

Antwort zur Kritik

Michael Hampe*

Literarische Formen der Philosophie, Theorien der Kritik und das Verhältnis von Wirklichkeit und Praxis. Ein Brief

DOI 10.1515/dzph-2015-0053

Liebe Kolleginnen und Kollegen,

nicht allein die schriftlichen Kritiken zu den *Lehren der Philosophie*, sondern auch die mündlichen Kommentare bei den Veranstaltungen in Berlin und Frankfurt am Main haben mich gefreut. Dass ein Buch, das in der Philosophie nicht kanonisiert ist, öffentliche Aufmerksamkeit erhält, ist ja eher selten in Zeiten, in denen die Lektüre von Antragstexten, Qualifikationsschriften und zu unterrichtenden Literaturen und Debatten mehr Zeit verlangt, als einzelnen Menschen zur Verfügung steht. Man kann diese Tatsache selbst als Problem der akademisierten Philosophie ansehen: dass fast nur bei Sonderereignissen wie dem Berliner UNESCO-Welttag der Philosophie und dem Frankfurter Buchsymposium, nicht jedoch selbstverständlich und ständig Lehrende und Studierende zusammenkommen, um eigene Texte, auch wenn sie nicht akademische Zweckschriften sind, miteinander zu besprechen. Neben dem schulischen Bewerten und dem Streit darum, wer Recht hat, spielt die *handwerkliche* Kritik, auf die das Denken jenseits der Analyse der Argumentationsstruktur auch angewiesen ist, an den nicht mit den Künsten befassten Hochschulen eine viel zu geringe Rolle. Bei den genannten Tagungen war das glücklicherweise anders. Dies ist auch für diese Replik von Bedeutung: Denn ein Teil der Kritik ist m. E. dadurch verursacht, dass die Art, wie das kritisierte Buch jenseits funktionierender und nicht funktionierender Argumente *gemacht* ist, nicht immer deutlich geworden ist. Es hat etwas Peinliches, als Autor zu versuchen, das im Nachhinein zu explizieren. Aber anders geht es

***Kontakt:** Prof. Dr. Michael Hampe: Professur für Philosophie, Departement Geistes-, Sozial- und Staatswissenschaften, ETH Zürich, Clausiusstrasse 49, 8092 Zürich, Schweiz; hampe@phil.gess.ethz.ch

Der vorliegende Text ist eine Antwort auf die im letzten Heft erschienenen Kritiken von Gottfried Gabriel, Petra Gehring, Gerhard Ernst, Rahel Jaeggi, Holm Tetens sowie Jasper Liptow und Gerson Reuter.

in diesem Fall nicht. Peinlich ist das deshalb, weil die Verteidigung von Argumenten, das Eingestehen von Fehlern im logisch-begrifflichen Bereich so ähnlich ist, wie gutes Geschirr zu zerdeppern oder in einem Wettlauf zu verlieren. So etwas kann passieren, und man sollte es sportlich nehmen. Doch dass zeigende Hinweise, Spiegelungen, Andeutungen, die Erinnerungen hervorrufen und narrative Verschachtelungen, in denen Bewertungen von Überzeugungen zum Ausdruck kommen sollten, nicht „funktionieren“ und nachträglich erläutert werden müssen, bringt sich selbst kommentierende Autoren gegenüber Leserinnen und Lesern in eine aufdringliche Haltung („Ja, aber habt ihr nicht gesehen, dass...“). Schriftsteller schrecken deshalb zu Recht vor der Kommentierung eigener Werke zurück. Sie hoffen, die Nachwelt möge entdecken, wie sie es gemacht und gemeint haben. Deshalb bitte ich meine eigene Aufdringlichkeit vorab zu entschuldigen.

