

seiner Hauptprobleme ist und dass er unablässig um die Frage des Absoluten kreist. Er ist ein tiefreligiöser Mensch, aber ob er ein Christ oder gar ein Katholik ist – abgesehen von der unaufhebbaren Tatsache der Taufe – lässt sich nicht sagen. Seine Philosophie tendiert in den letzten 10 Jahren mit wachsender Stärke zur Mystik und zu einem mystischen Gnostizismus. Unser Erzbischof Konrad *Gröber* ist immer überzeugt, dass sein Landsmann Heidegger den vollen Weg zur Kirche zurückfindet. Diese Ueberzeugung dürfte dem optimistischen Temperament unseres Oberhirten entsprechen. Dass Heidegger immer unterwegs ist, auch unterwegs zur Kirche, ist unbezweifelbar; ob aber bei diesem Weg nicht so viele Sackgassen von ihm erst abgelaufen werden, dass er niemals ihn zu Ende geht, das ist eine Möglichkeit, die nicht der Wahrscheinlichkeit entbehrt. Ueber die Zukunft Heideggers und seines Philosophierens etwas zu sagen, ist auch heute noch ganz und gar unmöglich. Sicher ist, dass von ihm heute wie in Zukunft noch stärkste Anregungen und Antriebe des Philosophierens ausgehen werden.

Inzwischen bin ich mit recht herzlichen Grüßen

Ihr sehr ergebener

M. M.

## Universitätsidee und Philosophiebegriff bei Max Weber, Karl Jaspers und Martin Heidegger

Reinhard MEHRING (Berlin)

*Wilhelm Hennis zum 75. Geburtstag*

### *I. Thema und Vorgeschichte*

Die folgende Untersuchung will die systematische Forderung problemgeschichtlich exemplifizieren, daß alle akademische Philosophie eine Funktions- bzw. Aufgabebestimmung von Philosophie an der Universität impliziert. Jeder akademische Philosophiebegriff setzt eine einigermaßen geklärte Universitätsidee voraus. Diese These muß sich wenigstens für einige neuere wirkmächtige Philosophiebegriffe historisch verifizieren lassen. Ich wähle ein Beispiel, das die Fragwürdigkeit des heutigen universitären Ortes von Philosophie besonders verdeutlicht.

Eine der wirkungsgeschichtlich wichtigsten Diagnosen eines Struktur- und Funktionswandels von Universität stammt von Max Weber. Webers Diagnose wirkte u. a. auf Karl Jaspers und auch auf Martin Heidegger. Im folgenden wird auf wenige bekannte Texte beschränkt gezeigt, daß diese Wirkungsgeschichte Webers problemgeschichtlich als Krisenreflexion von Philosophie bezüglich ihrer universitären Möglichkeiten betrachtet werden kann. Die Thematisierung des Verhältnisses von Universitätsidee und Philosophiebegriff führte zu einer Problematisierung des universitären Ortes von Philosophie. Nach Jaspers und Heidegger kam es zu einer erneuten Kritik der Universitätsphilosophie und einem neuerlichen Auszug des philosophischen Impetus aus der Universität.<sup>1</sup> Wo sich die Philoso-

<sup>1</sup> Zum „revolutionären Bruch“ des 19. Jahrhunderts vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts.* Marx und Kierkegaard (Zürich 1941). Die Kontinuität der

phie dagegen bewußt als akademische Philosophie verstand, verzichtete sie weitgehend auf eine Thematisierung ihrer universitären Aufgaben und Möglichkeiten. Selbstverständigungsdebatten sind aber in Zeiten eines neuerlichen Strukturwandels der Universitäten wieder dringlich. Die Problemgeschichte der Thematisierung des Verhältnisses von Universitätsidee und Philosophiebegriff nach Max Weber will dafür einen Anstoß geben. Ihr Gewicht liegt auf der Antwort Heideggers.

Die neuere Geschichte des Verhältnisses von Universitätsidee und Philosophiebegriff läßt sich mit Kant beginnen. Im *Streit der Fakultäten* antwortete Kant auf den Zensurstreit<sup>2</sup> um seine Religionschrift nicht nur mit einer ironischen Bloßstellung des abgetretenen Regimes, sondern mit einem Traktat zur Einforderung der Wissenschaftsfreiheit für die philosophische Fakultät und einer Umwertung des überlieferten Verhältnisses der oberen und der unteren Fakultäten. Er unterschied die Nützlichkeitsorientierung der oberen, berufsausbildenden – theologischen, juristischen, medizinischen – Fakultäten von der freien Wahrheitsorientierung der unteren, philosophischen Fakultät und unterwarf die staatlich beaufsichtigten, ausbildungsorientierten Fakultäten der philosophischen Kritik: „Die philosophische Fakultät kann also alle Lehren in Anspruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterziehen.“<sup>3</sup> Schleiermacher schloß daraus, der philosophischen Fakultät komme die „erste Stelle“ zu: „In dieser einen ist daher allein die ganze natürliche Organisation der Wissenschaft enthalten.“<sup>4</sup>

Diese Neubestimmung der Rolle der philosophischen Fakultät wurde in den Entwürfen zur Gründung der Berliner Universität<sup>5</sup> ausformuliert. Der Philosophie wurde dabei die zentrale Rolle zugewiesen, die universitäre Kommunikation zu verbürgen. Die institutionelle Etablierung dieser Neubestimmung erfolgte aber nicht nur aus Einsicht in die Bedeutung interdisziplinärer Synthesen im Wissenschaftsprozess. Schon der gesellschaftliche Bedarf an Schullehrern erzwang eine Emanzipation der philosophischen Fakultät aus ihrer propädeutischen Funktion zum „institutionellen Ort einer grundständigen akademischen Berufsausbildung“.<sup>6</sup> Humboldt besiegelte diesen Aufstieg durch die Formulierung einer Bildungsfunktion von Wissenschaft. Hegel übersetzte die neuen akademischen Erwartungen an die Philosophie dann in seine philosophische *Enzyklopädie*.

Nach dieser Begründung philosophischer Universität auf eine Philosophie des „absoluten Geistes“ und einer Zeit scharfer Absage an die „spekulative“ Universitätsphilosophie und philosophiehistorischer Selbstbeschränkung auf philologisch „positive“ Geisteswissenschaft<sup>7</sup> unternahm Dilthey um 1900 einen zweiten Versuch im Zeichen einer Philosophie des „Lebens“. Intendierte Hegel noch eine enzyklopädische Summe und Synthese des Wis-

---

Universitätsphilosophie wurde gegen Löwith neu erinnert von K.-C. Köhnke, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus (Frankfurt a.M. 1986); ders., Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen (Frankfurt a.M. 1996).

