

Philosophie und Universität
Vorlesung im WS 2017/18

1. Vorlesung

Diese Vorlesung – und das ist keine Redensart – ist ein Experiment. Zunächst: ich werde mich nicht mit einem Philosophen beschäftigen (wie im letzten Semester mit Marx); ich werde mich nicht mit einer Epoche beschäftigen (wie in den Einführungsvorlesungen in die Antike, Mittelalter und Neuzeit) und ich werde mich auch nicht mit einem Text befassen (wie z.B. in meiner Vorlesung über „Also sprach Zarathustra“). D.h. die Vorlesung ist offen, geöffnet für ein Problem oder eine Frage. Das setzt bei Ihnen eine gewisse Bereitschaft voraus, sich selber der Frage zu öffnen, zu verstehen, warum ich meine, es gibt hier ein Problem.

Vorlesungen *über eine Frage* sind ein wenig befremdend, weil es an der Universität eher darum geht, Wissen zu erlangen bzw. darzustellen. Die Universität ist eine Institution der Forschung und Lehre, d.h. der Wissenschaften. Und so sehen die Vorlesungen und Seminare im Fach der Philosophie auch aus: es wird zumeist ein Text vorausgesetzt, den man gemeinsam liest. Der Dozent ist Spezialist und leitet die Lektüre, leitet die Diskussionen, falls es solche gibt. Man könnte fragen, was daran „Wissenschaft“ ist, wenn wir die Naturwissenschaften voraussetzen, die ja doch allermeistens Gegenstände erforschen, um dann irgendwann Resultate ihrer Forschung zu präsentieren. Das ist in der Philosophie nicht so. Welche Forschungsergebnisse hätte eine Lektüre von Hegels „Phänomenologie des Geistes“? Wissen wir dann, wie der „Geist“ funktioniert? Natürlich nicht.

Damit bin ich schon im Problem. Die Universität ist ein Ort, der eine bestimmte Form der Wissensproduktion und -präsentation darstellt, die Ort für diese Wissensproduktion ist. Das kann für die Philosophie nicht gelten. Warum nicht? Sie sehen – schon wird es irgendwie unangenehm. Denn natürlich kann einer behaupten, er studiere Philosophie, um Wissen über einen Kanon von Texten in der europäischen Geschichte (oder auch in der sich globalisierenden und globalisierten Geschichte) zu erlangen. Dann kann er Hegel-Spezialist werden. Er kennt jeden Satz dieses ohne Zweifel wichtigen Philosophen, wird eingeladen zu Hegel-Tagungen, schreibt Hegel-Aufsätze für das Hegel-Handbuch und wird Präsident der Hegel-Gesellschaft. Ist das – Philosophie?

Eher nicht. Denn Hegel selber hat ja keineswegs Aufsätze über Hegel bzw. Platon, Descartes oder Kant geschrieben. Hegel hat eine „Phänomenologie des Geistes“ geschrieben oder eine „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, d.h. er hat philosophiert und nicht über Philosophie geschrieben. In diesem Sinne könnte man zunächst festhalten, dass das, was als Fach Philosophie erscheint, nur selten echte

Philosophie ist, weil zumeist die angestellten oder nicht angestellten Dozenten nicht philosophieren. Warum nicht? Warum bin ich kein Hegel?

Höchstwahrscheinlich weil ich zu blöd bin. Zugegeben. Doch es bleibt ein Rest von Wahrscheinlichkeit einer anderen Antwort. Nämlich die, dass sich seit Hegel das Verhältnis von Philosophie und Universität verändert hat. Es könnte sein, dass die Universität heute nicht mehr der Ort für die Philosophie bzw. das Philosophieren ist. Der Ort der Universität könnte von Kriterien bestimmt sein, die un- und antiphilosophisch sind. Welche können das sein?

Ein Kriterium habe ich schon genannt: Wenn es in der Wissenschaft darum geht, Forschungsergebnisse zu produzieren, ist die Philosophie offenbar keine Wissenschaft (mehr). Sie wäre fehl am Platze. Ich bleibe aber zuerst einmal skeptisch. Ist das denn wahr, dass Philosophie kein Wissen produziert? Ich nehme einmal zwei Bestimmungen der Philosophie auf, wie ich sie im Platonischen Dialog „Theaitetos“ finde. Platon, sollte ich meinen, könnte doch ein guter Ratgeber sein, wenn ich frage, worauf Philosophie hinaus will.

Eine Bestimmung sieht so aus. Philosophieren ist ein Denken. Das Denken findet nach Platon in der Seele statt, es ist ein Seelenvermögen (ich brauche nicht zu fragen, ob im Zeitalter der Hirnforschung diese Auskunft hilfreich ist). Dann die Bestimmung: Denken ist „eine Rede (λόγος), die die Seele bei sich (mit sich) selbst durchgeht über das, was sie betrachten, untersuchen, will“ (189e). Was ist das für eine Bestimmung? Was kann einer damit anfangen? Sokrates fügt hinzu: „Zwar nur als Nichtwissender (μη εἰδώς) kann ich es dir beschreiben. Denn so schwebt sie mir vor, dass, so lange sie denkt, sie nichts anderes tut, als sich zu unterreden, indem sie sich selbst antwortet, bejaht und verneint.“ Was soll dann dabei herauskommen? Ein gegenständliches Wissen, ein Ergebnis? Oder ist Philosophie eben dieses, ein Philosophieren, diese Tätigkeit, die Sokrates, der weiß, dass er nichts weiß, beschreibt?

Eine andere Bestimmung: Die philosophische Einsicht (φρόνησις) will dem Üblen entgehen und in die Nähe des Guten kommen. Daher sagt Sokrates, dass sie eine Angleichung an den Gott sei (ὁμοίωσις, 176b), denn der Gott sei niemals ungerecht, übel etc. Wie gesagt: das ist Ziel und Sinn des Philosophierens, es ist nicht Sinn der Philosophie, zu wissen, dass das Sokrates bei Platon im „Theaitetos“ gesagt hat. Was sollen wir aber hier an der Universität damit anfangen, dass Philosophie Angleichung an den Gott sei? Nichts, wenn wir ehrlich sind.

Ich könnte Ihnen jetzt noch viele andere Bestimmungen der Philosophie vorstellen und immer würden wir sagen: Gut, dass wir sie kennen. Doch als Tätigkeit, als Vollzug, als Performanz, als Identität, als Philosophieren ist sie uns unzugänglich – denn darum geht es hier, im Studium der Philosophie, nicht.

Ich unterbreche und gebe Ihnen die Möglichkeit, auf das Gesagte zu reagieren. Denn das Problem muss am Beginn klar werden. Wir müssen uns darauf einigen, dass es hier ein Problem gibt, nicht ein Problem wie z.B. bei einer verstopften Toilette, sondern ein Problem im Denken, für das Denken, das ein anderes als ein technisches ist. Daher ist es viel schwerer philosophische Problem zu verstehen, zu sehen, als technische. Eine verstopfte Toilette ist nicht schwer zu erkennen... Sehen Sie das Problem? Sehen Sie, dass die Universität offenbar ein Ort ist, an dem Wissen über Texte der Philosophie vermittelt wird, nicht aber die Tätigkeit des Philosophierens gelehrt, wie es im Sokratischen Gespräch offenbar der Fall ist? Und nicht nur im Sokratischen Gespräch, sondern bei jedem einzelnen Philosophen?

Gut, gut, ich werde mir zu Anfang Zeit nehmen und auf jeden möglichen Einwand eingehen. Man könnte mir nun widersprechen und sagen: Klar, ein Professor der Philosophie ist kein Philosoph, jedenfalls nicht notwendig. Hegel war Philosophie Professor, Kant, Fichte, Schelling, Husserl, Heidegger etc. – alles Philosophie-Professoren, aber doch offenbar noch etwas anderes. Denn wir erinnern uns nicht an Schelling, weil er Philosophie-Professor war. Noch schöner, wenn wir uns an jeden Philosophie-Professoren erinnern sollten.

Also – Sie sehen schon, es ist nicht so klar, dass ein Philosophie-Professor notwendig etwas anderes sein muss als ein Philosoph. Anscheinend kann auch beides zusammengehen, es kann an der Universität Philosophen geben, jedenfalls gab es einmal welche. Selbst wenn wir dann immer noch sagen müssten, wir erinnern uns an Heidegger nicht, weil er ein Professor war. Warum aber war es offenbar einmal möglich, dass die Universität ein Ort für Philosophen (als Professoren) war und das heutzutage nicht mehr so zu sein scheint?

Die Behauptung, dass ein Dozent der Philosophie notwendig etwas anderes als ein Philosoph sein muss, ist sinnlos. Dennoch gibt es – und das ist eben auch wichtig, sehr wichtig sogar – Philosophen auch jenseits der Universität. Nehmen wir die drei für das 20. Jahrhundert vielleicht wichtigsten Denker: Marx, Nietzsche und Freud. Alle drei haben keine akademische Karriere gemacht, niemand von ihnen war großer Professor an einer berühmten Universität. Im Gegenteil – alle drei haben ihr Denken in Abstoßung von der Universität gefunden. Was aber war ihre Sphäre des Denkens? Wo haben sie gedacht?

Was war ihr Ort? Gibt es etwa noch einen Ort des Denkens, der Philosophie, außerhalb der Universität? Scheint so: Denn Hobbes, Descartes und Spinoza waren auch keine Professoren der Philosophie, auch Leibniz, Rousseau nicht, auch Schopenhauer nicht, von den Philosophen der Antike und des Mittelalters ganz zu schweigen.

Was heißt das aber für die Philosophie, dass die Universität anscheinend keineswegs die Heimat der Philosophie ist? Ich betonte schon, dass der Wissenschafts-Charakter der Philosophie nicht auf der Hand liegt. Was ist wissenschaftlich an einem (dialektischen)

Gespräch der Seele mit sich selbst? Ist es dann nicht eigentümlich, dass wir wie selbstverständlich davon ausgehen, dass die Philosophie eine Wissenschaft, ein Fach, an der Institution Universität ist? Anders gesagt: Es scheint zwischen dem Ort, an dem die Philosophie stattfindet, sich ereignet, und dem Philosophieren selbst, eine Verbindung zu geben. Derjenige, der Philosophie als Wissenschaft versteht, wird die Universität als ihren eigentlichen Ort betrachten, der, der sie vielleicht als ein Gespräch der Seele mit sich selbst versteht, nicht. Das bedeutet, dass es eine Landschaft – eine *Topographie* – des Philosophierens gibt.

Das wird meine Absicht sein: ich möchte Ihnen die Topographie der Philosophie, des Philosophierens darlegen. Ich möchte Ihnen zeigen, dass in der Entwicklung der Philosophie, in ihrer Geschichte, sich eine Landschaft der Philosophie entfaltet hat, verschiedene Orte des Denkens, die zeigen, dass die Universität ein prekärer und inzwischen vielleicht sogar unmöglicher Ort der Philosophie geworden ist, ja, dass man heute vielleicht wirklich nicht mehr an einer Universität philosophieren kann. Aber: performativer Widerspruch, wenn Sie das, was ich hier in der Vorlesung mache, als Philosophieren verstehen sollten. Wenn einer das tun sollte, dann wird er zugleich sagen: Genau das ist das Problematische dieser Vorlesung! Trawny präsentiert kein bestätigtes, anerkanntes Wissen, sondern er versucht etwas Eigenes. Wie kann man an einer solchen Vorlesung teilnehmen?

Machen Sie sich über die Prüfung keine Sorgen. Ich werde mich, wie Sie bald sehen werden, ausreichend mit Texten beschäftigen, mit Texten, die sich ausdrücklich der Frage widmen, was der Ort der Philosophie ist, selbst wenn diese Frage nicht immer reflektiert wird (will sagen, es gibt ja Texte, vor allem in der Antike, in denen über Orte der Philosophie gesprochen wird, ohne dass der Philosoph oder der Autor sich darüber im Klaren ist, ein Problem zu thematisieren – Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende lang gab es ja hier gar kein Problem – es zu erkennen, das beginnt erst am Beginn der Neuzeit). Wie immer wird dann dieses Skript der Vorlesung der Ausgangspunkt meiner Prüfungen sein. Protokolle sind selbstverständlich auch möglich.

Ich beginne sogleich mit einem Beispiel, mit einem Text, in dem ein möglicher Ort der Philosophie genannt wird. Der Text stammt aus den „Leben und Meinungen berühmter Philosophen“ des Diogenes Laertius, aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert. Es handelt sich demnach um einen relativ späten Text, ich werde bald viel weiter zurück in die Antike gehen, zu Sokrates, Platon, ich war ja bereits bei denen. Der angesprochene Text behandelt das Leben des Heraklit von Ephesos, um 520 bis 460 vor Christus.

Ephesos liegt heute in der asiatischen Türkei, nicht weit von der Westküste entfernt. Ephesos wurde dann auch bekannt durch einen längeren Aufenthalt des Apostels Paulus dort. Es war eine ziemlich große Stadt, zu Zeiten des Paulus mit um die 200000 Einwohnern.

Hier geht es aber um Heraklit. Es heißt:

„Als man ihn gemäß dem Ansehen, in dem er stand, ersuchte, als Gesetzgeber aufzutreten, wies er es mit Entrüstung von sich, weil die Stadt bereits zu sehr der Strömung der schlechten Verfassung anheimgefallen sei. Er wich dem Verkehre aus und spielte im Artemistempel mit den Knaben Würfel, und als sich die Ephesier dort an ihn herandrängten, rief er ihnen zu: ‚Was wundert ihr euch, ihr heilloses Gesindel? Ist dies nicht eine anständigere Beschäftigung als mit euch die Staatsgeschäfte zu führen?‘ Endlich wurde er des Zusammenseins mit den Menschen völlig überdrüssig, schied aus ihrer Gesellschaft aus und lebte einsam im Gebirge, sich von Gras und Kräutern nährend. Dadurch verfiel er der Wassersucht, kehrte in die Stadt zurück und fragte die Ärzte in rätselartigen Worten, ob sie aus Überschwemmung Dürre machen könnten. Da sie es nicht verstanden, grub er sich selbst in einen Kuhstall in den Rindermist ein in der Hoffnung, durch die Wärme werde das Wasser sich ausdunsten. Aber auch das half nichts. Er starb im sechzigsten Jahre.“ Er sei „auf dem Markte beerdigt“ worden.

Also: Hier haben wir schon eine ganze Reihe von möglichen Orten der Philosophie: Stadt (Polis), Tempel, Gebirge, Kuhstall bzw. Mist (alle drei nicht Polis), Markt (Polis).

Zunächst die Polis. Es ist keine Frage, dass die Entstehung der Philosophie mit der Polis, diesem Zwittergebilde zwischen Staat und Stadt, zusammenhängt. Warum Zwitter? Weil jede Polis autonom und autark war. Sie hatte eine Verfassung, häufig gestiftet von mythischen Gesetzgebern. Die athenische Verfassung soll von Solon wenn nicht stammen, so doch maßgeblich reformiert worden sein, die spartanische Verfassung soll von Lykurg stammen, wobei man nicht weiß, ob es einen Mann dieses Namens jemals wirklich gegeben hat. Der Gesetzgeber wurde in der griechischen Antike als eine beinahe göttliche Figur verehrt, auch von Philosophen wie z.B. dem Sokrates. Indem also Heraklit hier gebeten worden sei, eine Verfassung zu schreiben, war das eine außergewöhnliche Ehrung der Polis.

Damit ist auch schon gesagt, dass die Philosophie für die griechische Polis eine gewisse Rolle spielte – ein gewisse, weil Sie in der nächsten Woche schon sehen werden, dass sie eine zwiespältige Rolle spielte. Wodurch ist die Polis geprägt? Man nimmt an, dass sie so um 700 vor Christus aufkommt und dann sich Schritt für Schritt, könnte ich sagen, politisiert. Was ist damit gemeint? Man glaubt, dass die Polis zunächst von Großgrundbesitzern beherrscht wurden. Dann kommt die Geldwirtschaft auf, dann wird die Bürgerschaft, der Demos, immer wichtiger, stärker, so dass sich ein politischer Raum bildet, in dem die Macht verteilt werden muss. Nun entsteht auch das Wissen von den verschiedenen Regierungsformen: Oligarchie, Monarchie, Timokratie, Demokratie, Tyrannis etc. Inwieweit die Philosophen faktisch daran beteiligt waren, ist wohl schwer zu sagen: Dass Platon und Aristoteles selbst jeweils eine Politeia, also eine Verfassungsschrift, eine Schrift, die das politische Zusammenleben regeln sollte,

schrieben, ist bekannt. Platon schrieb übrigens zwei solcher Texte: die Politeia und die Nomoi.

Als Ephesos in eine Krise gerät, wird Heraklit gebeten, eine Verfassung zu schreiben, doch er verneint, zieht sich in den Tempel der Artemis zurück, einen damals berühmten Tempel, von dem heute nur noch wenig übrig ist. Tempel stammt von dem griechischen Wort τέμνω (temno), was soviel heißt wie herausschneiden. Der Tempel ist ein aus der Polis herausgeschnittener heiliger Bezirk, in dem die Gesetze der Polis – in jeder Bedeutung – nicht gelten. Heraklit wählt offenbar diesen Bereich, um den Unterschied zur Polis, zur Stadt zu betonen. Diogenes Laertius berichtet, dass er „sein bekanntes Buch“ aus drei Teilen, der zweite soll den Staat behandelt haben, „im Artemistempel niedergelegt“ habe, „absichtlich, wie einige meinen, in dunkler Sprache gehalten, damit nur die wirklich Berufenen sich mit ihm beschäftigten“. So wird schon bei Heraklit der philosophische Ort vor allem durch seine Opposition zur Stadt bestimmt. Die wirklich wichtigen Worte finden sich im Tempel, jenseits der städtischen Orte, an denen die Vielen ihren Geschäften nachgehen.

Das ist wichtig: Am Beginn der Philosophie schon gibt es, wie ich bereits sagte, eine Auseinandersetzung darüber, wo die Philosophie stattzufinden habe, auch wenn diese Auseinandersetzung noch nicht selbst zu einer topographischen Untersuchung wird. Auf der einen Seite die Stadt, die politische Öffentlichkeit, auf der anderen Seite der Tempel (bei Heraklit), ein besonderer Bereich, an dem nur Eingeweihte sich begegnen.

Dieses Jenseits der Polis kann offenbar noch gesteigert werden, da Heraklit sich sogar ins Gebirge zurückgezogen habe; eine Gebärde, Geste, die an den „Fool on the Hill“ erinnert, oder auch an den Beginn des „Zarathustra“. Der Weise, der Philosoph, flieht vor der städtischen Öffentlichkeit. Das kann auch anders ausdekliniert werden wie z.B. bei Rousseau in der Nouvelle Heloise in Form eines Weingutes bei Clarens am Genfer See, eines Ortes jenseits der Stadt aber eben doch nicht in der Wildnis wie bei Diogenes Laertius. Dass es eine Wildnis ist, zeigt Heraklits Rückkehr in die Stadt, in der er Hilfe bei Ärzten sucht, die es natürlich im Gebirge nicht gibt. Auch das gehört zur Polis: das Notwendige zum Leben wird dort gefunden, wenn auch vielleicht nicht in der Öffentlichkeit, so doch in den Häusern der Stadt (darauf, auf diesen Unterschied von Haus und Öffentlichkeit werde ich noch zurückkommen).

Die Geschichte nun, dass sich Heraklit in Mist eingegraben soll, ist seltsam. Vielleicht spielt hier ein Fragment hinein (96), in dem Heraklit gesagt haben soll, dass Leichen noch eher wegzuwerfen seien als Mist. Gehört die Philosophie auf den Misthaufen? Auch diese Möglichkeit müssen wir erwägen, wenn auch nicht so oft und ausführlich, denn für gewöhnlich wäre dieser Ort nicht selbst gewählt. Es wäre sozusagen der Ab-Ort, ein Ort, an den die Menschen nur ungern gehen, ein unwürdiger Ort, schlimmer noch als der Brunnen, in den, laut einer bei Platon berichteten Erzählung, der Thales hineingefallen sei (auch darauf werde ich noch zurückkommen). Aber eben in gewisser Hinsicht auch

vergleichbar, denn bei Diogenes Laertius wird die Wahl des Heraklit bestimmt auch aus Lächerlichkeitsgründen des Philosophen erwähnt. Der Philosoph ist ein komischer Kauz, der zu extremen Maßregeln greift. Geholfen hat es ihm wenig, wahrscheinlich noch im Gegenteil, ich kenne jedoch die Chemie des Misthaufens nicht.

Heraklit sei dann auf dem Markt begraben worden. Ich habe keine Ahnung, inwiefern Friedhöfe in der Antike am Markt lokalisiert waren, ich denke eher nicht. Dennoch etwas zum Markt. Der Markt ist in der antiken Polis die *cyopci*. Sie war das politische und ökonomische Zentrum einer Polis. Das spiegelt sich in zwei Verben wieder, *cyopciC:w* heißt auf den Markt gehen, um einzukaufen; *cyopeüw* heißt in der Volksversammlung reden. Auf der agora geschah das für die Polis wichtige. Dabei müssen wir bedenken, dass um 500 vor Christus Athen ungefähr 40000 Einwohner hat. Das Leben der Stadt spielt sich in einem 2x2 km großen Bereich um die Akropolis herum ab. Die agora bildete das Zentrum, heute noch kann man von der Akropolis hinunterschauen auf die antike agora.

Man hat festgestellt, dass die agora im Allgemeinen eine gewisse Entwicklung durchgemacht hat, also dass sich ökonomische und politische Funktionen ausdifferenzierten. Doch solange es eine agora in den Poleis gab, wurde die Differenz nie absolut. Sokrates wird, wie wir sehen werden, die agora als seinen Ort des Philosophierens bezeichnen. Das bedeutet etwas für die Philosophie.

Es ist kein Zufall, dass sich bereits in den Biographien des Diogenes Laertius, nicht nur in Bezug auf Heraklit, eine Landschaft des Philosophen und der Philosophie andeutet. Diese Landschaft bildet eine Opposition aus, einen Gegensatz, der uns immer wieder begegnen wird und den ich schon hier betonen möchte: das ist der Gegensatz zwischen der Öffentlichkeit, der agora, und dem Rückzug aus dieser Öffentlichkeit, bei Heraklit der Tempel, dann bei Platon etwas Anderes, das wir noch kennenlernen werden. Dieser Gegensatz zieht sich bis heute durch die Geschichte der Philosophie. Doch ich werde Ihnen zu zeigen versuchen, wie er sich in dieser Geschichte geändert hat. Die Opposition von Öffentlichkeit und Rückzug hat sich verändert.

2. Vorlesung

Es ist nun schon wieder zwei Wochen her, dass ich Ihnen erzählt habe, worum es in dieser Vorlesung gehen wird. Sie werden sich kaum erinnern. Ich werde also das Ganze ein wenig wiederholen.

Die Frage ist die nach dem Ort der Philosophie. Sie studieren Philosophie hier an der Universität. Mag sein, dass Sie auch außerhalb der Universität über Ihr Studium sprechen, will sagen, dass Sie philosophische Probleme auch sonstwo thematisieren, doch Sie gehen davon aus, dass der Ort der Philosophie die Universität sei. Hier gibt es eine Bibliothek, in der Sie nicht nur die wichtigsten Werke der Philosophen finden, sondern auch sogenannte Sekundärliteratur (sie heißt zurecht zu, weil sie wirklich zweitrangig ist). Hier gibt es die Professoren und Dozenten, die Seminare und Prüfungen abhalten. Es scheint demnach ganz selbstverständlich zu sein, dass Philosophie an der Universität stattfindet.

Doch der Ort der Universität ist durch Kriterien und Eigenschaften bestimmt. Diese Kriterien und Eigenschaften ergeben sich aus dem Charakter der bundesstaatlichen Institution. Die Universität ist eine öffentliche Anstalt von Forschung und Lehre, d.h. der Wissenschaft. Als solche untersteht sie einer ökonomischen und technischen Organisation. D.h. sie erfüllt einen Zweck, sie dient dem Bestand des Staates, seiner Bedürfnisse. Man braucht Philosophie-Lehrer und -Lehrerinnen, sie müssen ausgebildet werden. Man braucht eine international konkurrenzfähige Naturwissenschaft, um im Wettbewerb bestehen zu können, an der Spitze zu stehen. Man braucht technische Innovationen etc. Dafür werden Investitionen getätigt. Die Forschung und Lehre soll auf höchstem Niveau gewährleistet werden.

Ist das der passende Ort für die Philosophie und das Philosophieren? Ist die Philosophie ein Gegenstand von Forschung und Lehre? Gibt es eine philosophische Forschung? Nun: man kann sagen, dass die Universität die Möglichkeit anbietet, sich in das Werk von Philosophen und Philosophinnen einzulesen, damit man diese kennenlernt. Doch ist das schon Philosophie bzw. das Philosophieren? Es ist die Voraussetzung des Philosophierens, gewiss. Denn ohne diesen Wissens-Fundus kann keine anspruchsvolle Philosophie entstehen. Mit anderen Worten: das Philosophieren baut auf gegenständlichem Wissen auf. Doch es erschöpft sich nicht darin.

Die Philosophen, deren Werke wir unterrichten, haben allesamt sozusagen Philosophie studiert, doch dann haben sie selber begonnen, zu denken. Und es ist genau die Frage, ob die Universität heute noch der Ort ist, an dem diese Differenz - bloßes Studium von Texten und das Philosophieren selbst – wichtig ist, an dem diese Differenz praktiziert wird. Ich würde sagen: Nein. Ich behaupte, dass diese Differenz in Vergessenheit geraten ist und dass sowohl die Studierenden als auch die Dozierenden sich vor allem in der bloßen Präsentation von gegenständlichem Wissen aufhalten, ohne den Sprung zu wagen, darüber

hinaus zu gehen. So gesehen wäre dann die Universität nicht mehr der Ort, an dem Philosophen und Philosophinnen ihre Gedanken ausarbeiten und präsentieren.

Ich habe dann weiter behauptet, dass es eine Topographie der Philosophie gibt, die ich hier erarbeiten möchte. Was bedeutet das? Dass in der Geschichte der (Europäischen) Philosophie das Philosophieren und die Philosophie mit Orten in Verbindung gebracht wurde, die gleichsam dem Charakter des Philosophierens entsprechen sollten, die etwas über diesen Charakter aussagen sollen. Um die Erklärung, was das heißen soll, abzukürzen, zitiere ich einfach noch einmal das, was ich Ihnen in der ersten Stunde vorgelesen habe. Ich las ein Ausschnitt aus der Biographie des Heraklit, wie wir sie bei dem Philosophie-Historiker Diogenes Laertius finden:

„Als man ihn gemäß dem Ansehen, in dem er stand, ersuchte, als Gesetzgeber aufzutreten, wies er es mit Entrüstung von sich, weil die Stadt bereits zu sehr der Strömung der schlechten Verfassung anheimgefallen sei. Er wich dem Verkehre aus und spielte im Artemistempel mit den Knaben Würfel, und als sich die Ephesier dort an ihn herandrängten, rief er ihnen zu: ‚Was wundert ihr euch, ihr heilloses Gesindel? Ist dies nicht eine anständigere Beschäftigung als mit euch die Staatsgeschäfte zu führen?‘ Endlich wurde er des Zusammenseins mit den Menschen völlig überdrüssig, schied aus ihrer Gesellschaft aus und lebte einsam im Gebirge, sich von Gras und Kräutern nährend. Dadurch verfiel er der Wassersucht, kehrte in die Stadt zurück und fragte die Ärzte in rätselartigen Worten, ob sie aus Überschwemmung Dürre machen könnten. Da sie es nicht verstanden, grub er sich selbst in einen Kuhstall in den Rindermist ein in der Hoffnung, durch die Wärme werde das Wasser sich ausdunsten. Aber auch das half nichts. Er starb im sechzigsten Jahre.“ Er sei „auf dem Markte beerdigt“ worden.

Also: Hier haben wir schon eine ganze Reihe von möglichen Orten der Philosophie: Stadt (Polis), Tempel, Gebirge, Kuhstall bzw. Mist (alle drei nicht Polis), Markt (Polis).

Ich habe dann über die Bedeutung der Polis bzw. des Marktes, der agora, für die Entwicklung der Philosophie gesprochen. Ohne die Polis ist die Entstehung der Philosophie nicht zu verstehen. Mit der Philosophie entsteht eine Sphäre der Öffentlichkeit, der öffentlichen Diskussion. Ich werde das gleich in Bezug auf Sokrates noch weiter ausführen. Doch die Lebensgeschichte des Heraklit zeigt auch: es gibt eine Alternative zur Öffentlichkeit, eine offenbar als Kritik verstandene Alternative. Für Heraklit ist es der Tempel (und das Gebirge). Etwas später wird es ein anderer Ort sein (auch dazu später).

Ich werde Ihnen heute noch ein paar weitere topographische Bestimmungen des Philosophierens aus der griechischen antiken Philosophie vorstellen. Um zwei geht es mir dabei besonders.

Zunächst werde ich mich auf eine Erzählung beziehen, Sie an eine Erzählung erinnern, die in die Geschichte der Philosophie eingegangen ist. In Platons Dialog „Theaitetos“, einem der wichtigsten Dialoge Platons (alle sind die wichtigsten), gibt es einen Einschub, einen Exkurs, in dem Sokrates den Charakter der Philosophie reflektiert. Und zwar scheint er dem Theodoros, mit dem er sich unterhält, darstellen zu wollen, wie die Allgemeinheit den Philosophen betrachtet, was sie von ihm denkt. Das ist wichtig, denn es könnte sein, dass Sokrates nicht sagen will, was ein Philosoph ist, sondern eben nur, wie ihn die Polis, die Öffentlichkeit, sieht (172cff.).

Dabei unterscheidet Sokrates die, die sich mit Muße mit Gegenständen des Denkens beschäftigen, von denen, die stets mit Eile in der Polis ihren Geschäften nachgehen. Denen geht es in ihren Beschäftigungen, sagt Sokrates, oft um das Leben. Sie werden dadurch scharfsinnig und lernen, ihren Vorgesetzten und Herrn zu schmeicheln. Ein solches Leben, sagt Sokrates, macht die Seele krumm. Sie sind in der Polis erfolgreich, doch haben sich bzw. ihrer Seele geschadet.

Die anderen, die sich mit Muße mit ihren Untersuchungen beschäftigen (Sokrates bezieht das auf sich und die Dialogsituation), dagegen kennen nicht den Weg auf die agora, den Weg zu den öffentlichen Institutionen der Polis. Sie gehen auch nicht zu den Festen. Sie wissen nicht, ob jemand edel oder nicht edel geboren ist. Er weiß noch nicht einmal, dass er es nicht weiß. Nur sein Körper lebt in der Polis, im Geiste sei er stets woanders.

Und nun, an dieser Stelle, erzählt Sokrates die Geschichte von Thales und der thrakischen Magd:

„Wie auch den Thales, o Theodoros, als er, um die Sterne zu beschauen, den Blick nach oben gerichtet in den Brunnen fiel, eine artige und witzige thrakische Magd soll verspottet haben, daß er, was am Himmel wäre, wohl strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füßen, ihm unbekannt bleibe. Mit diesem nämlich Spotte nun reicht man noch immer aus gegen Alle, welche in der Philosophie leben. Denn in der Tat, ein solcher weiß nichts von seinem Nächsten und Nachbar, nicht nur nicht, was er betreibt, sondern kaum ob er ein Mensch ist oder etwa irgend ein anderes Geschöpf. Was aber der Mensch an sich sein mag, und was einer solchen Natur ziemt anders alle alle anderen zu tun und zu leiden, das untersucht er, und läßt es sich Mühe kosten, es herauszufinden.“

Das ist die berühmte Geschichte des in den Brunnen gefallenen Philosophen. Was ist der Brunnen nun für ein Ort? Welchen Ort hat der Philosoph hier in dieser Erzählung? Klar, die Erzählung will sagen, dass der Philosoph nicht in der Polis lebt, dass er alltagsuntauglich ist, weil er die Sterne betrachtet, sozusagen das Allgemeine (die Ideen), aber nicht das Besondere. Bei dem versagt er, er versagt im Leben. Doch dieses sei eben auch nicht das Leben des Philosophen. Der lebt dann sozusagen im Brunnen, den er vielleicht noch als

Fernrohr für die Sternenbetrachtung benutzen kann. Dieses Unglück wird dann von den normalen Menschen, die im Leben stehen (thrakische Magd) ausgelacht. Man lacht über den lebensuntüchtigen, versagenden Philosophen.

Dazu passt, dass Sokrates sich im „Theaitetos“ (und auch in anderen Dialogen) als wunderlich bezeichnet, auf Griechisch: ἄτοπώτατός εἰμι (149a), ja, als den Wunderlichsten bezeichnet. Doch dieses Wort ἄτοπος heißt wörtlich übersetzt: ortlos. Sokrates bzw. der Philosoph wäre dann: ortlos, ja, am ortlosesten. Der Brunnen wäre ein ortloser Ort, eigentlich gar kein Ort. Und wirklich: im Grunde müsste Thales ja in ihm ertrinken nach einer Zeit, weshalb das Lachen vielleicht auch eine gar nicht nur freundliche Note hat.

Doch auch hier ist Vorsicht geboten: genauer betrachtet bezeichnet sich Sokrates nicht selber als wunderlich. Er sagt stets, die anderen würden ihn so bezeichnen. Für die Anderen sei er dieser schräger Vogel. Also müsste man sagen, dass es eine allgemeine Einstellung gegen den Philosophen und die Philosophin gibt, wonach er irgendwie exzentrisch lebt, außerhalb der gewöhnlichen Lebensorte. Ich werde nachher darauf eingehen, wie sich Sokrates selber sieht, welchen Ort er selber als seinen ausgezeichnet hat.

Zunächst noch eine andere Ortsbestimmung der Philosophie. Dabei komme ich wieder auf Diogenes Laertius und einer Lebensgeschichte eines anderen Philosophen zu sprechen, nämlich des Kynikers Diogenes von Sinope, der etwas später als Sokrates gelebt hat, der gewiss auch Züge des Sokrates auf sich selbst angewendet hat. Da berichtet Diogenes Laertius:

„Auf die Frage, welch, erwin ihm die Philosophie gebracht hätte, sagte er, wenn sonst auch nichts, so doch Jedenfalls dies, auf jede Schicksalswendung gefasst zu sein. Gefragt nach seinem Heimatort, antwortete er: ‚Ich bin ein Weltbürger.‘“

Kosmopolites, er wohnt ihm Kosmos. Was ist der Kosmos? Das Wort kommt von kosmeo, schmücken. Der Kosmos ist die schöne Ordnung, identifiziert mit der Ordnung des Himmels, der Sterne. Das ist natürlich eine weitreichende Aussage.

Der Philosoph hat demnach keine Heimat, keinen Geburtsort, an dem er lebt, sondern er lebt außerhalb, überhalb dieser Orte. Das bedeutet auch, dass der Philosoph nicht die Sitten und Gebräuche der Heimatorte teilt, dass er eine kosmopolitische Ethik verfolgt, also das Gute kennt, das in m Kosmos gilt und nicht in einzelnen Ländern und Städten.

Diogenes von Sinope spricht damit eine Ethik aus, die bis heute Aktualität besitzt, die aber eben auch etwas über den Ort des philosophischen Lebens und des Philosophen sagt. Demnach gibt es auch hier eine Ortlosigkeit, doch nicht die des Brunnens, sondern eben dessen, was Thales in der Geschichte der thrakischen Magd anschaut, eben des Himmels und des Kosmos. Für Diogenes von Sinope erscheint darin die Überlegenheit des

philosophischen Lebens, nicht die Absonderlichkeit. Für die thrakische Magd ist es aber das Absonderliche.

Das ist nun ein besonderer Ort in der Topographie der Philosophie, die Ortlosigkeit. Was kann man dazu sagen? Ich würde behaupten, dass es hier tatsächlich darum geht, wie die Philosophie von Außen betrachtet wird. Das kann der Philosoph natürlich auch selber tun. Demnach sieht er sich selbst als jemanden, der einer Tätigkeit nachgeht, die befremdet. Denn es ist ja eigentlich gar keine Tätigkeit, bzw. diese Tätigkeit kann irgendwie überall und nirgends ausgeführt werden. Zudem akzeptiert die Philosophie keine Grenzen, was die Sitten und Gebräuche der Menschen betrifft, will sagen, natürlich kennt sie alle politischen und kulturellen Unterschiede, doch er kennt zu diesen Unterschieden das Allgemeine, das Gute, das es überall in ihnen gibt oder eben nicht.

Um dieses Gute geht es ihm (jedenfalls dem griechischen antiken Philosophen – heute mag das etwas komplizierter sein – aber ich befinde mich ja auch am Anfang der Philosophie).

Ein Moment an dieser Atopologie des Philosophierens ist jedoch noch zu bedenken: Dass die Philosophie nicht in der Welt zu sein scheint, ist nicht ganz unwichtig in Bezug auf die Entstehung der wissenschaftlichen Institutionen. Sollte nämlich die Philosophie als eine Tätigkeit erfahren werden, die eigentlich keinen Ort hat, dann muss man ihr einen schaffen. Denn es ist nicht ganz ungefährlich, in sozio-politischer Hinsicht, stets als ein Ausgestoßener betrachtet zu werden. Das gilt dann besonders für Sokrates, auf den ich jetzt noch etwas genauer zu sprechen kommen werde.

