Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 47 (1988)

Artikel: Weisheit in einer Welt des Widerstreits

Autor: Welsch, Wolfgang

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883133

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 47/88

WOLFGANG WELSCH

Weisheit in einer Welt des Widerstreits

Der Beitrag umfasst drei Abschnitte mit unterschiedlichem Darstellungscharakter: das wörtliche *Protokoll* meiner Ausführungen zu «Einführung in einen Text»; die gestraffte *Niederschrift* meiner Äusserungen zu Textpassagen Lyotards; eine *Paraphrase* meiner Reflexionen zum Thema Weisheit. Nichts ist original, nichts erfunden.

I. «Texteinführung»

1.

Ich lese (im Programm): «Lektüre eines Lyotard-Textes aus ‹Le Différend›; Einführung durch Wolfgang Welsch.»
Und ich frage mich: Was heisst das? Was soll ich da tun? Was soll das sein: Einführung – in einen Text, gar: in die Lektüre eines Textes?
Was muss ein Text sein, damit in ihn einzuführen ist?

«Einführung», das ist so etwas wie Initiation.
Dann muss der Text – denn es ist in Mysterien, dass man einführt – etwas Mysteriöses sein, etwas Mysterienhaftes an sich haben. Der Text – nichts Profanes, nichts Alltägliches, sondern etwas Geheimnisvolles. Eine Niederschrift höheren, vielleicht gar heiligen Wissens. Die Schrift des Textes – heilige Schrift. Das muss es sein: Ein Text muss als heiliger Text vermeint sein, wenn es in ihn einzuführen gilt.

Aber vielleicht ist gerade dann eine Einführung unmöglich. Denn einführen könnte allenfalls ein Eingeweihter, jemand, der über Erfahrung verfügt, über beglaubigte Erfahrung – ein Experte also. Aber Experten sind blind.
Will man sich durch einen Blinden führen (und sei es nur: in einen Text einführen) lassen?

Prof. Dr. Wolfgang Welsch, Universität Bamberg, Fakultät Pädagogik, Philosophie, Psychologie, Postfach, D-8600 Bamberg

2.

Zweiter Modus: Es handelt sich bei ‹Le Différend› um das 1983 in Paris erschienene Hauptwerk eines französischen Philosophen namens Jean-François Lyotard, der in den letzten Jahren vor allem als Theoretiker der sogenannten «Postmoderne» von sich reden gemacht hat. Lyotard, 1924 in Versailles geboren und bis 1987 in Vincennes à St. Denis lehrend, wurde erstmals bekannt als Mitglied der Gruppe «Socialisme ou barbarie» und ist heute in der grossen Menge der ehedem marxistischen französischen Intellektuellen – einige haben den Absprung sehr früh gefunden, denken Sie an Merleau-Ponty, andere haben länger gebraucht, Ihnen allen steht das Beispiel Sartre vor Augen – derjenige, der sich (nach den üblichen Koketterien mit der Psychoanalyse) gerade in den letzten Jahren in eine emphatisch philosophische Position begeben hat – eine Position, die Lyotard nun aber als heutige Nachfolgeform des Marxismus ausgibt. Genau diese beiden Momente seiner aktuellen Stellung – die Philosophie-Emphase und die Marxismus-Mutation – erkennen Sie in diesem Buch und den Ihnen vorliegenden Auszügen sehr deutlich. Das erstere gleich im ersten Abschnitt. Nicht mehr Klassenkampf ist das Bewegende, sondern: die Ehre des Denkens zu retten. Und die Marxismus-Mutation finden Sie in den späteren Abschnitten: solcherart die Ehre des Denkens zu retten und Philosoph zu sein, das soll jetzt – so Lyotards These – die einzige Weise sein, wie man der spätkapitalistischen Herrschaftsform des ökonomischen Diskurses postmarxistisch erfolgreich entgegentreten kann.

3.

(Und die dritte von insgesamt vier Versionen:)
Wir haben uns hier zusammengefunden zu einem Seminar, in dem der Ankündigung zufolge «in Ausrichtung auf das Ziel eines gemeinsamen Redens von der Sache postmetaphysischer Philosophie» andere Formen des Sprechens über philosophische oder philosophisch relevante Texte erprobt werden sollen.

Ich habe den Eindruck, dass wir mit diesem Vorhaben bislang nicht nur Erfolge, sondern auch Schwierigkeiten hatten. Wir, die Teilnehmer, haben nicht nur unterschiedliche Präferenzen und Vorstellungen mitgebracht. Sondern wir haben unterschiedliche Sprachen, unterschiedliche Grundauffassungen, etwas pathetisch gesagt: wir vertreten unterschiedliche Welten.

Beispielsweise: Als von Weisheit die Rede war, da hat einer für die tranquillitas animae plädiert, eine andere aber Angstfähigkeit eingeklagt. Das

wird schwerlich vereinbar sein. Oder: eine Seite spricht von Distanz, eine andere pocht dagegen auf Nähe, und wenn man sich dann auf das rechte Mass einigt, so erweist sich bald, dass man zwar dasselbe Wort, aber nicht denselben Begriff verwendet hat.

Man könnte, so fürchte ich, die Beispielsreihe beinahe der Länge unseres bisherigen Zusammenseins koextensiv gestalten. Und ich glaube nicht, dass die Probleme dieser – wie mir scheint offenkundigen, aber zu wenig beachteten – Diversität von Diskursen dadurch gelöst werden können, dass man einen weiteren, einen neuen gemeinsamen Diskurs sucht oder kreiert.

Dies beides zusammen aber: Das Problem heterogener Diskurse – meinem Eindruck zufolge: unser Problem – und die Unmöglichkeit einer einheitlichen Lösungsperspektive – wie sie ehedem als selbstverständlich erschienen sein mochte –, genau das ist Gegenstand eines Werkes von Jean-François Lyotard, dessen deutsche Übersetzung in diesen Tagen unter dem Titel *Der Widerstreit* erscheint, woraus Sie hier einige Auszüge vorfinden.

*

Aber wozu erzählt er uns das? Wozu diese drei Versionen – und eine vierte hat er noch angekündigt? Wozu diese drei oder vier Typen einer Einführung, wo er uns dann am Ende vermutlich fragen wird, welchem Typ wir den Vorzug geben? Wozu dieses langatmige Vorspiel, anstatt sich endlich zum Text zu äussern? Hat er Hegel nicht gelesen (oder zuviel von dessen Vorreden)?