<sup>2</sup> Dazu vgl. W. Dilthey, Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. IV, 285–309.

<sup>3</sup> I. Kant, Der Streit der Fakultäten, in: W. Weischedel (Hg.), Gesammelte Werke Bd. IX, 291.

<sup>4</sup> Fr. Schleiermacher, Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn, in: Werke Bd. IV (Leipzig/Berlin 1911) 580.

<sup>5</sup> E. Anrich (Hg.), Die Idee der deutschen Universität (Darmstadt 1964). Ausführlich vgl. Volker Gerhardt, Reinhard Mehring u. Jana Rindert, „Irgendwo aus einem Mittelpunkt ...“. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946 (im Druck).

<sup>6</sup> H. Lübke, Wilhelm von Humboldts Bildungs-idee im Wandel der Zeit, in: B. Schlerath (Hg.), Wilhelm von Humboldt (Berlin 1986) 241–258.

<sup>7</sup> Daß diese Limitation nicht so strikt war, wie gelegentlich behauptet wird, ließe sich selbst für A. Schopenhauer und E. Zeller zeigen.

sens, so beschränkte sich Dilthey dabei auf einen Grundlegungsanspruch. Von der philosophischen Grundlegung der positiven Geisteswissenschaften ausgehend,<sup>8</sup> entwickelte er seine Philosophie des Lebens, wissenschaftsgeschichtlich als *Einleitung in die Geisteswissenschaften* exponiert, als universitäres Konzept für die Natur- und Geisteswissenschaften. Durch seinen weiten Begriff von Philosophie als einer Form der „Lebens- und Weltanschauung“ unter anderen<sup>9</sup> geriet er aber in Schwierigkeiten, die akademische „Form“ der Philosophie von anderen Formen wie Kunst und Religion abzugrenzen. Eine Antwort lag in seiner akademischen Funktionsbestimmung: Danach ist Philosophie genau die Lebens- und Weltanschauung, die in ein positives Verhältnis zu den Natur- und Geisteswissenschaften tritt und das gesamte positive Wissen als Ausdruck des Lebens in einer Weltanschauungslehre typisiert und synthetisiert. Akademisch war Diltheys Ansatz – u.a. durch H. Ebbinghaus und E. Husserl – umstritten. Seine Lebensphilosophie wirkte aber auch über die Universität hinaus. Diltheys Philosophie markierte um 1900 den Stand der Problemsicht des Verhältnisses von Universitätsidee und Philosophiebegriff.

## *II. Max Weber: Die Bildungsmacht der Wissenschaft am Ende einer Enttäuschungsgeschichte*

Soziologisch diagnostizierte Max Weber 1919 eine Wendung von der „Bildung durch Wissenschaft“ zur *Wissenschaft als Beruf* zur spezialisierten Fachwissenschaft in einem arbeitsteiligen, offen auf Zukunft eingestellten positiven Forschungsbetrieb:<sup>10</sup> „Die wissenschaftliche Arbeit ist eingespannt in den Ablauf des Fortschritts“<sup>11</sup> (WL 592). Bildung durch Wissenschaft bleibe gleichwohl möglich. Wissenschaft vermittele nämlich nicht nur Kenntnisse und Methoden, sondern auch „Klarheit“ (WL 607) über die „letzten sinnhaften Konsequenzen“ des eigenen Wollens. Sie bilde die „Persönlichkeit“, indem sie helfe, „sich selbst Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines eigenen Tuns“ (WL 608). Ist die Disziplinierung zur sachlichen Verantwortung eine allgemeine pädagogische Leistung der Wissenschaft, so die analytische Klärung der Diskussion praktischer Wertungsfragen die spezifische Aufgabe der „Fachdisziplin der Philosophie“ (WL 608). Indem die analytische „Sozialphilosophie“<sup>12</sup> die „letzten Axiome“ und „Wertmaßstäbe“ des Handelns interpretativ, als „verstehende Soziologie“, bewußt macht, erarbeitet sie die „Erkenntnis der Bedeutung des Gewollten“ (WL 150), „ohne den Boden der Spekulation zu betreten“. Ähnlich wie Dilthey – und zuvor schon Trendelenburg<sup>13</sup> – geht Weber von einer Pluralität rational mögli-

<sup>8</sup> Zu dieser Entwicklung von Hegel zu Dilthey vgl. E. Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 2. Aufl. (Tübingen 1930).

<sup>9</sup> W. Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Gesammelte Schriften Bd. VIII; vgl. ders., *Das Wesen der Philosophie*, in: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Gesammelte Schriften Bd. V, 339–416.

<sup>10</sup> Dazu vgl. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933* (Frankfurt a.M. 1983) 42 ff.

<sup>11</sup> M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (im folgenden zitiert unter dem Kürzel: WL), 7. Aufl. (Tübingen 1988). Zu Webers Festhalten an einer Bildungsfunktion der Wissenschaft schon D. Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers* (Tübingen 1952).

<sup>12</sup> Dazu: M. Weber, *Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*; ders., *Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in: WL bes. 150f., 507 f.

<sup>13</sup> A. Trendelenburg, *Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme, 1847*, in: ders., *Historische Beiträge zur Philosophie Bd. II* (Berlin 1855) 10ff.; dazu vgl. J. Wach, *Trendelenburg und Dilthey* (Tübingen 1926).

cher, konsequenter Weltanschauungen aus, meint, daß „die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen“ (WL 608). Eine wertphilosophische Begründung universalistischer Ansprüche vermag diesen Streit nach Webers Auffassung deshalb nicht zu schlichten, sondern nur zu verschärfen. Wie Dilthey setzt Weber auf eine Mäßigung des Weltanschauungsppluralismus durch Typisierung und Rationalisierung. Die Sozialphilosophie vermag das praktische Problem des Weltanschauungsppluralismus und Wertrelativismus nicht wertphilosophisch zu eskamortieren. Indem sie es aber diskutabel macht, setzt sie auf Verständigung. Wertdiskussion suspendiert nach Weber nicht den Zwang zur persönlichen Stellungnahme und Wertdezsision; sie ist aber eine Alternative zum Kampf. Eine Explikation seiner eigenen wertphilosophischen Voraussetzungen<sup>14</sup> lehnt Weber unter pauschalem Verweis auf den südwestdeutschen Neukantianismus ab.