Ich komme auf einen Text zu sprechen, den jeder, der Philosophie studiert, kennen sollte, auf die Apologie des Sokrates. Wie Sie wissen, ist Sokrates von der Athenischen Polis zum Tode verurteilt und hingerichtet worden. Nach damaligem Modus hat man dem Verurteilten die Möglichkeit gegeben, sich selber das Gift zu verabreichen, an dem man dann starb. Nun: Sokrates wurde verurteilt, weil er die Kulte der Götter nicht anerkannt und die Jugend aufgewiegelt habe. Die Polis Athen war sozusagen der Philosophie nicht gewachsen, sie fürchtete, der Philosoph könne die allgemeine Ordnung zerstören. Hegel hat das in seiner Deutung der Verurteilung ganz stark gemacht. Die Polis hatte ein Recht, den Philosophen zu töten. Doch sie ist dann an diesem Mord selber zugrunde gegangen, weil sich ihre Institutionen ändern mussten, geändert haben.

Das führt auf einen weiteren Ort des Philosophierens: der Philosoph steht vor *Gericht*, dem Gericht übrigens des Volkes (jedenfalls damals 399 vor Christus). Was bedeutet das? Dass die Philosophie subversiv ist, dass Philosophieren mit jedem Konformismus Schluss macht. Daher steht sie potentiell immer in der Gefahr, angegriffen, unterdrückt zu werden. Klar: in unseren Zeiten kann man das nicht sagen, jedenfalls nicht in Bezug auf den Westen. Doch in der Türkei, in Russland und in China ist das z.B. schon nicht mehr so.

Dort können Philosophen nicht das sagen, was sie denken. Und wer weiß: auch im

Westen gibt es Techniken, den wirklich unbequemen Philosophen unschädlich zu machen, z.B. dadurch, dass man ihn in Talk-Shows einlädt. Damit will ich nicht sagen, dass Precht ein gefährlicher Denker ist, keineswegs. Doch sollte es einen geben, dann wäre es gewiss eine gute Art, mit ihm umzugehen. Man macht ihn reich und berühmt. Man lässt ihn reden, ohne sich besonders dafür zu interessieren. Aber das ist nur eine Vermutung.

Sokrates jedenfalls steht vor Gericht – und seine Verteidigung ist grandios. Dennoch wird er zu Tode verurteilt. Die Gründe dafür werden diskutiert. Man ist sich uneins. Manche meinen, Sokrates habe zu sehr provoziert, sondern so provoziert, dass er sich gleichsam selber töten wollte (Nietzsche). Andere wiederum gehen von einem Justizmord aus. Man wollte den Philosophen totschiagen.

Dass er aber überhaupt vor Gericht gestellt wurde, hängt mit der topographischen Selbstverortung des Sokrates zusammen. Ich hatte gerade gesagt, dass Sokrates im „Theaitetos“ sich als den Ortlosesten bezeichnet bzw. dass er darauf hinweist, dass er so betrachtet wird. Hier, am Beginn der Apologie, gibt er nun von sich selbst den Ort an, an dem er seiner Tätigkeit nachgeht: auf der agora bei den Tischen der Geldwechsler, d.h. in der öffentlichen Mitte der Polis. Dort konnte ihn jeder sehen, wie er mit jungen reichen Männern über bestimmte Dinge diskutierte. Das war wichtig, denn er will damit sagen, dass er niemals etwas verheimlicht habe etc.

Also nun doch die Mitte der Öffentlichkeit, die Öffentlichkeit der Mitte. Genau das ist der sokratische Ort des Philosophierens, der Ort des sokratischen Philosophierens. Warum? Weil Sokrates selber das Ziel verfolgt, die Polis zu bessern, das Leben in der Polis zu bessern. Sokrates ist ein eminent politischer Philosoph insofern, als er sein Reden, sein Argumentieren, in den Dienst des Guten und Gerechten stellte. Wer das tut, der muss natürlich den passenden Ort dieser Rede kennen. Das kann der heraklitische Tempel nicht sein, natürlich auch nicht der Brunnen und wohl auch nicht der Kosmos.

Damit haben wir einen zentralen Ort des Philosophierens, einen Hauptort der Topographie des Philosophierens kennengelernt: die politische, die öffentliche Sphäre, heute ohne Zweifel die Sphäre des Mediums, der Massen- und sozialen Medien. Nun lässt sich gewiss die öffentliche Sphäre einer Polis nicht mehr mit der öffentlichen Sphäre von Facebook vergleichen. Heute ist diese Sphäre von den Bedingungen des Kapitals und der Technik dominiert. Sokrates erwähnt ausdrücklich die ökonomische Sphäre. Doch er selber kann an ihr nicht partizipieren. Das ist es, was er im weiteren Verlauf noch sagt: er sei arm, er habe keine Zeit, Geld zu verdienen. Hinzu tritt, dass Platon bzw. wohl Sokrates auch selbst, nicht für Geld denken wollen. Das tun die Sophisten. Bei Xenophon bezeichnet Sokrates den Antiphon, einen Sophisten, als einen Prostituierten, weil er Geld für sein Denken nehme. Deshalb steht der Philosoph zwar gleichsam neben den Managern und Geschäftsleuten, wenn er öffentlich philosophiert, doch er greift eben auch diese Sphäre des Geldes kritisch an. Das war so bei Sokrates und Platon, das kann aber heute nicht mehr so sein, denn der Philosoph, der auf sokratische Art das Medium

angreifen würde, würde von diesem ignoriert werden. Teilnahme an der Öffentlichkeit heißt heute: Teilnahme am Geld, wenn auch in unterschiedlichem Maße natürlich.

Dennoch: mit dem Sokrates-Paradigma bekennt sich die Philosophie zu einem politisch moralischen Anspruch, den sie nur in der Öffentlichkeit ausüben kann. Wie auch immer dieser Anspruch erfüllt werden kann (wie gesagt, Sokrates wurde hingerichtet), ist eine andere Frage. Dieses Sokrates-Paradigma gilt bis heute. Bis heute konnte die Philosophie sich niemals völlig von dieser ihrer Orientierung abwenden und gänzlich eine zurückgezogene Wissenschaft werden. Nehmen Sie Philosophen wie Albert Camus, Jean-Paul Sartre oder im Deutschsprachigen Hannah Arendt und Theodor W. Adorno, dann haben Sie Philosophen und Philosophinnen, die das Sokrates-Paradigma verfolgen. Vielleicht wären heute Peter Sloterdijk oder Slavoj Žižek noch zu nennen.

Doch mit diesem Erscheinen des Sokrates-Paradigma geschieht nun etwas, das genauso wie dieses eine sehr weitreichende Konsequenz haben sollte. Platon nämlich gründet nach dem Tod des Sokrates die sogenannte Akademie. Der Name Akademie stammt von einem athenischen Heros Akademos her. Dieser Akademos soll – Plutarch berichtet das (also sehr spät) – Ath einmal vor der Zerstörung gerettet haben. Danach wurde er verehrt und man kan sein Grab in einem Olivenhain. Um 388 vor Christus habe Platon diesen Hain gekauft und dort, also in einem Garten, die Platonische Akademie gegründet.

Vielleicht stützte sich Platon bei dieser Gründung auf eine Erfahrung, die er in Süditalien gemacht haben kann. Um diese Zeit besuchte Platon Archytas von Tarent in Süditalien, in der es seit langer Zeit eine pythagoreische Lebensgemeinschaft gab. Pythagoras ist eine vielleicht mythische, vielleicht reale Philosophen-Figur, von dem eigentlich kein Werk überliefert ist. Klar ist, dass er der Gründer dieser süditalienischen Lebensgemeinschaft gewesen ist, dass sein Wissen Astronomie und Mathematik und auch eine Musiklehre enthielt. Zudem war die Lebensgemeinschaft kultisch organisiert, es gab gleichsam religiöse Lebensorientierungen. Platon hat das bei Archytas kennengelernt. Mag sein, dass er von dieser Erfahrung angestoßen wurde, die Akademie zu begründen

Die Akademie war dann, wie gesagt, eine Lebensgemeinschaft von Philosophen und Philosophinnen entschieden jenseits der agora. Hier hatte das Schicksal seines Lehrers, das Schicksal des Sokrates gezeigt, wie die politische Öffentlichkeit Philosophen umgehen kann. Platon scheint unter dem Tod bzw. der Hinrichtung gelitten zu haben. Andeutungen dazu sind in seinem Werk zu finden. Diese Akademie hat dann eine ungeheure Karriere hingelegt. Erst 529 nach Christus wurde sie vom christlichen Kaiser Justinian verboten. Über 800 Jahre hat es diese Institution gegeben.

D.h. sie hat eine Geschichte. In der Akademie wurde also Philosophie unterrichtet. Platon gab ihr zunächst eine entschieden antidogmatische Richtung. Platons Philosophie ist alles andere als dogmatisch orientiert. Die Rede von einer „Ideenlehre“ ist sehr missverständlich. Es wäre eigentlich gut, sie abzuschaffen, was natürlich nicht geht. Nach

dem Tod des Platon hat das dann natürlich eine eigene Dynamik bekommen. So wurden dann natürlich seine Schriften kommentiert. Man befasste sich mit der Philosophie in ihrer ganzen Breite, aber auch mit Theologie und Dämonologie. Dann um 260 vor Christus gab es einen programmatischen Einschnitt. Mit dem Akademie-Leiter Arkesilaos wird die Akademie skeptisch. Die Skepsis bildet nun die ihre Hauptorientierung. Diese Phase wurde dann von einer stoischen fortgesetzt, bis dann um 400/500 nach Christus eine radikale Rückbesinnung auf Platon einsetzt, bei Plutarch (um 410) und dann vor allem bei Proklos. Die Geschichte des Neuplatonismus findet aber natürlich auch schon außerhalb der Akademie statt, Plotin wirkte ja in Rom.

Die Hauptsache ist aber, dass hier nun mit dieser Institution der Akademie der philosophische Ort jenseits der Öffentlichkeit entsteht. Ganz bewusst wollte man sich von ihr abwenden, um ganz dem Denken, der Theorie, dienen zu können. Hier nun spielen die Kriterien der Öffentlichkeit, z.B. die Ökonomie, keine Rolle mehr. Allein die Geistes Tätigkeiten herrschen. Auch einen kultischen Einschlag gibt es. Man lebt gemeinsam, denkt gemeinsam, um sich von den Gesetzen der Öffentlichkeit unabhängig zu machen. Die Philosophie bildet das Dach, unter dem man lebt.

Ich muss Sie bitten, das hier jetzt ganz ernstzunehmen. Denn in diesem Auseinandertreten von agora und Akademie treten die beiden Sphären auseinander, die bis heute – und das sind knapp 2500 – das Schicksal der Philosophie bestimmen. Das ist auch der Grund, der es mir nicht erlaubt, dazu keine philosophische Interpretation abgeben zu wollen. In der Differenz von politisch-ökonomischer Öffentlichkeit und akademischem Rückzug muss eine Bedeutung liegen.

Ich hatte gerade schon gesagt, dass Platon die Akademie vielleicht gegründet hat, weil Sokrates von der Polis umgebracht worden ist. Möglicherweise dachte er, dass die Philosophie einen Schutz brauche. Doch warum? Weil die politische Öffentlichkeit bestimmte philosophische Erkenntnisse nicht erträgt. Sokrates war Dynamit - und Dynamit ist fürs alltägliche Leben riskant.

Das aber kann mit einem anderen nicht eigentlich erst platonischen Gedanken verbunden werden. Von Parmenides hat Platon den Gedanken, dass es ein unveränderliches unbewegtes Sein gibt, das von einem Nicht-Sein, also von einem Sein, von dem man gar nicht sprechen kann, unterschieden werden muss. Dieses, wovon man nicht sprechen kann, ist das Instabile, Veränderliche. Bei Platon kehrt dieser Unterschied wieder im ideenmäßigen wahren Sein und einem Nicht-Sein der Einzelgegenstände. Die Idee des Hauses ist unzerstörbar, was von einem wirklichen Haus nicht gesagt werden kann.

Dieses Verhältnis wiederholt Platon auf der Ebene des Unterschiedes von Seele und Körper. Die Seele ist das Organ der Vernunft, des Denkens (auch allerdings eines Begehrens, das regelmäßig die Vernunft durcheinander bringt), dennoch: im Unterschied zum Körper ist die Seele unsterblich. Der Körper verfällt, ist vielfältig mit der Welt

verbunden, braucht Nahrung etc. Mit anderen Worten: in den Unterschied von agora und Akademie schreibt sich der von Seele (psyche) und Körper (soma) ein. Was soll das heißen?

Das soll heißen, dass die Akademie als Ort der zurückgezogenen, aus der Welt zurückgezogenen Philosophie ein Ort des Geistes, des Denkvermögens ist. Hier spielt der Körper, sein Begehren, seine Schwächen etc. keine Rolle. Er wird unthematisch. Geld, der Unterschied zwischen Arm und Reich, z.B. spielt keine Rolle. Alle widmen sich dem Denken, dem Geist.

Das ist auf der agora anders. Zwar habe ich schon darauf hingewiesen, dass Sokrates arm war und kein Geld für seine Lehre genommen hat. Dennoch zweifelt er nicht daran, dass die agora das ökonomische Zentrum der Polis ist. Er legt wert darauf, genau an diesem Ort zu philosophieren. Hier regiert demnach nach der Körper in seinem Begehren, in seinen Bedürfnissen. Sokrates hat Kontakt mit verschiedenen Menschen, nicht nur mit „Akademikern“, sondern mit aufstrebenden superschönen Politikern (Alkibiades), mit Ehefrauen von Politikern (Aspasia), mit Dichtern (Ion, Agathon), ja, mit Hetären (Thedote, bei Xenophon). Das ist ein anderer Umgang als der in der Akademie.

Diese Differenz nun, dass die Akademie der Ort der reinen Seele und die agora der Ort des begehrenden Körpers ist, diese Differenz gilt bis in das aktuelle Selbstverständnis der Universität – ist aber inzwischen zu einer reinen Selbstlüge geworden.

3. Vorlesung

In der letzten Sitzung hatte ich die Topographie der Philosophie auf zwei Orte enggeführt: auf die Akademie und die Agora, die Philosophen-Gemeinschaft und den Markt bzw. die Öffentlichkeit. Ich werde zunächst etwas über die Akademie sagen und dann versuchen, eine intrinsische Motivation dieses dialektischen Verhältnisses von Akademie und Agora zu geben. Warum das dialektisch genannt werden kann, dazu später.

Die platonische Akademie hat eine Geschichte. In ihr wurde also Philosophie unterrichtet. Platon gab ihr zunächst eine entschieden antidogmatische Richtung. Platons Philosophie ist alles andere als dogmatisch orientiert. Die Rede von einer „Ideenlehre“ ist sehr missverständlich. Es wäre eigentlich gut, sie abzuschaffen, was natürlich nicht geht. Nach dem Tod des Platon hat das dann eine eigene Dynamik bekommen. So wurden dann seine Schriften kommentiert. Man befasste sich mit der Philosophie in ihrer ganzen Breite, aber auch mit Theologie und Dämonologie. Dann um 260 vor Christus gab es einen programmatischen Einschnitt. Mit dem Akademie-Leiter Arkesilaos wird die Akademie skeptisch. Die Skepsis bildet nun ihre Hauptorientierung. Diese Phase wurde dann von einer stoischen fortgesetzt, bis dann um 400/500 nach Christus eine radikale Rückbesinnung auf Platon einsetzt, bei Plutarch (um 410) und dann vor allem bei Proklos. Die Geschichte des Neuplatonismus findet aber natürlich auch schon außerhalb der Akademie statt, Plotin wirkte ja in Rom.

Die Hauptsache ist aber, dass hier nun mit dieser Institution der Akademie der philosophische Ort jenseits der Öffentlichkeit entsteht. Ganz bewusst wollte man sich von ihr abwenden, um dem Denken, der Theorie, dienen zu können. Hier nun spielen die Kriterien der Öffentlichkeit, z.B. die Ökonomie, keine Rolle mehr. Allein die Geistes Tätigkeiten herrschen. Auch einen kultischen Einschlag gibt es. Man lebt gemeinsam, denkt gemeinsam, um sich von den Gesetzen der Öffentlichkeit unabhängig zu machen. Die Philosophie bildet das Dach, unter dem man lebt.

Ich muss Sie bitten, das hier jetzt ganz ernstzunehmen. Denn in diesem Auseinandertreten von Agora und Akademie treten die beiden Sphären auseinander, die bis heute – und das sind knapp 2500 – das Schicksal der Philosophie bestimmen. Das ist auch der Grund, der es mir nicht erlaubt, dazu keine philosophische Interpretation abgeben zu wollen. In der Differenz von politisch-ökonomischer Öffentlichkeit und akademischem Rückzug muss eine Bedeutung liegen.

Ich hatte gerade schon gesagt, dass Platon die Akademie vielleicht gegründet hat, weil Sokrates von der Polis umgebracht worden ist. Möglicherweise dachte er, dass die Philosophie einen Schutz brauche. Doch warum? Weil die politische Öffentlichkeit bestimmte philosophische Erkenntnisse nicht erträgt. Sokrates war Dynamit – und Dynamit ist fürs alltägliche Leben riskant.

Das aber kann mit einem anderen nicht eigentlich erst platonischen Gedanken verbunden werden. Von Parmenides hat Platon den Gedanken, dass es ein unveränderliches unbewegtes Sein gibt, das von einem Nicht-Sein, also von einem Sein, von dem man gar nicht sprechen kann, unterschieden werden muss. Dieses, wovon man nicht sprechen kann, ist das Instabile, Veränderliche. Bei Platon kehrt dieser Unterschied wieder im ideenmäßigen wahren Sein und einem Nicht-Sein der Einzelgegenstände. Die Idee des Hauses ist unzerstörbar, was von einem wirklichen Haus nicht gesagt werden kann.

Dieses Verhältnis wiederholt Platon auf der Ebene des Unterschiedes von Seele und Körper. Die Seele ist das Organ der Vernunft, des Denkens (auch allerdings eines Begehrens, das regelmäßig die Vernunft durcheinander bringt), dennoch: im Unterschied zum Körper ist die Seele unsterblich. Der Körper verfällt, ist vielfältig mit der Welt verbunden, braucht Nahrung etc. Mit anderen Worten: in den Unterschied von agora und Akademie schreibt sich der von Seele (psyché) und Körper (soma) ein. Was soll das heißen?

Das soll heißen, dass die Akademie als Ort der zurückgezogenen, aus der Welt zurückgezogenen Philosophie ein Ort des Geistes, des Denkvermögens ist. Hier spielt der Körper, sein Begehren, seine Schwächen etc. keine Rolle. Er wird unthematisch. Geld, der Unterschied zwischen Arm und Reich, z.B. spielt keine Rolle. Alle widmen sich dem Denken, dem Geist. All das, was den Körper betrifft, ist am Ort des Geistes, des Denkens etc., unbedeutend – oder soll es sein. In der Akademie bzw. in der Universität geht es nicht um Geld, es geht nicht um die persönliche Macht und ihren Genuss, d.h. um den Macht-Genuss, nein: es geht um „Forschung und Lehre“.

Aristoteles hat das im 10. Buch seiner Nikomachischen Ethik unmissverständlich erläutert. Die glückselige Tätigkeit ist das Betrachten, die Theorie. Um aber die Theorie ungestört ausführen zu können, bedarf es der leiblichen Gesundheit, der Nahrung und alles anderen, was zu den Bedürfnissen des Lebens gehört. Das heißt: der Theoretiker kann nicht gleichzeitig für seine Bedürfnisse sorgen und theoretisch arbeiten. Der Ort der Theorie, des Philosophierens, muss also ermöglichen, dass die Philosophierenden nicht auch noch für ihr Leben arbeiten.

Das ist auf der agora anders. Zwar habe ich schon darauf hingewiesen, dass Sokrates arm war und kein Geld für seine Lehre genommen hat. Dennoch zweifelt er nicht daran, dass die agora das ökonomische Zentrum der Polis ist. Er legt Wert darauf, genau an diesem Ort zu philosophieren. Hier regiert demnach nach der Körper in seinem Begehren, in seinen Bedürfnissen. Sokrates hat Kontakt mit verschiedenen Menschen, nicht nur mit „Akademikern“, sondern mit aufstrebenden superschönen Politikern (Alkibiades), mit Ehefrauen von Politikern (Aspasia), mit Dichtern (Ion, Agathon), ja, mit Hetären (Theodote, bei Xenophon). Das ist ein anderer Umgang als der in der Akademie.

Mit anderen Worten: Akademie und Agora bestehen nicht einfach nebeneinander, sie sind keine verschiedenen, sondern unterschiedene Orte. Genau hier liegt das Dialektische. Akademie und Agora verweisen aufeinander, indem sie sich negieren. Für Platon, den Akademiker, ist die Agora kein Ort der Philosophie mehr. Dort besorgt man sein Begehren, seine Bedürfnisse. Für den Mann der Agora, ich sage unvorsichtig: für Sokrates, ist die Akademie kein philosophischer Ort, weil dort die Philosophie ihres intrinsischen Zwecks, durch das Denken des Guten selbst die Stadt zu bessern, beraubt ist. Denn in der Akademie zählt die Wirklichkeit der Stadt nichts, soweit diese eine ökonomische Basis hat.

Ich möchte, bevor ich im historischen Kontext fortfahre, weit vorgreifen. Diese dialektische Relation zwischen Akademie und Agora gibt es noch heute, wenn auch durch verschiedene Verschiebungen und Kreuzungen verändert. Nachwievor ist die Universität (als Nachkomme der Akademie, dazu gleich) eine Institution des Geistes, in der der Körper und sein Begehren, seine Bedürfnisse, keine Rolle spielen. Es geht nicht um den Macht-Genuss, der mit sozialem Erfolg und Reichtum verbunden ist, sondern nur um die reine Forschung und die reine Lehre. Während es in den Medien, im Medium, sage ich besser, um nicht einfach an die „Gegenstände“ der Massenmedien zu erinnern, während es also im Medium eben um jenes Geld, jene Macht, jenen Genuss, kurz, um das Begehren der Körper geht. Und wirklich herrscht in dieser Öffentlichkeit eine Art von Verachtung gegen das nur Akademische, gegen den Elfenbeinturm, das Esoterische einer Wissenschaft, die sich nur um sich selbst dreht und nicht die „realities of life“ (Engels) kennt. Beide Selbstverständnisse sind m.E. falsch. Doch ich werde sie jenseits der überdeutlichen Charakterisierung hier nicht weiter dekonstruieren, nur so viel: an der Oberfläche hat sich der Gegensatz von Akademie und Agora seit der Antike durchgehalten, anders gesagt, er hat sich nach einer langen Absenz wieder eingestellt.

Ich komme wieder zurück auf den historischen Kontext, in dem ich die Gründung der Akademie sehr flüchtig leider nur beschrieben habe. Ich erinnere noch an etwas anderes, das sozusagen das Verhältnis von Akademie und Agora noch aus einer anderen Perspektive betrachtet. Warum ich das tue, werden Sie schnell sehen. Ich hatte aus Heraklits Biographie bei Diogenes Laertius zitiert und die Geschichte erwähnt, nach der Heraklit im Artemis-Tempel zu Ephesos philosophiert habe, dort soll er sein nicht mehr erhaltenes Buch ausgelegt haben, so dass es nur Eingeweihte lesen konnten. Der Tempel ist ein heiliger Bezirk, ausgeschnitten aus der Welt (τεμνὴ heißt „schneiden“). In einer gewissen Hinsicht wird diese Differenz Welt/ Heiliger Bezirk auf die Differenz Akademie/ Agora übertragen. Die Akademie befindet sich jenseits der Welt, die Welt ist der Ort des Lebens und seiner Strebungen.

Dieser Gegensatz zwischen Welt (griech. κόσμος, lat. mundus) und heiligem Ort, sakralem Ort, ist wahrscheinlich einer, der auf jede denkbare Topographie in der Geschichte des Menschen bezogen werden kann (es gibt freilich noch die bloße Natur, die in dieser Differenz nicht als „Welt“ betrachtet wurde). Die Welt ist der Ort des Geschäfts, der Arbeit, der Bedürfnisse, der sakrale Ort jenseits dieser Welt ist der des Gebets, des Rituals, der

Anwesenheit des Göttlichen. Es ist allein dieser Ort, der entweicht werden kann. Die Welt kennt so etwas nicht. Es ist wahrscheinlich, dass sich in den Unterschied Akademie / Agora dann bald auch die Differenz von Welt / Sakral-Ort integriert hat

Die Akademie als Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden, ich hatte das bereits gesagt, hatte Platon bei den Pythagoreern in Süditalien kennenlernen können. Als er 388 die Akademie gründet, war er kurz vorher dort. Es musste ein christlicher römischer Kaiser kommen, der knapp achthundert Jahre später (529) die Akademie schloss. Womöglich störte, dass in ihr nachwievor ein polytheistischer Kult betrieben wurde. Für Proklos (412-485), einer der letzten Leiter der Akademie, war die Theurgie, das göttliche Werk, d.h. tägliche rituelle Handlungen ein Teil seines Denkens.

Zudem hatte sich im 6. Jahrhundert nach Christus schon eine christliche Lebensform etabliert, die dann im Grunde die Philosophie des Mittelalters bestimmen sollte. Ich meine das Kloster. Hier spricht schon der Name. Clastrum – ist der verschlossene, abgegrenzte Ort. Wogegen ist er abgegrenzt? Gegen die Welt, die draußen bleibt. Das ist bei Klöstern architektonisch sinnfällig. Die Klostermauer und die Klosterpforte charakterisieren die Grenze, die Schwelle, die den Raum von Gebet, Arbeit und auch geistiger Tätigkeit von der Welt trennt.

Es sind die Klöster und ihre Orden, aus denen die wichtigen Philosophen des Mittelalters hervorgehen: Albertus Magnus (1200-1280), Thomas von Aquin (1225-1275), Meister Eckhart (1260-1328), Giordano Bruno (1548-1600), Tommaso Campanello (1568-1639) waren Dominikaner. Roger Bacon (1220-1292), Johannes Duns Scotus (1266-1308) und Wilhelm von Ockham (1288-1347) waren Franziskaner. Mit anderen Worten: im Mittelalter ist das Kloster der Ort der Philosophie. Was geschah im Mittelalter mit der agora?

Ich wage mich hier natürlich weit vor, weil ich kein Wissenssoziologe bin, auch kein Historiker. Doch ich hatte in Bezug auf die Agora von einem Sokrates-Paradigma gesprochen. Die Philosophie der Agora ist politisch, ist kritisch. Sie braucht die Öffentlichkeit, um ihre Motivation zu realisieren. Das lässt sich in der Apologie des Sokrates leicht studieren. Diese politische Öffentlichkeit, abgetrennt vom religiösen Einfluss, existiert – jedenfalls philosophisch-theoretisch im Mittelalter nicht. Das liegt m.E. daran, dass das Mittelalter überhaupt die dynamische Kraft von Kritik, die ja auf Veränderung bzw. Verbesserung des Lebens aus ist, nicht kennt. Für den mittelalterlichen Philosophen ist die Wahrheit offenbart. Gewiss, man philosophiert relativ unabhängig von den autoritativen Voraussetzungen der Religion. Doch die Ordnung Welt / clastrum, d.h. die Unterscheidung einer Sphäre der contemplatio und einer vita activa, diese Trennung war etabliert und wurde im Grunde erst mit der Renaissance (Pico della Mirandola und erst Recht Machiavelli, 15. und 16. Jahrhundert) in Frage gestellt.

Doch das Kloster spielt hier in dieser Vorlesung nicht die Hauptrolle. Obwohl die Geschichte der Klöster interessant ist – vor allem der Ordensregeln–, kann ich mich nicht

bei diesem Ort in der Topographie des Wissens, in der Topographie der Philosophie, aufhalten. Vielmehr interessiert mich das Kloster vor allem als der Geburtsort der Universität.

Diese nämlich geht nach dem 8. Jahrhundert aus den Kloster- und Domschulen hervor. Diese wurden schon, z.B. in Paris, als *scholae publicae* bezeichnet, d.h. diese Schult_zogen Schüler gleichsam aus aller Welt an. Doch die ersten Universitäten werden dann erst ungefähr 200 Jahre später gegründet: in Paris zwischen 1150 und 1170, in Oxford 1167, Cambridge 1209. Die erste Universitätsgründung soll in Bologna stattgefunden haben, um 1088. Die Forschung geht aber davon aus, dass dieses Datum fiktiv ist. (Übrigens schreibt sich ja die sogenannte „Bologna-Reform“ der europäischen Universität von dieser Auszeichnung her, eben dass Bologna die älteste europäische Universität sein soll.)

All das geschieht im Einzugsbereich der Kirche, wobei es früh durch den Einfluss kaiserlicher Politik (Friedrich Barbarossa und das Scholarenprivileg, wodurch die Universität Bologna eine gewisse Autonomie erhielt) auch schon Liberalisierungstendenzen gab, die aber erst ab 1500 wirklich sich durchsetzten.

Was meint *universitas*? Zunächst verstand man darunter die *universitas magistrorum et scholarium*, die Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden. Später wird Wilhelm von Humboldt von der *universitas litterarum*, der Gesamtheit der Wissenschaften, sprechen. Doch was hat man zunächst an der Universität studiert, an jener ersten Universität, wie sie sich da im 11. Jahrhundert bildete?

Das sogenannte *curriculum*, der Studienverlauf (was heißt übrigens *studium*, *studio*? Mühe, Arbeit, doch keineswegs körperliche Arbeit), bestand darin, dass man zunächst die *septem artes liberales*, die Sieben Freien Künste studierte. Zunächst zum Begriff. Wir übersetzen *artes liberales* mit Freie Künste, was missverständlich ist. *Ars* meint hier nicht Kunst im Sinne eines handwerklichen know-hows, so wie *Texvri* im griechischen Verständnis. *Ars* meint in Bezug auf die *artes liberales* so etwas wie Lehrfach oder Disziplin. Frei sind diese Künste nämlich im Unterschied zu den *artes mechanicae*, den handwerklichen Künsten. Während die handwerklichen Künste erlernt wurden, um den Broterwerb zu gewährleisten, wurden die freien Künste erlernt, wenn der Broterwerb schon gewährleistet war. Die Freien Künste sind sozusagen die Künste des freien Mannes. Es gehört zur antiken und spätantiken Bildungsauffassung, dass jede Tätigkeit eines Mannes, die frei vom Broterwerb ist, über diesem steht (ich habe daran erinnert, dass Aristoteles so die Theorie begründet).

Die *septem artes liberales* differenzieren sich nun in ein *trivium* und ein *quadrivium*. Das *trivium* besteht in der Grammatik (auf das Lateinische bezogen in Anwendung auf klassische Autoren wie z.B. Cicero), in der Rhetorik (ebenfalls auf klassische Autoren bezogen) sowie in der Dialektik bzw. Logik (Aristoteles' *Organon*). Zum *Quadrivium*

gehören die Arithmetik (Zahlentheorie und Rechnen), Geometrie (Euklid), Musik (Kirchentonarten) und Astronomie (Lehre von den Sphären, Himmelskörpern und auch Astrologie).

Das Studium der Freien Künste steht zwischen einem Elementarunterricht (Lesen und Schreiben, Latein, Rechnen, Singen – das wird natürlich vor dem Besuch einer Universität erlernt) und dem Studium der Theologie, Jurisprudenz oder Medizin. Die septem artes liberales waren an den höheren Schulen bzw. Universitäten so etwas wie das Propädeutikum für das eigentliche Studium, wie gesagt, der Theologie oder des Rechts oder der Medizin.

Was am mittelalterlichen Bildungskanon auffällt, ist die Abwesenheit der Naturwissenschaft. Zur Medizin wäre Vieles zu sagen. Zunächst das, dass die Mittelalter Medizin vor allem aus griechischen und römischen, dann zur Zeit der Kreuzzüge aus arabischen Quellen stammt. Zur Medizin des Mittelalters gehören natürlich auch magische Momente, die dann jeweils christlich interpretiert werden mussten. Auch die Entstehung von Krankheiten bedurfte übersinnlicher Erklärungen. Im Großen und Ganzen lag der Medizin des Mittelalters die Lehre von den vier Temperamenten zu Grunde (Humoralpathologie). (Eine Nebenbemerkung: die eigentlichen Hexenverfolgungen beginnen in der Frühen Neuzeit und nicht im Mittelalter. Der Höhepunkt befindet sich zwischen 1550 und 1650. Es ist nachwievor in der Forschung eine Frage, was ihre Ursache war.)

Sie sehen, dass das Verständnis einer universitären Ausung im Mittelalter noch eng ist. Sie beginnt sich um 1500 zu ändern. Nun entstehen an den Universitäten die Fakultätsstruktur, die es heute noch gibt. Und zwar gliedert sich die Universität zunächst in vier Fakultäten: da ist die facultas artium, die sich aus den septem artes liberales herleitet (das wird dann später übrigens die Philosophische Fakultät), sie ist das Propädeutikum zunächst, wie gesagt, für Theologie, Jurisprudenz und Medizin (bis ins 19. Jahrhundert hinein). Später kommen natürlich noch weitere Fakultäten hinzu (z.B. sehr wichtig in Wuppertal und der ganzen Welt die der Ingenieurwissenschaften). Im weiteren Verlauf der Neuzeit nimmt dann die Universität immer mehr die aktuelle Form an. Ereignisse z.B. wie der Dreißigjährige Krieg tun ihr Übriges, um den Einfluss der Kirche (zumindest der katholischen, der nun eine andere Kirche gegenübersteht) zu verringern, wobei die Theologische Fakultät noch lange das Recht beanspruchte, die anderen Fakultäten zu zensieren. Das änderte sich erst im frühen 18. Jahrhundert.

Ich muss in diesem crash-Kurs über die Universitäts-Geschichte freilich einen Namen nennen, der noch heute von Bedeutung ist, wenn um die Universität und ihre Zukunft getritten wird: den Namen Wilhelm von Humboldts (1767-1835). Dieser Name hängt mit dem zusammen, was man einmal „Humboldt-Universität“ nannte. Worum geht es?

Wie Sie wissen, gab es einmal einen Napoleon Bonaparte. Dieser Napoleon hatte um die Wende zum 19. Jahrhundert versucht, Ideen der Französischen Revolution (mehr oder weniger) in ganz Europa zu verbreiten, will sagen, er schlug das große Preußen im Jahre 1806 bei Jena und Auerstedt vernichtend. Der preußische Staat befand sich in einer Krise. Er musste sich reorganisieren. Die Reorganisation des Bildungssektors sollte Wilhelm von Humboldt übernehmen. Dieser, der übrigens sehr unter dem Einfluss Immanuel Kants dachte und selbstverständlich mit Hegel gut bekannt war, hatte in einem Aufsatz von 1792 mit dem Titel „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“ geschrieben:

„Der wahre Zweck des Menschen – nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welche die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste, und unerlassliche Bedingung. [...] Gerade die aus der Vereinigung Mehrerer entstehende Mannigfaltigkeit ist das höchste Gut, welches die Gesellschaft giebt, und diese Mannigfaltigkeit geht gewiss immer in dem Grade der Einmischung des Staats verloren. Es sind nicht mehr eigentlich die Mitglieder einer Nation, die mit sich in Gemeinschaft leben, sondern einzelne Unterthanen, welche mit dem Staat, d. h. dem Geiste, welcher in seiner Regierung herrscht, in Verhältniss kommen, und zwar in ein Verhältniss, in welchem schon die überlegene Macht des Staats das freie Spiel der Kräfte hemmt. Gleichförmige Ursachen haben gleichförmige Wirkungen. Je mehr also der Staat mitwirkt, desto ähnlicher ist nicht bloss alles Wirkende, sondern auch alles Gewirkte. [...] Wer aber für andre so räsonnirt, den hat man, und nicht mit Unrecht, in Verdacht, dass er die Menschheit miskennt, und aus Menschen Maschinen machen will.“

Die Differenz, die Humboldt hier bedenkt, ist nicht die zwischen Universität und Welt (Philosophie und Welt), sondern die zwischen Universität (Philosophie) und Staat. Er meint, dass die „Gesellschaft“ eine „Mannigfaltigkeit“ bildet, eine plurales Spektrum von Lebensmöglichkeiten, in das sich der Staat und die Politik nicht einmischen sollte. Im Gegenteil: „Gleichförmige Ursachen haben gleichförmige Wirkungen.“ Insofern der Staat bzw. seine Regierung gleichförmige Absichten verfolgen, wird er die gesellschaftliche Pluralität der menschlichen Intentionen stören. Ja, Humboldt denkt sogar, dass die „gleichförmige Wirkung“ des Staates den Menschen in Maschinen verwandeln könnte.