4.

Die vierte Version – die einzige, die ich hier vortrage – ist das bislang Gesagte und das Folgende zusammen.

Eine Texteinführung soll gegeben werden. Eine? Es bestehen hundert Möglichkeiten. Welche davon wählen? Welche, wenn man nur einige – drei oder vier – vorstellen kann, auswählen?

Im Mass, wie die Möglichkeiten wirklich verschieden sind, schliessen sie einander aus. Es gibt keine Koexistenz und keine Vertretung. Man muss sich entscheiden. Und man tut das auch immer – egal was man tut. Nur gibt es für diese Wahl und Entscheidung zuletzt – vermutlich – kein Kriterium.
Warum soll man diese Sprache wählen und nicht jene?
Warum diese Texteinführungstypen und nicht andere?
Warum in dieser Reihenfolge anstatt umgekehrt?

Genau dies ist das Problem (in einer seiner Spiegelungen).
Wenn – erstens – eine Reflexion auf den Sinn von «Texteinführung» das

Phänomen Text und somit auch diesen Text neu zu sehen gebietet: wenn – zweitens – eine biographische Annäherung zielsicher auf Anfang und Ende eines Textes zuzuführen vermag; wenn – drittens – eine Reflexion auf den Problemfokus unserer Situation zur Kernfrage des Textes hinleitet; dann wird – viertens –, da einerseits die Legitimität all dieser diversen Zugänge nicht in Zweifel gezogen werden kann, andererseits aber ein generelles und gerechtes Kriterium genau in dem Mass, wie diese Möglichkeiten different sind, fehlt, die notwendig sich stellende Frage, welcher Zugang denn nun zu wählen oder welcher Möglichkeit der Vorzug zu geben sei, unentscheidbar.

Und dann? (Denn es gibt keine *epoché*, pragmatisch muss man entscheiden.)

Dann entsteht eine letzte Frage: Gibt es in bezug auf einen solchen Widerstreit noch eine Möglichkeit, damit im Sinn von Gerechtigkeit umzugehen?

Das ist die Kernfrage des Buches.

Sie wird dort im Blick auf die Diskursarten gestellt.

Ich habe sie hier im Blick auf Einführungsarten nahezubringen versucht.

Ich habe in das Buch eingeführt, indem ich es anwandte.

II. Widerstreit

1. Streit, Widerstreit, Opfer

Das Grundphänomen, das Lyotard expliziert, ist das des Widerstreits. Von ihm und seiner Rekonstruktion hängen Lyotards Thesen und das Verständnis seines Denkens ab. Gegenwärtig kann man gewiss nicht sagen, dass Lyotards Konzeption im deutschen Sprachraum auf viel Verständnis träfe. Manchmal wird schon die für Lyotard elementare Unterscheidung zwischen Streit und Widerstreit übergangen und daraus eine «Widerlegung» gemacht[1]. Das ist seinerseits ein exemplarischer Fall, dass ein Widerstreit als blosser Streit genommen und eben damit intellektuelles Unrecht begangen wird.

Im französischen Denkraum kann die Konzeption des Widerstreits auf mehr Verständnis rechnen. Das hat u.a. damit zu tun, dass eine Ontologie der Heterogenität, wie sie (sprachphilosophisch gewendet) für die Konzeption des Widerstreits tragend ist, seit Descartes in der französischen Tradition hei-

1 Vgl. neuerdings zu diesen Problemen Manfred Frank, Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas, Frankfurt 1988.

misch ist; man kann dort unschwer eine Linie von Descartes über Pascal bis zu Bachelard und Lyotard ziehen. Zwar ist solche Heterogenität auch der deutschen Tradition nicht einfach fremd – Kant etwa hat ihre Verfassung eindringlich reflektiert, und Kant ist der Autor, dessen Wege Lyotard am nachhaltigsten untersucht –, aber vergleichsweise neigt die deutschsprachige Tradition doch stärker zur Verbindung, zur Globalperspektive, zum Totum. Eine Bemerkung, die keineswegs das Unverständnis für Lyotards Denken rechtfertigen, sondern im Gegenteil zum Erkennen und Überschreiten der dafür verantwortlichen Barriere anhalten will.

Ein *Streit* liegt dort vor, wo bei einem Konflikt noch eine gemeinsame Basis vorhanden ist, von der aus dieser Konflikt entschieden werden kann. Streit ist Dissens auf der Basis von Konsens. Um einen *Widerstreit* hingegen handelt es sich, sobald eine solche Basis nicht mehr gegeben ist. Widerstreit ist Dissens auf der Basis von Dissens. Streit ist – vergleichsweise – ein Oberflächenphänomen, Widerstreit ein Grundphänomen.

Im allgemeinen meint man, Streit finde sich vielfach, Widerstreit hingegen selten. Manche Philosophen gehen sogar so weit, mit reflexiven Mitteln die Unmöglichkeit eines Widerstreits dartun zu wollen. Das ist ein illusionäres Unterfangen, das auf einer illusorischen Einschätzung beruht. Häufig verhält es sich so, dass einem Konflikt, der vordergründig als Streit erscheint, in Wahrheit ein Widerstreit zugrunde liegt. Oftmals meldet sich, wo Differenzen auftauchen, die kaum der Rede wert zu sein scheinen, im Grunde ein Widerstreit. Allzu oft bewegen wir uns scheinbar glatt über die Abgründe von Widerstreiten hinweg. Streit kommt in der Wirklichkeit vor, Widerstreit ist ihr Grundphänomen.

Widerstreite können sich überall finden. Einige Beispiele mögen das illustrieren. Sie sind alle Lyotards Buch entnommen.

