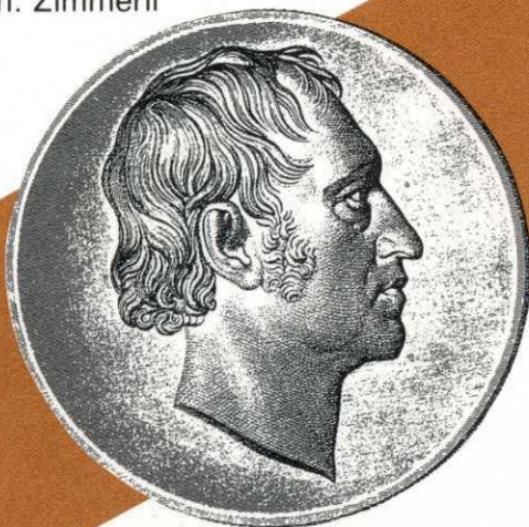


BAMBERGER HEGELWOCHE 1990

Hans-Georg Gadamer
Hans Jonas
Ulrich Beck
Walter Ch. Zimmerli



HEGEL

Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter

Verlag Fränkischer Tag

Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter

© 1991, 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.
Titelgraphik: Dieter Lang
Gesamtherstellung: Fränkischer Tag GmbH & Co. KG, Bamberg
Printed in Germany
Abbildung und Legende Seite 65:
Handschriftenstelle der Staatsbibliothek „Preußischer Kulturbesitz“

Inhalt

Vorwort	7
<i>Hans-Georg Gadamer:</i> Hegel und die Sprache der Metaphysik I	11
<i>Hans-Georg Gadamer:</i> Hegel und die Sprache der Metaphysik II	25
Technologisches Zeitalter und Ethik Podiumsdiskussion mit Hans Jonas, Ulrich Beck und Walther Ch. Zimmerli	39
<i>Walther Ch. Zimmerli:</i> Wer denkt konkret? Zur Situation einer wirklichkeitsoffenen Philosophie	67
<i>Walther Ch. Zimmerli:</i> Philosophie in einer gottverlassenen Welt	85

Vorwort

Die - zugegebenermaßen vage - Hoffnung, daß Philosophie sich nicht ganz auf ihr akademisches Mauerblümchendasein werde reduzieren lassen, erhielt in der jüngeren Vergangenheit plötzlich unvorhergesehen reiche Nahrung. Und es war wie eh und je: Nicht die geistig und kulturell 'fetten', sondern die 'mageren Jahre' sind die Zeit der Philosophie: „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie“. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, von dem diese knappe und einprägsame Bestimmung der Voraussetzungen echten, weil von einem Bedürfnis getriebenen Philosophierens stammt, ist auch zum Namenspatron für eine von nun an alljährlich in Bamberg durchzuführende Veranstaltung geworden: die Bamberger Hegelwochen. Erklärtes Ziel der Bamberger Hegelwochen ist es, bedeutenden Denkern unserer Zeit ein Forum zu bieten, „ihre Zeit in Gedanken zu fassen“, wie es ebenfalls Hegel programmatisch formuliert hat, der in Bamberg nicht nur sein erstes philosophisches Hauptwerk, die „Phänomenologie des Geistes“, publizierte (1807 beim Verlag Joseph Anton Goebhardt), sondern auch eindreiviertel Jahre lang, vom März 1807 bis zum November 1808, als Redakteur die „Bamberger Zeitung“ herausgab. Diese Verbindung von Philosophie, Tagespolitik und Öffentlichkeitsarbeit gab die Inspiration für die „Bamberger Hegelwochen“. Was würde Hegel, lüde man ihn heute zu einer solchen Veranstaltungsreihe ein, zur geistigen Situation unserer Zeit sagen?, - dies war die fiktive Frage, von der die Konzeption dieses philosophischen Forums ausging. Und bald schon kristallisierten sich drei Themenbereiche heraus, in deren Rahmen sich - mutatis mutandis - die philosophischen Gesprächsanlässe der Bamberger Hegelwochen zukünftig bewegen werden: 'Philosophie und Öffentlichkeit', 'Technologische Zivilisation und Ethik' sowie 'Sprache und Kognition'.

Es war sicher ein Glücksfall, daß es gelang, zum Auftakt dieser Veranstaltungsreihe für die „Bamberger Hegelwochen 1990“ zwei der fraglos bedeutendsten Philosophen der Gegenwart zu gewinnen: Hans-Georg Gadamer, den Nestor der bundesdeutschen Philosophischen Hermeneutik, und Hans Jonas, dessen Name nicht nur für die Verbindung von Philosophie und Religionswissenschaft (Gnosisforschung), sondern auch für die Verbindung von Philosophie und Biologie sowie in den letzten Jahren vordringlich für eine verantwortungsorientierte Ethik der technologischen Zivilisation steht.

Es entspricht der Ausrichtung des ganzen Unterfangens, daß es sich dabei nicht um eine inneruniversitäre Angelegenheit handelt, und es traf sich daher gut, daß Kooperationsangebote der Universität bei der Stadt Bamberg und beim „Fränkischen Tag“, dem Rechtsnachfolger des Verlages Goebhardt, auf offene Ohren stießen. Die „Bamberger Hegelwochen 1990“ wurden daher von der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, der Stadt Bamberg und dem „Fränkischen Tag“ zusammen veranstaltet, und der phantastische Erfolg sowie das bundesweite positive Echo in den Medien gaben dieser Organisationsstruktur ebenso recht wie der inhaltlichen Planung, so daß an beidem auch in Zukunft festgehalten werden wird.

'Philosophie als Bürgersache' - diesem allgemeinen Motto wurden neben den auf große Resonanz im Stadtpublikum stoßenden öffentlichen Vorträgen und Diskussionen auch eine ganze Reihe weiterer Veranstaltungen im Rahmen dieser ersten „Bamberger Hegelwochen“ gerecht: Tage der offenen Tür in den philosophischen Veranstaltungen, abendliche Gespräche mit den Referenten, die Ehrenpromotion von Hans Jonas sowie meine eigene öffentliche Antrittsvorlesung. Wollte der vorliegende Band alle Anlässe im Zusammenhang der „Bamberger Hegelwochen 1990“ dokumentieren, würde das jeden vertretbaren Umfang sprengen. Aufgenommen wurden daher die überarbeiteten und autorisierten Texte der beiden Vorträge von Hans-Georg Gadamer, in denen er unter dem Titel „Hegel und die Sprache der Metaphysik“ den Standort und die Aufgaben gegenwärtigen Philosophierens in Absetzung von Hegel und seinem eigenen Lehrer Heidegger umreißt, der Text meines Festvortrags aus Anlaß der Ehrenpromotion von Hans Jonas, die überarbeitete und von den Teilnehmern autorisierte Nachschrift der Podiumsdiskussion zwischen dem Soziologen Ulrich Beck, Hans Jonas und mir über „Technologisches Zeitalter und Ethik“ sowie der überarbeitete Text meiner öffentlichen Antrittsvorlesung zum Thema „Wer denkt konkret?“, in Anlehnung an Hegels einzige in Bamberg verfaßte Schrift „Wer denkt abstrakt?“ formuliert.

Das philosophische Gespräch zwischen Universitätsphilosophen und außeruniversitärer Öffentlichkeit hat begonnen. Eine „Fränkische Gesellschaft für Philosophie“ ist im Anschluß an die ersten „Bamberger Hegelwochen“ gegründet worden; das Bedürfnis nach Philosophie, das sich darin äußert, ist zugleich auch das Bedürfnis der Philosophie. Beide, unsere philosophisch verwahrloste technologische Zivilisation und unsere akademisch verkrustete Universitätsphilosophie bedürfen des lebendigen philosophischen Denkens!

Dem Freistaat Bayern, der Stadt Bamberg und dem „Fränkischen Tag“, ohne deren großzügige Unterstützung die „Bamberger Hegelwochen 1990“ nicht hätten stattfinden können, danke ich ebenso wie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern an meinem Bamberger Lehrstuhl: Michael Gerten, Heinrich Horstmann, Natalie Kuchinka, Ralf Liedtke, Rita Plüsch, Cherin Rabet, Mike Sandbothe und Stefan Wolf, die alle begeistert und unermüdlich dazu beigetragen haben, daß aus einer guten Idee eine rundum gelungene Sache geworden ist. Besonders hervorheben möchte ich Antje Gimmler, die am Zustandekommen dieses Buches durch kongeniale Überarbeitung der Manuskripte und Tonbandnachschriften entscheidenden Anteil hat.

*Zwischen Braunschweig, Bamberg und Erlangen
im Januar 1991*

Walther Ch. Zimmerli

Hegel und die Sprache der Metaphysik I

Meine sehr verehrten Damen und Herren!

Ich kann niemanden begrüßen, dazu müßte ich zu viele Worte machen, und obendrein wird man meinem alten Kopfe nicht mehr allzuvielen formelle Höflichkeiten zumuten wollen. Ich stehe ganz unter dem Eindruck der hier in Gang gesetzten Initiative, hier an diesem schönen Orte, der mir durch den Bamberger Reiter seit meiner Jugend bekannt ist. Es ist der 'Geist der Gotik', der damals nach dem ersten Weltkrieg wohl unser jugendliches Gemüt wie unser deutsches Erbe erfüllte.

Das Thema „Hegel und die Sprache der Metaphysik“ hat ein zweifaches Gesicht. Es besagt einmal die Gegenwärtigkeit Hegels, die es rechtfertigt, eine solche Frage an ihn zu richten, und dann, daß diese Frage durch die Philosophie unseres Jahrhunderts und insbesondere durch die geniale, lebenslange Auseinandersetzung Heideggers mit Hegel erst eigentlich formuliert worden ist. Beides ist in diesem Thema enthalten. Ich werde versuchen, in den zwei Vorlesungen, die ich hier halte, die eine wie die andere Frage nicht ganz aus dem Auge zu verlieren, ohne daß ich deswegen peinlich genau das eine vom anderen zu trennen suche, was in Wahrheit engstens aufeinander bezogen ist. Allein die Tatsache, daß man heute 'die Sprache der Metaphysik' sagt, bedürfte einer längeren Einführung in das Denken unserer Tage. Das wäre noch in der Zeit der deutschen Romantik für die Philosophie Hegels keine mögliche Formulierung gewesen. Allenfalls gewisse kritische Ansätze Friedrich Schlegels und anderer, die auf das Thema „Sprache“ in ihrem idealistischen Denken Bezug nahmen.

Was ich unter meinem Thema deutlich zu machen suche, ist, was eigentlich hier mit der Aktualität Hegels und in diesem Kampf um Nähe und Ferne zu Hegel für uns alle angesprochen ist. Dazu müssen wir einen Augenblick das Schicksal unserer Kultur im ganzen ins Auge fassen. Die Gestalt europäischer Zivilisation, die sich in Jahrtausenden auf diesem

kleinen zerklüfteten Erdteil, diesem kleinen Anhang von Asien, formte, hat nun in ihrer kulturellen Ausstrahlung schließlich die Menschheitsgeschichte in einer entscheidenden Weise beeinflußt und hat sie bis an ihre höchsten kritischen Möglichkeiten und ebenso an ihre höchsten kritischen Gefahren herangeführt. Wir stehen hier wirklich alle gemeinsam Rede, wenn wir uns über diesen Schicksalsweg des Abendlandes Gedanken machen. Es geht um die Entstehung der Wissenschaft unter den Griechen und die Wiederaufnahme dieses Antriebs unter den veränderten Bedingungen der christlichen Kirche und ihrer Theologie, die dann im 17. Jahrhundert die neuzeitlichen Erfahrungswissenschaften zur Entwicklung gebracht haben. Diese Entwicklung erweist sich heute mehr und mehr als die Umgestaltung unseres Planeten zu einer Fabriklandschaft. Das sind Fragen - das werden Sie zugestehen -, die nicht eigentlich in eine philosophische Fachvorlesung passen, aber sie stellen den Hintergrund für unser heutiges Interesse an den Denkleistungen eines Hegel oder Heidegger dar - und deshalb einen legitimen Gegenstand für uns.

Um es mit einem Worte zu sagen: Es geht um die immerwährende Auseinandersetzung mit der modernen Aufklärung und um ihre Grenzen. Das ist unser Thema, so wahr wir alle um unsere Endlichkeit wissen und uns niemals anmaßen werden, im Hegelschen Stile vom Standpunkte des absoluten Geistes unsere durchlaufene Geschichte in ihrer Notwendigkeit durchsichtig zu machen. So wie Hegel, so können wir gewiß nicht mehr denken, und doch ist für uns gerade dies das Thema unseres menschlichen Daseins und Denkens, daß wir nicht ebenso, wie wir wissenschaftlicher Teilbereiche durch methodische Meisterung Herr werden können, auch über unser eigenes Schicksal Herr zu werden vermögen. Der Präsident der Universität Bamberg, den hier anhören zu dürfen mir eine Freude war, hat schon aus der „Kritik der reinen Vernunft“ Kants die denk- und merkwürdige Auszeichnung der Philosophie zitiert, unermüdlich Fragen stellen zu müssen, auf die wir nicht imstande sind je eine im Sinne der Wissenschaft verbindliche und gültige Antwort zu finden. Philosophie - das wird damit schon eingestanden - ist nicht eine Spezialität innerhalb des Kosmos der Wissenschaften und auch nicht die große Vollendung aller Wissenschaften. Wir werden Hegels Anspruch gewiß nicht erneuern wollen, das System der philosophischen Wissenschaften zu einer umfassenden enzyklopädischen Weite auszubauen, auch wenn wir diesem großartigen Denkversuch sehr viel Dank schulden. Sie müssen verstehen, daß ich bisweilen im Reden stocke; meine Augen sind schwach, und mein Gedächtnis ist natürlich noch viel weniger in der Lage, die Disposition meines Gedankenganges ständig gegenwärtig zu haben. Trotzdem hat ja das Sprechen zu jemandem seine eigene innere Logik und damit auch seinen inneren Anhalt an dem Mitgehen der

Zuhörer. Ich versuche, die Zuhörer heranzuführen an das Anliegen der Philosophie als an ein Weltanliegen und Menschheitsanliegen, zu dem die akademische Philosophie nach ihren Kräften beiträgt, - ja: nur Philosophie ist, soweit sie das vermag.

Ich versuche also, Klarheit darüber zu gewinnen, welche Stellung Hegel in diesem Spannungsverhältnis zwischen der modernen Wissenschaft und der Philosophie einnimmt. Ich nenne es ein Spannungsverhältnis, weil ja die moderne Wissenschaft eigentlich selbst auch einen umfassenden Wahrheitsanspruch stellt. Und wenn Sie etwa die berühmten Cartesischen Meditationen und die Darstellungen seines Methodenideals lesen, dann war das wirklich ein neuer Aufbruch des Wissens und des Könnens, der sich da ankündigte. Wir haben inzwischen eine gewaltige Zahl von Problemen vor uns, die sich daran knüpfen. Man denke an das Geburtenproblem, an das Nuklearproblem, an das ökologische Problem - überall scheint es so, als ob die Wissenschaft gerufen wäre und ihre Experten es sein müßten, die das, was sie durch ihr wissenschaftliches Können erst ermöglicht haben, nun auch für die Menschheit zum Guten zu steuern und zu vollenden hätten.

Es ist die alte sokratische Frage, die hier wieder auftritt. Ich habe einmal bei einer solchen Gelegenheit eine Stelle aus dem platonischen 'Charmides' zitiert, in der Sokrates seinem Mitunterredner einräumt: „Ja, ja, das kann schon sein, daß wir das alles lernen und daß wir etwa im Leben der Gesellschaft, in der Stadt, in der Kriegsführung und im Ackerbau und im Verkehr usw. immer die allerbesten Fachleute entscheiden ließen, so daß alles planmäßig und wohlgeölt und ohne jeden Zwischenfall abliefe!“ Ob es aber damit mit unserem Leben gut bestellt wäre, auf diese Frage hat keiner dieser Experten eine Antwort! Nun, das ist die alte sokratische Frage, die uns alle noch heute umtreibt und die den Menschen offenbar als Menschen in ganz besonderer Weise nötigt, ständig hinter sich selbst zurückzugehen und über sich selbst hinauszudenken.

Die moderne Aufklärung hat, das ist kein Zweifel, keinen solchen Weg zum allgemeinen Wohl bahnen können, wie er in der Aufbruchsstimmung dieses neuen Könnens im Beginn der Neuzeit von vielen mit Triumph und Überzeugung verkündet wurde. Wir haben lernen müssen, mit einer höchst zweifelhaften und zweiseitigen Gabe zu leben, die unser Wissen und Können darstellt. Vielleicht ist es wirklich richtig zu sagen, daß das Problem unserer Gegenwart darin bestehe, die Einseitigkeit unserer großartigen Verfügung über die Naturmächte - nur in bescheidenen Graden - ausgleichen zu können: Jedes Erdbeben, nicht nur das von Lissabon, sondern auch dieses kürzlich wieder sich ereignende Erdbeben im Iran, kann uns ja daran erinnern, wo die Grenzen unserer wissenschaftlichen Beherrschung der Natur liegen. Also selbst wenn das nun so ist -

und wir müssen uns das ja eingestehen, daß es so ist -, gibt es doch offenbar ein Mißverhältnis zwischen dem geradezu gewaltigen Können, das in unserer wissenschaftlichen und technischen Arbeit gereift ist, und der wenig abgesicherten Zuversicht, daß all das immer zum Guten diene. Es besteht offenkundig noch eine andere Aufgabe für die Menschheit, sich in der Welt einzurichten, als nur dieses sich immer mehr steigende Können. Es gibt offenbar noch anderes, was uns erst miteinander zu einem menschlichen, geselligen und humanen Wesen vereinigt. Die Religionen haben uns in den verschiedenen Kulturen verschiedene Visionen gewiesen, die zu einem richtig geführten oder auf richtige Ziele gerichteten Zusammenleben der Menschen helfen können. Im Zeitalter der Aufklärung müssen wir überdies in jedem Falle unser eigenes Können und unser eigenes Wissen in neue kritische Kontrolle nehmen, um zu erkennen, wo genau unser Wissen aufhört.

Wenn wir das alles bedenken, dann ist es - glaube ich - sehr leicht zu sagen, was Hegels Denken in diesem wirklich universalen Problemzusammenhang bedeutet. Seine Philosophie war zumindest der letzte Versuch, der mit Aussicht auf Erfolg unternommen wurde, wenn er auch keinen Dauererfolg gehabt hat, die Erfahrungswissenschaften und ihre Anwendungen mit ihrem sich ständig ausbreitenden Fortschritt in eine groß gestaltete Ordnung des Gedankens hineinzunehmen. Es war das große Ziel Hegels, in gewissem Sinne den griechischen Anfang des frühesten Denkens, die Suche nach dem Logos, nach der Logik, nach der Gestaltordnung des Seins, auf alle Gebiete der Menschheit, auch auf die Geschichte, auch auf die Kulturtaten der Menschheit auszudehnen. Wenn wir uns erinnern: dieser griechische Anfang hat uns die Wissenschaft gebracht. Eins hat uns doch die Kantische Philosophie gelehrt: daß wir ein gewisses Gefüge von Begriffen haben, die unseren Erfahrungsweg möglich machen, so daß wir sehen, mit welchen Kräften unseres Geistes, mit welchen Potentialen der Mathematik und der Logik unsere Erfahrung der Wirklichkeit schrittweise zur Erkenntnis fortschreitet. So haben wir eine gute Antwort auf die Frage: Warum ist reine Naturwissenschaft möglich? Aber ist das alles, was wir wissen möchten?

Mit ebensolcher überzeugenden Klarheit hat Kant gezeigt - und das muß man heute wirklich mit Energie sagen und kann es gar nicht genug unterstreichen: Es beweist nur, daß man das Wesentliche unserer Einseitigkeit im Denken und Tun noch nicht begriffen hat, wenn man glaubt, man könne so die Willensfreiheit begreifen. Das gerade ist die neue Dimension jenseits der Grenzen, die der Forschung, auch der Sozialforschung, bei der Meisterung ihrer Aufgaben gesetzt sind. Dabei können die neuen Erkenntnisse der Wissenschaften überhaupt nicht bezweifelt werden, und wo doch, bleibt es für den Denkenden unbegreiflich, was man auch

immer versucht - ich erinnere mich meiner Jugend. Da wurde plötzlich die Quantenphysik aktuell, als die Heisenbergsche Unschärferelation als das Neueste kam - was ja in gewissem Umfange bis heute gilt. Da fingen zunächst nicht nur Naturwissenschaftler von Rang, sondern zahlreiche Philosophen, auch unberufene, an zu glauben, das sei eine Chance, nun endlich die Freiheit zu begreifen, ja zu beweisen! - Wer so denkt, hat noch nicht verstanden, welche Aufgabe es ist, Freiheit zu haben, Freiheit zu nutzen, frei zu sein und damit auch verantwortlich zu sein.

Nun, für das Denken ist das zweifellos das Problem, vor dem wir alle stehen. Wir leben, um mit Kant zu reden, als Bürger zweier Welten. In einer Welt, die durch die modernen Wissenschaften gemeistert oder organisiert werden kann, und in einer anderen Dimension, in der wir uns als freie und verantwortliche Menschen miteinander zusammenfinden. Das 18. Jahrhundert postulierte als Ideal für die Zukunft der Menschheit, daß ein ewiger Friede entstehen müßte, wenn die Menschheit erst begriffen habe, daß wir einander niemals nur als Mittel betrachten dürften, sondern immer auch jeden Menschen als freien, als Zweck an sich, ehren müßten. Dieses Ideal hat nichts von seiner Aktualität und Gültigkeit verloren. Gewiß, selbst die christlichen Kirchen haben Jahrhunderte und Jahrhunderte für dieses Ziel gekämpft, und es ist darüberhinaus auch eines der großen Verdienste der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, daß schließlich solche Einrichtungen wie die Sklaverei (jedenfalls in ihrer Rechtsform) von diesem Erdball verschwunden sind. Auch die ganze Rede von den Menschenrechten, von denen wir heute so selbstverständlich durchdrungen sind, ist ein gutes Zeugnis dafür, daß sich, was alle wünschen, auch durchsetzen kann und daß wir wünschen, daß wir nicht alles, was wir machen können, nun auch tun dürfen, sondern stets auch nach dem Recht uns zu fragen haben, ob es richtig ist, es zu tun. Politisches Führertum wird sich immer wieder darin bewähren müssen, daß es diese Fragen nicht über dem Machtrausch des Könnens vergißt.

Nun sind das keine neuen Wahrheiten. Fragen wir uns, wie das im Zusammenhang mit dem Thema, das ich entwickelt habe, aussieht. Die Philosophie hat auch neben den religiösen Erbaumöglichkeiten der christlichen und anderer Religionen, zur Lebensbewältigung beigetragen, so etwa in den Lehren der stoischen Schule, dieser Philosophie des gefaßten Hinnehmens der eigenen Grenzen und dieser unerschütterlichen Entschlossenheit, sich nicht der leichtsinnigen Errettung aus der Hand des Zufalls anzuvertrauen, um das berühmte Wort eines Strategen zu zitieren. Das alles ist in der Tat für uns heute voll im Bewußtsein, aber wir wollen uns nichts vormachen. Wir sind weit davon entfernt zu begreifen, wie diese beiden Welten, die wir Naturnotwendigkeit und Freiheit nennen, ineinandergreifen, wie sie auch nur nebeneinander bestehen können!

Eine auf ihre technische Verwertbarkeit grenzenlos auszubeutende Natur oder gar auch eine bis zur perfekten Automatisierung gesteigerte Form des gesellschaftlichen Lebens - wie sollen wir dies zusammenbringen mit dem, was sich ganz anders im menschlichen Bewußtsein als Freiheitsgewißheit und im Freiheitsbedürfnis jedes Einzelnen regt? - Ich muß Ihnen gestehen, in dieser sich ständig perfektionierenden Welt alt zu werden, ist nicht ganz leicht, weil man sieht, wie die Jugend nicht mehr mit so viel Optimismus und Glauben an eine gute menschliche Zukunft lebt. Das ist eine ganz große Warnung für uns alle. Im ganzen Umkreise unseres Planeten, nicht etwa nur in den Industrieländern, erweckt die Jugend diesen Eindruck, so sehr auch Unterschiede zwischen den Lebensbedingungen der verschiedenen Zivilisationen zu bewältigen sind, die voller unlösbarer Spannungen scheinen...

Aber zurück zu Hegel, der die Vernunft in der Geschichte so hat erweisen wollen wie die Griechen die Vernunft in der vernünftigen Ordnung des Universums, die sie in ihren Forschungen, Beobachtungen und Berechnungen gewahrten. Sie waren auch gute Astronomen.- Aber wie können wir diese Aufgabe lösen, die uns angesichts der Irrungen und Wirrungen unseres geschichtlichen Lebens geradezu sinnlos erscheint? Was hat Hegel uns dazu vielleicht zu sagen? - Nun, mein Thema ist ja „Hegel und die Sprache der Metaphysik“; Metaphysik fragt aber nach dem Sein. Damit benutze ich einen Ausdruck von Heidegger, der immer erklärt hat, daß seine Vision der Frage nach dem Sein ihn ständig begleitet hat - auch in seinen politischen Verstrickungen - , der immer auf dieses Ziel gerichtet war, fragen zu lernen, was Sein ist, nämlich nicht etwas, was man beherrscht, sondern etwas, woran man Teil zu gewinnen, wohinein man sich zu finden hat und das man also auch 'sein zu lassen' lernen muß. Das sind offenkundig Probleme, in denen auch die Sprache, die Grundform, in der menschliche Gesellschaft sich überhaupt bildet, etwas Entscheidendes zu lernen hat oder auch sich in ihren Grenzen zu halten lernen muß. Ich gebe Ihnen dafür ein Beispiel: Hegel hat in der „Logik“ die Prinzipien dieses Universalitätsanspruchs der Vernunft in Natur und Geschichte und Gesellschaft geglaubt darlegen zu können. Hegel hat also diesen Prozeß der Entwicklung einer universalen Vernünftigkeit als solcher als eine allgemeine Logik gedacht, d.h. als die verständliche Grundstruktur all dessen, was uns als Naturgeschehen wie auch als Geschichte umgibt. Eine allgemeine Logik aber beginnt bei ihm, gemäß seiner „Wissenschaft der Logik“, mit dem Sein. Was aber ist dieses Unverständliche, dieses nur im Blick hinaus über das jeweils Alltägliche Sichtbare, das nur als Idee überhaupt denkbar ist, was ist dies? Hegel hat versucht, der menschlichen Sprache und damit der Sprache der Logik und der Metaphysik durch Gewinnung dreier Worte etwas Grund-

legendes mitzugeben. Diese drei Worte sind: 'Sein', 'Wesen' und 'Begriff'. Man versteht nichts, wenn man nicht die deutsche Sprache mit ihrer eigenen Bedeutungsmacht in diesen Worten mithört. Was ist 'Sein'? Gewiß das abgenutzteste, dunkelste, leerste Wort, und doch etwas, wovon wir instinktiv und unbeirrbar etwas Besonderes erwarten, wenn wir etwa Goethe beim Anblick jener Muscheln an der Küste von Sizilien sagen hören: „So wahr, so seiend!“ Da verstehen wir sofort diese Steigerung von 'wahr' zu 'seiend' und zu 'Sein'. Etwas wissen wir also, wenn wir 'Sein' sagen. - Und dann 'Wesen'! Man muß sein Ohr befragen, was da alles anklingt: Anwesen, Lebewesen, Verwesen, da hat einer ein 'Wesen' an sich, da treibt etwas sein 'Wesen'. All das meint 'Sein', aber 'Wesen' hat eine andere Art von Ubiquität als 'Sein'. So sagt ein Zuhörer etwa: „Hier geht es um etwas Wesentliches“, und er meint damit, daß wir gespannt sind, was der Redner dazu wohl zu sagen habe, das einen angeht. Was treibt da sein Wesen zwischen Sprecher und Hörer? Ich spüre das, und ich stehe mitten darin und versuche nach meinen bescheidenen Kräften, die Hörer an dem teilhaben zu lassen, was mir als Denkendem wesentlich scheint.

'Sein' und 'Wesen', das verstehen wir sofort. Aber nun 'Begriff'? Da scheitern wir völlig, wenn wir, durch das moderne Denken gewöhnt, an ein instrumentales Verhältnis denken. Schon in den Worten, die wir gebrauchen, sehen wir nur ein Kommunikationsmittel und sind gar noch stolz, wenn wir die Sache damit 'in den Griff' bekommen. Als ob es nicht darauf ankäme, dem anderen etwas zu sagen. Dabei helfen uns die enormen Fortschritte der Linguistik von heute, etwa die Versuche von Chomsky und anderen, das Werkzeug 'Sprache' zuzurüsten. Das ist völlig von dem instrumentalen Denken und der die Wirklichkeit beherrschenden Wissenschaftlichkeit unserer Epoche beherrscht. Genauso wird auch das Wort 'Begriff' von uns wie eine Art Greifzange behandelt, mit der man irgendetwas in den Griff zu bekommen sucht. Nein, das meint Hegel natürlich nicht mit 'Begriff'. Er meint das, was etwas ist, und so, daß es sein eigener Inbegriff ist, und damit die wahre Vollendung von Sein, mehr als Sein und Wesen: der Begriff. Was das Geheimnis des Lebens als Organismus ist, das ist der 'Inbegriff' seiner Selbsterhaltung und Selbstfortpflanzung, der 'Inbegriff', der 'Geist', der die Sache selbst ist. Auch 'Geist' ist ein Wort, das wir nicht ins Griechische übersetzen können, und schon gar nicht ins Lateinische. Dort heißt es dann 'intellectus'. Das ist gewiß auch eine der Grundthesen der Metaphysik, daß die göttliche Vernunft, der göttliche intellectus, unbegrenzt ist und alles, was ist, in seinem geistigen Auge im Blick hat und erhält. Aber 'Geist' erscheint noch an ganz anderen Orten und in ganz anderen Formen. Man denke an den Geist der Zeiten, den Hegel selber wie Goethe zitiert. Geist

ist etwas, was eine Gruppe beseelt, eine Menschenmenge, die in elementarer Weise etwa in einem solchen revolutionären Sturm aufbricht - wie vor nicht allzu langer Zeit in Leipzig - und was uns doch alle so tief anrührte, weil wir sahen, daß Gewalt und Zwang zwar Menschen lange leiden machen können, daß aber die Menschheit auf die Dauer sich aus solchem Mißbrauch von Gewalt und Zwang befreit.