Dann heißt es weiter:

„Was verlangt man von einer Nation, einem Zeitalter, von dem ganzen Menschengeschlecht, wenn man ihm seine Achtung und seine Bewunderung schenken soll? Man verlangt, dass Bildung, Weisheit und Tugend so mächtig und allgemein verbreitet, als möglich, unter ihm herrschen [...] Beschränken sich indess auch alle diese Forderungen nur auf das innere Wesen des Menschen, so dringt doch seine Natur beständig von sich aus zu den Gegenständen ausser ihm überzugehen, und hier kommt es nun darauf an, dass er in dieser Entfremdung nicht sich selbst verliere, sondern

vielmehr von allem, was er ausser sich vornimmt, immer das erhellende Licht und die wohlthätige Wärme in sein Inneres zurückstrahlen. Zu dieser Absicht aber muss er die Masse der Gegenstände sich selbst näher bringen, diesem Stoff die Gestalt seines Geistes aufdrücken und beide einander ähnlicher machen.“

„Bildung, Weisheit und Tugend“ sollen unter den Menschen herrschen. Das fasst Humboldt zunächst als eine Bildung des „Inneren“ auf. Ich erinnere Sie daran, dass ich das Auseinandertreten des Philosophierens in Akademie und Agora mit der Körper-Seele Differenz verbunden hatte. Humboldt denkt in dieser Differenz, wenn er hier das „Innere“ von einem „Äußeren“ trennt. Der Mensch bildet sich in seiner Seele, seinem Geist. Doch das tut er nach Humboldt, er muss es tun, im Kontakt mit den „Gegenständen ausser ihm“. Das ist übrigens auch ganz hegelisch (obwohl Hegel 1792 philosophisch noch nicht existierte). Der Mensch muss sich bilden im Kontakt mit dem, was er nicht schon ist. Er muss sich „entfremden“. Tatsächlich verwendet Humboldt diesen Begriff. Doch in dieser notwendigen „Entfremdung“ soll er sich „nicht selbst verlieren“. Bildung ist dann in dieser Hinsicht nach Humboldt Bildung zum „Weltbürger“ (dieser Begriff wird von ihm häufig verwendet – ich erinnere an Diogenes von Sinope, den Humboldt natürlich kannte, wobei, wie gesagt, Humboldt sich unmittelbar auf die Aufklärung Kants (und auch Schillers) beziehen kann:

„Soviel Welt als möglich in die eigene Person zu verwandeln, ist im höheren Sinn des Wortes Leben.“

Das nun ist das was man das Humboldt'sche Ideal der Bildung nennen kann und oft so genannt hat. Der Mensch soll sein Inneres in der Anverwandlung des Äußeren bilden. Doch hier nun gibt es einen wichtigen Punkt, etwas, das man betonen muss: Sich auf diese Weise zum „Weltbürger“ zu bilden, dazu dient die Universität. Sie ist der Ort einer solchen Bildung, wohlgerneht einer Bildung, in die sich der Staat nicht einzumischen hat.

Mit anderen Worten: Bei Humboldt entsteht das, was dann über ein Jahrhundert lang „akademische Freiheit“ hieß. „Akademische Freiheit“ meint, dass der lehrende und Studierende an der Universität sein Studium bzw. seine Forschung um ihrer selbst betreibt, vollkommen unabhängig von politischen oder ökonomischen Einflüssen. Humboldt, man könnte es durchaus sagen, ist ein Wiederbelebiger der Platonischen Akademie, der sie begründenden Idee, dass das Leben im Sinne des Begehrens und der Bedürfnisse schlechthin keinen Einfluss auf die selbstzweckliche Bildung ausüben, wobei natürlich der Einfluss des Staates noch etwas anderes sein kann und ist. D.h. in Preußen wurde um 1810 eine Universität nach den Ideen Wilhelm Humboldts begründet, die dann wirklich eine große Karriere hinlegte. Unglaublich produktiv wurde das preußische Bildungssystem ein weltweites Vorbild. Ich erinnere nur daran, dass z.B. die Universitätsgeschichte in Japan gar nicht ohne das preußische Vorbild verstanden werden kann (das meine ich ganz konkret: das kaiserliche, sich modernisierende Japan, aber auch die USA haben sich um 1900 an der Humboldtschen Universität orientiert.

Und das ist auch verständlich: Denn es lässt sich sagen, dass in der ganzen Geschichte der europäischen Universität nirgendwo und nie der Gedanke der „akademischen Freiheit“ so realisiert worden ist wie in diesem Typus der Universität. An ihr wurde tatsächlich allein um der Sache willen gelehrt, geforscht und studiert. Ob tatsächlich der „Weltbürger“ das Ziel war, mag dahin gestellt bleiben, doch die Wissenschaft und d.h. auch die Philosophie war niemals wieder so frei an der Universität wie unter dem Einfluss der Humboldtschen Bildungsidee. Das sagt freilich nichts über den Status derer, die diese Idee an sich verwirklichen konnten. Wir sprechen von einer Universität, an der nur ein sehr kleiner Teil der Bevölkerung Anteil nehmen kann – schon allein wegen des im 19. Jahrhundert immer noch weit verbreiteten Analphabetismus.

Zwischen 1750 und 1775 studierten im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation etwa 1,7 Prozent der jungen Männer eines jeden Jahrgangs, in Frankreich nur 1,2 Prozent, in Polen und England gar nur 0,2 Prozent einer jeden Altersgruppe. Ende des 18. Jahrhunderts gab es in ganz Deutschland weniger als 6.000 Studenten.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts gibt es in Deutschland mehr als dreihundertmal so viele Studenten wie im Jahre 1800. Die Universität heute ist also eine andere als die zu Humboldts Zeiten.

4. Vorlesung

Ich beendete den crash-Kurs in Universitäts-Geschichte letzte Woche mit einer Einführung in die sogenannte „Humboldt-Universität“ (die Berliner Universität, die heute diesen Namen trägt, wurde im 1809 gegründet, hieß zunächst Friedrich-Wilhelms-Universität)) und ihrer „akademischen Freiheit“. Sie erinnern sich: Humboldt begründet die Universität auf einem Bildungs-Begriff, der seinen Zweck in sich selbst hat. Man bildet sich nicht um zu ... Man bildet sich, um sich zu bilden.

Doch die Bildung hat gleichsam eine Wirkung, eine Wirklichkeit, ein Ziel. Nach Humboldt: den „Weltbürger“. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Humboldt im Hintergrund Kant, aber auch Schiller hat. Humboldt ist also ein Politiker mit philosophischen Hintergrund, oder anders: Humboldt ist eigentlich ein universell gebildeter Gelehrter, selbst ein Weltbürger. Seine Meriten hat er in der Sprachforschung. Natürlich verkehrte er mit allen Intellektuellen seiner Zeit. Dass zu seiner Zeit auch Hegel dann nach Berlin berufen wurde, ist kein Zufall, allerdings geschah das nicht unter seinem direkten Einfluss.

Mit anderen Worten: Das besondere an der sogenannten Humboldt-Universität war, dass sie nicht nur ein Ort war, an dem Philosophie besonders entsprechend studiert werden konnte. Es war ein Ort, der von der Philosophie eingerichtet worden ist. Die Humboldt-Universität ist die philosophische Universität, wahrscheinlich die einzige philosophische Universität, die jemals existierte. Warum kann ich das sagen? Weil der Gedanke der Selbstzwecklichkeit der Bildung aus dem Gedanken der Selbstzwecklichkeit des Philosophierens stammt. Dieser Gedanke kommt aus der Antike. Platon und Aristoteles wussten bereits, dass die besten Tätigkeiten des Menschen um ihrer selbst willen getan werden. Eine Tätigkeit, die nicht um ihrer selbst willen getan wird, ist keine vollendete, keine wirkliche Tätigkeit. Man muss essen, um zu leben. Aber man schreibt ein Gedicht, weil man ein Gedicht schreiben will. Man denkt einen Gedanken, weil man einen Gedanken denken will.

Wenn daher die deutsche Philosophie zwischen 1800 und 1830 als Universitätsphilosophie ihre bis heute großartigste Phase erlebte, ist das kein Zufall. Dahinter steht die Humboldtsche Bildungs-Politik, die schon von sich her philosophisch motiviert war.

Als ein Beispiel dieser Atmosphäre möchte ich Ihnen hier die Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums von Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling vorstellen. Diese Vorlesungen wurden 1802 in Jena gehalten. Die kleine Stadt war damals so etwas wie das geheime Zentrum der deutschen Philosophie. Hier lehrte Fichte von 1794 bis 1799, seit 1801 war auch Hegel dort, um 1807 seine „Phänomenologie des Geistes“ zu beenden. Zudem befindet sich seit 1789 Schiller als Professor (profiteor, öffentlich bekennen, gestehen, sich als universitärer Lehrer zu erkennen geben) dort. Weimar und d.h. Goethe

ist ganz in der Nähe (1805 stirbt Schiller in Weimar). Die eigentlichen Reformierungen des Bildungswesens finden erst später statt. Noch hat Napoleon Preußen nicht unterworfen. Doch er steht sozusagen schon in den Startlöchern, es zu tun.

Ich werde nun also in den Anfang des Textes hineinspringen. Das erste Kapitel hat die Überschrift: „Über den absoluten Begriff der Wissenschaft“. Es beginnt ungefähr:

„Der Jüngling, wenn er mit dem Beginn der akademischen Laufbahn zuerst in die Welt der Wissenschaften eintritt, kann, je mehr er selbst Sinn und Trieb für das Ganze hat, desto weniger einen andern Eindruck davon erhalten, als den eines Chaos, in dem er noch nichts unterscheidet, oder eines weiten Ozeans, auf den er sich ohne Kompaß und Leitstern versetzt sieht. Die Ausnahmen der wenigen, welchen frühzeitig ein sicheres Licht den Weg bezeichnet, der sie zu ihrem Ziele führt, können hier nicht in Betracht kommen. Die gewöhnliche Folge jenes Zustandes ist: bei besser organisierten Köpfen, daß sie sich regel- und ordnungslos allen möglichen Studien hingeben, nach allen Richtungen schweifen, ohne in irgend einer bis zu dem Kern vorzudringen, welcher der Ansatz einer allseitigen und unendlichen Bildung ist, oder ihren fruchtlosen Versuchen im besten Fall etwas anderes als am Ende der akademischen Laufbahn die Einsicht zu verdanken, wie vieles sie umsonst getan und wie vieles Wesentliche vernachlässigt; bei andern, die von minder gutem Stoffe gebildet sind, daß sie gleich anfangs die Resignation üben, alsbald sich der Gemeinheit ergeben und höchstens durch mechanischen Fleiß und mechanisches Auffassen mit dem Gedächtnisse so viel von ihrem besondern Fach sich anzueignen suchen, als sie glauben, daß zu ihrer künftigen äußeren Existenz notwendig sei.“

Mit anderen Worten: Schelling geht davon aus, dass die Studien-Anfänger zunächst den Eindruck haben, dass die Wissenschaft ein „Chaos“ sei. Diese Sicht setzt etwas voraus, das wir uns womöglich gar nicht mehr vorstellen können. Nämlich dass der Studienanfänger um 1802 überhaupt ein Interesse am „Ganzen der Wissenschaften“ hat, dass er also nicht einfach ein Fach studiert, ohne sich zu fragen, wie sich dieses Fach zu den anderen Fächern der Universität verhält. Ich habe Ihnen ja schon Humboldts Bildungsziel in Erinnerung gebracht: „die höchste und proportionierlichste Ausbildung aller menschlichen Kräfte zu einem Ganzen“, was Humboldt eben auch „Weltbürger“ nennen kann.

Es wird demnach zunächst darum gehen, zu verstehen, was Humboldt und mit ihm die Generation der Philosophen von Kant über Fichte zu Schelling und Hegel unter dieser Ganzheit oder diesem Ganzheits-Ideal, wenn man so will, verstanden haben. Ich lese weiter aus der durchaus populär gehaltenen Vorlesungen von Schelling vor:

„Auch in der Wissenschaft und Kunst hat das Besondere nur Wert, sofern es das Allgemeine und Absolute in sich empfängt. Es geschieht aber, wie die meisten Beispiele zeigen, nur zu häufig, daß über der bestimmten Beschäftigung die allgemeine der

universelle Ausbildung, über dem Bestreben, ein vorzüglicher Rechtsgelehrter oder Arzt zu werden, die weit höhere Bestimmung des Gelehrten überhaupt, des durch Wissenschaft veredelten Geistes vergessen wird. Man könnte erinnern, daß gegen diese Einseitigkeit der Bildung das Studium der allgemeineren Wissenschaften ein zureichendes Gegenmittel sei. Ich bin nicht gesonnen, dies im Allgemeinen zu leugnen, und behaupte es vielmehr selbst. Die Geometrie und Mathematik läutert den Geist zur rein vernunftmäßigen Erkenntnis, die des Stoffes nicht bedarf. Die Philosophie, welche den ganzen Menschen ergreift und alle Seiten seiner Natur berührt, ist noch mehr geeignet, den Geist von den Beschränktheiten einer einseitigen Bildung zu befreien und in das Reich des Allgemeinen und Absoluten zu erheben. Allein entweder existiert zwischen der allgemeineren Wissenschaft und dem besondern Zweig der Erkenntnis, dem der Einzelne sich widmet, überhaupt keine Beziehung, oder die Wissenschaft in ihrer Allgemeinheit kann sich wenigstens nicht so weit herunterlassen, diese Beziehungen aufzuzeigen, so daß der, welcher sie nicht selbst zu erkennen imstande ist, sich in Ansehung der besondern Wissenschaften doch von der Leitung der absoluten verlassen sieht, und lieber absichtlich sich von dem lebendigen Ganzen isolieren, als durch ein vergebliches Streben nach der Einheit mit demselben seine Kräfte nutzlos verschwenden will.“

Schelling spricht vom „Absoluten“. Das tut er in dieser Zeit, um 1802, häufiger. Es geht ihm geradezu darum, eine „Philosophie des Absoluten“ zu begründen. Ich muss Ihnen das hier nicht näher ausführen, weil es auch zu tief in die Schellingsche Philosophie hineinreichen würde. Nur soviel: das „Absolute“ ist ein anderer Begriff für das „Ganze“. Das Adjektiv absolut (absolutus) stammt von dem Verb absolvere, was so viel heißt wie ablösen, freisprechen, vollenden. Das Absolute ist demnach gleichsam das Abgelöste, Freigesprochene, Vollendete. Wovon abgelöst und freigesprochen? Von allem. Will sagen, was absolut ist, hat alle Verhältnisse negiert und in sich aufgenommen. Das Absolute ist nicht mehr das Relative, es muss sich nicht gegen etwas anderes verhalten (der absolutistische König – „L'état c'est moi.“ – im Staat keine Instanz auf derselben Ebene). Und weil es sich nicht mehr gegen etwas Anderes verhalten muss, ist es frei.

Was nun nach Schelling das „Absolute“ ist, kann, wie schon gesagt, offen bleiben. „Wissenschaft und Kunst“ jedenfalls haben es mit dem „Absoluten“ zu tun, ja, für Schelling sind „Wissenschaft und Kunst“ überhaupt nur der Rede wert, weil sie das „Allgemeine und Absolute“ darstellen können, entweder in wissenschaftlichen Texten oder eben in Kunstwerken. Sollten sie das nicht können, dann wäre Wissenschaft nach Schelling nicht mehr Wissenschaft und Kunst nicht mehr Kunst. Man sieht, wie hoch die Ansprüche damals waren.

Nun sagt Schelling, dass Geometrie und Mathematik so etwas wie eine Propädeutik zur Philosophie sind, weil das Denken hier schon lernt, stofflos vorzugehen. Auch das ist eine interessante und gleichsam verräterische Mitteilung. Demnach scheint es in der Wissenschaft nicht ums Stoffliche gehen zu dürfen oder, besser, erst nachdem das „Absolute“ als nichtstoffliches erkannt worden ist, kann auch Stoffliches (Natur) zur

Sprache kommen (bei Schelling jedoch nicht gänzlich stofflich). Dann wird über die Philosophie gesagt: „Die Philosophie, welche den ganzen Menschen ergreift und alle Seiten seiner Natur berührt, ist noch mehr geeignet, den Geist von den Beschränktheiten einer einseitigen Bildung zu befreien und in das Reich des Allgemeinen und Absoluten zu erheben.“ Der „ganze Mensch“ – darin klingt Humboldts Äußerung von „der höchsten und proportionierlichsten Ausbildung aller menschlichen Kräfte zu einem Ganzen“ nach.

Der „ganze Mensch“, das ist ein Mensch, der sich nicht in den einzelnen Teilen des Ganzen verliert, der also nicht Physiker ist und von der Theologie keine Ahnung hat und haben will, der weiß, was die Kunst ist und wie sie aussieht, der auch und vor allem weiß, was die Philosophie zu sagen hat. Natürlich auch nicht der, der nur bei Edeka an der Kasse sitzt und dann nach Hause geht, um Borussia Dortmund gegen Schalke anzufeuern. (An den denkt Schelling aber schlechthin gar nicht, es musste erst noch jemand kommen, der den Philosophen mitgeteilt hat, dass es auch diese Menschen gibt.) Warum? Weil sich ja in all diesen Teilen immer das Eine und Ganze, das Absolute darstellt. In diesem Sinne kann und muss der Physiker und Chemiker wissen, womit sich der Philosoph beschäftigt und andersherum. Schelling bemerkt aber hier schon, 1802, dass dieser systematische Zusammenhang zwischen den Wissenschaften offenbar nicht als selbstverständlich betrachtet wird. Schelling weiter:

„Der besondern Bildung zu einem einzelnen Fach muß also die Erkenntnis des organischen Ganzen der Wissenschaften vorangehen. Derjenige, welcher sich einer bestimmten ergibt, muß die Stelle, die sie in diesem Ganzen einnimmt, und den besondern Geist, der sie beseelt, so wie die Art der Ausbildung kennen lernen, wodurch sie dem harmonischen Bau des Ganzen sich anschließt, die Art also auch, wie er selbst diese Wissenschaft zu nehmen hat, um sie nicht als ein Sklave, sondern als ein Freier und im Geiste des Ganzen zu denken.“

Sie sehen: wer in den Verhältnissen der Wissenschaften untereinander nicht die Anwesenheit des Absoluten zu sehen vermag, der ist ein „Sklave“, will sagen, der befindet sich nicht auf dem Freiheits-Standpunkt des Absoluten. Weil aber die einzelnen Fächer diesen absoluten Standpunkt nicht selber erläutern können, muss es ein Fach geben, das das übernimmt, gleichsam am Anfang des Studiums. Natürlich denkt Schelling dabei an eben diese „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“. Sie sehen, die Philosophie beansprucht überhaupt die Vorschule des Studiums der Wissenschaften zu sein. Schelling:

„Sie erkennen aus dem eben Gesagten schon, daß eine Methodenlehre des akademischen Studiums nur aus der wirklichen und wahren Erkenntnis des lebendigen Zusammenhangs aller Wissenschaften hervorgehen könne, daß ohne diese jede Anweisung tot, geistlos, einseitig, selbst beschränkt sein müsse. Vielleicht aber war diese Forderung nie dringender als zu der gegenwärtigen Zeit, wo sich alles in Wissenschaft und Kunst gewaltiger zur Einheit hinzudrängen scheint, auch das scheinbar Entlegenste in

ihrem Gebiet sich berührt, jede Erschütterung, die im Zentrum oder der Nähe desselben geschieht, schneller und gleichsam unmittelbarer auch in die Teile sich fortleitet, und ein neues Organ der Anschauung allgemeiner und fast für alle Gegenstände sich bildet. Nie kann eine solche Zeit vorbeigehen ohne die Geburt einer neuen Welt, welche diejenigen, die nicht tätigen Teil an ihr haben, unfehlbar in die Nichtigkeit begräbt. Vorzüglich nur den frischen und unverdorbenen Kräften der jugendlichen Welt kann die Bewahrung und Ausbildung einer edlen Sache vertraut werden. Keiner ist von der Mitwirkung ausgeschlossen, da in jeden Teil, den er sich nimmt, ein Moment des allgemeinen Wiedergebärungsprozesses fällt. Um mit Erfolg einzugreifen, muß er, selbst vom Geist des Ganzen ergriffen, seine Wissenschaft als organisches Glied begreifen und ihre Bestimmung in der sich bildenden Welt zum voraus erkennen. Hierzu muß er entweder durch sich selbst oder durch andere zu einer Zeit gelangen, wo er nicht selbst schon in obsoleten Formen verhärtet, noch nicht durch lange Einwirkung fremder oder Ausübung eigener Geistlosigkeit der höhere Funken in ihm erstickt ist, in der früheren Jugend also und nach unsern Einrichtungen im Anfang des akademischen Studiums.“

Das ist der Ton jener Jahre am Beginn des 19. Jahrhunderts; der Ton der Philosophie wohlgerichtet. Mit dem von Kant kommenden Versprechen, dass es ein „System“ des Wissens geben könne – natürlich übrigens ein missverstandenes Versprechen, d.h. eigentlich ein Missversprechen –, das von der Philosophie zur Darstellung gebracht werden müsse, wurde die Philosophie zum Schlüsselfach der Humboldt-Universität. Denn nur die Philosophie hatte – aufgrund ihrer bis in die Antike zurückreichenden Tradition – überhaupt Denk-Mittel, das Ganze oder das Absolute oder die Totalität oder wie auch immer, begrifflich zu erfassen. Wer sollte sonst diese Aufgabe übernehmen?

Ich möchte mir aber noch etwas genauer anschauen, wie nun Schelling diese Aufgabe der Philosophie im Groben natürlich nur realisieren will. Mit welchen Begriffen soll dabei verfahren werden:

„Lassen Sie mich alles, was doch bloß Einleitung, Vorbereitung sein könnte, abkürzen und gleich unmittelbar zu dem Einen gelangen, wovon unsere ganze folgende Untersuchung abhängig sein wird, und ohne das wir keinen Schritt zur Auflösung unserer Aufgabe tun können.“

Schelling bezieht sich auf einen sehr alten, gleichsam naheliegenden Gedanken. Der Mensch steht vor dem Ganzen, er selbst gehört dazu und soll sich zum „ganzen Menschen“ erheben, will sagen, er soll sich nicht in Vereinzelungen insofern „entfremden“, als er die Vereinzelung nicht mehr ins Ganze zurückzunehmen vermag. So vor dem Ganzen stehend kann dem Menschen klar werden, dass er es mit „dem Einen“ zu tun hat, also nicht mit einem Einen, sondern „dem“. Dabei ist klar, dass das Ganze, das Absolute etc. nur eines sein kann, denn ein Plural schließt sich hier aus (es kann nicht zwei Ganze geben, jedenfalls dann nicht, wenn das Ganze die Totalität des Ganzen ist – will sagen, natürlich gibt es auf der logischen Ebene viele Ganzheiten (z.B. viele „ganze Menschen“),

doch diese Ganzheit ist nicht das Ganze. D.h. der Philosoph kann das Ganze das Eine nennen. Dann fährt er fort:

„Es ist die Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in den ganzen unermeßlichen Baum der Erkenntnis sich ausbreitet.“

Das Denken beginnt mit einer „Idee“, ja, eigentlich mit „der Idee“. Nun kann man sagen, deshalb wird diese Epoche der Philosophie-Geschichte ja auch „deutscher Idealismus“ genannt, doch das ist natürlich zu einfach. Das Eine spielt sich dem Menschen als „Idee des an sich selbst unbedingten Wissens“ zu, „unbedingt“, das ist ein interessantes Wort, nicht wahr? Das „Unbedingte“ ist für Schelling das deutsche Wort, das das „Absolute“ bedeutet. Das „Absolute“ ist „unbedingt“, es wird von keinem Ding eingeschränkt, von keinem Ding auch nur berührt. Dieses „Wissen“ ist aber auch „unbedingt“, weil es von vornherein als „Idee“ erscheint, d.h. als ein Gedachtes, das sich nicht auf irgendein Empirisches zu beziehen hat.

Das Eine „zerspaltet“ „sich nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt in Zweige“. Wie kann man das einem heutigen Studenten am besten erklären, was Schelling hier meint? Er denkt, dass das Wissen und die Wissenschaft ein „Ideales“ sind, will nicht sogleich sagen, ein Ideal im Sinne eines praktischen Vorbilds, sondern das Wissen und die Wissenschaft haben gleichsam eine vernünftige Matrix von Ewigkeit an. Dieser Gedanke ist übrigens in der Philosophie sehr prominent. Die philosophischen Probleme, überhaupt das, was zu denken ist, bietet sich dem Denken „sub specie aeternitatis“. Dieser Begriff stammt von Spinoza und kann übersetzt werden: unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit.

Damit meint Spinoza, dass, wenn das Denken vernünftig ist, was für ihn heißt, sich mit Gründen deduktiv entfaltet und entfalten lässt, dann existieren die einzelnen Schritte dieses Denkens unabhängig von einem endlichen Denken, das sie vollzieht. Um Ihnen ein Beispiel zu geben: dass $1 + 1 = 2$, das liegt ja nicht daran, dass ich Ihnen das hier gerade an die Tafel geschrieben habe. Gewiss, wir müssen rechnen lernen, die Mathematik muss erlernt werden, doch es gibt sie nicht deshalb, indem wir sie erlernen. Die Winkelsumme im Dreieck ist sie selbst, unabhängig ob wir das z.B. an der Tafel versinnlichen können und damit gleichsam in die Zeit ziehen (es gibt in der Mathematik keine Zeit). So haben sich die Philosophen vielfach auch die Philosophie gedacht. Die Platonische Idee, wie immer sie Platon im Einzelnen denkt, ist nicht abhängig von diesem Denkvorgang. Es gibt sie, und es gibt sie sogar unabhängig von jedem endlichen Denken.

(Wenn die Philosophie so verstanden wird, entstehen einige Probleme. Z.B. das, dass die wahre Philosophie dann immer schon existierte, das Entwicklung in der Philosophie dann

nur als Annäherung an diese uns vielleicht noch verborgene Philosophie zu verstehen ist. Die Philosophie wäre von Ewigkeit schon an ein Ende gekommen.)

Schelling denkt hier offenbar ganz so. Und jetzt wird es schwierig. Sie sehen, was Schelling hier den Studierenden zumutet, wenn er meint, dass nur die Philosophie in das Studium einführen kann:

„Als das Wissen alles Wissens muß es dasjenige sein, was die Forderung oder Voraussetzung, die in jeder Art desselben gemacht wird, aufs vollkommenste und nicht nur für den besondern Fall, sondern schlechthin allgemein erfüllt und enthält. Man mag nun diese Voraussetzung als Übereinstimmung mit dem Gegenstande, als reine Auflösung des Besondern ins Allgemeine oder wie immer ausdrücken, so ist diese weder überhaupt noch in irgend einem Falle ohne die höhere Voraussetzung denkbar, daß das wahre Ideale allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre Reale und außer jenem kein anderes sei.“

Der Anspruch des Wissens ist auf das Eine bezogen und deshalb einheitlich, d.h. das „Wissen alles Wissens“ muss sich nicht mit jeder einzelnen „Art“, jedem einzelnen Gesichtspunkt (species) des zu denkenden Stoffes auseinandersetzen, eben weil es die Bedingungen des Allgemeinen „erfüllt und enthält“. Die Philosophie verfügt über die allgemeinen Voraussetzungen, das Eine Ganze zu betrachten und zu wissen. Dabei ist die allerhöchste Voraussetzung dieses Wissens die, „daß das wahre Ideale allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre Reale und außer jenem kein anderes sei“. Es gibt nur das Ideale und das Reale. Doch das Ideale kann nicht aus dem Realen stammen. Spätestens seit Kant, aber eigentlich schon seit Platon, wissen die Philosophen, dass die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis zwar auf empirische Erkenntnis geht, diese ja eben gerade ermöglicht. Doch diese Bedingungen der Möglichkeit können nicht selber aus empirischer Erkenntnis stammen. Sonst könnte sie das Denken nicht sub specie aeternitatis organisieren. (Nehmen sie allein so etwas wie den Satz vom Widerspruch. Der kann nicht aus allen möglichen Widersprüchen extrahiert werden, allein schon deshalb, weil wir diese niemals kennen werden.)

Das bedeutet demnach, dass das Ideale dem Realen voraufgeht. Aber, das ist nun der nächste Schritt, das Reale ist eigentlich gar nichts anderes als das Ideale. Es gibt keinen Unterschied zwischen dem Denken und den Dingen, die das Denken denkt. Zwischen dem Idealen und Realen herrscht – Identität (dazu gleich). Das ist die Schellingsche Theorie, die Betrachtung des Idealen, das selbst schon das Reale ist. Stellen Sie sich bitte an dieser Stelle einmal einen aktuellen Naturwissenschaftler vor. Ihm würde man sagen, dass er gar nicht im Realen herumforschen brauche, um zu Erkenntnissen über es zu gelangen. Um die Natur zu verstehen, müsse er vielmehr ihre Ideales oder ihre Idealität begreifen, um sie dann daraus zu deduzieren. Hören wir weiter, was Schelling zu sagen hat:

„Wir können diese wesentliche Einheit selbst in der Philosophie nicht eigentlich beweisen, da sie vielmehr der Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit ist; es läßt sich nur eben dies beweisen, daß ohne sie überhaupt keine Wissenschaft sei, und es läßt sich nachweisen, daß in allem, was nur Anspruch macht Wissenschaft zu sein, eigentlich diese Identität oder dieses gänzliche Aufgehen des Realen im Idealen [und umgekehrt die Möglichkeit der gänzlichen Umsetzung des Idealen ins Reale] beabsichtigt werde.“

Schelling meint, dass das Wissen die Identität des Idealen und Realen voraussetzen müsse, um überhaupt Wissen sein zu können. Es ist deutlich, dass er von vornherein eine spezifische Vorstellung vom Wissen hat, und zwar dass das Wissen vor dem Einen Ganzen steht und dieses Eine Ganze nur deshalb erkennbar ist, weil es in seiner Realität schon im Idealen enthalten ist. „Wissenschaftlichkeit“ bedeutet ja, dass das Reale durch ein methodisches Vorgehen, das aus dem Idealen stammt, durchsichtig gemacht werden kann. Wenn das Ideale dem aber nicht seit Ewigkeit voraufliegen würde (eigentlich ist das eine falsche Redeweise, weil Schelling ja die Identität des Idealen und Realen behauptet), dann wäre überhaupt kein Wissen möglich. So heißt es dann endlich:

„Aber eben diese erste Voraussetzung aller Wissenschaften, jene wesentliche Einheit des unbedingt Idealen und des unbedingt Realen ist nur dadurch möglich, daß dasselbe, welches das eine ist, auch das andere ist. Dieses aber ist die Idee des Absoluten, welche die ist: daß die Idee in Ansehung seiner auch das Sein ist. So daß das Absolute auch jene oberste Voraussetzung des Wissens und das erste Wissen selbst ist.“

„Daß die Idee des Absoluten in Ansehung seiner auch das Sein ist“, das kann nur sagen, dass das Seiende, die Natur, nichts anderes als die Idee des Absoluten selbst ist – eben als das Reale.

Ich zitiere noch einen Satz, der viel später fällt. Schelling verteidigt die Philosophie u.a. gegen Einwände aus der Religion, sie sei z.B. gefährlich für den Staat etc. Dann heißt es aber einmal (und das bezeugt, wie gesagt, den Führungsanspruch der Philosophie im Reich der Wissenschaft):

„Es ist keine Wissenschaft, die an sich in Entgegensetzung mit der Philosophie wäre, vielmehr sind alle eben durch sie und in ihr eins. Es ist also immer nur die Wissenschaft, wie sie in irgend eines Menschen Kopf existiert; und ist diese mit der Wissenschaft aller Wissenschaften im Widerstreit, desto schlimmer für sie!“

Will sagen: was überhaupt Wissenschaft ist, das kann nur die Philosophie sagen. Sie bestimmt den Wissenschaftscharakter einer jeden möglichen universitären Disziplin. Sie kann das, was sich auf dem Standpunkt des Ganzen, des Absoluten, befindet. Und wer eine wissenschaftliche Disziplin vertritt, die den Anspruch der Philosophie beschränken wollte, der hat eben den Schuss nicht gehört.

Ich will nicht behaupten, dass Schellings Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums einen Alleinvertretungsanspruch über alle damals denkenden Philosophen erheben kann. Schelling war so etwas wie ein Star (unter den damaligen Bedingungen). Noch war Hegels Stern nicht aufgegangen. Er sollte gerade diesen Schelling des Identitäts-Denkens grausam kritisieren. Vorher waren beide noch befreundet, danach weniger. Doch auch Hegels Anspruch auf die Wissenschaft geht von einem absoluten Standpunkt des Philosophierens aus. Das Hegelsche System, das zunächst in Heidelberg, dann aber in Berlin ausgearbeitet wurde, ist in sich viel differenzierter, philosophisch stärker, wenn ich das einmal so sagen darf. Doch der Anspruch der Philosophie wird bei Hegel nicht reduziert, im Gegenteil. Das Hegelsche System war das wissenschaftliche System seiner Zeit, seiner Universität, die damals unverändert der Humboldtschen Motivation folgte.

Abschließend gesagt: Was die deutsche oder vielleicht europäische Universitätsgeschichte betrifft, sehen wir die Philosophie auf ihrem Höhepunkt in der Zeit, in der Wilhelm von Humboldt die preußische Universität reformiert, und zwar mit einem Bildungsverständnis, das selbst bereits als philosophisch zu bezeichnen ist. Philosophen wie Schelling, aber besonders eben Hegel in Berlin bringen eine Philosophie hervor, die den Anspruch formuliert, die „Wissenschaft aller Wissenschaften“ zu sein. Das ist ein in der Topographie der Philosophie einzigartiger, auch international einzigartiger Vorgang.

Das letzte ist dabei nicht ganz unbedeutend. Mit der von ihrem Gründer als autonom gedachten Humboldt-Universität entsteht in Preußen einzigartige Universität. In Frankreich oder in England, ganz zu schweigen von Italien oder gar Russland, hat es eine solche Universität, einen solchen *tópos* des Lehrens und Forschens des „ganzen Menschen“, der sich zum „Weltbürger“ bildet, nicht gegeben. Daraus entstand dann auch ein bestimmter Typus der Philosophie, der sich mit der französischen und englischen nicht vergleichen lässt, oder nur schwer.

Müssten wir dann nicht mit Wehmut auf die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts blicken? Vielleicht. Doch eines ist sicher, die Philosophie konnte den Anspruch, den sie damals erhob, nicht wirklich erfüllen. Wir werden sehen, dass sich mit Hegels Tod im November 1831 etwas mit der Philosophie in ihrem Verhältnis zur Universität verändert hat.

5. Vorlesung

Ich habe noch einen kleinen Nachtrag zu dem, was ich in der letzten Woche Ihnen vorgetragen habe. Zunächst: ich hatte, nach dem ich eine kleine Einführung in die Geschichte der Universität gegeben habe (Akademie, Entstehung der Universität aus den Kloster- und Domschulen des Mittelalters, dann die relative Säkularisierung nach der Reformation, die Gründung der Humboldt-Universität), in Bezug auf Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings „Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums“ gezeigt, in welcher geistigen Atmosphäre Humboldt die preußische Universität reformierte und dadurch einen Universitäts-Typ aus dem Geist der Philosophie begründete. Ich habe das an diesen Vorlesungen gezeigt, habe also dargelegt, wie sich in der Zeit des sogenannten „deutschen Idealismus“ die Philosophie an der Universität präsentierte, nämlich als Wissenschaft der Wissenschaft, als Schlüssel-Wissenschaft für den Zugang zum Studium einer Wissenschaft überhaupt.

Ich habe dabei allerdings einen Text übergangen, der in einer solchen Vorlesung wie dieser hier erwähnt werden muss. Es handelt sich um Immanuel Kants Text „Der Streit der Fakultäten“ von 1798, also nur vier Jahre vor der Entstehung der Schellingschen Vorlesungen veröffentlicht. Kants Schrift ist vielleicht die erste, die die Situation der Philosophie an der Universität reflektiert. Dabei ist Folgendes interessant.

Der Text beginnt mit einer Vorrede. In dieser Vorrede setzt sich Kant mit der Zensur seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ auseinander. Diese Schrift erschien 1793/94. Friedrich Wilhelm II. hat 1788 ein Religionsedikt erlassen, das das philosophische Denken über die Religion einschränkte. Auf dieser Basis hatte Kant Ärger bekommen. Man warf ihm vor, die „Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums“ herabgewürdigt zu haben. Dagegen wehrt sich Kant in jener Vorrede. Allerdings war Friedrich Wilhelm II. im Jahr 1797 verstorben, weswegen Kant am Ende der Vorrede feststellen kann, dass „diesem Unwesen nunmehr gesteuert“ sei. Es habe sich nämlich das „glückliche Eräugnis zugetragen daß die Wahl einer weisen Landesregierung einen erleuchteten Staatsmann getroffen“ habe, „welcher, nicht durch einseitige Vorliebe für ein besonderes Fach der Wissenschaften (der Theologie), sondern in Hinsicht auf das ausgebreitete Interesse des ganzen Lehrstandes, zur Beförderung desselben Beruf, Talent und Willen“ habe, „und so das Fortschreiten der Kultur im Felde der Wissenschaften wider alle neue Eingriffe der Obskuranten sichern“ werde. Kant meinte den neuen König Friedrich Wilhelm III., den König, während dessen Herrschaft die preußischen Reformen durchgeführt wurden, dem König, nach dem die im Geistes Humboldts gegründete Berliner Universität dann auch zunächst benannt wurde, dem König, der allerdings später, lange nachdem Kant gestorben war, den Protestantismus in Preußen förderte und daher auch Philosophen wie Hegel in Berlin gut dulden konnte. Man wird sagen können, dass Kants Lob an dieser Stelle auch rhetorischen Charakter hat. Er will den neuen König für die Aufklärung gewinnen.

