

Volker Gerhardt

Experimentalphilosophie

Über existenzielle und pragmatische Motive im gegenwärtigen Denken

1. *Zeitgemäß unzeitgemäß.* Es ist unmöglich, unzeitgemäß zu leben. Es ist aber auch nicht leicht, unzeitgemäß zu denken. Wenn schon Nietzsche in seinem maßlosen Bedürfnis (und trotz seiner unüberbietbaren Fähigkeit), seiner Zeit zu widersprechen, daran gescheitert ist, wie soll es nach ihm jemandem möglich sein?

Gleichwohl habe ich es nicht nur gelegentlich, sondern in einem Punkt sogar beharrlich versucht. Es war und ist mir ein Ärgernis, mit ansehen zu müssen, wie Legionen zeitgenössischer Autoren mit nichts anderem als mit der Analyse ihrer eigenen Zeit beschäftigt sind. Wie der Hypochonder auf seinen eigenen Leib, so horchen und starren sie auf jede Regung ihrer für krank gehaltenen Gegenwart, um aus der leisesten Regung zu schließen, welches neue Problem auf der Tagesordnung der Philosophie zu stehen habe.

Hegels Wort, die Philosophie sei ihre Zeit in Gedanken gefasst, ist zum alltäglich wiederkehrenden Kalenderspruch all derer geworden, die zwar Hegels Philosophie und ihre Logik für unzeitgemäß halten, aber dennoch gern als Philosophen gelten wollen. Ein moderner Philosoph ist, wer die Nase vorn hat. Diesen Eindruck kann man schon haben, wenn man sieht, wie sich die Modernen in der *querelle des anciens et des modernes* in Verwirrung bringen. Vielleicht liegt es an eben dem lächerlichen Vorsprungsdenken, dass die Moderne sich schon so lange als modern erscheint: Wer hofft, ihrem bloßen Wandel fortgesetzt etwas Neues abgewinnen zu können, dem muss sie unerschöpflich erscheinen – solange es einfach weitergeht. Die Hoffnung ist mit der Erwartung verbunden, die Moderne endlich überwinden und im Zeichen eines neuen „Paradigmas“ hinter sich lassen zu können. Aber wer von seiner Krankheit lebt, darf von der Gesundheit nur reden, solange er sie nicht wirklich will.

2. *Fortgesetzte Revisionen.* Ihr politisches Vorspiel hatte die epochale Nabelschau im nachrevolutionären Gebrauch des Begriffs der Revolution: Bekanntlich sollte unter Berufung auf den bürgerlichen Terminus und in Erwartung einer Wiederholung einer originär bürgerlichen Leistung dem Bürgertum der Garaus

gemacht werden. Tatsächlich aber nahmen Macht und Einfluss der Bürgerlichen zu.

Durchaus ähnlich erging es der philosophischen Proklamation der *Umwertung der Werte*. Sie fand zwar nicht statt, sollte alsbald aber in einer sogenannten *Kehre* überboten werden. Inzwischen wird sie historisch-philologisch mit einem Aufwand auf den Kopf gestellt, der alles in den Schatten stellt, was in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* als „historische Krankheit“ desavouiert worden ist.

Ganz ähnlich glaubten auch die ihre Zeit genau verfolgenden Wiener Positivisten mit den auf sie folgenden Sprachanalytikern zu einem Epochenschnitt berechtigt zu sein, in dessen Folge es nur noch *Tatsachen* und *Sprechakte*, *Alltagswahrheiten* und *logische Schlüsse* geben sollte. Die Folge war, dass die führenden Köpfe (nehmen wir nur Carnap und Wittgenstein) das wiederentdecken mussten, was sie zuvor verworfen hatten. Die bemerkenswerte philosophische Konsequenz von Karl R. Popper, der seine Abkehr von falschen Revolutionserwartungen schon in seiner Jugend vollzogen hatte und seinen grundlegenden Einsichten über 1933, 1945 und 1989 hinaus folgen konnte, ist ein seltener Fall. Er dürfte damit zu tun haben, dass Popper sich dem Sachproblem wissenschaftlicher Beweisführung und philosophischer Begründung gestellt hat und im Übrigen die Zeit von Perikles bis zur Gegenwart als *eine* Epoche zu begreifen verstand.

Man wird es vermutlich nicht gerne hören, dass auch die historische Entwicklung der *Frankfurter Schule* dem asthmatischen Schema folgt: Zunächst wurde die angeblich allen früheren Unternehmungen überlegene „kritische Theorie“ in Szene gesetzt, obgleich sie in Kritik und Theorie das bereits Generationen früher erreichte Niveau einer *kritischen Philosophie* nicht annähernd halten konnte. So war es am Ende nur konsequent, dass sie sich unter dem sich selbst widersprechenden Titel einer „negativen Dialektik“ in lauter Paradoxien auflöste. Zum Glück war damit der Weg zu einer vom Zeitgeist weitgehend unbeschwerten und wahrhaft großen philosophischen Leistung geebnet – zur nachgelassenen *Ästhetischen Theorie*. Wäre Adorno seiner glücklichen Intuition gefolgt, bereits bei Homer die Wurzeln des modernen Vernunftdenkens aufzuspüren, ohne dessen totalen Umschlag im späten Übergang zur sogenannten „Warenwelt“ zu behaupten, hätte er die mehr als zweieinhalb Jahrtausende umfassende Epoche der Vernunftaufklärung als die historische Voraussetzung auszeichnen müssen, als die er sie faktisch in Anspruch nimmt, wenn er – trotz seiner aktualistischen Diagnose – auf eine Fortsetzung der Aufklärung setzt.

Der junge Habermas macht den gleichen Fehler, wenn er im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* den Eindruck zu erwecken sucht, die kritische Öffentlichkeit gebe es erst seit 1640 und in der „vermachten Öffentlichkeit“ des Spätkapitalismus

sei sie eigentlich schon wieder am Ende. Da muss es dann wie ein Wunder erscheinen, dass es eben diesem Autor mit seiner unerhörten Begabung zur öffentlichen Kritik gelingt, der totgeglaubten Öffentlichkeit zu neuem Leben zu verhelfen und ihr in fünf Jahrzehnten publizistischer Arbeit immer wieder neue Impulse zuzuführen. Wäre es nicht besser gewesen, gleich zuzugestehen, dass die kritische Öffentlichkeit die Generalbedingung schon für den Auftritt der griechischen Sophistik gewesen ist, die zusammen mit den bildenden Künsten, der Tragödie, der Rhetorik, der Geschichtsschreibung, der Rechtstheorie und der Philosophie entstanden ist?¹

3. Das im Herbeireden verzögerte Ende. Da die Moderne mit Neuerungen nicht geizte, konnten auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ständig neue Epochenschwellen ausgemacht werden. Nach ihnen war angeblich nichts mehr so, wie es vorher gewesen sein sollte. Die *Phänomenologie* war gerade erst in Gang gekommen, da wurde sie schon durch eine – großgeschriebene – *Neue Phänomenologie* ersetzt.

An die Stelle der für alle Zeiten politisch diskreditierten *marxistischen Strukturontologie* trat zunächst (mit Levi-Strauss) der *Strukturalismus des primitiven Denkens*, dann (mit Jacques Monod) der der reinen *Notwendigkeit*, darauf (mit Derrida) der der strengen *Textualität*, schließlich (mit Foucault) der der *Macht* und (mit Baudrillard) der *Medialität*, um – nach der geradezu archaisch anmutenden Erinnerung an die *Selbstsorge* – in der durch das Tempo der Moderne unausweichlich gemachten Archäologie der *Erinnerung*, in der Kultur der *Performanz* und in der Transzendentalpragmatik des *Bildakts* seine Fortsetzung zu finden. Darauf folgte – aber vermutlich ist es damit auch schon wieder vorbei – die Suche nach dem, was nach dem Verzicht auf den Geist gar nicht mehr gefunden werden kann, nämlich nach der *Verkörperung*.