Man sieht, auf die Sprache Hegels zu hören, ist gar nicht so schlecht! Da merkt man etwas von der ordnenden Kraft, mit der Hegel seinen Titanenversuch unternahm, auch noch die Unordnung der menschlichen Geschicke in den Logos, den Ordnungsbegriff und Vernunftbegriff der griechischen Metaphysik, hineinzuzwängen. Wir lernen dabei, meine ich, daß Hegel zumindest die Aufgabe stellt und vielleicht auch die Einsicht weckt, warum diese Aufgabe so nicht erfüllbar ist. Ähnlich hat Kant nicht etwa gesagt, daß die Freiheit in jeder Hinsicht unbegreiflich ist. Sie ist begreiflich - aber gerade in ihrer Unbegreiflichkeit. Sie ist begreiflich in dem Sinne, daß wir alle in ihr inbegriffen sind, sie bejahen müssen und das nicht als einen Zwang empfinden, sondern geradezu als unser wahres Wesen, das uns zu allen unseren Taten ebenso treibt und befähigt wie zu unseren Untaten und Wohltaten.

Ich bin dabei, die Sprache der Metaphysik zum Sprechen zu bringen, wie sie Hegel langsam unserem Sprachgefühl anverwandelt hat. Da sind noch viele andere Wendungen, die ich nicht genannt habe. Man darf nicht vergessen, wenn wir die Sprache der Metaphysik sprechen, so ist das die der lateinischen Überlieferung, der römischen Republik und ihrer Rezeption der griechischen Metaphysik. Es war das Latein der Kirche und der Gelehrten, das Kant in ein so zierliches Rokokodeutsch umgeformt hat, daß wir noch heute die Eleganz dieses zarten und kühnen Geistes in seinem Stil zu spüren meinen. Dagegen spricht Hegel, dieser ruppige Schwabe, die Sprache Luthers und des schwäbischen Pietismus, aber dafür mit einer Sprachkraft, die jedem, dem der Weg vom Sein über das Wesen zum Begriff zu beschwerlich sein mag, aufgehen kann, indem er die Hegelsche Ästhetik liest!

Warum sprechen wir dann nicht einfach die Sprache der Metaphysik mit Hegel weiter? Warum können wir nicht einfach sagen, auch wir wollen im menschlichen Treiben die Vernünftigkeit der Weltgeschichte, die am Ende alles zum Richtigen führt, für uns in Anspruch nehmen? Warum können wir es nicht? Nun, es ist wohl hier noch viel zu lernen über die menschliche Natur und über das menschliche Denken. Wir haben manches gelernt. Ich kann es vielleicht am deutlichsten machen an der Rolle, die die Philosophie im Abendlande gespielt hat. Sie war bei den Griechen eine Macht, zweifellos, und wurde es bei der Formung der Römischen Republik durch die Übernahme der griechischen Philosophie und ihrer

Pflege in der Kaiserzeit. Sie war ein wesentliches Element der christlichen Theologie, wenngleich vielleicht nicht das produktivste. Luthers Rückgang auf das Griechische des Neuen und das Hebräische des Alten Testaments und die Nachfolge der übrigen Reformatoren haben die lebendigen Volkssprachen dem philosophischen Gedanken näher geführt. Aber wir stehen noch immer vor den alten Problemen. Wir sind ja durch diese unsere ganze Denkgeschichte geprägt, und so ist die lateinische Herkunft unserer Begriffe noch so bestimmend, daß wir zwar mit dem 'Geist' umgehen, dieser Essenz, diesem letzten verdampfenden Etwas, das niemand greifen kann und das doch so belebend, wenn nicht gar berauschend ist - im leiblichen wie im geistigen Sinne, - aber Hegel unterscheidet subjektiven, objektiven und absoluten Geist: so beherrschend bleibt das Latein, und welche eigentümliche Rolle spielt das 'System' der Philosophie? Es ist in meinen Augen reiner Dilettantismus, wenn man von einem System des Plato oder des Aristoteles oder selbst eines Plotin redet. - Vielleicht kann man es zuerst von Proklos sagen, den Hegel deshalb so liebte. Aber kein griechischer Schriftsteller hätte je von einem 'System' der Philosophie gesprochen. Zwar ist es ein griechisches Wort, aber es begegnet uns im Bereich der Musiktheorie und der Astronomie als Begriff. Das sogenannte Ptolemäische System bot eine Erklärung der Planetenbahnen, so daß Irrsterne auch ihren gesetzlichen Weg gehen und in das Ganze des kreisenden Ordnungsgeschehens des Himmels hineingehören. Der Weg von den Tonharmonien und Sternkonstellationen zum neuzeitlichen Systembegriff in der Philosophie scheint freilich sehr weit.

In der Tat war es eine ganz neue große Aufgabe, die der neue Wortgebrauch bezeichnet: die im Fortschritt befindliche neuzeitliche Wissenschaft mit dem geschlossenen Weltbild zu vereinigen, das vom Menschen und seiner Lebenswelt aus alles beschreibt. Das ist etwas, das vielleicht nie gelingen kann, aber jedenfalls hatten die Systeme, als sie im 18. Jahrhundert als Systeme der Philosophie auftraten, genau diesen Sinn. Es galt, die res extensa und die res cogitans, das Materielle und das Geistige als eines und aufeinander wirkend und zueinander gehörig zu denken. Das war das Problem. Da gab es ein System nach dem anderen, von Cartesius, Malebranche, Spinoza und Leibniz und so fort. Und wenn wir nun Hegel lesen? Oder Kant? (Ich war schon dabei, Ihnen zu zeigen, mit welcher Vorsicht Kant neben der Welt der Notwendigkeit und der Kausalitäten diese andere Welt der Freiheit gedacht hat, die zum Wesen des Menschen gehört, aber gerade nicht in den Umfang seines Begreifenkönnens fällt.) Nun, Hegel hat den Versuch gemacht, beides in einem zu denken, und so auch Fichte, auch Schelling. Die berühmte „Differenzschrift“ von Hegel - eine seiner frühesten Druckschriften - zeigt, wie er

sich Fichte und Schelling aneignet: Fichte als den Philosophen einer gewaltigen Willensenergie, der das Ich in seiner Subjektivität als das Grundwesen des Seins in seiner Willenskraft als „Tathandlung“ zu begründen suchte; und Schelling, diesen sensiblen, kunststoffenen, tiefsinnigen Mann, der die Natur - nicht den Gegenstand der Naturwissenschaften, sondern die atmende Seinsmacht der Natur - in seiner so vielverachteten Naturphilosophie dem „subjektiven Idealismus“ entgegenstellt oder hinzugesellt. Auf dieser Konstruktion hat Hegel die Synthese aufgebaut, von der seine Philosophie als ganze getragen ist, indem sie den Weg von der Idee zu der Natur und von da zum Geiste nimmt.

Sie sehen schon aus dieser ersten Schilderung der Rolle der Erfahrungswissenschaften, daß die Gabe der Aufklärung nicht nur ein Geschenk, sondern auch und vor allem eine Aufgabe ist - und kann sie überhaupt lösbar sein? Es gibt ja auch bei Hegel der mit großartiger Konsequenz die Vernunft in Natur und Geschichte zu erkennen beansprucht, so etwas wie eine Grenze, - in meiner Jugend nannten wir das, was dabei vernachlässigt war, den 'Schutt des Seins', und Plato hatte das mit der Flucht in die Logoi im Sinne und wußte selbst, wie all sein Denken zeigt, um die unbegrenzte Differenzierbarkeit alles Bestimmens - und damit um die Grenze der logischen Rechenschaftsgabe. - All das begegnet uns auch, und hier schließt sich eine Grundbestimmung unseres eigenen Selbstverständnisses an: Wir sind endliche Kreaturen, wie der Theologe sagt. Wir sind in diesem Sinne Geschöpfe, die nicht Herr ihrer selbst sind und nicht Herr der Welt, die sie umgibt. Die Welt ist unsere Lebenswelt, in der wir alle uns befinden und an der wir teilhaben, in der wir gewinnen und verlieren. Wir wissen nicht, wie wir auf die Welt kommen und ebenso wenig, wann wir Abschied nehmen, oder besser: wann die zurückbleibenden Hinterbliebenen von uns Abschied nehmen. All das macht - ich gebrauche jetzt einen Ausdruck, den Heidegger berühmt gemacht hat! - die unhintergehbare Faktizität aus. Wie soll man das denkend bewältigen?

Ins Dasein geworfen zu sein - Heidegger hat diesen gnostischen Ausdruck erneuert und von der Geworfenheit, von dem Sturz der Seele in die Welt gesprochen. Sicherlich hat er dabei nicht ungerne gesehen, daß man auch sagt, daß die Katze 'geworfen' hat, wenn sie Junge bekommen hat. Irgendetwas von dieser Geworfenheit und hinzunehmenden Faktizität liegt ebenso wie die Begrenztheit des Entwurfs in unserer Endlichkeit und unserem Wissen um die Endlichkeit. Das ist das Existieren, das, nach Kierkegaard, der Professor Hegel in Berlin vergessen hatte. Das ist der Bereich, der bei dem großartigen Versuch, die Geschichtswelt, die Gesellschaftswelt und die Naturwelt in einem großen Wissensganzen, in einer „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, zu umfas-

sen, draußen bleibt. Das hat das Denken immer wieder lernen müssen. Ich kenne es in einer sehr bezeichnenden Form aus der platonischen Philosophie. Da redet man von der Rolle des Einen und der Einheit, und das ist ja auch ein Bedürfnis unserer Vernunft, das ich immerfort mit im Auge habe, daß das Chaos und die Ordnung einheitlich, verständlich sein wollen, daß Sinn nur ein 'einender' ist. All dies mag sein, und doch ist nicht nur das Bedürfnis der Vernunft klar, sondern ebenso die Uneinlösbarkeit dieses Bedürfnisses. Es gibt zum Einen immer die „ahoristos dyas“. Das ist ein griechisches Wort, die immer wieder auftretende Unterscheidungsmöglichkeit, die in den Zahlen, in der Materie, in allem Teilbaren liegt und die gerade dadurch charakterisiert ist, daß wir in abstracto das Eine immer nur in seiner Begrenztheit durch das Viele und das unendlich Unbegrenzbare denken können.

Nun ist der Schritt nicht mehr groß, den wir zu der sich neu aufdrängenden Frage zu machen haben, wie man dieses Sein verstehen kann, das sich seiner Endlichkeit bewußt ist. Die Metaphysik ging von der Grundvoraussetzung aus, daß der Geist oder der Schöpfergott, oder was immer als Begriff dafür genommen wird, das unendliche Vermögen ist, alles Seiende anzuschauen und im Sein zu halten, nur daß dem immer wieder die Erfahrung der Grenze, der Endlichkeit gegenübersteht. So ist das die Aufgabe, die sich jetzt stellt: Mit welcher Sprache können wir uns über dieses Ungreifbare verständigen, das durch gar nichts anderes definiert ist als durch seine Unbegreiflichkeit, wie die Freiheit oder wie all die Dinge, an denen wir im menschlichen Leben die bestürzende Erfahrung machen, daß es die Übermacht über unseren Verstand und über unseren guten Willen gewinnt? Nun, ich brauche wohl kaum zu sagen, daß das System der Philosophie, wie es Hegel entwickelt hat, für uns keine Lösung mehr bereithält. Es ist nur noch ein Modell, durch das wir die Grenzen unseres Verstehenkönnens von Sein überhaupt abbilden können.

Das 19. Jahrhundert hat sich da sehr einfach geholfen. Von Hegel ist überliefert, daß ihn die Juli-Revolution 1830 in Bestürzung versetzt hat, weil sie seine Voraussicht des notwendigen Fortgangs im Fortschritt der Freiheit der Menschen zu widerlegen schien. Wie Hegel, so sind auch wir alle ständig widerlegt, wenn wir von der Vernunft in der Geschichte zu wissen meinen. Mag sein, daß sie unser Denken immer wieder anlockt, eine Ordnung im Chaos und gegenüber der Sinnlosigkeit des Geschicks zu finden, aber nur religiöse Offenbarungen wie die Verheißungen der christlichen Botschaft tun dem Genüge. Das 19. Jahrhundert hat sich damit beholfen, daß es die Wissenschaften zum neuen sicheren Fundament aller Philosophie erhoben hat. Die Philosophie wurde damit zur Erkenntnistheorie. Sie war also ganz an das Faktum der Wissenschaft angeschlossen, Züge der Kantischen Prolegomena wurden zum obersten

Gesichtspunkt erhöht. Es konnte gar nicht ausbleiben, daß andere Antriebe, etwa aus der deutschen Romantik, vor allem bei Schelling und bei Schopenhauer, bei Kierkegaard und später bei Nietzsche, sich gegen diesen hybriden Anspruch wissenschaftlicher Philosophie wendeten, ob sie sich nun Transzendentalphilosophie, Empirismus, Kritischer Realismus oder wie immer nannten.

Wir wissen sehr wohl, wieviel Wahrheit und wieviel ordnende Kräfte von jenem Weltbild der Metaphysik von ehemals ausgingen, dessen letzte Gestalt Hegel hinterließ. Aber wir wissen auch von den Grenzen, an denen es sich stößt, und daß wir trotzdem immer aufs neue nun fragen müssen, wie wir von diesem Erbe unserer eigenen Geschichte getragen werden. Es wächst vielleicht in den kommenden Jahrhunderten eine neue Nachbarschaft mit anderen großen religiösen und geistigen geschichtlichen Traditionen in China oder in Indien oder wo immer heran. Da werden wir von einer Vielfalt umgeben sein, in der uns Wahrheit anzieht und fast verführt.

Ich glaube, es gibt gute Gründe, sich darüber Gedanken zu machen, was die Erfahrung der Vielfältigkeit von Wahrheit in unserer Welt bedeutet. Damit verglichen kommt einem die Kantische Unterscheidung der Welt der Freiheit und der Welt der Kausalität, die wir alle in uns vereinigen, beinahe gering vor, wenn Kunst und Religion aus den verschiedenen Kulturen zu uns sprechen, als ob alles gleichzeitig wäre, ohne daß es ein Gegenstand bloßen geschichtlichen oder historischen Erkundens bliebe. Nein, es trifft uns! Was für die Kunst gilt, gilt ebenso für die ganze große Denkgeschichte des christlichen Abendlandes. Auch da ist es nicht so, wie das leider unter dem falschen Begriff von wissenschaftlichem Fortschritt immer wieder gesehen wird, als ob es sich nur um Wissenschaft handelt und als ob die großen Denker von früher Fehler begangen hätten und wie herrlich weit wir es inzwischen gebracht hätten. Hegel war in bewundernswertem Grade von diesem Fehler frei, und ich würde mir nur wünschen, daß unsere Studien der griechischen Philosophie wieder auf das Niveau des Verständnisses zurückgelangen könnten, auf dem sich Hegel wie selbstverständlich bewegte, wenn er Plato und Aristoteles so eng zusammensah, daß in ihnen die eine große Idee des Logos des Seins in ihrer Wahrheit zu Wort kommt.

So haben wir uns zum Abschluß zu fragen: Wie kann man diese doppelte Botschaft von Kunst und Religion einerseits und von den Denkversuchen der Menschen andererseits so hören, daß wir sie als eine hören? Das ist die gewaltige Aufgabe, die uns da aufgetragen ist. Ich meine, das ist die Frage, an der Heidegger als Denker gearbeitet hat. Was ist Sprache, daß sie nicht nur Vergegenständlichung der Welt durch die Wissenschaften und die Beherrschung von Natur und Gesellschaft betreibt, sondern uns an den

Botschaften von Ordnung und Geist teilgewinnen läßt? Jedes vollkommene Kunstwerk gibt uns einen Augenblick lang eine solche Vision von einer heilen Welt. Genauso muß ich sagen: Jedes Gespräch mit einem Denkenden verwickelt uns ins Gespräch mit den großen Denkern unserer abendländischen Geschichte - und wenn ich Chinesisch könnte, bin ich überzeugt, daß auch die Gespräche zwischen einem Meister und seinem Jünger mir die Wahrheit sagten.

So zeichnet sich ab, was das Thema meiner zweiten Vorlesung ist: Was kann Sprache sein, damit sie diese Aufgabe löst? Die Lösung besteht nicht darin, daß wir eine eindeutige Formelsprache entwickeln, mit der wir die Weltformel an die Tafel schreiben, die alle die Gleichungen umfaßt, durch die wir alles begreifen und berechenbar machen können. Nein, so wird es nicht gehen; es wird wohl eine andere schwierigere Aufgabe sein. Wenn ein Denker wie Hegel bei dem Versuch gescheitert ist, unser geschichtliches Leben in all seiner Zufälligkeit, seinem Reichtum und seiner Misere, in begreifendes Denken hinaufzuheben, werden wir wohl vor jedem Denker solchen Ranges Ehrfurcht haben.

Hegel und die Sprache der Metaphysik II

Meine verehrten Damen und Herren, so gut es geht, will ich sofort zur Sache kommen. Es wird heute ein wenig mehr von unseren fachlichen philosophischen Fragen die Rede sein. Es wird wohl klargeworden sein, daß und warum Hegel nicht einen beliebigen Gegenstand für eine Standortbestimmung unserer eigenen Situation darstellt.

Ich hoffe, deutlich gemacht zu haben, welch radikaler und kühner Versuch Hegels es war, den großen Metaphysikgedanken der Griechen zu noch mehr ausgeweiteter Universalität zu erheben und in dem Wirrwarr der menschlichen Geschichte Vernunft zu suchen und in der Geschichte eine ebensolche Geordnetheit und Regelmäßigkeit zu erkennen, wie sie die Griechen am Sternenhimmel und in dem großen Vorbild der griechischen Mathematik gesehen hatten. Wir wollen versuchen, in aller Vorläufigkeit, die ein solcher Versuch nur haben kann, in einen richtigen Tausch philosophischen Denkens einzumünden.

Wir sind vorbereitet, in Hegels großem Unternehmen zu erkennen, wie sich darin ein Bedürfnis des Menschen widerspiegelt, gerade auch in unserem Zeitalter der Aufklärung und ihrer Grenzerfahrungen. Als Hegels Versuch durch den Sieg der europäischen Aufklärung und ihrer Wissenschaftskultur rasch überholt wurde, brachte das die Philosophie des 19. Jahrhunderts in eine prekäre Lage. Sie vermochte nicht länger, das Zeitbewußtsein zu erreichen, und zog sich auf den engeren akademischen Bereich der Universitätsphilosophie zurück. Sie grenzte sich gegen den Kampf der Weltanschauungen dadurch ab, daß sie die apriorischen Voraussetzungen der Erfahrungswissenschaften im Zeichen Kants und im Zeichen des sogenannten Neukantianismus entwickelte. Aber wir sahen bereits - und das waren meine letzten Bemerkungen in dieser Hinsicht - , daß diese Verengung auf das Faktum der Wissenschaft und ihre apriorischen und begrifflichen Voraussetzungen eine Art von Gegenbewegung auszulösen begann. Ich habe Schelling erwähnt und den Namen Kierkegaard genannt, welcher im 20. Jahrhundert eine völlig unerwartete Auferstehung als Botschafter der Kritik an der alles vermit-

telnden Hegelschen Dialektik erfuhr. Das war die Parole von „Entweder - Oder“. Sie nannte sich im Zeitalter des Ersten Weltkrieges 'Existenzphilosophie'. Die Spätwirkung Kierkegaards hatte ihre Vorbereitung in so großen Figuren wie Schopenhauer, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Kulturbotschafter das Bürgertum dieser aufblühenden bürgerlichen Welt mit einem eigentümlichen Pessimismus und seiner Indienliebe begeistert hat. Und erst recht in Nietzsche, der ja in unserem Jahrhundert unbestritten zu beständiger Gegenwart aufgestiegen ist, oder sagen wir lieber: zu einer beständig lauernnden Versuchung, wenn nicht gar Gefährdung unserer eigenen geistigen Identität.

In der akademischen Philosophie setzte gleichzeitig die Auflösung des Neukantianismus ein, der die Sprache der Transzendentalphilosophie weitergesprochen hatte, ohne darin ein Problem zu haben. Denn hinter dieser Anlehnung an Kant stand ja das Faktum der Wissenschaft, und der 'Gegenstand der Erkenntnis' waren die mathematische Naturwissenschaft und ihre Ordnungskraft sowie die Geltungssphäre der Werte, die die 'Geisteswissenschaften' in sich schließt. Insofern bedeutete in Deutschland die Phänomenologie eine Erneuerung, indem sie unter der Parole 'Zu den Sachen selbst' die Lebenswelt als die eigentliche, phänomenale Wirklichkeit zum Thema machte, wenn sie auch noch immer sich im Rahmen der neukantianischen Transzendentalphilosophie verstand, hinter der die mathematische Naturwissenschaft und ihre Geltungskraft stand und steht. Immerhin konnte die Lebenswelt nicht Thema sein, ohne auf die Sprache zu stoßen, und so hat Heidegger die Lebenswelt in ihrer Geschichtlichkeit und ihr großes Universale: die Sprache in der Analyse des Daseins ausgezeichnet. Die Verständigung zwischen Menschen im Gespräch habe ich selber dann in meinen eigenen Arbeiten stärker, als dies Heidegger getan hat, zu dem dialogischen Ausgangspunkt erhoben und von da den Weg zu dem 'hermeneutischen Universum' gesucht.- Die Aufgabe der Philosophie im Zeichen der Metaphysik und die Aufgabe der Sprache der Metaphysik ist anders geworden.

Heidegger und die Metaphysik - es ist klar, worum es geht. Der intellectus infinitus, für den alles Sein Gegenwart ist, ist nicht mehr die Stimme des absoluten Wissens, die uns annehmbar erscheint. Die große Einsicht, die wir Heidegger verdanken, ist, daß die metaphysische Erbmasse ihre eigentliche Fortsetzung in unseren Wissenschaften findet. Das nennt Heidegger mit seinem berühmten Ausdruck „Seinsvergessenheit“. Das soll nämlich heißen, daß diese Metaphysik, welche sich in Aristoteles formuliert hatte und dann eines der großen Fundamente der christlichen Theologie geworden ist, in Wahrheit einen Seinsbegriff enthielt, nämlich den der Anwesenheit, der Gegenwart; alles Sein wird als das Gegenüber gefaßt, als das sich ein unendlicher Geist an und für sich selber -

gleichsam wie eine Art Selbstbetrachtung - anschaut. Hegels metaphysisches System also - das ist der entscheidende Gedanke Heideggers - lebt immer noch im Seinsbegriff der modernen Wissenschaften, ihres Methodengedankens und ihres Objektivitätsideals fort, und selbst das hat Heidegger die „Seinsvergessenheit“ der modernen Welt genannt. Das versteht man eigentlich ganz gut, wenn man auch weiter nichts weiß. Man wird es wohl nicht mehr so nennen, sondern man wird von dem pragmatischen Positivismus aus sagen: Das haben wir glücklicherweise hinter uns, solche komischen Fragen wie die nach dem Sein im Ganzen zu stellen. Wir sind in der unendlichen Progression der Forschung, wir ändern die Welt aufgrund der Resultate derselben und gelangen zu steigender Beherrschung von Wirklichkeit, sowohl der Natur wie der Gesellschaft. Das ist so ungefähr der Zusammenhang, in dem nun Heidegger die Seinsfrage als Kritik an der Metaphysik stellt.

Die Antrittsvorlesung, die Heidegger in Freiburg hielt, trug den Titel: „Was ist Metaphysik?“. Nach meiner Überzeugung wird das immer mit falscher Betonung zitiert. Es heißt nämlich eigentlich: Was *ist* Metaphysik - im Unterschied zu dem, was sie behauptete zu sein, und eben dadurch ist sie in Wahrheit die Verdeckung der Seinsfrage, weil sie nach dem Was-Sein des Seienden fragt, der Substanz als des Vorhandenen und der wechselnden Bestimmungen, die sie erfährt.

Das also ist der erste Schritt, den wir uns klarmachen müssen, daß es hier um die Frage geht: Was ist Metaphysik? Wieder kann hier von der metaphysikfeindlichen sogenannten positiven Wissenschaft gefragt werden: Was haben denn die Wissenschaften mit Metaphysik zu tun? Sie bestätigen mit der Unschuld dieser Frage die Seinsvergessenheit.

Eben dies: daß sie die Frage nach dem Sein im Grunde genommen für überholt halten und durch das moderne 'kalkulierende' Denken ersetzen, muß man sehen, um zu verstehen, wie Heidegger die Frage nach dem Sein in einem neuen Sinne stellt, und zwar im Gegenzug gegen Hegel offenbar in einem Sinne, in dem nicht das Dauernde und Bestandhafte und Verlässliche des Immerdaseins oder des Immer-Vorhandenseins als Sein zu denken ist, sondern wie das menschliche Dasein die Weile ist, die einem endlichen Wesen als seine Erfahrung zugemessen ist. Daher die Rolle, die das Vorlaufen zum Tode bei Heidegger spielt, dieses Innesein der eigenen Endlichkeit und im Zusammenhang damit eine Einsicht, die ich jetzt sozusagen als Motto über den heutigen Abend stellen möchte. Der junge Heidegger hat in einer Zeit, in der Bergson und andere als Erbe der deutschen Romantik in die späte Wissenskulturskultur Frankreichs und Europas mit der berühmten „dureé“ einen neuen Zeitbegriff eingeführt hatten, unter dem Stichwort 'Leben' sein Thema - das auch das Thema Diltheys war - ergriffen und hat die folgende Aussage über das

Leben gemacht: „Das Leben ist diesig, es nebelt sich selbst immer wieder ein“. Sie werden nicht in den Fehler ausländischer Übersetzer verfallen und 'diesig' mit hic, mit 'hier sein' verwechseln. Sondern diesig heißt ja nebelig, d.h. was eben jeder von der Waterkant natürlich kennt: es ist diesiges Wetter, man hat nicht mehr viel Sicht. Das Leben, das sich in seinen großen Augenblicken von Klarheit und Erfahrung durchleuchtet sieht, hüllt sich selbst wieder ein. Das ist Sein. So müßten wir Sein denken, daß wir verstehen, was damit gesagt ist und was unsere Welt in ihrer wahren Universalität darstellt - statt daß wir diesem Phantom der einen Vernunft in der Geschichte die volle Wirklichkeit zubilligen.

Das ist der Zusammenhang, in dem man die Formulierung meines Themas „die Sprache der Metaphysik“ verstehen muß. Es ist ein Ausdruck Heideggers. Heidegger pflegte zu sagen: Die Metaphysik ist unser Erbe und bestimmt so sehr unser Denken, daß selbst jetzt, wo wir dieses andere Denken suchen, dieses sich selbst immer wieder entziehende und sich selbst immer wieder zeigende Sein, also auch diese immanente Geschichtlichkeit unserer Wahrheiten und unserer Einsichten uns verleitet. Heidegger hat auf diese Weise die Sprache der Metaphysik immer wieder als ein Hemmnis und eine Versuchung angesehen, sich erneut in die metaphysische Tradition und ihren Begriff von Objektivität der Wissenschaft zu verirren. Als ob das wirklich so sein könnte, wenn es um das Ganze unseres Daseins und seiner Fragen in der Welt geht, daß wir da gegenüberstehen und fragen, wie es denn in der Wirklichkeit aussieht! Wir sind doch mitten darin. Wir sind doch nicht in solcher Betrachterdistanz, in der etwa ein göttlicher Schöpfer das Ganze des Seins und des Geschehens vor sich sehen mag. (Das sind natürlich Fragen, die auch in der modernen Theologie sehr umstritten sind. Ich erinnere nur an die Prozeßtheologie des werdenden Gottes, die im Anschluß an Whitehead und andere entwickelt worden ist.) Die Sprache der Metaphysik erscheint hier wie eine Versuchung, in die wir immer wieder zurückfallen und damit unser wahres, endliches und begrenztes Dasein und seine Erfahrungsmöglichkeiten in eine Ontologie der Präsenz, der Vorhandenheit einzwängen.

„Die Sprache der Metaphysik“ - ich habe mich immer gefragt, ob Heidegger damit eigentlich einen richtigen Ausdruck gebraucht hat. Gibt es das überhaupt? Es gibt das natürlich, wenn man darunter jeweils die Begriffe versteht, in denen seit Plato und Aristoteles die Metaphysik formuliert wird: im Begriff der Idee, der Substanz und des Akzidens und in allen Begriffen, in denen sich die Metaphysik artikuliert. Wenn das damit gemeint ist, dann ist es allerdings richtig, daß die Sprache der Metaphysik mit ihrer Begrifflichkeit vorgreiflich ist, auch der Begriff des Begriffs selbst, so wenn wir glauben, daß ein Begriff etwas ist, das man

definieren kann. Jeder Laie denkt, je mehr ein Philosoph definiere, desto wissenschaftlicher sei er. In Wahrheit ist es nicht ganz so bequem, die Fragen der Philosophie zu stellen. Sie sind, wie wir von Kant gehört haben, der menschlichen Vernunft nicht beantwortbar, und wir müssen sie dennoch stellen, weil wir als endliche Wesen unseres eigenen Sterbenmüssens ebenso sehr gewiß sind wie unseres Zurückbleibens hinter unseren eigenen Normen und Wertbegriffen.