Es mag sein, dass der Mangel an Auseinandersetzungen über das Handwerk des Philosophierens darin begründet liegt, dass es, wie Blumenberg einmal sagte, immer mehr Autorinnen und Autoren und immer weniger Leser gibt. Wenn immer weniger Leute immer mehr Texte zur Kenntnis nehmen, müssen sie dies naturgemäß schneller und mit verminderter Aufmerksamkeit tun. Die Tage der Leser verlängern sich ja nicht proportional zum Anstieg der produzierten Literatur. Sicher hängt dieser Mangel aber auch damit zusammen, dass Sachdiskussionen dauernd von *Bewertungsanforderungen* überschattet sind, nicht nur bei Abschlussarbeiten von Studierenden, sondern auch bei Lehrenden, die sich permanent gegenseitig evaluieren. Das verursacht Melancholie – denn eine Verfasserin oder einen Verfasser philosophischer Texte plagt heute zwangsläufig die Ungewissheit, ob das Geschriebene über Lektoren oder Gutachter hinaus Leser findet, für die die geistige Lage anderer Menschen von Bedeutung sein kann, und nicht lediglich zweckentfremdet der Verlängerung von Publikationslisten oder dem Durchbringen von Anträgen dient, die, wenn sie Erfolg haben, in Kreisen akademischer Reklameverantwortlicher die „Sichtbarkeit“ von Personen und Institutionen erhöhen. (Vermutlich ist die Arbeit an Texten, die der Sichtbarkeit dienen, der beste Weg, etwas hervorzubringen, das schnell in Vergessenheit geraten wird.) Doch weil ich nicht weiß, wie man angesichts des von Gerhard Ernst in seiner Kritik hervorgehobenen erfreulichen Anstiegs der Anzahl an Menschen, die philosophische Gedanken publizieren, dem Problem mangelnder Aufmerksamkeitsressourcen begegnen soll, muss ich es bei der Feststellung der Dankbarkeit für die Aufmerksamkeit, die mein Text erfahren hat, die keiner Notermittlung, keiner Berufung und keinem Drittmittelantrag gedient hat, und durch die das Buch aus der Menge neuerer philosophischer Publikationen (vielleicht ungerechterweise – das muss die Zukunft zeigen) hervorgehoben wurde, belassen.

1 Untertitel und Selbstanwendungsfestigkeit

Es liegt jedoch, scheint mir, nicht an der Knappheit der Aufmerksamkeit, dass der Untertitel der *Lehren* (wie es ab jetzt abkürzend heißen soll) von einigen nicht ernst genommen wurde. Eher dürfte ein Bewusstseinsmangel für literarische Formen der Philosophie, den auch Gottfried Gabriel beklagt, daran Schuld sein.¹ Doch Untertitel sind wichtig, in diesem Fall, um die Frage zu beantworten, ob das Buch eine Übung in dem sei, was in ihm als nicht-doktrinäre Philosophie verhandelt wird, kurz: ob es *selbstanwendungsfest* ist, was Gabriel und Holm Tetens in Zweifel gezogen haben.

Um es vorweg zu nehmen: Es ist *nicht* als Übung in nicht-doktrinärer Philosophie gedacht, sondern als *metaphilosophische* Betrachtung, die das Verhältnis von doktrinärer und nicht-doktrinärer Philosophie und das Verhältnis dieser beiden zu den Einzelwissenschaften und der Dichtung untersucht. Es soll auch ein Text sein, der für die Relevanz der nicht-doktrinären Philosophie in Zeiten einer akademisierten Philosophie, die sich hauptsächlich doktrinär gibt, *wirbt*, ein Text, der auch *polemisch gegen* gegenwärtige Selbstmissverständnisse in „der Zunft“ (und gegen die pädagogischen Konsequenzen dieser Selbstmissverständnisse²) vorgehen will. Aus den polemischen Absichten des Textes ergibt sich dabei gelegentlich ein Ton, den Gabriel als „etwas tendenziös“ und „persuasiv“ kritisiert, wenn er die Rede von „doktrinär“ anschaut.³ Doch philosophische Texte müssen nicht nur behaupten, argumentieren und Behauptungen und Argumente vergegenwärtigen, sondern manchmal auch *anklagen, werben, überreden* und *preisen*. Sie haben das in unterschiedlichen Epochen immer wieder getan, nicht erst seit Marx und Nietzsche. Da, wo nicht mehr argumentiert werden kann, weil um Voraussetzungen von Argumenten und Bedeutungen grundlegender Termini *gekämpft* wird, bleibt wenig anderes zu tun, als zur Annahme bestimmter Voraussetzungen zu überreden. Das mag ein Verstoß gegen akademische Etikette sein, deren Einhaltung jedoch zu Selbsttäuschung, geheuchelter Harmonie und vor allem zur Verschleierung von Ungleichgewichten institutioneller Macht