Zwischendurch hat uns Habermas über den *Philosophischen Diskurs der Moderne* aufgeklärt, und den Stufengang einer dem Zeitgeist folgenden Philosophie von Schiller über Hegel, Nietzsche und Heidegger exakt bis an den vorerst äußersten Punkt der Gegenwart geführt, an dem er selbst, nach Derrida, Luhmann, Foucault und Castoriadis, mit seiner Lehre gerade angekommen war. Dass zur gleichen Zeit eine *Zweite Moderne* ausgerufen wurde und überdies für fast zehn Jahre die Moderne durch die *Postmoderne* ersetzt worden ist, in der uns neben vielem anderen auch die Aussicht auf ein *schwaches Denken* verheißen worden ist, sei nur der Ordnung halber hinzugefügt.

Das Wohlwollen, das man seiner eigenen Disziplin naturgemäß entgegenbringt, macht es leicht, die Zeitgeistversessenheit der nachhegelschen Philosophie zu

¹ Dazu: Volker Gerhardt, *Öffentlichkeit. Das Bewusstsein der Politik*, München 2012.

erklären. Zu entschuldigen ist sie nicht. Aber man kann gar nicht widersprechen, wenn auf die enormen technischen, ökonomischen, sozialen und politischen Umwälzungen verwiesen wird, die von der jüngsten Moderne heraufgeführt worden sind. Sie rechtfertigen eine besondere Aufmerksamkeit für die Phänomene der Gegenwart.

Doch wer sich von dem verführerischen, zur alteuropäischen Philosophie aber einfach nicht passenden Bild des „Elfenbeinturms“ nicht blenden lässt, kann wissen, dass die Aufmerksamkeit für die eigene Gegenwart *zu allen Zeiten geben* war. Ich wüsste keinen Philosophen von Rang zu nennen, der sich seiner Welt verschlossen hätte. Dass es Gründe geben kann, ein abgesondertes Leben zu führen, ist davon nicht berührt. Politische und religiöse Verfolgung haben dazu immer Anlässe geboten. Aber auch in jüngerer Vergangenheit hat es persönliche Anlässe zum Rückzug gegeben. Man denke nur an Husserl, Wittgenstein, Jaspers oder Blumenberg. Wie lächerlich wäre es, ihre weiter wirkende Produktivität damit zu rechtfertigen, dass sie den „Nerv der Zeit“ getroffen haben!

Alles philosophische Denken hat eine *mundane Dimension*, die es mit dem menschlichen Bewusstsein teilt. Sie tritt mit den *Problemen* hervor, sofern sie *ernsthaft* verhandelt werden. Und sie schließt auch eine *Verantwortung* für das ein, worüber ohnehin nur unter *existenziellem Einsatz* nachgedacht werden kann. So war es in der antiken Gründungsperiode der Philosophie, so ist es in ihrem neuzeitlichen Aufbruch gewesen und so wurde es mit der Entstehung der deutschen Philosophie von Leibniz und Thomasius bis hin zu Feuerbach und Nietzsche fortgeführt.

Hat man sich das vergegenwärtigt, kommt man nicht um die Feststellung herum, dass die auf Nietzsche folgende Philosophie, trotz ihrer *idiosynkratischen Sensibilität* für den kleinsten Unterschied, selbst wenig Neues beigetragen hat. Darauf komme ich gleich zurück. Zuvor aber beeile ich mich zu sagen, dass es natürlich gewichtige Gründe gibt, für die eigene Zeit offen zu sein:

4. Die öffentliche Präsenz der Philosophie. Seit ihrem ersten Auftritt setzt die Philosophie auf eine Gesellschaft im *Geist individueller Freiheit*. Sie hat stets für das *Recht* und die *Tugend der Gerechtigkeit* argumentiert. In ihrer kosmologischen Ausrichtung, ausdrücklich in der stoischen *kosmopolis*, hat sie die Politik in eine *globale Perspektive* gerückt. Da sie immer wieder schmerzhaft an sich selbst erfahren musste, wie gefährlich es ist, auch nur von diesen Zielen zu sprechen, hat sie aus eigener Logik für eine *weltweite, auf das Menschenrecht gegründete politische Ordnung* zu dringen. Wie soll das unter den jeweils gegebenen Bedingungen ohne Präsenz in ihrer eigenen Zeit möglich sein?

Hinzu kommt, dass die Philosophie, ganz gleich, ob wir sie eher als Wissenschaft oder als Kunst verstehen, eine *öffentliche Aufgabe* hat. Die bis heute immer noch in ahnungsloser Weise auf die letzten vier Jahrhunderte beschränkte *Kategorie der Öffentlichkeit*² definiert – neben *Technik, Kunst und Religion* – die Rahmenbedingungen der kulturellen Existenz des Menschen. Ihr ist die Philosophie verbunden, seit Sokrates zur besseren Erkenntnis seiner selbst auf den Marktplatz ging, um in kritischer Auseinandersetzung mit seinesgleichen Aufklärung über sich selbst zu suchen. Die Tatsache, dass er dafür mit dem Tod bestraft worden ist, macht die disziplinäre Verbindlichkeit zur intellektuellen Pflicht.

Wer sich nach zweitausendvierhundertelf Jahren einen Sinn für die Ungeheuerlichkeit dieses Vorgangs bewahrt hat, wird nicht das Risiko eingehen wollen, seiner eigenen *Zeit keine Beachtung* zu schenken. Aber er wird erst recht nicht auf den Gedanken kommen, sich von seiner Epoche die philosophischen Prioritäten vorschreiben zu lassen.³ Ich erinnere an das Werk Karl Löwiths, der von den faschistischen Gewalthabern zunächst aus Deutschland, dann aus Italien und schließlich aus Japan vertrieben worden ist und darüber noch in den USA einen bewegenden biographischen Bericht geschrieben hat⁴ – und dennoch keinen Anlass sah, von seiner den Historismus souverän überwindenden Naturphilosophie Abstand zu nehmen. Seine Überlegungen zum „Sinn der Geschichte“ gehören zum größten Gewinn der Philosophie des 20. Jahrhunderts.⁵

5. Eine Mutmaßung über das Neue. Was wäre, wenn ein Marktforschungsinstitut bei einschlägig Interessierten zu ermitteln suchte, welche philosophischen Fragen die Moderne erledigt und welche sie neu aufgeworfen hat? Es ist kein sonderlich gewagter Schluss, dass in der Auswertung der Antworten die überall zu hörenden Abschiedsformeln dominieren: „Ende der Metaphysik“, „Tod Gottes“, „Auflösung des Subjekts“, „Verzicht auf Systematik“, „Verfall des Gei-

² Zuletzt wieder bei: Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Berlin 2011, 474 f.

³ Weniger wichtig, aber auch nicht zu verachten ist, dass es im interdisziplinären Wettbewerb um Anerkennung und finanzielle Zuwendung nicht verkehrt ist, wenn die Philosophie unter Beweis stellt, wie sehr sie sich mit ihren Fragen auf der Höhe ihrer Zeit bewegt. Doch der Nachteil der Aktualitätsreklame ist, dass nicht selten vielversprechende systematische oder historische Forschungsvorhaben chancenlos bleiben, wenn sie sich gegen ein Projekt mit offensivem Zeitgeistbezug durchzusetzen haben. Interdisziplinär besetzte Gutachterkommissionen machen dann aus ihrer Vorliebe für die bloße Präsenz keinen Hehl. Hier darf man sich nicht scheuen, auf die mitunter unüberbietbare Aktualität ältester Themen aufmerksam zu machen.

⁴ Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Ein Bericht, neu herausgegeben v. F.-R. Hausmann, 2. Aufl., Stuttgart 2007.

⁵ Wieder in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart 1983. Dazu immer noch lesenswert: Jürgen Habermas, *Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewusstsein*, wieder in: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1987, 195 – 216.

stes“, „Zusammenbruch der Humanität“, „Zerstörung der Aura“, „Niedergang des Schönen“ – und so weiter und so fort.