Weber stellt seine Ausführungen zur Bildungsmacht der Wissenschaft und seine Funktionsbestimmung der Philosophie in den Zusammenhang eines Abrisses der abendländischen Wissenschaftsgeschichte (WL 594 ff.). Er beschreibt sie als Prozeß der „Entzauberung“ der geschichtlichen Erwartungen, Wissenschaft sei ein Weg zum wahren Sein, zur wahren Kunst und Natur, zu Gott und Glück. Den Ausgang nimmt diese Geschichte von einem nicht näher beschriebenen „urwüchsigen“ Stadium magischer Weltauslegung.<sup>15</sup> Wissenschaftsgeschichtlich wurden vor allem zwei Mittel als Wege zur Wahrheit entdeckt: der antike philosophische Begriff und das neuzeitliche, mathematisch-naturwissenschaftliche Experiment. Strebte die antike Philosophie zum „wahren Sein“, so die neuzeitliche Wissenschaft zu wahrer Natur und Kunst. Indem das Experiment einen bestimmten Zugang methodisch konstruierte, hielt es die antike Supposition einer „wahren“ Welt fest. Der philosophische Idealismus und Platonismus wurde perpetuiert, so daß die Suche nach einem „wahren Gott“ nach methodischer Ausgrenzung der Naturwissenschaften noch festgehalten und in philosophischer Spekulation erneut aufgenommen wurde. Als letzte Enttäuschung beschreibt Weber die Erwartung des 19. Jahrhunderts, daß der wissenschaftlich-technische Fortschritt sich als Weg zum Glück der Menschheit erweisen werde. Dagegen setzt er die existentielle Erfahrung Tolstois (WL 594), daß die Wissenschaft die Sterblichkeit des Menschen nicht beseitigt. Diese Kontingenzerfahrung sucht die Religionsgeschichte in ihren diversen Antworten auf das Theodizeeproblem zu bewältigen.<sup>16</sup> Weber beruft sich explizit auf Nietzsche. Sein Abriß der Wissenschaftsgeschichte liest sich wie ein Kommentar zu Nietzsches Aphorismus „Wie die ‚wahre‘ Welt endlich zur Fabel wurde“<sup>17</sup>, den Heidegger<sup>18</sup> zu einem Leitfadens seiner kritischen Metaphysikgeschichte nahm. In der Konsequenz unterscheidet Weber den akademischen Lehrer vom prophetischen Führer (WL 605 ff.), der Tatsachen- und Wertediskurs vermischt, den subjektiv-dezsisionistischen Charakter von Wertungsfragen negiert und so die Kompetenz zu politischen und weltanschaulichen Antworten erschleicht. Weber zufolge steht Wissenschaft im schroffen Gegensatz zu jedem Offenbarungswissen. Er hat hier die

<sup>14</sup> Zum Stand der regen Diskussion um Webers Verhältnis zum südwestdeutschen Neukantianismus, zu Nietzsche und den zeitgenössischen Humanwissenschaften vgl. G. Wagner u. H. Zipprian (Hg.), *Max Webers Wissenschaftslehre* (Frankfurt 1994); W. Hennis, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen* (Tübingen 1996).

<sup>15</sup> Evolutionistische Deutung bei W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen 1979); die „Eigenlogik“ der religiösen Rationalisierung des „Theodizeeproblems“ betonen: F. Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 (1975) 663ff.; G. Küenzlen, *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung* (Berlin 1980).

<sup>16</sup> Dazu M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. I*, 7. Aufl. (Tübingen 1978) 244 ff., 571 ff.

<sup>17</sup> Fr. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, in: K. Schlechta (Hg.), *Werke in drei Bänden Bd. II*, 963.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Nietzsche (Pfullingen 1961) Bd. I*, 231 ff. u. ö.

– von Overbeck<sup>19</sup> ausgehende – zeitgenössische Debatte um die dogmatische Bindung der christlichen Theologie vor Augen, richtet sich aber grundsätzlich gegen alle Offenbarungsansprüche (WL 610 f.).

*Wissenschaft als Beruf* löste eine breite Diskussion aus<sup>20</sup> und wirkte auch in die Philosophie. Insbesondere Karl Jaspers war von Weber stark beeindruckt.<sup>21</sup> Aber auch Heidegger hat *Wissenschaft als Beruf* intensiv aufgenommen. Spuren dieser Auseinandersetzung finden sich die zwanziger Jahre hindurch in seinen Vorlesungen. Einen Abschluß markiert die Rektoratsrede, die Webers Disjunktion von Lehrer und Führer revoziert.

### III. Karl Jaspers: „Ganzwerdenwollen“ durch universitäre Weltanschauungsbildung

Jaspers war mit Weber seit 1909 in Heidelberg bekannt, hielt Weber später eine Grabrede und publizierte 1932 eine schmale, wirkmächtige Monographie über Weber als Politiker, Forscher und Philosophen.<sup>22</sup> Für Jaspers war Weber der „größte Deutsche unseres Zeitalters“.<sup>23</sup> An Weber orientierte er sein Verfahren, Philosophiegeschichte an den „großen Philosophen“ und „maßgebenden Menschen“ zu personalisieren.<sup>24</sup> Die Spuren Webers in Jaspers' Werk sind vor allem in der *Psychologie der Weltanschauungen*<sup>25</sup> deutlich, die von Webers „Zwischenbetrachtung“ zur Religionssoziologie beeinflusst ist. Dort zog Weber das religionstheoretische Fazit, daß die verschiedenen Weltreligionen diverse mögliche „Stellungnahmen“ zur Welt und namentlich zur Theodizeeproblematik formulieren und die religiösen Rationalisierungen dabei mit anderen Rationalisierungen von Wertungssystemen konfliktieren. Von Dilthey beeinflusst, lag für Jaspers nahe, diese Rationalisierungswege als typisierte Weltanschauungen und Lebensformen darzustellen. Diese *Psychologie der Weltanschauungen* wirkte ihrerseits nachhaltig auf Heidegger. Wenn Heideggers *Wegmarken* – in der zweiten Auflage<sup>26</sup> – mit den „Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘“ eröffnen, so ist den Lesern damit angezeigt, daß es vor allem Jaspers war – nicht Dilthey noch Husserl –, der Heidegger auf den Weg seines Denkens brachte.

Für die problemgeschichtliche Erörterung des Verhältnisses von Universitätsidee und Philosophiebegriff ist Jaspers' Schrift *Die Idee der Universität* von besonderem Interesse. Die

<sup>19</sup> Fr. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, 2. Aufl. (Leipzig 1903).