1 Vgl. G. Gabriel, Literarische Formen der Vergegenwärtigung in der Philosophie, in: M. Erler u. J. E. Heßler (Hg.), *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*, Berlin 2013, 19.

2 Von einem Studenten in Zürich, der sich für Nietzsche und Kierkegaard interessiert, wurde mir berichtet, ein Kollege, den er um eine Wegleitung in diesem Interesse gebeten habe, habe ihm gesagt, dass er sich mit diesen Autoren ja im Urlaub am Strand befassen könne. In einem ernsthaften Philosophiestudium wäre jedoch für solche Schwätzer kein Platz.

3 Gottfried Gabriel, Behaupten und Unterscheiden und Erzählen. Bemerkungen zu Michael Hampes *Die Lehren der Philosophie*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 63.3 (2015), 550–555, hier 550.

führen kann, die sich methodisch und hinsichtlich der Voraussetzungen des Denkens manchmal einseitig zusammenballt. Das schadet der Pflege der Vielfalt der Formen der Philosophie und behindert die Entwicklung des Faches, das mehr als jede andere Disziplin auf Kontroversen im Grundsätzlichen angewiesen ist.

Doch so wenig eine *Werbung für* eine Schweizer Uhr oder eine *Polemik gegen* Recep Tayyip Erdoğan selbst eine Schweizer Uhr oder Recep Tayyip Erdoğan ist, ebenso wenig ist eine Werbung für nicht-doktrinäre Philosophie notwendigerweise selbst nicht-doktrinäre Philosophie oder eine Kritik an der einseitigen Begünstigung der doktrinären Methode in der gegenwärtigen akademischen Philosophie selbst doktrinär. Ich habe nicht behauptet, dass die Unterscheidung von nicht-doktrinärer und doktrinärer Philosophie, die zur Charakterisierung der Entwicklung der Philosophiegeschichte in dem Buch benutzt wird, die Möglichkeiten philosophischen Schreibens vollständig *ausschöpfe*. Der Untertitel *Kritik* soll gerade auf eine weitere Möglichkeit verweisen, ohne sie innerhalb des Buches zu analysieren. Gabriel hat Recht darin, dass auch dieses Buch auf die Alternative von doktrinärer und nicht-doktrinärer Philosophie *bezogen* bleibt, aber eben nicht, weil es notwendig ausschließend die eine oder andere Form selbst instanziierte, sondern weil es über beide nachdenkt.⁴

Anders als in der Philosophie ist in der Literaturwissenschaft klar, dass Leser schon bei Titel und Untertitel wach sein müssen. Nehmen wir Bücher von Thomas Bernhard: *Ein Zerfall*, *Eine Erregung*, *Ein Nachlass*, *Eine Freundschaft*, *Eine Entziehung*, *Eine Entscheidung* – nicht immer hat Thomas Bernhard seinen Buchüberschriften solche Formulierungen als Untertitel folgen lassen, manchmal heißt es auch einfach *Roman* oder *Eine Komödie*.⁵ Nun gibt es wohl keine philosophischen Gattungen, die den literarischen vergleichbar wären, entsprechend auch kein Spiel mit ihnen, wie in den genannten bernhardschen Formulierungen. Das ist bedauerlich, denn eine Gattungsbezeichnung wie *Komödie* zeigt nicht nur an, dass es sich um ein Theaterstück handelt, sondern auch, dass es im Folgenden auch heiter zu- und am Ende gut ausgeht. *Ein Zerfall* macht nicht deutlich, ob es sich um einen narrativen oder einen dramatischen Text handelt, doch man ahnt, dass es eher finster zugehen wird. Wenn Descartes im Titel *Meditationes* über seine sechs Abhandlungen *de prima philosophia* schreibt, scheint das erste

⁴ Vgl. ebd., 552.