In der Aufzählung sind einige Begrifflichkeiten neu. Aber in der Sache hat es die genannten Verfallserscheinungen alle schon vor Hegel gegeben. Wie man nach der Aristotelischen Abhandlung *Über die Seele* und nachdem der mittelalterliche Nominalismus zu einer neuzeitlichen Weltmacht werden konnte, ernsthaft meinen kann, das Subjekt habe sich erst nach Freud in Rollen und Instanzen aufgelöst, können vermutlich nur die ihre Autoren beratenden Werbestrategen der Sachbuchverlage beantworten. Oder dass Gott nach übereinstimmender Ansicht „tot“ sein soll, wird angesichts der Tatsache, dass kein Geringerer als Jürgen Habermas derzeit den Übergang vom Zeitalter der „Säkularisierung“ in das der „Postsäkularisierung“ verfügt, während sprachanalytische Autoren an der Wiederauferstehung der Gottesbeweise arbeiten, niemand mehr behaupten wollen. Oder dass die Metaphysik am Ende sein soll, obgleich die Ontologie aus Logik, Sprachphilosophie und Epistemologie Zulauf erhält, Hans Blumenberg den „Absolutismus der Wirklichkeit“ konstatiert oder die die ökologisch inspirierten Denker das „Sein“ zu retten suchen, wird man niemandem erzählen können. – Auf diese Weise erledigen sich alle Einträge auf der fiktiven Verlustanzeige der modernen Philosophie.

Wesentlich schwerer ist es, sich eine parallele Aufstellung der Errungenschaften der Philosophie der Moderne vorzustellen: Das Meiste dürfte sich der disziplinären Erweiterung der klassischen Aufgabenkataloge verdanken: Biologie, Ökonomie, Psychologie, Soziologie, Sprach- und Literaturwissenschaften sind hinzugekommen. Sie haben das Spektrum philosophischer Themen beträchtlich erweitert und in vielem bereichert, ohne dass man jedoch von einem „Paradigmenwechsel“ sprechen könnte. Die derzeit als besonders innovativ geltende Neurophilosophie verdankt ihre Einsichten wesentlich der Aufmerksamkeit gegenüber einer mit neuen Techniken arbeitenden Einzeldisziplin. Das Interesse ist berechtigt, aber ein Ertrag ist noch nicht abzusehen.

In Auseinandersetzung mit den Nachbardisziplinen der Mathematik, der Psychologie und der Evolutionsbiologie ist es aber auch zu echten Errungenschaften gekommen. Freges *Logik*, Husserls *Phänomenologie* und der bedeutende Aufschwung der *philosophischen Anthropologie* nach Scheler, Plessner, Gehlen, Merleau-Ponty und Hans Jonas bis hin zu Blumenberg wären zu nennen. Metaphorologie, Medienanalyse oder Gendertheorie stellen wegweisende Neuerungen dar.

Aber setzen sie nicht alle, wenn auch auf ingeniöse Weise, ältere Formen der philosophischen Arbeit fort? Für die *Logik* gilt das so oder so. Ein Blick in Platons *Protagoras* belehrt uns darüber, was in der *Anthropologie* noch zu tun ist, um die programmatischen Vorgaben der Antike aufzuarbeiten: Die Rolle des

Feuers, der Anteil der *Werkzeuge* und der rechtsförmigen *Institutionen*, die Leistung der im *Licht der Öffentlichkeit* möglichen Erkenntnis oder die Funktion der *Scham* – in allen Bereichen ist noch viel Arbeit zu tun. Daher empfiehlt es sich, die Kontinuität des Problembezugs nicht durch die selbstgefällige Behauptung, in der Moderne sei alles anders, zu mindern.⁶

Es ist auch gar nicht zu übersehen, wie produktiv die *Phänomenologie* in der *anthropologischen Analyse* der *Intentionalität*, der *Intersubjektivität* und des *Zeiterlebens* zum Einsatz kommt. Aber ich scheue mich, eine Philosophie, die wesentlich aus der Anwendung einer *Methode* besteht und sich in ihr von *allen geschichtlichen Bezügen zu lösen* versucht, mit einem Modernitätsindex auszustatten. Natürlich kann man Husserls Ausgangspunkt bei der Subjektivität als unüberbietbar „modern“ bezeichnen. Aber was besagt das angesichts der Erkenntnis, dass sich auch das *cogito* des Descartes, das *credo* des Augustinus oder die pyrrhonische Skepsis dem rücksichtslos verfolgten methodischen Zweifel verdanken?

Mit epochengeschichtliche Aussagen sollte man schließlich auch dort vorsichtig sein, wo sich das Neue aus dem Bezug auf neu entdeckte Gegenstandsfelder ergibt. Das ist kein Einwand gegen Medien- und Metaphernphilosophie, gegen angewandte Ethiken oder gegen die Aufmerksamkeit für Genderfragen. Wie uns die medizinisch induzierte Annahme eines dritten Geschlechts vor Augen führt, können sich hier unversehens neue menschheitliche Entwicklungen abzeichnen, die philosophisch von beachtlicher Bedeutung sind.⁷ Was an ihnen aber philosophisch als epochemachend anzusehen ist, gilt es abzuwarten.

6. Drei bedeutende Innovationen. Wäre ich gehalten, den Fragebogen auszufüllen, würde ich, nachdem ich Phänomenologie, Anthropologie und neue Spezialdisziplinen aus den genannten Gründen wieder gestrichen hätte, erwägen, die *Technikphilosophie*, die *Semiotik* und die mit ihr zwar verbundene, aber kulturtheoretisch weit über sie hinausgreifende *Symbolanalyse* in die Spalte der echten thematischen Innovationen setzen:

⁶ Gilt ein Gleiches nicht auch von den große Betriebsamkeit entfaltenden Speziellen Ethiken? Ohne Zweifel sind sie neu, sie erweitern das Wahrnehmungsfeld der Philosophie und schaffen interdisziplinäre Arbeitsplätze. Das ist ein Gewinn auch in der Sache. Aber haben wir hier den gesuchten epochalen Wendepunkt des philosophischen Denkens, der uns mit gutem Gewissen von der Überlieferung Abschied nehmen lässt? Ich glaube es nicht.

⁷ Der Deutsche Ethikrat hat am 22. Februar 2012 mit Blick auf die Probleme der Intersexualität die administrative Anerkennung eines „anderen Geschlechts“ gefordert. Was Platon im *Symposion* als möglich annimmt, aber von keiner politischen Utopie auch nur für beachtenswert gehalten worden ist, wird nun zu einer gesetzlich anerkannten Realität.

Charles Sanders Peirce hat in seiner Zeichentheorie vollkommen neue Analyseverfahren zur Anwendung gebracht, und uns Einsichten in das gleichermaßen logische wie normative Gerüst unseres Sprechens vermittelt. Sie lassen uns erstmals genauer erkennen, wie Individualität und Universalität im Akt der Mitteilung verbunden sind, nämlich durch eine Organisation lebendiger Verständigung, die ihren materialen Ausdruck in Zeichen findet, die Träger einer ideellen Bedeutung sind. In der von Zeichen getragenen Organisation der Verständigung ist der scheinbar metaphysisch vorgegebene Dualismus von Materialismus und Idealismus überwunden. Alles ist individuell, aber nur unter der Bedingung einer bereits den Begriff der Individualität tragenden lebendigen Organisation, zu der auch das Sprechen und Denken gehören.