1. In der Auseinandersetzung zwischen Tarifpartnern geht es zunächst um einen Streit, nicht um einen Widerstreit. Auf Arbeitgeber- und Arbeitnehmerseite liegen unterschiedliche Interessen vor, die man aber im gemeinsamen Rahmen von Tarifverhandlungen, also auf der Basis gemeinsam anerkannter Definitionen und Institutionen zu verfolgen beschlossen hat[2]. Dieser gemeinsame Rahmen hat aber seinerseits, wie jede Festlegung, gewisse Ausschlüsse zur Kehrseite. Für ausgemacht gilt beispielsweise, dass die Arbeitskraft wie eine Ware zu behandeln, nämlich (direkt oder indirekt) monetär abzugelten ist. Ausgeschlossen ist damit der Einspruch, die Arbeitskraft sei keine Ware

2 Jean-François Lyotard, Der Widerstreit, München 1987 (frz. Le Différend, Paris 1983), S. 27f. Im folgenden alle Belege im Text.

und sie so zu behandeln sei inhuman und illegitim. Reformerische Sozialdemokratie und revolutionärer Marxismus – Akzeptanz und Kritik des Warenprinzips – sind unvereinbar. Auf dieser tieferen Ebene besteht also nicht mehr bloss ein Streit, sondern ein Widerstreit. Und dieser kann auf dem Boden von Tarifverhandlungen unmöglich beigelegt werden. Denn in Tarifverhandlungen einzutreten bedeutet eben, schon die eine Seite gewählt und gegen die andere sich entschieden, bedeutet die Arbeitskraft als Ware definiert zu haben. Soll der Widerstreit hier verhandelt, soll er als Streit behandelt werden, so geschieht allein dadurch schon Unrecht. Der eine Anspruch (der marxistische) kann nur in einer Form Berücksichtigung finden, die ihn in seinem Prinzip verkehrt. Streitgerechtigkeit bedeutet für Widerstreitsfälle immer strukturelle Ungerechtigkeit. Die Behandlung eines Widerstreits als Streit macht (mindestens) einen der Beteiligten zum Opfer.

2. Der drastischste Fall, an dem Lyotard dies expliziert, ist der Fall Auschwitz. Ich beschränke mich auf eine von mehreren Versionen. Lyotard stellt Auschwitz einmal als Ergebnis eines Widerstreits dar. Eine Diskursart, die von den Nazis wiederbelebte mythische Erzählung, hat hier ihren Antipoden, den Diskurs der Befragung und Interpretation, wie er dem jüdischen Denken von jeher eigen und in der Moderne tragend geworden war, eliminiert. Geschichtslose Zyklik wandte sich gegen das Ereignis, das Schondagewesene gegen das Unverfügliche. Und die Kluft zwischen den beiden Diskursarten war so gross, dass es nicht einmal zu irgendeiner Austragung dieses Widerstreits kam. Die Nazis installierten kein Gericht und führten keine Verhandlung; sie bemühten sich nicht einmal um den Anschein von Recht und Gerechtigkeit. Sie vollzogen nur die nackte Auslöschung – bis zur Auslöschung noch der Dokumente und Bezeugungsmöglichkeiten (104–107, 173–175, 179–181).

An diesem Beispiel kann man erkennen, dass die Problematik des Widerstreits bis zum äussersten reicht. Harmlos ist sie nie, auch wenn sie nicht immer zum Exzess führen muss. Untragbar wird sie, sobald Opfer entstehen. Zum Opfer wird, wer einen Schaden erleidet und dabei zugleich der Mittel beraubt wird, diesen zu reklamieren. Dergleichen geschieht gemeinhin nicht durch Abweisung von den Gerichten, sondern durch die Verbindlichkeit eines Idioms, in dem diese Rechtsansprüche nicht formulierbar sind. Der Geschädigte kann sich nicht mehr Gehör verschaffen, und so wird aus dem Schaden ein Unrecht und aus dem Kläger ein Opfer (20f., 25). Die Frage ist: Wie kann die Figur des Opfers vermieden, wie können die Opfer befreit werden? Bevor eine Antwort gegeben wird, sei noch ein weiteres Beispiel angeführt.

3. Lyotard vermag in minutiösen Analysen die Heterogenität von Diskurs-

arten herauszuarbeiten. So zeigt er in der Diskussion des klassischen Dilemmas von Protagoras und Euathlos, dass deren Argumentationen völlig korrekt sind, dass man nur die jeweilige Diskursart finden und genau erfassen muss, innerhalb derer sie dies jeweils sind (21–24). Protagoras' Argumentation ist innerhalb der physischen, Euathlos' innerhalb der logischen Diskursart korrekt. Hingegen sind beide Argumentationen, als Fälle des jeweils anderen Diskurstyps genommen, inkorrekt. Den Sätzen als solchen kann man aber nicht ansehen, welcher Diskursart sie zugeordnet werden müssen. Daher ist der Dissens der Kontrahenten keineswegs arbiträr, sondern essentiell. Gerade wenn man die Sätze jeweils «gut» (also der Diskursart, in der sie stimmig sind) zuordnet, tritt der Konflikt der Diskursarten in seiner Unaufhebbarkeit und Unentscheidbarkeit hervor. Welcher der beiden Diskursarten soll man den Vorzug geben, wo doch einsehbar ist, dass die Entscheidung für die eine Seite ein Unrecht gegenüber der anderen impliziert? Die Situation des Widerstreits ist nicht lösbar. Es wird darauf ankommen, eine andere Form ihrer Beantwortung zu finden.

2. Kultur und Widerstreit

Am meisten sind uns Widerstreitsverhältnisse heute von kulturellen Phänomenen her vertraut. Hier ist uns manches von der Logik des Widerstreits beinahe schon selbstverständlich geworden. So ist beispielsweise hinsichtlich der Kunst weithin akzeptiert, dass die gestalterischen Logiken verschiedener Ismen – etwa des Konstruktivismus und des Surrealismus oder der Arte povera und der Trans-Avantgarde – nicht auf einen Nenner zu bringen sind; ähnlich haben wir gelernt, dass Kulturkonzepte der Selbstbestimmung einerseits und der Angebotsregie andererseits unvereinbar sind; und auch der Gegensatz von Skyline und Szene wird heute nicht mehr attackiert, sondern als elementar und unaufhebbar anerkannt und geschätzt.

Im kulturellen Feld ist ein solches Bewusstsein der Legitimität des Dissenses und der Unmöglichkeit von Generalvereinbarungen am weitesten avanciert. Hier wurde uns exemplarisch klar, dass wir in einer Welt des Widerstreits leben.