Dass Kant hier seine Religionsschrift und damit die Philosophie verteidigt gegen die Zensur, das gehört mit in den Gedankenkreis der Humboldtschen Universitätsreform. Denn Humboldt war es, der die Unabhängigkeit der Wissenschaften vom Staat einfordert. Ich hatte schon darauf hingewiesen, dass Kant für Humboldt wichtig war. Der „Streit der Fakultäten“ gehört demnach in einer gewissen Hinsicht in den Vorlauf der Entstehung der Humboldt-Universität.

Ich möchte noch kurz bei Kants Text bleiben. Einerseits, weil Kants Beschäftigung mit der Rolle der Philosophie im „Streit der Fakultäten“, wie gesagt, zu den ersten Texten gehört, in denen die Philosophie an der Universität reflektiert wird. (Die Fakultäten, zu denen sich die Philosophie verhält, sind die theologische, die juristische und die medizinische, also die drei Fakultäten, die zu Beginn die Universitätsorganisation bestimmten.)

Andererseits weil dort am Anfang ein paar Bemerkungen zur Universität und den „Gelehrten“ gemacht werden, die interessant sind. Zunächst spricht Kant von der realen oder geforderten „Autonomie“ der Universität. Ein Grund für sie sei, dass „nur Gelehrte über Gelehrte urteilen“ können, will sagen, dass zur Beurteilung der Wissenschaft nur Wissenschaftler befähigt seien. Von diesen Universitäts-Gelehrten, den „Professoren“ und „Doktoren“ unterscheidet Kant nun noch andere „Gelehrte“. Die einen nennt er „zünftige“. d.h. an den Universitäten angestellte, die anderen sind „zunftfreie Gelehrte, die nicht zur Universität gehören“. Das seien Leute, die einerseits an anderen Institutionen (Akademien – z.B. auch der Kunst, aber auch der Wissenschaft) arbeiteten, andererseits aber auch solche, die im „Naturzustande der Gelehrsamkeit“ lebten, die also „ohne öffentliche Vorschrift und Regel, sich mit Erweiterung oder Verbreitung derselben als Liebhaber“ beschäftigten (möglich, dass Kant an so jemanden wie Moses Mendelssohn dachte, der allerdings nicht an einer Universität hätte lehren können, weil er Jude war). Dann gebe es noch, als dritte Gruppe, die „Literaten (Studierte)“, also solche Männer (Kant meint nur Männer natürlich), die zwar an der Universität sich gebildet haben, dann aber außerhalb ihrer tätig geworden sind. Kant nennt sie die „Geschäftsleute oder Werkkundige der Gelehrsamkeit“. Konkret denkt er an „Geistliche, Justizbeamte und Ärzte“. Auch diese Gelehrten bleiben im Einflussbereich der Universitäts-Fakultäten, ohne für diese zu arbeiten. Nun sind es aber gerade diese drei Typen von Gelehrten, die am meisten Einfluss auf die Bevölkerung haben, weshalb nun Kant gerade mit ihren Fakultäten, die, wie gesagt, damals weiter Kontrolle über ihre Gelehrten ausübten, auseinandersetzt, eben mit der theologischen, juristischen und medizinischen Fakultät. Das geschieht dann auch natürlich auf kritische Weise.

Das nun, was ins Kants Text, sowie auch in Schellings Vorlesungen zum akademischen Studium und überhaupt in den Universitäts-Texten, die zur damaligen Zeit entstehen, fehlt, ist eine Reflexion auf die Möglichkeit der Philosophie jenseits der Universität. In meiner dialektischen Differenzierung von Akademie und Agora heißt das, dass in jener Zeit, am Beginn des 19. Jahrhunderts die Bedeutung der Agora als Ort des Denkens keine Rolle gespielt hat.

Das ist in gewisser Hinsicht ein wenig überraschend, denn Philosophen wie Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz und auch vor allem (für Kant) Rousseau waren keineswegs Professoren an einer Universität. Gewiss bildeten sie sich im Umkreis der Universitäten, aber sie betrachteten sie nicht notwendig als den Ort der Philosophie. Natürlich reflektierten auch diese Philosophen keine Topographie des Philosophierens, will sagen, sie setzten sich nicht explizit mit dem Problem „Universität und Philosophie“ auseinander. Dennoch: dass die Universität der notwendige Ort der Philosophie sein müsse, diese Selbstverständlichkeit, die sich im Denken Schellings und auch Hegels formuliert, die gab es am Beginn der Neuzeit nicht. Und wenn wir die Dreiteilung der Gelehrten in Kants Einleitung zum „Streit der Fakultäten“ nehmen, dann ist eigentlich auch für Kant die Frage nicht schon entschieden. Und doch: die Frage, ob Philosophen auch außerhalb der Universität leben und denken können, blieb die ganze Zeit unthematisch.

Bevor ich nun auf den ersten Text, der nun genau dieses Problem bedenkt, eingehen werde, möchte ich noch etwas zur topographischen Unterscheidung von Akademie und Agora sagen. Ich hatte mit der Agora den Charakter des Sokratischen Denkens verbunden, d.h. den unmittelbar auch politischen Diskurs dieses Denkens. Sokrates hat sich selbst so gesehen, als ein Philosoph, der die Polis in Bewegung bringt, indem er die Frage nach dem Guten für die Polis stellt. Diese Form des Denkens auf der Agora ist nur eine unter anderen. Wenn ich jetzt auf eine Reihe von Philosophen zu sprechen komme, die sich von der Universität abwenden und sie kritisieren, dann kann man sie nicht mit Sokrates und seinem Denken einfach so identifizieren. Die Philosophie außerhalb der Universität kann auch agoratisch sein, wenn ich das so sagen darf, wenn sie sich nicht ausdrücklich als politisch betrachtet. An die Stelle dieser unmittelbar politischen Form des Philosophierens kann sich z.B. die sogenannte „Kulturkritik“ setzen, wie bei Rousseau (der natürlich auch politische Texte geschrieben hat) oder, später, besonders bei Nietzsche.

Ich möchte mich nun mit Arthur Schopenhauers kleinem Text „Über die Universitäts-Philosophie“ beschäftigen. Sie ist erst 1851, in den sogenannten „Parerga und Paralipomena“ (Beiwerke und Nachträge) erschienen. Da war Hegel schon 20 Jahre tot. Schopenhauer ist 1860 gestorben (geboren 1788). Ich sage das deshalb, weil die Schrift sehr häufig als ein Pamphlet gegen Hegel und seinesgleichen (also die Philosophen des „deutschen Idealismus“ Fichte, Schelling, Hegel, Herbart auch etc.) betrachtet wird, d.h. als ein Text, der aus einer narzisstischen Kränkung heraus verfasst wurde. Inwiefern?

Dazu ein wenig aus dem Leben Schopenhauers. Er ist was man heute einen Quereinsteiger nennt. Er entstammte nämlich einer Danziger Kaufmannsfamilie, in der die Männer traditionell Kaufmänner wurden. Auch für Schopenhauer war diese Karriere vorgesehen. Und in der Tat wurde er auch zu einem solchen in Danzig ausgebildet – bis der depressive Vater vom Dachspeicher des Schopenhauerschen Hauses in Hamburg in einen Bach stürzte. Danach zog die Mutter Schopenhauers Adele nach Weimar in die Nähe Goethes und Arthur ging nach Jena, um dort 1813 in der Philosophie promoviert zu

werden, mit 25 Jahren dann doch noch. 1819 schrieb Schopenhauer ein Buch namens „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (den ersten Band). Dieses Buch war zunächst ein Flop. Erst nach ungefähr dreißig Jahren war die EA vergriffen. 1844 erschien die zweite Auflage nun in den klassischen zwei Bänden. Der Stern von Schopenhauer ging erst zu dieser Zeit auf. In den fünfziger und sechziger Jahren wurde er dann so bekannt, dass er Richard Wagner und Friedrich Nietzsche maßgeblich beeinflusste. Sein Werk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ wurde, ja, man kann es nicht anders sagen, populär.

Vorher war aber Folgendes geschehen: Schopenhauer ging 1820 nach Berlin und bat dort, als Dozent zugelassen zu werden. Nachdem er eine Probevorlesung gehalten hatte, wurde ihm die Erlaubnis erteilt. Nun war es so, dass 1820 auch Hegel nach Berlin kam. Dieser hatte aber als Professor einen ungleich größeren Lehrerfolg, ja überhaupt größeren Erfolg als Schopenhauer. Der nahm das persönlich und wollte stets zu der Zeit Lehrveranstaltungen abhalten, zu der auch Hegel las. Das endete in einem universitätsmäßigen Fiasko. Da nun die kleine Schrift „Über die Universitäts-Philosophie“ überaus kritisch mit Hegel umspringt, geht man davon aus, dass sich hier vor allem ein Gekränkter rächt. Das mag einerseits so sein. Andererseits gibt es in der Schrift aber Argumente gegen die Philosophie an der Universität, die nicht einfach als die Rache eines Gekränkten interpretiert werden können.

(1851 – zu dieser Zeit war die Hoch-Zeit der Philosophie im „deutschen Idealismus“ vorbei. Die Naturwissenschaft hatte wichtige Schritte vollzogen und sich aus der spekulativen Bevormundung befreit (wenn jemals darin). Wagner komponierte den „Ring des Nibelungen“, Marx hatte das „Manifest der kommunistischen Partei“ schon veröffentlicht.)

Der Text fängt mit einem Zitat an (das wird übrigens in der Originalausgabe nur auf Griechisch mitgeteilt, Schopenhauer meint offenbar, dass seine Leser das notwendig beherrschen müssen). Dieses Zitat aus dem siebenten Buch der „Politeia“ lautet:

„Der jetzige Fehler wenigstens und die Geringschätzung ist der Philosophie hieraus entstanden, daß man sich nicht gehörig mit ihr abgibt, denn nicht Unechte sollte es tun, sondern Echte.“

Die Worte, die da im Griechischen für „unecht“ und „echt“ stehen, sind aus unserer heutigen Perspektive nicht unproblematisch. Sie bringen einen Ton und einen Gedanken in die Diskussion, den ich noch nicht beachtet, noch nicht thematisiert habe, eben weil er uns nicht unproblematisch erscheint. Für Platon hängt das Unechte und Echte mit der geburtsmäßigen Herkunft zusammen. Das griechische Wort für unecht ist dasselbe wie für Bastard.

Schopenhauer wendet das am Ende der Schrift so:

„Die Herren haben freilich gute Gründe, möglichst viel der Erziehung und Bildung zuzuschreiben, sogar, wie wirklich Einige thun, die angeborenen Talente ganz zu leugnen und auf alle Weise sich gegen die Wahrheit zu verschanzen, daß Alles darauf ankommt, wie Einer aus den Händen der Natur hervorgegangen sei, welcher Vater ihn gezeugt und welche Mutter ihn empfangen habe, ja, auch nicht zu welcher Stunde; daher man keine Iliaden schreiben wird, wenn man zur Mutter eine Gans und zum Vater eine Schlafmütze gehabt hat; auch nicht, wenn man auf sechs Universitäten studirt. Es ist nun aber doch nicht anders: aristokratisch ist die Natur, aristokratischer, als irgend ein Feudal- und Kastenwesen. Demgemäß läuft ihre Pyramide von einer sehr breiten Basis in einen gar spitzen Gipfel aus. Und wenn es dem Pöbeln und Gesindel, welches nichts über sich dulden will, auch gelänge, alle andern Aristokratien umzustoßen; so müßte es diese doch bestehn lassen, – und soll keinen Dank dafür haben: denn die ist so ganz eigentlich ‚von Gottes Gnaden‘.“

Diese Äußerung ist problematisch aus vielerlei Hinsicht. Platon erinnert an eine Tatsache, die zu seiner Zeit mehr oder weniger allgemein bekannt war. Mit der Philosophie konnten sich nur Freie, frei Geborene beschäftigen. Denn nur sie hatten die Zeit, die Muße, sich mit philosophischen Problemen zu beschäftigen. Diejenigen, die arbeiten mussten, die Sklaven, hatten diese Zeit nicht. Auch diejenigen, die für ihre Philosophie Geld verlangten, die Sophisten, auch sie hatten in den Augen Platons nicht die rechte Freiheit, denn sie mussten ja offensichtlich Geld verdienen – und dazu verwendeten sie die Philosophie. Das war für Sokrates und Platon inakzeptabel.

Schopenhauer interpretiert das zu seiner Zeit so: Die Fähigkeit zur Philosophie besteht nicht darin, dass einer sich an der Universität fleißig bildet, sondern sie besteht in einem Talent, das jemand von Natur aus hat oder eben nicht hat. Nun ist diese Bemerkung natürlich nicht gänzlich absurd. In der Kunst, in der Musik, im Sport auch, gibt es Naturbegabungen. Man kann nicht wie Glenn Gould Klavier spielen, selbst wenn man noch so viel und lange übt. Man kann nicht wie Hölderlin Gedichte schreiben, selbst wenn man die Versformen studiert bis zum Erbrechen. Und – man wird nicht wie Nietzsche philosophieren, selbst wenn man noch so sehr Nietzsche liest (oder anderes). Es gibt auch in der Philosophie eine Naturgabe, die nur dem zufällt, der sie hat.

Abgesehen davon, dass Schopenhauer das zu sehr mit seiner Willens-Metaphysik (auch der Geschlechtsliebe) verbindet (als wenn Talent in der Fortpflanzung objektivierbar wäre), wird so gleichsam das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Gewiss, man wird sagen, dass durch das bloße und aus dem bloßen Studium an einer Universität keine Philosophen entstehen – ich hatte das ja schon ganz zu Beginn festgestellt, dass wir uns inzwischen eher an den Gedanken schon gewöhnt haben, dass ein gewöhnlicher Universitäts-Dozent der Philosophie alles andere als ein Philosoph sei. Aber es ist doch unbezweifelbar, dass selbst ein Genie und ein großes Talent studieren muss. Ob er das nun notwendiger Weise an der Universität macht, ist eine andere Frage. Doch so einfach fallen die Philosophen nicht vom Himmel.

Ein noch größerer Einwand gegen die „Aristokratie der Natur“, d.h. gegen die alleinige Betonung der Begabung, ist, dass damit das Problem der Topographie der Philosophie einfach umgangen wird. Die Natur ist nämlich kein Ort, sondern eben die Überwindung oder besser die Ignoranz des Problems, dass die Philosophie einen Ort hat oder braucht. Klar ist, wie wir sehen werden, dass Schopenhauer meint, die Universität sei dieser Ort nicht. Doch gleich zu sagen, es gibt eigentlich keinen Ort der Philosophie, weil dieser sich von Natur aus klärt, ist, wie gesagt, keine Lösung des Problems.

Einer der Einwände gegen die Universitäts-Philosophie ist für Schopenhauer folgender:

Es gebe Philosophen als „zu Staatszwecken gedungenen Geschäftsmännern der Katheder, die mit Weib und Kind von der Philosophie zu leben haben, deren Losung daher ist *primum vivere, deinde philosophari*, die gemäß den Markt in Besitz genommen und schon dafür gesorgt haben, daß hier nichts gelte, als was sie gelten lassen, mithin Verdienste nur existiren, sofern es ihnen und ihrer Mittelmäßigkeit beliebt, sie anzuerkennen“.

Zunächst: Schopenhauer macht von dem Begriff des „Kathederphilosophen“ und der „Kathederphilosophie“ häufig Gebrauch. Das ist ihm synonym mit Universitäts-Philosophie, denn diese wird eben vom Katheder herab verkündigt bzw. dargestellt. Der Begriff ist natürlich polemisch, denn eigentlich sollte die Philosophie sich ja im Leben abspielen und nicht an einem hohen Tisch in einem Vorlesungssaal. Wohl gemerkt: sie sollte sich im Leben abspielen, aber nicht so, dass sie zur Versorgung des Lebens betrieben wird. Wer zuerst lebt, dann philosophiert, ist nach Schopenhauer kein Philosoph, sondern ein „Geschäftsmann“, der die Philosophie zu seinem „Geschäft“ macht.

Er spricht auch von „Staatszwecken“. Hier nun erinnert er an Hegel. Ich hatte vorhin gesagt, dass er in Berlin mit Hegel persönlich schlechte Erfahrungen machte (wobei von Hegel kein Wort über Schopenhauer überliefert ist). Dass nun Hegel aber mit dem „preußischen Staat“ in Kontakt stand, ist zutreffend.

Die Reaktion auf die militärische Niederlage Preußens durch Napoleon und die damit verbundene Okkupation Preußens war jenes großartige Reformwerk, zu dem auch Wilhelm von Humboldt beitrug. Man nennt sie die sogenannten Stein-Hardenbergschen Reformen. Karl Freiherr vom Stein und Karl August Fürst von Hardenberg sind die beiden Namen, mit denen diese Reformen zusammenhängen.

Dieser Karl August von Hardenberg war es, der nach 1815, d.h. nach dem endgültigen Sieg über Napoleon, Karl vom Stein zum Altenstein in das neu gegründete Kultusministerium nach Berlin berief. Aufgrund seiner Reformen und dem Sieg über Napoleon war Preußen eine aufstrebende Macht in Europa, durchaus progressiv neuen Ideen aufgeschlossen, eine konstitutionelle Monarchie, die sich allerdings bald unter Druck

gesetzt fühlte. Es war nun der Minister Altenstein, der Hegel im Jahre 1818 von Heidelberg nach Berlin lotste. Und er brachte ihn wohl nach Berlin, weil er wusste, dass Hegel sich dem Staate Preußen mehr als nur loyal gegenüber verhalten würde.

Als Altenstein 1817 Kultusminister in Berlin wurde, geschah noch etwas anderes. Friedrich Wilhelm III. wurde im selben Jahr sozusagen religionspolitisch tätig (gegen Kants Erwartungen). In seiner Eigenschaft als summus episcopus hatte er das sogenannte „landesherrliche Kirchenregiment“ in Preußen inne. Kraft dieses Amtes vollzog er die Vereinigung der reformierten und lutherischen Gemeinden zu einer „unierten“ Kirche in Preußen. Ich brauche Ihnen nicht zu erklären, was das heißt. Wichtig ist zu sehen, dass der „moderne“ Staat Preußen sich dezidiert als ein christlicher und d.h. hier protestantischer Staat verstand. Hegel hat das in seiner Philosophie, seiner Rechtsphilosophie, anscheinend anerkannt und auf eben diese politische Entscheidung positiv geantwortet.

In diesem Sinne kann Schopenhauer durchaus sagen: „Diese Staatszwecke der Universitätsphilosophie waren es aber, welche der Hegelei eine so beispiellose Ministergunst verschafften.“ Das ist historisch nicht falsch. Und ich hatte ja schon betont, dass die Humboldt-Universität im Grunde schon eine philosophische Institution war, die einen Denker wie Hegel zu seiner Karriere verhalf. Hatte nicht aber Humboldt gerade betont, dass sich der Staat nicht in die Philosophie und die Universität einmischen sollte? Eine berechtigte Frage, wenn wir über Hegel sprechen wollen. Andererseits kann aber keine Frage sein, dass Hegel damals der größte lebende Universitäts-Philosoph war, der die Berliner Universität an die europäische Spitze der Wissenschaft erhob.

Andererseits ist Schopenhauers Kritik an dieser Stelle gar nicht so abwegig und im Geiste Humboldts formuliert (1850 übrigens war eine Zeit der bitteren Restauration, wie ja schon vorher die Revolutionen in Frankreich und Deutschland, an denen ein gewisser Marx partizipierte, gescheitert waren, was nicht meint, dass die Universitäten nicht noch von den preußischen Reformen profitierten).

Zurück zu Schopenhauer. Er spricht noch etwas anderes an, nämlich die Macht-Position der Universitätsphilosophie, die sozusagen entscheidet, was als Philosophie gelten darf und was nicht. Wir werden sehen, dass das auch bei Nietzsche und auch noch Heidegger in ihren Kritiken der Universitätsphilosophie eine Rolle spielt. Der Ort der Universität reklamiert für sich das Recht, Urteile über die Philosophie aussprechen und sozusagen auch ausüben zu können. Schopenhauer selbst hatte unter ihnen zu leiden, weil er Jahrzehnte lang nicht anerkannt wurde, was natürlich in der Tat m.E. ein Gedanke wert ist. Denn was bedeutet das für die Geschichte der Philosophie, wenn man sich Unmengen von schon vergessenen Philosophie-Professoren (und inzwischen auch Professorinnen) vorstellt, die womöglich Köpfe wie Schopenhauer nicht zur Geltung kommen lassen wollen? Vielleicht spielt zur Zeit Sloterdijk eine ähnliche Rolle. Jeder unbekannte Soldat des Wissenschaftsbetriebs dünkt sich über Sloterdijk überlegen, weil dieser keine

ordentliche Professur in der Philosophie hat. Ist das nicht wirklich ein Moment der Universität als Ort der Philosophie, dass eine gewisse Mittelmäßigkeit zum Kriterium erhoben wird? Alles, was darüber hinausgeht, wird misstrauisch beäugt.

Diese Unfähigkeit, die Konvention zu zerbrechen, hat Schopenhauer folgendermaßen charakterisiert: „Man kann die Denker eintheilen in solche, die für sich selbst, und solche, die für Andere denken: diese sind die Regel, jene die Ausnahme. Erstere sind demnach Selbstdenker im zwiefachen, und Egoisten im edelsten Sinne des Worts: sie allein sind es, von denen die Welt Belehrung empfängt.“ Der Begriff des „Selbstdenkers“ stammt von Kant. Kant ist ja überhaupt das große Vorbild für Schopenhauer. Zwar war auch Kant Universitätsphilosoph, doch immerhin, darauf legt Schopenhauer wert, habe Kant nie seine eigene Philosophie an der Universität gelehrt – was im Großen und Ganzen richtig ist. Der „Selbstdenker“ bedient sich seines eigenen Verstandes, er hat diesen Mut. Zwar ist das Schopenhauerische „für sich selbst“ nicht so eindeutig, denn hier scheint das ausdrücklich: nicht für die Anderen eine Rolle zu spielen, doch natürlich ist klar, dass nur der selbst denkt, der auch den Mut hat, noch nicht Gedachtes zu riskieren. Zudem möchte Schopenhauer meinen, dass nur der, der sein Denken unmittelbar auch auf sich selbst anwendet, Andere belehren kann. Wer zwischen sich selbst und seinem Denken keine Verbindung herstellen kann, wer das Denken zu einem Beruf verobjektiviert, was soll der zu sagen haben?

Sie sehen schon, in welche Richtung Schopenhauers Kritik an der Universität geht. Sie ist als Institution zu sehr den allzumenschlichen und bürgerlichen Elementen des Lebens zu nahe. Das sagt er in folgender Bemerkung:

„Diesem Allem zufolge wird Der, dem es nicht um Staatsphilosophie und Spaaßphilosophie, sondern um Erkenntniß und daher um ernstlich gemeinte, folglich rücksichtslose Wahrheitsforschung zu thun ist, sie überall eher zu suchen haben, als auf den Universitäten, als wo ihre Schwester, die Philosophie ad normam conventionis, das Regiment führt und den Küchenzettel schreibt. Ja, ich neige mich mehr und mehr zu der Meinung, daß es für die Philosophie heilsamer wäre, wenn sie aufhörte, ein Gewerbe zu sein, und nicht mehr im bürgerlichen Leben, durch Professoren repräsentiert, aufträte. Sie ist eine Blume, die, wie die Alpenrose und die Fluenblume, nur in freier Bergluft gedeiht, hingegen bei künstlicher Pfllege ausartet.“

Das ist nun Schopenhauers Urteil über den Ort der Universität im Verhältnis zur Philosophie. Die Institution ist zu normativ, zu konventionell. Sie dulde demnach eben auch nur eine konventionelle Philosophie. Die Konsequenz für Schopenhauer wäre radikale, nämlich die Abschaffung dieses Ortes zugunsten der gesunden „Bergluft“ (die „Fluenblume“ gibt es nur bei Schopenhauer, hat Derrida mal darüber nachgedacht?, könnte man sich fragen). Das Gebirge als Ort der Topographie des Philosophierens haben wir schon bei Heraklit kennengelernt und Nietzsche wird solche Stellen bei Schopenhauer sehr genau gelesen haben.

Was ist zu Schopenhauers Text zu sagen? Es ist keine Frage, dass die „Argumente“, die hier gegen die Universitätsphilosophie geäußert werden, wenig überraschen. Denn in einer gewissen Hinsicht liegen sie auf der Hand. Eine Institution führt vielleicht als solche zu einer Konvention, auf die sich die Beteiligten einigen, um zu kooperieren. Daher lässt sich dann fragen, ob gerade für das Philosophieren, das doch darin vor allem besteht, Konventionen zu brechen, diese Institution zuträglich ist. Die Fähigkeit zum „teamwork“ ist gewiss keine philosophische Tugend.

Was aber Schopenhauer nicht sagt: z.B. dass die Philosophie keine Wissenschaft sei, dass sie sich wesentlich von einer Wissenschaft unterscheidet. Schopenhauer ist Kantianer (eine Art von). Er bezweifelt den absoluten Standpunkt des Schellingschen Philosophierens, aber er ist gewiss kein Empirist, d.h. kein Anti-Metaphysiker...

Schopenhauer thematisiert das Problem zu einer Zeit, in der sich in der Tat eine Philosophie herausbildet, die nicht an der Universität gelehrt wird. Nehmen wir allein Marx und Nietzsche, dann haben wir es mit zwei Namen zu tun, die die Philosophie bis weit ins 20. Jahrhundert hinein beeinflussen werden. Beide lehrten nicht als Professoren der Philosophie. Auch Ludwig Feuerbach (Die akademische Karriere verbaute sich Feuerbach durch die anonyme Erstlingsschrift Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Sie erschien 1830 kurz nach dem Ausbruch der Unruhen, die im Gefolge der Pariser Julirevolution zwei Jahre lang auch ganz Deutschland erschütterten und im Hambacher Fest gipfelten. Wegen ihres religionskritischen Inhalts wurde die Schrift sofort verboten und der Verfasser polizeilich ermittelt. Im Frühjahr 1832 brach Feuerbach seine Vorlesungstätigkeit unvermittelt ab.) wäre zu nennen. Oder Kierkegaard in Dänemark. Schopenhauer selbst vielleicht als einem der ersten, der in die Geschichte der Philosophie einging, gerade weil er in der Topographie der Philosophie eine Außenseiterposition einnahm. Aber auch jemand wie Eduard von Hartmann, von dem an Universitäten nur Historiker sprechen, weil er es – als zunächst sehr erfolgreicher Philosoph außerhalb der Universität – nicht zur dauerhaften Bedeutung brachte. Jedenfalls sehen wir, dass in der Mitte des 19. Jahrhunderts sich eine Öffentlichkeit und ein Markt bildet, der Philosophen jenseits der Universität das Leben ermöglichte (bei Marx und Nietzsche allerdings eher sehr karg, spartanisch). Schon Kant hatte von den „Liebhabern“ im „Naturzustand der Gelehrsamkeit“ gesprochen. Schopenhauer war so einer.

6. Vorlesung

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass diese Vorlesung, die ich in diesem Winter halte, seltsam ist. Sie hält sich nicht an ein übliches Thema, sondern schafft sich ein eigenes: eine Topographie des Philosophierens. Dabei soll die These untersucht werden, ob es einen philosophischen Ort gibt, ob dieser Ort die Universität ist und wenn ja, warum, wenn nein, warum nicht. Der weitere Sinn dieser Vorlesung soll der sein, eine gewisse Indifferenz, ja, auch eine Sedierung gegenüber der Tätigkeit des Philosophierens aufzubrechen. Ich habe das Gefühl, dass die Philosophie, wie sie zur Zeit an den Universitäten unterrichtet und, wie man sagt, „erforscht“ wird, keinen Hund mehr hinter dem Ofen hervorlockt. Vielmehr scheinen mir die Dozenten und Dozentinnen (ja, auch die) selber solche Hunde und Hündinnen zu sein, die sichs hinter dem Ofen recht gut ergehen lassen, sonst aber keine weitere Absicht mehr haben.

Nun habe ich Ihnen am Beginn eine antike Topographie des Philosophierens entfaltet, wobei als zentrales Verhältnis die Akademie und die Agora übrig blieb, will sagen, ein Ort, an den sich die Philosophie vor der Welt, vor dem Körper, zurückzieht, sowie ein Ort, an dem die Philosophie unter die Körper geht und die Ansprüche des Geistes nur insofern anerkennt, als er auf die Spielregeln der Öffentlichkeit eingeht, freilich, um diese zu kritisieren, will sagen, nach Möglichkeit zu verändern. Ich habe dann darauf hingewiesen, dass diese Trennung auch heute noch spürbar ist, an diesem Ort der Universität, an dem das Geld alles, aber zugleich auch nichts ist (weil man darüber nicht spricht), während auf der Agora das ökonomische Element der Öffentlichkeit präsent ist.

Ich habe dann eine kurze Einführung in die Geschichte der Universität gegeben, bis hin zur Ermächtigung der Philosophie, könnte man beinahe sagen, in der Universitätsreform, wie wir sie von Wilhelm von Humboldt kennen. Hier befindet sich die Philosophie an der Universität in einer einzigartigen Position, eben weil die Universität dem Geist des damaligen aufgeklärten Philosophierens entspringt. Ich habe in chronologischer Reihenfolge auf Kants „Streit der Fakultäten“ (1798) und Schellings „Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums“ (1802) hingewiesen. Ich hätte auch noch auf einen früheren Text von Johann Gottlieb Fichte, und zwar die „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ von 1794 hinweisen können, hätte hier allerdings auf den maßlosen Idealismus – im Sinne der praktischen Beschwörung einer Idee jenseits jeder kritischen Bindung an einen Ort (von der Universität ist da nicht die Rede von den Gelehrten als „Priester der Wahrheit“) kommen müssen. Ich erspare uns das.

Zuletzt habe ich mich mit Arthur Schopenhauers „Über die Universitäts-Philosophie“ beschäftigt, einen Text, den Schopenhauer lange nach der Hoch-Zeit des „deutschen Idealismus“ an den Universitäten veröffentlichte. Schopenhauer als die vielleicht erste Philosophen-Figur, die jenseits der Universität und d.h. in Abstoßung von ihr berühmt wurden – wohlgermerkt: nach der Hoch-Zeit der Philosophie an der Humboldt-Universität. Ich betone das, denn vorher gab es viele Philosophen, die keineswegs an Universitäten

lehrten. Es war wohl sogar eher der Fall, genau das zu tun, nämlich sich von den oft noch vom Klerus beherrschten Universitäten fernzuhalten.

Nun also will ich von Ihnen ein feedback und hören, ob sie den Verlauf der Vorlesung bisher verständlich finden, ob Sie einigermaßen anerkennen können, wohin ich unterwegs bin. Und wenn Sie Kritik haben, möchte ich Sie bitten, diese zu formulieren.

Bevor ich mich zum nächsten Text begeben, der sich kritisch mit der Universität als Ort der Philosophie beschäftigt, und zwar mit Nietzsches „Schopenhauer als Erzieher“ von 1874, lassen Sie mich eine vielleicht etwas bedenkliche Überlegung einflechten. Wenn die Universität ein Ort der Forschung und der Lehre, kurz, der reinen Vernunft ist – und das ist ja tatsächlich ihre Selbstauffassung –, wie kann es dann sein, dass Köpfe wie Schopenhauer und Nietzsche nicht an den Universitäten reüssieren konnten? Ich habe schon darauf hingewiesen, dass Schopenhauer in Berlin scheiterte. Auch Nietzsche scheiterte, nachdem er 1872 als Professor für klassische Philologie in Basel sein Erstlingswerk „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ veröffentlichte. Denn dieses wurde von einem damals noch unbekanntem anderen Alt-Philologen gnadenlos verrissen, so dass Nietzsche mit der Publikation dieses Buches seine Karriere an der Universität ruinierte. Nun: das Ganze ist ja so witzig nicht, wenn man bedenkt, dass damit für Nietzsche die Möglichkeit eines bürgerlichen Lebens, das er ohne Zweifel am Beginn seiner Denker-Karriere angestrebt hatte, dahin war. Eine gewisse Philologen-Kaste der Universität zerstört das Leben eines damals natürlich noch nicht erkannten Genies. Wie kann das sein, dass eine so von sich selbst überzeugte Institution wie die Universität sich so irrt? Und wenn sie damals irrte, könnte es nicht sein, dass sie sich immer irren kann? Was bedeutet das aber für eine Institution, wenn sie die hervorragende Köpfe von sich ausschließt, wenn sie nicht in der Lage ist, diese Köpfe zu erkennen? Bedeutet es überhaupt irgendetwas?

Schwer zu sagen. Wirklich schwer zu sagen. Was prädestiniert zu einer universitären Karriere? Was hindert? Diese Fragen gehören ohne Zweifel zur Selbstverantwortung derer, die an dieser Institution tätig sind. Es gibt ja für den Philosophen in der Tat die Verantwortung zur Reflexion – und wer bei dieser Frage diese einstellt, hat schon von vornherein die Philosophie krass verfehlt. Es ist ganz unmöglich, dass die Dozenten und Dozentinnen der Philosophie sich nicht die Frage stellen, warum sie, ganz persönlich, in dieser öffentlichen Maschine erfolgreich sind und ebenso warum nicht. Was könnte das Ergebnis einer so wirklich naheliegenden Frage sein – wenn es ein Mann wie Nietzsche oder meinetwegen auch Schopenhauer nicht geschafft hat?

Hier kann es ziemlich bald ziemlich dunkel werden, weshalb ich das nicht vertiefen möchte. Nur soviel: Die Institution wäre eine andere, wenn sie diese Frage offensiv sich selber stellen würde. Wenn sie reflektieren würde, welche Eigenschaften, vielleicht sehr mittelmäßige Eigenschaften, den Erfolg an ihr bedeuten können? Und welche Eigenschaften, vielleicht sehr hervorragende, den Misserfolg? Dann noch Folgendes: das

könnte sie im Gedenken an all diesen Männern und Frauen tun, die scheiterten, und die oft so scheiterten, das psychische Krankheiten und andere Abstürze die Folge waren. Das normalisierte Mobbing der Institution, das schon zwischen Doktorstudenten und – studentinnen beginnt, ist alles andere als eine harmlose Angelegenheit.

Zurück zu Nietzsche und seinem Text „Schopenhauer als Erzieher“, der die dritte „Unzeitgemäße Betrachtung“ ist. Ein Kernwort wird im Titel genannt: nicht Schopenhauer, sondern „Erzieher“ bzw. „Erziehung“. Dazu Folgendes. Über die „Bildung“ im Kontext der Humboldtschen Universitätsreform haben wir schon etwas gehört, auch im Zusammenhang mit Schellings Ausführungen. Danach gibt es eine „allgemeine Menschenbildung“ zum „Weltbürger“. Diese „Bildung“ – und das ist das wichtige – ist ein Zweck in sich selbst. Man bildet sich zur Bildung, nicht um dafür etwas zu erhalten, das nicht in der Bildung selbst schon angelegt ist.

Nietzsche, der die „Universität“ auch eine „Bildungsanstalt“ nennt, spricht hier aber von „Erziehung“. Damit bezieht er sich auf einen griechischen, besonders bei Platon sehr wichtigen Begriff: παιδεία. Für Platon ist die paideía der Kinder (pais), die Erziehung der Kinder eine zentrale Aufgabe einer politischen Philosophie. In dem so überaus wichtigen Dialog „Politeia“ nimmt die Diskussion um die beste paideia einen großen Raum ein. Sie betrifft bei Platon übrigens keineswegs nur die Seele, sondern ebenso auch den Körper.

Eine Zwischenbemerkung: Philosophie ist von Anfang an Erziehung und in diesem Sinne Bildung. Sie nimmt nirgendwo den Menschen, wie er ist, wie er an die Philosophie herankommt. Die erste Berührung mit der Philosophie ist schon eine Wandlung oder Verwandlung, umso mehr die weitere Beschäftigung mit ihr. Es gehört zur ersten intrinsischen Motivation der Philosophie, den Menschen, wie er eigenwüchsig in der Welt lebt, zu verändern. Es gibt in dieser Hinsicht gar keine konventionelle Philosophie, als sie Konventionen einfach nur bestätigen würde. Selbst Aristoteles, dem man das manchmal nachsagt, denkt so nicht. Auch er kennt die Erziehung zu einem tugendhaften, guten Leben, das man nicht einfach in der Wirklichkeit vorfindet.