Ernst Cassirers gleichermaßen historisch wie interdisziplinär angelegte *Funktionsanalyse der Symbole* befreit uns aus der Monadologie des Leibes, aus der Nietzsche keinen Ausweg fand, und lässt uns nachvollziehen, was Hegel mit der „Verkörperung“ des Geistes meinte. Der historisch hergeleitete, kulturtheoretisch ausgelegte und anthropologisch fundierte Funktionalismus Cassirers bietet eine umfassende Philosophie der menschlichen Welt, die auch mit Blick auf den Erkenntnisstand der durch Einstein und Planck erweiterten modernen Physik gerechtfertigt werden kann. Dass Cassirer als einer der wenigen Denker der 20. Jahrhunderts auch der Technik eine weder abwehrende noch verklärende Aufmerksamkeit zu schenken vermochte, liegt daran, dass er sie ins Innere seiner Theorie des Lebendigen einbezog, so dass sie auch zu den generativen Bedingungen der Entfaltung symbolischer Formen gehört.⁸

Ernst Kapps bereits 1877 erschienene *Technikphilosophie*, die bis in die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts allgemeine, danach leider nur noch spezielle Aufmerksamkeit fand,⁹ hat angesichts der Unübersehbarkeit der Industrie und ihrer Apparaturen endlich die technischen Leistungen des Menschen zum Anlass einer eindringenden Untersuchung gemacht. Im Licht seiner hegelianisch inspirierten „Organprojektionsthese“ nehmen sich die alten Unterscheidungen zwischen *Natur*, *Organismus*, *Maschine* und *Gesellschaft* ziemlich hausbacken aus. Kapp gehört zu den Wenigen, die den ökologischen Impuls der *Physischen Geographie* Kants aufgenommen haben;¹⁰ überdies hat er mit Kant gesehen, dass die Technikphilosophie, konsequent gedacht, in eine *Theorie der Kultur* einmündet.

⁸ Siehe dazu: Volker Gerhardt, *Menschwerdung durch Technik. Zu Ernst Cassirers Theorie des Geistes*, in: Birgit Recki (Hg.), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburg 2012, 601 – 622.

⁹ Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, Braunschweig 1877.

¹⁰ Ernst Kapp, *Philosophische oder vergleichende allgemeine Erdkunde als wissenschaftliche Darstellung der Erdverhältnisse und des Menschenlebens in ihrem inneren Zusammenhang*, 2 Bde, 1845.

Doch allein mit diesen Hinweisen ist die Frage offen, ob Semiotik, Symbol- und Technikphilosophie in das Epochenschema passen. In ihrem Bezug vornehmlich zu Kant und Hegel hätten Peirce, Cassirer und Kapp es vermutlich weit von sich gewiesen, als „Erfinder“ ihrer Theorien zu gelten. Sie haben ihre Ideen in konstruktiver und zugleich kritischer Auseinandersetzung mit der Tradition entwickelt und hätten es gewiss höchst befremdlich gefunden, als Kronzeugen für ein Paradigma nach einem Zeitenbruch aufgerufen zu werden. Peirce hat an einer ontologischen Geschichtskonzeption im Anschluss an Hegel gearbeitet und Vorlesungen über wissenschaftliche Metaphysik gehalten. Von Cassirer wissen wir, wie fremd ihm der zunächst entschuldbar juvenile, später dann ins Priesterliche umschlagende Erneuerungskult Heideggers gewesen ist.

An Heidegger, dessen auch in der „Kehre“ durchgehaltener Anspruch es blieb, die Moderne – und damit keineswegs bloß Nietzsche, sondern auch die scheinbar von diesem bereits überbotene Metaphysik des Abendlandes – zu überbieten, können wir lernen, was daraus für das Philosophieren folgt: nämlich ein Stillstand des Denkens, das weder zum sachlichen Verständnis der Welt noch zum Selbstverständnis des Menschen etwas Neues in Erfahrung bringen kann. Das wortreiche Verstummen, das Heidegger (im Anschluss an die Mystik in Orient und Okzident) zelebriert, mag einer meditativen Erfahrung entsprechen. Doch sobald darin ein Ende des Philosophierens behauptet wird, schlägt die Botschaft in Willkür um. Karl Löwith, Hannah Arendt, Hans Jonas und Hans Blumenberg – alle intime Kenner und Kritiker des Heidegger'schen Werks – haben uns auf höchst unterschiedliche Weise vorgeführt, wie viel es im sachlichen Welt- und im kritischen Selbstbezug noch zu denken gibt; doch Heidegger vermag weder einen verbindlichen Anfang zu machen noch ein unüberwindliches Ende darzustellen.

7. Zwei weitere Kandidaten. Wie reich das philosophische Denken der jüngeren Moderne sein kann, wenn es sich nicht darauf beschränkt, seinen Stellenwert aus dem Zeitablauf zu erschließen, zeigen die beiden (zumindest nach meiner Auffassung) verbleibenden Kandidaten für die Liste philosophischer Innovation nach Hegel. Es sind wahrhaft aussichtsreiche Anwärter, denn man kann sie nicht, wie die Vorgenannten, auf das Nebengleis für Spezialphilosophien schieben. Sie decken beide das *ganze Programm* des philosophischen Denkens ab und beziehen die *Praktische Philosophie* mit ein.

Der *erste* Fall ist der *Pragmatismus* in der Form, die William James und John Dewey ihm – im Anschluss an Peirce – gegeben haben. Hier wird in radikaler Weise Abschied von überlieferten Wahrheitsansprüchen, Beweiskriterien und Gegenstandsmodellen genommen, und es wird auf metaphysische und epistemi-

sche Sicherheiten verzichtet, die der älteren Philosophie selbstverständlich waren.

Ohne den uns bei Feuerbach und Nietzsche so nahegehenden heroischen Gestus im Bewusstsein der tragischen Verfassung des menschlichen Daseins, wird die *säkulare Existenz des Menschen* als alternativlos vorausgesetzt. Der Philosophie fällt die Aufgabe der Erklärung, Verständigung und Vermittlung im geschichtlichen Milieu des Lebens zu. Das ist eine ganz und gar moderne Philosophie, die den Expressionismus des Denkens in die neue Sachlichkeit einer demokratischen Lebensform überführt.

Nun wissen wir durch die Arbeiten Robert Brandoms, dass auch der Pragmatismus vornehmlich in Hegel einen Vorläufer hat. Inzwischen hat Brandom, für Kant-Leser wenig überraschend, pragmatische Ursprünge auch bei Kant ausfindig gemacht. Vermutlich wird er bald auch bei Descartes fündig werden und dürfte, wenn er weiter sucht, zwischen Montaigne und Aristoteles auf eine eindrucksvolle Traditionslinie pragmatischen Denkens stoßen.

Gleichwohl ist mit Blick auf Peirce, James und Dewey am Modernitätsanspruch festzuhalten. Da alles in der Welt eine Vorgeschichte hat, darf man sie auch dem Pragmatismus zugestehen, an dessen Originalität unter den bewusst wahrgenommenen und behaupteten Bedingungen der Moderne nicht zu zweifeln ist. Seine Vertreter haben mit Recht auf dem Epochenschnitt bestanden. Dennoch kommt mit dem Pragmatismus ein nüchterner Geist in das philosophische Denken, der sich den großen Aufgaben einer den Menschen und seine Leistungen einbeziehenden Naturphilosophie, dem Projekt einer demokratischen Erziehung, einer Theorie der Öffentlichkeit und einer Ästhetik widmet. Der Pragmatismus also ließe sich auf den obersten Platz der Liste setzen.

Den *zweiten* Platz könnte man der *Existenzphilosophie* zusprechen. Sie bildet den Kontrapunkt zum Pragmatismus, ohne ihn widerlegen zu wollen und ohne durch ihn widerlegt zu werden. Auch die Traditionslinie des existenziellen Denkens kann man mühelos über Nietzsche, Stirner, Kierkegaard und Kant, über Pascal und Montaigne bis hin zu Seneca, Plutarch, Diogenes und Sokrates zurückverfolgen. Hier gibt es auch manche Gemeinsamkeiten mit dem Pragmatismus, die in der jungen amerikanischen Philosophie bei Emerson und Thoreau sogar recht nahe an der Gegenwart liegen. Und wenn man, trotz der Vielfalt existenzieller Ansätze, endlich Karl Jaspers Gerechtigkeit widerfahren ließe und sowohl die enorme Spannweite wie auch die Tiefe seines Werkes wahrnehme, dürfte man hier auch von einem Denken mit größter thematischer Reichweite sprechen.