⁵ Vgl. T. Bernhard, *Watten. Ein Nachlass*, Frankfurt am Main 1969; ders., *Wittgensteins Neffe. Eine Freundschaft*, Frankfurt am Main 1982; ders., *Der Keller. Eine Entziehung*, Salzburg 1976; ders., *Der Atem. Eine Entscheidung*, Salzburg u. Wien 1978.

Wort so etwas ähnliches wie eine Gattungsbezeichnung anzugeben,⁶ auch Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* hat etwas von einer Gattungsangabe; gab es doch schon Enzyklopädien, wie die von D'Alembert und Diderot (so eine hat Hegel freilich nicht geschrieben). Doch Descartes und Hegel sind meines Wissens die einzigen, die diese Wörter im Titel von Philosophiemonographien verwenden. Zweifellos zielen sie damit auf etwas in ihren Texten – Hegel vielleicht auf den Anspruch der *Vollständigkeit*, Descartes eventuell auf eine *Lesehaltung*, die er sich bei der Lektüre wünscht, ohne dass die Autoren dafür in ihren Texten argumentieren. Der Untertitel *Kritik* zeigt bei einem philosophischen Buch ebenfalls keine etablierte Gattung an. Doch wollte ich mit ihm den Text *vor allen Argumenten* einordnen und Hinweise auf Anknüpfungen geben, die über die Ankündigung, dass es gleich teilweise polemisch zugehen wird, hinausgehen. Obwohl es seit Kants drei Kritiken und Horkheimers Aufsatz über traditionelle und kritische Theorie eine Art Genre der philosophischen Kritik gibt, kann man nicht mit derselben Sicherheit sagen, wie ein Buch, das als „Kritik“ gekennzeichnet ist, „gestrickt“ zu sein hat. Auch Kants Bücher und Horkheimers Aufsatz handeln wie die *Lehren* von der Philosophie, sind *metaphilosophisch*, doch versuchen sie gleichzeitig, in philosophische Debatten einzugreifen, weil sich Metaphilosophie von Philosophie nicht abkoppeln lässt.⁷ Darüber hinaus greift der Text einerseits kantische Themen auf, vor allem das der *Freiheit*, die in diesem Fall als *semiotische Autonomie* verstanden wird, und versucht in der Verhandlung des Themas der Allgemeinbegriffe an Traditionen der Gegenwart aus der „kritischen Theorie“ anzuknüpfen, vor allem an Adorno via Geuss.

Das Verhältnis von doktrinärer und nicht-doktrinärer Philosophie in der Geschichte des Denkens wird in einer Metapher mit Extremalzuständen eines Pendels verglichen (50).⁸ Gegenwärtig befinden wir uns m. E. in einem solchen Extremalzustand auf der Seite der doktrinären Philosophie, wie schon zur Zeit der Vorsokratiker, bei Aristoteles, in der Scholastik oder im Deutschen Idealismus. Es ist deshalb kein Zufall, dass Robert Brandom, ein scholastischer Deutscher Idealist, gegenwärtig so viel diskutiert wird und die Hauptzielscheibe der Kritik in den *Lehren* ist. Und so wie auf die Vorsokratiker Sokrates und Platon, auf Aristoteles die Skeptiker, auf die Scholastiker die Humanisten, auf Kant und den Deutschen

⁶ Als Schüler des Jesuitenkollegs La Flèche war Descartes das jesuitische Exerzitium der Meditation ein Begriff.