Der Sprache der Metaphysik in diesem Sinne galt schon der erste große Einsatz Heideggers, das, was er mit dem Begriff der „Destruktion“ bezeichnet hat. Zwischen verschiedenen Sprachwelten ist es leicht, Mißverständnisse zu verbreiten, wenn man den Ausdruck „Destruktion“ verwendet. Bei Heidegger hat man gelernt, was es heißt, Begriffe zu destruieren und warum man das tun soll. Es gilt, sie auf die unmittelbaren menschlichen Urerfahrungen zurückzubringen, aus denen sie erwachsen sind. Wenn 'Destruktion' so verstanden wird, dann heißt es überhaupt nicht Zerstörung, sondern Freilegung, Abbau des Verdeckenden und damit eine neue Horizontöffnung für die ursprünglichen Fragen der Philosophie, - auch, wie wir 'Sein' denken - und damit die ständig sich öffnende und ständig sich verhüllende Möglichkeit, unser Dasein zu denken.

„Die Sprache der Metaphysik“ meint also in diesem Sinne die Destruktion der Begrifflichkeit der Metaphysik. Das war das erste, was ich bei Heidegger gelernt habe. Man wuchs im Neukantianismus und in diesen geschmeidigen Begriffen der Transzendentalphilosophie auf, aber daß das etwas bedeutet, sich in einer solchen Begriffssprache zu bewegen, und daß damit viele Fragen nicht gestellt werden können, die wir als Menschen stellen, wenn es um Gott, Freiheit und Unsterblichkeit geht - um die drei klassischen Themen der Metaphysik zu nennen -, das habe ich erst bei Heidegger gelernt. Wenn es sich darum handelt, die Begrifflichkeit abzubauen, dann wird man, wie das Heidegger mit genialer Folgerichtigkeit getan hat, auf die Griechen zurückgeführt und auf ein neues lebendigeres Verständnis der Griechen. Ich habe in diesem Jubiläumsjahr, wenn man aus vielen Gründen über Heidegger diskutierte, immer wieder daran erinnern müssen, man solle doch erst einmal mit den Augen dieses Denkers sehen lernen und den Fragehorizont gewinnen, in dem wir im Umgang mit unserer Tradition Fragen stellen können, die uns angehen.

Nun, was folgt aus dieser leise kritischen Erörterung? - Doch wohl, daß das doch nicht die Sprache der Metaphysik ist. Es ist vielleicht doch mehr so, daß wir die Begrifflichkeit der akademischen Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts nicht wie die Fachsprache einer Wissenschaft beherrschen lernen, sondern daß wir die Sache der Philosophie in einer neuen

Weise zur Sprache bringen sollen und daß wir das vielleicht können, wenn wir mit Heidegger unsere Fragen an die antike Metaphysik richten. Dabei werden wir freilich feststellen, daß nicht alle Fragen unserer Zeit und unseres Geistes durch die metaphysisch-logische Genialität des Aristoteles freigelegt worden sind. Es wird sich keineswegs um eine Rückkehr zu der Metaphysik bei den Griechen handeln, sondern um einen Rückgang noch hinter die Metaphysik, auf die Sprache, die im griechischen Denken gesprochen wurde. Da mag man an die Bevorzugung der Vorsokratiker durch Heidegger und an seine sibyllinisch rätselhaften Deutungen denken. Aber das scheint mir nicht genug. Die Überlieferung ist da in Texten, aber für mich als Philologen sind Texte, die nicht da sind, zwar sehr reizvolle Rätselaufgaben - es ist reizvoll, Lücken auszufüllen; aber man weiß dabei, es könnte so oder auch anders sein! Für mich beginnt der Umgang mit der Tradition und ihrer Sprache erst dort, wo wir Texte haben, d.h. zusammenhängende Argumentationslinien und Überlieferungen. Wenn ich so vorgehe, dann wird sofort ein entscheidender Unterschied deutlich zwischen der Art, wie Heidegger mit den Vorsokratikern umging, und wie ich es nun meinerseits versuche, nicht etwa gegen die Beschwörungskraft Heideggers blind, die Sprache der Metaphysik aus den Texten herauszuhören.

Wenn ich es so formulieren darf: Heideggers Beschwörungskraft war die eines wahren Wünschelrutengängers im Aufsuchen der Quellen, die in Worten sprudeln. Er verstand es, aus einem Wort eine ganze Urgeschichte des Denkens zu rekonstruieren. Nicht nur aus 'aletheia'. Das war ja nicht einmal so neu, daß 'aletheia' Wahrheit als Unverborgenheit meint. Das haben schon viele vor Heidegger gesagt. Bei Heidegger bekommt das aber eine neue Bedeutung, weil er zeigt, daß 'aletheia' von den Griechen nur unzureichend gedacht war, nämlich so, daß das, was im Verbergen, in 'Unverborgenheit' steckt, die Selbstverhüllung des Lebens und des Seins, von den Griechen eben nicht mitgedacht worden ist. Wenn wir nun versuchen weiterzukommen, dann werden wir nicht den genialen Versuch wiederholen wollen, eine Urgeschichte der Sprache unseres philosophischen Denkens aus Worten wie 'aletheia' zu rekonstruieren. Da sind wir einige Hunderte oder Tausende von Jahren zu spät daran. Unsere früheste schriftliche Überlieferung reicht nur ins 8. Jahrhundert zurück. Heideggers Freude an Etymologie habe ich nie folgen können, weil ich meine, den Sinn von Worten nur aus dem Textzusammenhang und dem Sprachgebrauch erschließen zu können. So lange wir nur einzelne Worte haben, können die großartigen Arbeiten der romantischen Forscher, Wilhelm von Humboldt, Franz Bopp und Viktor Hehn, und wie sie alle heißen, die damals die vergleichende Sprachwissenschaft ins Leben gerufen haben, uns viel lehren, wie Sprachen Weltsichten sind.

aber wohl kaum etwas über philosophische Texte, auch nicht aus den Etymologien. Wenn wir ein etymologisches Lexikon der deutschen Sprache wie den Kluge/Goetze betrachten, wie es ehrlicherweise in einem beständigen Abmagerungsprozeß begriffen ist, sehen wir, wie viele bisher angenommene Etymologien inzwischen von der Forschung widerlegt worden sind. Es ist eben eine sehr unsichere Sache. Aber nicht nur das. Ich habe es bei Heidegger immer als einen gewissen Widerspruch empfunden, daß er hier die Wissenschaft uneingeschränkt gelten läßt, der er sonst mit so überlegenen Fragen gerade auf diesem Gebiet der Philologie am Zeuge flickte. Freilich hat er diesen Etymologien nie philosophische Beweiskraft zubilligen wollen.

Im Umgang mit Texten ging von Heidegger eine noch viel stärkere Faszination aus. Es war, als ob er mit Worten zaubern konnte. Aber das bedeutete, daß er einem seine eigene Blickrichtung förmlich aufnötigen konnte, ja, daß er die Worte zwingen konnte, etwas ganz anderes zu sagen, als sie im Texte in Wahrheit meinten. Nur ein Beispiel: Er hat einem Aufsatz den Titel „Was heißt Denken?“ gegeben. Da muß man mithören ‘Was gebietet Denken?’. Heidegger spielt also mit dem Doppelsinn von ‘heißen’: Was heißt ‘Denken’, und was nötigt uns, was fordert uns zu denken? Ich könnte Dutzende solcher gewalttätiger Versuche aufzählen, den Sinn eines Wortes in einem Satzzusammenhang und damit dessen Sinn umzudrehen, so daß etwas ganz anderes herauskommt. Was er damit erreichen wollte, war natürlich vor allem ein Stocken im gewohnten Denken und damit ein Anstoß zu gewagterem, neuem Denken. Das sollte man angesichts dieser Gewalttätigkeiten nicht verkennen, daß das keine Spielereien sind. Heidegger hat manchen griechischen und manchen deutschen Text sozusagen auf die Folter gespannt, bis er gesteht, daß noch eine andere Frage nach Nichts und Sein, nach Dunkel und Helligkeit in unserer Denkerfahrung verborgen ist.

Ich sehe die Sprachnot wohl, aus der heraus Heidegger für seine Vision der „Kehre“ solche Gewaltmittel gebraucht. Auch hat Heidegger einen Ausweg gefunden, den man mit Gewinn studieren kann. Und dieser Ausweg ist, daß er seine eigene Denknote in einem Dichter gefunden hat, der in gleicher Sprachnot war, und das ist Hölderlin. Wer Hölderlin kennt, weiß, wie Hölderlin sein Leiden an der Sprachnot geradezu zu großem Gesang gesteigert hat, „Nie treff ich, wie ich wünsche: / Das Maas“ oder „Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren“. Die Ferne vom göttlich verklärten Dasein hat den Dichter Hölderlin inspiriert, seine Not zu dichten. Heidegger hat die Sprache - auch die der Dichtung - genötigt, gegen den Sinn der Texte zu denken. Ich weiß, daß beide, der Denker wie der Dichter, neue Horizonte öffnen wollen. Trotzdem habe ich nichts auf diesem Weg versucht. Ich möchte

vielmehr solchen Erkenntnissen nachfragen, die Heidegger uns wieder geschenkt hat, wenn er etwa „Logos“ im Griechischen wirklich als Sprache, als das Gesprochene, als seinen gesprochenen Sinn verstand. Das warnt mich, in irgendeiner erstarrten Begrifflichkeit mich zu bewegen - und sei es auch die eines neuen Denkens.

Ich bin also keineswegs der Meinung, wir könnten diesem Angebot dichterischer und denkerischer Anstöße ausweichen, die ich geschildert habe, aber ich meine, Sprache ist ein ganz besonderes, lebensvolles Wunder. Sprache vermag zwar sicherlich nicht in einem Satze, oder gar in einem Worte, die letzte Klarheit des Gedankens auszudrücken. Aber sie geht ständig über sich hinaus, und so halte ich daran fest: Sprache ist nur im Gespräch, im Sprechen mit anderen oder mit sich selbst wie einem anderen - und das ist Denken, zweifelndes und fragendes. Es gibt eigentliche Sprache nur im Dialog. Das scheint mir ein unbestreitbarer Ausgangspunkt. So ist es doch für jeden von uns, daß wir, wenn wir etwas sagen und in Worten zum Ausdruck bringen, den Anderen, der hören und verstehen soll, mitmeinen. Selbst wenn ich hier all diese Gesichter vor mir sehe, habe ich doch immer ein Gegenüber: Den da meine ich, Dich da! Es ist doch vielleicht nicht falsch, daß man nur dann, wenn man das eigene Wort als Antwort gebraucht, verständlich ist. Jedes Wort muß Antwort auf eine Frage sein und ist als solche eine Frage, die gefragt wird. Sie wird ja in jedem von uns, der versteht, geweckt. So ist Sprache. Wir sind, weil wir Sprache haben, fragende Wesen. Wir sind sogar diejenigen fragenden Wesen, die im Unterschied zu allen anderen Wesen, obwohl wir wissen, daß wir unbeantwortbare Fragen stellen, dabei bleiben, diese Fragen immer wieder als die großen Rätsel vor uns zu stellen. So - meine ich - habe ich einigen Grund zu versuchen, ob wir nicht mit dem Denken, das das Gespräch sucht, etwas näher an das herankommen, was Heidegger als 'Sein', als unser eigenes authentisches und echtes Daseins- und Seinsverständnis, gesucht hat.

Wie kann das Gespräch das leisten? - Jeder weiß, was ein gutes Gespräch ist. Es ist erstens selten, es ist aber zweitens von der Art, daß ein gutes Gespräch einen in einen anderen verwandelt. Man kann ein gutes Gespräch sozusagen überhaupt nur dadurch führen, daß sich langsam so etwas wie eine gemeinsame Sprache herausbildet. Ich zeige es immer gerne an dem Beispiel: Zwei Menschen fremder Sprache wollen miteinander auskommen. Beide kennen so ein bißchen die andere fremde Sprache. Dann gibt es immer etwa die Möglichkeit, die Vereinbarung zu treffen, daß der eine Deutsch und der andere Englisch spricht. Das geht nie. Man versucht es so. Aber am Ende sprechen entweder beide schlechtes Deutsch oder beide schlechtes Englisch. Das ist die Gemeinsamkeit, die das Gespräch bindet. Denn jedes Wort muß schlagend sein und jede Antwort auch. Das heißt

nicht, sie müssen Schlag auf Schlag folgen, aber trotz aller Pausen und Stocken des Besinnens im Grund doch: Der andere muß aufnehmen und weitergeben und auf diese Weise Gemeinsamkeit stiften. Freilich, was ist ein schlagendes Wort oder eine schlagende Antwort - sie erschläge jedes Gespräch. Daß ein Wort, das man sagt, den anderen mitmeint -, und nicht nur den Inhalt seiner 'Lage', legt die Schranken der je eigenen Beschränktheit des Meinens nieder und gibt der Frage wie der Antwort und damit dem Gespräch sein Leben - und die Freiheit eines Spiels, das sich selbst fortspielt und beide Teilnehmer am Gespräch über sich hinausführt. Ich glaube sogar, in den Werken der Kunst die idealen Partner solchen Gesprächs zu haben. Sie gehen auf meine Fragen ein - und sie haben immer noch eine Antwort - und nicht nur eine. So reißt das Gespräch nicht ab. Was uns diese Erfahrung lehrt, habe ich weiterzudenken versucht in den Grenzen, in denen mein Temperament und meine Begabung ausreichen.

Immerhin, man kann einiges lernen. Man kann zum Beispiel einsehen, daß der andere immer die Chance hat, mehr zu sehen, als man selber gesehen hat. Das ist eine außerordentlich fruchtbare Möglichkeit. Immer kann da man sich fragen, vielleicht ist an dieser Frage oder Antwort, die uns da gegeben wird, etwas dran. So behandelte ich auch meine Studenten immer, auch die Anfänger. Es ist in Wahrheit fast immer etwas dran, nur freilich muß man es oft suchen. Es ist oft so schwer an den Tag zu bringen, daß es eine wahre gemeinsame Denkübung für alle ist, es herauszubringen, was da eigentlich gemeint war. Das war meine eigene Erfahrung - und so war mein Proseminar nicht nur für Anfänger. Aber: das ist unser aller hermeneutische Urerfahrung. Wir finden selber nie den Satz, der das ganz sagt, was wir meinen. Wir sind auf dem Wege, aber es kostet Anstrengung, deutlicher, genauer, in Frage und Antwort, in eine steigende Verständigung zu gelangen. Keine Sorge - es führt nicht zu dem idealen Konsensus, aber bringt uns einander näher. So kann ich nichts finden an dem, was kritische Kollegen von mir sagen: Ach, der mit seiner Hermeneutik ist immer nur für die Harmonie des Einverständnisses. Ich möchte sie dann fragen: Sie nicht? - wie unangenehm! Hoffentlich sagen sie dann nicht: Er ist eben ein Konservativer und all solch schöner Unsinn, den man über denjenigen sagt, auf den man nicht hören will.

Nun, sehen wir uns das einmal im Einzelnen an: Wie sieht denn ein solches Gespräch aus? Ich behaupte, es gibt sehr verschiedene Möglichkeiten. Die aristotelische Logik ist jedenfalls nicht das beste Mittel, um sich zu verständigen. Damit kann man Widersprüche aufdecken, und - bei Gott - Widersprüche aufdecken ist eine Forderung an unser Denken und zudem, wenn es gelingt, sehr schön und gewinnbringend. Aber der Verständigung dient es selten, und eine Wegweisung ist es vielleicht nicht

immer. Wenn dagegen ein anderer etwas anders gesehen hat, dann öffnen sich uns Möglichkeiten und Fragehorizonte. So ist das Gespräch schon deswegen, weil es das Spiel von Wort und Antwort ist und weil auch jede Antwort wieder eine Frage und ein Wort ist, Möglichkeit und öffnet einen Horizont. Wir geraten auf diese Weise in Bewegung. Das hat nichts mit grammatikalischer Satzbildung zu tun, nichts mit der prädikativen Logik und all den schönen Dingen, von denen übrigens Hegel gewußt hat, daß sie nicht die Sprache der Philosophie sind. Deswegen bemerken wir wohl ja auch die heideggerische Unruhe in der Nähe von Hegel, da auch Hegel so klar gesehen hat, daß die logisch korrekte Form des Satzes nicht geeignet ist, spekulative Wahrheiten auszudrücken. Es gilt vielmehr im Gegenteil, den Widerspruch in Kauf nehmen zu müssen, ja: die Dinge zum Widerspruch zuzuspitzen, um dahinter das Gemeinsame und die Synthese zu suchen. Hegel war ein Meister der Synthese, und er hat seine Form der Argumentation 'Dialektik' genannt. Ich bin dafür, auch Hegel gegenüber, mich nicht so sehr dem Monologgedanken der modernen Logik und Wissenschaft zu verschreiben, sondern bin mehr dafür, bei widersprechenden Sätzen und beim Suchen nach dem treffenden Wort, mich dem Gespräch offenzuhalten.

Und da haben wir Vorbilder. Ein Vorbild, das ich leider nur in den schwachen Wiedergaben unserer Übersetzer kenne, habe ich, wenn ich etwa Tschuang-Tse lese. Da ist das Gespräch zwischen einem Meister und seinem Jünger. Sie sehen da zu, wie die Fische im Wasser plätschern, und der Meister sagt: „Sieh mal, wie wohl denen im Wasser ist“. Der Jünger sagt: „Woher weißt du eigentlich, Meister, daß die Fische sich da wohl fühlen?“ Man sollte selbst nachlesen, wie es weitergeht. Es ist so, daß man sich nachher fragt, wer ist hier eigentlich der Meister, und wer ist hier der Lernende? Sind es vielleicht immer beide zugleich? Das Gleiche kenne ich als klassischer Philologe natürlich vor allem aus dem sokratischen Dialog. Da sind wir ja auch oft in dieser fatalen Lage. Es gibt Leute von hohem literarischem Rang, die lesen so einen platonischen Dialog und sagen dann: „Was ist denn das? Da sagt einer immer: 'Ja', dann 'nein', 'doch, in gewissem Sinne ja', 'vielleicht'. Was ist denn das? Das soll ein Dialog sein, wo einer immer nur ein bißchen was dazu gibt?“ Nun, Plato war ein sehr, sehr weiser Mann. Beim Lesen haben wir nämlich bald vergessen, daß es überhaupt den anderen gibt: wir sind es selber, die da antworten. Der Dialog spielt in diese Leerformel hinein, in der wir es plötzlich selber sind, die der Konsequenz des fragenden Insistierens eines Sokrates folgen müssen. Das ist auch Dialektik. 'Dialektik' heißt ja wörtlich nichts anderes als die Kunst, ein Gespräch zu führen. Und wer oder was führt aber ein Gespräch? Da wird man vielleicht sagen: Sokrates. Ja, ja, aber Sokrates sagt: Es ist nicht mein Logos, was

immer ich da sage. Wie ist das eigentlich mit diesem Führen eines Gesprächs? Vielleicht sind wir doch beide mehr die Geführten - von jedem Gespräch, das ein 'gutes' Gespräch war.

Und das kommt nun ganz nah an diese geheimnisvollen Visionen des späten Heidegger, die ich nur mit dem größten Ernst als Fragen hinstellen muß. „Die Sprache spricht“, hat er gesagt, und dann glauben ganz kluge Leute, ihm sagen zu müssen: Aber wir sprechen doch! In der Tat sprechen wir. Aber ist das so, daß wir wissen, was wir da tun, wenn wir sprechen? Stellen Sie sich einmal vor, ich merke das, daß ich jetzt im Augenblick ein Wort sagen will. Das einzig Sichere wäre, daß ich das Wort dann nicht fände, das ich suche. Wir sind in einer totalen Sprachvergessenheit, wenn wir sprechen. Und das für diejenigen, die das nicht begreifen und also deswegen darauf bestehen: Aber das war doch der, der das eben gesagt hat, und dann kann man natürlich mit den Mitteln der Logik sagen, daß einem eben die logische Schulung fehlt. Nichtsdestoweniger ist das gerade die Weise, wie wir uns im Leben verständigen. Wer immer beweisen will, was er sagen will, statt zu überzeugen, und das heißt, wer die Macht der Rhetorik und ihres verantwortlichen Gebrauchs im Umgang der Menschen miteinander und in der Gesellschaft verkennt, hat überhaupt noch nicht gemerkt, worauf es ankommt, wenn wir aus der Vereinsamung des modernen Automatismus und der modernen Bürokratie wieder herauskommen sollen.

Ich kehre zu meinem Thema zurück, um noch ein weiteres Beispiel zu bringen, auf das ich schon anspielte: Ein Partner, der einem antwortet, so daß wir durch seine Antworten Augen bekommen und mehr sehen, ist jedes Kunstwerk, das uns bannt. Ein solches Kunstwerk antwortet auf eine stumme Frage, vor der wir wie gebannt stehen. Die Antwort ist nicht eine, die man dann schön in einem Satze aussagen kann. Man kann nur wieder, sei es auf dieses Bild zeigen oder auf diese Skulptur oder wieder den Tönen das Ohr leihen, um zu hören, was für ein Sinn zwischen Wort und Klang, zwischen Satzbau und Melodik eines dichterischen Werkes zu uns zu sprechen beginnt. Kurz: der Maßstab der Wahrheit, den die Kunst darstellt, ist, daß sie uns immer aufs neue zu einem Gespräch nötigt. Immer wieder sind dies im Pluralismus unserer so zerklüfteten Welt die Fälle, in denen wir vielleicht ein paar Schritte weit, vielleicht ein paar Augenblicke lang, vielleicht ein paar Lebensjahre lang durch die Begegnung mit einem Werke der großen Kunst im Gespräche sind. In meiner Generation waren es vor allem die russischen Romane, die wir lasen. Die „Brüder Karamasow“ habe ich, glaube ich, fünfmal in meinem Leben gelesen und weiß immer noch nicht, was darin steht. Das ist ja auch wieder das Wunder dieser Werke. Es ist ein erzählendes Werk, das mit unglaublicher Spannung uns durch die Szenen führt, die in bunter Reif

durcheinander komponiert sind, oft unter dem Zeitdruck eines journalistischen Schreibers, wie es Dostojewski war. Es ist ein Meisterwerk, das auch Nietzsches volle Bewunderung gefunden hätte, wenn er es noch erlebt hätte, so wie er Dostojewskis „Raskolnikow“ noch mit Bewunderung verzeichnet hat. Ich nenne die Karamasows als ein Beispiel nur dafür, wie verschieden ich etwa diese fünf Mal das Buch gelesen habe, und nicht etwa, weil ich es das erste Mal nicht verstand, und das letzte Mal hätte ich es dann endlich verstanden. Oh nein, das Gespräch mit einem solchen Buch geht über viele Begegnungen hinaus, und die, die morgen kommen werden, werden noch mehr Antworten (und Fragen) in einem solchen Werke der Kunst finden.

Sicherlich gehört dazu: Lernen, solche Gespräche zu führen. Man muß sein Ohr schulen und seine geistige Sensibilität schärfen, wenn man Poesie liest. Wenn es sich um Lyrik handelt, muß man die originale Sprache kennen, Übersetzungen helfen ja da nichts, und Herz und Verstand gehören auch dazu. Ein weiteres Beispiel dafür, was ich damit meine, daß ich hier nicht im Satz und nicht in der Logik und nicht in all dem, was wir als Kontrollinstanzen für richtige und in sich konsistente Argumentationszusammenhänge sehr wohl gebrauchen können, spreche. Denn das, worauf es ankommt, ist offenbar etwas anderes. Ich erinnere mich, als ich versuchte etwas Mathematik zu lernen, war ich bei Adolf Fraenkel in einer Vorlesung über Mengenlehre. Seiner erster Satz lautete: „Es ist ein weit verbreitetes Vorurteil zu meinen, daß die Mathematik besonders viel mit Logik zu tun hat; sie hat mit Phantasie zu tun!“ Es ist die schöpferische Phantasie, um die es überall dort geht, wo es darauf ankommt, Fragen zu finden und wo man von Möglichkeiten bedrängt wird, in denen wir Sinn suchen. Aber die Meinung, Sinn wäre irgendein geheimer versteckter Schatz, und eines Tages haben wir ihn ausgegraben und dann sind wir reich, ist wiederum irrig. Die Sinnsuche des menschlichen Lebens ist richtungsbestimmt. Die Suche nach diesen einheits- und richtungsgebenden Möglichkeiten des Sich-Zurechtfindens in unserer Weile des Daseins, in der Gemeinsamkeit des Beisammen-seins, mit unserer Schicksalsgemeinschaft, als Familie, als Nation oder was immer es ist, alles das, was Hegel auf sehr bedeutende Weise durch die Chiffre vom objektiven Geist gekennzeichnet hat, all das lernen wir, meine ich, im Vollzuge kennen, und aller Nachvollzug ist wohl immer denkendes Gespräch. Das ist meine Überzeugung, die ich in der Tat für eine hermeneutische Grundwahrheit halte, daß niemand das, was er sagen möchte, angemessen zu sagen vermag. Aber das schließt ein, darüber hinauszusehen und am liebsten das Gespräch zu besserer Verständigung zu steigern und zu erhöhen - bedeutet das nichts?

Nun, ich habe versucht, diese Dinge auch mit Mitteln großer philoso-

phischer Texte, oder auch an anderssprachigen Texten etwas zu klären. Eine der führenden Unterstützungen, die ich in dem dritten Teil meines Werkes gefunden habe, ist das Geheimnis der Trinität. Die Trinität ist eine Glaubenswahrheit der christlichen Kirche, von der nicht behauptet wird, daß man sie aus eigenem Vermögen einsehen könne. Sie ist ein Offenbarungsgeschenk, sie ist wie der Glaube selber eine Gabe, die man empfängt. Augustin, dieser große Theologe und Denker, wußte das sehr wohl. Dennoch hat er fünfzehn Bücher über die Trinität geschrieben. Keines dieser fünfzehn Bücher behauptet je, daß es das Geheimnis der Menschwerdung Gottes, der Inkarnation, lüften könnte. Das ist ja die Trinität, in der die Einheit von Gott und Mensch behauptet wird. Sie ist nicht in dem spekulativen Sinne gemeint, in dem Hegel etwa jede Art von Erkenntnis für einen Schritt auf dem Wege dieser Inkarnation hielt. Aber man sieht immerhin, hier wird die Sprache in ihrem geheimnisvollen Wesen, in allen fünfzehn Büchern, in immer neuen Brechungen gezeigt, wie das Wort ausspricht, wie es zu einer neuen Existenz, zur Wahrheit des 'Geistes' führt. Wie das immer und immer wieder möglich ist, mit Worten und Werken dieses Geheimnis, den Geist, sozusagen sprechen zu lassen, das haben wir in der Literatur vor uns, in der Poesie, in den wortlosen Künsten, wir haben es auch in der Musik. Ich könnte endlos fortfahren zu zeigen, was alles in dieser hermeneutischen Einsicht steckt: daß uns immer etwas gesagt wird, das wir nur nicht ganz zu hören verstehen. Hörender werden! Das ist die eigentliche Konsequenz aus der hermeneutischen Erfahrung.

Nun frage ich Sie, in welcher Welt leben wir? In welcher Welt der Zerklüftung, in welcher Welt der Erstarrung von verschiedenen Kulturwelten und den Bemühungen, neue Koexistenzformen ohne gewaltsame Menschheitsvernichtung zu entwickeln? Was kann eigentlich mehr Aufgabe des Augenblicks sein, als sich mit der Möglichkeit vertraut zu machen, daß wir einander verstehen lernen könnten und daß wir das nur können, wenn wir mit der Möglichkeit rechnen, daß der andere etwas sieht, was wir nicht sehen? Es wäre sehr viel noch zu diesem Hörenlassen und Hörenlernen zu sagen. Ich habe von jeher ein Wort von Kierkegaard sehr geliebt und finde es fast auch einen Wahlspruch. Es lautet: „Es ist doch etwas Erbauliches in dem Gedanken, daß wir gegen Gott allzeit unrecht haben“. In der Tat, unrecht haben können, im Spiel verlieren lernen, scheint mir, ist eine der Grundvoraussetzungen der Humanität und einer der Punkte, an denen selbst sehr große Menschen gescheitert sind. Ein Hölderlinwort mag diesen Versuch abschließen, Ihnen zu zeigen, mit welchen Mitteln man der heideggerischen Denkvision näher zu kommen versuchen kann und warum ich etwa einen Kommentar zu einem hermetischen Gedichtbuch wie dem von Paul Celan geschrieben

oder Gedichte von Ernst Meister oder anderen zeitgenössischen Lyrikern zu interpretieren versucht habe. Denn wir leben alle aus dem Wort. Es wird durch seine dichterische Gestaltung sprechender als alle anderen Worte, die wir achtlos gebrauchen. Ich gebe Ihnen gern als Beispiel etwa einen Vers von Stefan George, der sich mir seit meiner Jugend eingepägt hat. Der Vers redet von dem „Geräusch der ungeheuren See“. Hat jemand schon vorher daran gedacht, daß 'Geräusch' von 'Rauschen' kommt? Und daß das Rauschen in diesen Versen tönt? „Nun klingt die See, bei allen Küsten schlagen die Wellen funkelnd an und sinken zurück“.