Jaspers bringt vor Freud, Cassirer und Foucault Philosophie und Psychopathologie in ein Gespräch, nimmt Max Webers soziologisches Denken in seine eigene

Zeitdiagnostik auf, schafft mit seiner dreibändigen *Philosophie* das profunde Gegengewicht zu *Sein und Zeit*, entwirft Theorien der Kommunikation, der Öffentlichkeit und der Liebe, setzt sich stellvertretend für alle Zeitgenossen des Totalitarismus der neuen Dimension der Schuldfrage aus, entwickelt die Grundzüge einer bis heute nicht zureichend rezipierten Sprachtheorie und ist der erste namhafte Philosoph, der aus den sich zwangsläufig einstellenden Folgen der atomaren Bewaffnung weltpolitische Konsequenzen zu ziehen sucht, die nicht nur übernationale Institutionen, sondern auch ein neues Weltethos fordern. Und in alledem bewahrt er eine reflektierte Treue gegenüber der metaphysischen Tradition des philosophischen Denkens, die im 20. Jahrhundert ihresgleichen sucht.

In der Entschiedenheit, mit der in Pragmatismus und Existenzialismus Mensch und Welt als tätige Einheit begriffen werden, tritt überdies eine bemerkenswerte sachliche Nähe zutage. So scheint am Ende nur die *Perspektive auf das handelnde Subjekt* verschieden zu sein, das der *Pragmatismus* als *gesellschaftlich* und *politisch* vermittelt begreift, während es der *Existenzialismus* im Ernstfall als *radikal auf sich selbst zurückgeworfen* erfährt. Auf der einen, der pragmatischen Seite wird die Unerlässlichkeit der technischen, sozialen und politischen Kooperation betont, weil der Pragmatismus die Verständigung des Menschen mit dem Menschen nicht nur für nötig, sondern auch für möglich hält. Auf der existenzialistischen Gegenseite hat man keine prinzipiellen Bedenken gegen Kooperation und Kommunikation, aber man insistiert auf der existenziellen Tatsache der letzten *Verantwortung durch sich selbst*.

Der Existenzialismus hat Recht, wenn er die Zuständigkeit des Einzelnen unter allen Bedingungen exponiert. Letztlich hat jeder sein eigenes Leben zu führen; das Individuum hat nach eigener Einsicht zu entscheiden, was es für wichtig und für weniger wichtig hält. Doch er kann nicht leugnen, dass bereits die Fähigkeit, die individuelle Verantwortung für das eigene Leben zu tragen, von zahlreichen sozialen Faktoren abhängt, die über die soziale Kooperation der Eltern und Erzieher sowie der Arbeits- und Lebenspartner vermittelt sind. Hier ist jeder auf einen privaten und öffentlichen Lebenskontext angewiesen, der nur pragmatisch zu verstehen, zu erhalten und zu entfalten ist.

Mit Blick auf diese Zusammenhänge kommt der Pragmatismus zu seinem Recht. Er wird nicht dadurch widerlegt, dass Individuen für sich und für andere Entscheidungen zu treffen suchen, die sich nur aus ihrer existenziellen Verantwortung vor sich selbst rechtfertigen lassen. Auch wenn jeder allein vor seinem Tod steht und daher Grund hat, das ihm bis dahin mögliche Leben unter eigene Ansprüche zu stellen, kann er nicht davon absehen, dass er gerade in der Selbstbestimmung etwas für sich fordert, was er anderen nicht vorenthalten darf. Dadurch lebt er selbst mit dem Anspruch prinzipieller Eigenständigkeit unter sozia-

len, ethischen und rechtlichen Bedingungen, deren Entstehung und Sicherung pragmatisches Handeln erfordern.

Eine Ethik, die beides, *existenziellen Anspruch* und *pragmatisches Erfordernis* verbindet, kann man *exemplarisch* nennen. Ich habe verschiedentlich gezeigt, dass man nicht nur die sokratische und die aristotelische, sondern selbst die kritische Ethik Kants, deren höchstes Kriterium darin liegt, die Menschheit in der Person eines jeden Einzelnen zu wahren, als eine *exemplarische Ethik* deuten kann.¹¹

8. Die Idee einer Experimental-Philosophie. Die nicht auf die Ethik eingeschränkte, theoretisch wie praktisch folgenreiche Verbindung zwischen existenzieller Grundbestimmung und pragmatischem Weltverhältnis lässt sich unter dem Titel eines *experimentellen Philosophierens* kenntlich machen. Mit dem Begriff des Experiments hat man einen Modernitätsvorteil, der jeden anspricht, der von der Philosophie etwas Neues, Zeitgemäßes und zugleich in die Zukunft Weisendes erwartet. Zugleich hat er den Vorzug einer Verständlichkeit über bestehende Disziplingrenzen hinaus, die einen wünschenswerten Gewinn sowohl an Aufmerksamkeit wie auch an Anschaulichkeit versprechen. Die Beschreibung der Aufgabe der Philosophie unter dem Anspruch des Experimentierens bietet einen nicht unbeträchtlichen Gewinn an Offenheit.

Es ist bekannt, dass der *Begriff des Experiments* jüngerem Datums ist. Er kommt zwar schon in der mittelalterlichen Scholastik vor und wird durch Thomas von Aquin bereits auf Aristoteles zurückgeführt. Der Terminus hat eine Spur im Denken der Renaissance und der frühen Neuzeit hinterlassen; Leonardo lehnte das Experiment auf das Entschiedenste mit der Begründung ab, zur Erkenntnis des Wahren sei die Vernunft besser geeignet. Damit behält er am Ende natürlich Recht.

Im heutigen Verständnis kommt der Begriff erst mit Francis Bacon auf, und seine rasch um sich greifende Popularität ist an den Erfolg der physikalischen Experimente von Galilei und Torricelli gebunden. 1623 werden die Fallgesetze erstmals experimentell erprobt, etwa zwanzig Jahre später weist Torricelli mit einer Quecksilbersäule den Luftdruck nach und 1663 führt Otto von Guericke sein öffentliches Experiment mit den Magdeburger Halbkugeln vor. 1713 schreibt Newton in einem berühmten Brief an Cotes: „Experimental philosophy

¹¹ Volker Gerhardt, Das individuelle Gesetz. Über eine sokratisch-platonische Bedingung der Ethik, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Jahrgang 22, Heft 1, 1997, 3 – 21; Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart 2002; ders.: Menschheit in der Person des Menschen, in: Heiner F. Klemme (Hg), Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, Berlin/New York 2009, 269 – 291.

proceeds only upon Phenomena and deduces general Propositions from them only by Induction.“¹²

Die Philosophie nimmt den Begriff, trotz der Vorbehalte der Cartesianer, schon im 17. Jahrhundert auf und Ende des 18. Jahrhunderts ist er so gebräuchlich, dass er auf alle Formen des Wissenserwerbs übertragen werden kann. Malebranche, Leibniz, Wolff, Diderot, Kant, Fichte, Hegel: Alle sprechen, wenn auch mit unterschiedlichen Erwartungen, vom „Experiment“.

Kant macht einen Unterschied zwischen „Transcendentalphilosophie“, die sich der „sceptischen Methode“ bediene, und, wie er in B 452 wörtlich sagt, der „Experimentalphilosophie“. Letztere ist die auf *Erfahrung* gegründete Philosophie, der die Mathematik und die empirisch prüfende Naturwissenschaft zugrunde liegen. Und von ihr heißt es : „In der Experimentalphilosophie kann wohl ein Zweifel des Aufschiebs nützlich sein, allein es ist doch wenigstens kein Missbrauch [wie in Ontologie und Metaphysik, Vg] möglich, der nicht leicht gehoben werden könnte, und in der Erfahrung müssen doch endlich die letzten Mittel der Entscheidung des Zwistes liegen.“¹³ Dem Experiment, das, wie auch Fichte und Hegel betonen, in der theoretischen oder spekulativen Philosophie nichts zu suchen habe, kommt also die Rolle der *Entscheidung in Erfahrungsdingen* zu. Ihre Aufgabe ist auf die *Erfahrungswissenschaften* beschränkt.