<sup>20</sup> P. Lassmann und I. Velody (Hg.), *Max Weber. Science as a Vocation* (London 1988).

<sup>21</sup> Dazu vgl. D. Henrich, *Karl Jaspers. Denken im Blick auf Max Weber*, in: W. J. Mommsen u. W. Schwentker (Hg.), *Max Weber und seine Zeitgenossen* (Göttingen 1988) 722–739.

<sup>22</sup> K. Jaspers, *Max Weber* (Tübingen 1921); ders., *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren* (Oldenburg 1932).

<sup>23</sup> K. Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph* (München 1958) 7.

<sup>24</sup> Ein anderer Zugang war die psychopathologische Fallstudie: K. Jaspers, *Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse* (Berlin 1922).

<sup>25</sup> K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (Berlin 1919).

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘* (1919/1921), in: *Wegmarken*, 2. Aufl. (Frankfurt a.M. 1978) 1–44 (die zweite, erweiterte Auflage der „Wegmarken“ erschien erst nach Heideggers Tod. Da nicht vermerkt ist, daß die Erweiterung von Heidegger geplant war, muß offen bleiben, ob Heidegger der Auseinandersetzung mit Jaspers tatsächlich später noch diese hohe Bedeutung zubilligen wollte. In seiner späten Selbstinterpretation „Mein Weg in die Phänomenologie“, in: ders., *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 1969) ist sie nicht erwähnt; scharf abgelehnt wurde die „Psychologie der Weltanschauungen“ von Jaspers' Heidelberger Kollegen Heinrich Rickert, *Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte*, in: *Logos* 9 (1920/21) 1–42.

Schrift von 1923, später zweimal überarbeitet,<sup>27</sup> ist eine elementare Strukturbeschreibung der Universität ohne nähere Thematisierung der Rolle der Philosophie.

Jaspers geht von der überlieferten Idee der Bildung durch Wissenschaft aus. Den Leitbegriffen „Bildung“ und „Wissenschaft“ fügt er, unter Berufung auf Hegel, die Rede vom „Geist“ hinzu. Im Namen des „Geistes“ stellt er Webers Forderung nach „Klarheit“ einen Willen zur „Ganzheit“ zur Seite. „Der Geist in uns drängt zur Klarheit“, will aber auch „zur Ganzheit werden“ (IU 1). „Klarwerdenwollen“ und „Ganzwerdenwollen“ sei die kommunikative, synthetisierende „Kraft des Geistes“. Webers „Pathos zur Objektivität“, zur Richtigkeit und Wahrhaftigkeit, ergänzt Jaspers um das nietzscheanische „Pathos der ‚Fruchtbarkeit‘“ (IU 14f.). Er betont das Moment der Kommunikation im schöpferischen Prozeß (IU 36ff.) und problematisiert das Verhältnis des schöpferischen Individuums zu den Institutionen (IU 40ff.). Von Weber unterscheidet sich dieser Ansatz vor allem durch die lebensphilosophische Betonung des Ganzwerdenwollens. Zwar läßt sich die Rede vom Ganzwerdenwollen auch als Strukturanalyse des Bildungsprozesses verstehen und so dem Bildungsideal von Humboldt und Weber assimilieren; Jaspers stellt die Kraft zum Ganzwerdenwollen aber nicht in die Disposition eines Individuums, sondern vertieft Webers Rede vom „Dämon“ der Persönlichkeit lebensphilosophisch um die eher implizite Annahme einer lebendigen Selbststabilisierung eines Individuums im Ganzseinkönnen.

Neben die fachwissenschaftliche Spezialisierung tritt die kommunikative Synthese. Diese Weltanschauungsfunktion (IU 50f., 61 ff.) reserviert Jaspers nicht der Philosophie; er konstatiert keine Arbeitsteilung, wonach die Philosophie positive Forschung zur Weltanschauung synthetisierte: „Auf die Philosophie in der Wissenschaft kommt es an wie auf die Philosophie im Leben, nicht auf philosophisches Gerede, philosophische Arabesken und Einleitungen, philosophische Terminologie – das ist meist jene gescholtene schlechte Philosophie. Es kommt an auf den philosophischen Impuls, von dem die Forschung ausgeht“ (IU 47). Deshalb weist Jaspers der Philosophie, anders als Heidegger, keine besondere Führungsfunktion an der Universität zu. Selbstverständlich geht er aber davon aus, daß die Universität eine „geistige Aristokratie“ (IU 52f., 59 ff.) heranzieht, die er von der politischen Führungsschicht – das zentrale Problem von Webers politischer Soziologie!<sup>28</sup> – unterschieden wissen will. Deshalb betont Jaspers auch die relative Selbständigkeit und Freiheit der Universität gegenüber Nation und Gesellschaft.

Jaspers macht also den Versuch, die Universitätsidee von der lebensphilosophischen Voraussetzung eines „Ganzwerdenwollens“ durch universitäre Kommunikation her zu reformulieren. Er beschreibt die Formen dieser Kommunikation aber nicht näher, läßt den institutionellen Ort der Philosophie offen und verzichtet damit auf eine eigene philosophische Konzeption von Universität. Innerhalb seiner *Philosophie*<sup>29</sup> hat Jaspers das Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften zwar näher bestimmt und später auch die Universitätschrift umgearbeitet; der Einwand jedoch, daß die akademischen Möglichkeiten und der institutionelle Ort der Philosophie an der Universität unterbestimmt bleiben, trifft auch die zweite Auflage dieser Schrift.

<sup>27</sup> K. Jaspers, Die Idee der Universität (im folgenden unter dem Kürzel: IU, (Berlin 1923); Die Idee der Universität (Berlin 1946); Die Idee der Universität. Für die gegenwärtige Situation entworfen von Karl Jaspers und Kurt Rossmann (Heidelberg/Berlin 1961).

<sup>28</sup> M. Weber, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, 1918.

<sup>29</sup> K. Jaspers, Philosophie, Bd. I (Berlin 1932) 85 ff., 149 ff., 318 ff.