Das ganz Entscheidende ist doch bei all dem, das Erstarrte wieder in Bewegung zu bringen. Das ist mir bei Heidegger besonders klar geworden, und das nannte er den Vollzugssinn. Daß also der Sinn nicht das ist, was man da weiß, kennt und auch noch ausspricht, sondern daß man es vollzieht, so wie sicherlich der Theologe sagen würde, daß das Gebet nur in seinem Vollzug seinen Sinn hat und nicht etwa in den Erwartungen göttlicher Hilfe oder der Erhörung. Nun, ich könnte also sehr lange fortfahren, Ihnen zu zeigen, wie wir aus diesen Überlegungen zu einem belebteren Verständnis sowohl philosophischer Texte wie der Sprache der Kunst in allen Formen, einschließlich der Musik, gelangen können und auf diese Weise einen Maßstab haben, der uns vor den Gefahren des Schulsinns der Philosophie bewahrt und uns für den Weltsinn der Philosophie offen hält.

Das Wort, mit dem ich schließen möchte, ist selber ein vieldeutiges und bekanntes Wort, das ich trotzdem noch einmal Ihrem Nach-Denken anvertraue. Ich meine: „Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können von einander“ . Den Hölderlinschen Vers kann man zum Beispiel so verstehen: seit Götter und Menschen voneinander hören können. Man kann sehr wohl auch anders verstehen, nämlich: seit wir aufeinander hören können. Was ist hier 'einander'? Da haben wir wieder die unvergleichliche Schwebel zwischen zwei voneinander scheinbar grundverschiedenen Weisen, diese Verse zu verstehen. Das gibt uns vielleicht einen Wink auf eine höhere Wahrheit als die unseres verständigen Denkens, indem das 'Einander' immer beides ist, das Einander der Menschen miteinander und das der Menschen mit den Göttern. Bei Hegel und Hölderlin wissen wir das nicht zu unterscheiden.

Technologisches Zeitalter und Ethik

*Podiumsdiskussion zwischen Hans Jonas, Ulrich Beck
und Walther Ch. Zimmerli.*

Zimmerli:

Sehr verehrte Damen und Herren. Wir begrüßen Sie von ganzem Herzen, und ich bitte die vielen Honoratioren unter Ihnen zu verzeihen, daß ich aus Zeitgründen nicht alle unter Ihnen begrüßen kann. Ich mache es stellvertretend, indem ich einen Abwesenden begrüße, der seinerseits Sie begrüßt: Der Herr Staatssekretär Dr. Thomas Goppel, der eigentlich hier gewesen wäre, hier hätte gewesen sein wollen, wenn er hätte hier sein können, hat uns per Telefax ein Grußwort geschickt, das ich Ihnen gerne eingangs verlese.

„Die Universität Bamberg hat eben Herrn Professor Dr. Dr. res. hc. mult. Hans Jonas die Ehrendoktorwürde verliehen. Professor Jonas hat Rang als zeitgenössischer Philosoph, der sich sowohl in seinen religionswissenschaftlichen als auch in seinen philosophischen Arbeiten dem Dualismus zwischen Mensch und Natur als beherrschendem Thema gewidmet und der angesichts unserer hochtechnisierten Welt eine ethische Neubesinnung gefordert hat. Er hat das Prinzip Verantwortung als ethische Grundkategorie eingeführt, um den Problemen einer sich technologisch verändernden Welt gerecht zu werden, und er hat die Heuristik der Furcht empfohlen, die einen Beitrag dazu darstellt, theoretische Ethik auch praktisch umzusetzen. Neben vielen Ehrungen, die ihm zuteil geworden sind, hat er den Friedenspreis des deutschen Buchhandels erhalten. Das Bayerische Staatsministerium für Wissenschaft und Kunst freut sich darüber, daß Professor Jonas nunmehr mit der Verleihung der Ehrendoktorwürde auch von einer bayerischen Universität - es hätte eigentlich stehen müssen: auch von der bayerischen Universität - ausgezeichnet worden ist, und daß er heute mit anderen bayerischen Professoren als Gastreferent über Probleme der angewandten Ethik sprechen wird. In einer Zeit, die um neue Maßstäbe, um Bewertungskriterien ringt, die eine Orientierung für verantwortliches Handeln erlauben, sind wir auf

den Impuls des Vordenkers angewiesen. Schade, daß ich die Diskussion dazu nicht miterleben kann. München, den 11. Juli 1990. Dr. Thomas Goppel.“

Meine Damen und Herren, im übrigen sind wir ja alle da, ich möchte zunächst einmal die auf dem Podium Sitzenden vorstellen. Das ist natürlich - und das ist ein Topos der Vorstellungsrhetorik - eigentlich nicht nötig, weil es immer nicht nötig ist, die auf dem Podium Sitzenden vorzustellen; ich tue es aber trotzdem, ich sage, der erste und Vorstellungsunbedürftigste sitzt links von mir, Hans Jonas, neben vielem anderen, was Sie sicherlich über ihn gehört und gelesen haben, nun auch Ehrendoktor der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, und er sitzt heute nicht als der Gnosis-Jonas oder der Bio-Jonas, sondern als der Verantwortungs-Jonas vor Ihnen; darüber wollen wir nämlich sprechen. Zu meiner Rechten sitzt Ulrich Beck, vielen von Ihnen aus seinen Büchern bekannt, und denjenigen von Ihnen, denen er trotz langjähriger Wirkens manchmal in- und meistens außerhalb Bambergs nicht bekannt sein sollte, will ich sagen: es ist nicht der Stadt-Beck, nicht der Markt-Beck, es ist der Risiko-Beck. Und schließlich und endlich darf ich mich selbst vorstellen, ich bin der Philosophie-Zimmerli. Wir wollen unser Gespräch damit beginnen, daß wir zunächst in einer kurzen Runde nicht vorbereitete Statements abgeben - darauf habe ich großen Wert gelegt, weil vorbereitete Statements in das Verlesen von langen Deklarationen ausarten - nicht vorbereitete Statements zur Frage: Was ist eigentlich die Situation, die uns heute plötzlich nötigt, wieder über Ethik nachzudenken? Ich weiß noch genau: Als ich 1971 als frischgebackener Doktor der Philosophie meinen ersten Vortrag auf einem Philosophenkongreß hielt (natürlich über Hegel, wie sich das gehört), fragte mich einer der analytischen Philosophen, die ich damals noch für Wesen von einem anderen Stern hielt: Worüber redest du denn eigentlich heute? Und ich sagte: Über Hegel. Ach, sagte der, ich dachte über Hegel und über Ethik reden nur Mädchen. Das soll nun, wie Sie gleich sehen, weder eine Abwertung von Hegel noch von Ethik sein, sondern es soll zeigen, wie sich die Zeiten in diesen 19 Jahren geändert haben. Vielleicht nicht so sehr, was Hegel, aber was Ethik betrifft. Über Ethik redet heute jedermann (und jede Frau), denn Ethik ist ein, wie ich denke, nicht nur intellektuell, sondern existentiell wichtiges Thema geworden. Und deswegen würde ich, um nun nicht weiter mit der Vorrede fortzufahren, gleich als ersten Hans Jonas bitten, einige Bemerkungen zu seiner Gegenwartsdiagnose in bezug auf die Ethik vorzutragen.

Jonas:

Meine Damen und Herren, es ist eine schwierige Aufgabe, so ein Gespräch zu eröffnen, und die Schwierigkeit liegt z.T. in einer scheinbaren

Leichtigkeit, nämlich in der Tatsache, daß seit 10, 15 Jahren es ein mehr und mehr allgemeines Gesprächsthema geworden ist und es sich so herumgesprochen hat, daß wir, d.h. die heutige Menschheit, - nicht mehr und nicht weniger als das - uns in einer ganz ungewöhnlichen Situation befinden, die eigentlich präzedenzlos ist, sich von allem unterscheidet, womit früher sich Menschen haben herumschlagen müssen. Unsere Situation stellt uns vor eine bestimmte Zukunftsperspektive, vor der wir zurückschrecken und angesichts welcher wir gleichzeitig nicht wissen, was wir dazu tun können, obwohl wir selber die Urheber der Situation sind. Es ist die Situation, welche die Menschheit in den Zweigen ihrer Evolution, die seit dem 17. Jahrhundert den sogenannten Fortschritt getragen haben, also die europäische oder abendländische Menschheit sich selber und diesem Planeten bereitet hat. Die Sache ist die, daß die moderne Wissenschaft, die zunächst als reine Wissenschaft begann, als eine neuartige Erkenntnis des Universums der Dinge und Kräfte, die uns umgeben, kurz: der Umwelt sowohl im engeren irdischen wie im weiteren kosmischen Sinne, daß diese Bewegung der modernen Wissenschaft durch die Art Wissen, die sie erwarb, unsere Herrschaft über die Natur in einem Maße gesteigert hat, das selbst die großen Pioniere und Propheten dieser Bewegung nicht vorausgeahnt haben. Das Ausmaß des Erfolges führt nun aber paradoxerweise dazu, daß uns nun gerade vom Gelingen unseres neuen Umgangs mit der Natur - des von der Wissenschaft inspirierten und geleiteten Umgangs - eine Katastrophe droht, nämlich daß wir die Natur überfordern. Nun tun wir das nicht aus Übermut, nicht aus Frevelhaftigkeit, nicht aus Verletzung anerkannter ethischer Satzungen, sondern einfach dadurch, daß wir tun, was die Lebenswelt an sich immer getan hat: nämlich, daß Geschöpfe die ihnen durch die Evolution oder die Schöpfung zugewachsenen Kräfte zu ihrem Überleben und zu ihrer Ausbreitung und zur Überwindung von Umwelthindernissen benutzen. Das ist das allgemeine Gesetz des Lebens, ja, man kann sogar sagen, daß ohne dieses Gesetz es gar nicht zu der Stufe der Entwicklung gekommen wäre, aus der wir schließlich selber hervorgegangen sind. Wir vollziehen mit dem Gebrauch der uns von der Evolution zugewachsenen Kräfte - wie immer es dazu gekommen sein mag, daß diese Art von Gehirn sich ausgebildet hat, dessen Leistung ja weit hinausgeht über die Bedürfnisse des unmittelbaren Daseinskampfes - ich sage, wir vollziehen mit dem Gebrauch dieser uns von der Evolution zugeteilten Kräfte nur das allgemeine Gesetz der Entwicklung, der Gesamtentwicklung überhaupt, nämlich Fähigkeiten des Verhaltens im Dienste erhöhter Vermehrung und erhöhter Nutzung der Natur zu gebrauchen. Im Falle des homo sapiens aber bleibt diese Nutzung nicht bei Ernährung und sonstiger Befriedigung unmittelbarer Lebensbedürfnisse stehen, sondern hat in

deren Verfolgung das entwickelt, was Zivilisation heißt, und zuletzt, in unseren Tagen, die moderne Zivilisation, die sich nun herausstellt als ein Luxusgebilde allerersten Ranges. Es geht jetzt nicht mehr nur einfach um das Überleben und um eine, sagen wir einmal: etwas gesichertere Form der Existenz sterblicher Wesen auf dieser von anderen solchen Wesen bevölkerten Erde, die nun untereinander es auskämpfen müssen, wer was bekommt, sondern wir sind Herrscher geworden, fast unbedingte Herrscher über unsere Mitlebenswelt und haben damit sowie mit der Nutzung lebloser Rohstoffe in tausend Verwandlungen und schließlich mit der Dienstbarmachung der Urkräfte der Natur selbst, einen Lebensstandard für die Gesellschaften der Hochtechnologie erreicht, der eigentlich der ganzen Menschheit auf Erden zugänglich sein sollte, denn die Mittel dazu sind nicht Wundermittel, sondern sind allgemein erlernbar, sind mitteilbar, sind übernehmbar. Doch wenn wir nur einen Moment exponentiell abschätzen, was geschieht, wenn sich das ausbreitet über die ganze Erde - was es im Begriff ist zu tun - so starrt uns plötzlich ins Gesicht ein verwüsteter Planet, der das nicht aushält. Das ist, grob gesagt, das eigentümliche Erwachen, das der siegreiche moderne Mensch, der durch die Wissenschaft zum Herrscher der Erde und anscheinend auch seines Schicksals gewordene Mensch, plötzlich an sich erfährt. Es ist ein eigentümliches Erwachen zu der Einsicht, daß das Ausmaß seines Erfolges droht, ihm die Grundlage selber zu ruinieren, aus der heraus er diesen Reichtum, diese Üppigkeit des Daseins, diese moderne technische Zivilisation mit ihrer ungeheuerlich konsumierenden Gesellschaft geschaffen hat. Und das ist die Situation, die sich mehr und mehr herumspricht. Ich glaube nicht, daß ich irgendjemandem mit diesen paar Einleitungsworten irgendetwas Neues gesagt habe. Das weiß heute jeder; aber nicht jeder weiß, wie es eigentlich dazu gekommen ist und warum; dazu muß man sich die moderne Naturwissenschaft ansehen, ihre besondere Art der Naturanalyse und vor allen Dingen die Seite, welche die moderne Naturwissenschaft unterscheidet von aller kontemplativen Wissenschaft der Antike und vormoderner Zeiten, dem Wissen vom beständigen Wesen der Dinge. Unsere moderne Wissenschaft ist auch im Theoretischen niemals nur kontemplativ. Sie geht um mit der Natur in einer aktiven Weise, die ihre spätere technische Anwendbarkeit schon in sich schließt, sie gewissermaßen vorwegnimmt. Sie ist im Ansatz bereits ein Angriff, ein Zugriff auf die Natur, die sie verfügbar macht, und es ist diese Art der modernen Wissenschaft, die die moderne Technik geschaffen hat, die eben dadurch von jeder früheren Technik verschieden ist. Es hat immer Technik gegeben, aber die moderne Technik hat diesen Eroberungscharakter und diesen Beherrschungscharakter durch das Bündnis von Technik mit Naturwissenschaft, und womit wir uns, wenn ich recht

verstehe, heute abend beschäftigen sollen, ist, dieser Sache etwas mehr auf den Grund zu gehen, aber wohl nicht rückblickend, so interessant das wäre, sondern a) in der Charakterisierung unserer augenblicklichen Situation und b) welche Herausforderung darin für uns liegt; wie wir uns als sittliche und verantwortliche Wesen verhalten sollen, die wir als Mitglieder des Genus homo sapiens die Zukunft unserer eigenen Art und des übrigen Lebens auf Erden hier nun mitbestimmen und mehr und mehr in unsere Hand bekommen. D.h. von der Diagnose der Lage muß der nächste Schritt gemacht werden, der allerdings vermittelt ist durch die Einsicht, daß wir moralische Wesen sind, daß es mit zu unserem Wesen gehört, potentiell sittliche Wesen zu sein. Was wir als sittliche Wesen nun daraufhin tun sollen - das ist der Übergang von einer Lage-Analyse zu einer ethischen Besinnung. Ein drittes Thema drängt sich auf. Vor dem fürchte ich mich aber am meisten. Nämlich die Frage, was konkret zu tun ist. Ob es ein Rezept gibt, ob es ein Heilmittel gibt, ob es einen angebbaren Weg gibt, auf dem die Drohung, die uns ins Auge starrt, vielleicht abzuwenden ist. Dies ist wahrscheinlich das, was jeder am liebsten wissen möchte. Und zugleich das, was wir am wenigsten liefern können. Aber die Besinnung, die wenigstens dahin drängt, daß wir uns diese Frage vorlegen und uns keine Ruhe geben und vor allen Dingen auch keine euphorische Ruhe um uns herum aufkommen lassen, daß die Dinge schon irgendwie ins Gleise kommen werden, dies ist schon eine wichtige Aufgabe. Ob wir mehr im Moment leisten können, weiß ich nicht. Wenn ja, würde ich es ungeheuer begrüßen. Aber ich werde mich selber nicht zu denen zählen, die mit konkreten Vorschlägen aufwarten können.

Zimmerli:

Herzlichen Dank, Hans Jonas. Wenn ich nun einfach den Ball weitergeben darf an Ulrich Beck, den ich bitten möchte, seine Überlegungen anzuschließen.

Beck:

Meine Damen und Herren, es besteht ja der Verdacht, daß der Konsens zwischen den Kollegen, die hier oben sitzen, allzu groß ist und nicht richtig die Situation, zumindest in den Universitäten, widerspiegelt. Deshalb will ich einmal etwas untypisch verfahren und zunächst Einwände formulieren. Sonst könnte es sein, daß wir hier nur mit einer Stimme reden. Ich meine die Einwände, die ich sowieso normalerweise zu hören bekomme, wenn ich bei ähnlichen Gelegenheiten über dieses Thema rede.

Ich habe die neue Epoche, die Hans Jonas jetzt noch einmal gekennzeichnet hat, mit dem Begriff „Risikogesellschaft“ benannt. Da wird

zunächst einmal gefragt: Ist es nicht so, daß die Industriegesellschaft, also gerade die hochtechnisierte Gesellschaft genau umgekehrt die Risiken abgebaut hat, daß sie die Entwicklung ist, die uns die größte Sicherheit im Bereich der Technik bietet, etwa wenn man es in Vergleich setzt zu vorindustriellen Gesellschaften, in denen ja ganze Landstriche und entsprechende Bevölkerungen von der Pest und von Erdbeben und Naturkatastrophen ausradiert wurden? Ist es nicht zweitens so, daß die Industriephase insgesamt durch ihre technische Entwicklung schon immer Risiken produziert hat? Leben wir also nicht schon zweihundert Jahre in einer „Risikogesellschaft“? Man denke an Arbeitsplatzrisiken, man denke auch an die zahlreichen Grubenunfälle usw., so daß im Grunde genommen nicht erkenntlich ist, wo nun genau der Unterschied liegt, der diese neue Epoche heute kennzeichnet.

Darüber hinaus wird dann auch gefragt, ob dies nicht wesentlich Fragen der Techniker seien, möglicherweise auch noch Fragen der Ethiker - meist wenn man sich am Wochenende trifft und bei Feiertagsveranstaltungen. Ist das nicht mal wieder typisch, daß sich Soziologen zu Dingen äußern, die gar nicht in ihrer Kompetenz liegen? Noch einmal zusammenfassend anders gefragt: Wo liegt eigentlich das Spezifikum dieser neuen Epoche in einer doch sehr lange anhaltenden Phase von Risiken, die möglicherweise durch die Industriegesellschaft gerade eingedämmt wurden? Wobei die Risikoeindämmung in der Bundesrepublik sogar einen besonders hohen technischen Entwicklungsstand hat, wie Sie nachdrücklich immer wieder etwa an den Vergleichen jetzt mit den osteuropäischen und mitteleuropäischen Staaten nachvollziehen können. Wo liegt also das besondere Merkmal?

Ich möchte meine einleitende Antwort auf einen wesentlichen Gesichtspunkt beschränken. Ich glaube, daß es schwer sein wird, die Gründe für eine neue Epoche und Epochenbezeichnung allein in der Objektivität der Risiken und der Gefahren in naturwissenschaftlichen Kategorien zu suchen, also in Todeszahlen, in Zahlen von möglichen Verletzten, die durch Unfälle drohen und ähnliches mehr. Beispielsweise hat die Pest Millionen hinweggerafft. Dennoch mag es sein, daß man hier einen Unterschied konstruieren kann zwischen dem, was uns droht oder was bereits passiert, und dem, was in früheren Generationen und früheren Epochen typisch war. Ich allerdings glaube, daß das schwierig sein wird. Und wir sehen darüber hinaus, auch etwa wenn man sich in Europa umschaut, ganz unterschiedliche Einschätzungen derselben Risiken. Es gibt also eine starke kulturelle Varianz, einen kulturellen Relativismus in der Wahrnehmung dessen, was uns droht. Es besteht keinesfalls eine einheitliche Meinung etwa in Bezug auf die Kernenergie und andere

Großtechnologien, was deren Riskantheit betrifft, etwa wenn man vergleicht die Einschätzung in der BRD und in Frankreich. Wo liegt also nun ein Schlüsselmerkmal?

Ich glaube, daß dieses Merkmal darin liegt, daß das Industriesystem, der Industrialismus, in schweren sozialen Kämpfen ein Regelsystem entwickelt hat im Umgang mit selbsterzeugter Unsicherheit, mit selbsterzeugten Gefahren. Tatsächlich ist das Industriesystem ein Dauerabenteurer, eine permanente Revolution, so daß sich sehr früh viele darüber Gedanken gemacht haben, wie man diese Unsicherheit, diese permanent auch nicht vorherzusehenden Ereignisse, eingrenzen, kalkulierbar machen kann. Man hat hier eine Risikologik, ein Risikokalkül entwickelt, das eine ganze Reihe von Komponenten enthält. Etwa die Tatsache, daß man diese Risiken nach einer bestimmten Formel statistisch erfassen kann, daß man Vorsorgeleistungen institutionalisiert (Katastrophenschutz und medizinische Betreuung), selbstverständlich auch der Versicherungsschutz als eine Kompensation von Schaden gegen Geld, und viele andere Komponenten mehr. Der entscheidende Punkt ist m. E., daß die neue Qualität, wie wir sie in der ökologischen Krise diskutieren, aber wie sie auch durch Atomkraft und Gentechnologie hervortritt, dadurch gekennzeichnet ist, daß sie genau dieses Regelsystem der Risikokalkulation unterläuft oder außer Kraft setzt. Wir bewegen uns sozusagen in eine Epoche, in der der Rationalitätsanspruch der gesellschaftlichen Institutionen im Umgang mit den selbsterzeugten Folgen und Gefahren nicht mehr eingehalten werden kann. Wir versuchen diese Konsequenzen nach den Maßstäben zu beurteilen und zu handhaben, die wir institutionalisiert haben. Genau das aber funktioniert nicht mehr. Die neuen Folgen, die neuen Gefahren, mit denen wir es zu tun haben, sind nämlich weder räumlich, noch zeitlich, noch sozial eingrenzbar und zurechenbar. Das ist aber die Voraussetzung etwa des Unfalls oder des Unfallbegriffs und damit auch der gesamten statistischen Kalkulationen. Wie am Beispiel von Tschernobyl, aber auch an vielen anderen Beispielen deutlich wird, sind das keine Unfälle im begrenzbaren Sinne mehr, sondern Ereignisse mit offenem Zeithorizont, weil sie über Generationen hinweg greifen, so daß auch die Frage, wieviel Verwundete, Tote, wieviel Verletzte es gibt, heute, vier Jahre danach, immer noch nicht beantwortet werden kann. Wir wissen: Die Verletzten von Tschernobyl sind zum Teil noch gar nicht geboren! Vor dieser Dimension scheidet aber die gesamte Risikokalkulation. Tut man dies doch, werden verschiedene Jahrhunderte miteinander verglichen, die gar nicht miteinander verglichen werden können. Die Kalkulation läuft leer, führt in die Irre, wenn man nicht einen entsprechenden Epochenunterschied einführt - etwa zwischen Unfällen und Katastrophen mit ganz anderen Berechnungsverfahren.

Ein anderes Beispiel, um das zu verdeutlichen, ist der Versicherungsschutz. Das ist zwar eine Banalität, aber doch ein wichtiger Punkt, weil der Versicherungsschutz als privatwirtschaftliches Kalkül ja gerade die Unkalkulierbarkeit dieser Folgen in der immanenten Perspektive der Wirtschaft verdeutlicht. Denn viele großtechnische Entwicklungen sind einfach nicht versichert und sind auch gar nicht versicherbar nach den üblichen Prinzipien. Zum Teil wird der Staat mit herangezogen (Kernenergie), zum Teil - wie das etwa bei der Gentechnologie heute der Fall ist - sind das Entwicklungen ohne entsprechenden Versicherungsschutz. Ähnlich ließen sich alle Kriterien, die wir für einen rationalen Umgang mit unvorhersehbaren Folgen entwickelt haben, anführen, um zu zeigen, daß diese Konsequenzen davon nicht mehr hinreichend erfaßt werden können, daß sie sozusagen aus dem Rahmen unserer bisherigen Vorstellungen herausfallen.

Die für den Soziologen interessante Frage dabei ist u.a. die, daß dieses sehr wohl in den Institutionen auch spürbar ist, und daß, wie ich glaube, die zentrale, politische Dynamik dieser ökologischen Krise eben gerade darin liegt, daß die Institutionen immer wieder, in jedem konkreten Zweifelsfall Sicherheit und Kalkulierbarkeit behaupten müssen, daß es aber gleichzeitig in den konkreten Erfahrungen, die dann in der Öffentlichkeit gemacht werden, immer deutlicher wird, daß dieser Anspruch nicht eingelöst werden kann, so daß eine permanente Verunsicherung, ein wirklich zentraler Widerspruch, der in vielen Fällen aufbricht und dann auch entsprechende politische Konsequenzen hat, diese besondere politische Dynamik der hochtechnisierten Risikogesellschaft ausmacht. Ich meine, im Unterschied zu vielen öffentlichen Diskussionen liegt das Schwergewicht der ökologischen Krise nicht allein in den sozialen Bewegungen und nicht allein bei den Bürgern, die nun auch noch diese Defizite aus ihrer Kraft und mit ihren geringen Mitteln kompensieren sollen, sondern es liegt wesentlich darin, daß die Institutionen, und damit meine ich das Rechtssystem, das Wissenschaftssystem, natürlich das Wirtschaftssystem und das politische System, angesichts dieser Gefahren von ihren Grundlagen her versagen, und daß es wesentlich darauf ankommt, auch diese Institutionen in Bewegung zu setzen, damit eine entsprechende politische Perspektive eröffnet wird.

Zimmerli:

Meine Damen und Herren, Sie sehen: die Diagnosen gleichen sich in der Tat; sie werden zwar mit unterschiedlichen Begriffen belegt, aber es sind in beiden Fällen letztlich Diagnosen, die eine Art Selbstverstärkung des Prozesses, der durch Technologisierung gekennzeichnet werden kann,

feststellen und die auf ein Versagen der gängigen Institutionen und der individuellen Lösungsmuster hinweisen, die bisher uns in Krisensituationen jeweils gerettet haben. Ich möchte einen weiteren Gesichtspunkt hinzufügen, indem ich zunächst einmal darauf aufmerksam mache, daß unsere Krise so etwas wie eine heimliche Krise ist. Die Krise ist ja sehr schwer greifbar, sie ist eine Krise, die wir uns kognitiv vor Augen führen müssen, die wir uns mit wenigen, ganz wenigen Ausnahmen durch unsere Lebenspraxis kaum vergegenwärtigen können. Nicht wahr, bei wem im Garten stirbt schon mal ein Baum? Es sind meistens Sachverhalte, die wir via Medien, via Bücher, via Wissensvermittlungsinstanzen zugetragen bekommen, die über keine direkte eigene Erfahrungsabsicherung verfügen. Es ist folglich auch eine Krise, die in ganz gemüthlicher Form einherschreitet; wir erleben sozusagen die 'Pantoffelkrise'. Es geht uns, - so hört man immer wieder, und das ist ja fraglos auch richtig - , ökonomisch so gut wie noch nie zuvor, und doch reden wir gleichzeitig und in immer stärkerem rhetorischen Maße von der Krise und der Bedrohung, und zwar ebenfalls mit Recht. Es ist nicht so, daß beides sozusagen gegeneinander aufgewogen werden könnte, sondern es sind zwei Facetten offenbar desselben einen Phänomenbestandes. Das ist der eine Punkt, den ich - sozusagen phänomenologisch beobachtend - , festhalten möchte.

Dazu kommt, daß es so etwas wie eine unheilige Korrelation zwischen Risikowahrnehmung und Risikobereitschaft gibt: Je intensiver und wissenschaftlich genauer und psychisch alarmierter wir Risiken wahrnehmen, desto weniger sind wir bereit, sie zu tragen. D.h. wir sehen hier wiederum dieselbe inverse Struktur, die bereits zweimal beschrieben worden ist; wir haben uns ein gigantisches Instrumentarium entwickelt, das, technologisch genutzt, Probleme erzeugt, die mit demselben gigantischen Instrumentarium überhaupt erst sichtbar gemacht werden können und die dann durch diesen Mechanismus hindurch die Bereitschaft, mit Risiken zu leben, drastisch senkt. Das ist eine komplexe und unübersichtliche Situation, und in solchen komplexen und unübersichtlichen Situationen ist man dann mit dem Ruf nach demjenigen oder derjenigen Disziplin, die Abhilfe schaffen soll, schnell bei der Hand - und darin liegt die Gefahr, die die gesamte Diskussion um Ethik hat. Das ist keine Frage. Die Gefahr besteht darin, daß man statt der Lösungen, die man mit Hilfe der Ethik finden möchte, glaubt, diese Fragen dadurch gelöst zu haben, daß man über sie ethisch diskutiert - und das ist natürlich nicht die Lösung, sondern das erfüllt nur die Funktion eines Feigenblattes, was allerdings die Funktion von Ethikdiskussionen häufig ist. Nun möchte ich natürlich nicht diese These vertreten, das wäre sozusagen eine Rollenvertauschung. Ich hatte angenommen, Herr Ulrich Beck würde sie

vertreten, und habe sie deswegen schon prophylaktisch erwähnt, aber ich möchte selbst ganz gerne eine andere These vertreten. Ich möchte versuchen, das, was Hans Jonas eingangs gesagt hat, einen Schritt weiterzuführen, indem ich mich frage, was denn die Funktion von Ethik heute sein könnte. Und um sich diese Frage mit Aussicht auf Erfolg zu stellen, ist es vielleicht sinnvoll, sich zu fragen, was Ethik eigentlich tut? Ethik ist ja so etwas wie eine Verdoppelung, eine vielleicht unnötige Verdoppelung von etwas, was wir alle tun. Wir fragen uns alle dauernd, ob das, was wir tun, richtig ist, manchmal fragen wir uns das auch gar nicht, sondern wir bemerken plötzlich, daß es nicht richtig ist, was wir tun. Tun es dann vielleicht zwar trotzdem, aber mit einem schlechten Gewissen - und auch das ist ja angenehm: in einem Bewußtsein von Sünde zu sündigen, weil man die Möglichkeit hat, es irgendwie wiedergutzumachen. Also mit anderen Worten, wir haben häufig so etwas wie einen Widerspruch zwischen dem, was wir tun, und dem, was uns irgendeine innere oder äußere Stimme sagt, was wir tun sollen, zu konstatieren. Jeder von uns hat in seinen lebenspraktischen Gebräuchen - ich brauche etwa auf das Rauchen und hier in Bamberg auf das exzessive Biertrinken nicht explizit hinzuweisen - jeder hat in seiner Lebenspraxis irgendwelche Gewohnheiten, von denen man sich zwar einreden kann, sie seien bis zu einem gewissen Punkt nicht schädlich oder verwerflich, von denen man aber doch weiß, daß man ihnen nicht nachgeben sollte, aber man tut es trotzdem.