Das stellt Friedrich Schlegel wohl als erster infrage, wenn er vorschlägt, die „Transzendentalphilosophie“ „versuchsweise“(!) durch „Experimental- oder Central-Philosophie“ zu ersetzen. Sein Argument klingt bezwingend: „weil da zugleich Rücksicht auf die Methode genommen wird“.¹⁴ Der Romantiker trägt die Erfahrung in die Arbeit des reinen Begriffs hinein und möchte in seiner „Experimental- oder Central-Philosophie“ dem *Leben* eine entscheidende Rolle geben. Das wird für das Schicksal des Begriffs der „Experimental-Philosophie“ entscheidend.

Die Tendenz einer Auflösung des strengen physikalischen Verständnisses fällt somit in die Zeit der Frühromantik. Lichtenberg hatte ironisch von „Experimental-Politik“ gesprochen.¹⁵ Novalis übersetzt die gelehrte Rede von der „*Theologia Experimentalis*“ in eine „Experimentalreligionslehre“.¹⁶ Schopenhauer verwendet später den Begriff wieder etwas strenger, wenn er der „theoretischen Metaphysik“ seiner Willenslehre die „Experimental-Metaphysik“ des animalischen Magnetismus gegenüberstellt.¹⁷

¹² Correspondance of Sir Issac Newton and Professor Cotes etc., hg. I. Edleston (1850), 156

¹³ Kant, *KrV*, B 452.

¹⁴ Friedrich Schlegel, Kritische Ausgabe, hg. v. E. Behler, Bd. 12. 21.

¹⁵ Lichtenberg, Aphorismen, hg. v. A. Leitzmann, 1908, L 320.

¹⁶ Novalis, Schriften, H. P. Klucksohn, 3, 386 u. 435.

¹⁷ Arthur Schopenhauer, Werk hg. v. A. Hübscher, Bd. 4, 104 u. 127.

9. *Existenzielles Experiment mit dem Leben*. Nietzsche kann sich also bei seiner Idee einer „Experimental-Philosophie“ auf den philosophiegeschichtlichen Vorlauf der deutschen Romantik stützen.¹⁸ Ihm liegt nicht daran, daraus eine präzise, systematisch ausgewiesene Konzeption zu machen. Aber er bleibt Schlegel nahe, wenn er daraus die Idee seiner „Central-Philosophie“ macht. Sie besteht darin, das *Leben als individuelle Herausforderung* zu begreifen, es in seiner *tragischen Verfassung* anzunehmen, das *unvermeidliche Leid im Schaffen zu überwinden* und ihm eine *exemplarische Geltung im Bewusstsein jener Wenigen* zu geben, die für das *Außerordentliche eines kulturellen Anspruchs* empfänglich sind. Aus dem Experiment wird ein *Selbstversuch mit dem eigenen Dasein*.

Es ist entscheidend zu sehen, dass hier ein Anspruch formuliert wird, dem sich Nietzsche *selbst* mit einer Unbedingtheit stellt, die wir philosophiegeschichtlich eigentlich nur aus der *Anlage des kategorischen Imperativs* kennen. Auch der *Allgemeinheitsanspruch* könnte größer nicht sein, obgleich er nicht zu quantifizieren ist und qualifizierte Ziele setzt: Als „Philosoph“ und „freier Geist“ begreift sich Nietzsche *selbst* als eine „Versuchs-Station der Menschheit“.¹⁹ Er will *selbst* in der Lage sein, dem Menschen „Wege und Ziele der Cultur“ aufzuzeigen.²⁰ Und zu diesem Zweck sieht er sich genötigt „höchst gefährliche Gletscher- und Eismeer-Wanderungen“ auf sich zu nehmen.²¹

Das wagt er eigentlich schon in den Baseler Vorträgen *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, in der *Geburt der Tragödie* und in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen*. Aber nach der großen Lebenskrise des Jahres 1881 spricht er ausdrücklich von sich: Nach „krankhafter Vereinsamung“, die ihn bereits in die „Wüste“ der Selbstversuche verbannt habe, fühlt er die „grosse Loslösung“. Und die führt ihn selbst „bis zu jenem Ueberschuss an plastischen, ausheilenden, nachbildenden und wiederherstellenden Kräften, welcher eben das Zeichen der grossen Gesundheit ist, jener Ueberschuss, der dem freien Geiste das gefährliche Vorrecht giebt, *auf den Versuch hin zu leben* und sich dem Abenteuer anbieten zu dürfen: das Meisterschafts-Vorrecht des freien Geistes“.²²

Gesetzt, wir lassen Pragmatismus und Existenzphilosophie auf der *short list* der originären Errungenschaften des modernen Denkens, dann haben wir mit den

¹⁸ Näheres siehe vom Verf.: „Experimental-Philosophie“. Versuch einer Rekonstruktion, in: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Reclam-Verlag Stuttgart 1988, 163–187.

¹⁹ Nietzsche, *Nachlass 1880*; 1 [38]; *Kritische Studienausgabe (KSA)*, hg. v. Colli/Montinari, Berlin/New York 1980, Bd. 9, 14.

²⁰ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches (MA)* 1, 282; *KSA* 2, 231.

²¹ *MA* 2, 21; *KSA* 2, 387.

²² *MA* 1, Vorrede 4; *KSA* 2, 17 f.

beiden Vorschlägen auch schon den Platz vorgegeben, der Nietzsches Experimental-Philosophie gebührt. Einen eigenen Rang wird man ihr – allein aus Achtung vor seiner Person und vor seinem Werk – *nicht* zugestehen. Ihr Extremismus schließt es zwar nicht aus, darin für jeden, der es auf sich nehmen will, etwas *Exemplarisches* zu erkennen. Aber darin ein Vorbild anzunehmen, das sich in begrifflicher Allgemeinheit und in systematischer Absicht generalisieren ließe, wäre ein Missverständnis der Intentionen Nietzsches. Er hatte gute Gründe, seine Experimental-Philosophie nicht zum Imperativ *für alle* zu erklären. Sie ist, wie die vier Bücher von *Also sprach Zarathustra*: „Für alle und keinen“.

Also sehen wir in Nietzsches Experimental-Philosophie lediglich das *Exempel* einer Existenz-Philosophie – wenn auch das bedeutendste, das in der Moderne eben nicht nur gedacht und entworfen, sondern in einer erschütternden Weise, vorgelebt worden ist. Nietzsche hat nie versprochen, sein Philosophieren könne Leid ersparen oder auch nur vermindern. Aber es sollte jeden zu Außerordentlichem ermutigen, der dazu nicht nur den Anspruch, sondern auch die Kraft verspürt.

Es ist hier wie beim Versprechen: Man muss es, wie Nietzsche sagt, nicht nur *können*, sondern auch *dürfen*, das heißt: Man muss andere davon überzeugen können, dass sie es *wirklich* können und *wahrhaftig* von sich aus tun. Dass ist der weiterhin auf Erfahrung und Erfolg gegründete säkulare Kern von Nietzsches Experimental-Philosophie. Insofern führt sie ihren Namen zu Recht und darf auch in kritischer Perspektive unter die großen Errungenschaften der modernen Philosophie gerechnet werden.

10. Die umfassende Position des Pragmatismus. Es bedarf keiner historischen Exegese, um kenntlich zu machen, dass Nietzsches Begriff *nicht* dem entspricht, was Galilei oder Newton darunter verstanden haben. Sein Verständnis ist zwar auch an die Erfahrung gebunden; die Lebensbindung verpflichtet ihn selbst noch im Scheitern des Daseins auf den Erfolg der großen Leistung: Denn sie muss von allen, die sich ebenfalls selbst unter hohe Ansprüche stellen gleichsam aus eigenem Impuls verstanden werden und große Erwartungen wecken.