*IV. Martin Heidegger: Politische Selbstbehauptung als Möglichkeitsbedingung  
philosophischer Wissenschafts- und Zeitkritik*

Eingehender als Jaspers unternahm Heidegger den Versuch, die universitätspolitischen Konsequenzen aus seinem Philosophiebegriff zu ziehen. Anderenorts habe ich<sup>30</sup> Heidegger als Erotiker der Inszenierung seines Denkens beschrieben. Die These war, daß Heidegger seine Philosophie als universitäres Ereignis inszenierte und diese Inszenierung im Vollzug auratisierend als Ereignis reflektierte. Diese Vollzugsanalyse einer Erbauungsfunktion von Philosophie an der Universität ist symptomatisch interessant. Heidegger entwickelte seinen Philosophiebegriff im Zusammenhang einer Universitätsidee als Antwort auf eine Krisenwahrnehmung der Universitätphilosophie nach 1900, die mit dem Bezug auf Dilthey, Weber und Jaspers angesprochen ist. Er bindet die Möglichkeit philosophischer Selbstbesinnung dabei an die politische Selbstbehauptung der deutschen Universität im Zusammenhang der deutschen Geschichte und hat also einen politischen Begriff von Philosophie, wonach die Geschichte eines Volkes eine Möglichkeitsbedingung philosophischer Selbstbesinnung ist. Daß Heideggers Ausarbeitung seines Philosophiebegriffs im Zusammenhang einer Universitätsidee steht, will ich im folgenden nur an wenigen zentralen Texten verdeutlichen: vor allem an der Freiburger Antrittsrede und der Rektoratsrede.<sup>31</sup>

Heidegger betont den Zusammenhang von *Sein und Zeit* mit seiner Freiburger Antrittsrede *Was ist Metaphysik?*. Er betrachtet die Ausarbeitung der „Grundfrage der Metaphysik“ als weiteren vorbereitenden Schritt zur Exposition der „Seinsfrage“<sup>32</sup>. Für die Entfaltung der Frage verweist er auf die philosophische Aufgabe einer „Verwurzelung der Wissenschaften in ihrem Wesensgrund“ (WiM 25). Alle Wissenschaften eine ein Verhältnis zum Seienden, das durch Metaphysik erschlossen werde. Metaphysik sei primär keine philosophische Disziplin, sondern eine existentielle Erfahrung und Haltung des Fragens. In der Grundstimmung der Angst erfahre der Mensch die Fragwürdigkeit des Seienden im Ganzen.

Heidegger möchte kein akademisches Konzept von Metaphysik begrifflich entwickeln, sondern „unmittelbar in die Metaphysik versetzen“ (WiM 24). Metaphysik nennt er in „Grundgeschehen im Dasein“ (WiM 41): „Sofern der Mensch existiert, geschieht in gewisser Weise das Philosophieren“ (WiM 42). Die erschließende Kraft der metaphysischen Erfahrung reserviert Heidegger demnach nicht für die akademische Philosophie. Deren argumentative Ansprüche verdeckten vielmehr das „ursprüngliche Fragen“. Deshalb fällt Heideggers Unterscheidung des Forschungsbetriebs der Wissenschaften vom metaphysischen Fragen nicht mit dem institutionellen Verhältnis der Universitätphilosophie zu den Wissenschaften zusammen. Schon in der Freiburger Antrittsrede zeichnet sich damit eine Verabschiedung der Universitätphilosophie ab. Später bringt Heidegger „Wissenschaft und Besinnung“ in scharfen Gegensatz und bezweifelt die Möglichkeit eines „anderen Denkens“ an der Universität. In der Freiburger Antrittsrede und Rektoratsrede bleibt sein metaphysisches Fragen aber noch an die akademische Aufgabe einer „Verwurzelung der Wissenschaften in ihrem Wesensgrund“ rückgebunden. Anders als Jaspers bestreitet Heidegger den Einzelwissen-

<sup>30</sup> R. Mehring, Heideggers Überlieferungsgeschick. Eine dionysische Selbstinszenierung (Würzburg 1992); ders., Heideggers Bestimmung seiner Hörer zur Überlieferung. Eine These, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 45 (1993) 372–376; ders., Der philosophische Führer und der Kronjurist. Praktisches Denken und geschichtliche Tat von Martin Heidegger und Carl Schmitt, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 68 (1994) 333–363.

<sup>31</sup> M. Heidegger, Was ist Metaphysik? (im folgenden zitiert unter dem Kürzel: WiM), 11. Aufl. Frankfurt a. M. 1975), ders., Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken (im folgenden zitiert unter dem Kürzel: SDU) (Frankfurt a. M. 1983).

<sup>32</sup> Dazu vgl. M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 4. Aufl. (Tübingen 1976) 14f., 37f.

schaften dabei den philosophischen Impetus und inszeniert seine Philosophie als Organon metaphysischer Erfahrung. Damit reklamiert er erneut eine universitäre Schlüsselstellung und Führungsrolle an der Universität.

Heidegger begründet seinen Führungsanspruch als Rektor der Freiburger Universität 1933 mit der Aufgabe einer Selbstbesinnung der Universität auf die geschichtliche Herkunft aller Wissenschaft aus der Philosophie, die als „Größe“ und „Macht des Anfangs“ noch wirksam sei. „Alle Wissenschaft ist Philosophie, mag sie es wissen und wollen – oder nicht. Alle Wissenschaft bleibt jenem Anfang der Philosophie verhaftet“ (SDU 11). Er betrachtet seine Art von Metaphysikgeschichte als philosophische Wissenschaftsgeschichtsschreibung. Den wissenschaftsgeschichtlichen Anspruch seiner Philosophiegeschichte macht er nicht erst in seinen *Nietzsche*-Vorlesungen sowie zusammenfassenden Abhandlungen wie „Die Zeit des Weltbildes“<sup>33</sup> deutlich. Daß Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* früh ein Vorbild war, zeigt jetzt die Vorlegung *Einleitung in die Philosophie*<sup>34</sup>. Heidegger will aber kein Gesamtbild des wissenschaftlichen Prozesses entwerfen, sondern konzentriert sich auf die Auseinandersetzung mit dem griechischen Anfang. Er unterscheidet dabei das „anfänglich bewundernde Ausharren der Griechen vor dem Seienden“ vom „völlig ungedeckten Ausgesetztsein in das Verborgene und Ungewisse, d.i. Fragwürdige“ (SDU 13). Seine Definition der Wissenschaft formuliert die gegenwärtige Situation nach Nietzsche: „Wissenschaft ist das fragende Standhalten inmitten des sich ständig verbergenden Seienden im Ganzen“ (SDU 12).