Nun, Ethik ist nichts anderes als der Versuch, sich solche Kollisionssituationen bewußt zu machen, sich mit dem bißchen Verstand, was wir haben und bezüglich dessen Hegel (der ja immer vorkommen muß in diesen Diskussionen, weil es ja Hegelwochen sind) in Tübingen ins Stammbuch geschrieben bekommen hatte, er solle es sich nicht auch noch wegsaufen. Dieses letzte bißchen Verstand versuchen wir dann zu aktivieren, um uns über die Aktivierung dieses Verstandes, dieses Hilfsmittels, das wir haben, die Probleme, die wir offenbar durch unser Gefühl und unser instinktives Verhalten nicht richtig lösen können, vor das Bewußtsein zu führen, in der vielleicht trügerischen Hoffnung, daß das helfen könnte. Und das erklärt, warum Ethik immer dann Konjunktur hat, wenn die bisher eingeschliffenen Mechanismen der Risikobewältigung, des Krisenmanagements, des Umgehens mit der Welt, z.B. von Wissenschaft und Technik nicht mehr funktionieren. Ethik gibt es zwar dauernd, aber sie hat immer dann Hochkonjunktur, wenn die eingeschliffenen moralischen Mechanismen nicht mehr funktionieren. Das wäre der eine Punkt. Und die zweite Frage, die zu klären ist, lautet: Warum ist denn jetzt Ethik gefragt in dieser spezifischen Situation? Was ist es, was uns Schwierig-

keiten macht daran? Nun, eine der vielen Antworten darauf ist vielleicht die, daß wir uns so gut daran gewöhnt hatten - Hans Jonas hat darauf hingewiesen - seit dem 17. Jahrhundert, uns in unseren Wissenschaftsbetrieb zurückzuziehen und die Wissenschaft ganz explizit als mindestens moralneutral zu betrachten; d.h. was wir wissenschaftlich treiben - und jeder, der sich selbst befragt, wird in sich selbst auch noch irgendwo solche Vormeinungen wiederentdecken, - was wir dort innerhalb der Mauern der Wissenschaftsinstitutionen treiben ist letztlich etwas, was moralischen Reflexionen kaum (und wenn, dann nur wissenschaftsintern) unterliegt. Es ist allein schon dadurch gerechtfertigt, daß es Wissenszuwachs erbringt. Nun haben wir aber, wie wir jetzt schon verschiedentlich gehört haben, gegenwärtig eine Situation, in der Wissenszuwachs von der Frage, wie dieses Wissen denn verwendet wird, deswegen nicht mehr getrennt werden kann, weil der Wissenszuwachs selbst technologischer Wissenszuwachs ist, d.h. daß jeder Wissenszuwachs selbst auch Handlungsmachtzuwachs ist. Wir haben eine größere Eingriffsmöglichkeit in die Welt, und nicht nur das, wir greifen häufig auch, indem wir Experimente anstellen, bereits direkt in die außerwissenschaftliche Welt ein. Und das hat zur Konsequenz, daß jetzt die Vorstellung, wir könnten uns sozusagen zurückziehen auf den reinen Erkenntnisgewinn oder wir könnten uns, wenn wir technische Lösungen für soziale Probleme vorschlagen, darauf zurückziehen, daß es bloß technische Lösungen gewesen seien. „You asked a technical question and you got a technical answer“, soll angeblich einer der bekanntesten Physiker und Väter der Atombombe gesagt haben, als er gefragt wurde, warum er denn so zynisch auf die Frage geantwortet habe, wieviele Tote es denn bei einem Atombombenabwurf über Hiroshima oder Nagasaki geben würde. Das sei eine technische Frage, auf die gebe es eine technische Antwort... Nein! Es ist keine rein technische Frage, sondern es ist uns gegenwärtig klar geworden, daß es eine moralische Frage ist, und wir brauchen nicht bis zu Atombomben zu greifen, sondern alle diese Fragen, die jetzt angesprochen worden sind, bedürfen einer moralischen Antwort, und die haben wir nicht mehr - wir haben es schon verschiedentlich gehört - und deswegen brauchen wir Ethik, weil wir versuchen müssen, diese Antworten durch Nachdenken zu finden. Wir brauchen eine explizite Reflexion darauf.

So, das war mein Plädoyer, und damit wären wir jetzt am Anfang der Diskussion. Ich möchte jetzt die erste Runde eröffnen, und ich denke, ich stoße auf Ihre Zustimmung, wenn ich zuerst Hans Jonas das Wort gebe: uns können Sie hier dauernd hören, Hans Jonas nur heute. Insofern: bitte Hans Jonas.

Jonas:

Dankeschön. Die Begriffe, mit denen wir hier arbeiten, sind alte Begriffe, die eigentlich schon immer am Platze waren. Krisen hat es häufig gegeben, Unfälle hat es immer gegeben, ethische Pflichten hat es immer gegeben, Vernachlässigung ethischer Pflichten hat es immer gegeben, und es könnte also der Eindruck entstehen, daß wir es heute vielleicht mal wieder mit einer Krisensituation zu tun haben mit besonders großen Unfallchancen und vielleicht auch eventuellen Opferzahlen und daß wir dem so gegenüberstehen, wie man von jeher solchen Unbekömmlichkeiten und Unerwünschtheiten gegenübergestanden hat oder jedenfalls wie auch die Ethiker gesagt haben, daß man ihnen gegenüberstehen soll, z.B. mit Beistand, mit Abhilfe, mit gegenseitiger Respektierung von Rechten usw. Aber so ist es nicht. Ich möchte jetzt doch einmal auf einigen wirklich entscheidenden Unterschieden bestehen, die uns, und das, womit wir jetzt zu tun haben, trennen von allem Gewohnten, was in der Sprache, dem begrifflichen Denken und dem Systembau der Menschen bisher eine Rolle gespielt hat. Ethik - gut - was ist das eigentlich? Nun, ich will mich jetzt nicht in Definitionen ergehen. Aber wir sind uns wohl alle darüber klar, daß es etwas zu tun hat mit dem Verhalten von Mensch zu Mensch. Man soll sich anständig benehmen dem Mitmenschen gegenüber, man soll sich vor allen Dingen aber unanständiger oder rechtswidriger und unmoralischer Handlungen dem Nebenmenschen gegenüber enthalten. Die Gebote sind zu einem großen Teil ja gefaßt in die Sprache des „Du sollst nicht“. Denn die Versuchung, die Gelegenheit zum Töten ist da, und darum gibt es das Gebot „Du sollst nicht töten!“. Die Versuchung und die Neigung zum Stehlen ist da, und darum das Gebot „Du sollst nicht stehlen!“. Die Neigung und Versuchung zum Ehebruch ist da, und darum das Gebot „Du sollst nicht ehebrechen!“. Das ist alles recht klar, und es handelt sich dabei um eine Normierung des mitmenschlichen Verhältnisses in der Ethik. Ich meine, das ist eine allgemein doch wohl annehmbare Charakterisierung oder Klassifizierung. Das ist das, wohin Ethik gehört. Darunter fällt auch das Verhältnis zu sich selbst, und wenn z.B. hier genannt worden ist übermäßiges Rauchen oder Biertrinken oder ähnliche Laster, die sich auf die eigene Person beziehen, so hat es eben auch da einen guten Sinn zu sagen, man sei auch sich selbst gegenüber verpflichtet, gewisse Grenzen einzuhalten und gewisse Mißbräuche zu vermeiden. Nun ist aber heute etwas Eigentümliches ins Spiel gekommen: daß es die, denen gegenüber wir uns anständig verhalten sollen, doch gar nicht gibt. Und daß es sie vielleicht auch noch nicht in zehn und zwanzig Jahren geben wird, sondern vielleicht erst in hundert Jahren. Eine solche Ausdehnung der Ethik hat es eigentlich bisher nicht gegeben. In diesem erweiterten Horizont ist der Partner unseres ethischen Handelns nicht

jemand, mit dem wir im Verkehr stehen; vor allen Dingen ist es jemand, der sich gar nicht uns gegenüber verhalten kann, denn wenn jener Partner da ist, sind wir nicht mehr da. Die Ethik hat plötzlich einen Sinn und eine Reichweite bekommen, die über die Zeit, über Generationen hinweg nach vorne greift, und man kann sehr wohl die Antwort, die eigentümliche zynische Antwort verstehen, die einmal jemand gegeben hat auf diese Lage, als er sagte: „Was hat die Zukunft je für mich getan?“ - eine witzige Art, die fehlende Gegenseitigkeit zum Grund der Frage zu machen: Warum soll ich mir große Pflichten auferlegen gegenüber einer Zukunft, die ich nicht mehr erleben werde? Es ist gar nicht leicht zu begründen, warum wir das eigentlich tun sollen. Das Gefühl dafür ist recht weit verbreitet. Es gibt wohl wenige Menschen, die ganz klar sagen werden, ich schere mich den Teufel drum, oder es ist mir ganz egal. Das wird schon als unanständig empfunden. Aber wenn es darum geht, sich wirklich zusammenzunehmen im Verhalten gegenüber einer Zukunft, in der es nicht einmal notwendigerweise einer Zukunft um Nachkommen gerade von uns selbst geht, sondern um die Zukunft einer Menschheit auf Erden überhaupt, ganz anderer Erdteile vielleicht, ganz anderer Art als wir jetzt sind, aber gehörend zu denen, die Menschenantlitz tragen, die das Schicksal und die Berufung des Menschen auf Erden weiter zu tragen haben - wenn es darum geht, diesen gegenüber Pflichten anzuerkennen und dann Opfer zu bringen in Erfüllung dieser Pflichten, dann ist das eine ganz andere ethische Situation als die uns in der bisherigen Ethik gewohnte. Das möchte ich zunächst einmal als einen wichtigen Unterschied betonen: daß sich etwas an der Natur der Ethik selber verändert hat. Sie hat ein neues Objekt bekommen; sie hat einen neuen Horizont bekommen. Nicht als ob es früher völlig unbekannt gewesen wäre, daß man sich um die künftigen Generationen Sorgen machte. Aber das reichte nicht sehr weit und war eigentlich mehr familiär, bestenfalls auf den eigenen Stamm bezogen. Das als eine globale Verantwortung aufzufassen, und zwar deswegen, weil das, was man tut, globale Folgen hat, was wir alltäglich in aller Unschuld. z.B. beim Fahren mit Automobilen und Jet-Flugzeugen, begehen, nicht irgendwie in böser Absicht, jemandem damit zuleide zu tun, sondern einfach im Teilnehmen an der kollektiv genutzten Macht zur Erleichterung und Bereicherung unseres Lebens, zur Minderung seiner Lasten und Mehrung seiner Genüsse, ja auch nur im Dienste des elementaren Rechtes auf Dasein überhaupt - daß wir damit Verantwortung für die Zukunft tragen und vor ihr schuldig werden können, das ist etwas Neues. Denn, meine Damen und Herren, die Frage ist nicht so sehr: Wie gefährlich oder ungefährlich oder erträglich im Risikoausmaß ist diese oder jene Sonderform unseres Umweltgebrauchs, etwa die Atomkraftverwertung? Das Problem ist vielmehr dies geworden, daß wir alles, auch die relativ gutartigsten Weisen unserer

Bedürfnisbefriedigung, im Übermaß betreiben müssen, wegen der Verwöhnung dieser Bedürfnisse und der Vermehrung unserer eigenen Zahl. Maß und Übermaß sind hier ganz objektiv definiert durch die biosphärische Tragfähigkeit des Planeten. Ihre summativ, ja geometrisch näherrückende Überschreitung durch uns bringt die ganze Zukunft der Menschenart auf Erden in Gefahr. (Zahllose andere Arten bringen wir fortgesetzt schon jetzt zum Aussterben.)

Daß wir zur Gefahr für uns selbst und die Erde geworden sind, ist das eine Neue an unserer Situation. Das andere ist die mit der Gefahr erscheinende Pflicht, ihr vorzubeugen - eine Pflicht, die aber erst begründet werden muß, womit als ebenfalls neue Pflicht die Aufgabe für das sittliche Erkennen erwächst, das Wesen der Verantwortung und den Anspruch ihrer Gegenstände an unser Verhalten an das unbarmherzige Licht zu bringen. Warum dürfen wir es nicht zu dem kommen lassen, was sich schon anzeigt, zum Teil auch vorauszurechnen ist? Ein bloßes Zunicken genügt da nicht und daß man einander sagt: 'Ja selbstverständlich dazu darf es nicht kommen!' Sondern man muß die Unbedingtheit dieses Neins in der ganzen Wucht seiner sittlichen, letztlich metaphysischen Autorität vernehmen und dann prüfen, was wir uns alles zu versagen haben, damit es nicht dazu kommt. Ich möchte da nur auf zwei Punkte hinweisen und dann für den Moment Schluß machen: Die eine Einsicht, die wir uns einhämmern müssen, ist die, daß es zu viele von uns schon gibt und wir im vollen Laufe sind, daß es noch viel, viel mehr von uns geben wird in den kommenden Jahrzehnten. Schon die fünf Milliarden Menschen heute sind zu viel, selbst in den elementaren und kardinalen Anforderungen - ganz zu schweigen von den zivilisatorisch potenzierten Anforderungen - an die Umwelt, um auf Dauer biosphärisch tragbar zu sein. Und doch sind wir noch mitten drin in der globalen Bevölkerungsexplosion, der Fortgang ist der Natur der Sache nach exponentiell, und die Kurve prophezeit ganz ungeheure Ziffern für die nahe Zukunft: Biologischer Erfolg auf dem Weg zur biologischen Katastrophe. Hier also liegt der erste Imperativ mit seinem bitteren Pflichtenbereich, wenn es überhaupt die Pflicht gibt, uns und den Erdball zu bewahren in einem einigermaßen lebensfähigen Gleichgewicht zwischen dem gierigen Menschen und der toleranten, zum Teil schon notleidenden Natur. Ich sage: hier ist das eine Gebiet von Pflichten, von denen wir uns wenigstens schon eine Vorstellung machen und uns fragen können, wie sie praktisch aussehen: Wie können wir die Geburtenflut eindämmen, ohne zu Maßnahmen zu greifen, die es zweifelhaft machen, ob es sich um eine Menschheit lohnt, die nur mit solchen Mitteln überleben kann.

Wie können wir hier zu einer humanen rationalen Einschränkung erst einmal der Vermehrung und dann sogar der bestehenden Menschenzahl

kommen? Zweiter Punkt: das Verbrauchsniveau. Man kann unmöglich den Völkern der Dritten Welt, den Entwicklungsländern und insbesondere den armen, den hungernden Ländern zumuten, daß sie nun sich für die Umwelt verantwortlich fühlen und Verzicht in ihrem Verbrauch hinnehmen. Der ist sowieso zu niedrig und nicht zu hoch. Hier ergibt sich eine Pflicht für die Reichen, die Fortgeschrittenen, die Besitzer, die Genießer, die Plünderer der Erde, die wir sind. Wir, die Erfolgreichen, sei es die Bundesrepublik, sei es die Vereinigten Staaten, wir sind alle in gleicher Weise die großen Sieger und die großen Sünder und Vorbereiter künftigen Unheils. Daß wir wieder bescheidener werden müssen, daran ist kein Zweifel. Aber wie macht man das, ohne unheilvollste Arbeitslosigkeit und sonstige Wirtschaftskrisen zu schaffen? Das ist die Art Probleme, mit denen wir uns jetzt herumschlagen - nicht, was sonst 'Krisenbewältigung' heißt, nicht, was 'Unfallverhütung' -, gewiß: mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß da vor Ort das Versicherungssystem zusammenbricht, aber die Sache geht noch darüber hinaus, man soll gar nicht in solchen Kategorien denken, sondern in den Kategorien, sagen wir mal, die mehr durch Worte wie 'Rettung', 'Bewahrung', 'Vermeidung', 'Verhütung', ausgedrückt sind als durch all die Ziele, die früher den menschlichen Fortschritt und das menschliche Streben beflügelnd haben. Leider liegt nichts Beflügelndes in den neuen Pflichten. Betrübendes, Schwieriges, ja, aber nichts Beflügelndes, es sei denn, daß man einen Begriff heranzieht, ein Gefühl dafür, einen Sinn für: was es heißt, Träger des Geistes zu sein, Träger der Kräfte und Möglichkeiten, die es gebracht haben dazu, daß wir in diesem Maße Herren der Erde geworden sind, und für das 'noblesse oblige', daß dieser Adel des Menschseins uns verpflichtet. Es könnte daraus so etwas wie Begeisterung erwachsen. Aber im ganzen ist es an der Zeit, daß wir statt der großen Wohlstandsziele, der Wachstumsziele uns umgewöhnen an die Grundtatsache, daß dies ein begrenzter Planet ist, dessen Oberfläche nicht zu vergrößern ist, während wir uns exponentiell auf ihm vermehren, und daß die Hilfsmittel dieses Planeten erschöpfbar sind, und daß er außerdem verderbbar ist durch Verschmutzung, durch Vergiftung und Verwüstung.

Dies ungefähr sind die Gedanken und Gefühle, mit denen ich der gegenwärtigen Situation gegenüberstehe, und da sind sehr viele der Begriffe früherer Ethik überschritten, ohne daß die außer Kraft gesetzt ist im mitmenschlichen Umgang - ich hoffe, daß zwischen Walther Zimmerli und mir weiter die Regeln gelten, die den anständigen Verkehr von Menschen regeln -, aber darüber hinaus hat sich eine gemeinsame Pflicht aufgetan, die gar nichts mehr mit bloßem Anstand zu tun hat, sondern mit etwas Metaphysischem: mit der Bestimmung des Menschen auf Erden.

Zimmerli:

Herr Jonas, mir ist in dem, was Sie gesagt haben, das vielen von uns aus dem Herzen gesprochen ist, zweierlei aufgefallen, bei dem sozusagen der Kopf dem Herzen widersprechen möchte. Das eine ist, daß Sie so hart den Menschen gegen die Natur stellen. Ist nicht eine der neuen Einsichten, die mit den von Ihnen analysierten Zusammenhängen Hand in Hand gehen, die, daß wir Mitspieler im Gesamtspiel dessen sind, was 'Natur' heißt, und daß wir eben gerade nicht das Andere der Natur sind und daß einer der großen Fehler, die wir gemacht haben, gewesen ist zu vergessen, daß wir auch als denkende Wesen zuerst und zuvörderst Naturwesen sind und uns insofern nicht wundern dürfen, wenn all die Torheiten, die wir der Natur, der außermenschlichen Natur, wie ich jetzt präzisieren muß, gegenüber begehen, als Nackenschläge auf uns zurückfallen. Das wäre der eine Punkt, und der zweite ist der, daß ich nicht recht verstehe, zu wem Sie sprechen. Sie sprechen zu uns als individuellen Menschen, aber ich fürchte, daß ein Großteil der Probleme, die Sie analysieren, gerade dadurch über uns gekommen sind, daß die Akteure des technologischen Handelns gar nicht Individuen, sondern abstrakte Gebilde sind, Firmen, Großunternehmen, Nationen, multinationale Konzerne, die ihrerseits eine unglaubliche Eigendynamik haben, in die einzugreifen dem Individuum völlig aussichtslos zu sein erscheint. Und hier liegen meines Erachtens die Hauptschwierigkeiten, wenn ich Ihnen diesen Ball zunächst einmal so zurückspielen darf.

Jonas:

Darf ich gleich darauf antworten? Ich kann Ihnen nur zustimmen zu meinem großen Leidwesen, ja, dem vielleicht sogar noch etwas hinzufügen in Ihrem Sinne: Nicht nur, daß die Akteure keine Personen mehr sind, vielmehr solche Gebilde wie Nationalwirtschaften, Multinationalkonzerne, ganze Industrien, sondern es kommt noch etwas erschwerend dazu. Nämlich, daß ja auch diese nicht mehr Herren ihres Schicksals sind, daß es eine Dynamik gibt, die weitertreibt und den Akteuren selber, auch den höchsten Entscheidungsspitzen - politischen oder wirtschaftlichen - das Heft aus der Hand nimmt. Nämlich die Notwendigkeiten („Sachzwänge“), die diese fortschreitende Technik selber schafft und die sozusagen einen Automatismus des Immerweitergehens erzeugen. Weit entfernt davon, daß hier innere Kräfte des Maßhaltens oder des Zurücksteckens walteten, gibt es umgekehrt eigentlich nur Kräfte, die nach vorwärts treiben. Und daß wir vielleicht verstrickt sind in eine Dynamik, in der wir überhaupt nichts anderes tun können als mitzumachen, passiv und aktiv, auch diese Möglichkeit ist einzuräumen. Eines sollen wir jedoch nicht vergessen: Auch jene großen Akteure bestehen aus Indivi-

duen. Es sind letztlich doch wieder Menschen, jeder ein Individuum für sich, alles Personen, die solche Körperschaften bilden. Man spricht nicht zu Konzernen, man spricht mit anderen Menschen, dieser betreffende Andere mag Generaldirektor sein oder Dezerment in dem und dem Ministerium usw. oder gar Präsident, aber ich glaube doch, daß wir appellieren können - jedenfalls sehe ich darin die einzige Hoffnung - appellieren können an etwas, was unaufhebbar, unbesiegbare in jedem Menschenherz und Menschenhirn lebt, und was ansprechbar ist. Die einzige Hoffnung, die ich sehe, und ich bin nicht sehr hoffnungsvoll, aber die Hoffnung, die ich trotzdem sehe, ist die, daß sich ein Konsensus Wohlgesinnter herstellen läßt, der in eine Richtung der Vorsicht und Bescheidung lenkt und bereit ist, sich zuzumuten und dann allerdings auch anderen zuzumuten, gewisse Wege, die uns heute selbstverständlich erscheinen, zu ändern. Gewisse Formen des Lebens, des Strebens, des Wirtschaftens, des Begehrens und des Genießens. Wozu übrigens auch der Sexualverkehr gehört, wozu die Fortpflanzung gehört und wozu die Reiselust gehört und unzählige Dinge, ohne die wir uns unser Dasein gar nicht mehr vorstellen können. Nicht daß die abgeschafft werden, aber daß sie unter eine Kontrolle gebracht werden müssen, von der ich selber nicht weiß, wer der sozusagen politische Wächter dieser Kontrolle sein soll. Ob die Demokratie das kann, weiß ich nicht. Daß der Marxismus, der Kommunismus es nicht konnte, ist schon fast erwiesen worden, denn er hat sich in diesen Punkten, die auf die Gefährdung der Welt hinweisen, eigentlich als schlechter erwiesen (so scheint es im Moment) als das System des freien Marktes. Aber dem System des freien Marktes ist auch nicht zu trauen in dieser Sache. Ob es möglich ist, eine politische Ordnung zu finden, in der sich der Wille verkörpert, die Menschheit im Gleichgewicht mit der Natur zu halten, weiß ich auch nicht. Aber sehen wir nicht als unabänderlich an, daß der Mensch gegen die Natur steht, das tut er zur Zeit, aber das Ganze des Lebensdramas auf Erden ist geradezu abgestimmt darauf, in Gleichgewichte auszumünden. Diese Gleichgewichte sind beweglich, sind nie statisch, aber doch im Ganzen so, daß eine Vielfalt möglich wurde, daß es nicht eine dominierende Lebensart gab, die da alles andere beherrschte, ausbeutete, sondern daß es hier eine Symbiose gibt. Und Symbiose ist das schließliche Ziel. Die Frage ist, ob wir sie erreichen können.

Zimmerli:

Herzlichen Dank. Ich glaube das war ein Punkt, zu dem Ulrich Beck einiges beizusteuern hat.

Beck:

Ich würde gerne nochmals auf die vorhergehende Stellungnahme von Ihnen, Hans Jonas, zurückkommen. Mich hat sehr beeindruckt, wie Sie

dargestellt haben, daß die Ethik für diese neuen Fragen auch nach einem neuen Terrain suchen muß, einfach weil, wie Sie sagen, unser Gegenüber noch gar nicht existiert, wenn wir in diesen Zeiträumen denken. Könnte man nicht aus dieser Überlegung heraus gerade umgekehrt folgern, daß die Ethik prinzipiell, sozusagen von ihren Grundannahmen her, für diese Fragen nicht gerüstet ist? Daß diese gleichsam aus dem Rahmen der Ethik herausfallen? Ich meine damit, daß man möglicherweise mit einer ausschließlich ethischen Behandlung die spezifische Qualität dieser Herausforderungen verfehlt. Das war ja auch, wenn ich das noch anfügen darf, die Schwierigkeit, die ich schon vorher hatte und auch in meiner eigenen Darstellung versuchte deutlich zu machen: Wir denken in Begriffen des 19. Jahrhunderts. Die Ethik, die von individuellen Akteuren ausgeht, ist ein Paradebeispiel dafür, und im Grunde genommen sind es Zusammenhänge, die sich nach diesem Handlungsmodell nicht mehr hinreichend entschlüsseln lassen. Das Beispiel der Versicherung diente ja auch nur dazu, zu zeigen, daß man eben gerade diese Kategorie nicht mehr anwenden kann, um also zu zeigen, daß unsere Rationalitätsmaßstäbe hier nicht mehr gelten. Zwei Beispiele, um das zu konkretisieren:

1. Die Fragen der Gentechnik und der Humangenetik haben es - das scheint mir eines der großen Probleme zu sein - letztlich nur noch mit Substanzen zu tun. Die Wissenschaftler stehen völlig abstrakt dem gegenüber, was sie hier verändern. Es sind Formeln, Reaktionen, die im Reagenzglas beobachtet werden, die kein Humanum aus sich heraus erkennbar sein lassen. Hier sagt nichts und niemand 'Aua'! Oder ja oder nein. Wie soll man in bezug auf diese „Reagenzglassubstanzen“ ethisch argumentieren? Was ist in diesem Fall die ethische Qualität?

2. Analog würde ich sagen: Sicherlich ist es richtig, daß man die latenten Nebenfolgen, die die ökologische Krise ausmachen, in Handlungsketten auflösen und sagen kann, es gebe natürlich immer wieder einzelne Handelnde. Aber das ist gleichsam ein unendlicher Prozeß, der in der ethischen Kalkulation nicht mehr nachvollzogen werden kann, so daß die Gefahr bestünde - ganz ähnlich, wenn ich das mal umdrehen darf, wie bei dem Versicherungsprinzip -, daß man ethische Normen auf Situationen und Verhältnisse anwendet, die den Grundannahmen nicht mehr genügen, weil es die Individuen nicht gibt, die verantwortlich in diesen Zusammenhängen handeln können.

Ich möchte das noch durch ein weiteres Beispiel erhärten, um zu zeigen, in welche Richtung meine Fragen gehen, die von ganz ähnlichen Aus-

gangspunkten her motiviert sind. Ich glaube, in allen Beiträgen hier war gesagt worden, daß ein besonderes Merkmal der wissenschaftlichen Entwicklung heute darin liege, daß die Wissenschaften - jedenfalls die Naturwissenschaften, wir Soziologen sind da etwas distanzierter - nicht mehr in abgeschlossenen Labors forschen und arbeiten, sondern von vorneherein Anwendung und Erforschung ineinander verzahnt sind. Das ist ja ein ganz eklatanter Sachverhalt, den man nicht unterschätzen soll, weil man nun Prozesse in Gang setzen muß, ohne zu wissen, was man damit auslöst, und auch ohne die wissenschaftliche Autorität in der Überprüfung dieser Hypothesen, die man annimmt. Das ist das Problem der Freilandexperimente, das ist aber auch das Problem der Informationstechnologie, und das ist selbstverständlich das Problem der Kerntechnologie. Alles das kann man erst dann erforschen, wenn man es umsetzt, d.h. Anwendung erfolgt vor der Erforschung, als Forschung. Die Welt oder die Gesellschaft ist selbst zum Labor geworden. Damit aber sind die Wissenschaftler hier ihrer Autorität beraubt. Sie wissen letzten Endes auch nicht, was sie tun. Sie sind sozusagen nur besser informierte Laien, die irgendwelche Modelle und natürlich auch gute Vermutungen haben, daß etwas so und so funktioniert. Sie sind aber auch parteiisch, weil sie, wenn es gefährlich wäre, unter Umständen ihre Forschung gar nicht mehr durchführen könnten.