Unübersehbar ist ferner, dass dieser selbst Experiment bleibende Begriff der Experimentalphilosophie mit der naturwissenschaftlichen Methode einer kontrollierten Erfahrung unter beschreibbaren, öffentlich zu überprüfenden, wiederholbaren Bedingungen und mit verbindlichen Ergebnissen für jedes Erkenntnissubjekt nur wenig zu tun hat. Eine Experimentalphilosophie nach dem erfolgreichen Beispiel der Physik wäre auf *Verallgemeinerung* und auf *technische Reproduzierbarkeit* gegründet. Sie brauchte nicht nur das *Leben*, sondern auch – wenn nicht die *Apparatur* und das *Labor* – so doch mindestens die *Institution der Wissenschaft*. Sie wäre zwar nicht an die Unterstellung einer absoluten

Wahrheit gebunden, aber doch einer allgemeinen wissenschaftlichen Erkenntnis im Sinne *verbindlicher Übereinstimmung in der Sache* verpflichtet.

Das wäre die *pragmatische Variante* der Experimentalphilosophie, und mir scheint, dass der Pragmatismus sich ganz in diesem Sinn verstehen lässt. Er nimmt die naturwissenschaftlichen Einsichten ausdrücklich auf, ist offen für die Erkenntnisse der Psychologie, die bereits vor der Wende zum 20. Jahrhundert dazu übergeht, zu einer experimentellen Wissenschaft zu werden. James hat hier Pionierarbeit geleistet.²³ Und dass sie auch in sozialwissenschaftlichen Fragen dem auf Erfahrungskontrolle setzenden experimentellen Denken aufgeschlossen gegenüber steht, belegen die methodologischen Überlegungen von Peirce, die religionswissenschaftlichen Analysen von James und Deweys Einsatz für eine demokratische Erziehung.

Deweys große Abhandlung über *Erfahrung und Natur* schließt emphatisch an das an, was der „Sieg“ der „Galilei-Newtonschen Methode“ genannt wird.²⁴ Gleichwohl ist Dewey weit davon entfernt, die Naturerfahrung allein auf die technisch induzierte experimentelle Methode zu beschränken. Er entwirft das Bild einer Welt, die zwar in vielem „stabil“ genannt werden kann, aber unter dem Anspruch des Lebens immer als „prekär“ zu gelten hat.²⁵ Er hat einen emphatischen Begriff sowohl von der Individualität wie auch von der Existenz, beharrt aber darauf, dass die Wissenschaft als „Ergreifen der Realität“ zur offenen Lebensführung gehört.²⁶

Die Natur muss also in ihrem „funktionalen Zusammenhang“ mit dem es ererkennenden Wesen, das selbst Teil der Natur ist, begriffen werden.²⁷ Die „Wirklichkeit des Geistes“ besteht in einer „instrumentellen Methode [...], die natürliche Veränderung zu lenken“. Das ist wichtig. Die Natur wird nicht von außen drangsaliert, sondern von innen her *gelenkt*.²⁸ Das ist möglich, wenn sich der Mensch selbst als ein Teil der Natur zu verstehen lernt.

So bekommt auch bei Dewey das Experiment einen umfassenden Sinn, der die Lebensführung derjenigen einbezieht, die sich *als* Natur, *mit* der Natur, *in* der Natur bewegen und darin ihre *kulturelle Bestimmung* finden. Damit wird zumindest der Versuch gemacht, das Verfahren des Experiments im Anschluss an die Erfahrungen in den experimentellen Wissenschaften aufzunehmen und nicht allein auf die Erkenntnis, sondern auf die immer auch individuell und existenziell

²³ Willam James, *Principles of Psychology*, 2. Vol., New York/London 1890.

²⁴ John Dewey, *Erfahrung und Natur* (1929), Frankfurt/Main 1995, 20.

²⁵ Ebd., 55ff.

²⁶ Ebd. 140.

²⁷ Ebd., 141.

²⁸ Ebd., 162.

verstandene Lebenspraxis auszuweiten. So ist in Deweys *Experience and Nature* (1929) tatsächlich *Platz* für eine *Experimentalphilosophie*.

Dass es damit nicht sein Bewenden hat, belegt Deweys Ästhetik aus dem Jahre 1934. Der Titel *Art as Experience* hätte, so meine ich, auch *Art as Experiment* lauten können: „Der Künstler“, so heißt es dort, „ist gezwungen, Experimentator zu sein, denn er muss durch Mittel und Materialien, die der allgemeinen, öffentlichen Welt angehören, eine im hohen Maße individuelle Erfahrung zum Ausdruck bringen.“²⁹ Heute klingt es wie eine Reverenz gegenüber der Rezeptionsgeschichte Nietzsches, wenn Dewey hinzufügt. „Setzte man anstelle von *experimentell abenteuerlich*, so stieße man wahrscheinlich auf allgemeine Zustimmung.“³⁰ So ist es auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts: In der künstlerischen Praxis wie auch in der ästhetischen Theorie erfreut sich der Begriff des Experiments größter Beliebtheit, weil er Neues verheißt und ein Abenteuer – mindestens für die Sinne, nach Möglichkeit aber auch für den Geist – verspricht.

11. Das Experiment des Lebens. Im Existenzialismus genießt das Experiment nicht annähernd so große Prominenz wie im Pragmatismus. Vielleicht sind es der Ernst und das exponierte Bewusstsein singulärer Verantwortung, die der breiten Verwendung des Begriffs entgegenstehen. Bei einigen Vertretern der Existenzphilosophie dürfte dem auch die von Kierkegaard übernommene religiöse Dimension entgegenstehen. Vielleicht hat sich in Deutschland aufgrund der durch Dilthey, Spranger und Rothacker in den Vordergrund gerückten methodologischen Abgrenzung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften ein Skrupel gegenüber dem ursprünglich eindeutig naturwissenschaftlich angelegten Begriff eingestellt.

Auffällig ist, dass selbst die beiden Existenzphilosophen, die Nietzsche besonders nahestehen, nämlich Jaspers und Camus, den Terminus nicht in ihr bevorzugtes Vokabular aufnehmen. Bei Jaspers kann es damit zusammenhängen, dass er bei aller Bewunderung Nietzsche gegenüber skeptisch bleibt; seine Nietzsche-Monographie von 1936 gehört zwar bis heute zu den besten Untersuchungen zu dessen Leben und Werk,³¹ hält aber jenen Abstand, den Thomas Mann in seinem Diktum, man dürfe ihn „nicht wörtlich nehmen“, benannt hat.

Bei Camus könnte ein Hindernis im aufgeschlossenen geschichtsphilosophischen Erwartungshorizont des experimentellen Denkens liegen. Sisyphos hat für Experimente keine Zeit, und wenn er sie hätte, böten sie ihm keine Aussicht auf Besserung seiner Lage. Wo keine Zukunft ist, braucht man keine Experimente

²⁹ John Dewey, *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt/Main 1980, 167.

³⁰ Ebd., 167.

³¹ Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936.

zu machen. So ist die Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts nicht die Strömung, die dem Gedanken des Experiments einen zentralen Platz einräumt.

Gleichwohl gilt, dass eine nicht negativistisch verstandene, der eigenen Gegenwart und dem individuellen Handeln Raum gebende, somit auch die Zukunft offen haltende Existenzphilosophie auf den Gedanken des Experiments nicht verzichten kann. Sie benötigt ihn in eben der Form, in der er in der Vernunftphilosophie des 18. Jahrhunderts entwickelt, von den romantischen Denkern mit großen Erwartungen aufgefüllt und von Nietzsche seinem Denken einverleibt worden ist. Menschliche Existenz, die sich keine bleibenden Sicherheiten verschaffen kann, sich aber dennoch Erfahrungs- und Handlungsräume erschließen und sich dieser vergewissern muss, kommt ohne die *erprobende Leistung des Experiments* nicht aus. Existenz und Experiment sind *komplementäre Begriffe*, die sich wechselseitig fordern, ohne dass sich eindeutig zwischen Theorie und Praxis unterscheiden ließe.