Die Frage ist freilich, ob wir insgesamt schon die angemessene Umgangsform mit solcher Pluralität und dem durch sie gesetzten Widerstreit gefunden haben. Proportional-Toleranz, Querbeet-Akzeptanz, Hinnahme von Unvermeidlichem genügen nicht. Mindestens zwei Beschränkungen wären zu überschreiten: Man muss die Vielheit als grundlegend positives Phänomen

erkennen. Und man muss nicht bloss bestehende Vielheit anerkennen, sondern über sie hinaus prinzipiell mit Unbekanntem, Unentdecktem, Ungesehenem, Unerhörtem rechnen. Es braucht eine entsprechende *aisthesis* und ein neues *ethos* der Pluralität und des Widerstreits[3].

3. Die politische Dimension

Für Lyotard ist das Problem des Widerstreits ein zutiefst politisches Problem. Davon gilt auch die Umkehrung: Politik ist im Kern durch die jeweilige Form der Zulassung, Bewältigung oder Instrumentierung von Widerstreit bestimmt. Es geht jeweils darum, ob Übergänge, Wechsel, Neuanfänge zugelassen werden oder nicht. In sprachphilosophischer Wendung lautet das bei Lyotard: «Die unscheinbarste Verknüpfung eines Satzes mit einem anderen wirft ein politisches Problem auf.»[4] «Alles ist Politik, wenn Politik in der Möglichkeit des Widerstreits bei der geringfügigsten Verkettung besteht» (231). Die Art, wie sie mit dem Widerstreit umgehen, kennzeichnet die politische Signatur der Völker und Kulturen. Hier zeigen sie ihr Gesicht. Was sehen wir, wenn wir selbst in den Spiegel blicken, was heute – was morgen?

4. Empfindung, Artikulation, Grundbewusstsein des Widerstreits

Wenn Widerstreit als Grundphänomen erkennbar wird und wenn eine Gesellschaft erfasst, dass sie ein Arrangement von Widerstreit darstellt, dann entsteht für sie die Notwendigkeit, zu einer neuen Art des Umgangs mit dem Widerstreit zu finden. Diesbezüglich kann man bei Lyotard drei Schritte unterscheiden.

Zunächst gilt es, «den Widerstreit auszudrücken, indem man ihm ein entsprechendes Idiom verschafft» (33). Das ist die Aufgabe beispielsweise der Literatur oder der Philosophie und allgemein der Politik (ebd.). Natürlich kannn dieses Idiom nur ein solches sein, welches die Ansprüche der einen, bislang unterdrückten Partei artikuliert. Ein Meta-Idiom, in dem die Ansprüche beider Seiten formulierbar wären, kann es ja nicht geben (sonst läge allenfalls ein Streit, nicht aber ein Widerstreit vor). Der Widerstreit kommt

3 Ich erlaube mir, auf mein Buch ‹Unsere postmoderne Moderne›, Weinheim 1987 (2. Aufl. 1988), hinzuweisen.

4 Jean-François Lyotard, Le Nom et l'exception, in: Tod des Subjekts?, hg. von Herta Nagl-Docekal u. Helmuth Vetter, Wien/München 1987, S. 43–53, hier 43.

dabei insofern zur Erscheinung, als nun nicht mehr nur das eine, bereits artikulierte und herrschende (alleinherrschende, überherrschende) Idiom vorhanden ist, sondern auch die andere Seite Sprachfähigkeit besitzt und ihre Ansprüche in die Arena des Disputs einbringen kann[5].

Diese Arbeit der Sprachfindung, diese im wörtlichen Sinn logische Aktivität setzt eine andere Kompetenz voraus: eine ästhetische. Noch bevor der Widerstreit artikulierbar ist, muss man ihn *empfinden*. Das Gefühl, dass hier etwas in Sätze gebracht werden müsste, das noch nicht gesagt werden kann – und das Bewusstsein, dass dieses Gefühl einen legitimen Anspruch anzeigt und eine Aufgabe signalisiert –, geht der Anstrengung zur Idiomfindung voraus. Die «logische» Tätigkeit ist «ästhetisch» fundiert.

Aisthesis – und zwar spezifisch eine *aisthesis*, welche Heterogenität und Widerstreit zu empfinden vermag – ist denn auch im weiteren relevant. Über das Gespür für Unartikuliertes hinaus wird sie zweitens wichtig als Fähigkeit, dort das Richtige zu treffen, wo es dafür keine Regel mehr gibt. Und drittens braucht es *aisthesis* im Sinn des Grundbewusstseins, dass jede Klarheit durch Unklarheit an ihren Rändern und jede Ordnung durch Ausschluss von anderem bestimmt und erkauft ist – welche Ränder und welch anderes in weiteren Kontexten ihre Legitimität haben und ihre Kraft entfalten (wenngleich auch dies wiederum um den Preis anderer Unschärfen und Ausschlüsse geschieht).

Aisthesis im zweitgenannten Sinn steht der Aristotelischen *phronesis* und Kants reflektierender Urteilskraft nahe[6]. Gerade wenn es, wie Lyotard sagt, «die gute Verkettung» (11), also die zweifelsfreie, die in jederlei Hinsicht zu empfehlende Verkettung nicht gibt, wird Urteilskraft obligat. Für sie kommt es – durch Erfahrung und Kriterien gestützt, letzlich aber doch riskant und indemonstrabel – darauf an, in der jeweiligen Situation das Treffliche zu finden. Und sie weiss, dass dieses Treffliche nur ein relativ, nämlich im Rahmen bestimmter Selektionen Treffliches ist. Eben darin schliesst sie bereits ein Moment von *aisthesis* im dritten Sinn ein (der, so werde ich nachher zu zeigen versuchen, Weisheit in einem aktuellen Sinn nahesteht).

5 An einer interessanten Stelle sagt Lyotard, die Suche nach einem Idiom für den Widerstreit sei die Suche nach einem unmöglichen Idiom (237). Das ist doppelt aufschlussreich: Offenbar besteht ein Wunsch nach einem Meta-Idiom; zugleich muss man aber dessen Unmöglichkeit einsehen.

6 Schon in ‹Au Juste› (gemeinsam mit Jean-Loup Thébaud, Paris 1979) bezog sich Lyotard auf die Aristotelische *phronesis* als das Vermögen, dort noch treffend zu urteilen, wo kein Kriterium und Modell mehr hinreicht (S. 52f.). Kant ist, gerade als Theoretiker der Urteilskraft, seit dem ‹Widerstreit› in zahlreichen Exegesen Gegenstand und Vorbild, vgl. zuletzt ‹Der Enthusiasmus›, Graz/Wien 1988.