Jetzt kann man diesen Sachverhalt natürlich forschungsethisch diskutieren. Ich glaube, daß das auch sehr notwendig ist, und daß es dabei zu ganz schwierigen Abwägungen kommt, aber ich glaube gleichzeitig, daß das nicht hinreichend ist. Denn im Grunde genommen ist durch diese in vielen Bereichen eingetretene Entwicklung das alte Modell der Forschungslogik ausgehebelt worden. Es gilt nicht mehr die Laborsituation, in der der Wissenschaftler die Variablen kontrollieren und entsprechend seine Hypothesen überprüfen kann, sondern Anwendung ist eben Voraussetzung für Erforschung, d.h., die Kontrollsituation ist aufgehoben. Dann aber bedeutet Forschungsfreiheit zugleich Anwendungsfreiheit, man muß etwas erst herstellen, um es überprüfen zu können. Das wiederum heißt: die Forschung steht eben, weil sie zunächst mal Anwendung ist, auch schon unter dem ganz anderen Zwang, die getroffenen Investitionen auch zu bestätigen, jedenfalls würden Fehler mit diesen Investitionen kollidieren. Das alles sind sicherlich forschungsethische Fragen, das sind aber auch in beträchtlichem Maße forschungslogische Fragen. D.h. es geht um die Substanz der wissenschaftlichen Rationalität in diesem Prozeß, und nicht mehr nur, sage ich, um „Forschungsethik“. Das war gemeint, wenn ich vorhin sagte, daß die gesellschaftlichen Institutionen in ihren Grundlagen von diesen Problemen affiziert werden.

und daß man sie sicherlich auf der Ebene der Ethik diskutieren kann (allerdings mit der einschränkenden Frage, ob die Ethik eigentlich noch die Situation erfaßt), daß man sich dabei aber nicht begnügen darf, sondern sehen muß, daß auch die Rationalität, wie sich am Beispiel eben der wissenschaftlichen Logik ablesen läßt, gleichsam aus einem anderen Jahrhundert stammt. Wenn man heute noch die Entwicklung mit Hilfe dieser veralteten Kategorie beobachtet, dann versteht man die Welt nicht mehr.

Jonas:

Zielen Sie damit, mit Ihren letzten Bemerkungen, darauf hin, daß es gewisse Kontrollen geben soll darüber, was ein Wissenschaftler erforschen darf und soll und was nicht?

Beck:

Nein, es ging noch darüber hinaus. Man könnte ja etwa sagen, wenn man das Beispiel der Kernenergie nimmt, es sei ein Open-end-Experiment, was da durchgeführt wird. Also sozusagen ein kollektives Menschheitsexperiment, bei dem nicht mehr klar ist: Wann sind Hypothesen eigentlich bestätigt oder widerlegt? Wer entscheidet darüber? Wieviel Disziplinen sind miteinander zu verzahnen, um dieses Experiment zu beurteilen? Wer ist der eigentliche Interessent an diesem Experiment? Wer ist derjenige, der die Rationalität verbürgt und vieles andere mehr. Wir hatten bisher eben eine Logik der Forschung, die auf eine ganz bestimmte Kontrollsituation ausgerichtet war, während bei diesen neuen Menschheitsexperimenten der Technikentwicklung diese Kontrollsituation entfällt und damit auch zwangsläufig ganz andere Mitsprachen, ganz andere Interventionen von anderen Gruppen entstehen.

Zimmerli:

Herr Beck, ich denke, man kann Ihrer Analyse zustimmen, ohne Ihre Konsequenzen zu teilen, man kann sagen, daß selbstverständlich, wenn zutrifft, daß die wissenschaftliche Entwicklung als technologische Entwicklung in die Bereiche der Lebenspraxis hinein direkt verflochten ist, von der sie vorher trennbar war, dann natürlich sowohl gilt, daß sich das Bild von Wissenschaft und ihre interne Logik ändern oder vielleicht geändert hat und unsere Rekonstruktion davon sich ändern muß, als auch gilt - und ich denke, das ist das notwendige Komplement dazu -, daß sich die Vorstellung, daß die Ethik sozusagen erst außerhalb der Tore der Wissenschaft beginne, ebenfalls geändert hat. Das aber bedeutet wiederum, daß es sich nicht um eine allein forschungsethische Fragestellung handelt, sondern um eine allgemeinethische Fragestellung. Wie das Experiment Kernenergie - um dieses vielstrapazierte Beispiel noch ein

bißchen weiterzustrapazieren - enden wird, wird nicht eine Frage der Forschungslogik, sondern eine Frage der Politik sein, in die nicht allein die beruflich bezahlten Politiker eingreifen werden und eingegriffen haben, sondern die Polis im Wortsinne. Das Volk, haben wir gelernt, sind wir. Das heißt, wo die Forschungsethik aufhört, dort beginnt die politische Ethik. Ihre Frage ist also vielmehr: Gibt es ethikfreie Bereiche oder ethikfreie Zeiten, sozusagen Ethikfreizeiten, die nicht mehr von Ethik betroffen wären? Und ich sage: Nein. Da haben wir diese Swinegel-Hase-Situation: überall wo wir sozusagen jetzt hinwollen mit ethiklosen Situationen, begegnen wir einer anderen Fragestellung der Ethik. Und in diesem Falle eben der Ethik der Politik.

Beck:

Darf ich vielleicht meine Frage nur noch mal präzisieren, ich war, glaube ich, etwas verschwommen in den Ausführungen und bin nicht auf den eigentlichen Punkt gekommen. Meine Frage ist, ob die Ethik nicht in ihrer Unterstellung der Person als Zentrum des Handelns und dem Gegenüber von Personen, wie das Hans Jonas nochmals formuliert hat, auf eine Situation bezogen ist, die kategorial mit den Entwicklungen heute nicht mehr übereinstimmt? Ich wollte eigentlich den Gesichtspunkt, den Hans Jonas ganz am Anfang erwähnt hatte, nur umdrehen in einen Einwand gegen die Ethik, und meine Frage wäre dann: Wie könnte eine Ethik aussehen, die nicht vor dem Problem steht, diese Entwicklungen in individuelles Handeln aufzulösen, sondern eben auf diese Situation bezogen ist, wo Systeme und Institutionen eigendynamisch diese Entwicklungen vorantreiben. Wie könnte eine Ethik für dieses technologische Zeitalter aussehen? Oder kommt man eben doch mit den klassischen ethischen Prinzipien aus?

Jonas:

Herr Beck, hier vor uns ist ein Saal, gefüllt mit Menschen. Nicht mit Korporationen, nicht mit Ausschüssen, nicht mit Gesellschaften mit beschränkter Haftung, sondern mit einzelnen Individuen. Zu denen sprechen wir. Und nur auf dem Wege über die Verständigung mit anderen Menschen, die gleichzeitig Professoren, Minister, Beamte sein können und Mitglieder von Komitees und Kommissionen, nur auf dem Wege über die direkte Anrede und den direkten Austausch und die direkte Verständigung mit solchen führt überhaupt ein Weg zu irgendwelcher politischer Meinungsbildung - und das veraltet nie. Das können Sie nicht als durch die Entwicklung überholt hinstellen. Es ist richtig, daß sie in der Art, wie nun Ethik angewandt wird, anwendbar ist, und worauf und von wem auf welche Weise, sich ungeheuer viel geändert hat. Aber unver-

ändert und unveraltet gilt, wie es an einer Stelle heißt im Alten Testament: „Wählt das Leben und nicht den Tod!“ (das ist in dem Falle damals an ein Volk gerichtet, an einen kleinen Stamm, aber an jeden einzelnen darin) - wir kommen nicht darum herum, die Quellen mit nutzbar zu machen und sie auch zum Teil wieder zu erwecken, aus denen sich von je genährt hat der Wille der Menschen, sich einem höheren Sollen unterzuordnen. Und in diesem Sinne veraltet Ethik nicht. Ihre konkreten Forderungen können sich verändern, und vor allem, wie ich zu zeigen versucht habe, können ganz neue Forderungen in den ethischen Bereich treten. Aber voraus liegt alledem, daß es eine Antwort in uns gibt auf ein 'Du sollst!' aus der Wertordnung des Seins, und zwar eine Antwort nicht des mechanischen Gehorchens, sondern des Bejahens und des Erkennens: „Das ist das, was ich eigentlich tun soll und kann und was mich angeht und worin letzten Endes auch mein Recht beruht dazu, daß ich existiere und damit ja Raum einnehme in einer begrenzten Welt und ihre Mittel benutze.“ Es gibt dies Angeredetwerden von der unmittelbaren Selbsteinsichtigkeit eines Gutes, eines Gutes, das mir anvertraut ist, insofern ich es z.B. gefährden kann. Letzteres steht heute im Vordergrund. Denn bei dem „Du sollst!“ des jetzigen welthistorischen Augenblicks handelt es sich ja nicht darum, daß ich ein Gut - und zwar das höchste Gut, das summum bonum - verwirklichen soll, sondern um die Mahnung an jeden von uns, ein höchstes Übel zu vermeiden und zu erreichen, daß ein Gut, das da ist - nicht von uns gemacht, sondern auf langem Schöpfungsweg als unser Gattungsdasein uns vermacht - nicht durch uns verloren geht; daß es erhalten bleibt fort und fort und immer neue solche zeugt, wie wir es sind, bessere vielleicht, aber jedenfalls, daß wir nicht zurücksinken unter das, was die Natur gewagt hat mit der Hervorbringung des Menschen. Wir beginnen zu erkennen, daß die Natur damit ein ungeheueres Wagnis eingegangen ist, denn es könnte schiefgehen, es könnte schiefgehen mit dem menschlichen Experiment. Wenn man so spricht, dann spricht man nicht zu Institutionen, nicht zu Komitees, sondern man spricht letzten Endes die Sprache, die seit jeher, angefangen von den Offenbarungsreligionen, im sittlichen Chorus der Menschheit gesprochen, angestimmt worden ist. Man spricht diese Sprache und muß darauf hoffen, daß dies Sprechen einen Widerhall findet. Ich habe im Anfang bekannt, daß ich mich absolut nicht im Besitze eines Rezeptes weiß - ich glaube niemand ist es -, und ich glaube, es gibt gar keine Patentlösung für dieses ungeheuerliche Problem einer sich selber aus unserem täglichen Tun erzeugenden Zukunft, die dann alles verschlingen wird. Es gibt keine Patentlösung, aber es gibt vielleicht die Unzahl von Lösungen, die eben letzten Endes doch aus dem einzelnen, aus dem Gewissen kommen. Sie wissen allerdings, das muß organisiert werden. Das kann nicht bleiben bei

Aufrufung des Gewissens. Da fangen dann praktisch fast technisch-politische Fragen an, wie kann man das kanalisieren, wie kann man das institutionalisieren, wie kann man dem guten Willen die Macht geben über die Trägheitskraft der eigenen Bewegung zum Unheil hin, die ja, wie immer wieder zu betonen ist, nicht darin besteht, daß man sich dem Bösen ergeben hat, sondern darin, daß man in den friedfertigen, im einzelnen jederzeit moralisch zu rechtfertigenden Formen menschlicher Lebensbefriedigung nun über den ganzen Planeten hinweg auf die Natur hineinwütet. Dies zu bändigen sollte nicht unmöglich sein. Indem man das sagt (das sagt sich sehr leicht), muß man sich sofort darüber klar sein, daß wir zwar noch nicht wissen, wie es wirklich kommt, aber was hier auf jeden Fall verboten ist, ist Fatalismus: zu sagen, diese Entwicklungen sind im Gange und wir sind gar nicht mehr Individuen, wir sind nur noch Kollektive, die eben bereits bestimmte Bahnen beschreiten und wir werden mitgewälzt. Es muß immer noch die Distanz geben zwischen dem einzelnen Gewissen und dem, was sich so allgemein begibt, und wo man da gedankenlos mitmacht. Diese Distanz, auf die muß man setzen, und die kann sich dann auch umsetzen in Organe politischer Macht und Durchsetzbarkeit.

Zimmerli:

Herzlichen Dank Hans Jonas! Ich selbst tendiere dazu, dies in die Formel des Auseinandertretens von Handlungssubjekt und Verantwortungssubjekt zu kleiden. Handlungssubjekte sind in der Tat nicht mehr die Individuen, das sind die großen Organisationen, Gruppen, Firmen etc., aber Verantwortungssubjekte bleiben die Individuen in diesen großen Handlungssubjekten, und daraus ergibt sich die Spannung, die die Ethik heute dauernd vorantreibt, weil wir ja nun die neue Aufforderung haben, Verantwortungsgefühl für etwas aufzubringen, was wir nicht selbst als Handlungssubjekte hervorgebracht haben, sondern was die Institutionen, in denen wir handeln, hervorgebracht haben. Ich denke, wir sind auf einem guten Wege, aber ich möchte nun allerdings nicht versäumen, Herrn Beck noch die Möglichkeit zur Duplik zu geben, so langsam würde ich dann gerne abschließen, denn erstens sagt dies mein Zeitplan, und zweitens glaube ich, daß wir einen gedanklichen Zusammenhang inhaltlich soweit abgeschlossen haben. Herr Beck bitte.

Beck:

Normativ - oder wie Sie, Herr Zimmerli, es vorhin gesagt haben: mit dem Herzen - stimme ich Hans Jonas gerne zu. Aber mir fehlt der analytische Biß, das begriffliche Instrumentarium, um dieses technologische Zeitalter ethisch zu begreifen. Und der Soziologe in mir sagt - Verzeihung! -:

es geht um mehr als Ethik. Es geht darum beispielsweise, daß die Wissenschaft und die Wissenschaftler, die uns dies alles eingebracht haben, eine andere wird bzw. andere werden. Es geht um Selbstbegrenzung, Selbstkritik in der Wissenschaft und zwar in den inhaltlichen Fächern, wo die Dinge in Gang gesetzt werden. Dafür allerdings ist moralisches (nicht unbedingt philosophisch-ethisches) Bewußtsein und Wissen bei den Individuen erforderlich und ja auch häufig anzutreffen, wie die entschiedenen Stellungnahmen von selbstkritischen Naturwissenschaftlern zeigen. So, in diesem Sinne stimme ich voll und von Herzen Hans Jonas zu.

Jonas:

Was ich noch geben möchte, ist ein Hinweis darauf, daß es auch schon in früheren Zeiten vorgekommen ist, daß menschliche Kulturen die Welt, in der sie erwachsen, erblühten und dann schließlich abstarben, ruiniert haben, und man kann dazu auf den Ruin des Mittelmeerraumes in der Antike verweisen. Man kann sogar sagen, daß seit dem Beginn der Landwirtschaft der Mensch eine Art Aufprall auf die Erdnatur gehabt hat, der das Bild der Natur verändert, jedenfalls aber auch gewisse Gefahren der Verödung mit sich gebracht hat. In der Antike hat z.B. der Schiffsbau sehr wesentlich beigetragen zu einer Entwaldung und dann einer Verkarstung der Gebirge etc. Es ist also vollkommen richtig, daß wir nicht einzig dastehen mit unserer Bedrohung der Umwelt durch uns selbst. Es ist doch aber etwas dazu zu bemerken, nämlich erstens haben jene es nicht gewußt. Die Griechen und Römer haben nicht gewußt, was sie taten; hier jedoch liegt der Fall vor, daß wir wissen, was wir tun, und das ist ein wichtiger Unterschied. Und zweitens ist die Größenordnung ganz anderer Art geworden. Was sich heute in die Atmosphäre ergießt und in die Seen und Flüsse und in die Chemie der Erde, ist quantitativ und im Verhältnis zu dem, was überhaupt da ist, nämlich zu dieser Erdoberfläche, von einer überwältigenden Größenordnung, der das Gesamtsystem auf die Dauer nicht gewachsen ist. Die früheren Sünden, die unsere Vorfahren begangen haben, und zwar meistens in Unwissenheit, meistens ohne zu ahnen, daß die Natur, die ihnen so großartig gegenüberstand, gar nicht unerschöpflich ist, daß sie nicht unverwundbar ist - das, was sie getan haben, angerichtet haben, war doch immer lokal begrenzt und war ausgleichbar und hat fast immer zur Wiederherstellung des Gleichgewichts geführt. Dann aber hat sich das Klima so geändert, daß die Zentren der Kultur weiter nach Norden gewandert sind, wo in einer Epoche vorher es zu unwirtlich dafür war. Bisher hat die Erde sich immer noch im ganzen als groß genug für den Menschen erwiesen; heute aber haben wir die veränderte Situation, daß die Menschheit vielleicht zu groß für die Erde wird. Und das ist ein globales Phänomen, und die Mittel, mit denen

wir heute der Natur zusetzen, sind quantitativ, aber auch qualitativ andere, tiefer greifende, unter Umständen auf die Dauer vergiftende und verödende Einflüsse. Und auf uns liegt aus diesen zwei Gründen eine ganz besondere Verantwortung, nämlich einmal die Verantwortung des Wissens und einmal die Verantwortung der Größe unserer Macht. Macht und Verantwortung sind korrelativ. Je größer die Macht des Handelns, umso größer die Verantwortung, die der Handelnde trägt; und gleichzeitig gilt: je größer die Macht des Handelns, sollte man meinen, ist auch die Macht, das Handeln selber zu dirigieren. Aber an diesem Punkte scheint die Logik nicht ganz zu stimmen, denn unsere Macht, unser eigenes Handeln, unsere eigene Macht zu kontrollieren, scheint mit der Größe der Macht, die wir direkt anwenden, eher abzunehmen als zuzunehmen. Aber das läßt sich vielleicht ändern durch eine Besinnung ganz besonderer Art, an deren Anfang wir eben erst stehen. Es ist nicht zu vergessen, bei solchen Diskussionen wie dieser hier, daß wir - und damit kehre ich zum Anfang des ganzen Abends zurück - vor einer wirklich trotz früherer Analogien neuen Situation stehen und wir erst die Antwort darauf finden müssen. Wir stehen am Anfang, und das Wichtige ist, daß wir weitergehen, und wenn uns das Glück nicht gar zu unhold ist und die menschliche Torheit und Gier nicht gar zu groß, dann besteht eine Aussicht, daß wir auch einen Weg finden. Aber mindestens auf der Suche sind wir jetzt oder beginnen wir zu sein, und das ist für diesen Moment die Zuversicht, die hoffnungsvollste Feststellung, die ich machen kann.

Zimmerli:

Meine Damen und Herren, bevor ich zum obligaten Abschiedsgruß ansetze, greife ich sozusagen mit der Hausherrnenpflicht des Aufräumens noch zwei liegengebliebene Fragen auf, die sich allein meiner selektiven Wahrnehmung verdanken, nämlich der selektiven Wahrnehmung, daß es Fragen sind, die sich mir auch dauernd aufdrängen und die ich für wesentlich halte.

Das eine ist der Punkt der Rationalität. Man könnte ja versucht sein zu glauben, die Rationalität müsse aufgegeben werden, wenn sie denn als die Wurzel aller wissenschaftlich-technischen Übel erkannt sei. Lassen Sie mich hier ein Bekenntnis ablegen und ein Argument geben. Das Bekenntnis lautet, daß wir, wenn wir die Rationalitätsunterstellung preisgeben, jede Chance auf Humanität definitiv preisgegeben haben. Ich will das mit einem Argument unterstützen. Das Argument ist ein simples transzendentes Argument, es heißt nämlich 'Sogar der Versuch, Rationalität zu bestreiten, muß sich der Mittel der Rationalität bedienen'. Wir haben keinen anderen Weg; ich habe da ein Zitat gesucht, habe kein

passendes gefunden und habe dann ein eigenes gemacht, das heißt: „Die Rationalität bleibt der Felsen, an den unser Denken prometheisch geschmiedet ist, ob wir wollen oder nicht!“ Der zweite Punkt ist nochmals die Frage nach der Ethik. Ich denke, die Diskussion hat gezeigt, daß der Namenspatron dieser Veranstaltung, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in einer Beziehung sicherlich recht hatte, als er sich weigerte, lebenslang weigerte, eine Ethik zu schreiben. Er hat nämlich gesagt, eine Ethik, das kann es eigentlich gar nicht geben. Was es hingegen geben kann - und dazu hatte Hegel auch fleißig beigetragen -, sind ethisch argumentierende moralische Stellungnahmen zu konkreten Problemen der Zeit. Eine Ethik als ewige begründete Wissenschaft kann es schon deswegen nicht geben, weil die Ethik zuweilen an der Zeit ist und zuweilen nicht an der Zeit ist. Wenn sie an der Zeit ist, dann hat sie die Funktion, zu bestimmten aktuellen Problemen Stellung zu nehmen unter Rückverweis auf Positionen, die unaufgebbar und ewig die Entwicklung des Versuches der Menschen, sich und ihre Welt zu begreifen, begleitet haben. So daß man nun mit Recht sagen kann: Ethik ist mit Sicherheit, Herr Beck, keine hinreichende, aber mit Sicherheit eine notwendige Bedingung unseres Menschseins. Und wenn wir uns auf diesen Minimalkonsens einigen könnten, dann hätte in dieser Beziehung Hegel insofern geirrt, als er offenbar die Auffassung vertrat, daß Ethik, wenn sie denn keine hinreichende Bedingung sei, gar keine Bedingung für Menschsein sei.

Schließlich möchte ich mich bei Ihnen allen, meine Damen und Herren, herzlich bedanken - daß ich mich bei Hans Jonas und bei Ulrich Beck bedanke, versteht sich von selbst, denn sie waren selbstverständlich die Träger dieser Veranstaltung. Aber was wären Podiumsdiskutanten ohne Publikum? Sie, meine Damen und Herren, sind letztlich die gewesen, für die wir unser Gespräch hier geführt haben.

Wer denkt konkret?

Zur Situation einer wirklichkeitsoffenen Philosophie

(Akademisches) Philosophieren ist - wir werden darauf noch zurückkommen müssen - gängiger Auffassung zufolge Umgang mit (philosophischen) Texten. Lassen Sie mich gleich mit der Tür ins Haus fallen und eine der wichtigsten Fragen heutigen Philosophierens an den Anfang stellen: Wie geht man mit einem philosophischen Text um? Obwohl sich angesichts der Nach-Gadamerschen und Nach-Derridaschen Universalisierung des Textes aus der Beantwortung dieser Frage leicht selbst eine gewichtige Abhandlung machen ließe, will ich sie hier nur en passant versuchen. In Abwandlung der Historientypologie des zu Recht berühmten Basler Berufs-Altphilologen und Engadiner Hobby-Philosophen Friedrich Nietzsche unterscheide ich den verehrenden, den verkehrenden sowie den vermehrenden Umgang mit philosophischen Texten.

- Was den verehrenden Umgang mit philosophischen Texten betrifft, handelt es sich dabei um die fälschliche Verabsolutierung einer richtigen hermeneutischen Grundmaxime des Umgangs mit Texten schlechthin: wer überhaupt einen zur Kenntnis zu nehmenden Text ernst nimmt, muß zunächst einmal dessen grundsätzliche Überlegenheit über die eigene Position voraussetzen. Verabsolutiert führt allerdings diese Haltung dazu, daß man sich des eigenen Denkens ganz entschlägt und sich nur noch in den Texten anderer bewegt. Das kann im Extremfall bis hin zur Verwechslung des Nachweises einer Fundstelle in einem Klassiker mit dem Aufweis der Wahrheit des darin Geäußerten führen, also zum Autoritätsbeweis des „philosophus dixit“.

- Was ich unter 'verkehrender' Bezugnahme auf einen philosophischen Text verstehe (die man der Zweideutigkeitsvermeidung halber auch als 'verzehrende Bezugnahme' bezeichnen könnte), ist das, was man sonst wohl auch 'integrative Kritik' genannt hat: Die Fremdheit eines philo-

sophischen Textes wird diesem dadurch genommen, daß er sozusagen in den eigenen geistigen Stoffwechsel mit einbezogen und somit anverwandelt wird. Das Identifizieren von 'Vorläufern' sowie die intellektuelle Überbietungsrhetorik haben ebenso diesen Charakter wie kontrafaktische Überlegenheitszuweisungen nach dem Muster 'Hätte Aristoteles schon über die wissenschaftlich-technischen Einsichten des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts verfügt, so wäre er so weit wie wir heute'.

- Die 'vermehrende' Bezugnahme auf philosophische Texte schließlich scheint zunächst einmal die unehrerbietigste zu sein, erweist sich aber schon bald als die fruchtbarste: In einer gewissen, obzwar historisch belehrten Unbekümmertheit verfügt sie über angeeignete Texte, beutet sie aus und reichert sie so an. Nun mag es zwar sein, daß auf diesem Wege - gleichsam als 'spin-off' - dabei noch mehr gelingt, sei es ein Schritt in Richtung auf Emanzipation von traditioneller Autorität oder in Richtung auf deren Anerkennung; eigentliches Ziel der vermehrenden Bezugnahme auf philosophische Texte kann dies aber nicht mehr sein, wie wir spätestens seit dem Hermeneutikstreit in der deutschen Philosophie wissen.

Daß ich selbst - wie wohl jeder historisch interessierte systematische Philosoph, der noch bei Vernunft ist - an der dritten Variante Gefallen finde, bedarf kaum gesonderter Erwähnung. In diesem Sinne habe ich denn auch - Hommage à Hegel im Rahmen der „Ersten Bamberger Hegel-Wochen 1990“ - den Titel meiner heutigen Ausführungen in Anlehnung an Hegels in Bamberg verfaßten Aufsatz „Wer denkt abstrakt?“ formuliert, in dem Hegel bekanntlich die überraschende Antwort gibt: „Wer denkt abstrakt? Der ungebildete Mensch, nicht der gebildete. Die gute Gesellschaft denkt darum nicht abstrakt, weil es zu leicht ist, weil es zu niedrig ist, niedrig nicht dem äußeren Stande nach, nicht aus einem leeren Vornehmtun, das sich über das wegzusetzen stellt, was es nicht vermag, sondern wegen der inneren Geringheit der Sache“. (Hegel TW 2/. 577).

Wenn ich auch diese als nach wie vor zutreffend erachte, halte ich sie doch für nicht vollständig expliziert, und daher werden meine folgenden Überlegungen sie um ihre Komplementärthese vermehren und diese anhand unterschiedlicher Aspekte zu klären versuchen. Die Komplementärthese lautet:

Wer denkt konkret? Der Philosoph, nicht der Pragmatiker. Die nicht-philosophische Lebenspraxis denkt darum nicht konkret, weil es zu hoch wäre, zu hoch nicht dem äußeren Stande nach, nicht aus einer leeren Ehrerbietung, sondern wegen der inneren Schwierigkeit der Sache.

Die nun folgenden drei argumentativen Durchgänge beanspruchen selbstverständlich nicht, das Programm einer wirklichkeitsoffenen Philosophie, das sie umreißen, bereits auszuführen. Sie sollen aber mindestens begriffliche Vorklärungen dafür vornehmen: Während es zunächst darum gehen muß, die Begriffe 'abstrakt' und 'konkret' nicht abstrakt, sondern konkret abzugrenzen (I), unternimmt der zweite Schritt eine weitere Konkretisierung dieses Zusammenhanges, und zwar im Freiraum zwischen Eklektik und Systematik (II). Vor diesem Hintergrunde wird es dann möglich sein, anhand einer Diskussion des Grundcharakters unseres abendländischen Denkens dessen Konkretheitsauftrag abschließend exemplarisch zu thematisieren, um so das systematische Plädoyer für wirklichkeitsoffenes Philosophieren als Plädoyer für eine neue Öffnung der Vernunft vorzutragen.

I.

Das begriffsgeschichtlich belehrte Nachdenken über die Begriffe 'abstrakt' und 'konkret' stößt neben dem nahezu unvermeidlichen Befund, daß es der „letzte Römer“ Boethius gewesen ist, der diese Begriffe für die griechischen Termini 'aphairesis' (Wegnahme eines Teils) und 'choristos' (getrennt) auf der einen sowie für 'synolon' (vollständig) auf der anderen Seite ins Lateinische eingeführt hat, auf einen für die Philosophie zentralen Bestand: Mit 'abstrakt' und 'konkret' sind die Grundpositionen des Platon und Aristoteles gemeint, die über den Universalienstreit nicht nur das Mittelalter, sondern auch noch die philosophischen Fragen der Gegenwart bestimmen. Während für Platon - zumindest was die Wirkungsgeschichte betrifft - das abstrakte Sein der Ideen das einzig wahrhaft Wahre war, galt seinem gegen ihn rebellierenden Schüler Aristoteles das Konkrete, das 'synolon' aus Materie und Form, als das Erste, aus dem alles andere erst nachträglich abstrahiert werden kann. Mit den Komplementärfragen 'Wer denkt abstrakt?' und 'Wer denkt konkret?' sind wir also bei den Kern- und Angelfragen abendländischen Philosophierens schlechthin angelangt, bei den Fragen nach dem Sein der Allgemeinbegriffe. Sind sie, die das ausmachen, was die Überlegenheit des abendländischen 'Logos' gegenüber dem 'Mythos' auszumachen geeignet schien, eigenständige ideale Wesenheiten, die dem Sein der Dinge, die sie unter sich subsumieren, vorausliegen, wie die Begriffsrealisten meinten und meinen, oder handelt es sich vielmehr - so die Ansicht der Konzeptualisten oder Nominalisten - beim Sein der Allgemeinbegriffe nur um eine Leistung unseres synthetischen Vermögens, sinnlich Man-

nigfaltiges unter selbstverfertigte ideelle Einheiten zusammenzufassen, seien diese nun Begriffe, wie die Konzeptualisten, oder bloße Sprachzeichen, wie die Nominalisten meinten?

Die Frage, ob und wer abstrakt oder konkret denkt, hat uns also an den Puls geführt, der das Leben der abendländischen Metaphysik anzeigt. Und auch der Versuch, dieses metaphysiksprachliche Begriffspaar durch Übernahme einer radikal metaphysikkritischen Attitüde zu hintergehen, ist zum Scheitern verdammt: Selbst von Martin Heidegger etwa wird als „Absicht“ von „Sein und Zeit“ die „konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von 'Sein'“ bezeichnet (Heidegger, GA 5/2, 1), die „Seinsfrage“ ist „die prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich“ (ebd. 9) und bedarf daher eines „konkreten Leitfadens“ (ebd. 39).