Heidegger beansprucht eine besondere Relevanz metaphysikgeschichtlicher Forschung für die allgemeine Wissenschaftsgeschichte, wonach revolutionäre wissenschaftsgeschichtliche Innovationen und Entscheidungen immer zugleich metaphysikgeschichtlich betrachtet werden müssen und eigentlich nur philosophisch als geschichtliche Weichenstellungen identifizierbar sind. Ist die philosophische Perspektive eine Voraussetzung adäquater historischer Beschreibung, so vermag erst die „seinsgeschichtliche Destruktion“ die kritische Perspektive zu gewinnen, von der her die Wissenschaftsgeschichtsschreibung systematisch fruchtbar werden kann und die gegenwärtige Forschung anregt.

Die zentrale Provokation der Rektoratsrede ist aber nicht diese Forderung einer philosophischen Wissenschaftsgeschichtsschreibung, sondern die These, daß die philosophische Selbstbesinnung der Universität und Wissenschaft in einem Bedingungsverhältnis zur politischen Selbstbehauptung eines Volkes steht. Sie ist verbunden mit Heideggers Begriff der Metaphysik als „Grundgeschehen“ im Dasein. Danach kann Politik eine Haltung zum Seienden im Ganzen mobilisieren. Dadurch konnektiert Heidegger das universitäre Geschehen mit der allgemeinen politischen Geschichte. Er erläutert dies durch drei „Bindungen“, die er an die Stelle der liberalen Wissenschaftsfreiheit setzt: Arbeitsdienst, Wehrdienst und Wissensdienst. Ihre Organisation an der Universität revolutioniert die überlieferte Universitätsverfassung. Alle drei betrachtet er als Dienst am Volk. So erhält der Wissensdienst der Universität seine geschichtliche Aufgabe und seinen Sinn erst im Zusammenhang der politischen Geschichte. Die universitäre Selbstbesinnung ist ein Moment der politischen Selbstbehauptung des Volkes. Die Politik kann demnach ihre Aufgaben nicht erfüllen, wenn sie nicht um ihren „geschichtlichen geistigen Auftrag“ weiß. Aber in der „Kampfgemeinschaft“ (SDU 18) der Universität hängt die Möglichkeit der philosophischen Selbstbesinnung von der Selbstbehauptung im Wehr- und Arbeitsdienst<sup>35</sup> mit ab. „Wissen wir um

<sup>33</sup> M. Heidegger, Nietzsche (Pfullingen 1961); ders., Die Zeit des Weltbildes, in: Holzwege (Frankfurt a. M. 1950) 69–104.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*. Freiburger Vorlesung vom WS 1928/29, Heidegger-Gesamtausgabe Bd. 27, hrsg. von O. Saame u. I. Saame-Speidel (Frankfurt a. M. 1996).

<sup>35</sup> Heidegger machte die Ansprüche dieser Dienste exemplarisch deutlich: vgl. H. Ott, Martin Heidegger.



diesen geistigen Auftrag?“, fragt Heidegger eingangs (SDU 9). Und er antwortet mit dem bloßen Hinweis auf die politische Revolution: „Wir wollen uns selbst. Denn die junge und jüngste Kraft des Volkes, die über uns schon hinweggreift, hat darüber bereits entschieden“ (SDU 19).

Heidegger möchte den revolutionären Aufbruch als neuen Anfang verstehen<sup>36</sup> und die politische „Selbstbehauptung“ durch geschichtliche „Selbstbesinnung“ als geistigen Auftrag rechtfertigen. In diesem Sinne versteht er sich als Führer des Führers. Er nennt seine Rede zwar eine „entschiedene Ablehnung der Idee der ‚politischen Wissenschaft‘“ (SDU 28). Wenn dies im Sinne der damaligen zeitgenössischen Rede von politischer Wissenschaft auch zutreffen mag – dies ist hier nicht zu untersuchen –, so trifft es doch nicht die Eigenart von Heideggers Wissenschaftsbegriff.

Mit dem Scheitern des Rektorats entsagt Heidegger der direkten universitätspolitischen Folgen aus seinem Philosophiebegriff und rückt die Philosophie – schon in der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* vom Sommersemester 1935 – in einen schärferen Gegensatz zu Wissenschaft, Universität und Politik<sup>37</sup>. Ein erster Problemaufriß „Die Zeit des Weltbildes“ hält den universitätspolitischen und wissenschaftsgeschichtlichen Zugang noch fest. Er läßt sich auch als Antwort auf Max Weber lesen. Heidegger beschreibt das metaphysische „Wesen“ der Neuzeit, ausgehend von der Entwicklung der Wissenschaft zur exakten Forschung, als die Tendenz, die Welt als „Bild“ und den Menschen als „Subjekt“ auszulegen. Wie Weber betont er die initiale Rolle des Experiments für den methodischen Entwurf eines „Gegenstandsbezirkes“ für den institutionell organisierten, spezialisierten Forschungsbetrieb der „Einzelwissenschaften“. Wie Weber deutet er an, daß der Entwurf dieser Methodik schon durch Platon<sup>38</sup> gebahnt wurde. Anders als Weber intendiert er aber eine „Überwindung“ durch „Vollendung“ der Metaphysik. In Absetzung von Nietzsches „aktivem Nihilismus“ der „Umwertung“ spricht er von „Verwindung“ durch Rückgang hinter Platon in den Grund dieser Metaphysik.<sup>39</sup> Heidegger bestreitet die von Humboldt bis Weber vertretene Bildungsmacht der Wissenschaften nicht einfach, sondern strebt eine grundsätzliche „Verwindung“ des neuzeitlichen, anthropologisch reflektierten Humanismus als letzter Gestalt des Platonismus an.<sup>40</sup> Da er seine Universitäts- und Wissenschaftskritik im Zeichen eines weiten Technikbegriffs in eine allgemeine Zeitkritik überführt, kann er der Wissenschaft dabei keine besondere Bildungsmacht mehr zusprechen. Die Möglichkeit philosophisch gelassener Besinnung gegenüber dem „Gestell“ der Gegenwart<sup>41</sup> hat beim späten Heidegger keine aka-

---

Unterwegs zu seiner Biographie (Frankfurt a.M. 1988) 146 ff., 214 ff.; V. Farias, Heidegger und der Nationalsozialismus (Frankfurt a.M. 1989) 180 ff.

<sup>36</sup> Zu diesem Unterschied zwischen Aufbruch und Anfang vgl. G. Figal, Heidegger zur Einführung (Hamburg 1992) 119 ff.

<sup>37</sup> Dazu vgl. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, bes. 6f., 20, 37; vgl. das nachgelassene Manuskript „Die Bedrohung der Wissenschaft“ (1937), in: D. Papenfuss/O. Pöggeler (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. I: Philosophie und Politik (Frankfurt a.M. 1991) 5–27; eingängige Darstellung bei S. Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik* (Tübingen 1989); detaillierter D. Thomae, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976* (Frankfurt a.M. 1990).