Wer mehrfach Fälle von Widerstreit erfahren und deren Verfassung sich klargemacht hat, der ist darauf gestossen, dass Widerstreite tendenziell verborgen bleiben. Fortan wird er mit solcher Verborgenheit rechnen. Er wird der Klarheit zwar nicht misstrauen, aber doch um deren Grenzen nicht bloss abstrakt wissen, sondern sie konkret berücksichtigen. Er wird zu dem übergehen, was Lyotard als «philosophische Politik» bezeichnet (12). Diese unterscheidet sich von der Politik der Intellektuellen und Politiker dadurch, dass sie nicht wie jene bestimmte Standpunkte vertritt und durchsetzt, sondern auf das jenseits solcher Durchsetzung verbleibende Problem ihr Augenmerk richtet. Indem die heterogenen Optionen gleichermassen legitime, aber auch inkommensurable Rechtsansprüche darstellen, hat jede Entscheidung ein Unrechtsmoment zu ihrer Kehrseite. Daher kann die politische Aufgabe und Lösung letztlich nicht darin liegen, dem eigenen, «richtigen» Standpunkt zum Sieg zu verhelfen, sondern es muss gerade nach all solchen Entscheidungen darum gehen, mit dem verbleibenden und unaufhebbaren Konflikt der heterogenen Ansprüche noch einmal im Sinn von Gerechtigkeit umzugehen. Darin liegt die spezifisch «postmoderne» Dimension von Politik. Denn in der Postmoderne wurde die bislang eher latente Pluralität vordringlich und unübersehbar. Daher braucht es jetzt eine Politik, die diese Situation nicht mehr überspielt, sondern ihr sich stellt. Eben das tut die von Lyotard konzipierte philosophische Politik. Sie ist nicht, wie die konventionelle «pluralistische» Politik, auf die Buntheit von Varianten, sondern auf den Widerstreit elementarer Differenzen bezogen. Damit verändert sich das ganze Spiel.

Wer über ein Grundbewusstsein des Widerstreits – *aisthesis* im drittgenannten Sinn – verfügt, der wird mit den entsprechenden Konflikten anders umgehen als derjenige, der noch dem Irrtum des einzig richtigen Weges nachläuft. Zunächst wird er prohibitiv eingreifen. Er wird darauf achten, dass Kriterien bestimmter Sinnzusammenhänge nicht zu Kriterien ganz andersartiger Sinnzusammenhänge gemacht werden. Gegen solche Grenzüberschreitung einer Diskursart bzw. Lebensform wird er das kehren, was man als Pascal-Regel bezeichnen kann. Pascal hat – im Zusammenhang seiner Lehre von den Ordnungen – als erster den Mechanismus und die Fatalität solcher Überschreitungen in völliger Klarheit offengelegt und demgegenüber einen Imperativ gattungsmässiger Spezifikation aller Kriterien und Ansprüche formuliert. Diese Pascal-Regel ist eine postmoderne Grundregel: Die Festsetzungen der Diskursarten gelten nur binnen-, nicht trans-diskursiv; ihre Spezifität ist strikt zu beachten; Partikulares darf nicht universalisiert werden (und es gibt, genau besehen, nur Partikulares); den Universalisierungen (deren Unterschied zu Totalisierungen vermutlich immer bloss ein rhetorischer, kein

sachlicher ist) gilt es im kleinen wie im grossen entgegenzutreten. Übergriffe sind zu unterbinden, Pluralität ist dadurch offenzuhalten.

Freilich ist es mit dieser Ausscheidung illegitimer Möglichkeiten allein noch nicht getan. Die Situation stellt sich postmodern als noch schwieriger dar, als Pascal sie gefasst hat. Denn es bleiben stets mehrere legitime Möglichkeiten übrig. Von diesen kann aber je nur eine realisiert werden. Also ist man unweigerlich ungerecht noch innerhalb der Sphäre der Legitimität. Und eben hier taucht das spezifisch postmoderne Problem auf, wie angesichts solch unvermeidlicher Ungerechtigkeit gleichwohl noch eine Praxis im Sinn von Gerechtigkeit möglich sei.

Es braucht – das kann man bei Lyotard lernen – eine andere Grundeinstellung. Es geht um Grenzbewusstsein, Grenzbeachtung und Vielheitsblick. Bei jeder Entscheidung muss man um ihren Setzungscharakter sowie ihre Ausschlüsse wissen. Es gilt, des blinden Flecks im Sehen eingedenk und nicht nur gegen fremde, sondern auch gegen eigene Übergriffe auf der Hut zu sein. Sobald man solcherart prinzipiell um die Begrenztheit und Spezifität wirklich weiss und mit ihr rechnet, urteilt und verurteilt man nicht mehr mit dem Pathos der Absolutheit und der Einbildung der Endgültigkeit, sondern erkennt auch dem anderen mögliche Wahrheit grundsätzlich zu – noch gegen die eigene Entscheidung. Man ist nicht nur grundsätzlich davon überzeugt, dass die Lage aus anderer Perspektive sich mit gleichem Recht ganz anders darstellen kann, sondern dieses Bewusstsein geht in die konkrete Entscheidung und Praxis ein und versieht diese mit einem Schuss Vorläufigkeit und einem Gran Leichtigkeit. Eine darauf aufgebaute Handlungswelt ist im einzelnen spezifischer und im ganzen durchlässiger. Sie achtet den Unterliegenden, sie vermutet einen Rechtskern im Unrecht Scheinenden, sie rechnet wirklich mit Andersheit. Insgesamt bringt sie mehr Potentialität in die Wirklichkeit ein oder umgekehrt: Sie lockert die Sperren der Wirklichkeitsauffassung zugunsten der faktischen Potentialität des Wirklichen. Indem sie den Möglichkeitscharakter wahrnimmt, entdeckt sie Alternativen und Öffnungen ins Unbekannte. Sie macht die Erfahrung der Vielheit real, indem sie Unerhörtes zulässt.