⁷ Vgl. zu dieser Verschränkung: S. Hübsch, *Philosophie und Gewissen*, Göttingen 1995; J. Berthold, *Kampfplatz endloser Streitigkeiten: Studien zur Geschichtlichkeit der Philosophie*, Basel 2011.

⁸ Die in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf M. Hampe, *Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik*, Berlin 2014.

Idealismus Nietzsche und Kierkegaard folgten, ebenso versucht dieses Buch, das Pendel wieder in die andere Richtung zu treiben, durch eine metaphilosophische Anstrengung, nicht durch nicht-doktrinäre Philosophie selbst, die ich davor zu produzieren versucht habe.⁹ Die Pendelbewegung wird als Unruhe europäischen Philosophierens gedacht. Wer dieses Philosophieren fortgesetzt sehen möchte, kann auf sie nicht verzichten, da hat Gabriel völlig Recht. Die Versteifung auf die doktrinäre Philosophie stellt deshalb die Philosophie still. Mit dieser Beobachtung soll die Berechtigung des doktrinären Philosophierens nicht in Frage gestellt werden. Deshalb wird die Beobachtung, dass doktrinäre Philosophie in ihren Sternstunden Einzelwissenschaften gebiert, und dass dies gut so ist, weil Einzelwissenschaften wunderbare Erklärungsinstrumente sind, noch einmal ins Gedächtnis zurückgerufen (45–46).¹⁰

So wie die doktrinäre Philosophie von ihrer Nähe zur und Abgrenzungsbeziehung von der Einzelwissenschaft lebt, lebt nicht-doktrinäre Philosophie von der Nähe zur und Abgrenzbeziehung von der Literatur. Es wird der Literatur sogar eine gewisse Überlegenheit in den Reflexionsmöglichkeiten zugestanden. Diese Überlegenheit hängt mit der von Gabriel im Anschluss an Frege hervorgehobenen Differenz zusammen, sich ein Argument mit *behauptender Kraft* zu eigen zu machen oder es *vergegenwärtigend zu präsentieren*. Wenn wir (nicht nur) philosophisch reflektiert sind, wird uns, sobald wir uns ein Argument zu eigen machen wollen, vielleicht sogar schlagartig im selben Moment, klar werden, dass die

⁹ Einmal in *Das vollkommene Leben. Vier Meditationen über das Glück* (München 2009) mit Kierkegaards *Entweder – Oder* vor Augen und das andere Mal als Versuch an die Tradition der Totengespräche von Lukian, Fontenelle, Wieland und Sartre anzuknüpfen in *Tunguska oder Das Ende der Natur* (München 2011). Diese Bücher sind dann, unserer „doktrinären“ Zeit entsprechend, entweder als populärphilosophische Vergegenwärtigung postmoderner Vielfalt oder als gelehrte schöne Literatur wahrgenommen worden. Die zweite Wahrnehmung ist schmeichelhafter als die erste, in meinen Augen aber ebenso sehr Resultat eines Missverständnisses.

¹⁰ Ich verdanke Hanno Birken-Bertsch in Bern den Hinweis auf das schöne Bild von John L. Austin von der Sonneneruption für dieses Verhältnis. Vgl. J. L. Austin, *Is and cans*, in: ders., *Philosophical Papers*, Oxford 1961, 232: „In the history of human inquiry, philosophy has the place of the initial central sun, seminal and tumultuous: from time to time it throws off some portion of itself to take station as a science, a planet, cool and well regulated, progressing steadily towards a distant final state. This happened long ago at the birth of mathematics, and again at the birth of physics: only in the last century we have witnessed the same process once again, slow and at the time almost imperceptible, in the birth of the science of mathematical logic, through the joint labours of philosophers and mathematicians. Is it not possible that the next century may see the birth, through the joint labours of philosophers, grammarians, and numerous other students of language, of a true and comprehensive *science of language*? Then we shall have rid ourselves of one more part of philosophy (there will still be plenty left) in the only way we ever can get rid of philosophy, by kicking it upstairs.“