Nun ist es bei Nietzsche nicht der Fall, dass er den Begriff der „Erziehung“ dem der „Bildung“ vorzöge. In Basel, 1872, hielt Nietzsche fünf Vorträge „Über die Zukunft unsere Bildungs-Anstalten“. Da lesen wir durchaus im Humboldt'schen Geist:

„Also, meine Freunde, verwechselt mir diese Bildung, diese zartfüßige, verwöhnte, ätherische Göttin nicht mit jener nutzbaren Magd, die sich mitunter auch die ›Bildung‹ nennt, aber nur die intellektuelle Dienerin und Beraterin der Lebensnot, des Erwerbs, der Bedürftigkeit ist. Jede Erziehung aber, welche an das Ende ihrer Laufbahn ein Amt oder einen Brotgewinn in Aussicht stellt, ist keine Erziehung zur Bildung, wie wir sie verstehen, sondern nur eine Anweisung, auf welchem Wege man im Kampfe um das Dasein sein Subjekt rette und schütze. Freilich ist eine solche Anweisung für die allermeisten

Menschen von erster und nächster Wichtigkeit: und je schwieriger der Kampf ist, um so mehr muß der junge Mensch lernen, um so angespannter muß er seine Kräfte regen.

Nur aber glaube niemand, daß die Anstalten, die ihn zu diesem Kampfe anspornen und befähigen, irgendwie in ernstem Sinne als Bildungsanstalten in Betracht kommen könnten. Es sind Institutionen zur Überwindung der Lebensnot, mögen sie nun versprechen, Beamte oder Kaufleute oder Offiziere oder Großhändler oder Landwirte oder Ärzte oder Techniker zu bilden. Für solche Institutionen gelten aber jedenfalls andere Gesetze und Maßstäbe als für die Errichtung einer Bildungsanstalt: und was hier erlaubt, ja so geboten wie möglich ist, dürfte dort ein freventliches Unrecht sein.“

Sie sehen, zunächst scheint sich Nietzsche durchaus auf die selbstzweckliche Bestimmung der Bildung bei Humboldt zu beziehen. Es ist ein wenig kurios, aber in einer autobiographischen Notiz vom Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre schreibt Nietzsche: „Mich hat jetzt ein ungemeiner Drang nach Erkenntnis, nach universeller Bildung ergriffen; Humboldt hat diese Richtung in mir angeregt.“ und dann: „Wenn sie doch so beständig wie meine Zuneigung zur Poesie wäre!“ Wie dem auch sein – diese frühe Aufzeichnung zeigt, dass Nietzsche Humboldt kennt. Selbstzwecklich ist, dass die „Erziehung zur Bildung“ – das ist die wichtige Formulierung – ganz klassisch-antik nicht auf einen Broterwerb bezogen werden darf.

Eigentümlich ist allerdings schon hier, dass Nietzsche diese Bildung als Ausbildung zum Broterwerb im „Kampfe um das Dasein“ gelten lässt. Es gibt demnach eine „Lebensnot“, der die meisten gehorchen und nach Nietzsche auch gehorchen können. Was aber ist das Besondere an der Erziehung jener, die dieser „Lebensnot“ nicht gehorchen wollen? Das ist interessant, daher zitiere ich es noch, bevor ich zu „Schopenhauer als Erzieher“ komme:

„Wollt ihr einen jungen Menschen auf den rechten Bildungspfad geleiten, so hütet euch wohl, das naive zutrauensvolle, gleichsam persönlich-unmittelbare Verhältnis desselben zur Natur zu stören: zu ihm müssen der Wald und der Fels, der Sturm, der Geier, die einzelne Blume, der Schmetterling, die Wiese, die Bergeshalde in ihren eignen Zungen reden, in ihnen muß er gleichsam sich wie in zahllosen auseinandergeworfenen Reflexen und Spiegelungen, in einem bunten Strudel wechselnder Erscheinungen wiedererkennen; so wird er unbewußt das metaphysische Einssein aller Dinge an dem großen Gleichnis der Natur nachempfinden und zugleich an ihrer ewigen Beharrlichkeit und Notwendigkeit sich selbst beruhigen. Aber wie vielen jungen Menschen darf es gestattet sein, so nahe und fast persönlich zur Natur gestellt heranzuwachsen! Die anderen müssen frühzeitig eine andre Wahrheit lernen: wie man die Natur sich unterjocht. Hier ist es mit jener naiven Metaphysik zu Ende: und die Physiologie der Pflanzen und Tiere, die Geologie, die unorganische Chemie zwingt ihre Jünger zu einer ganz veränderten Betrachtung der Natur. Was durch diese neue angezwungene Betrachtungsart verloren gegangen ist, ist nicht etwa eine poetische Phantasmagorie, sondern das instinktive wahre und einzige Verständnis der Natur: an dessen Stelle jetzt ein kluges Berechnen und Überlisten der

Natur getreten ist. So ist dem wahrhaft Gebildeten das unschätzbare Gut verliehen, ohne jeden Bruch den beschaulichen Instinkten seiner Kindheit treu bleiben zu können und dadurch zu einer Ruhe, Einheit, zu einem Zusammenhang und Einklang zu kommen, die von einem zum Lebenskampfe Herangezogenen nicht einmal geahnt werden können.“

Das ist bemerkenswert, klingt ein wenig nach Rousseau, den Nietzsche im Grunde nicht mochte. Andererseits klingt es aber gar nicht so, weil Nietzsche hier die Schere öffnet, dass die einen die Natur in ihrer ursprünglichen Einheit kennenzulernen haben und die anderen zu ihrer Beherrschung bestimmt sind. Dabei ist der „wahrhaft Gebildete“ der, der sich in der Einheit der Natur erfahren auskennt.

Sie sehen. Als sich Nietzsche mit „Schopenhauer als Erzieher“ beschäftigt, hat er schon das Bildungsthema ausführlich bearbeitet. Er knüpft demnach an ein ihn schon lang beschäftigendes Thema an. Zu Beginn heißt es:

„Wenn ich früher recht nach Herzenslust in Wünschen ausschweifte, dachte ich mir, daß mir die schreckliche Bemühung und Verpflichtung, mich selbst zu erziehen, durch das Schicksal abgenommen würde: dadurch, daß ich zur rechten Zeit einen Philosophen zum Erzieher fände, einen wahren Philosophen, dem man ohne weiteres Besinnen gehorchen könnte, weil man ihm mehr vertrauen würde als sich selbst.“

Sie sehen, Nietzsche bezieht die Frage der Erziehung hier auf sich selbst (die Philosophen und Philosophinnen müssen überhaupt alles auf sich selbst beziehen – ich habe das vorhin schon einmal gesagt – es ist sinnlos, man kann sich selbst den philosophischen Problemen entziehen, weshalb es einfach eine Lüge ist, wenn Philosophen oder Philosophinnen das behaupten).

Dem Philosophen, der Erzieher sein kann, kann und muss man mehr vertrauen als sich selbst. Das ist klar, denn man selbst ist ja noch keineswegs gebildet oder erzogen. Übrigens ein schwieriges Eingeständnis für die allermeisten, denn die, die auf die Beherrschung der Natur aus sind, scheinen ja gerade diese gewusste Bedürftigkeit, erst einmal erzogen zu werden, d.h. eine gewisse Passivität zu zeigen, nicht anzuerkennen. Dann heißt es:

„Inzwischen fehlte mir dieser Philosoph und ich versuchte dieses und jenes; ich fand, wie elend wir modernen Menschen uns gegen Griechen und Römer ausnehmen, selbst nur in Hinsicht auf das Ernst- und Streng-Verstehen der Erziehungsaufgaben. Man kann mit einem solchen Bedürfnis im Herzen durch ganz Deutschland laufen, zumal durch alle Universitäten, und wird nicht finden, was man sucht“.

Ein weiterer Topos der Erziehungs- und Bildungsgeschichte. Die klassischen Autoren, mehr noch die griechischen als die römischen, aber die auch, galten stets als das Vorbild für eine Moderne, die aus sich selbst heraus kein Vorbild, kein Modell der Erziehung der

Bildung entfalten konnte. Beinahe en passant dann der Hinweis, dass man in Deutschland und in den Universitäten einen solchen erziehenden Philosophen nicht finden kann.

„Es heißt also wirklich in seinen Wünschen ausschweifen, wenn ich mir vorstellte, ich möchte einen wahren Philosophen als Erzieher finden, welcher einen über das Ungenügen, soweit es in der Zeit liegt, hinausheben könnte und wieder lehrte, einfach und ehrlich, im Denken und Leben, also unzeitgemäß zu sein, das Wort im tiefsten Verstande genommen; denn die Menschen sind jetzt so vielfach und kompliziert geworden, daß sie unehrlich werden müssen, wenn sie überhaupt reden, Behauptungen aufstellen und darnach handeln wollen.

In solchen Nöten, Bedürfnissen und Wünschen lernte ich Schopenhauer kennen.“

Wie schon in der vorher zitierten Passage aus den Vorträgen zur Zukunft der Bildungsanstalten statuiert Nietzsche hier einen Unterschied zwischen der Einfachheit und Kompliziertheit, man könnte sagen, zwischen der Einfachheit der Natur und der Komplexität der modernen Gesellschaft. Gewiss wirkt es inszeniert, dass und wie Nietzsche hier den Namen Schopenhauers ins Spiel bringt. Nietzsche hatte das Denken Schopenhauers bereits in der Mitte der sechziger Jahre kennengelernt. Nun dramatisiert er dieses Ereignis. Das Ergebnis übrigens ist mit Vorsicht zu genießen, wenn man meint, es ginge wirklich um Schopenhauer. Der eigentliche Titel des Essays muss doch wohl sein: Nietzsche als Erzieher. Das aber ist kein Problem, sondern bezeugt nur, dass Nietzsche eben ein eigenständiger Kopf ist und nicht irgendwelche Schopenhauerschen Gedanken nur wiederholen will.

Nietzsche fand also Schopenhauer als denjenigen, der ihn erziehen könne. Ein Philosoph außerhalb der Universität. Über Kant heißt es einmal:

„Kant hielt an der Universität fest, unterwarf sich den Regierungen, blieb in dem Scheine eines religiösen Glaubens, ertrug es unter Kollegen und Studenten: so ist es denn natürlich, daß sein Beispiel vor allem Universitätsprofessoren und Professorenphilosophie erzeugte. Schopenhauer macht mit den gelehrten Kasten wenig Umstände, separiert sich, erstrebt Unabhängigkeit von Staat und Gesellschaft – dies ist sein Beispiel, sein Vorbild – um hier vom Äußerlichsten auszugehen.“

Sie sehen, Nietzsche ist sich darüber im Klaren, dass Schopenhauer von sich aus eine Differenz zur Universität und ihrem Betrieb aufbaut. Nun hätte Schopenhauer Kant gewiss verteidigt, Nietzsche aber betont, dass Kant ein Mann der Universität sei. In dieser Feststellung spricht Nietzsche vom „Beispiel“. In „Schopenhauer als Erzieher“ finden wir einen Gedanken in Bezug darauf, der berühmt geworden ist:

„Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel, als er imstande ist ein Beispiel zu geben. Daß er durch das Beispiel ganze Völker nach sich ziehen kann, ist kein Zweifel; die indische Geschichte, die beinahe die Geschichte der indischen Philosophie ist, beweist es.

Aber das Beispiel muß durch das sichtbare Leben und nicht bloß durch Bücher gegeben werden, also dergestalt, wie die Philosophen Griechenlands lehrten, durch Miene, Haltung, Kleidung, Speise, Sitte mehr als durch Sprechen oder gar Schreiben.“,

schreibt Nietzsche. In der Tat ein interessantes Zitat. Was zieht uns zu einem Philosophen? Was lernen wir von ihm? Nach Nietzsche geht es offenbar um eine ganzheitliche Erziehung, darum, nachgerade zum Leben erzogen zu werden. Das ist wieder der klassische, auch bei Humboldt wichtige Gedanke einer allumfassenden Bildung, die Nietzsche aber hier bis in die Kleidungs- und Speise-Vorstellungen der jeweiligen Philosophen verlängert. Übrigens ist das in Bezug auf die antiken Philosophen keineswegs falsch. Ernährung war ihnen eine wichtige Frage – und sie ist es vielleicht wirklich.

Nietzsche gibt dann an, dass er Schopenhauers Text über die Universitäts-Philosophie kennt:

„Die Erfahrung belehrt uns leider eines Bessern – oder Schlimmern: sie sagt, daß in Hinsicht auf die großen Philosophen von Natur nichts ihrer Erzeugung und Fortpflanzung so im Wege steht als die schlechten Philosophen von Staats wegen. Ein peinlicher Gegenstand, nicht wahr? – bekanntlich derselbe, auf den Schopenhauer in seiner berühmten Abhandlung über Universitätsphilosophie zuerst die Augen gerichtet hat.“

Ob sie wirklich „berühmt“ war, mag dahingestellt bleiben. Nietzsches „Schopenhauer als Erzieher“ ist jedenfalls ein Echo dieser Schrift. Noch einmal: Inzwischen sollte klar geworden sein, wozu der Philosoph erziehen soll: zum Leben. Das Studium der Philosophie, die Erziehung durch sie, ist keine bloß wissenschaftliche. Ob es eine solche Vorstellung, dass man eben Philosophie als eine Wissenschaft studiert, in der Antike überhaupt gegeben hat, ist fraglich. Für Sokrates oder Platon oder Aristoteles war das sicher nicht der Fall. In der Entwicklung der modernen Universität ist es aber ohne Zweifel so gekommen. Das Fach der Philosophie vertritt keinen umfassenden Begriff der „Erziehung“. Das sagt Nietzsche dann auch selbst:

„Die einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist und die auch etwas beweist, nämlich zu versuchen, ob man nach ihr leben könne, ist nie auf Universitäten gelehrt worden: sondern immer die Kritik der Worte über Worte. Und nun denke man sich einen jugendlichen Kopf, ohne viel Erfahrung durch das Leben, in dem fünfzig Systeme als Worte und fünfzig Kritiken derselben neben- und durcheinander aufbewahrt werden – welche Wüstenei, welche Verwilderung, welcher Hohn auf eine Erziehung zur Philosophie!“

„Ob man nach einer Philosophie leben könne“ – das ist Nietzsches Kriterium für die Philosophie. Die Universitätsphilosophie stellt nicht nur diese Frage nicht. Mit ihrer indifferenten Lehre verschiedener Philosophien verwirrt sie den Studenten Nietzsche, der

nach einer allumfassenden Orientierung im Leben sucht. Wer aber so sucht, der wendet sich von der Universitätsphilosophie ab. Und so heißt es:

„Daher ist es außer allem Zweifel daß die akademischen Jünglinge sich sehr bald ohne die Philosophie, welche auf ihren Universitäten gelehrt wird, behelfen werden, und daß die außerakademischen Männer sich jetzt bereits ohne sie behelfen. Man gedenke nur an seine eigne Studentenzeit; für mich zum Beispiel waren die akademischen Philosophen ganz und gar gleichgültige Menschen und galten mir als Leute, die aus den Ergebnissen der andern Wissenschaften sich etwas zusammenrührten, in Mußestunden Zeitungen lasen und Konzerte besuchten; die übrigens selbst von ihren akademischen Genossen mit einer artig maskierten Geringschätzung behandelt wurden.“

Man sieht, auf welche Weise Schopenhauers Text im Hintergrund steht. Der hatte geschrieben, dass es Philosophen als „zu Staatszwecken gedungenen Geschäftsmännern der Katheder gebe, die mit Weib und Kind von der Philosophie zu leben haben, deren Losung daher ist primum vivere, deinde philosophari, die gemäß den Markt in Besitz genommen und schon dafür gesorgt haben, daß hier nichts gelte, als was sie gelten lassen, mithin Verdienste nur existieren, sofern es ihnen und ihrer Mittelmäßigkeit beliebt, sie anzuerkennen“. Das sind die gewöhnlichen Charaktere, die Nietzsche beschreibt. So wie Schopenhauer forderte, dass die Philosophie am besten aus der Universität auszuschneiden habe, so auch Nietzsche. Denn als Repräsentant des Staates kann Philosophie nicht sie selbst bleiben:

„Dem Staat ist es nie an der Wahrheit gelegen, sondern immer nur an der ihm nützlichen Wahrheit, noch genauer gesagt, überhaupt an allem ihm Nützlichen, sei dies nun Wahrheit, Halbwahrheit oder Irrtum. Ein Bündnis von Staat und Philosophie hat also nur dann einen Sinn, wenn die Philosophie versprechen kann, dem Staat unbedingt nützlich zu sein, das heißt den Staatsnutzen höher zu stellen als die Wahrheit. Freilich wäre es für den Staat etwas Herrliches, auch die Wahrheit in seinem Dienste und Solde zu haben; nur weiß er selbst recht wohl, daß es zu ihrem Wesen gehört, nie Dienste zu tun, nie Sold zu nehmen.“

Humboldt hatte bereits den Einfluss des Staates auf die Universität beschränken wollen. „Akademische Freiheit“ war der zentrale Begriff. Hatte sich die zu Nietzsches Zeiten bereits verflüchtigt? Es klingt ja gerade so, als wäre die Universität eine irgendwie ideologische Angelegenheit geworden. Doch das meint Nietzsche nicht.

Der ordentliche Professor ist ein Beamter. Er vertritt den Staat, schwört einen Eid auf ihn. Der Staat erweist sich als großzügig, indem er dem Professor (und der Professorin) einen recht hohen „Sold“ zukommen lässt – darüber hinaus weitere Erleichterungen und Vergünstigungen. Als Professor wird man eine wohlangesehene Gestalt in Staat und Gesellschaft. Da kommt es selten vor, dass Professoren und Professorinnen etwa diesen Staat, den sie repräsentieren, kritisieren und angreifen. Man würde also sagen, dass es

sehr wohl „akademische Freiheit“ gibt, doch dass diese nie dazu benutzt wird, den Staat, die Milch gebende Kuh, kritisch zu betrachten. Das galt ja auch für Hegel. Was immer man zu seiner Rechtsphilosophie sagt (ich halte sie für eine auf sehr hohem Niveau argumentierende politische Philosophie), „kritisch“ gegenüber dem preußischen Staat ist sie nicht.

Die Lösung des ganzen Problems sieht Nietzsche dort, wo auch Schopenhauer sie sah:

„Da scheint es mir von höchstem Werte, wenn außerhalb der Universitäten ein höheres Tribunal entsteht, welches auch diese Anstalten in Hinsicht auf die Bildung, die sie fördern, überwache und richte; und sobald die Philosophie aus den Universitäten ausscheidet und sich damit von allen unwürdigen Rücksichten und Verdunkelungen reinigt, wird sie gar nichts anderes sein können als ein solches Tribunal: ohne staatliche Macht, ohne Besoldung und Ehren, wird sie ihren Dienst zu tun wissen, frei vom Zeitgeist sowohl als von der Furcht vor diesem Geiste – kurz gesagt, so wie Schopenhauer lebte, als der Richter der ihn umgebenden sogenannten Kultur. Dergestalt vermag der Philosoph auch der Universität zu nützen, wenn er sich nicht mit ihr verquickt, sondern sie vielmehr aus einer gewissen würdevollen Weite übersieht.“

„Außerhalb der Universität“ – Agorá?

7. Vorlesung

Nietzsche hatte 1872 „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ veröffentlicht. Er war 27 Jahre alt, Alt-Philologie Professor in Basel. Bereit für die Karriere. Vorher hatte er Richard Wagner getroffen, ihn und Cosima in Tribschen bei Luzern (Schweiz) dann auch besucht. Das Buch steht ohne Zweifel unter Wagners Einfluss. Das hat ihm die Zunft der Altphilologen nicht verziehen. Was? Der Bezug zu einem zeitgenössischen Komponisten, dessen Musik schwer zu hören war. Wie kann ein Wissenschaftler, als der Nietzsche ja doch erscheinen sollte und vielleicht auch wollte, sich auf einen Komponisten beziehen, der gewiss nichts mit Wissenschaft zu tun hat – dazu noch auf einen Komponisten, der sich von seiner Frau getrennt hatte und mit der Noch-Frau eines anderen Mannes zusammenlebte?

Danach brach für Nietzsche eine Welt zusammen, während allerdings die von Wagner weiter aufging. Jedoch konnte Wagner nicht für eine bürgerliche Existenz seines jungen Freundes sorgen. Der hatte das selbst in die Hand zu nehmen. Wie aber? Indem er sich philosophisch zu orientieren begann. Der Bezug auf Schopenhauer lag nahe. Wagner schätzte ihn. Zudem hatte Schopenhauer sich einen Namen jenseits der Universität gemacht. Genau das war nun offenbar die Aufgabe für Nietzsche: außerhalb der Universität philosophisch zu wirken.

Nietzsche fand also Schopenhauer als denjenigen, der ihn erziehen könne: „Schopenhauer als Erzieher“ heißt die dritte „Unzeitgemäße Betrachtung“. Ein solcher Philosophentypus musste erst einmal dargestellt werden. Wie macht man das? Indem man ihn gegen andere unterscheidet. Über Kant heißt es daher einmal:

„Kant hielt an der Universität fest, unterwarf sich den Regierungen, blieb in dem Scheine eines religiösen Glaubens, ertrug es unter Kollegen und Studenten: so ist es denn natürlich, daß sein Beispiel vor allem Universitätsprofessoren und Professorenphilosophie erzeugte. Schopenhauer macht mit den gelehrten Kasten wenig Umstände, separiert sich, erstrebt Unabhängigkeit von Staat und Gesellschaft – dies ist sein Beispiel, sein Vorbild – um hier vom Äußerlichsten auszugehen.“

Sie sehen, Nietzsche ist sich darüber im Klaren, dass Schopenhauer von sich aus eine Differenz zur Universität und ihrem Betrieb aufbaut. Nun hätte Schopenhauer Kant gewiss verteidigt, Nietzsche aber betont, dass Kant ein Mann der Universität sei. In dieser Feststellung spricht Nietzsche vom „Beispiel“. In „Schopenhauer als Erzieher“ finden wir einen Gedanken in Bezug darauf, der berühmt geworden ist:

„Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel, als er imstande ist ein Beispiel zu geben. Daß er durch das Beispiel ganze Völker nach sich ziehen kann, ist kein Zweifel; die

indische Geschichte, die beinahe die Geschichte der indischen Philosophie ist, beweist es. Aber das Beispiel muß durch das sichtbare Leben und nicht bloß durch Bücher gegeben werden, also dergestalt, wie die Philosophen Griechenlands lehrten, durch Miene, Haltung, Kleidung, Speise, Sitte mehr als durch Sprechen oder gar Schreiben.“,

schreibt Nietzsche. In der Tat ein interessantes Zitat. Was zieht uns zu einem Philosophen? Was lernen wir von ihm? Nach Nietzsche geht es offenbar um eine ganzheitliche Erziehung, darum, nachgerade zum Leben erzogen zu werden. Das ist wieder der klassische, auch bei Humboldt wichtige Gedanke einer allumfassenden Bildung, die Nietzsche aber hier bis in die Kleidungs- und Speise-Vorstellungen der jeweiligen Philosophen verlängert. Übrigens ist das in Bezug auf die antiken Philosophen keineswegs falsch. Ernährung war ihnen eine wichtige Frage – und sie ist es vielleicht wirklich.

Nietzsche gibt dann an, dass er Schopenhauers Text über die Universitäts-Philosophie kennt:

„Die Erfahrung belehrt uns leider eines Bessern – oder Schlimmern: sie sagt, daß in Hinsicht auf die großen Philosophen von Natur nichts ihrer Erzeugung und Fortpflanzung so im Wege steht als die schlechten Philosophen von Staats wegen. Ein peinlicher Gegenstand, nicht wahr? – bekanntlich derselbe, auf den Schopenhauer in seiner berühmten Abhandlung über Universitätsphilosophie zuerst die Augen gerichtet hat.“

Ob sie wirklich „berühmt“ war, mag dahingestellt bleiben. Nietzsches „Schopenhauer als Erzieher“ ist jedenfalls ein Echo dieser Schrift. Noch einmal: Inzwischen sollte klar geworden sein, wozu der Philosoph erziehen soll: zum Leben. Das Studium der Philosophie, die Erziehung durch sie, ist keine bloß wissenschaftliche. Ob es eine solche Vorstellung, dass man eben Philosophie als eine Wissenschaft studiert, in der Antike überhaupt gegeben hat, ist fraglich. Für Sokrates oder Platon oder Aristoteles war das sicher nicht der Fall. In der Entwicklung der modernen Universität ist es aber ohne Zweifel so gekommen. Das Fach der Philosophie vertritt keinen umfassenden Begriff der „Erziehung“. Das sagt Nietzsche dann auch selbst:

„Die einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist und die auch etwas beweist, nämlich zu versuchen, ob man nach ihr leben könne, ist nie auf Universitäten gelehrt worden: sondern immer die Kritik der Worte über Worte. Und nun denke man sich einen jugendlichen Kopf, ohne viel Erfahrung durch das Leben, in dem fünfzig Systeme als Worte und fünfzig Kritiken derselben neben– und durcheinander aufbewahrt werden – welche Wüstenei, welche Verwilderung, welcher Hohn auf eine Erziehung zur Philosophie!“

„Ob man nach einer Philosophie leben könne“ – das ist Nietzsches Kriterium für die Philosophie. Die Universitätsphilosophie stellt nicht nur diese Frage nicht. Mit ihrer

indifferenten Lehre verschiedener Philosophien verwirrt sie den Studenten Nietzsche, der nach einer allumfassenden Orientierung im Leben sucht. Wer aber so sucht, der wendet sich von der Universitätsphilosophie ab. Und so heißt es:

„Daher ist es außer allem Zweifel daß die akademischen Jünglinge sich sehr bald ohne die Philosophie, welche auf ihren Universitäten gelehrt wird, behelfen werden, und daß die außerakademischen Männer sich jetzt bereits ohne sie behelfen. Man gedenke nur an seine eigne Studentenzeit; für mich zum Beispiel waren die akademischen Philosophen ganz und gar gleichgültige Menschen und galten mir als Leute, die aus den Ergebnissen der andern Wissenschaften sich etwas zusammenrührten, in Mußestunden Zeitungen lasen und Konzerte besuchten; die übrigens selbst von ihren akademischen Genossen mit einer artig maskierten Geringschätzung behandelt wurden.“

Man sieht, auf welche Weise Schopenhauers Text im Hintergrund steht. Der hatte geschrieben, dass es Philosophen als „zu Staatszwecken gedungenen Geschäftsmännern der Katheder gebe, die mit Weib und Kind von der Philosophie zu leben haben, deren Losung daher ist primum vivere, deinde philosophari, die gemäß den Markt in Besitz genommen und schon dafür gesorgt haben, daß hier nichts gelte, als was sie gelten lassen, mithin Verdienste nur existiren, sofern es ihnen und ihrer Mittelmäßigkeit beliebt, sie anzuerkennen“. Das sind die gewöhnlichen Charaktere, die Nietzsche beschreibt. So wie Schopenhauer forderte, dass die Philosophie am besten aus der Universität auszuschneiden habe, so auch Nietzsche. Denn als Repräsentant des Staates kann Philosophie nicht sie selbst bleiben:

„Dem Staat ist es nie an der Wahrheit gelegen, sondern immer nur an der ihm nützlichen Wahrheit, noch genauer gesagt, überhaupt an allem ihm Nützlichen, sei dies nun Wahrheit, Halbwahrheit oder Irrtum. Ein Bündnis von Staat und Philosophie hat also nur dann einen Sinn, wenn die Philosophie versprechen kann, dem Staat unbedingt nützlich zu sein, das heißt den Staatsnutzen höher zu stellen als die Wahrheit. Freilich wäre es für den Staat etwas Herrliches, auch die Wahrheit in seinem Dienste und Solde zu haben; nur weiß er selbst recht wohl, daß es zu ihrem Wesen gehört, nie Dienste zu tun, nie Sold zu nehmen.“

Humboldt hatte bereits den Einfluss des Staates auf die Universität beschränken wollen. „Akademische Freiheit“ war der zentrale Begriff. Hatte sich die zu Nietzsches Zeiten bereits verflüchtigt? Es klingt ja gerade so, als wäre die Universität eine irgendwie ideologische Angelegenheit geworden. Doch das meint Nietzsche nicht.

Der ordentliche Professor ist ein Beamter. Er vertritt den Staat, schwört einen Eid auf ihn. Der Staat erweist sich als großzügig, indem er dem Professor (und der Professorin) einen recht hohen „Sold“ zukommen lässt – darüber hinaus weitere Erleichterungen und Vergünstigungen. Als Professor wird man eine wohlangesehene Gestalt in Staat und Gesellschaft. Da kommt es selten vor, dass Professoren und Professorinnen etwa diesen

Staat, den sie repräsentieren, kritisieren und angreifen. Man würde also sagen, dass es sehr wohl „akademische Freiheit“ gibt, doch dass diese nie dazu benutzt wird, den Staat, die Milch gebende Kuh, kritisch zu betrachten. Das galt ja auch für Hegel. Was immer man zu seiner Rechtsphilosophie sagt (ich halte sie für eine auf sehr hohem Niveau argumentierende politische Philosophie), „kritisch“ gegenüber dem preußischen Staat ist sie nicht.

Die Lösung des ganzen Problems sieht Nietzsche dort, wo auch Schopenhauer sie sah:

„Da scheint es mir von höchstem Werte, wenn außerhalb der Universitäten ein höheres Tribunal entsteht, welches auch diese Anstalten in Hinsicht auf die Bildung, die sie fördern, überwache und richte; und sobald die Philosophie aus den Universitäten ausscheidet und sich damit von allen unwürdigen Rücksichten und Verdunkelungen reinigt, wird sie gar nichts anderes sein können als ein solches Tribunal: ohne staatliche Macht, ohne Besoldung und Ehren, wird sie ihren Dienst zu tun wissen, frei vom Zeitgeist sowohl als von der Furcht vor diesem Geiste – kurz gesagt, so wie Schopenhauer lebte, als der Richter der ihn umgebenden sogenannten Kultur. Dergestalt vermag der Philosoph auch der Universität zu nützen, wenn er sich nicht mit ihr verquickt, sondern sie vielmehr aus einer gewissen würdevollen Weite übersieht.“

„Außerhalb der Universität“ – die Frage ist, wie dieses Außerhalb zu Schopenhauers und Nietzsches Zeiten ausgesehen hat. Was für eine Bedeutung hatte dieses „außerhalb“ in Beziehung z.B. auf die Agorá. Offenbar war ja die Akademie als ein Außerhalb der Agorá entstanden. Nun also eine andere Agorá außerhalb der Universität?

Wir haben, würde ich sagen, die Entstehung der neuen Agorá als die Entstehung der modernen Öffentlichkeit zu verstehen. Diese wiederum hängt mit der industriellen Revolution zusammen. Diese wiederum geht mit der Entfaltung eines Mediums zusammen, das es gewiss schon lange vorher gegeben hatte, das nun aber aufgrund neuer Erfindungen im Bereich des Druckerwesens eine ganz andere Bedeutung erlangte: die Zeitung.

1845 die Rotationsmaschine, 1886 das Linotype-Druckverfahren, das und auch anderes waren Meilenstein-Erfindungen im Druckerwesen. Sie entfalteten neue Möglichkeiten in der Verbreitung von Druckerzeugnissen. Ein Denker, der die industrielle Revolution begleitete und philosophisch kommentierte, war Karl Marx. Marx schrieb Zeit seines Lebens auch für Zeitungen (Rheinische Zeitung und, besonders interessant, ab 1852 von London aus für den New York Daily Tribune). Marx erkannte ohne Zweifel die Bedeutung dieses Mediums. Gewiss – man könnte sich Nietzsche und Schopenhauer nicht als Journalisten vorstellen, aber auch sie „profitierten“ von der Entstehung einer solchen Öffentlichkeit.

So hatte ich schon vor zwei Wochen den Namen Eduard von Hartmann fallen gelassen. Hartmann lebte von 1842 bis 1906. Hartmann stammt aus einer Soldatenfamilie, sollte selber einer werden, war auch zunächst einer, aber wegen eines Knieleidens quittierte der den Dienst. Stattdessen studierte er Philosophie und promovierte 1867 in Rostock. Doch er schlug keinen akademischen Weg ein, sondern schrieb 1869 das Werk „Philosophie des Unbewußten“. Bis 1923 verkauften sich 12 Auflagen. Das Buch war eine Art von Bestseller, natürlich noch nicht mit Precht zu vergleichen, aber doch ein interessantes Phänomen.

Warum? Weil Hartmann ganz deutlich die Bedeutung eines Marktes erkennt. So gibt es ab der neunten Auflage nach dem Vorwort ein Kapitel mit der Überschrift „Stimmen der Kritik“. dieses Kapitel wird in vier Unterkapitel differenziert: 1. Urteile philosophischer Lehrer und Schriftsteller; 2. Theologische Urtheile (evangelische u. katholische extra); 3. Literarische Urtheile; 4. Stimmen des Auslandes. Das Ganze nimmt zwanzig Seiten ein. Hier bedient sich also einer seiner Popularität in der Öffentlichkeit, um den Leser zu zeigen, wie viel Effekt sein Text erweckt hat. Das ist ungefähr so, als würde heute ein Philosoph die Rezension seiner Bücher auf facebook präsentieren. Immerhin hatte Hartmann nicht den Antrieb, die Rezensionen noch einmal zu rezensieren. Andererseits präsentiert er in seinem Buch aber auch nur die positiven.

Sie sehen: in der industriellen Revolution entsteht auch für Philosophen die Notwendigkeit, „sich zu verkaufen“ und sich vor allem „gut zu verkaufen“. Nietzsche z.B. gelang das überhaupt nicht. Seine Bücher verkauften sich zu seinen Lebzeiten denkbar gar nicht. Er verstand es nicht, „sich gut zu verkaufen“. Erst nach seinem Tod wurde Nietzsche zu dem, der er schon vor seinem Tod wahr, ein philosophisches Ereignis, das weit über Eduard von Hartmann hinausging. Nietzsche nennt Hartmann in der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung dann auch ein „Modephilosophchen“. Das indiziert vielleicht die Entstehung einer Perspektive, die noch heute gern Universitäts-Professoren auf außerhalb der Universität erfolgreiche Philosophen anwenden, nämlich dass ihr Denken eine Mode sei oder innerhalb einer Mode entstehe und vergehe.

Man sieht Nietzsche betreffend aber auch, dass er Schwierigkeiten hatte, seinen Ort zu bestimmen. Also: es sollte und musste ein Ort „außerhalb der Universität“ sein. Doch dieser sollte so aussehen, dass er eigentlich noch über der Universität sich befindet, denn diese sollte sich ja der Kritik dieses Ortes – und zwar des wahren Ortes der Philosophie – unterwerfen.

Gibt es diesen Ort des „höheren Tribunals“? Nur im Geist, könnte man sagen. Nietzsche erhebt Schopenhauer zu einem „Richter der Kultur“. Wo kann ein solcher Richter gefunden werden? Was ist eine topographische Bestimmung? Sie kann nur in der literarischen Inszenierung bestehen. Klar: ich sagte bereits, dass Nietzsche selber dieses „Amt“ für sich beanspruchte. Er dachte sich den Philosophen als „Richter der Kultur“, als einer, der das Urteil spricht. Das war zunächst zum Scheitern verurteilt. Niemand – oder

doch fast niemand – nahm diesen „Richter der Kultur“ wahr. Nietzsche selber reagiert auf diese Erfolglosigkeit, indem er in seinen späteren Schriften parodistisch zwischen Propheten- und Narren-Pose hin und her schwankt. Dennoch wird man sagen müssen, so erfolglos Nietzsche selber zunächst war, er wurde zu dem dann gemacht, was er sein wollte.

1894 bzw. 1896 gründet Nietzsches Schwester Elisabeth, von ihrem Bruder „Lama“ genannt, das Nietzsche-Archiv. In Weimar, wo es sich zuletzt ansiedelt, wird dann der kranke Denker noch manchem Besucher vorgeführt. Nun aber entschieden als der, der unter der Last des Richter-Amtes zusammengebrochen ist. Die Gründung dieses Ortes, der in der Topographie des Philosophierens offenbar auch eine Rolle spielt (das Archiv auch als Typ eines Ortes, nicht nur hier als historischer Ort), war die Voraussetzung für den ungeheuerlichen Erfolg, der nun anbrach.

Bis, ja bis in zwanziger Jahren Förster-Nietzsche das Archiv in die Nähe des italienischen Faschismus führte und 1932 bzw. im Anschluss daran Adolf Hitler es besuchte (Förster-Nietzsche starb 1935). Da sollte klar sein, welche politische Botschaft in Nietzsches Denken steckte. Der Philosoph sollte doch noch zu einer Art von Mastermind des nationalsozialistischen Staates gemacht werden. Das war er in der Sache nicht. Doch dafür mussten nach 1945 eine ganze Menge von hermeneutischen Anstrengungen unternommen werden, Nietzsche von dieser Interpretation (die nicht unmöglich ist) zu befreien.

Also: das Archiv war ein Ort außerhalb der Universität. Es wurde von vielen Intellektuellen und Künstlern und Politikern besucht. Selbstverständlich waren zumeist Akademiker dort beschäftigt. Förster-Nietzsche war keine, aber das macht nichts, sie war die Schwester. Das Archiv (ἀρχή) beherbergt die Manuskripte und Briefe des Philosophen, d.h. die Hauptsache für die Verbreitung einer Philosophie. In der Tat waren die erste Gesamtausgabe und dann die erste historisch-kritische Gesamtausgabe die Projekte, die in Angriff genommen wurden. Die erste sogenannte Großoktav-Ausgabe scheitert an akademischen Vorgaben. Sie ist nicht historisch-kritisch ausgelegt. Die historisch-kritische Ausgabe dann wurde 1945, nachdem einige Bände erschienen waren, eingestellt. Dann 1946, wurde das Archiv von den Sowjets geschlossen und die Handschriften wurden beschlagnahmt. Klar, Nietzsche war für die neuen Machthaber eine persona non grata. (Zerstört aber haben sie die Handschriften nicht ...)