Es verwundert nach allem Ausgeführten nicht, daß in jener anderen großen metaphysikkritischen Bewegung, die heute so mancher irrümlicherweise für schon beendet hält, in der Philosophieverwirklichungs-Philosophie des Links-Hegelianismus und des auf ihr aufbauenden Marxismus das Wort 'konkret' zum Programmwort avanciert und sein Komplement, das Wort 'abstrakt', zum Schimpfwort verkommt.

Das ist die wirkungsgeschichtliche Hypothek, mit der wir unseren eigenen Gebrauch von 'abstrakt' und 'konkret' belastet sehen: Gewiß, Konkretheit ist angesagt, aber sich in die schwindelerregenden Höhen der Abstraktion zu erheben, dort vielleicht gar noch Luzidität und Scharfsinn von den ebenfalls dort schwebenden Zunftgenossen attestiert zu bekommen - dies ist, was die Professionalität des Denkens betrifft, vielleicht sogar noch erstrebenswerter. Für die Philosophen exemplarisch in Namen formuliert: Saul Kripkes „Semantik möglicher Welten“ gewinnt das fachphilosophische Prestigeduell gegen das „Prinzip Verantwortung“ von Hans Jonas, nachdem dieses das außerphilosophische Wettrennen um Auflagenhöhen und extramurale Rezeption bis in die Vorstandsetagen reputierlicher Industrieunternehmen bereits haushoch für sich entschieden hatte.

Indessen gilt es noch ein weiteres zu berücksichtigen, was die fachphilosophische Bedeutung von 'abstrakt' und 'konkret' betrifft. Immanuel Kant läßt in seiner Logik (Jäsche) keinen Zweifel daran, daß diese beiden Begriffe, auf den Gebrauch von Begriffen bezogen, symmetrisch und daher gleichwertig sind: „Ein jeder Begriff kann *a l l g e m e i n* und *b e s o n d e r s* (in abstracto und in concreto) gebraucht werden. - In abstracto wird der niedere Begriff in Ansehung seines höheren, in concreto der höhere Begriff in Ansehung seines niederen gebraucht.“

(Jäsche, 108). Und in der zugehörigen Anmerkung 2 formuliert Kant in aller Deutlichkeit seine Auffassung zu der Präferenzfrage: „Welcher Gebrauch der Begriffe, der abstrakte oder der konkrete, hat vor dem anderen einen Vorzug? - Hierüber läßt sich nichts entscheiden. Der Wert des einen ist nicht geringer zu schätzen als der Wert des anderen. - Durch sehr abstrakte Begriffe erkennen wir an **v i e l e n** Dingen **w e n i g**; durch sehr konkrete Begriffe erkennen wir an **w e n i g e n** Dingen **v i e l**: - Was wir also auf der einen Seite gewinnen, das verlieren wir wieder auf der anderen.“ (ebd. 109)

Und Anmerkung 3 zieht die Konsequenz, was die Darstellungsqualität philosophischer Probleme betrifft, die aus diesen Begriffsverwendungen resultieren: „Das Verhältnis zu treffen zwischen der Vorstellung in abstracto und in concreto in derselben Erkenntnis, also der Begriffe und ihrer Darstellung, wodurch das Maximum der Erkenntnis dem Umfang sowohl als dem Inhalte nach erreicht wird, darin besteht die **K u n s t** der **P o p u l a r i t ä t**“. (ebd.)

Dafür schließlich, daß wir mit dem Begriffspaar 'abstrakt' und 'konkret' mitten ins Zentrum der abendländisch-metaphysischen Denkweise ebenso wie in dasjenige ihrer Überwindungsversuche vorgestoßen sind, gibt es eine einfache Erklärung, die Kant selbst uns auch nicht vorenthält: Im Akte der Begriffsbildung nämlich, der das konstituiert, was wir seither als das abendländisch-metaphysische Denken bezeichnen, spielt die Abstraktion eine entscheidende Rolle. Mit Paragraph 6 der Logik Jäsche formuliert:

„Die logischen Verstandes-Aktus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, sind:

- 1) die **K o m p a r a t i o n**, d.i. die Vergleichung der Vorstellungen untereinander im Verhältnisse zur Einheit des Bewußtseins;
- 2) die **R e f l e x i o n**, d.i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewußtsein begriffen sein können; und endlich
- 3) die **A b s t r a k t i o n** oder die Absonderung alles übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden“ (ebd. 102).

Die verschiedenen Erläuterungen, die Kant zu dieser Funktion der Abstraktion gibt, gipfeln in der Anmerkung 3 zu diesem Paragraphen: „Die Abstraktion ist nur die **n e g a t i v e** Bedingung, unter welcher

allgemeingültige Vorstellungen erzeugt werden können: die *p o s i t i v e* ist die Komparation und Reflexion. Denn durch das Abstrahieren *w i r d* kein Begriff: - die Abstraktion vollendet ihn nur und schließt ihn in seine bestimmten Grenzen ein“. (ebd. 103).

Für die

wissenschaftliche Zwecksetzung dieser Vorlesung zusammengefaßt:

Abstraktion ist also damit zur Tätigkeit des kreativen Weglassenkönnens geworden, die jedem begrifflichen Denken, auch dem allerkonkretesten, inhäriert.

Konkretisierung als Programm dagegen ist in der Philosophie offenbar so zu verstehen, daß die Richtung von den Allgemeinbegriffen auf die unter ihnen subsumierten Einzelfälle genommen werden soll.

Für die

Laienöffentlichkeit als Merksatz formuliert:

Wer nicht abstrahiert zur rechten Zeit, ist weder konkret noch begrifflich gescheit!

II.

Vor diesem Hintergrunde sieht es so aus, als stünde es nun schlecht mit der Frage nach einer Funktion von Eklektik, die gegenüber der Systematik der Philosophie konkret wirken könnte. Ohnehin schien 'Eklektik' und gar noch 'Eklektizismus' zum Schimpfwort par excellence geworden zu sein, soweit systematisches Philosophieren betroffen war. Während wir nämlich unter 'Eklektik' das Zusammenraffen vernünftiger Standpunkte aus verschiedenen Traditions-Kontexten verstehen, damit man sich „vernünftig durchs Leben durchhilft“ (Hegel, TW2,31) kann, markiert - jedenfalls für die klassische Philosophie des Deutschen Idealismus - die Bezeichnung 'System' den Inbegriff des vollendeten Philosophierens. „Das Wahre ist das Ganze“ - mit diesem programmatischen Diktum hatte Hegel natürlich das Ganze des Systems gemeint.

innerhalb dessen erst die einzelnen Gedanken, Überlegungen und 'vernünftigen Standpunkte' ihren Stellenwert und damit ihre Wahrheit erhalten. So betrachtet ist also Eklektik populär und unphilosophisch, Systematik dagegen wissenschaftlich und philosophisch.

Zweierlei indessen läßt hier stutzig werden: Zum einen hatte, wie wir gesehen haben, Immanuel Kant das optimale Verhältnis zwischen Vorstellung in abstracto und in concreto, „wodurch das Maximum der Erkenntnis dem Umfange sowohl als dem Inhalte nach erreicht wird“, als die „Kunst der Popularität“ bezeichnet, und zum anderen hat sich nach der Zeit der großen Systeme die Ansicht durchgesetzt, daß heute vielleicht noch systematisch, nicht aber mehr in Systemen zu philosophieren möglich sei. Wenn das zutrifft, kann also zum einen Popularität nicht allein eine Funktion von Eklektik und zum anderen das System nicht das letzte erstrebenswerte philosophische Ziel sein.

Indessen folgt hieraus noch keineswegs, daß die beiden Fragen etwas miteinander zu tun hätten, so daß aus den nun entwickelten Prämissen bereits folgte, daß wir uns heute zur Eklektik in Sachen Philosophie bekennen müßten. Und so kann es vielleicht an dieser Stelle hilfreich sein, sich - und zwar erneut in vermehrender Absicht - der Genese der wirkungsgeschichtlichen Hintergründe unserer heutigen Fragestellung zu vergewissern.

Anders und spezifischer gefragt: Seit wann existiert eigentlich die polemische Gegenüberstellung von Eklektik und Systematik in der Philosophie, und läßt sich dieses Datum in Korrelation bringen zu der negativen Besetzung des Begriffs 'Eklektizismus'?

Natürlich weiß der philosophiehistorisch Gebildete hierauf die Antwort: Erst nach der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts beginnt der Begriff 'systema', der etwa bei Leibniz durchaus noch im Sinne einer lockeren Zusammenstellung einzelner Gedanken und Aussagen verstanden worden ist (Tinner 1977, 101ff), die Bedeutung zu gewinnen, die er in der großen Systemphilosophie des Deutschen Idealismus einnimmt. Dem ganzen aufklärerischen 18. Jahrhundert dagegen war die „schwere Rüstung“ systematischen Philosophierens eher verpönt. Und Jacob Brucker, der bekannte erste Philosophiehistoriker des 18. Jahrhunderts, handelt gar die ganze neuzeitliche Philosophie als antischolastische Bewegung unter dem Titel „Von der eclecticischen Verbesserung der Philosophie“ ab. Als Bestimmung des Eklektizismus formuliert Brucker etwa in seinen „Ersten Anfangsgründen der Philosophischen Geschichte.

Als ein Auszug seiner großen Wercke“ folgendes: „Hier aber heißt die eclecticische Philosophie diejenige freye und vernünfftige Art zu philosophieren, (...) nach welcher man der Wahrheit und deren Verbindung nach ihrer Natur und Eigenschafft und den Gründen ein von Vorurtheilen nicht gebundenen Vernunft nachdenckt, richtige Grundsätze und Schlüsse macht, und aus den Gedancken und Lehrgebäuden der Weltweisen nichts annimmt, als wovon man überzeugt ist, daßes mit solcher Untersuchung der Wahrheit überein kommt.“ (Brucker 1751, 443f.)

Konsequenterweise beantwortet daher Brucker die Frage „Hat Deutschland keinen merckwürdigen Reformatorem philosophiae aufzuweisen?“ (ebd. 451 f.) dadurch, daß er den Namen Gottfried Wilhelm Leibniz nennt, wobei 'Reformator' im Sinne der eklektischen Unvoreingenommenheit und Offenheit gedacht wird.

'Eklektik' bzw. 'Eklektizismus' wird also in der Mitte des 18. Jahrhunderts nicht nur nicht abwertend, sondern sogar ganz im Gegenteil zur positiven Kennzeichnung der eigenen Aufklärungsleistung der Philosophie gebraucht. Fünfzig Jahre später, nach der Kantischen Revolution, sieht es bereits ganz anders aus. Die Bewertung von 'Eklektizismus' hat sich drastisch verändert. So liest man etwa im 1803 erschienenen 4. Bande von Johann Gottlieb Buhles „Geschichte der Philosophie“ in bezug auf Leibniz, man sehe „selbst seiner Philosophie, soweit sie die seinige heißen kann, (...) es an: daß sie die Philosophie eines Polyhistor und Polypragmon ist. Sie ist nicht sowohl ein Product einer freyen selbständigen originalen Speculation, wie bey seinen Zeitgenossen, dem Descartes, Spinoza, Hobbes, Lockes u.a.; als vielmehr ein Resultat verglichener und geprüfter älterer Systeme, ein Eklektizismus, dessen Mängeln er auf eine eigene Art abzuhelfen suchte, wodurch sie das Ansehn eines originalen Systems erhielt“ (Buhle 1803, 131).

Und hierfür ließen sich nun zahllose andere Beispiele nennen. Sie werden es einem in der Wolle gefärbten Alt-Göttinger verzeihen, wenn er - biographieparteilich - von diesen exemplarisch nur die Göttinger Aufklärungsphilosophen Johann Georg Heinrich Feder und Christoph Meiners nennt. Meiners kann in seiner „Revision der Philosophie“ 1772 weitgehend unangegriffen behaupten: „Die ganze Welt verlangt jetzo von einem Philosophen, daß er ein Eklektiker sey, d.i. daß er, wie man sich ausdrückt, selbst denke, aus den vielen entgegengesetzten Meinungen die beste auswähle, und diese mit allen ihren Gründen unterstützt seinen Schülern vortrage.“ (Meiners 1772, 60 f.) Und dessen Lehrer

Feder, das eigentliche Schuloberhaupt der Göttinger 'Weltphilosophen vom Katheder', hält in seinen 1825 posthum unter dem Titel „J.G. Feder's Leben, Natur und Grundsätze“ herausgegebenen Erinnerungen an seine große vor-kantische Zeit in aller Bescheidenheit fest: Ich galt „für einen besseren Philosophen, als der Haufe meiner Vorgänger aus den Wolfischen und Anti-Wolfischen Schulen: bis - auch dieser Periode Ende da war, und S c h w e r e R ü s t u n g wieder Mode wurde; zwar nicht im Geschleppe vieler Paragraphen, aber durch die vielen neue Wörter nicht minder lästig und imponierend. Da diese neue Philosophie es sogar problematisch, und mehr als problematisch machte, ob es bis dahin i r g e n d Philosophie gegeben habe: Wie hätte die Meinige noch einiges Ansehen behalten können?“ (Feder 1825, 87)

Die „Amputation“, die seinem „Autor- und Docenten-Ruhme durch die kritischen Revolutionen in der Philosophie widerfuhr“ (ebd. 130) und die dazu führte, daß Feder vorzeitig seinen Göttinger Lehrstuhl aufgab, um in Hannover als Gymnasiallehrer zu wirken, machte er durchaus zutreffend am eklektischen Anwendungscharakter seiner eigenen Philosophie fest: „Wäre auch nicht der nach Mendelssohns Ausdruck alles zermalmende Kant dazwischengekommen: so lag es doch schon im Charakter meiner Lehrart, daß ich keine sichtbare Schule stiften konnte. Dazu gehören, außer Anderem, was mir vielleicht auch fehlte, jetzt viel versprechende Ankündigungen, paradoxe Behauptungen, polemische Ansicht der älteren Systeme und besonders eine eigene Kunstsprache. Alles dieses war meine Sache nicht. Ich suchte a n w e n d b a r e Philosophie aus den natürlichsten, oder nicht füglich zu bestreitenden Vorstellungsarten zu entwickeln, das Wahre und Gute, was sie enthielten, durch vernünftige Gründe jedweder Art zu befestigen.“ (Ebd., 79 f.) Somit muß man wohl mit dem für sie den Namen „die Göttinger“ prägenden Johann Eduard Erdmann festhalten: „Eine anwendbare Philosophie aus den natürlichsten oder nicht füglich zu bestreitenden Vorstellungen in irenisch-eklektischer Lehrart abzuleiten, weder Lockianer noch Wolfianer noch Crusianer noch Kantianer zu seyn, wohl aber mannigfaltige Vorstellungsarten zu verarbeiten und zur Stärkung seiner individuellen Geistesbetriebsamkeit sich zu assimiliren. - das ist, mit seinen eigenen Worten beschrieben, das Ziel, das er (J.G. Feder, W.Ch. Z.) sich vorgesetzt hat.“ (Erdmann 1866, II, 279). Und es gelingt Feder, in seinen „Grundsätzen der Logik und Metaphysik“ (1794) die eklektische Tugend philosophiehistorisch pointiert und gegen die systematische Verschulungstendenz gerichtet, auf eine knappe Formel zu bringen: „Die Philosophie hat Jahrhunderte hindurch Progressen gemacht, und wird sie ferner machen; und ihr ächter Verehrer wird den Willen und das Vermögen mit ihr fortzurücken, und

von jeder neuen Entdeckung und Verbesserung Nutzen zu ziehen, umso leichter in sich zu erhalten wissen, je mehr er von allzuschneidendem Absprechen und sectirerischer Anhänglichkeit an irgend ein Schulsystem abgeneigt ist.“ (Feder 1794, XV).

Kurz: Erst durch die Kantische Philosophie und die auf sie folgenden Systeme des Deutschen Idealismus kommt es zum antieklektischen und prosystematischen Vorurteil. Dieses ist, wie ebenfalls Feder, der als vernünftiger Göttinger selbstverständlich angelsächsisch orientiert ist, festhält, ein deutsches Vorurteil: „Unter uns Deutschen, die wir so sehr für das System sind, zieht noch immer einer dahin, der andere dorthin, und der eine Theil reisset ein, wo der andere bauet. Und die meisten Ausländer mögen, wie es scheint, mit einer eigenen Wissenschaft von Metaphysik gar nichts zu thun haben.“

Gewiß - der Name Leibniz scheint für Gewichtigeres zu bürgen als die Namen Feder und Meiners. Aber wer so denkt, verfällt schon wieder dem verehrenden Denken des Autoritätsbeweises. Für uns wichtiger ist es, hier wissenschaftlich zusammenzufassen:

Eklektizismus unter Aufklärungsbedingungen galt als kritische Tugend. In der Ent-

wicklung dieser kritischen Tugend allerdings zeigte sich bereits ihre Beziehung

zum Problem der Anwendbarkeit von Philosophie, was uns zur Problematik des

Verhältnisses von 'reiner' und 'angewandter' Philosophie bringt. Dabei aber gilt

es in Erinnerung zu halten, daß sogenannt systematisches Philosophieren ohne

Eklektik leer. Eklektik ohne systematisches Philosophieren dagegen blind ist.

Kurz und aus didaktischen Gründen sentenzenhaft formuliert:

Wer Eklektizismus scheut, hat selbst nicht viel zu sagen.

III.

Nicht nur eklektisch, sondern auch anwendungsfähig zu sein, beanspruchte die Philosophie des 18. Jahrhunderts, und auch hierin wurde sie von der beißenden Kritik der systematischen Denker überzogen. Gegen Carl Leonhard Reinhold hatte Hegel schon in seiner bereits zitierten ersten philosophischen Druckschrift, der 1801 erschienenen Schrift über die „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ polemisch festgehalten, daß die Beziehung zwischen Denken und Materie (anders ausgedrückt: zwischen Form und Inhalt) zu einer Synthese gar nie gebracht werden könne, wenn diese Beziehung als Anwendung gedacht werde, „und auch in dieser dürftigen Gestalt, für welche von zwei absolut Entgegengesetzten zum Synthetisieren nicht viel abfallen kann, stimmt sie damit nicht überein, daß das erste Thema der Philosophie ein Begreifliches sein soll“ (Hegel TW2, 131). Es muß also bei der absoluten Dualität von Denken und Materie, von Form und Inhalt bleiben. „In der Philosophie“ - so fährt Hegel vernichtend fort - „kommt das Denken aus dem Sturze in eine solche absolute Dualität mit gebrochenem Halse an, - eine Dualität, die ihre Formen unendlich wechseln kann, aber immer eine und ebendieselbe Unphilosophie gebiert“ (ebd. 134).

Und nach einem solch vernichtenden Verriß sollte man noch der Anwendbarkeit einer eklektischen Philosophie das Wort reden können? - Hilfe kann uns da Hegel selbst geben. Nicht erst in der berühmt gewordenen Formel der Rechtsphilosophie, Philosophie sei „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ (Hegel TW7, 26), sondern schon in Formulierungen aus der besagten „Differenzschrift“ findet sich der Grundgedanke Hegels ausgedrückt, das „wahre Eigentümliche“ einer Philosophie sei die „interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisiert hat“ (Hegel TW2, 19). Sich in besonderer Weise auf die verschiedenen Herausforderungen der Zeit einzulassen - das ist die Anwendungsaufgabe der Philosophie. Davon bleibt Hegels Polemik gegen Reinhold unberührt: Sie bezieht sich auf das Verhältnis von Allgemeinem (Logik) und Besonderem (Materie bzw. Stoff), und diese beiden lassen sich, wie wir noch sehen werden, in der Tat durch Anwendungsbeziehungen nicht ausreichend vermitteln.

Die Einheit der Vernunft in all ihrer Verschiedenheit und inmitten der Vielfalt des 'Bauzeugs des Zeitalters' trotzdem zu sich selbst kommen zu lassen - in Hegels und Schellings Formulierung: „das Absolute fürs Be-

wußtsein zu konstruieren“ -, darin besteht die Aufgabe der Philosophie. Und sie muß diese Aufgabe, wenn anders das bisher Entwickelte Sinn machen soll, in einer a-dogmatischen, anders: eklektischen Weise erfüllen. - So weit so gut, und nun wäre es nur noch nötig, alle beliebigen Themen der Gegenwartsdiskussion zu nennen und die Anwendungsfähigkeit philosophischer Prinzipien und Theorien an ihnen zu erproben, so konkret wie irgend möglich!

Indes: so einfach geht es nicht zu in Sachen Philosophie! Vergessen wir nicht, daß als eines der Grundcharakteristika (philosophischer) Begriffsbildung eben die Abstraktion aufgewiesen worden war, die nach Kant neben Komparation und Reflexion den dritten, nämlich den negativen Beitrag zur Begriffsbildung leiste. Das aber bedeutet, daß das geforderte 'konkrete' Denken der Philosophie stets von Abstraktion begleitet sein wird, wie auch immer wir es anstellen: die Abstraktion ist gleichsam der Motor, der unser begriffliches Denken ex negativo immer weiter zur Konkretisierung treibt, letztlich uneinholbar, wie es scheint, - ja: letztlich sogar noch transzendentes Denken und Argumentieren selbst begründend und ermöglichend: setzt doch sogar der Versuch, konkret zu denken, die Abstraktion in ihrer Funktion der Begriffsbildung voraus! Nicht nur Hegel war sich dessen bewußt; aber bei ihm nimmt der Gedanke eines immer weiter schreitenden und immer weiter scheiternden Dauerversuches der Überwindung der Abstraktion mit ihren eigenen Mitteln geradezu den Status einer systemkonstitutiven Größe an. Bei ihm läßt sich allerdings auch wieder der nächste Schritt erkennen: Es ist, wie er in der in Bamberg publizierten „Phänomenologie des Geistes“ ausführt, die „göttliche Natur“ des Sprechens, „die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen und so sie gar nicht zum Worte kommen zu lassen“ (Hegel TW3.92). Statt des ganz Konkreten, das anzusprechen beabsichtigt war, resultiert im begrifflichen Sprechen das Allerallgemeinste, der durch Abstraktion gewonnene Begriff. Die krampfhaften Versuche, dem durch allerhand deiktisches und individuierendes Allotria zu entgehen, verstärken diesen Eindruck noch.

Und doch ist damit nicht alles gesagt. Das begriffliche Sprechen hat nämlich darüberhinaus noch eine weitere, wenn man so will, „göttliche“ Eigenschaft: es ist auch in der Lage, sich selbst zu verraten, seine eigensten Geheimnisse offenzulegen. Seit dem 'linguistic turn' und dem 'semantic ascent' in der Analytischen Philosophie haben wir gelernt darauf zu achten, daß es „die Grenzen“ unserer „Sprache“ sind, die „die Grenzen“ unserer „Welt“ (Wittgenstein 1921, 5.6) ausmachen, und seit dem pragmatistischen 'turn' achten wir sogar darauf, „how to do things

with words“. Aber erst die Wendung zum wissenschaftlichen Realismus in der „philosophy of mind“ und die damit zusammenhängende Weckung des philosophischen Interesses für Fragen der Künstlichen Intelligenz lassen langsam etwas von dem epochalen Charakter der Einsicht ahnen, die sich in der harmlosen Formel vom „konkreten Denken“ mehr verbirgt als ausdrückt. Wir beginnen zu ahnen, daß all unser abendländisch begriffssprachliches Denken, unser ganzes Universalienproblem, unsere Epistemologie und Ontologie an jener einen kultur- und metaphysikbildenden radikalen Revolution hängt, deren wir, weil sie bislang stets hinter unserem Rücken blieb, nie wirklich gewahr zu werden vermochten: die Revolution der Denkungsart, wie sie mit der Umwälzung von einer reinen Mündlichkeits- zu einer Schriftlichkeitskultur verbunden ist. All die Wunder und göttlichen Eigenschaften, die der Sprache zugesprochen werden, ihr ontologischer Status des „Gesprächs“, das „wir sind“ (Gadamer), ist geknüpft, ja sogar: gekettet an unsere Schriftsprachlichkeit, die so etwas wie begriffliche Abstrakta, logische Subsumtionsverhältnisse und die Vorstellung begrifflicher Repräsentation von Wirklichkeit erst zuläßt.

Es ist kein Wunder, daß es erneut Platon war, jener schriftlichste aller Denker der Mündlichkeit, der uns unablässig Hinweise auf dieses eine philosophische Grundproblem anstößig (d.h. problematisch) in den Weg legt: Man bedenke, fast alle platonischen Schriften haben Dialogform. In fast allen tritt Sokrates auf, ein Denker, der primär dadurch gekennzeichnet wird, daß ihm die Erfindung begriffssprachlichen Denkens mit der Definitionsfrage 'τί ἐστιν?' in den Mund gelegt wird, und der zudem noch als der charakterisiert wird, der nie etwas aufgeschrieben hat, als oberster und - gegen die Tübinger Platon-Interpreten sei's gesagt - einziger Meister der „ungeschriebenen Lehre“! Und Platon tut noch ein übriges: wo auch immer sich die Gelegenheit dazu ergibt, kritisiert er die 'Erfindung' der Schrift, und zwar tut er das - in schriftlicher Form! Viel deutlicher kann man nicht werden.

An anderer Stelle habe ich verschiedentlich darauf aufmerksam gemacht, daß und wie unser abendländisch-begriffssprachliches Denken mit der Schrift als Kulturtechnik unlösbar verknüpft ist (7.1. Zimmerli 1989). Komplizierte logische Subsumtionsverhältnisse, Klassifikationen über dihairetische Verfahren, die damit untrennbar zusammenhängenden Verfahren von Definition, Urteils- und Schlußbildung, kurz: unsere gesamte traditionelle Logik und auf ihr aufbauend die gesamte Metaphysik und Wissenschaft, sind ohne Schriftsprache nicht denkbar, d.h. ohne ein Kommunikationssystem mit externer Speicherkapazität und hoher indi-

viduenunabhängiger Plastizität (zu der die individuen- und bereichsspezifische Plastizität noch hinzukommt!).

Das abendländische Denken habe vielmehr um das gesprochene Wort gekreist, sei also in diesem Sinne 'logo-zentrisch' und müsse erst auf die Schrift, die „écriture“ aufmerksam gemacht werden, kann man bei Derrida lesen. Daran ist natürlich nicht nur Falsches, aber es ist damit die Differenz zwischen gesprochener und geschriebener Sprache innerhalb eines bereits schriftsprachlichen Systems gemeint, die es notabene auch noch gibt! Der Versuch, konkret zu denken, muß daher bei der Einsicht ansetzen, daß es die an die Kulturtechnik der Schrift geknüpften Abstraktionspotentiale sind, die unser begriffssprachliches Denken dazu nötigen, stets abstrakt werden zu müssen.

Und damit kommt es nun deutlicher und - bei allem Eklektizismus - in nicht mehr beliebiger Weise zur Antwort auf die Frage „Wer denkt konkret?“. Natürlich vorläufig vordringlich die Philosophie, denn wer sollte es sonst tun können? Welche andere institutionell ausweisbare gesellschaftliche Reflexionsinstanz verfügt über eine permanente Kontrafaktizitätslizenz, wer sonst könnte sich erlauben, in Form von Gedankenexperimenten die Basis all dessen in Frage zu stellen, was den Erfolg unseres abendländischen Denkens und Handelns allein garantiert hat: das begriffssprachliche und damit logik- und mathematikfähige Denken selbst, das aller bloßen Empiriegläubigkeit, die nicht einmal mehr von den verstocktesten Szientisten geteilt wird, hohnlächelt?

Wenn ich darüberhinaus recht habe, dann befinden wir uns gegenwärtig in einem neuen revolutionären Umschlag, der uns und das (nicht nur) philosophische Denken in Atem hält: wir befinden uns im Übergang zu einer vierten Kulturtechnik: nach Sprechen, Rechnen und Lesen bzw. Schreiben kommt nun als vierte Kulturtechnik der Umgang mit datenprozessierendem Gerät hinzu. Es ist hier nicht der Ort, dies weiter auszuführen; sicher scheint mir indessen zu sein, daß das Begreifen dessen, was da geschieht und welche kulturverändernde Kraft mit diesem neuen kulturtechnischen Medium verbunden ist, in einer ähnlich epochalen Weise unsere Welt, unser Denken und mit ihm unser Dasein als In-der-Welt-sein verändern wird, wie die Einsicht in die analoge Funktion der Schrift. Noch ist alles weitgehend offen, und für viele Menschen ist der Gedanke einer vierten Kulturtechnik fremd und abwegig. Aber wir sollten an Platon zurückdenken und daran, wie abwegig seine Gedanken manchen seiner Zeitgenossen erschienen sein mögen!

Wer denkt konkret? - Für den akademischen Zweck dieser Vorlesung sei die Antwort quasi-wissenschaftlich zusammengefaßt:

Der Philosoph - wenn überhaupt jemand - , denn ihm könnte es vielleicht gelingen,

neu den Grund zu legen für das, was nun 'Denken' heißt, das dann vielleicht nicht

mehr den Umweg über die allquantifizierte Begriffsrepräsentation zu nehmen hätte.

Konkret kann vielleicht nur denken, wer nicht mehr am symbolischen Repräsentationismus hängt. Das Denken in Bildern, in Konfigurationen und Bezeichnungstopologien,

von den Klassikern des philosophischen Denkens, wenn auch durch die begriffs-

metaphysische Tradition verdrängt, diviniert, stellt uns - auch und nicht zuletzt

an der Otto-Friedrich-Universität in Bamberg - vor die Aufgabe, ein neues Zeitalter

anzudenken.

Kurz und für die bürgerliche Öffentlichkeit formuliert:

Wer philosophische Sorgen hat, hat auch Kognitionswissenschaft.