Der Zusammenhang wird offenkundig, wenn wir beide Begriffe auf der Folie des *Lebens* begreifen: Der Begriff der Existenz kann ontologisch zwar auf alles bezogen werden, was überhaupt Dasein hatte oder hat. Aber seine Prägnanz gewinnt der Terminus erst unter den Konditionen *erfahrener Endlichkeit*. Das Vergängliche muss in seiner Verfassung erkannt und bestimmt werden. Das führt zu einer Steigerung, sobald sich die Existenz *selbst* begreift und sich in diesem Begriff *selbst bestimmt*.

Der logische Akt der klassifizierenden „Bestimmung“, wie sie in Botanik und Zoologie noch heute üblich ist, wird zum dramatischen Vorgang, wenn er im Selbstbezug *praktisch* werden muss. Das ist der Umschlag, der sich im Übergang vom bloß definatorischen zum ethischen Gebrauch der Bestimmung vollzieht.³² Dann kommt es zum gleichermaßen theoretischen wie praktischen Akt der *Selbstbestimmung*, dem sich der Mensch, solange er über seine natürlichen Kräfte verfügt, nicht entziehen kann. Spätestens seit Kant, der erstmals den Begriff der Selbstbestimmung verwendet, nimmt der Topos der Existenz diese auf das individuelle menschliche Leben bezogene Bedeutung an.

12. Existentielle Experimental-Philosophie – ohne Opposition zur Metaphysik. Im Kontext des Lebens gewinnt der Begriff des Experiments seine gleichermaßen pragmatische wie praktische Funktion. Er löst sich von seiner naturwissenschaftlichen Herkunft und wird zum erklärten Vorgang des *Versuchs*, bei dem man das Scheitern für möglich hält, aber auch dann mit dem Gewinn von Einsichten rechnet, die für den nächsten Anlauf von Bedeutung sind. Schon in der

³² Volker Gerhardt, „Selbstbestimmung“, in: Christian Bermes/Ulrich Dierse (Hrsg.): Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Hamburg 2010, 313 – 326.

Lebensphilosophie des späten 18. Jahrhunderts, dann aber unter dem Eindruck von Darwins Evolutionstheorie wird das Leben als ein Geschehen unablässiger *trials and errors* begriffen, deren Ausgang über die Chancen entscheidet, die Individuen und Spezies im Kampf ums Überleben haben.

Diesem Drama kann sich der Mensch nicht entziehen. Er hat sich als Teil der Evolution des Lebens zu verstehen und ist daher sehenden Auges genötigt, „auf den Versuch hin zu leben“. Das Leben zwingt ihm das Experimentieren mit sich selber auf. Also macht er aus der Not eine Tugend, wenn er Experimentalphilosophie betreibt. Hinzu kommt, dass die in die Ökologie übersetzten naturgeschichtlichen Einsichten des späten 20. Jahrhunderts der menschlichen Zivilisation als Ganzer den – jederzeit auch medial veranschaulichten – Charakter eines hochriskanten Abenteurers geben. Wenn aber die Zukunft als unabwendbare Katastrophe beschrieben wird, bleibt dem Menschen, der sich und seinen Nachkommen dennoch eine Chance zum Überleben geben will, nur das Experiment, um Spielräume zu erkunden. Zwar kann man im Ganzen nicht „auf Probe“ leben. Das Leben ist und bleibt der Ernstfall *kat'exochen*. Doch in der arbeitsteiligen und in Rollen aufgeteilten Anlage eines gesellschaftlich organisierten Daseins ist es in den vorgestellten Lebensabschnitten durchaus möglich, einzelne Schritte – *vorher wie nachher* – experimentell zu verstehen.

Angesichts der uns mit Blick auf die bisherige Geschichte vorgerechneten historischen Fehlentscheidungen scheint es überhaupt klug zu sein, alle neuen Schritte als Experiment zu deklarieren. Das legt das Gebot der Behutsamkeit nahe, zu dem wir unter dem Prinzip der Verantwortung verpflichtet sind. Dabei braucht man der maßlosen Erwartung, der Mensch könne als „Hüter des Seins“ fungieren, keineswegs zu folgen. Die zum Experiment gehörende verschärfte Beobachtung und der Anspruch auf kritische Reflexion von Voraussetzungen, Verlauf und Ergebnis können allemal von Vorteil sein. Ernsthaft verstanden kann das auch im Nachhinein die Verständigung über das Geschehene begünstigen.

Schließlich bietet der Begriff des Experiments die Möglichkeit einer Vermittlung zwischen Leben und Wissenschaft. Die sogenannte „Verwissenschaftlichung“ unserer Kultur findet hier einen Ausdruck, dem der Mensch nicht einfach unterworfen ist. Experimentierend stellt er sich selbst den existenziellen Problemen und erleichtert damit eine disziplinäre Analyse durch Dritte. So hat das Experiment, mag es auch noch so sehr vom Verlangen nach Abenteuern getragen sein, ein hohes Potential an Rationalität. Es ist auf weiterführende praktische Erträge und Einsichten aus, kann aber auch im Fall eines aufmerksam verfolgten Scheiterns einen Gewinn erbringen.

Wüsste man es nicht schon aus vielen anderen Quellen, könnte uns das von der Physik in die menschliche Existenz transponierte Experiment der Einsicht näherbringen, dass die kategoriale Unterscheidung zwischen Natur- und Geistes-

wissenschaften, sollte sie je bestanden haben, längst der Vergangenheit angehört. Unter dem selbstbewussten Anspruch einer Experimentalphilosophie kann das für die Stellung der Philosophie nur von Vorteil sein.

Am Ende bietet eine unter existenziellem Anspruch stehende Experimentalphilosophie auch den Vorteil, dass die Philosophie *neu* sein kann, ohne sich durch einen zwanghaft zelebrierten Abschied von ihren älteren Formen zu profilieren. Weder der Begriff der Existenz noch der des Experiments nötigt, auf Distanz zur Tradition zu gehen. Man kann zwar erkennen, dass der Begriff der menschlichen Existenz bei Kant umso stärker vordringt, je schwieriger es wird, die Existenz Gottes zu beweisen. Aber sollte das ein Anlass sein, auf Metaphysik zu verzichten, die als Grenzwissenschaft unentbehrlich ist? Das Scheitern der Gottesbeweise gibt noch nicht einmal Grund, von Gott zu sprechen; man muss es, wie Kant es selber demonstriert, nur *anders* als bisher tun. Das mag man als eine Frage des Glaubens ansehen und schweigen, solange man glauben kann, dass Glauben und Wissen sich überhaupt trennen lassen.

Doch die Metaphysik bleibt von alledem unberührt. Ohne ihre begriffliche Leistung lässt sich weder trennscharf von der Welt noch vom Menschen sprechen. Nur eine kritisch betriebene Metaphysik ist in der Lage, das Ziel der Geschichte, den Zweck der Kultur oder den Sinn des Menschen zu erörtern, ohne in bloßen Tatbeständen zu versacken und ohne den Angeboten aus Mythos und Religion hilflos ausgeliefert zu sein.

Wenn also die Philosophie der Gegenwart den Anschluss an ihre große Überlieferung nicht verlieren will, wenn sie den Anspruch nicht aufgeben möchte, die Erkenntnisse der Wissenschaft mit denen des gesunden Menschenverstandes zu verbinden, und wenn sie den unvermindert an sie herangetragenen Sinnfragen des Daseins nicht ausweichen will, hat sie eine existenziell angelegte Experimentalphilosophie zu sein.