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: *Holzwege*, 84, 94

<sup>39</sup> Zusammenfassend vgl. M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen 1954) 67–95; dazu Verf., *Heideggers Überlieferungsgeschick*, 105 ff., 120 ff.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“* (Bern 1947).

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Gelassenheit* (Pfullingen 1962); ders., *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen 1962); jetzt: ders., *Bremer und Freiburger Vorträge, Heidegger-Gesamtausgabe Bd. 79*, hrsg. von Petra Jaeger (Frankfurt a.M. 1994).

demische Form und keinen institutionellen Ort mehr. Die Kunst wird ihm zum Medium philosophischer Wahrheitserschließung.<sup>42</sup> Er beschränkt die Möglichkeiten von Philosophie dabei auf die Erläuterung des dichterischen „Wesens“ der Sprache. Damit wird Heidegger das Verhältnis von Philosophiebegriff und Universitätsidee gegenstandslos. Erläutert Heidegger die Dichtung als Zugang zum sprachlichen Seinsverstehen, so betont Gadamer anschließend stärker das Moment des geschichtlichen Selbstverstehens. Doch diese Unterschiede sind hier nicht weiter Thema. Es sollte Heideggers Philosophiebegriff nicht sachlich kritisiert, sondern nur sein Verhältnis zu einer Universitätsidee herausgearbeitet werden.

### V. Zusammenfassung und Ausblick

Weber diagnostizierte einen Strukturwandel der Universität, ohne mit Humboldts Idee der Wissenschaft als Bildungsmacht zu brechen. Er hielt die Bildungsfunktion der Wissenschaft im Zeitalter spezialisierter Forschung fest und wies der Philosophie eine besondere Aufgabe analytischer Klärung von Wertstandpunkten zu. Jaspers knüpfte an Weber an; er formulierte die akademischen Aufgaben des Philosophen dabei nicht genauer, sondern problematisierte die Möglichkeit eines schöpferischen Ganzwerdenkönnens des Individuums in der Institution Universität. Heidegger antwortete mit einer radikalen Thematisierung des Verhältnisses von Philosophie und Universität; er wies Jaspers' Hoffnung auf einen philosophischen Impetus der Einzelwissenschaften zurück und reklamierte erneut einen Führungsanspruch an der Universität, der die Durchsetzung der eigenen Philosophie an eine revolutionär neue Universitätsverfassung knüpfte. Mit dem Scheitern seiner universitätspolitischen Absichten entsagte er dem Forschungsbetrieb der akademischen Philosophie. Gerade diese Verknüpfung der Aufgaben- und Problemsicht ist symptomatisch interessant. Heidegger erkannte die akademische Aufgabe, der Philosophie eine neue Rolle an der Universität zuzuweisen. Seine Antwort zeigte ihm die Schwierigkeit auf, der Philosophie noch eine Schlüsselstellung einzuräumen; sie suchte den Funktionsverlust der akademischen Philosophie durch einen politischen Führungsanspruch und eine Restriktion auf eine pädagogische Erbauungsfunktion aufzufangen.

Während es in der hermeneutischen Schule insbesondere bei Gadamer<sup>43</sup> zu einer maßvollen Verteidigung der überlieferten Bildungsfunktion philosophischer Selbstverständigung „im Zeitalter der Wissenschaft“ kam, wurde der antiakademische und – universitäre Impetus in der postmodernistischen Heidegger-Rezeption gepflegt. Von der Modewelle des Reimports aus Frankreich<sup>44</sup> einmal abgesehen, wiesen die Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie diesen antiuniversitären Gestus nach 1945 aber meist zurück. Dabei verzichtete man jedoch auf eine genaue Funktionsbeschreibung der Philosophie an der Universität. Universitätsverfassungstheoretisch konkrete Standortbestimmungen akademischer Philosophie sind in den Selbstverständigungsdebatten der bundesdeutschen Philosophie eher die Ausnahme.

<sup>42</sup> Seit: M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), in: ders., *Holzwege*. 1–68; vgl. ders., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 2. Aufl. (Frankfurt a.M. 1951); ders., *Hebel, der Hausfreund* (Pfullingen 1957); ders., *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1959).

<sup>43</sup> Dazu vgl. nur H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (Frankfurt a.M. 1976). Zur neueren Programmatik vgl. O. Schwemmer, *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zur Kritik einer Abgrenzung* (Frankfurt a.M. 1990); nähere Einlösung jetzt ders., *Die kulturelle Existenz des Menschen* (Berlin 1997).

<sup>44</sup> Dazu vgl. E. Behler, *Derrida–Nietzsche. Nietzsche–Derrida* (München 1988).

Einen Anstoß gab Joachim Ritter. Ritters Plädoyer für die historischen Geisteswissenschaften<sup>45</sup> hatte – dies möchte ich gegenüber der geläufigen Reduktion auf die „Kompensationsthese“ pointieren – die Pointe, daß Ritter selbst die Philosophie nicht als Geisteswissenschaft begriff. Ritter meinte nur,<sup>46</sup> daß die systematische Aufgabe der Philosophie in der metaphysischen Tradition von Aristoteles bis Hegel im wesentlichen erfüllt und die Philosophie als Metaphysik vollendet sei. Ähnlich wie Heidegger<sup>47</sup> propagierte er eine Vollendung der metaphysischen Tradition der Philosophie als Ende der Philosophie selbst. Er bejahte die modernen „Geisteswissenschaften“ dann als postmetaphysische Wissenschaften zur „Kompensation“ der Schere von „Herkunft und Zukunft“. Erst in der Nachfolge propagierte man – mit Einschränkungen – Philosophie als positive Geisteswissenschaft in der Rolle der „Kompensation“ von Fortschrittsfolgen im Modernisierungsprozeß. Diese neuerliche Restriktion der Philosophie auf eine gesellschaftspolitisch instrumentalisierte, positive Geisteswissenschaft wird heute meist abgelehnt.<sup>48</sup>

Einen anderen Anstoß zur Thematisierung der universitären Aufgaben und Möglichkeiten der Philosophie gab der sog. „Positivismusstreit“. Habermas zog schon Anfang der 60er Jahre die Konsequenz,<sup>49</sup> die Irreduzibilität des „Teilnahmestandpunkts“ der praktischen Vernunft insbesondere gegenüber den Sozialwissenschaften zu verteidigen und die Philosophie nicht nur als „Platzhalter“, sondern auch als „Interpret“ empirischer Forschung zu behaupten. Doch selbst Habermas hat die Kommunikationsverhältnisse des Wissenschaftssystems der Gesellschaft in deren Bedeutung für das philosophische Selbstverständnis in seinen zahlreichen universitätspolitischen Interventionen eher beiläufig thematisiert.