Damit ist bereits ein neues Feld betreten: das des Streitens in der kognitionswissenschaftlichen Sparte des transdisziplinären Verbundes von Psychologie, Linguistik, Neurophysiologie, Logik und Computerwissenschaften. Nicht alles konkrete Denken wird sich hier abspielen, aber hier wird alles beginnen müssen. Da per definitionem nichts von dieser Kulturtechnik unberührt bleiben kann, wird es nur konkretes Denken geben können, soweit kognitionswissenschaftliches Denken in ihm ist. Und das gilt a fortiori auch für den Bereich des Denkens, der besonders „angewandt“, „eklektisch“ und „konkret“ werden muß: die Ethik, die zunehmend zur Theorie computergestützten Handelns wird.

But that's another story - und ich will auch nicht all mein programmatisches Pulver gleich am Anfang meiner Bamberger Zeit verschießen.- Stattdessen ende ich mit einem Satz, der mir vom Präsidenten jener Universität, von der aus ich nach Bamberg kam, als Schlußsatz für meine Bamberger Antrittsvorlesung angeraten wurde, einem gegen abstraktes Denken gerichteten Satz des vortragsunvermeidlichen Johann Wolfgang Goethe:

„Allgemeine Begriffe und großer Dünkel sind immer auf dem Wege, entsetzliches Unglück anzurichten.“ (Maximen und Reflexionen 471).

Deswegen denken wir konkret!

Literatur

Brucker, J. Erste Anfangsgründe der Philosophischen Geschichte. Als ein Auszug seiner grössern Wercke herausgegeben, 2. Ausg., Ulm 1752

Buhle, J.G. Geschichte der Philosophie: Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, 4. Bd., Göttingen 1803

Erdmann, J.E. Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2 Bde., Berlin 1866

Feder, J.G.H. Logik und Metaphysik. Fünfte vermehrte Auflage, Göttingen 1778

Feder, J.G.H. Grundsätze der Logik und Metaphysik, Göttingen 1794

Feder, J.G.H. J.G.H. Feder's Leben, Natur und Grundsätze. Zur Belehrung und Ermunterung seiner lieben Nachkommen und Anderer die Nutzbares daraus aufzunehmen geneigt sind, Leipzig, Hannover und Darmstadt 1825

Hegel, G.W.F. Theorie Werkausgabe, Frankfurt a.M. 1968 ff. (zitiert als: TW)

Heidegger, M. Gesamtausgabe, Frankfurt a.M. 1977 ff.

Holzhey, H./Zimmerli, W.Ch. (Hrsg.): Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung, Basel und Stuttgart 1977

Jäsche G.B. I. Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen (zuerst herausgegeben von G.B. Jäsche, Königsberg 1800, zitiert als: Jäsche)

Lübbe, H. (Hrsg.) Wozu Philosophie?, Berlin/New York 1978

Meiners, Chr. Revision der Philosophie, Göttingen und Gotha 1772

Poser, H. (Hrsg.) Wandel des Vernunftbegriffs, Freiburg/München 1981

Tinner, W. Leibniz: System und Exoterik, in: Holzhey/Zimmerli (Hrsg.), a.a.O.

Wittgenstein, L. Tractatus logico-philosophicus, 1921

Zimmerli, W.Ch. Arbeitsteilige Philosophie. Gedanken zur Teil-Rehabilitierung der Populärphilosophie, in: Lübke, H. (Hrsg.), a.a.O., 181-211

Zimmerli, W.Ch. „Schulfüchsische“ und „handgreifliche“ Rationalität - oder: Stehen dunkler Tiefsinn und Common Sense im Widerspruch?, in: H. Poser (Hrsg.), a.a.O., 137-176

Zimmerli, W.Ch. „Schwere Rüstung“ des Dogmatismus und „anwendbare Eklektik“. J.G.H. Feder und die Göttinger Philosophie im ausgehenden 18. Jahrhundert, in: Studia Leibnitiana XV/1 (1983), 58-71

Zimmerli, W.Ch. Von der Verfertigung einer philosophiehistorischen Größe: Leibniz in der Philosophiegeschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts, in: Studia Leibnitiana Suppl. XXVI (1986), 148-167

Zimmerli, W.Ch. Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels „Differenzschrift“, Hegel-Studien Beiheft 12, 2. erw. Aufl., Bonn 1986

Zimmerli, W.Ch. Zur kulturverändernden Kraft der Computertechnologie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 27/89 (1989), 26-33

Zimmerli, W.Ch. Öffentliche Vernunft. Für eine aufgeklärte Eklektik. München 1991 (im Druck)

Philosophie in einer gottverlassenen Welt

'Einheit oder Vielheit' - dies scheint uns - und zumal unter gegenwärtigen Bedingungen der philosophischen Debatte um „Technologisches Zeitalter oder Postmoderne“ - das eine theoretische Grundproblem zu sein, um das seit ihrer Frühzeit die abendländische Philosophie kreist. Daß es dabei nicht nur um die verschiedenen Varianten des Universalienproblems ging, ja: daß nicht einmal die denkgeschichtlich metaphysikprägende Unterscheidung der Einheit des Ideellen von der Vielheit des Phänomenalen im Streit zwischen Platon und Aristoteles die entscheidende Rolle spielte, sondern daß dahinter die 'ontologische Differenz' zwischen dem einen und ewigen Sein und dem vielen und wandelbaren Seienden steht, - daran wieder erinnert zu haben, ist das bleibende Verdienst Martin Heideggers, des philosophischen Lehrers von Hans Jonas. Nicht Quantitäts- oder Zahlenmystik ist es, wenn das ursprüngliche Denken, das hinter die Differenz von Einheit und Vielheit zurückfragt, dort in Einheit und Vielheit die Zweiheit als Grundprinzip von Differenz überhaupt erkennt: Von der 'Gabelung' hat Heidegger im Hinblick auf die ontologische Differenz gesprochen, und wir Spätgeborenen, Kinder des Computerzeitalters, wissen, daß es in der Tat die Zweiheit ist, die Differenz von Null und Eins, die letztlich die einzige ideelle Grundvoraussetzung für die Welt der Information darstellt.

Solange die Zweiheit von Sein und Seiendem, von ideeller und reeller Welt, von Denken und Ausdehnung gesichert ist, solange geht Philosophie ihren ruhigen normalen systematischen Gang. Doch da, wo die Sicherheit dieser Zweiheit zerbricht, setzt der Zwang zum Außergewöhnlichen, zum revolutionären Denken ein. 'Revolutionäres Denken' aber heißt - das wissen wir spätestens seit Kant - die Aufnahme jenes schwindelerregenden Versuches, sich - statt selbst im Zentrum zu stehen - in die Schleuderbewegung um hypothetisch angenommene neue Zen-

tren zu begeben. Die Frage 'quo vadis?' wird angesichts solch radikalen Neuorientierungsunternehmens ebenso gegenstandslos wie die nur unter Bedingungen des Richtungskonservatismus greifende Bannformel 'vade retro!'. Das Denken von Hans Jonas ist, wie zu zeigen sein wird, so betrachtet, ebenso revolutionär wie der Gedanke des 'neuen Gottes', den er bereits 1934 im „System der gnostischen Elementargrößen 'kosmos-psychae-pneuma-theos'“ analysierte. Jenseits von aller Aktualisierbarkeit, die das Denken von Hans Jonas stets auch und gerade dort ausgezeichnet hat, wo es aller modischen Effekthascherei entsagte (daß er seine eigene Sprache als 'altfränkisch' bezeichnete, muß hierzulande geradezu als Empfehlung gelten!), soll in den folgenden drei gedanklichen Streiflichtern, die auf Themenkreise gerichtet sind, denen auch das Denken von Hans Jonas gilt, das Revolutionäre des dualistischen Gedankens gezeigt werden:

Zum einen muß die 'Gott-Verlassenheit' der nach-nihilistischen Gegenwartsphilosophie herausgestellt werden, um so den Hintergrund des Denkens von Hans Jonas klarzulegen (I). Der Frage nach der nicht nur subjektiven Bedeutung von Freiheit für Natur soll im zweiten Schritt (II) nachgegangen werden. Gedanken zum 'noologischen Gottesbeweis' werden schließlich einen Ausblick in das Denken nach der Philosophie in einer gott-verlassenen Welt ermöglichen (III).

I.

Unser abendländisches Philosophieren läßt sich - völlig ahistorisch, aber intuitiv einleuchtend - nach Maßgabe von zwei verschiedenen Idealtypen klassifizieren: Da ist einmal der Typus des begründenden, gründenden und ergründenden Denkens, das so Unterschiedliches wie klassische Metaphysik und Logischen Empirismus umfaßt; und da ist zum anderen der Typus des klagenden, wehklagenden und anklagenden Denkens, der seinerseits von flammender Gesellschaftskritik bis hin zu existentialistischem Absurditäts-Pathos reicht. Dabei gilt fraglos, daß im zwanzigsten Jahrhundert der philosophische Gestus zu dem des „Denkens in dürftiger Zeit“ wurde, wie Karl Löwith in bezug auf Martin Heidegger formulierte, oder anders: des Denkens unter der von Nietzsche formulierten Bedingung, daß „Gott tot“ sei.

Wie auch immer man zu der Formulierung Nietzsches stehen mag, Tatsache ist jedenfalls, daß Gott im Gegenwartsphilosophieren kaum mehr eine konstitutive Rolle spielt. Weder im gründenden noch im kla-

genden Diskurs kommt es zum Rückgriff auf die Gottesidee; aus Ontologie, Epistemologie und Ethik wandert Gott aus und wird zum Gegenstand einer Bindestrich-Philosophie: der Religions-Philosophie. Diese Entwicklung, die sich schon bei Hegel andeutete und durch Nietzsche vollendet wurde, vollendete eigentlich nur, was das neuzeitliche Philosophieren seit Beginn programmatisch in Bewegung hält: die Wahrheit unserer Erkenntnis und die Richtigkeit der Normen unseres Handelns ohne Rückgriff auf die transzendente Funktion eines Welterschöpfers und Weltregierers zu fundieren, der über eine 'analogia entis' Sein wie Sollen bestimmt. Anders gesprochen: Sowohl die Versuche des Logischen Atomismus eines frühen als auch die sprachpragmatischen Ansätze eines späten Wittgenstein gehen in dieser Hinsicht von keiner anderen Voraussetzung aus als die Fundamentalontologie des frühen Heidegger oder der Existentialismus der auf ihn aufbauenden Sartre und Camus.

Systematisch gesehen verliert dadurch das Philosophieren die ihm vorausgesetzte Dualität: Die offenbarungs- und glaubensgesicherten Maßstäbe sind vollends abhanden gekommen; es gilt nun, auf eigene Faust zu messen und zu werten. Oder, um in in einer unnachahmlich präzisen und für unsere Generation prägend gewordenen Formel von Jean-Paul Sartre zu sagen: „Die Existenz geht der Essenz voraus.“ Nicht eine vorausgegebene Bestimmung des 'Wesens' des Menschen bestimmt nun Humanität, sondern es gilt, all dies erst einmal 'eigentlich' in seiner Existenz zu realisieren.

Aber dies alles mag ein innertheoretischer Reflex einer fundamentalen Veränderung gewesen sein, die einem Kernstück neuzeitlichen Philosophierens drohte: War schon Gott aus den Prämissen gründenden und klagenden Philosophierens weitgehend verschwunden, so erwuchs - spätestens seit Leibniz - umgekehrt mindestens noch die Aufgabe, die Möglichkeit des Bösen in der Welt über eine 'Theodizee' genannte philosophische Reflexionsleistung zu erklären. Dort aber, wo sich das Böse wie ein dunkler Schatten über die Geschichte gelegt und zu einer Verdunklung der Vernunft geführt hat, an jenem gottverlassenen Orte also, der seither mit der bannenden Chiffre 'Auschwitz' pars pro toto belegt wird, stößt diese neuzeitspezifische Aufgabe an ihre Grenze. Nicht mehr die Legitimation Gottes, sondern der Abgrund, das Unerforschliche, Tiefe und Böse muß nun gedacht werden; mit den Worten von Hans Jonas: „Also muß eine Metaphysik, die der Verführung des 'Siehe, es ist gut' widersteht und doch das Zeugnis des Lebens und des Geistes für die Natur des Seins nicht mißachtet, Raum lassen für das blinde, planlose, zufällige, unberechenbare, äußerst riskante Weltabenteuer, kurz: für das

gewaltige Wagnis, das der erste Grund, wenn denn der Geist dabei war, mit der Schöpfung einging. Da setzte vor Jahren mein kosmogonischer Versuch ein, der sich nicht zufällig mit dem Namen 'Auschwitz' verband (denn das war für mich auch ein theologisches Ereignis).“ (Jonas 1989, 73). Gnostisch beeinflusster Manichaismus oder naturphilosophischer Versuch, die verlorene Einheit auf Schellings Pfaden wiederzugewinnen?

Neben Martin Heidegger war, wie wir wissen, Rudolf Bultmann der entscheidende Lehrer von Hans Jonas. Und mit jenem stimmt dieser in der Überzeugung überein, daß die neuzeitliche Gott-Verlassenheit nicht zuletzt ein Werk von Wissenschaft und Technik ist: „Unleugbar ist seit der Aufklärung die Religion in der Defensive, psychologisch nicht weniger als intellektuell, und es ist die de-facto-Macht der geschichtlich gewordenen Denkgewohnheiten - es ist der von der Wissenschaft erzeugte Glaube fast mehr als das von ihr bewiesene Wissen, was den religiösen Glauben in Zwiespalt mit sich selbst gebracht hat.“ (Jonas 1987, 53).

Überboten und gesteigert wird die durch den Glauben an die Wissenschaft surrogathaft ersetzte Gottesfunktion durch den eschatologischen Zug, den diese neuzeitspezifische Gott-Verlassenheit der Wissenschaft in dem utopischen Charakter verleiht, den sie durch ihre Hybridisierung mit der Technik gewinnt: „Durch die Art und die schiere Größe ihrer Schneeball-Effekte treibt technologische Macht uns vorwärts zu Zielen einer Art, die früher das Reservat der Utopien war. (...) Da wir heute ständig im Schatten ungewollten, miteingebauten, automatischen Utopismus leben, sind wir ständig mit Endperspektiven konfrontiert, deren positive Wahl höchste Weisheit erfordert - eine unmögliche Situation für den Menschen überhaupt, weil er diese Weisheit nicht besitzt, und für den zeitgenössischen Menschen im besonderen, der sogar die Existenz ihres Gegenstandes leugnet, die Existenz nämlich absoluten Wertes und objektiver Wahrheit.“ (Jonas 1979, 54f.)

Dreierlei ist es also, was die Rede von der 'Gott-Verlassenheit der Welt' für den philosophierenden Menschen in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts mit Gehalt erfüllt: zum einen die existentielle Verwiesenheit des Menschen auf sich selbst, sein 'Hinausgehaltensein ins Nichts', Erbe der emanzipatorischen neuzeitlichen Wendung; zum anderen die, um mit Jonas zu sprechen, „Schmach von Auschwitz“, die wir „wieder von unserem entstellten Gesicht, ja vom Antlitz Gottes, hinwegwaschen“ (Jonas 1989, 72) müssen; drittens schließlich die am Ende der Moderne sich vollziehende Technologisierung der Wissenschaft, die im gleichen damit auch ihre Religionsersatzfunktion preisgibt.

II.

Die dreifache Gottlosigkeit der Gegenwart gilt es zu bedenken. In einer Welt, in der weder die Garantie für die Wahrheit, noch die für die normative Richtigkeit sich mehr einem extramundanen Wesen zu verdanken hat, muß der Kern freigelegt werden, der die Übernahme dieser einst göttlichen Funktionen durch den Menschen ermöglichen kann. Das neuzeitliche Denken, explizit und bewußt dualistisch von Anbeginn, hatte die Weltreligionen des Seins und Denkens unhintergebar geschieden und allein dem letzteren die Funktion des Ersatzes für die göttlichen Aufgaben in dieser Gott-verlassenheit der Welt zugeschrieben. René Descartes, für diese epochale Großtat in der jüngeren Vergangenheit, vor allen Dingen von französischer Seite her, eher gescholten als gerühmt, dachte den unvorgreiflichen Hiatus zwischen Denken und Ausdehnung, Seele und Leib, Ich und Nicht-Ich auf dem Hintergrunde einer uralten dualistischen Denktradition so, daß für Welt- und Wahrheitskonstitution in der Tat nur das seiner selbst mächtige Ich übrigblieb, und bekanntlich war es Immanuel Kant, der dieses theoretisch selbstbewußte mächtige Ich auf seine praktische Konstitution durch Freiheit abstützte.

Freiheit, sei es die eines Christenmenschen oder eines Agnostikers, wird damit zum Schlüsselbegriff jener zweiten Hälfte der Neuzeit, die wir in unserer Sprache als 'Moderne' bezeichnen. Und daher versteht sich auch von selbst, daß 'Freiheit' zum Stachel im Fleische dieser Moderne wurde. Durch Freiheit erhebt sich der Mensch über andere Lebewesen; da es aber Freiheit im Denken ist, ermöglicht sie auch das Denken der Freiheit und damit die Einsicht in die Grenzen der reinen Denkfreiheit. In sich auftürmenden und sich gegenseitig überbietenden Reflexionen wird so die Freiheit zu einem großen Thema und Motor der modernen Geschichte. den Kreis von der Gedankenfreiheit über die politische und ökonomische Freiheit bis zurück zur ideologischen Freiheit ausschreitend.

Für den Denker Hans Jonas tun sich, diesmal im Gefolge des Lehrers Heidegger, drei Freiheiten als konkrete Manifestationen des „Horizontes der Transzendenz“ auf, die allerdings nicht jenseitige Transzendenz göttlicher, sondern Überstieg, Entwurf und Realisierung diesseitiger Freiheit sind:

„1. Die Freiheit des Denkens zur Selbstbestimmung in der Wahl seiner jeweiligen Thematik: Der Geist kann nachdenken, worüber er gerade will.

2. Die Freiheit zur Abwandlung des sinnlich Gegebenen in selbsterschaffenen inneren Bildern: Die Freiheit der Einbildungskraft also - im Dienste kognitiven oder ästhetischen Interesses, der Verehrung oder der Angst, der Liebe oder des Abscheus, des Nutzens oder auch des puren Vergnügens am Fabulieren, und schließlich

3. von der symbolischen Flugkraft der Sprache getragen, die Freiheit zum Überschritt über alles je Gebbare hinaus: Vom Dasein zum Wesen, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen, vom Endlichen zum Unendlichen, vom Bedingten zum Unbedingten. Nur durch das sinnlich repräsentierende Medium der Sprache bleibt sie noch an die Sinnenwelt gebunden.“ (Jonas 1989, 66)

Doch auch dies ist noch nicht das Ende: Diese Freiheit gründet, und das hatte man sowohl geahnt als auch übersehen, in jenem letzten Abgrund der moralischen Freiheit, die uns wieder auf die uralte Dualität von Gut und Böse zurückwirft, in Schellings Sprache: in jener Freiheit, die Freiheit zum Guten und zum Bösen ist: „Sie ist von allem die zweischneidigste, denn die Freiheit des Sich-Gebens ist auch die des Sich-Versagens, der gewählten Taubheit, ja der Gegenoption bis zum radikal Bösen hin, das sich auch noch (wie wir gelernt haben) mit dem Schein des höchsten Gutes schmücken kann. Das Wissen um Gut und Böse ist auch die Fähigkeit zum Guten und Bösen.“ (ebd., 67)

Und hier droht auch die Gefahr: Hinter der neuzeitlichen Konzeption der Freiheit des Denkens, die zum Denken der Freiheit und ihrer Verwirklichungsdialektik führt, droht die gnostische Übersteigerung der vollkommensten Auflösung überlieferter Bindungen in den „Exzess eines Freiheitsgefühls, das sich die Zuchtlosigkeit als Selbstbeweis, ja als Verdienst und Tat anrechnet“ (Jonas 1934, 234).

Hans Jonas fährt in dem Kapitel des ersten Gnosis-Bandes, in dem er die „gnostische Moral“ behandelt, fort: „Der ganze Gedanke kreist um die Konzeption des Pneuma als des Adelsprivileges einer neuen Menschenart, die weder den Verbindlichkeiten noch auch nur den Kriterien der bisherigen Schöpfungswelt unterworfen ist. Der Pneumatiker ist im Gegensatz zum Psychiker frei vom Gesetz - in einem ganz anderen Sinne als der paulinische Christ - und der hemmungslose Gebrauch dieser Freiheit ist nicht nur Sache einer negativen Erlaubnis, sondern die positive Verwirklichung dieser Freiheit selbst.“ (ebd.) Anders, und im Sinne Hegels formuliert: Der gnostische Traditions-kern neuzeitlichen Freiheitsdenkens wird im Zusammenhang des revolutionären Jakobinismus wieder und wieder bloßgelegt. Ihn gilt es daher zu bewältigen.

III.

Als ich vor Jahren einmal mit dem zwischenzeitlich verstorbenen Jacob Taubes über das damals soeben erschienene „Prinzip Verantwortung“ sprach, klagte er, es sei doch ein Jammer, daß sich ein so begabter Gnosis-Forscher wie Hans Jonas nun auf die Ethik geworfen habe. „Gnosis-Kenner gibt es nur zwei auf der Welt. Ethik kann jeder“, so sein Originalton. Wir wissen heute, daß Taubes sich nicht deswegen damals geirrt hat, weil er Hans Jonas für einen der bedeutendsten Gnosis-Kenner der Welt hielt, sondern weil er annahm, die „Ethik für die technologische Zivilisation“ sei etwas ganz anderes als die Gnosis-Forschung. Nun sehen wir den Zusammenhang: Vermeidung des jakobinistischen Terrors, der aus der Selbstüberhöhung des gnostischen Pneumatikers erwächst, ohne Preisgabe der Freiheit als des archimedischen Punktes, von dem her Menschen die Welt aus ihren Angeln heben können - dies ist das Programm der Ethik für die technologische Zivilisation. Wie läßt sich letztlich die Selbstbegrenzung autonomer menschlicher Freiheit begründen, wenn das Andere, der es von außen bestimmende und begrenzende Gott, die Welt verlassen hat? Und so verwundert es nicht, daß die Begründung der Normativität ethischer Reflexionen in der Verantwortungs-Ethik von Hans Jonas sich neuerdings mit einem Argument paart, das ich als 'noologischen Gottesbeweis' bezeichnen möchte. Es handelt sich dabei um eben dasselbe, was soeben thematisiert worden ist: um das anthropische Zeugnis im kosmischen Befund: Die Natur selbst hat aus dem Faktum heraus, daß sie offenkundig ihr Denken in uns hervorgebracht hat, geistermöglichende Struktur: „Und doch ist es Geist, unserer in diesem Augenblick, der den Weg in die Ursachen zurückgegangen ist und, gehorsam seinem Wahrheitswillen, zu eben dieser befremdlichen Einsicht genötigt wurde - und der zugleich aus gleichartiger Erkenntnis darum weiß, daß er dieser selben allgemeinen Weltmaterie, dem bißchen davon, das gerade in seinem Gehirn versammelt ist, doch verdankt, daß er da ist und denken kann: Und so muß er jenem Geistfremden zu all den Eigenschaften, die ihn die Physik davon lehrt, noch die Fähigkeit zur Ermöglichung des Geistes zuerkennen. Des Geistes, sage ich, und das ist mehr als des Lebens und der Subjektivität. Denn wenn wir jetzt mit wohl erlaubter Metapher sagen, daß die Materie von Anbeginn schlafender Geist sei, so müssen wir hinzufügen, daß die wirklich erste, die schöpferische Ursache von schlafendem Geist nur wacher Geist sein kann, von potentiellm Geist nur aktueller - anders als bei Leben und Subjektivität als solchen, die ihrer graduellen Natur nach wohl schlafend, unbewußt beginnen können und noch kein Bewußtsein in der ersten Ursache, im Akt der Stoffgeburt verlangen. So führt uns denn die Selbsterfahrung des

Geistes und zumal seines denkenden Ausgreifens ins Transzendente, als Teil des kosmischen Befundes, zum Postulat eines geisthaften, denkenden, transzendenten, am Ursprung der Dinge: als erste Ursache, wenn es nur eine gibt; als Mitursache, wenn es mehr als eine gibt.“ (Jonas 1989, 69f.)

Gewiß, dies ist nicht im strengen Sinne ein Beweis, wie Jonas selbst auch einräumt. Daß hier allerdings eine „kosmogonische Vermutung“ vorliegt (erneut Originalton Jonas), die weiterführenden Charakter hat, kann wohl füglich kaum bestritten werden. Vor dem Hintergrund der großen Tradition des ontologischen, des kosmologischen, des anthropologischen und des moralischen Gottesbeweises, um nur die in der heutigen Diskussion wichtigsten Varianten zu nennen, ist hier ein neuer Weg eröffnet, der - gerade in einer Gott-verlassenen Welt - eine argumentative Berechtigung gewinnt. Nicht der neue und andere Gott der Gnosis, der zu den elitaristischen Konsequenzen vollständiger Freiheit des sich moralisch überlegen Wählenden führt, sondern ein zugleich das geistige Leben wollendes und seinerseits der Macht entsagendes Prinzip ermöglicht nun die Verknüpfung existenzial-ontologisch eingeklagten Geworfenseins mit menschlicher Freiheit zum Guten und zum Bösen und mit naturphilosophisch geläuterter Kosmogonie. Dies hätte vielleicht für Jacob Taubes die Antwort auf die Frage sein können, was an der Gnosis geschultes Denken über die historisch belegte Hermeneutik hinaus vermag ...

Die kosmogonische Vermutung des späten Jonas atmet in ihrem Charakter eines Vernunftpostulats den Geist der aufklärerischen Neuzeit, ohne deswegen die ständige philosophische Doppelaufgabe des Gründens und Klagens preiszugeben. Eine Gottheit nämlich, die anzunehmen uns nicht allein der Glaube, sondern zudem die bescheidener gewordene wissenschaftliche Vernunft nötig, erfüllt - philosophisch gesprochen - die Funktion eines Brückenprinzips: Natur, die so betrachtet nicht bloß Datum, sondern Faktum im Wortsinne, also als vollbrachte auch planvoll gewollte ist, wird damit zugleich zum Auftrag: Wir Menschen haben es durch unsere fundamentale (vierte) Freiheit zum Guten und Bösen in der Hand, die göttliche Schöpfungsabsicht „zu vereiteln“, und wir „sind vielleicht kräftig daran“ (Jonas 1989, 74), wie Hans Jonas nicht müde wird zu betonen. Der 'Appellcharakter des Seins', die Verpflichtung des Menschen, dafür zu sorgen, daß weiterhin überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, läßt sich so, unter Rückgriff auf die große Tradition der philosophischen Theologie fundamental-ontologisch begründen.

Der noologische Gottesbeweis des Hans Jonas wird neben dem „Prinzip Verantwortung“, der „Heuristik der Furcht“ und dem revolutionären Denken als die philosophische Leistung von Hans Jonas Bestand haben. Nimmt man diese Grundgedanken zusammen mit der gegenwärtigen Entwicklung einer Wiederaufnahme des Leibniz-Schelling-Whitehead-Programmes der Konzeption von Natur als eines potentiell von allem Anfang an be-geisteten und sich selbst organisierenden materialen Prozesses, so eröffnet die Gedankenwelt des mittleren und späten Jonas ein ganzes Universum von philosophischen Forschungsprogrammen, die die Berührung mit der Wirklichkeit nicht scheuen. Wer diesen Spuren mit dem Willen folgt, ihren Auftrag zu verwirklichen, der denkt nicht abstrakt, sondern konkret.

Bibliographie: Hans Jonas

Augustin und das paulinische Freiheitsproblem: Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1930, 5-1965.

Gnosis und spätantiker Geist. Vandenhoeck & Ruprecht. Bd. 1: Die mythologische Gnosis, Göttingen 1934, 3-1964. Bd. 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Göttingen 1954, 2-1966.

The gnostic religion: The message of the Alien God and the beginnings of Christianity, Beacon Press, Boston 1958.

Zwischen Nichts und Ewigkeit: 3 Aufsätze zur Lehre vom Menschen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963.

Wandel und Bestand: Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen. Klostermann, Frankfurt/M 1970.

Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973.

Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Insel, Frankfurt/M 1979.

The phenomenon of life. Toward a philosophical biology. Greenwood Press, Westport (Conn.) 1979.

Philosophical essays. From ancient creed to technological man. University of Chicago Press (Midway Reprint), Chicago 1980.

Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. Insel, Frankfurt/M 1981.

Was für morgen lebenswichtig ist (Mitarb.). 1983.

Technik, Medizin und Ehtik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Insel, Frankfurt/M 1985.

Wissenschaft als persönliches Erlebnis. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.

Geist, Natur und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. In: Duerr H.P./Zimmerli W. Ch. (Hg.): Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung. Scherz, Bern/München/Wien 1989, 61-77.

„Mit welcher Sprache können wir uns über dieses Un- greifbare verständigen, das durch gar nichts anderes definiert ist als durch seine Unbegreiflichkeit, wie die Freiheit oder wie all die Dinge, an denen wir im mensch- lichen Leben die bestürzende Erfahrung machen, daß es die Übermacht über unseren Verstand und über unseren guten Willen gewinnt?“

Hans-Georg Gadamer

„Macht und Verantwortung sind korrelativ. Je größer die Macht des Handelns, um so größer die Verantwortung, die der Handelnde trägt; und gleichzeitig gilt: je größer die Macht des Handelns, sollte man meinen, ist auch die Macht, das Handeln selber zu dirigieren. Aber an diesem Punkt scheint die Logik nicht ganz zu stimmen, denn unsere eigene Macht zu kontrollieren, scheint mit der Größe der Macht eher abzunehmen. Aber das läßt sich vielleicht ändern durch eine Besinnung besonderer Art, an deren Anfang wir eben erst stehen.“

Hans Jonas