Unschwer ist dergleichen auf konkrete Situationen – beispielsweise auf eine Tagung über «Weisheit der Philosophie» – anzuwenden. Wer erkannt hat, dass wir in einer Welt des Widerstreits leben und dass unsere Diskurse dieser Welt – als Reflex und Motor – zugehören, der wird fortan in Diskussionen weniger den Schlagabtausch suchen als auf diejenigen Stellen sein Interesse und Augenmerk richten, wo in Argumenten Widerständiges aufscheint – zaghaft, unklar und möglicherweise gegen Intention und Kategorien des Sprechenden. Eine auditive Metaphorik dürfte dabei übrigens angebrachter

sein als eine visuelle; nicht die Ausrichtung eines Augenmerks steht im Vordergrund, sondern es kommt vornehmlich darauf an, dass man einem gewissen Klang sein Ohr zu leihen vermag. Dann wird man sich möglicherweise zum Anwalt des Gehörten und noch Ungesagten berufen fühlen. Man wird das entsprechende Idiom zu finden suchen. Und wird darüberhinaus, wo dies nicht oder nur ungenügend gelingt, den Widerstreit bezeugen, indem man ihm im einzelnen Rechnung trägt, also beispielsweise unbefragte Voraussetzungen markiert, auf Leerstellen aufmerksam macht, Verabsolutierungen zurücknimmt und zum Bedenken des Anderen anhält. Man wird Verbohrtheiten angreifen – »phallogozentrische» ebenso wie «feministische» – und wird sich dann, wenn darob manche auf einen einschlagen, nicht wundern, sondern wird allenfalls den Schlagenden einsichtig zu machen suchen, dass sie hierbei (mal blind, mal wütend, manchmal auch in peinlicher Kombination von beidem) nur die rohe Logik des Widerstreits exekutieren (aber eben unbewusst und undurchschaut), und wird sie statt dessen zur Wahrnehmung dieser Situation und zu den Konsequenzen einer solchen Einsicht bewegen wollen. Der Impuls dieses Denkens erweist sich dabei – man kann es nicht verhehlen – als grundlegend ethisch, pädagogisch, politisch.

5. Eine postmoderne Version von Aufklärung

Daher ist es nicht überraschend, dass Lyotard seine Konzeption gegen Ende des *Widerstreits* als die heutige, als die postmodern angezeigte Form von Aufklärung darstellt. Das hat nichts von Koketterie an sich, sondern will ernst genommen werden. Aufklärung ist ihrem Wesen nach ein Unternehmen der Selbstkritik, nicht der Erblassverwaltung. Daher kann es geschehen, dass ihre blossen Verwalter das, was heute den Rang von Aufklärung einnimmt, antiaufklärerisch schelten. Die Dialektik von Aufklärung aber lässt sich durch solche Dogmatisierung nicht sistieren.

Lyotard nennt als Leitbild seiner Geschichtskonzeption die Idee einer Menschheit, die erstens sensibel für die heterogenen Ziele ist, die in den diversen Diskursarten beschlossen sind, und die zweitens imstande ist, diese Ziele so weit wie möglich zu verfolgen und zu entwickeln (294). Ohne diese Idee, sagt Lyotard, ist eine «Universalgeschichte der Menschheit» nicht denkbar. Das ist dreifach bedeutsam: Man erkennt erstens noch einmal, dass seine ethisch-politische Konzeption eine wesentlich *ästhetische* Dimension hat (»ästhetisch» freilich im alten, gerade aufklärungs-ursprünglichen Sinn anthropologischen Empfindens, nicht eines besonderen Kunstbezugs zu neh-

men): es kommt darauf an, für die verschiedenen Ziele *sensibel* zu sein. Zweitens bedeutet diese Ästhetik keine Flucht in Quietismus – gedacht ist vielmehr gerade an eine praxisleitende Empfindung und eine weitestgehende Entfaltung der diversen Möglichkeiten. Und drittens ist genau dies die heutige Weise, die alte, aufklärerische Idee einer Universalgeschichte der Menschheit zu erneuern und fortzusetzen[7].

Lyotard führt diese «Idee einer weltbürgerlichen Geschichte» aufschlussreicherweise denn auch gegen solches ins Feld, was typisch postmodern zu sein scheint, in Wahrheit aber, wenn es ohne Gegenhalt bleibt, die Errungenschaften der Postmoderne zu verspielen droht: gegen politische Partikularismen. Deren Dialektik ist nämlich, dass die Berufung auf Tradition und Besonderheit zwar in einer ersten Phase für die Befreiung von Fremdherrschaft nützlich sein kann, danach aber ihrerseits zum Umschlag ins Totalitäre neigt. «Die stolzen Kämpfe um die Unabhängigkeit münden in junge reaktionäre Staaten» (298 f.). Diese Dialektik gilt für Partikularismen aller Art, für regionale, geschlechtsspezifische und kulturelle. Ein Partikularismus, der seine Grenze nicht kennt und sich nicht auf anderes hin öffnet, steht immer in der Gefahr, die Figur der Tyrannei zu reproduzieren. Das postmoderne Plädoyer für Partikularität und Vielheit darf nicht halbiert werden. Ein universalistisches Moment ist von ihm nicht zu trennen. Gerade einer Partikularität, die sich nicht als solche wahrnähme, gilt die Kritik Lyotards und der Postmoderne.

Darin erweist sich zugleich, dass das postmoderne Denken wie kein zweites auf das Ganze bezogen ist: so sehr nämlich wie nur irgendeines – und doch ganz anders als die anderen, nämlich nicht setzend, sondern offenhaltend. Die Grunderfahrung der Vielheit und Heterogenität motiviert zur Offenhaltung des Ganzen. Die Verteidigung des Partikularen – des in seiner Partikularität erfassten Partikularen – ist an diese Öffnung gebunden. Eine postmoderne Politik tritt weder für das eine Partikulare noch für das eine Universale ein, sondern bemüht sich um die Entfaltung vieler partikularer Möglichkeiten, von denen sie weiss, dass sie universal konfligieren. Das ist dann schliesslich der gravierende Unterschied gegenüber Kant und der klassischen Form von Aufklärung. Wenn es Kant um die «Freiheit für jeden» zu tun war, «seine Glückseligkeit selbst, worin er sie immer setzen mag, zu besorgen, nur dass er anderer ihrer gleich rechtmässigen Freiheit nicht Abbruch tut»[8], so erkennt die

7 Hierzu stimmt, dass Lyotard die Postmoderne generell als «Redigieren» der Moderne bestimmt hat, vgl. ders., Die Moderne redigieren, in: Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, hg. v. Wolfgang Welsch, Weinheim 1988, S. 204–214.