In einer gewissen Hinsicht kann man sagen, dass Förster-Nietzsche einen Ort für das Nietzschesche Denken schuf, der von diesem irgendwie vorweggenommen wurde. Sicher, später bezog sich Nietzsche auf eine Topographie, die ich Ihnen schon im Kontext der Heraklitischen Biographie vorstellte. Nietzsche entdeckte 1881 im Engadin in der Schweiz, in einer schroffen Gebirgslandschaft, das Örtchen Sils-Maria. Nun, ungefähr 3000 Meter über dem Meeresspiegel, in der Nähe von Gletschern und Eis, findet der Philosoph einen Ort, an dem er frei von den Zänkereien der Universität und der sich immer weiter

entwickelnden Öffentlichkeit arbeiten kann. Das wird nun als der eigentliche Ort der Philosophie bestimmt. Wie Heraklit hatte sich Nietzsche vom „Lärm“ der „Kultur“ entfernt, um denken zu können.

Das Beispiel, sich durch ein exzentrisches Wohnverhältnis aus der Stadt zurückzuziehen, sollte weiter Schule machen. Heidegger in Todtnauberg/Schwarzwald, Wittgenstein in Bergen/Norwegen – anders als Sartre im Pariser Café wählten diese beiden vielleicht wichtigsten Denker des 20. Jahrhunderts wie Nietzsche die Einöde, um denken zu können.

Dennoch war die Entstehung der neuen, medial eingerichteten Öffentlichkeit nicht aufzuhalten. Nietzsche und Marx waren ihre Zeugen und wurden von beiden vollständig unterschiedlich aufgefasst. Während Nietzsche als „Richter der Kultur“ darin nur eine Art von Verflachung und Nivellierung des Intellekts erkennen konnte, wollte Marx aufklärerisch-revolutionäres Potential darin erkennen. Auch diese Haltungen sind bis heute verbindlich geblieben. Es gibt ein leicht elitistisches, intellektuelles Verhältnis zum Medium (zu den Massenmedien), in dem Nietzsches Kritik an Hartmann nachklingt. Wer zu sehr in der Öffentlichkeit agiert (Talk-Show, Zeitung, Radio etc.), der kann nicht wirklich schwierige Gedanken denken – was nicht falsch ist. Wer Wirkung erzielen will, z.B. eine politische, der muss diese Öffentlichkeit nutzen, Entstehung der „Propaganda“, die dann sogar die Öffentlichkeit ganz in ihren Dienst nimmt – auch das ist nicht falsch.

(Inzwischen ist die Öffentlichkeit selber eine Sphäre, die sich keinen anderen als eigenen Motivationen unterwirft. Diese sind ökonomisch organisiert. Da die Ökonomie aber kein „neutrales“ Phänomen ist, wie einige durchaus behaupten, kommt sie selbst in eine eigentümliche Lage. Letztlich ist aber das Ganze erst zu begreifen, Medientheorie und -philosophie, da gibt es in Wuppertal bisher nichts.)

Zusammenfassung: außerhalb der Universität. 1. die entstehende moderne Öffentlichkeit, die letztlich ökonomischen Motiven folgt; 2. das Archiv; 3. die Einöde.

8. Vorlesung

Die Lektüre von Schopenhauers „Über die Universitäts-Philosophie“ und Nietzsches „Schopenhauer als Erzieher“ hat gezeigt, wie in der Mitte des 19. Jahrhunderts der philosophische Versuch entsteht, einen Ort der Philosophie „außerhalb der Universität“ zu finden. Ich hatte diesen Versuch mit einem „Philosophen“ in Verbindung gebracht, den Schopenhauer und Nietzsche mehr oder weniger ignorierten: mit Marx. Marx hatte früh schon den Journalismus als eine Möglichkeit zu kritischer Agitation erkannt. Er schrieb für die „Rheinische Zeitung“, später sogar für ein Blatt in New York (was besonders interessant ist, wie ich finde).

Das übrigens hatte ein interessantes Nachspiel. Ich hatte in der letzten Woche schon darauf hingewiesen, dass aus der journalistischen Tätigkeit von Marx in der ideologischen Nachgeschichte das Phänomen der Propaganda hervorgegangen ist, d.h. natürlich nicht in historischer Dimension, sondern mehr in der systematischen Hinsicht. Das führte dazu, dass in der DDR die Karl-Marx-Universität in Leipzig im Jahr 1954 eine Fakultät für Journalistik einrichtete. Diese Fakultät unterstand der Abteilung „Agitation und Propaganda“ des Zentralkomitees der SED. Schon 1951 wurde da ein „Institut für Journalistik und Zeitungswissenschaft“ gegründet, als Anstoß der Sowjets.

(Eine Zwischenbemerkung zur Propaganda. Das Wort kommt von propagare, was soviel heißt wie verbreiten, ausdehnen. In diesem Sinne wurde es zuerst vom Vatikan verwendet im Titel der Sacra congregatio de propaganda fide, der Heiligen Kommission zur Verbreitung des Glaubens, 1622 von Gregor XV. im Kampf gegen die Reformation. Dann waren es in der Französischen Revolution die Jakobiner, die den Club de la propagande einrichteten, um die Idee der Revolution zu verbreiten. In Russland war es ein gewissen Georgi Plechanow (gestorben 1918), der vor Lenin die Leitlinien der Propaganda für die russischen Kommunisten formulierte, übrigens eine wichtige Figur für die Vorgeschichte der Russischen Revolution. Die mit interessantesten Passagen in „Mein Kampf“ gelten der Propaganda, die „Masse“, die von Hitler als „weiblich“ bezeichnet wird, muss immer wieder ein und dasselbe eingehämmert bekommen. Heute spricht man von „Öffentlichkeitsarbeit“, „Reklame“ oder noch unverfänglicher, „merchandising“. „Öffentlichkeitsarbeit“ ist aber häufig nichts anderes als „Mission“ oder eben „Propaganda“.)

Es ist klar, dass dort, wo die Universität beginnt, sich den Journalismus als zu lehrendes Fach aneignet, die subversive Möglichkeit der Presse an ein Ende gekommen ist. In Marx' Zeiten wurde die Presse von der Zensur beobachtet. Eine Folge der journalistischen Tätigkeit Marx' war die, dass er das deutsche Reich verlassen musste, weil er verfolgt wurde. Im Moment, in dem der Staat die Funktionen der Presse erkennt und sie für sich selber verwendet, ist es mit der politischen Bedeutung im Sinne der Revolution vorbei. Und noch mehr: wo der Markt den Journalismus entdeckt und die Journalisten Zeitungen

vor allem für den Verkauf ausstatten, da natürlich ist es eben so aus mit der Kraft des Subversiven. (subversio bedeutet Umsturz.)

Die neu entstandene Öffentlichkeit (dazu Folgendes: natürlich gab es auch im 18. und 17. und vielleicht auch selbst im Mittelalter eine gewisse Offenheit für Diskurse. Der Historiker kann daher immer sagen: Öffentlichkeit, das gab es doch immer schon. Doch die Öffentlichkeit des Massenmediums, die mediale Öffnung und Organisation der Öffentlichkeit, ist doch etwas anderes. An dieser Öffentlichkeit sind nicht nur Intellektuelle beteiligt, sondern die Bevölkerung als ganze. Daher auch die Möglichkeit zu Werbung und Propaganda.) bietet.

Zum Archiv

1894 bzw. 1896 gründet Nietzsches Schwester Elisabeth, von ihrem Bruder „Lama“ genannt, das Nietzsche-Archiv. In Weimar, wo es sich zuletzt ansiedelt, wird dann der kranke Denker noch manchem Besucher vorgeführt. Nun aber entschieden als der, der unter der Last des Richter-Amtes zusammengebrochen ist. Die Gründung dieses Ortes, der in der Topographie des Philosophierens offenbar auch eine Rolle spielt (das Archiv auch als Typ eines Ortes, nicht nur hier als historischer Ort), war die Voraussetzung für den ungeheuerlichen Erfolg, der nun anbrach.

Bis, ja bis in zwanziger Jahren Förster-Nietzsche das Archiv in die Nähe des italienischen Faschismus führte und 1932 bzw. im Anschluss daran Adolf Hitler es besuchte (Förster-Nietzsche starb 1935). Da sollte klar sein, welche politische Botschaft in Nietzsches Denken steckte. Der Philosoph sollte doch noch zu einer Art von Mastermind des nationalsozialistischen Staates gemacht werden. Das war er in der Sache nicht. Doch dafür mussten nach 1945 eine ganze Menge von hermeneutischen Anstrengungen unternommen werden, Nietzsche von dieser Interpretation (die nicht unmöglich ist) zu befreien.

Also: das Archiv war ein Ort außerhalb der Universität. Es wurde von vielen Intellektuellen und Künstlern und Politikern besucht. Selbstverständlich waren zumeist Akademiker dort beschäftigt. Förster-Nietzsche war keine, aber das macht nichts, sie war die Schwester. Das Archiv (ἀρχή) beherbergt die Manuskripte und Briefe des Philosophen, d.h. die Hauptsache für die Verbreitung einer Philosophie. In der Tat waren die erste Gesamtausgabe und dann die erste historisch-kritische Gesamtausgabe die Projekte, die in Angriff genommen wurden. Die erste sogenannte Großoktav-Ausgabe scheitert an akademischen Vorgaben. Sie ist nicht historisch-kritisch ausgelegt. Die historisch-kritische Ausgabe dann wurde 1945, nachdem einige Bände erschienen waren, eingestellt. Dann 1946, wurde das Archiv von den Sowjets geschlossen und die Handschriften wurden beschlagnahmt. Klar, Nietzsche war für die neuen Machthaber eine persona non grata. (Zerstört aber haben sie die Handschriften nicht ...)

Die Einöde

In einer gewissen Hinsicht kann man sagen, dass Förster-Nietzsche einen Ort für das Nietzschesche Denken schuf, der von diesem irgendwie vorweggenommen wurde. Sicher, später bezog sich Nietzsche auf eine Topographie, die ich Ihnen schon im Kontext der Heraklitischen Biographie vorstellte. Nietzsche entdeckte 1881 im Engadin in der Schweiz, in einer schroffen Gebirgslandschaft, das Örtchen Sils-Maria. Nun, ungefähr 3000 Meter über dem Meeresspiegel, in der Nähe von Gletschern und Eis, findet der Philosoph einen Ort, an dem er frei von den Zänkereien der Universität und der sich immer weiter entwickelnden Öffentlichkeit arbeiten kann. Das wird nun als der eigentliche Ort der Philosophie bestimmt. Wie Heraklit hatte sich Nietzsche vom „Lärm“ der „Kultur“ entfernt, um denken zu können.

Das Beispiel, sich durch ein exzentrisches Wohnverhältnis aus der Stadt zurückzuziehen, sollte weiter Schule machen. Heidegger in Todtnauberg/Schwarzwald, Wittgenstein in Bergen/Norwegen – anders als Sartre im Pariser Café wählten diese beiden vielleicht wichtigsten Denker des 20. Jahrhunderts wie Nietzsche die Einöde, um denken zu können.

Dennoch war die Entstehung der neuen, medial eingerichteten Öffentlichkeit nicht aufzuhalten. Nietzsche und Marx waren ihre Zeugen und wurden von beiden vollständig unterschiedlich aufgefasst. Während Nietzsche als „Richter der Kultur“ darin nur eine Art von Verflachung und Nivellierung des Intellekts erkennen konnte, wollte Marx aufklärerisch-revolutionäres Potential darin erkennen. Auch diese Haltungen sind bis heute verbindlich geblieben. Es gibt ein leicht elitistisches, intellektuelles Verhältnis zum Medium (zu den Massenmedien), in dem Nietzsches Kritik an Hartmann nachklingt. Wer zu sehr in der Öffentlichkeit agiert (Talk-Show, Zeitung, Radio etc.), der kann nicht wirklich schwierige Gedanken denken – was nicht falsch ist. Wer Wirkung erzielen will, z.B. eine politische, der muss diese Öffentlichkeit nutzen, Entstehung der „Propaganda“, die dann sogar die Öffentlichkeit ganz in ihren Dienst nimmt – auch das ist nicht falsch.

Zusammenfassung: außerhalb der Universität. 1. die entstehende moderne Öffentlichkeit, die ökonomischen Motiven folgt (Entstehung des Buchmarktes bei gleichzeitiger Bekämpfung und zuletzt Überwindung des Analphabetismus in breiter Bevölkerung); 2. das Archiv; 3. die Einöde, der Versuch, sich von der entstehenden Öffentlichkeit zurückzuziehen (nicht in die Universität/Akademie, sondern in das Refugium).

Ich werde nun ins 20. Jahrhundert springen, d.h. wir verlassen das 19., in dem es, das muss man sagen, doch recht gemütlich noch zugegangen ist. Das 20. beginnt im Jahre 1914 mit einer Fanfare, mit dem Ersten Weltkrieg, den man auch einfach den „Großen Krieg“ genannt hat. Mit ihm hat man gelernt, dass die Technik zu einer großen Macht geworden ist, dass Technik und Technologien Kriege entscheiden und nicht mehr nur die Strategie oder der Mut des einzelnen Soldaten (Materialschlacht). Diese Erkenntnis steht

aber pars pro toto. Die technische Moderne hatte begonnen, das gilt dann auch für das Problem des Verhältnisses von Universität und Philosophie.

Obwohl ich nicht länger darauf eingehen werde, und es auch nicht im engeren Sinne zu meinem Thema gehört, muss ich doch auf einen Vortrag aufmerksam machen, den Max Weber 1917, also noch zur Zeit des Krieges zum ersten Male gehalten hat. Er heißt: „Wissenschaft als Beruf“. Weber, seines Zeichens ja, wie Sie wissen, einer der Gründer (wenn nicht der) der Soziologie beschreibt in diesem Vortrag die Konsequenzen der Entscheidung, Wissenschaftler zu werden. Dabei beginnt der Vortrag mit einem Vergleich des amerikanischen und des deutschen Universitätssystems. Er spricht von den „plutokratischen Voraussetzungen“ der „Wissenschaft“.

Dann schreibt Weber:

„Unser deutsches Universitätsleben amerikanisiert sich, wie unser Leben überhaupt, in sehr wichtigen Punkten, und diese Entwicklung, das bin ich überzeugt, wird weiter übergreifen auch auf die Fächer, wo, wie es heute noch in meinem Fache in starkem Maße der Fall ist, der Handwerker das Arbeitsmittel (im wesentlichen: die Bibliothek) selbst besitzt, ganz entsprechend, wie es der alte Handwerker in der Vergangenheit innerhalb des Gewerbes auch tat. Die Entwicklung ist in vollem Gange. Die technischen Vorzüge sind ganz unzweifelhaft, wie bei allen kapitalistischen und zugleich bürokratisierten Betrieben. Aber der »Geist«, der in ihnen herrscht, ist ein anderer als die althistorische Atmosphäre der deutschen Universitäten. Es besteht eine außerordentlich starke Kluft, äußerlich und innerlich, zwischen dem Chef eines solchen großen kapitalistischen Universitätsunternehmens und dem gewöhnlichen Ordinarius alten Stils. Auch in der inneren Haltung. Ich möchte das hier nicht weiter ausführen. Innerlich ebenso wie äußerlich ist die alte Universitätsverfassung fiktiv geworden.“

Weber kritisiert also die klassische Selbstauffassung der deutschen Universität, wie wir sie jetzt noch genauer kennenlernen werden.

In den Kontext der Diskussionen um die Wissenschaft in einer Universität des 20. Jahrhunderts gehört wohl auch eine Diskussion, die mit dem Ende des Krieges in Zusammenhang steht. Es geht um eine „Universitätsreform“. Was genau geplant war ...

Historische Erinnerung: Das Ende des Weltkriegs und die Niederlage brachte auch das Ende des Kaiserreichs. Revolutionäre Unruhen drängten auf weitgehende Veränderungen, politische und gesellschaftliche. Die Frage, inwieweit die Universität darauf eingehen sollte, ging von diesen (revolutionären, also linken) Bestrebungen aus. Es geht dabei vor allem um die Universität des Freistaats Preußen, des größten zusammenhängenden Staatengebildes der Weimarer Republik. Wenn Heidegger sich zu dieser Universitätsreform geäußert hat, ich werde gleich darauf kommen, dann wegen der politischen und bildungspolitischen Vorreiter-Rolle Preußens (Freiburg gehörte nicht zu

Preußen). Was dort konkret diskutiert wurde, ging ziemlich weit: z.B. die Stärkung des Mittelbaus (der Privatdozenten, deren prekäre Lage damals schon diskutiert wurde) gegenüber den Professoren, auch politische Öffnung zu linkeren Ideen... Webers Amerikanisierung, die aber im Grunde als geschichtssoziologische These über politische Aussagen hinausgeht.

Ich werde mich zunächst auf einen doch wohl eher unbekannteren Text beziehen, nämlich auf die Rede des damaligen Rektors der Friedrich-Wilhelms Universität in Berlin (der heutigen Humboldt-Universität) Reinhold Seeberg, einem eher wenig bedeutenden evangelischen Theologen. Diese Rede wurde am 3. August 1919 (des Geburtstages Friedrich Wilhelms III.) in der Aula der Universität gehalten und gibt einen gewissen Einblick in die damalige Auffassung des Verhältnisses von Wissenschaft und Universität.

Zu Seeberg; die Rede beginnt:

„Einmal ist es der Stifter der Universität, der das unvergeßliche und unvergessene Wort zu Memel gesprochen hat: ‚Der Staat muß durch geistige Kräfte ersetzen, was er an physischen verloren hat.‘ Nie seit den Unglückstagen von 1806 und 1807 hat die Universität so viel Grund gehabt, den tiefen Ernst dieses Wortes zu überlegen. Zum andern aber mahnt die Erinnerung an den Ursprung unserer Universität uns daran, daß sie geboren ist unter dem Zeichen der Reform. Die Universitätsreform ist aber heute wieder in weiten Kreisen zu einem Schlagwort geworden, das des Eindruckes auf breite Schichten unseres Volkes nicht verfehlt.“

Am Anfang der Rede also eine Erinnerung an die Universitätsstiftung zu Zeiten Wilhelm von Humboldts. Die Berliner Universität sei „geboren unter dem Zeichen der Reform“, damit meint Seeberg natürlich die Reformen Humboldts. Weiter:

„Die deutschen Universitäten haben einen doppelten Zweck, demgemäß kann auch die Reform der Universität in doppeltem Sinn verstanden werden. Einmal dient die Universität als Lehranstalt der Vorbildung auf gewisse Berufe, deren das öffentliche Leben bedarf. So angesehen, besteht ihre nächste Aufgabe darin, gesicherte Kenntnisse nach ihrem inneren Zusammenhang in einem bestimmten Umfang verständlich und eindrücklich zu überliefern. In dieser Hinsicht hätte es die Universitätsreform mit einer Erweiterung oder einer Reduktion dieser Kenntnisse, mit einer Revision der Methoden ihrer Überlieferung und mit einer Reorganisation ihrer Ordnungen als Lehranstalt zu tun. Aber die deutschen Universitäten haben sich seit mehr als einem Jahrhundert grundsätzlich wenigstens nie auf die genannte Aufgabe beschränkt. Sie haben vielmehr vor allem von ihren Lehrern verlangt, daß sie auch als Forscher ihr Leben in den Dienst der Erkenntnis der Wahrheit stellen, und daß sie demgemäß ihren Hörern nicht nur richtige Resultate und gesicherte Methoden beibringen, sondern sie in einen neuen Lebensstand oder in eine neue Existenz zu versetzen streben. Von seinem Leben soll der Professor seinen Hörern etwas mitteilen

und sie dadurch in die drängende Not und die quellende Kraft, in das tiefe Streben und die innere Freudigkeit geistigen Lebens hineinziehen.“

So spricht im Sommer 1919 der Rektor der Berliner Universität, also nicht der Rektor einer Provinz-Uni, der sich irgendwelche Exzentrizitäten leisten kann, weil ihm ohnehin niemand zuhört (heute würde der hiesige Rektor, mehrmals „Director of the Year“, so bestimmt nicht mehr reden, und wenn ja, würde er lügen). Was sagt Seeberg? Er öffnet die Differenz zwischen einem anwendungsorientierten Wissen, das für den Beruf vorbereitet, und der sozusagen eigentlichen Wissenschaft.

„Nicht das begründete ihre Größe, daß sie für allerhand praktische Berufe junge Männer mit zureichenden Kenntnissen ausrüsteten, sondern das war es, daß ihnen Kinder geboren wurden mit sehenden Augen für die Wahrheit und mit heißen Herzen für die Probleme des Lebens, geboren aus dem Geist und bereit, dem Geist ihr Leben zu freiem Dienst zu weihen.“

„Hier“ müsse die „Reform einsetzen“, nicht bei der „neuen Organisation durch Berücksichtigung der politischen Bedürfnisse“. Um das dann weiter zu stützen, bezieht sich Seeberg zunächst auf Johann Gottlieb Fichte (ich hatte ihn schon kritisch erwähnt). „Fichte“, heißt es da, „dachte an ein Reich des Geistes, das von dem Zentrum der Universität her erbaut werden sollte. Die Philosophie, und zwar die seinige, sollte die Gesamtarbeit beherrschen. In enger Gemeinschaft und in unmittelbarer Zusammenarbeit sollen nach dem Muster der platonischen Akademie Lehrende und Lernende zusammenleben. Sie tragen eine gemeinsame Uniform und bilden den Orden der Regularen, deren sich Novizen anschließen.“ Seeberg bezieht sich auf eine Schrift Fichtes mit dem Titel „Deducirter Plan einer zu errichtenden Lehranstalt zu Berlin“ aus dem Jahr 1807. Ich hatte bereits auf Fichtes Text „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ von 1794 hingewiesen und diesen kritisiert. Der „deducirte Plan“ ist viel interessanter. Ich muss es aber unterlassen, darauf näher einzugehen. Es liegt nahe, auf den Zusammenhang der Entstehung dieses Textes und der allgemeinen Reform der preußischen Universität, wie sie von Wilhelm von Humboldt vorangetrieben wurde, hinzuweisen.

Dann fährt Seeberg mit Schleiermacher fort, diesem protestantischen Theologen, der sich ebenfalls an universitätspolitischen Diskussionen beteiligte. Schließlich landet er bei der Beschwörung des „Geistes Kants und Fichtes, Schleiermachers und Humboldts, Goethes und Schillers“ und beschließt seine Ausführungen zur Gründungssituation: „Das war also die Lage bei der Entstehung unserer Universität.“, sagt er.

„Wir haben einen großen politischen Umschwung erlebt. Wir sind aus einer Monarchie zur Republik geworden. Eine neue Verfassung stellt unser gesamtes Staatswesen auf die breiteste demokratische Grundlage, Die Stimme der großen Volksmasse oder doch ihrer jeweiligen Führer ist in dem öffentlichen Leben maßgebend geworden. Die Weltrevolution,

die mit dem große Krieg einsetzte, hat in Deutschland die tiefsten unutilgbaren Spuren hinterlassen. Damit scheint nun aber die materialistische Geschichtsauffassung, die als stärkster Hebel der Revolution gedient hat, auf lange hinaus bei uns zu triumphieren.“

„Wir leben nicht nur unter einem verzweifelten wirtschaftlichen und politischen Druck, sondern wir leben in einer geistigen Krisis, deren Lösung niemand abzusehen vermag.“

„Was dieser Zeit fehlt, ist der Geist“, „eine einheitlich beherrschende Idee“ anders als zu Humboldts Zeiten, auch einer Zeit der Krisis. Die „soziale Idee“ wird von Seeberg hervorgehoben. Dann gibt es eine interessante Bemerkung, die den Mann des „Geistes“ und der „Ideale“ betont:

„In diesem Zusammenhang mag noch hervorgehoben werden, daß wie bisher nach Ausweis der Statistik, so auch in Zukunft Söhne und Töchter aller Stände an der Universität willkommen sind. In der Universität als einer geistigen Republik haben von altersher die Standesunterschiede bei Schülern wie Lehrern nicht gegolten. Nur die geistige Tüchtigkeit weist auf ihr den Rang an. Dabei soll es auch in Zukunft bleiben.“

Das ist eine Betrachtungsweise, der Max Weber als Soziologe vor dem Hintergrund der Wirklichkeitsforschung widersprochen hat. Er erwähnt die „plutokratischen Voraussetzungen“ der „Wissenschaft“, er weiß, dass die Ökonomie ein ungeheuer wichtiger und der immer wichtigere Hintergrund der Universität ist.

Dabei schreibt Seeberg, das klingt wieder mehr wie Weber: „In dem ungeheuren Kampf dieser Jahre hat auf der ganzen Linie der Kapitalismus gewonnen. Das Land, das den ausgebildetsten Sozialismus besaß, ist erlegen. Daß die Zukunft der Welt zunächst dem Kapitalismus gehören wird, scheint sicher zu sein.“ Das Land mit jenem Sozialismus war für Seeberg Deutschland. Den Krieg gewonnen hatten die kapitalistischen Mächte England und die USA. Man dachte damals noch so (also Kapitalismus = England/USA, Deutschland näher am Osten).

Ich werde die Lektüre dieser Rede hier beenden. Vielleicht noch Folgendes. Im weiteren Verlauf steigern sich noch die Beschwörungen über die Krisis, die dem Zusammenbruch des deutschen Reichs entsteigt. Alles, was Seeberg dazu zu sagen hat, ist im Grunde Folgendes: „Hier liegt ein Gebiet vor, auf dem Deutschland in der Kraft seines alten Idealismus wieder die Führung übernehmen soll und an dessen geistiger Durchdringung die Universitäten in hervorragender Weise beteiligt sein werden.“ Es ist der „alte Idealismus“ der Humboldt-Reform, die Seeberg gegen die neue Zeit in Anschlag bringen will. Vielleicht, so könnte ich sagen, ist das auch nicht das Schlechteste. Doch es zeigt gewissermaßen, dass auch ein Rektor der Berliner Universität am Beginn der Weimarer Republik nicht wusste, vielleicht auch nicht wissen konnte, wie es mit der Universität weitergehen sollte. Gegen den Geist des „Kapitalismus“ wollte er den Geist Fichtes und Schleiermachers betonen, das war ein ungleicher Kampf.

Martin Heidegger, mit dem wir uns auch in der nächsten Woche beschäftigen werden, hat zu diesem Problem der Universitätsreform nach dem Großen Krieg ebenfalls sich geäußert, vielleicht müsste ich besser sagen, er hat dazu einmal Stellung bezogen. Und zwar in der Vorlesung „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ aus dem sogenannten „Kriegsnotsemester 1919“.

Es heißt da:

„Die vielberedete Universitätsreform ist gänzlich mißleitet und eine totale Verkennung aller echten Revolutionierung des Geistes, wenn sie sich jetzt ausweitete in Aufrufen, Protestversammlungen, Programmen, Orden und Bünden: geistwidrige Mittel im Dienste ephemerer Zwecke.“

Das ist freilich nicht so besonders viel, zeigt aber, dass auch der Privatdozent Heidegger dort in Freiburg im Breisgau, also außerhalb Preußens, in einer Art von Idylle, in der ganz Allgemein die Folgen der Niederlage spürbar waren, wusste, was in der Welt geschieht. Typisch aber, dass er nicht so besonders viel Konkretes dazu zu sagen hat. Die unmittelbare Reaktion ist:

„Zu echten Reformen im Bereich der Universität sind wir heute nicht reif. Und das Reifwerden hierfür ist Sache einer ganzen Generation. Erneuerung der Universität bedeutet Wiedergeburt des echten wissenschaftlichen Bewußtseins und Lebenszusammenhanges. Lebensbezüge aber erneuern sich nur im Rückgang in die echten Ursprünge des Geistes, sie bedürfen als historische Phänomene der Ruhe und Sicherheit genetischen Sichverfestigens, mit anderen Worten: der inneren Wahrhaftigkeit wertvollen, sich aufbauenden Lebens. Nur Leben, nicht das Gelärm überhasteter Kulturprogramme, macht ‚Epoche‘.“

Man sieht, dass auch Heidegger schon als Privatdozent an der Frage nach der Bedeutung des Verhältnisses von Philosophie und Universität interessiert war. Er nimmt den Gedanken der „Universitätsreform“, wie er eben z.B. in der Rede von Reinhold Seeberg (ziemlich ratlos eigentlich) diskutiert wird, auf, übertrifft ihn aber durch die Formulierung „Erneuerung der Universität“. Sie sei eine „Wiedergeburt des echten wissenschaftlichen Bewußtseins und Lebenszusammenhanges“, was meint, dass dieses Bewußtsein und Leben offenbar nicht mehr da waren. Das alles aber konnte man nach Heidegger nur klären, indem man auf die „echten Ursprünge des Geistes“ zurückkam.

Was sich Heidegger darunter vorstellte, und zwar in Bezug auf die „Wissenschaft“, wird in der erwähnten Vorlesung ausgeführt. Doch dazu dann in der nächsten Woche. In der kommenden Vorlesung werde ich dann von Heideggers sehr frühen Ideen in dieser Vorlesung zur berühmten Rede über die „Selbstbehauptung der deutschen Universität“ von 1933 springen.

9. Vorlesung

Die Universität nach dem Ersten Weltkrieg war von einer „Universitätsreform“ betroffen, über die man mehr diskutierte, als dass wirklich Veränderungen eintraten. Selbst Heidegger, der weit von Berlin als Privatdozent lehrte, macht sich darüber Gedanken. Ich hatte in der letzten Woche einerseits eine Universitätsrede von Reinhold Seeberg, dem Rektor der Friedrich-Wilhelms-Universität von Berlin, die inzwischen Humboldt-Universität heißt, zitiert. Andererseits habe ich Ihnen eine kurze Passage aus Max Webers Vortrag: „Wissenschaft als Beruf“ vorgelesen. Das Verhältnis dieser beiden Texte gestaltet sich so, dass Seeberg im Grunde auf die Reformen Wilhelm von Humboldts pocht und ihre Aktualität betont. Das ist idealistisch im doppelten Sinne. Seeberg beruft sich auf Fichte und Schleiermacher, überhaupt auf die Heroen des deutschen Idealismus. Ich habe Ihnen hier Schellings „Vorlesungen über das akademische Studium“ von 1802 referiert. Idealistisch ist das Programm, will sagen, von der idealistischen Philosophie begründet, idealistisch ist auch die persönliche Einstellung, d.h. Seeberg vertritt ein Pathos des Geistes, um die revolutionären Ansprüche an die Universität stillzustellen. Weber dagegen macht nüchtern auf die Ökonomisierung der Universität aufmerksam: „Unser deutsches Universitätsleben amerikanisiert sich, wie unser Leben überhaupt, in sehr wichtigen Punkten, und diese Entwicklung, das bin ich überzeugt, wird weiter übergreifen auch auf die Fächer.“, schreibt Weber.

Heidegger hatte nur kurz auf die Universitätsreform Bezug genommen. Ich wiederhole noch einmal, was er in einer Vorlesung aus dem „Kriegsnotsemester“ 1919 sagt:

„Zu echten Reformen im Bereich der Universität sind wir heute nicht reif. Und das Reifwerden hierfür ist Sache einer ganzen Generation. Erneuerung der Universität bedeutet Wiedergeburt des echten wissenschaftlichen Bewußtseins und Lebenszusammenhanges. Lebensbezüge aber erneuern sich nur im Rückgang in die echten Ursprünge des Geistes, sie bedürfen als historische Phänomene der Ruhe und Sicherheit genetischen Sichverfestigens, mit anderen Worten: der inneren Wahrhaftigkeit wertvollen, sich aufbauenden Lebens. Nur Leben, nicht das Gelärm überhasteter Kulturprogramme, macht ‚Epoche‘.“

Heidegger ist zu dieser Zeit, wie gesagt, noch Privatdozent. Was sagt er? Im Grunde weist er das Anliegen einer Universitätsreform zurück. Doch inwiefern? Insofern als er meint, dass die Zeit noch nicht „reif“ dazu sei. Das Projekt wird so ernstgenommen, dass die universitätspolitische Dimension des Vorgangs vor, ja, man kann es nicht anders sagen, der epochalen Dimension des Ereignisses ganz verschwindet. Nur im „Rückgang in die echten Ursprünge des Geistes“ lasse sich die Universität reformieren. Überhaupt: Reform! Denkt Heidegger noch an eine Reform, wenn er die Frage in die echten Ursprünge des Geistes vertieft? Oder denkt er nicht vielmehr an eine Universitäts-Revolution?

Diese Zeit war in der Tat am Anfang der zwanziger Jahre noch nicht gekommen, dafür aber am Beginn der dreißiger, genauer gesagt: im Jahre 1933. Es ist heute unbezweifelbar, dass Heidegger sich im Dritten Reich tiefer als bisher gedacht auf die neuen Herrscher eingelassen hat. Es ist auch keine Frage mehr, dass Heidegger antisemitische Gedanken hegte (wieweit und was für welche, ist eine andere Frage). Dennoch hat er 1933 eine Universitätsrede gehalten, mit der ich mich im Folgenden auseinandersetzen möchte. Diese Rede hat den Titel „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“.

Heidegger war 1933 Rektor der Freiburger Universität geworden. Das lässt sich so einfach dahersagen, ist aber alles andere als ein gewöhnlicher Vorgang. Man muss sich die Situation einmal vergegenwärtigen: Heidegger, das lässt sich rekonstruieren, gehörte zu denen, die die Weimarer Republik ablehnten. Er war gewiss kein Demokrat. Zudem konnte er mit den Absichten der Kommunisten nichts anfangen, gelinde gesagt. Möglich, dass er die Sozialdemokratie irgendwie politisch akzeptierte, die radikale Linke (Bolschewismus) war ihm zuwider. Warum, ist schwer zu sagen. Da gibt es einerseits das Problem des Internationalismus. Heidegger war mindestens Patriot, wenn nicht zur Zeit des Anfangs der dreißiger Jahre Nationalist (für Philosophen sind natürlich diese labels immer unklar, aber egal). Zudem war er gegen die Moderne und ihre Großstadtkultur. Hier auch wird es einen Anknüpfungspunkt an den Antisemitismus gegeben haben, denn es war ein Stereotyp der zwanziger Jahre, dass die Moderne und ihre Fortschrittsgläubigkeit unter jüdischem Einfluss stand.

Zudem – und das ist das Wichtigste – arbeitete Heidegger selber an einem Revolutions-Programm. D.h. er war philosophisch von der Notwendigkeit eines Bruches mit der Moderne überzeugt. Es musste ein „Anfang“ geschehen, der mit dem Anfang der Philosophie bei den Griechen zusammenhing. Dazu sollte ihn ein Dichter unterstützen, nämlich Hölderlin. Von ihm bzw. seiner Dichtung erwartete er das neue Deutschland, ein neues, dichterisch begründetes deutsches Sein...

Da nun, in dieser Situation, erhält er die Möglichkeit, in einer seiner Ansicht nach revolutionären Situation – sie war nun ja tatsächlich revolutionär, das, scheint mir, kann man nicht bezweifeln – das Rektorat einer im Südwesten Deutschlands wichtigen Universität zu übernehmen. Der politisierende Philosoph (man denke an Platon und die Politeia, den Gedanken, dass nur durch die herrschenden Philosophen oder philosophierende Herrscher der Staat/die Stadt glücklich werden könne) erhält die Möglichkeit, nun wirklich faktisch ein Bildungsinstitut wie eine Universität zu leiten.

Die Rede von der „Selbstbehauptung der deutschen Universität“ sollte das Programm präsentieren, ähnlich wie die Rede von Reinhold Seeberg, die ich Ihnen in der letzten Woche vorstellte. Gewiss, das ist natürlich wichtig: Mit der Machtergreifung Hitlers ging am 31. März 1933 das sogenannte Gleichschaltungsgesetz einher. Die Autonomie der Länder war dahin (ich hatte ja gesagt, dass der Rektor der Berliner Universität eine Rede in

Preußen hielt, dass die Universitätsreform sich auf Preußen beziehen sollte und nicht auf den Südwesten Deutschlands, zu dem Freiburg gehörte, Preußen aber gab es zu diesem Zeitpunkt schon nicht mehr, es war im Deutschen Reich aufgegangen („Preußenschlag“). Und, was noch wichtiger ist, das Gesetz zur Wiederherstellung des Beamtentums vom April 1933 regelte die Situation der Lehrenden an den Universitäten neu. Es ist bekannt, dass Juden aus dem Staatsdienst ausscheiden mussten, dass sie herausgeschmissen wurden. Das Land Baden (und Freiburg gehörte dazu) hatte unmittelbar bereits durch den sogenannte Badischen Judenerlass alle Juden aus den öffentlichen Ämtern vertrieben. Es ist nicht so, dass Heideggers Rektorats-Rede sozusagen politisch in der Luft hängt. In einer Situation, in der die Universität in Deutschland ohnehin massiv umgebaut wird (das ist natürlich einigermaßen harmlos formuliert), ergreift der Rektor der Freiburger Universität das Wort. Heidegger hält die Rede übrigens Ende Mai 1933, da hatten gesetzliche Einschnitte schon eingesetzt.