Der Verweis auf Ritter und Habermas kann die Thematik nicht erschöpfen, sondern encodiert nur das Feld der Diskussion. Einen Stand der Selbstverständigungsdebatte markierte 1978 der Sammelband *Wozu Philosophie?*<sup>50</sup> Es gab viele verschiedene Antworten auf die akademischen Aufgaben und Möglichkeiten philosophischer Forschung; selten wurden sie jedoch in den Zusammenhang einer deutlich ausgearbeiteten Universitätsidee gestellt. Eine Ausnahme macht Jürgen Mittelstraß.<sup>51</sup> Nach 1989 gab es im Zuge der Übertragung der Universitätsverfassung der alten Bundesrepublik auf die neuen Länder<sup>52</sup> erneut Anlaß zur universitätspolitischen Selbstbesinnung der Philosophie. Unsere Problemgeschichte suchte

<sup>45</sup> J. Ritter, Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft, in: ders., Subjektivität. Sechs Aufsätze (Frankfurt a.M. 1974) 105–140.

<sup>46</sup> Dazu ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel (Frankfurt a.M. 1969); zur Wirkung Ritters auf die Rehabilitierung der politischen Philosophie vgl. V. Gerhardt (Hg.), Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns (Stuttgart 1990).

<sup>47</sup> Dazu vgl. M. Heidegger, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: ders., Zur Sache des Denkens (Tübingen 1969) 61–80.

<sup>48</sup> Zur Kritik der „Kompensationsthese“ vgl. nur E. Tugendhat, Die Geisteswissenschaften als Aufklärungswissenschaften. Auseinandersetzung mit Odo Marquard, in: ders., Philosophische Aufsätze (Frankfurt 1992) 453–463; H. Schnädelbach, Kritik der Kompensation, in: ders., Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2 (Frankfurt a.M. 1992) 399–411.

<sup>49</sup> J. Habermas, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien (Neuwied 1963); vgl. nur ders., Wozu noch Philosophie? Einleitung, in: ders., Politisch-philosophische Profile. Erweiterte Ausgabe (Frankfurt a.M. 1981) 15–38; ders., Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (Frankfurt a.M. 1983) 9–28.

<sup>50</sup> H. Lübke (Hg.), Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises (Berlin 1978); vgl. auch: Die Idee der Universität. Versuch einer Standortbestimmung, von M. Eigen, H.-G. Gadamer, J. Habermas, W. Lepenies, H. Lübke, K. M. Meyer-Abich (Berlin 1988).

<sup>51</sup> Zuletzt ders., Die unzeitgemäße Universität (Frankfurt a.M. 1988).

<sup>52</sup> Dazu vgl. W. Schluchter, Neubeginn durch Anpassung? Studien zum ostdeutschen Übergang (Frankfurt a.M. 1996).

diese Aufgabe zu erinnern, weil die universitäre und universitätspolitische Perspektive für die Konzeptualisierung eines akademischen Philosophiebegriffs propädeutisch hilfreich ist. Philosophie ohne Universitätsidee ist für ihre universitären Möglichkeiten blind, Universität ohne Philosophie wäre um eine kommunikative Perspektive ärmer.

#### ABSTRACT

Philosophy in an academic setting has to discuss its tasks as well as its opportunities at universities. Max Webers thesis of a paradigm shift of universities let Karl Jaspers and Martin Heidegger to instir a further discussion on the academic setting of philosophy. As a result of this debate Heidegger reproduced most influentially that anti-academic and anti-university stereotype with repercussions up to the current debate on postmodernism. This approach is completely unacceptable for the university philosophers. As a consequence of the recent structural change of universities we should reassure ourselves of the academic setting of philosophy.

Wenn Philosophie eine universitäre Rolle beansprucht, so muß sie sich über ihre universitären Aufgaben und Möglichkeiten verständigen. Von Max Webers Diagnose eines Struktur- und Funktionswandels der Universität beeinflusst, unternahmen Jaspers und Heidegger eine solche Selbstverständigung über den problematischen universitären Ort von Philosophie. Im Ergebnis erneuerte Heidegger einen antiakademischen und antiuniversitären Impetus, der bis in die jüngsten Postmodernismusdebatten hinein wirkte. Dieses Resultat ist für die Universitätsphilosophie inakzeptabel. Angesichts eines neuerlichen Strukturwandels von Universität ist eine neue Selbstverständigungsdebatte wünschenswert.

### Spinozarezeption bei Jacobi und ihre Nachfolge beim frühen Schelling und beim Jenenser Hegel

Horst FOLKERS (Freiburg i. Br.)

#### *I Jacobis Spinoza*

Am 11. September des Jahres 1785 schreibt Goethe aus Weimar an Friedrich Heinrich Jacobi in Pempelfort: „Du sendest mir Deinen Spinoza. Die historische Form kleidet das Werckgen gut.“<sup>1</sup> Die Vorgeschichte zu diesem spröden Kompliment ist lang, sie könnte abendfüllend erzählt werden. Hier ist nur wichtig, daß in diesem Brief Goethes das früheste Zeugnis dafür vorliegt, daß Jacobis Schrift: „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“ publiziert ist. Von ihr geht eine neue Epoche der Philosophie aus, in der der Spinoza redivivus eine Hauptrolle neben dem aufgehenden Stern Kants spielen wird, aber auch Jacobis eigene Botschaft, mehr als heute in der Regel wahrgenommen,<sup>2</sup> den weiteren Verlauf des Denkens in Deutschland in seiner größten philosophischen Zeit bestimmt.

Gewiß war Spinoza nie vergessen worden. Seine bereits im Todesjahr 1677 erschienenen

<sup>1</sup> Goethes Briefe, Hamburger Ausgabe in vier Bänden (Hamburg 21968) Bd. 1, 4839-10.

<sup>2</sup> Das merkt auch Horstmann an, der davon ausgeht, daß Jacobi „einen leicht unterschätzten Einfluß auf die Entwicklung der nachkantischen idealistischen Philosophie gehabt hat“, Rolf-Peter Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft* (Frankfurt a.M. 1991) 56.