8 Immanuel Kant, Akademie-Ausgabe, Bd. XI, S. 10.

Postmoderne eben dies als strukturell uneinlösbare Forderung. Nur solange man von einem Konkordanzmodell der Lebensentwürfe ausgehen konnte, liess sich annehmen, diese könnten realisiert werden, ohne einander «Abbruch zu tun». Postmodern aber erkennt man die Heterogenität und damit die Unvermeidlichkeit des «Abbruchs». Daher muss man Gerechtigkeit und Politik jetzt im letzten anders denken als Kant: nicht als Formen, zusammenstimmend zu machen, sondern als Weisen, mit unaufhebbarer Nicht-Zusammenstimmung gleichwohl noch gerecht und förderlich umzugehen.

III. Weisheit in einer Welt des Widerstreits

Unschwer ist zu erkennen, dass ein solcher Ansatz eine philosophische Position umreisst, die wie selbstverständlich viele der klassischen Disziplinen der Philosophie einschliesst. Diversität und Heterogenität prägen hier das Bild der Welt insgesamt und machen sozusagen die Leitlinien der *Physik* aus. Spezifizierungsgebot und Überschreitungsverbot bestimmen ihre *Logik*. Indem die Empfindung des Anderen und des Widerstreits fundamental ist, gewinnt eine entsprechende *Ästhetik* hier erstrangige Relevanz. Und schliesslich ergeben sich aus alledem Grundlinien einer *Ethik* und *Politik*: Gelingendes Leben gibt es nur im gemässen Umgang mit dieser Heterogenität und dem Widerstreit, und dies gilt gesellschaftlich ebenso wie individuell. Welt-, Sozial- und Individualverhalten haben an der Erfahrung der Heterogenität und der Aufmerksamkeit auf den Widerstreit ihr Mass.

In einer philosophischen Position dieser Art erneuert sich unter Gegenwartsbedingungen eine alte Weisheitsposition der Philosophie[9]. Wir finden uns derzeit einer breitgefächerten Wiederkehr von Weisheitsformen, insbesondere auch solchen aussereuropäischer Herkunft, gegenüber. Die genannte Position hingegen (deren Konturen ich vor allem von Lyotard her umrissen habe) unterscheidet sich vom Trend dadurch, dass sie als Wiederaufnahme einer spezifisch abendländischen Weisheitstradition verstanden werden kann. Die Äquivalenz sei, an Vorausgegangenes anknüpfend, unter zwei Gesichtspunkten dargelegt: Grenzbewusstsein und Ganzheitssorge.

9 Ich habe dies ausführlicher dargestellt in: Philosophie zwischen Weisheit und Wissenschaft. Die aktuelle Balance, in: Willi Oelmüller (Hg.), Philosophie und Wissenschaft. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie XI, Paderborn/München/Wien/Zürich 1988, S. 115–126. Die Grundthese ist dort, dass die Philosophie ihre genuine Position zwischen Weisheit und Wissenschaft hat und in der Preisgabe eines dieser Pole sich selbst destruiert.

Das Denken der skizzierten Art weiss um die Partikularität und Begrenztheit aller Konzepte, beachtet die Spezifität der Lebens- und Wissensformen und ist sich der Brüche zwischen ihnen bewusst. Es besitzt ein geschärftes Sensorium für Inkommensurabilität, und es sichert die Pluralität, indem es Überschreitungen und Übergriffen entgegentritt. Umgekehrt weiss es auch um die potentiellen und realen Bornierungseffekte einzelner Rationalitäts-, Lebens- und Handlungsformen. In einer Situation, wo letzte Massstäbe nicht existieren und die vorletzten ob ihrer Diversität und Verflechtung einen klugen Umgang erfordern, wird zusätzlich zu Grenzbewusstsein Urteilskraft entscheidend. Diese rückt geradezu in den Rang des ausschlaggebenden Orientierungsvermögens auf.

Dies beides – das generelle Grenzbewusstsein, das vor Totalitätsanmassungen schützt, und das spezielle Unterschiedsbewusstsein, das Urteilskraft freisetzt – ist seit langem für Weisheit charakteristisch. Denn schon traditionell ist nicht die Figur des Allwissenden, sondern die des wissenden Nichtwissenden die Realfigur des Weisen. Er ist sich – Stichwort Grenzbewusstsein – der Vorläufigkeiten, Gegenwendigkeiten und Ungelöstheiten seines Wissens bewusst; und er versteht gleichwohl – Stichwort Urteilskraft – damit sinnvoll und förderlich umzugehen. Das gilt seit einer in der Antike erfolgten Umstellung im Begriff des Weisen. Verkörperte dieser zunächst ein Ideal theoretischen Wissens, so wurde er bald zur exemplarischen Figur praktischen Wissens. Bei Aristoteles war beides erstmals auseinandergetreten und Weisheit dadurch partial geworden: sie umfasste nur noch das theoretische Wissen; just der Kern praktischen Wissens, die *phronesis*, fehlte ihr. Eben solch praktisches Wissen aber wurde nachher, bei den Epikureern und Stoikern, zum Grundcharakteristikum des Weisen. Seitdem ist der Weise eine vor allem in praktischer Hinsicht vorbildliche Figur. Weisheit ist im Kern Lebensweisheit. Das ist für so unterschiedliche Denker wie Rousseau und Kant gleichermassen verbindlich. Praktische Verständigkeit – und zwar über das Ableitbare und Lehrbare hinaus – zeichnet den Weisen aus.

Die Anforderungen an solche Verständigkeit verschärfen sich nun unter den postmodernen Auspizien der Pluralität und Heterogenität immens. Weniger denn je ist es möglich, mit einer einzigen Entscheidungslogik allen Fällen gerecht zu werden. Mehr denn je ist Spezifitätsbewusstsein nötig und eine Urteilskraft erfordert, die angesichts disparater Regeln ohne letzten Boden gleichwohl das Treffliche zu finden vermag. Abgeklärtheit und Übersicht einerseits, Involviertsein und Findigkeit andererseits sind vonnöten. Genau darin nimmt solch postmoderne Kompetenz klassische Züge von Weisheit auf.