Ich übergehe jetzt die pathetischen Eigenheiten der Rede. Natürlich muss Heidegger an ihrem Beginn die Zuhörer auf die neue Situation einchwören, die neue Situation ist die, dass Deutschland wieder zu sich selbst erwacht sei, dass die Weimarer Republik mit ihrer problematischen Erbschaft des Versailler Friedensvertrags (wie immer berechtigt oder nicht) untergegangen ist. Ich beginne bei der ersten, uns interessierenden Angelegenheit:

„Gemeinhin sieht man den vorwaltenden Wesenscharakter der Universität in ihrer ‚Selbstverwaltung‘; die soll erhalten bleiben. Allein – haben wir es auch ganz bedacht, was dieser Anspruch auf Selbstverwaltung von uns fordert?“

Heidegger knüpft an ein Element der Humboldt-Reform und der Humboldt-Universität an: Die Fächer verwalten sich selbst, unabhängig vom Staat, aber auch unabhängig von der Leitung der Universität. Das soll ja übrigens bis heute auch so sein. (Wenn Seeberg so, Weber aber so den Weg der Universität betrachtet, dann steht eben die Selbstverwaltung auf dem Spiel, denn Ökonomisierung der Universität bedeutet: Verlust von Selbstverwaltung, weil ja das Geld nicht aus der Universität selbst herkommt. Hier machen Firmen oder andere Geldgeber ihren Einfluss geltend.)

Heidegger sagt:

„Selbstverwaltung heißt doch: uns selbst die Aufgabe setzen und selbst den Weg und Weise ihrer Verwirklichung bestimmen, um darin selbst zu sein, was wir sein sollen.“

Die erste Hälfte der Bemerkung ist einigermaßen nachzuvollziehen. Sich selbst zu verwalten bedeutet in der Tat, autonom eine „Aufgabe“ zu bestimmen und dann auch den Weg, wie diese Aufgabe gelöst oder erfüllt werden soll. Die zweite Hälfte des Gedankens ist jedoch schon weniger klar, muss weiter erläutert werden. Denn was hat Selbstverwaltung mit dem, „was wir sein sollen“, zu tun?

Klar, Heidegger hört den Begriff der SELBSTverwaltung mit der Betonung auf dem ersten Wort „Selbst“. Hier lässt sich fragen: was soll das meinen, „selbst“? Was ist das? Ist damit lediglich der Selbstbezug gemeint, will sagen: die Fächer verwalten sich eben selbst, d.h. sie entscheiden über sich, indem sie ihre eigenen Belange regeln. Dazu gehört natürlich, dass sich die Fächer über sich selbst aufklären, sich durchsichtig gestalten etc. Das aber ist für Heidegger ganz offenbar zu wenig. Er will in dem Begriff des „Selbst“ anderes und mehr hören.

Daher fragt er: „Aber wissen wir denn, wer wir selbst sind, diese Körperschaft von Lehrern und Schülern der höchsten Schule des deutschen Volkes?“

Das entbehrt nicht eines komischen Zuges, meines Erachtens. Denn stellen Sie sich vor, dass wir einen Begriff verwenden, der augenscheinlich kein Problem darstellt, z.B. den Begriff der „Selbstverwaltung“. Dann aber fragt plötzlich jemand: ja, was heißt denn hier „Selbst“?

Heidegger meint offenbar, wir müssen wissen, wer wir sind, um uns selbst zu verwalten. So hat wahrscheinlich vor Heidegger und nach ihm niemand den Begriff der Selbstverwaltung verstanden. Stellen Sie sich vor, wie seltsam das heute wäre, wenn der Dekan irgendeines Fachbereichs die Frage stellen würde: wer sind wir überhaupt? Wer wollen wir sein?

Andererseits: wenn Selbstverwaltung nicht einfach nur ein administrativ-bürokratischer Akt sein soll, muss ein minimaler Konsens bestehen darüber, was sie überhaupt bewirken soll. Und dazu kann man dann in der Tat nicht ganz davon absehen, sich zu fragen, was den das sich selbst verwaltende Fach eigentlich will. Klar, weil ein Fachbereich, eine Fakultät, zumeist aus verschiedenen Fächern besteht, gibt es keine eindeutige Willensbekundung in der Selbstverwaltung. Selbstverwaltung heute und wahrscheinlich auch in der Weimarer Republik war ein Verhandeln der Wünsche und Ansprüche der verschiedenen Fächer. Mit dieser Zersplitterung aber war es natürlich jetzt, im Mai 1933, vorbei. Man kann also sagen: die Zeit war da, zu fragen, was wollen wir eigentlich. Denn es gab dieses „wir“, abgesehen von Kommunisten, kritischeren Sozialdemokraten und Juden etc., die nicht zu diesem „Wir“ gehörten.

So falsch und abwegig war Heideggers Frage demnach nicht. Sie reagiert auf die neue Situation, dass die Universität ja in der Tat „gleichgeschaltet“ war im weiteren Sinne. Man sprach mit einem Mund und handelte mit einer Hand sozusagen, wollte es jedenfalls. Nun stellt aber Heidegger fest, dass wir wohl noch nicht wissen, wer wir sind. Denn: „Können wir das überhaupt wissen, ohne die ständige und härteste Selbstbesinnung?“

Auch das ist, verzeihen Sie bitte, aber ich kann nicht anders: nicht unkomisch. Da hält der Rektor der Universität eine programmatische Rede und kommt auf die Frage, wer wir selbst seien, damit wir überhaupt wissen, was wir selber zu verwalten haben. Nun erwartet

man irgendeine bombastische Banalität wie: die deutsche Jugend oder so, doch der Philosoph sagt: wir wissen das noch gar nicht. Wir müssen uns erst einmal auf das Selbst besinnen, müssen uns selber besinnen, damit wir herausbekommen, wer wir sind. Wer erwartet schon in einer programmatischen Rede, dass man darauf aufmerksam gemacht wird, man wüsste gar nicht, wer man sei. Heidegger aber tut das. Und er macht weiter:

„Weder die Kenntnis der heutigen Zustände der Universität, noch auch die Bekanntschaft mit ihrer früheren Geschichte verbürgt schon ein hinreichendes Wissen von ihrem Wesen – es sei denn, daß wir zuvor in Klarheit und Härte dieses Wesen für die Zukunft umgrenzen, in solcher Selbstbegrenzung es wollen, und daß wir in solchem Wollen uns selbst behaupten.“

Da ist also die Selbstbehauptung. Zuvor aber müssen wir uns das andere anschauen, was Heidegger vorher sagt. Er blendet die revolutionäre Situation der Universität aus. Was der Nationalsozialismus will, zählt erst einmal nicht. Auch aus der Vergangenheit (z.B. im Blick auf die Humboldt-Universität) lässt sich nichts lernen. Wir wissen nicht, was die Universität sein soll, wenn wir uns an irgendein Parteiprogramm oder an eine historische Überlieferung halten. Der Hauptantrieb des Ganzen sei ein „Wollen“, ein „Wille“, der, aktuell geäußert, eine Selbstbegrenzung und d.h. Selbstbestimmung und d.h. Selbstbehauptung auf den Weg bringt. Das lautet bündig so: „Selbstverwaltung besteht nur auf dem Grunde der Selbstbesinnung. Selbstbesinnung aber geschieht nur in der Kraft der Selbstbehauptung der deutschen Universität. Werden wir sie vollziehen und wie?“

„Selbstbehauptung“ ist ein seltsamer Begriff. Wieso? Weil er die Frage impliziert: wogegen? Ich behaupte mich stets gegen etwas. Ich behaupte mich nicht einfach so. Klar: man kann sagen: er hat sich behauptet. Doch im nächsten Augenblick ist die Frage da: wie und wo und warum? Im Fußball: Kroos behauptet sich gegen den Innenverteidiger. Wogegen aber sollte sich die deutsche Universität im Dritten Reich behaupten sollen?

„Die Selbstbehauptung der deutschen Universität ist der ursprüngliche, gemeinsame Wille zu ihrem Wesen. Die deutsche Universität gilt uns als die hohe Schule, die aus Wissenschaft und durch Wissenschaft die Führer und Hüter des Schicksals des deutschen Volkes in Erziehung und Zucht nimmt.“

Aha, kann man nur sagen. Zur Behauptung, das ist richtig, braucht man eine Motivation, das ist der „Wille“. Der Wille will hier das, was die deutsche Universität sein soll. Man muss die Universität sozusagen wollen, um sie irgendwie bestimmen zu können. Das ist vorauszusetzen.

Im Grunde aber – da muss man Heidegger wieder irgendwie recht geben – ist die Frage nach der Motivation natürlich keine Nebensache. Ich frage mich doch ständig, was will ich eigentlich. Und das kann ich auch auf meine Tätigkeit beziehen: was will ich hier, was will ich von der Universität, von der Wissenschaft etc. Zugegeben: in einer gewissen Hinsicht

fragen wir uns das vielleicht sogar etwas zu wenig. Man meint ziemlich schnell, dass die Frage ohnehin keine Rolle spielt: welche Rolle spielt mein Wille für die Universität, für die Politik. Es gibt eine gewisse Willensschwäche, meine ich sogar, die all diese Fragen nicht stellt, ihnen aus dem Weg geht.

Andererseits gibt es aber für dieses Ausweichen auch einen Grund: die Motivation zum Studium, zur Universität, zur Wissenschaft, ist zu heterogen, als dass wir sie in den Vordergrund stellen könnten. Warum jemand etwas tut oder nicht, das zu beantworten, obliegt den Individuen in ihrer Selbstklärung. Wir setzen also voraus, dass es eine Motivation zur Universität gibt, überlassen diese aber den Individuen. Genau damit aber sollte 1933 ja aufgeräumt werden: Motivation erst recht, aber keine individuelle, sondern eine kollektive.

Selbstbehauptung heißt zunächst: Wille zu sich selbst. Inwiefern? Nun tritt tatsächlich zum ersten Mal das Wort auf, um das es im Weiteren natürlich gehen muss: „Wissenschaft“. Was aber tut diese „Wissenschaft“ zuerst? Sie nimmt die „Führer und Hüter des Schicksals des deutschen Volkes in Erziehung und Zucht“. „Zucht“, soviel sei gesagt, ist hier nur eine Steigerung von Erziehung, hat mehr zu tun mit „züchtigen“ als mit „züchten“. Natürlich gab es eine rassenpolitische Projekt der Nazis und vielleicht, könnte man sagen, spricht Heidegger das Wort nicht ganz ohne politische Hintergedanken aus, aber philosophisch hat Heidegger mit Rassenpolitik nicht sehr viel zu tun. (Der Antisemitismus ist ein anderes Problem, über das ich hier nicht ausführlich reden kann, aus Zeitgründen.)

Dennoch ist auffällig, dass Heidegger die „Wissenschaft“ mit „Erziehung“ engführt. Offenbar im Rückgriff auf Platon spricht er von einer „Erziehung“ von „Führern und Hütern“. Die erste Erziehung in der Platonischen Politeia gilt ja auch den Herrschern und Wächtern der Polis. Es ist kaum daran zu zweifeln, dass Platon hinter solchen Äußerungen steht. Sie nehmen sich im Jahre 1933 natürlich ein wenig anachronistisch aus, aber dazu noch später.

Auffällig ist ebenfalls, dass Heidegger Wissenschaft und Schicksal verbindet. Überhaupt – warum muss in einer Universitätsrede vom Schicksal die Rede sein? Ich werde das relativ schnell beantworten und mich dem dann nicht weiter zuwenden: Heidegger behauptet, dass die Universität eine Art von Bezug zum „Schicksal des deutschen Volkes“ oder zum „Schicksal“ überhaupt haben müsse, dass sie aber darüber hinaus nicht viel daran ändern kann, eigentlich gar nichts, denn was soll man am Schicksal schon ändern können? Die Wissenschaft muss also insofern etwas vom Schicksal wissen, dass sie eben weiß, es entzieht sich ihrem Zugriff, Wissenschaft ist vor dem Schicksal machtlos.

Man kann das als eine Art von Begrenzung des wissenschaftlichen Anspruchs verstehen. Heidegger, vor allem der spätere, hat das ausgebaut. Wissenschaft und Technik können Vieles, beinahe alles, aber nicht ihr Schicksal, das Schicksal überhaupt, organisieren. Selbstverständlich ist der Begriff „Schicksal“ hier nicht unproblematisch. Ich unterlasse es

aber, ihn weiter zu thematisieren. Nur noch soviel: es ist natürlich kurios, eine Institution darauf hinzuweisen, dass sie am Schicksal nichts machen könne.

Interessanter und wichtiger ist nun aber, was Heidegger zur Wissenschaft zu sagen hat. Wie also die Wissenschaft die Erziehung der „Führer und Hüter des Schicksals des deutschen Volkes“ erzieht. Auch da überrascht Heidegger die Hörer:

„Wollen wir das Wesen der Wissenschaft fassen, dann müssen wir erst der Entscheidungsfrage unter die Augen gehen: soll Wissenschaft fernerhin für uns noch sein, oder sollen wir sie einem raschen Ende zutreiben lassen? Daß Wissenschaft überhaupt sein soll, ist niemals unbedingt notwendig.“

Stellen Sie sich bitte die Aula einer Universität vor, angefüllt mit Professoren und Studenten. Da steht der Rektor der Universität und sagt: Wissenschaft ist nicht notwendig, wir könnten sie auch sein lassen! Früher wie heute ist dieser Gedanke absurd. Wobei zu fragen ist, wie er überhaupt gemeint ist.

Misstrauen ist angebracht. Was soll Wissenschaft hier heißen? Welche Wissenschaft könnte man einem „raschen Ende zutreiben lassen“? Die, die es sozusagen nicht wert ist, fortgesetzt zu werden. Kann es aber eine solche Wissenschaft überhaupt geben? Welche Wissenschaft könnte beendet werden (ich frage natürlich aus der Perspektive Heideggers)?

Die Antwort enthält das Folgende. Zunächst:

„Soll Wissenschaft aber sein und soll sie für uns und durch und sein, unter welcher Bedingung kann sie dann wahrhaft bestehen?“

Nur dann, wenn wir uns wieder unter die Macht des Anfangs unseres geistig-geschichtlichen Daseins stellen. Dieser Anfang ist der Aufbruch der griechischen Philosophie. Darin steht der abendländische Mensch aus einem Volkstum kraft seiner Sprache erstmals auf gegen das Seiende im Ganzen und befragt und begreift es als das Seiende, das es ist. Alle Wissenschaft ist Philosophie, mag sie es wissen und wollen – oder nicht. Alle Wissenschaft bleibt jenem Anfang der Philosophie verhaftet.“

Der Gedanke, dass die Wissenschaft aus der Philosophie stammt, ist nicht originell und kulturhistorisch wohl zutreffend. Platon und Aristoteles bilden nicht nur den theoretischen Hintergrund der Geschichte der Philosophie im Mittelalter, an dessen Ende dann anderes geschieht (wenn man so reden darf). Vor allem die Philosophie des Aristoteles bildet auch eine Tradition des empirischen Forschens aus, die sich dann am Ende des Mittelalters von theologischen Umrahmungen und Kontrollen befreit. Natürlich bedeutete das, z.B. bei Kopernikus, mit Aristoteles auch zu brechen. Doch man kann die Entwicklung der Wissenschaften durchaus mit der antiken Philosophie verbinden.

Aber Heidegger will mehr. Er will nicht nur sagen: die Wissenschaft war in ihrem Anfang Philosophie. Er will dieses Verhältnis reaktualisieren und die Philosophie wieder zur Königswissenschaft werden lassen. Das war sie indessen zum letzten Mal bei Hegel. Dort hatte ja die Philosophie, ich sagte das bereits, schon einmal die Universität begründet, eben mit den Humboldt-Reformen. Heidegger will das nicht einfach kopieren. Er lehnt den Kantischen Hintergrund der Humboldt-Universität ab.

Das wird vor allem klar, wenn er sich mit dem Begriff der „akademischen Freiheit“ beschäftigt. Sie werde, so sagt er, „aus der deutschen Universität verstoßen“. Sie sei „nur verneinend“ verstanden worden. Freiheit ist aber nicht nur Freiheit von, sondern auch Freiheit zu. An dieser Stelle setzt das Programm der „Erziehung“ ein. Heidegger macht deutlich, dass er keineswegs nur eine theoretische im Blick hat. Der „deutsche Student“ habe vielmehr den „Arbeitsdienst“, den „Wehrdienst“ und den „Wissensdienst“ zu erfüllen. Dieser dritte Dienst des „Wissens“ sei der höchste. Es stehe nicht „im Dienste der Berufe, sondern umgekehrt“. Die Berufe sind auf „jenes höchste und wesentliche Wissen des Volkes um sein ganzes Dasein“ hin orientiert. Der Deutsche arbeitet gleichsam überall für den Wissensdienst.

Dazu ist zu sagen, dass auch hier Heidegger wohl Platons Politeia gelesen hat. Denn Platons Paideia verweist mindestens auf das Verhältnis von Wehr- und Wissensdienst. Die Wächter haben Gymnastik und Philosophie zu treiben, will sagen, den Körper und die Seele zu bilden. Natürlich kennt Platon kein „Arbeitsdienst“, weil die griechische Philosophie sozusagen überhaupt keine Arbeit kennt (klar gibt es in der Polis auch Kaufleute, diese aber werden von Platon kaum beachtet, man erfährt von ihnen nichts). Heidegger konnte nicht gut diesen Aspekt der modernen Gesellschaft (die Arbeit) übergehen.

Doch das ist schließlich nicht das Wichtigste, was in der Rede geschieht. Was will die Rede? Was hat sie vor allem mit meinem Projekt einer Topographie des Philosophierens zu tun? Eigentlich ziemlich viel. Denn was Heidegger will, ist zweierlei: er will 1. die Universität wieder zu einem philosophischen Ort machen, denn die Philosophie sollte die Führung über die Wissenschaften übernehmen; und 2. sollte dieser philosophische Ort (die Universität) im deutschen (nationalsozialistisch beherrschten) Volk verwurzelt werden, mit anderen Worten: über die Vermittlung der Universität sollte die Philosophie wieder ihren Ort im Volk erhalten. Ich sage „wieder“, obgleich ich kaum glaube, dass sie ihn jemals dort hatte. Man könnte also sagen: zum ersten Mal überhaupt.

Immerhin kann man sagen, dass dieser Versuch selbstverständlich gescheitert ist und dass er danach niemals wieder unternommen wurde. Man wird sagen müssen: in der Moderne des 20. Jahrhundert war das Universitäts-Dispositiv der verschiedenen Wissenschaften schon so weit ausdifferenziert, dass die Philosophie nicht mehr einen systematischen Vorrang vor allen anderen Wissenschaften behaupten konnte, vor allem

nicht vor den Naturwissenschaften. Heidegger selber war viel zu eingeschränkt in seinem naturwissenschaftlichen Wissen, als dass er einem avancierten Biologen oder Physiker hätte erklären können, was der zu forschen habe. Dieser Zug war mit Hegel abgefahren, endgültig abgefahren. Das ist der Anachronismus in Heideggers Projekt.

Darüber hinaus war der Wunsch, die Philosophie im Volk zu „verwurzeln“ durch die Vermittlung der Universität ebenso verworren. Heidegger hatte, könnte man wohl sagen, keine Ahnung von der Ausdifferenzierung einer modernen Gesellschaft. Er kannte nicht die Soziologie einer Großstadt, überhaupt nicht die Ökonomie eines totalitären Staates, nicht die Absichten, die die Nazis verfolgten. Womöglich glaubte er noch an den Philosophen als den Erzieher einer Gesellschaft oder, für Heidegger besser, eines Volkes. War der Philosophie das jemals?

Wie gesagt: nichts davon wurde realisiert. Heidegger trat nach einem Jahr von seinem Posten als Rektor zurück. Gewiss hielten die Nazis ihn für einen ziemlich verschrobenen Geist, denn sie hatten keineswegs vor, auf der Basis von Hölderlins Hymnen das neue Deutschland zu errichten. Klar, Heidegger war Nationalsozialist zu dieser Zeit und unterstützte die Revolution, die ihm allerdings nicht revolutionär genug war. Aber er war viel zu sehr in eigene Denkprojekte verstrickt, als dass er hätte mit seinem Rektorat politisch reüssieren können.

Heidegger schaffte es nicht, die Universität zu einem philosophischen Ort werden zu lassen, ganz zu schweigen von der Verphilosophierung des Volkes. Er zog die Konsequenz und ließ es mit der Wissenschaft sein, oder anders gesagt: er beantwortete die Frage in der Rektorats-Rede, ob man mit der Wissenschaft fortfahren solle, nun negativ. Die neuzeitliche Wissenschaft bewegt sich auf einem problematischen Weg. Die Universität wird zu einem Institut der modernen Technik. Sie ist nicht mehr der Ort fürs Philosophieren. Heideggers steht vor Schopenhauers und Nietzsches Frage: Was ist der Ort der Philosophie außerhalb der Universität?

10. Vorlesung

Ich hatte die letzte Stunde der Rede „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“ von Martin Heidegger gewidmet. Die Hauptintention dieser Rede war, würde ich sagen, eine Selbstermächtigung der Philosophie. Die Philosophie sollte an der deutschen Universität überhaupt eine Führungsfunktion erhalten. Sie sollte – als Ursprung der Wissenschaft –, der Wissenschaft sozusagen sagen, wo es lang geht. Dieser Anspruch ist der Philosophie nicht unbekannt. Heidegger knüpft an ein Selbstverständnis an, dass die Philosophie in der Zeit des deutschen Idealismus hatte, in der Philosophie also, die für die Gründung der Humboldt-Universität zuständig war. Zu dieser Universität hat die Rede dann auch ein ambivalentes Verhältnis. Einerseits knüpft sie an die Selbstverwaltung – eine der Hauptideen der Humboldt-Universität – an. Selbstbehauptung, könnte man sagen, ist ja geradezu sogar eine Steigerung von Selbstverwaltung. Andererseits lehnt Heidegger aber die Abschließung der Humboldt-Universität, die er im Begriff der „akademischen Freiheit“ wittert, ab. Die deutsche Universität nach Heidegger sollte irgendwie im Volk verwurzelt werden. Die Studenten sollten im Wehr- und vor allem im Arbeitsdienst ihre Zugehörigkeit zum deutschen Volk nicht vergessen. Sie sollten das Leben des kleinen Mannes im Blick behalten. Heidegger wollte demnach nicht nur die Universität als Ort der Philosophie etablieren, sondern darüber hinaus noch das Volk.

Das war zum letzten Mal, das die Philosophie diesen Selbstermächtigungsversuch startete. Heidegger scheiterte selbstverständlich. Woran? Er scheiterte an den techno-ökonomischen Intentionen des Nationalsozialismus. So weltanschaulich der sich gab, so pragmatisch verfuhr er zuweilen auf der Ebene der Wissenschaften. Hitler wollte militärische Revanche, er wollte Europa – wenn nicht noch mehr – beherrschen. Das fordert den wirtschaftlich-militärischen Komplex heraus. Deutschland musste auf technologischer Ebene modernisiert werden. Nicht zurück zu Hölderlin, sondern voraus zur Atomphysik.

Man muss aber auch die Geschichte erzählen, dass mit der nationalsozialistischen Machtergreifung es nichts mehr mit der Selbstverwaltung der Universität war. Die Gleichschaltung, die Wiederherstellung des deutschen Beamtentums und natürlich der Ausbau der Macht der Partei beeinflusste die Universität stark. (Der deutsche Professor hatte, wenn er nicht davon begeistert war, wenig dagegen.) Diese Beeinflussung der Universität unterstützte Heidegger gewissermaßen. Er war von der „nationalen Revolution“ überzeugt. Als sich dann abzeichnete, wohin der Weg ging, zog er sich zurück. Der Ort der Philosophie war jetzt nicht mehr die Universität, sondern die Einsamkeit, die Hütte in Todtnauberg z.B.

Ich werde noch etwas bei der Universität und ihrer Geschichte bleiben. Nach dem Krieg wurde sie entnazifiziert, d.h. die Professoren, die sich zu tief in den Nationalsozialismus eingelassen hatten, wurden entfernt. Die Restriktionen gegen Juden wurden zurückgenommen. Im Grunde kehrte man zu dem Zustand der Universität zurück, in dem

sie vor der Machtergreifung der Nazis sich befand. Das war die sich in ihren Fächern selbst verwaltende Universität mit einer Betonung auf die Ordinariate, auf den ordentlichen Professor, der eine sehr weitgehende Macht besaß, der beinahe autokratisch herrschte, dem also eigentlich niemand in seine Lehre und Forschung hereinreden konnte.

Der Begriff Ordinarius stammt aus der katholischen Kirchenorganisation. Er kommt aus dem lateinischen. Dort bezeichnete das Wort einen Sklaven, der selber über einen Sklaven verfügte (vicarius). Wie dem auch sei: Der Ordinarius war in der Nachkriegszeit und darüber hinaus ein Professor, der ganz und gar frei lehren und forschen durfte. Über die Dynamik der einzelnen Fächer hinaus gab es keine Kontrolle. Wenn also so ein ordentlicher Professor mit 40 seine Stelle hatte, brauchte er bis zu seiner Pension im Grunde kein Buch mehr schreiben. Er konnte machen, was er wollte. Das war die akademische Freiheit, die Heidegger offenbar ablehnte.

Um zur Gegenwart zu kommen, muss ich zwei historische Ereignisse referieren, die die Universität, nicht nur die deutsche, verändert haben. Das erste ist die sogenannte 68er-Revolution (die keine Revolution war), das zweite die sogenannte Bologna-Reform.

Zur 68er-Revolution: Die Nachkriegs-Universität wurde entnazifiziert, will sagen, auf der Ebene der Parteizugehörigkeit und der nachweisbaren Verwicklung in schwer wiegende politische Verbrechen wurden der Apparat der Lehrenden gesäubert. Doch wie auch im politischen Kontext war es nicht möglich, eine ganz andere Universität zu begründen. Zwar war es damals ungleich einfacher als heute, zu promovieren und eine Position zu bekommen, weil es so wenige Unbescholtene (mehr oder weniger) gab, doch das führte natürlich nicht dazu, dass sich gleichsam alles veränderte. Die Ordinarien-Universität der 50er und 60er war die der 20er. Darüber hinaus war nicht ganz klar, inwiefern die Professoren wirklich mit der Vergangenheit gebrochen hatten. Wie auch, wenn viele von ihnen bereits in den dreißiger und vierziger Jahren gelehrt hatten.

Die Unruhen der deutschen Studenten und Studentinnen in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre richteten sich vor allem gegen den Universitäten Konservatismus, den viele mit dem Dritten Reich verbanden. Was die Studierenden wollten – ist nicht ganz einfach zu sagen. Sie wollten jedenfalls eine andere Universität, eine andere Bundesrepublik, gewiss eine linkere. Das forderte man mit den Mitteln einer sogenannten außerparlamentarischen Opposition, will sagen, die Studenten und Studentinnen nahmen das Schicksal der Universitäten selber in die Hand. Das führte manchmal zu chaotischen Zuständen, es führt im Großen und Ganzen zumindest kurzfristig zu einer Veränderung der Atmosphäre. Die Universität der 70er war nicht mehr die der 50er.

Rudi Dutschke, der charismatische Studentenführer, auf den 1968 von einem Rechtsradikalen ein Attentat ausgeübt wurde, sprach vom „langen Marsch durch die Institutionen“, mit Anspielung auf den langen Marsch von Maos Roter Armee. Damit meinte er, dass auf dem Wege der Infiltration sozusagen die Ideen der 68er in der

Institution sich durchsetzen würden. Jürgen Habermas, der nicht zu den Anhängern Dutschkes gehörte, konnte mit dieser Perspektive jedenfalls durchaus etwas anfangen. Für Habermas war die 68er-Revolution wahrscheinlich so etwas wie ein Vorschein von dem, was die Universität wirklich sein kann: der freie intellektuelle Motor eines Landes. Denn, klar, diskutiert wurde durchaus, und viele Ideale der alten Ordinarien-Universität wurden zerbrochen.

Andererseits führte der Marsch durch die Institutionen nun vor allem dazu, dass die Alt-68er Karriere machten (bis zum Außenminister oder Innenminister - Fischer und Schily, denken Sie daran, Schily war Rechtsanwalt der RAF in Stammheim – was nichts heißen muss, aber etwas heißen kann). Ob sich durch die politische Verschiebung, durchaus eine Liberalisierung des intellektuellen Apparats von Universität und Öffentlichkeit (Medien), wirklich etwas änderte, mag dahingestellt bleiben (ich sehe übrigens in den Erfolgen der AfD letztlich eine Reaktion auf diese Infiltration der intellektuellen Institutionen durch den Geist der 68er – der lange Marsch, von dem Dutschke sprach, war natürlich wirklich einer – doch es kann m.E. keine Frage sein, das sich seit den 80er Jahren, seit dem Erscheinen einer neuen starken linken Partei (Grünen) eine Mentalität in den Medien und auch an den Universitäten durchgesetzt hat, die nichts mehr mit einem tendenziell rechten Konservatismus zu tun haben – in den 80er und 90er Jahren gab es eigentlich keinen rechten Intellektuellen, die irgendeine öffentliche Bedeutung erhalten hätte – und wenn: z.B. beim Anschwellenden Bocksgesang von Botho Strauß oder bei der Serbien-Sympathie von Handke wurde das dann sogleich skandalisiert und niedergemacht – nicht, dass ich für einen rechten Konservatismus eintreten würde – doch wenn es in der Öffentlichkeit der 80er und 90er von Anfang einen Ort für ein solches Rechtssein gegeben hätte, wäre uns vielleicht der Erfolg der AfD erspart geblieben (was natürlich für die DDR ohnehin unmöglich gewesen wäre)).

Die Universität der siebziger Jahre brach nicht mit ihrer Humboldt-Erbenschaft. Gewiss wollte man sie öffnen, politisch öffnen. Chancengleichheit war ein wichtiges Wort. Und doch wurde die universitäre Infrastruktur nicht wirklich verändert. Ich kann sagen, dass ich zwar nicht mehr bei wirklichen Ordinarien studierte, doch die akademische Freiheit eines ordentlichen Professors war auch Ende der 80er Jahre enorm. Das änderte sich mit der sogenannten Bologna-Reform. Sie war und ist ein Attentat auf das Humboldt-System.

Die Bologna-Reform fand Ende der 90er Jahre statt. Sie hatte zunächst einen durchaus vernünftigen Plan, nämlich Europa auch auf der Ebene der Bildungsinstitutionen zu vereinigen oder sogar auch zu vereinheitlichen. Diese Absicht schien der Absicht der Europäisierung von Europa zu dienen. Studierende sollten frei flottierend durch Europa hindurch studieren können.

Doch damit ging einher, dass man einheitlich sogenannte „berufsqualifizierende Berufsabschlüsse“ einführte. Es handelt sich um die Bachelor- und Master-Studiengänge.

Dazu sollte es ein European Credit Transfer System“ geben. Studienleistungen sollten international anerkannt werden. Auch das nicht schlecht.

Doch Ziel war das, was man Employability nennt, eine auf europäische Dimension bezogene Arbeitsmarktfähigkeit. Mit anderen Worten: die Bologna-Reform war auf der Universitätsebene das, was das Schengen-Abkommen auf der ökonomischen Ebene vorbereitete. Ein einheitlicher ökonomischer Wirtschaftsraum braucht eine einheitlich funktionierende Universität. Der ökonomisch-technische Apparat, wenn ich das so nennen darf, diese Gesamtheit aller technischen und ökonomischen Intentionen des Menschen, bildete unmittelbar alte gewachsene Universitätssysteme um, damit der Markt besser bespielt werden konnte.

Universitärer Wettbewerb nach amerikanischem Vorbild war die unmittelbare Folge. Heute werden Exzellenz-Universitäten (offiziell oder inoffiziell) von Universitäten, die z.B. für die Lehrerausbildung zuständig sind, unterschieden. Was Exzellenz bedeutet, sagt der Markt. Hatte nicht Weber von einer Amerikanisierung der Universität gesprochen und schon nach dem Ersten Weltkrieg?

Mit der Bologna-Reform geht das Humboldtideal einer akademischen Freiheit, die auch darin bestand, dass der Staat kein Eingriffsrecht besaß, dass also ökonomische Absichten, die von außen an die Universität herangetragen wurden, überhaupt keine Geltung besaßen. Die Bologna-Reform hat mit der Humboldt-Universität, dieser philosophisch begründeten Universität, kurzen Prozess gemacht. Wie übrigens 1933 hatte der deutsche Professor oder hatten überhaupt europaweit die allerwenigsten Professoren etwas dagegen.

Wenn 2500 Jahre nicht eine lange Zeit wären, würde ich Folgendes sagen: Bei Platon tritt die Sphäre von Agora und Akademie auseinander, die Sphäre des Körpers und der Seele bzw. des Geistes. Dieses dialektische Verhältnis wird von der Humboldt-Universität eindrucksvoll bestätigt. Dort, am Beginn des 19. Jahrhunderts, siegt tatsächlich der „Geist“ (freilich mit dem Ziel, Preußen zu einem modernen und leistungsfähigen Staat zu machen). Der Nationalsozialismus beeinflusste im Großen und Ganzen diese Stiftung der Universität nicht – selbst wenn er die Selbstverwaltung aus politischen Gründen in Frage stellte. Die 68er wollten keineswegs eine Kapitalisierung der Universität (selbst wenn sie es waren, die sie dann vollzogen). Sie waren viel zu sozialistisch eingestellt, als dass sie das zu ihrer Zeit wollten.

Man kann demnach sagen, dass die Agora in den Raum der Akademie eingedrungen ist, dass die Akademie sozusagen die alte philosophische Topographie von Agora und Akademie selber über den Haufen geworfen hat. Die Bologna-Reform ist eine rücksichtslose Ökonomisierung der Universität, eine Zurechtmachung der Europäischen Universität für den Arbeitsmarkt.

Das hat nicht Philosophie-Professoren, sondern Philosophen herausgefordert, die Universität neu zu bedenken. Wie immer haben die Beamten ihre Klappe gehalten, um dann die Texte zu studieren, zu lehren und vielleicht sogar zu verachten, die von wirklichen Philosophen geschrieben werden.

Ich spreche von einem Text von Jacques Derrida mit dem Titel „L'université sans condition“, was man unterschiedlich übersetzen kann: entweder „unbedingte Universität“, so wird es übersetzt, so wurde es in der Suhrkamp-Ausgabe des Textes übersetzt, oder „bedingungslose Universität“. Der Unterschied ist minimal. Aber würde man das „bedingungslose Grundeinkommen“ „unbedingtes“ nennen können? Im Wort „unbedingt“ gibt es eine willentliche Komponente: Ich will etwas unbedingt. Wie dem auch sei. Ich akzeptiere natürlich die Übersetzung „Die unbedingte Universität“, ich kann bestimmt nicht so gut Französisch wie der Übersetzer.

Derrida schreibt da zu Beginn, dass der diesen Vortrag 1998 „auf englisch“ gehalten habe, an der Universität Stanford in California. Der Titel war damals „Die Zukunft der *profession* oder Die unbedingte Universität (Was morgen *geschehen könnte*, den ‚Humanities‘ sei Dank)“.

Mit dem Titel spielt Derrida sogleich auf den Begriff der „profession“ an, und damit auch auf den des Professors. Die *professio* ist etwas Öffentliches. Ich erkläre etwas öffentlich, ich melde etwas öffentlich an, z.B. ein Gewerbe (profitieren kommt auch dorthin). Es gibt auch die *professio fidei*, das öffentlich vorgetragene Glaubensbekenntnis. Nun: ein Bekenntnis hat ja eigentlich immer irgendwie den Anspruch, öffentlich zu sein. Man kann zwar auch etwas vor sich selbst bekennen, doch selbst dieses, dass man etwas vor sich selbst bekennt, hat dann einen öffentlichen Charakter. Denn es bleibt ja dann nicht nur bei mir, soll jedenfalls nicht bei mir bleiben. Indem ich es herausbekommen habe, ist es zur Welt gekommen.

Derrida verwendet dann auch den Begriff *la profession de foi d'un professeur*, das Glaubensbekenntnis eines Bekennenden. Ist der Professor also ein Bekennender? Der Begriff stammt aus dem 16. Jahrhundert. Er hat die Konnotation des Bekenntnisses, wozu ist allerdings die Frage. Der moderne Professor wäre der, der sich zur Lehre, zum Lehren bekennt. Er ist ein öffentlich Lehrender. Das ist allerdings – wenn man einmal darüber nachdenkt – nichts Geringes. Schon der Grundschullehrer ist etwas enorm wichtiges, und keineswegs werden die Lehrer wichtiger, je weiter sie auf den oberen Etagen der Lehre sitzen.