Unterschiede gegenüber den älteren Formen liegen vor allem darin, dass diese sich aus der Selbstzurücknahme gegenüber Ansprüchen eines absoluten oder göttlichen Wissens bestimmten, während die Begrenzung sich jetzt aus der gestiegenen (oder verstärkt wahrgenommenen) Pluralität ergibt. Man muss auf das absolute Wissen nicht zugunsten eines Anderen Verzicht tun, sondern man erkennt, dass solch absolutes Wissen ein unmögliches, ein nicht einmal einem «Gott» anstehendes Ideal ist, denn es gibt zwischen den heterogenen Regelbereichen allenfalls Übergänge, aber keine Synthesen und Überblicke. Das ist nicht die Frage eines beschränkten oder unbeschränkten Leistungsvermögens, sondern ist dem zuvor schon durch die faktische Verfasstheit dieser Bereiche entschieden. Ob der Einsicht darein verlangt Weisheit nun eher ein Operieren im Bodenlosen und im Angesicht von Abgründen denn ein göttliches oder halbgöttliches Überschauen. Gerade das letztere ist als illusorisches Projekt und als Programm impliziten und expliziten Terrors durchschaut worden.

Noch unter einem zweiten Gesichtspunkt hat postmodernes Denken eine spezifische Nähe zu Weisheit. Für manche mag dieser Gesichtspunkt überraschend sein: ich meine die Ganzheitssorge. Vielen gelten die Postmodernisten ja gerade als jene überengagierten Differentisten, die Ganzheit völlig ignorieren oder allenfalls als Gegner fürs Duell akzeptieren. Soll solche Pluralitätsapologie nun plötzlich für Ganzheitssorge gelten? Dem Missverständnis, das hinter einem solchen Bedenken steht, liegt ein weiteres zugrunde: dass für Ganzheit am besten dadurch Sorge getragen würde, dass man eine substantielle Vorstellung derselben propagiert. In Wahrheit ist das jedoch die sicherste Art, Ganzheit zu verfehlen und ihr Problem zu eskamotieren. Jeder substantielle Entwurf ist unweigerlich partikular. Daher verfängt sich eine entsprechende Ganzheitsaspiration theoretisch im Widerspruch von faktischer Partialität und prätendierter Universalität, und praktisch wäre solchen Versuchen unweigerlich nicht bloss Herrschaft, sondern Unterdrückung gesellt, und das – in einer Zeit radikalisierter Pluralität – in unerträglicher Potenz. Die Idee des Ganzen ist nicht thetisch auszumünzen, sondern allein regulativ und prohibitiv zu verfolgen. Regulativ gebietet sie, die Begrenztheit aller Diskurse, Konzeptionen, Lebensformen wahrzunehmen und die Existenz unterschiedlicher Erfüllungsmöglichkeiten zu beachten. Und prohibitiv wendet sie sich gegen Verabsolutierungen, gerade auch wenn diese im Namen der Ganzheit erfolgen. Das Ganze ist – scheinbar paradox – allein in einer Konzeption der Vielheit zu wahren, wo es als Idee offengehalten wird. Eben das tut das postmoderne Denken in seinen reflektierten Versionen. Darin nimmt es – in einer essentiell pluralitätsbezogenen Weise – eine alte Weis-

heitsaufgabe wahr, bildete das Ganze doch einen klassischen Reflexionshorizont des Weisen.

So erkennt man, wie gerade unter heutigen – »postmodernen» – Bedingungen eine der klassischen Weisheit nahestehende Position wieder Aktualität gewinnen kann. Gerade in einer Welt des Widerstreits ist sie gefordert. Sie weiss um die vielen Ansprüche sowie um deren Grenzen und Inkommensurabilität. Sie rechnet, wo sie das eine verfolgt, auch mit dem anderen – mit Bekanntem und Unbekanntem. Das Nichtwissen ist ihr nicht weniger vertraut als das Wissen. Gegen das Bemächtigungsinteresse einer gestrigen Wissenschaft und heutigen Technologie weist sie auf das Unbeherrschbare hin, verteidigt sie das Recht des Anderen, hält sie zu Rücksichtnahme an. Ihre Zielrichtung bleibt im Grunde praktisch, auch wenn sie sich kognitiver Mittel bedient und in vielem ästhetisch geprägt ist.

Damit soll nicht behauptet werden, dass die geschilderte Position *die* Position von Weisheit sei. Pluralität gilt auch hier: Es gibt unterschiedliche, gleichermassen legitime Formen von Weisheit. Aber es gibt auch geschichtliche und situative Auszeichnungen. Und heute und für unseren Kulturraum scheint mir der geschilderten Position eine solche Auszeichnung zuzukommen. Denn erstens leitet sie sich – als aktuelle Modifikation – aus abendländischen Denkströmen her. Das macht sie für uns übernehmbarer, als anderes es ist. Und zweitens sind die anderen, nicht-abendländischen Weisheitsformen zumindest in ihrer aktuellen Konjunktur ebenfalls an diese Tradition zurückgebunden, wenigstens ex negativo, denn wir greifen zu ihnen, damit sie uns helfen, die Misere dieser Kultur, die inzwischen weltweit dominant geworden ist, zu therapieren. Durch Wasser aber kann man Feuer wohl löschen, schwerlich jedoch als Energiereservoir nützen. Die anderen Weisheitsformen müssten sich, um der Aufgabe, für die sie in Anspruch genommen werden, genügen zu können, ihrerseits der Tendenz zum Monopolanspruch entwinden und einem Grundrahmen von Pluralität sich einschreiben. Wenn allen Konzeptionen heute die Einsicht in ihre Spezifität und Begrenztheit und damit zugleich in die Legitimität auch anderer Optionen abzuverlangen ist, dann auch solchen Positionen von Weisheit.

Die Konzeption jedoch, die dies alles aufweist und sagt, ist ihrerseits zwar gewiss selbst unter diese Begrenzungsforderung gestellt, scheint aber gleichwohl nicht einfachhin in einer Reihe mit den anderen Konzeptionen zu stehen. Nicht, dass sie fundamentaler wäre als jene, aber weiter – umfassender – ist sie wohl. Sie rechnet prinzipiell mit anderen Konzeptionen, sie bezieht sich essentiell auf Pluralität. Das verschafft ihr – in einer Welt der Pluralität und des Widerstreits – eine bemerkenswerte Sonderstellung.