Zurück zu Derrida, der also dann auch als eine Art von Bekennender auftreten wird. Er sagt:

„Bevor ich mich wirklich auf den Weg mache, der verschlungen genug sein wird, sei unumwunden und in groben Zügen die These vorangeschickt, die ich zur Diskussion

stellen möchte. Sie wird sich in eine Reihe von Vorschlägen auffächern. Tatsächlich handelt es sich weniger um eine These oder auch nur eine Hypothese als vielmehr um ein Engagement in Gestalt einer öffentlichen Erklärung, einen Appell in Gestalt eines Glaubensbekenntnisses: Aufruf und Bekenntnis zum Glauben an die Universität und, in ihr, zum Glauben an die Humanities von morgen.“

Da haben wir also unmittelbar schon das Bekenntnis: ein Glaube an die Universität, an die Humanities, d.h. an die Geisteswissenschaften. Dieses Bekenntnis, dieser Glaube ist, sagt Derrida, ein Engagement. In der Tat ist der öffentlich Bekennende ja doch immer ein mehr weniger latent Engagierter, einer, der sich in eine Sache verstrickt. Allerdings – wer bekennt, an die Universität zu glauben, der muss dazu einen Anlass verspüren. Man könnte ja sagen, dass im Grunde jeder Professor irgendwie an die Universität glauben sollte, doch die Frage ist, woran soll er da glauben, was ist der Charakter dieses Glaubens. Das wird dann natürlich der Inhalt des weiteren Vortrags von Derrida sein.

Zunächst, sagt er, sei „die moderne Universität eine *unbedingte*“, sie sei „*bedingungslos*“ – „sie *sollte* von jeder einschränkenden Bedingung frei“ sein. „Sollte“ ist kursiv geschrieben. Das „sollte“ ist selbst eine Einschränkung. Es hängt vielleicht mit dem Glauben zusammen. Ich glaube an etwas ja dann besonders, wenn es gefährdet ist. „Ich glaube an eine Sache“, an „die Sache“, d.h. bedeutet, dass sie auf irgendeine Weise prekär ist, nicht prekär für mich selbst, aber prekär in der Öffentlichkeit. Bedenken Sie, dass ein öffentliches Glaubensbekenntnis einmal eine wirklich gefährliche, will sagen mutige und todesmutige Sache gewesen ist.

Ich werde diese Beschäftigung mit dem Begriff der profession und des professeurs in der nächsten Woche mit Derrida nicht vertiefen.

Derrida:

„Unter der ‚modernen Universität‘ verstehen wir jene, deren europäisches Modell, nach einer fruchtbaren und komplexen mittelalterlichen Geschichte, seit zwei Jahrhunderten in Staaten demokratischen Typs vorherrschend, das heißt ‚klassisch‘ geworden ist. Was diese Universität beansprucht, ja erfordert und prinzipiell genießen sollte, ist | über die sogenannte akademische Freiheit hinaus eine *unbedingte* Freiheit der Frage und Äußerung, mehr noch: das Recht, öffentlich auszusprechen, was immer es im Interesse eines auf *Wahrheit* gerichteten Forschens, Wissens und Fragens zu sagen gilt. So rätselvoll der Wahrheitsbezug auch bleibt, er ist grundlegend genug, um, zusammen mit dem Licht (*Lux*), unter den symbolischen Insignien zahlreicher Universitäten aufzutauchen.“

Ich hatte Ihnen ja vor ein paar Stunden einen crash-Kurs in Universitäts-Geschichte vorgetragen. Heute habe ich das fortgesetzt mit dem Hinweis auf die 68er-Revolution und der Bologna-Reform. Derrida betont die „zwei letzten Jahrhunderte“ von „Staaten

demokratischen Typs“. Das ist bemerkenswert, weil er im Grunde nur von den USA und Frankreich sprechen kann. In Deutschland gibt es seit zwei Jahrhunderten keineswegs eine Demokratie, es gab im 19. Jahrhundert noch nicht einmal eine freie Sphäre des öffentlichen Diskurses. Es gab vielmehr Zensur und Spionage.

Gewiss: dass die Universität ein Ort ist der „*unbedingten* Freiheit der Frage und der Äußerung“, das lässt sich vielleicht noch nicht einmal für die Humboldt-Universität am Anfang des 19. Jahrhunderts sagen. Lässt es sich überhaupt für irgendeine historische Universität sagen?

Seit wann gibt es das „Recht, öffentlich auszusprechen, was immer es im Interesse eines auf *Wahrheit* gerichteten Forschens, Wissens und Fragens zu sagen gilt“? Oder wenn es das „Recht“ geben mag (Freiheit der Forschung und Lehre), wo ist es wirklich jemals realisiert worden?

Ich erinnere an das „sollen“. Derrida bekennt sich zu einem solchen Typus der Universität. Dazu gehört auch, dass er das Wort „Wahrheit“ einfach in den Mund nimmt, will sagen, dass er nicht vorsichtiger verfährt. Denn was ist „Wahrheit“ hier? In welchem Sinne soll es in der Universität um Wahrheit gehen? Man könnte natürlich sogleich sagen: in der historisch existierenden Universität geht es nirgendwo um Wahrheit. Man könnte zwar behaupten: ja, irgendwie sind alle Wissenschaften auf Wahrheit ausgerichtet. Alle wollen zumindest wahre Aussagen liefern, Erkenntnisse. Und das hat ja dann doch etwas mit der Wahrheit zu tun. Doch Derrida meint noch etwas anderes. Er hat hier ein weiteres, tieferes, dunkleres Verständnis von Wahrheit. Die Universität – eine Institution der Wahrheit im weiteren Sinne. Professor, der für die Wahrheit eintritt, für jede Wahrheit, wie und wo auch immer, der sich zur Wahrheit im weiteren Sinn bekennt:

„Die Universität macht die *Wahrheit zum Beruf* – und sie *bekannt sich zur Wahrheit*, sie legt ein *Wahrheitsgelübde* ab. Sie erklärt und gelobt öffentlich, ihrer uneingeschränkten Verpflichtung gegenüber der *Wahrheit nachzukommen*.“

Man kann sogleich fragen: An was denkt Derrida da? Hat er etwas Spezifisches im Blick? Oder spricht er hier immer noch im Modus des Sollens?

Manche Universitäten, meine Damen und Herren, haben Verfassungen. Schauen wir uns einmal die Präambel der Humboldt-Universität in Berlin an (die Bergische Universität hat keine). Sie stammt aus dem Jahre 2013:

„Die Humboldt-Universität zu Berlin verdankt ihre Entstehung einem Reformimpuls, durch den es 1810 gelang, die überlieferte Idee der Universität mit einer neuzeitlichen Organisation der Wissenschaft zu verbinden. Diesem Impuls weiß sich die Universität auch zweihundert Jahre nach ihrer Gründung verpflichtet. Die in ihrer wechselvollen Geschichte gemachten Erfahrungen geben ihr allen Grund, die damals leitenden Ideen der

Freiheit, der auf Wahrheit gerichteten Erkenntnis, der an Gerechtigkeit orientierten politischen Wirksamkeit und der Eigenständigkeit aller am wissenschaftlichen Leben beteiligten Individuen für unverändert gültig anzusehen.“

Freiheit, Wahrheit, Erkenntnis, sogar Gerechtigkeit, aber auch Eigenständigkeit, sind Begriffe, die hier fallen. Dann heißt es weiter:

„Bildung durch Wissenschaft‘ lautet daher ihr Programm. Mit Blick darauf hat auch die mit Humboldts Gründung verbundene Idee der Autonomie der Universität nichts von ihrer Gültigkeit verloren. Unter ihrem Anspruch bekennt sich die Humboldt-Universität zu Berlin zur Einheit von Forschung und Lehre, zur Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden, zum Programm des forschenden Lernens sowie zur institutionellen Verantwortung der akademischen Selbstverwaltung. Die weltweite Wirksamkeit ihrer Gründungsideen verpflichtet die Universität überdies zu besonderen Leistungen im Rahmen der internationalen Kooperation in Forschung, Lehre und Studium.“

Interessant, nicht wahr, dass sich dieses Flaggschiff der deutschen Universitätslandschaft zumindest in ihrer Verfassung zum Bildungsprogramm ihres Namenspatrons bekennt. Denn ein Bekenntnis oder ein Appell ist ja eine solche Verfassung. Und dass es eine solche Verfassung gibt ist, ja, man kann es nicht anders sagen, eine schöne Sache.

Doch mit schönen Sachen kommt man meistens nicht besonders weit, nicht im Leben und nicht in der Philosophie. Daher muss ich eine Äußerung, die Derrida später in seinem Vortrag macht, etwas vorziehen. Sonst wird es mir fad:

„Wie wir nur zu gut wissen, gibt es diese unbedingte Universität *de facto* nicht. Dennoch sollte sie prinzipiell und ihrer eingestandenen Berufung, ihrem erklärten Wesen nach ein Ort letzten kritischen – und mehr als kritischen – Widerstands gegen alle dogmatischen und ungerechtfertigten Versuche sein, sich ihrer zu bemächtigen.“

Da sagt Derrida es also selbst. Diese unbedingte Universität, die sogar den Auftrag und die Aufgabe eines Widerstandes hat, gibt es nicht, jedenfalls nicht faktisch. Nun müssen wir dann verstehen, warum Derrida einen ganzen Vortrag diesem Thema der unbedingten Universität widmet. Wäre nicht die unbedingte Universität wieder ein Ort der Philosophie? Wäre nicht einzig und allein die unbedingte Universität der Freiheit und der Wahrheit *der* Ort des Denkens, von Anfang an, seit den Zeiten der platonischen Akademie? Vermutlich ist das wohl so. Dann hätte die Philosophie vielleicht immer wieder die Aufgabe, die Universität an ihre mögliche Unbedingtheit zu erinnern. Ob aber die Universität sich daran noch erinnern lassen will? Vielleicht hat sich in der Universität ja schon der Gedanke breit gemacht, dass das Paradigma der Wahrheit und der Freiheit nicht mehr unbedingte Geltung haben können. Dass in der Moderne oder, besser, in der modernen Gesellschaft noch etwas anderes aufgetaucht ist, dass heute mindestens einen solchen Rang haben wie

die Wahrheit und die Freiheit... Und wäre es dann nicht die Zeit, dass die Philosophie aufhört, an die Universität zu glauben?

11. Vorlesung

In der letzten Woche versuchte ich Ihnen, mit meinen bescheidenen historischen Mitteln (ich bin kein Historiker), an die letzten beiden wichtigen universitätshistorischen oder -politischen Ereignisse zu erinnern: die sogenannte „Revolution“ von 1968, die keine Revolution war, und die Bologna-Reform. Man kann diese beiden Ereignisse eigentlich ganz gut verbinden, weil es die 68er-Generation war, die die Bologna-Reform – und damit den Tod der Humboldt-Universität – inszeniert hat. Warum Tod der Humboldt-Universität? Weil die Freiheit der Universität – die „akademische Freiheit“ – zerstört worden ist. Wieso ist sie zerstört worden? Weil die Bologna-Reform sich letztlich an ökonomischen Kriterien orientiert hat. Es war die „Employability“ der Studierenden, die europäisiert werden sollte. Nichts, aber auch wirklich nichts ist durch diese Reform im Bereich der „Bildung“ geschehen. Die „Bildung“, überhaupt was sie ist, das Wissen von ihr, hat sich mit und nach Bologna nicht verändert. Nur dass „Bildung“ allein offenbar kein Kriterium für die Universität mehr sein kann, das hat sich mit der Bologna-Reform gezeigt.

Ich habe dann gesagt, dass es ein paar philosophische Reaktionen auf diese „Reform“ gegeben hat. Eine davon, wohl die stärkste und jedenfalls prominenteste, stammt von Jacques Derrida, dem vielleicht letzten wirklich wichtigen, d.h. innovativen Philosophen. Derrida fordert in seinem Vortrag über die „unbedingte Universität“ eben diese. „Unbedingt“ oder „bedingungslos“ solle die Universität sein. In der Tat: Sie „soll“ es sein. Derrida fordert das. Denn: „Wie wir nur zu gut wissen, gibt es diese unbedingte Universität *de facto* nicht.“

Ein zentrales Merkmal dieser Universität soll das „Prinzip des unbedingten Widerstandes“ sein. Da es aber die „unbedingte Universität“ (noch) gar nicht gibt, wird auch dieses „Prinzip“ eher gefordert als dass es schon realisiert wäre. Daher sagt Derrida: „Dieses Prinzip unbedingten Widerstands ist ein Recht, das die Universität selbst zugleich *reflektieren, erfinden und setzen* müsste.“ Man könnte sagen, diese Entscheidung zum „Prinzip des Widerstandes“ entfaltet sich aus einer „Selbstbesinnung“ (Heidegger), aus einem Rückgang der Universität auf ihre entscheidenden Eigenschaften. In dieser Reflexion, dieser Zurückbeugung der Universität auf sich selbst, würde beinahe notwendig die Idee entstehen, das „Recht“ auf Widerstand aus sich selbst zu „erfinden“. Die Universität hat ein Recht auf Widerstand, sie hat ein Recht, dieses Recht zu erfinden und zu setzen.

Doch wogegen eigentlich Widerstand? Die Frage liegt nahe:

„Aus dieser These (nämlich dass die Universität dieses Prinzip des Widerstandes aus sich selbst entwickeln kann) folgt, daß dieser unbedingte Widerstand die Universität zu einer ganzen Reihe von Mächten in Opposition bringen könnte: Zur Staatsmacht (und also zur Macht des Nationalstaats und dem Phantasma seiner ungeteilten Souveränität; darin wäre die Universität von vornherein nicht bloß kosmopolitisch, sondern universal, weil sie noch

über das Weltbürgertum und den Nationalstaat im allgemeinen hinausreicht), zu ökonomischen Mächten (den Unternehmen und dem internationalen Kapital), zu medialen, ideologischen, religiösen und kulturellen Mächten etc., kurzum: zu allen Mächten, welche die kommende und im Kommen bleibende Demokratie einschränken.“ 14

Klarer kann man es ja kaum sagen: Wenn die Universität ihren intrinsischen Prinzipien folgen würde – eine Institution des Wissens und der Wahrheit zu sein, was immer Wahrheit hier bedeuten soll –, dann kommt sie darauf, dass sie ein Ort ist, der sich von allen anderen Orten der Welt unterscheidet. Denn es gibt keinen Ort sonst, an dem das Gebot unbedingten Wissens und unbedingter Wahrheit herrscht. Das gibt es nur hinter den Eingängen zu den Universitäten, in ihren Hörsälen und Seminarräumen (idealiter, nicht realiter).

Wenn das aber so ist, dann geschieht an ihren Grenzen, an den Grenzen zu diesem Ort, eine Auseinandersetzung: etwas bleibt von der Außenwelt draußen. Was? alles, was die „kommende und im Kommen bleibende Demokratie einschränkt“, sagt Derrida. Was ist die „kommende Demokratie“? Das ist ein Gedanke dieses Philosophen, der sich gut mit der „unbedingten Universität“ vergleichen lässt. Die existierenden Demokratien sind allesamt eingeschränkte, weil sie sich von den von Derrida genannten „Mächten“ beschränken lassen. Da ist der „Nationalstaat“ und seine Grenzen: die Europäisierung der Euro-Zone, d.h. die Entstehung eines einheitlichen ökonomischen Raums Europa, in dem die Menschen ohne Grenzen sich bewegen können, ohne Zollkontrollen etc. Diese Euro-Zone hat ja den Nationalstaat nicht aufgelöst. (Nun ist der Nationalstaat im Zuge der sogenannten „Flüchtlingsfrage“ wieder mehr betont worden, „wir“ brauchen nationale Grenzen, um die Flüchtenden kontrollieren zu können. Nun gut, dass ist ein anderes Thema: es wäre interessant gewesen, Derrida dazu zu hören.)

Da sind die „ökonomischen Mächte“, die, man muss das so sagen, ja erst überhaupt die Bologna-Reform angestoßen haben. Diese Mächte sind Unternehmen, national und international agierend. International vor allem, weil eben die Europäisierung des Euros, will sagen, die Entstehung der Euro-Zone von diesen Mächten angestoßen worden ist. Dass diese an der Grenze zur Universität ihre Ansprüche formulieren, weil sie ja mit Investitionen die Bildung scheinbar fördern wollen, liegt auf der Hand. (Wir geben Dir Geld, aber dafür wollen wir etwas: die Philosophen und Philosophinnen, die von Mercedes und VW eingeladen werden, ihren Managern Einblicke in die Welt zu vermitteln.)

Dann aber sind da auch noch die „medialen, ideologischen, religiösen und kulturellen Mächte“, die nicht vergessen werden dürfen. Die medialen Mächte hängen mit den ökonomischen zusammen. Das Medium oder die Medien sind durchkapitalisiert. Man muss darauf aufmerksam machen, vielleicht immer wieder, dass so ein Medium wie das soziale, das sogenannten „soziale Medium“ facebook ein kommerzielles Unternehmen ist. Das gilt für alle andere Medien im engeren Sinne (Massenmedien) ebenso. Alles, was im Medium erscheint, erscheint an einem kapitalisierten Ort. Jedes kleinste Photo von Ihnen

im Internet erfüllt einen ökonomischen Zweck, selbst wenn Sie davon nichts spüren. Wären Sie etwas berühmter oder sogar berühmt, dann würden Sie wissen, wovon ich sprechen.

Eine „ideologische Macht“ wiederum hängt durchaus mit der ökonomischen zusammen. Nehmen sie einen überzeugten „Kapitalisten“, selbst wenn er sich nur auf Adam Smith beruft, einem Liberalen, der mit seiner Theorie vom Wohlstand der Nationen moralische Aspekte nicht nur berücksichtigt, sondern sie unverzichtbar in seine Theorie einbaute, nämlich zugleich als Begrenzung und Begründung des Gewinnstrebens (dass eine funktionierende Wirtschaft allen zugute kommen soll), nähert er sich den Phänomenen, hier der Universität, mit einer ideologischen Voreinstellung, nämlich der, dass die Ökonomie der Universität eine liberalistische oder kapitalistische sein soll. Das gilt freilich auch für einen Sozialisten oder Kommunisten (wenn es noch welche gibt).

Über die religiösen Mächte muss ich wenig sagen. Klar ist, dass die Universität (als europäische Institution) „religiöse“ Ursprünge hat. Sie entsprang den Dom- und Klosterschulen, sollte auch der Verbreitung, der Lehre, des christlichen Glaubens dienen. Für andere religiöse Ansprüche, die an sie ergehen, von anderen Religionen als der christlichen her, gilt dasselbe: Sie haben im Inneren der Universität keine Stimme – oder anders: Sie tauchen im Inneren der Universität auf als ein zu Wissendes, als ein zu Erforschendes. Dass sie Wissen begrenzen können, ist unmöglich.

„Kulturelle Mächte“, dazu mag man Wertvorstellungen oder Lebenseinstellungen im Allgemeinen rechnen. Wenn es eine stark machistische Kultur gibt, dann hat dieser Machismo in der Universität kein Recht. In der Universität gilt auf rechtlicher Ebene die Gleichheit der Geschlechter.

Dass Derrida 1998, dem Jahr, in dem er den Vortrag gehalten hat, bei den universitätsfremden Mächten vor allem wohl an die ökonomischen gedacht hat, zeigt eine Bemerkung, die ich hier sofort einfließen lassen möchte:

„Ja, manchmal gibt (die Universität) sich preis und verkauft sie sich; sie läuft Gefahr, schlicht und einfach besetzt, erobert, gekauft, zur Zweigstelle von Unternehmen und Verbänden zu werden. Darin steht heute, in den Vereinigten Staaten und der ganzen Welt, ein enormer politischer Einsatz auf dem Spiel: In welchem Ausmaß dürfen Forschungs- und Lehreinrichtungen gefördert, d.h. direkt oder indirekt von kommerziellen Interessen kontrolliert, oder, um es mit dem Euphemismus zu sagen: ‚gesponsert‘ werden?“

Und wenn sie auch nur zur Feder auf dem Hut großer Unternehmen wird, die finanzielle Förderung von Projekten unterliegt einer Auswahl, einer Selektion. Es scheint mir gar nicht einmal so sehr das Problem zu sein, dass diese Auswahl zumeist mit Anwendungsorientierungen einhergeht, will sagen: man fördert das, was außerhalb der Universität etwas bringt (warum kaufen die Menschen das und nicht das?). Vielmehr

scheint mir wichtig zu sein, dass überhaupt die Selektion die ökonomische Dimension impliziert. Menschen, die über Geld verfügen und diese Verfügbarkeit erstreben, entscheiden über Projekte, die noch nicht über Geld verfügen, aber darüber verfügen wollen. Das ist an sich ein Aspekt, der in der europäischen Auffassung von Wissen und Wissenschaft nicht vorgesehen ist. Sie werden in der griechischen Philosophie keinen Text finden, in denen die Ökonomie explizit in das Verständnis des Wissens eingeholt wird. Wohl aber finden Sie bei Aristoteles die Bemerkung, dass für die Philosophie eine bestimmte Voraussetzung gegeben sein muss, nämlich die, dass sich der Philosoph nicht auch noch um seine Bedürfnisse kümmern kann (d.h. Philosophie setzt Sklaverei voraus). Das scheint plausibel zu sein (dass der Philosoph sich nicht um die Versorgung seiner Bedürfnisse kümmern kann, wer hungert, philosophiert nicht). Es lässt sich aber nicht mit dem Verhältnis von Universität/Unternehmen heute vergleichen, denn das Unternehmen ist eben kein „Sklave“, es erhebt Ansprüche.

Lassen Sie mich an dieser Stelle Derridas Diskurs über die Unbedingtheit der Universität, ihrem unbedingten Prinzip des Widerstands, mit dem verbinden, was Derrida den „Glauben“ genannt hat. Er führte dieses „Problem“ ein parallel zu dem Begriff der „profession“. Die „profession“ ist immer auch „profession de foi“, also: der Beruf oder die öffentliche Erklärung ist immer auch Glaubensbekenntnis oder sogar confession, Beichte und Bekenntnis.

Wenn das so ist, dann besteht zwischen der profession des Professors und der radikalen Kraft der Universität zu Bedingungslosigkeit und Widerstand ein Verhältnis. Denn die Beichte, das Glaubensbekenntnis, sie haben keine Grenzen, gelten unbedingt. Wer nur eingeschränkt beichtet, eingeschränkt glaubt, kann es gleich sein lassen. Derrida möchte mit diesem Hinweis auf die Unbedingtheit der profession de foi aber nicht das Wissen durch den Glauben ersetzen (wie auch?), sondern „eine ursprüngliche Verbindung zwischen Glauben und Wissen in der Universität schaffen“, soweit das möglich oder nötig ist.

Der gute Wissenschaftler, wenn es ihn gibt, muss an das Wissen glauben – das klingt einigermaßen befremdend, scheint aber doch so zu sein. Er muss an die Unabhängigkeit des Wissens, seiner Sachorientierung, glauben. Dass er diese Unabhängigkeit selber „wissen“ kann, ist nicht der Fall. Genau das macht die Universität ja permeabel für jene Mächte, die Derrida vorhin nannte. Der schlechte Wissenschaftler sieht nicht, warum dem Wissen eine intrinsische Unabhängigkeit oder Freiheit eignet. Er könnte instrumentell argumentieren und darauf verweisen, dass gewisse Forschungen z.B. in der Medizin viel Geld kosten, und da sind Förderungen der Pharmaindustrie sehr willkommen. Ohne sie wäre diesen Kranken etc. nicht zu helfen, man kennt das.

Also: die Freiheit des Wissens ist ein Glaube, man bekennt sich zu ihr, man behauptet sie auch nur, man beansprucht sie, formuliert sie als Anspruch. Hat das eine ethische Komponente? Denken Sie an die Freiheit der künstlerischen Produktion. Hat diese Freiheit

eine ethische Komponente? Freiheit, so könnte man an dieser Stelle, hat immer auch eine ethische Bedeutung. Sie steht eben für jene „kommende Demokratie“, die nur eine Demokratie der Freiheit sein kann. Freiheit soll hier einfach zunächst einmal als Absenz von Fremdbestimmung, d.h. als Unabhängigkeit, verstanden werden. In diesem Sinne übrigens hat sie auch eine ästhetische Komponente: Sich frei zu fühlen, das ist eine Voraussetzung des Denkens und der künstlerischen Produktion, meine ich. Sobald ich auf fremde Ansprüche einzugehen habe, selbst vielleicht wenn ich sozusagen „freiwillig“ auf sie eingehe, nimmt das Denken m.E. schon Schaden. Es ist eine wichtige Erfahrung, meine ich jedenfalls, dass sie im Denken nur sich selbst und dem Gedanken begegnet. Ich *glaube*, dass Philosophie nur aus dieser Erfahrung entspringen kann.

„Man wird sich daher fragen müssen, was ‚professor‘ heißt. Was heißt ‚lehren‘ und ‚öffentlich erklären‘, ‚sich bekennen zu...‘? Was tut man, wenn man, performativ, etwas öffentlich erklärt oder sich zu etwas bekennt, aber auch dann, wenn man einen Beruf, und insbesondere einen Lehrberuf, die Profession eines Professors ausübt?“

Derrida bezieht sich hier auf John Austins Unterscheidung eines performativen und eines konstativen speech acts. Austin hat 1955 einen Text verfasst mit dem Titel „How to Do Things with Words“. Diese Vorlesung ist für Derrida sehr wichtig geworden, eben wegen der Entdeckung der Performanz in der Sprache. Hier interessiert sich Derrida vor allem für sie (Austin geht es noch um mehr, um anderes, aber das ist jetzt nicht wichtig). Ich kann in der Sprache Sachverhalte konstatieren: Heute ist schönes Wetter. Ich kann aber auch sagen: Ich glaube an die Universität, Ich schwöre bei Gott, Ich hasse Dich wie die Pest, Ich werde Dich umbringen – performative Sprechakte. Sie beziehen sich auf eine Handlung, haben selber Handlungscharakter. Jemand, der sagt, er will mich umbringen, hat mich ja sozusagen schon umgebracht.

Die Erscheinung des Professors an der Universität, seine Sprechakte, sind dauernd von dem Glaubensbekenntnis begleitet, dass er an die Freiheit des Wissens glaubt, dass er gleichsam nur wegen ihr Professor ist, dass diese Freiheit seine Profession ermöglicht.

Man kann sich nun abschließend fragen, ob Derridas Betonung des performativen Aspekts des Glaubens an das Wissen nicht etwas weltfremd ist, insbesondere weil er ja selbst auch darauf hinweist, dass es diese unbedingte Universität de facto nicht gibt, vielleicht nie gegeben hat. Das sage ich deshalb, weil ja auch die „kommende Universität“ stets im Kommen bleibt, d.h. als realisierte, als anwesende gar nicht denkbar ist, d.h. eigentlich „unmöglich“ bleibt (im Derridaschen Sinne von „Unmöglichkeit“, was ich hier nicht weiter erklären kann, Derrida hat darüber viel geschrieben).

Gibt es noch Hinweise auf eine solche Universität, wie Derrida sie denkt? Manche Universitäten, meine Damen und Herren, haben Verfassungen. Schauen wir uns einmal die Präambel der Humboldt-Universität in Berlin an (die Bergische Universität hat keine). Sie stammt aus dem Jahre 2013:

„Die Humboldt-Universität zu Berlin verdankt ihre Entstehung einem Reformimpuls, durch den es 1810 gelang, die überlieferte Idee der Universität mit einer neuzeitlichen Organisation der Wissenschaft zu verbinden. Diesem Impuls weiß sich die Universität auch zweihundert Jahre nach ihrer Gründung verpflichtet. Die in ihrer wechselvollen Geschichte gemachten Erfahrungen geben ihr allen Grund, die damals leitenden Ideen der Freiheit, der auf Wahrheit gerichteten Erkenntnis, der an Gerechtigkeit orientierten politischen Wirksamkeit und der Eigenständigkeit aller am wissenschaftlichen Leben beteiligten Individuen für unverändert gültig anzusehen.“

Freiheit, Wahrheit, Erkenntnis, sogar Gerechtigkeit, aber auch Eigenständigkeit, sind Begriffe, die hier fallen. Dann heißt es weiter:

„„Bildung durch Wissenschaft“ lautet daher ihr Programm. Mit Blick darauf hat auch die mit Humboldts Gründung verbundene Idee der Autonomie der Universität nichts von ihrer Gültigkeit verloren. Unter ihrem Anspruch bekennt sich die Humboldt-Universität zu Berlin zur Einheit von Forschung und Lehre, zur Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden, zum Programm des forschenden Lernens sowie zur institutionellen Verantwortung der akademischen Selbstverwaltung. Die weltweite Wirksamkeit ihrer Gründungsideen verpflichtet die Universität überdies zu besonderen Leistungen im Rahmen der internationalen Kooperation in Forschung, Lehre und Studium.“

Interessant, nicht wahr, dass sich dieses Flaggschiff der deutschen Universitätslandschaft zumindest in ihrer Verfassung zum Bildungsprogramm ihres Namenspatrons bekennt. Denn ein Bekenntnis oder ein Appell ist ja eine solche Verfassung. Und dass es eine solche Verfassung gibt ist, ja, man kann es nicht anders sagen, eine schöne Sache.

Nun ist es aber gewiss so, wie Derrida sagt, diese Präambel entspricht nicht der Realität der Humboldt-Universität. Man könnte sagen, dass sie vielmehr den Charakter einer Notfall-Erklärung hat. Nicht wahr, man ahnt ja nicht nur, dass sich die Präambel auf den Nationalsozialismus bezieht, nicht aber auf die Bologna-Reform oder auf andere Angriffe auf die Unbedingtheit der Universität. So muss ich sagen, dass die Präambel der Verfassung der Humboldt-Universität ein schönes Bekenntnis zu Humboldt enthält, dass dieses Bekenntnis als solches schon etwas ist, dass aber daraus nicht geschlossen werden darf, die Professoren und Professorinnen an dieser Universität kämen aus dem 19. Jahrhundert.

Derrida und die Präambel der Humboldt-Verfassung bekennen sich zu einer spezifischen Universität, ich würde sagen: zu einer *philosophischen*. Warum darf ich das sagen? Weil der Gedanke der Autonomie des Denkens, seiner Selbstzwecklichkeit, seiner Unabhängigkeit, aus der Philosophie stammt. Denn die Philosophie ist die selbstzweckliche Tätigkeit schlechthin, die selbstzweckliche Tätigkeit schlechthin, die ihre Selbstzwecklichkeit reflektiert und – wie vorhin gesagt – genießt.

Warum aber muss die Universität eine philosophische sein? Warum muss überhaupt etwas philosophisch sein? Warum muss überhaupt Philosophie sein? Gibt es hier bei Derrida nicht wieder die alte Anmaßung, die wir durchaus oder vielleicht auch in Heideggers Rede über die „Selbstbehauptung der deutschen Universität“ zur Kenntnis genommen haben? Woher nimmt sich die Philosophie das Recht, der Ursprung der Universität sein zu wollen?

Anders gefragt: Warum sollte nicht die Universität ebenso durchkapitalisiert wie alles andere auch. Warum sollte die Universität in einer Welt, die alle ihre Raumstellen kapitalisiert, d.h. ökonomisch definiert, warum sollte sie eine Oase der Freiheit sein, von der Philosophie begründet und ihr auch noch den theoretischen Vorrang einräumend?

Auf all diese „Warum“-Fragen lässt sich nicht mehr mit Argumenten antworten. Es gibt keine Gründe dafür, dass die Universität eine des unbedingten Widerstands, ja der „Dissidenz“ sogar, wie Derrida sagt, sei. Es gibt nur noch den Glauben an die Freiheit der Philosophie und ihrer Kraft, aus dieser Freiheit einen Ort zu begründen.

Wenn aber die Universität letztlich als Bekenntnis, Glaubensbekenntnis, erscheint, wie ist es dann mit der Agora, der Öffentlichkeit? Hat die Philosophie dort ihren Ort gefunden? Ich kann zum Abschluss dieser Vorlesung dieses Projekt, die Dialektik von Agora und Akademie zu verstehen, nicht mehr zu Ende führen. Nur soviel: Ich *glaube*, dass die Philosophie nur noch in den Zwischenräumen, d.h. in der Ortlosigkeit, überleben wird. Sokrates hatte sich als ortlos, ja als den Ortlosesten beschrieben. Da es aber eine solche Ortlosigkeit im physikalischen Sinne ja nicht gibt, müsste man über den Ort einer solchen Ortlosigkeit nachdenken. Wo und wie lebt der Philosoph oder die Philosophin des 21. Jahrhunderts? Das wäre die abschließende Frage, die ich nicht mehr beantworten kann.

Ich fasse noch einmal zusammen, was ich bis hierher gemacht habe, was also auch Thema der Prüfung sein wird: Ich begann damit, an bestimmten Texten der antiken griechischen Philosophie überhaupt erst den Gedanken zu entwickeln, dass das Philosophieren eine gewisse *Topographie* ausbildet. Ich habe mich da mit Heraklit, Diogenes von Sinope, mit Platon und Sokrates auseinandergesetzt. Dabei ist dann die Differenzierung dieser Topographie in Agora, Akademie und Atopie entstanden. Dabei hatte ich diese Topographie dann platonisch ausgelegt, will sagen: die Agora, die Öffentlichkeit, unterliegt dem Gesetz des Körpers, der Ökonomie; die Akademie, die von Platon gegründet wird, grenzt sich unmittelbar von dieser ökonomischen Gründung der Agora ab; sie dient dem Gesetz der Seele, des Geistes, des Denkens. Ich habe dann bestimmte Stationen der Universitätsgeschichte berücksichtigt, also habe überhaupt die Entstehung der Universität im Mittelalter dargestellt und vorläufig bis zur Entstehung der Humboldt-Universität am Beginn des 19. Jahrhunderts verfolgt. Diese Universität entsteht aus dem Geist der Philosophie und fördert dann auch die Philosophie bis dahin, dass Hegel in Berlin *der* Philosoph der europäischen Universität und ihrer Wissenschaften wird.

Allerdings habe ich mich auf Schellings „Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums“ von 1802 bezogen. Dann habe ich anhand zweier Texte von Schopenhauer und Nietzsche gezeigt, inwiefern nach dem Tode Hegels in Berlin die Philosophie auf die Suche geht, einen Ort außerhalb der Universität zu finden. Ich hatte das im Sinne der Dialektik von Akademie und Agora zu fassen versucht und auch im Rückgriff auf Marx darauf hingewiesen, dass in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts so etwas entsteht wie die „moderne Öffentlichkeit“, d.h. dass Philosophen wie Eduard von Hartmann entdecken, auch jenseits der ökonomischen Versorgung durch einen Lehrstuhl existieren zu können. Hinsichtlich von Nietzsche habe ich auch auf die Entstehung eines neuen Ortes der Philosophie hingewiesen, nämlich auf das Archiv. Dann habe ich den Überblick über die Universitätsgeschichte, jedenfalls die deutsche, etwas erweitert. Ich habe Ihnen ein paar sehr wichtige Passagen aus Max Webers Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ von 1917 vorgetragen. Ich habe darauf hingewiesen, dass es nach dem Ersten Weltkrieg eine Diskussion über eine „Universitätsreform“ gegeben hat. Das habe ich Ihnen in der Auslegung einer Rede des Rektors der Berliner Universität Reinhold Seeberg vorgeführt. Daneben habe ich aber auch darauf verwiesen, dass sich der Privatdozent Heidegger ebenfalls zu dieser Reform geäußert hat. Dabei hielt ich fest, dass die diskutierte „Universitätsreform“ nicht tiefgreifend realisiert wurde. Im Grunde war die Universität der zwanziger Jahre immer noch vom Geist der Humboldt-Universität geprägt. Weiter ging es dann zum Jahr 1933, an dem sich für die deutsche Universität Vieles entscheiden sollte. Die „Gleichschaltung“ und das „Gesetz zur Wiederherstellung des deutschen Beamtentums“ schnitten tief in die Unabhängigkeit der Universität ein. Heidegger hielt als Rektor der Freiburger Universität die Rede über „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“. Ich habe das so interpretiert, dass Heidegger hier versucht, die Philosophie noch einmal als Königswissenschaft in der Universität, die Universität aber im deutschen Volk zu verwurzeln, d.h. indirekt die Philosophie in der Mitte des Volkes zu verorten. Danach verwies ich darauf, dass die Universität nach dem Zweiten Weltkrieg wieder an die der zwanziger Jahre anknüpfte. Diese konservative Universitätspolitik führte dann mit einer gewissen Verzögerung zur sogenannten 68er Revolution, d.h. zu einer mehr oder weniger protestmäßigen Reform der Universität. Es waren die „68er“, die die Universität von den Resten des Nationalsozialismus reinigen wollten. Auch in den siebziger Jahren gab es noch eine Universität, die an die Humboldt-Reform anknüpfte. Das änderte sich dann. Ich habe dann darauf hingewiesen, dass es diese „68er“ waren, die am Ende der neunziger Jahre die „Bologna-Reform“ durchsetzten. Sie ist das Ende der Humboldt-Universität, auch wenn die existierende in Berlin in der Präambel ihrer Verfassung sich noch auf Humboldt beruft. Derrida hat mit seinem Vortrag „Die unbedingte Universität“ auf diese Katastrophe – kann man eigentlich sagen – reagiert. Damit habe ich meine Vorlesung beschlossen.