Voraussetzungen, von denen wir dabei ausgehen, meist keine notwendigen, dass andere *möglich* sind. Dann wird unser Bewusstsein schon nicht mehr ein rein behauptendes sein, sondern sich in einen *Schauplatz* alternativer Behauptungen verwandeln, die sich dort gleichsam von selbst präsentieren. Wird diese Art der Reflexion nicht unterdrückt, gerät das Denken in einen literarischen Modus, wie ihn Platon in seinen Dialogen oder J. M. Coetzee in seinem Buch *Elizabeth Costello* vorführt. Ich halte dies für einen Vorteil. Wenn ein Text diese Reflexionsmöglichkeiten selbst *darstellt* und auf den Leser zu übertragen versucht – umso besser! Denn hat Philosophie nicht vor allem etwas mit Bewusstheit, Selbsttransparenz, Reflektiertheit und den sich aus diesen Zuständen ergebenden Chancen für Autonomie zu tun? Meines Erachtens schon.

Die Übertragung von Evidenzen, Zweifeln oder Erfahrungen auf den Leser habe ich mir dabei, anders als Gabriel meint, nicht naiv als einen „Infektionsvorgang“ gedacht. (Gabriel benutzt dieses Wort nicht, aber seine Kritik läuft darauf hinaus.) Vielmehr wollte ich im Anschluss an Hans Robert Jauß, der ästhetische Erfahrung immer als *reflektierte* bestimmt, in der eine Selbstdistanzierung des Erfahrenden von der Erfahrung schon „impliziert“ ist, etwas thematisieren, das, um es etwas altertümlich zu sagen, zu denken gibt (vgl. 329, v. a. Fn. 6); das der *Aufklärung* des Bewusstseins im Allgemeinen, vor allem aber der Aufklärung des Bewusstseins über seine präferierten Präsuppositionen dient. Deshalb sind Texte, die in scheinbar frivoler und haltloser Art verschiedene Voraussetzungen von Behauptungen und ihre möglichen Kontexte, für die nun einmal nicht argumentiert werden kann, durchspielen, *weniger naiv* als solche, in denen sich ein Autor einfach eine These zu eigen macht (so wie sich ein Held eine Waffe greift), danach handwerklich redlich schaut, was aus ihr folgt, um dann in männlicher Charakterfestigkeit nicht von ihr abzurücken, sondern tapfer für sie einzustehen. (Siegfriedscher Mut mag manchmal auch in der Philosophie beeindruckend sein, etwa beim jungen Wittgenstein, institutionalisiert hat er jedoch etwas Einfältiges.)

Ein Text, in dem solche Beobachtungen zur Literarizität von Philosophie bzw. der philosophischen Reflektiertheit von Literatur gemacht werden, muss auch diese Literarizität, die er *beobachtet*, nicht selbst *instanzieren*. Deshalb schlagen die *Lehren* nicht in Literatur um. Sie *handeln von* doktrinäer und nicht-doktrinärer Philosophie, von erklärender Wissenschaft und reflektierender Literatur und sind selbst nichts von alledem, sondern eben *Kritik*, auch im Sinne eines Überblicks über diese Verhältnisse. Deshalb der Untertitel. Er ersetzt eine Betrachtung dessen, was philosophische Kritik alles sein kann – transzendente Reflexion von Denkvoraussetzungen wie bei Kant und Husserl, genealogische Unterminierung von Selbstverständlichkeiten wie bei Nietzsche und Foucault, Polemik gegen Konsense wie bei Marx und Geuss – nicht. Doch wie bei den Maschinen die

effektive Verwendung oft der Theorie ihres Funktionierens vorausgeht (etwa beim Fernrohr oder der Dampfmaschine), scheint es mir auch hier möglich, dass zuerst der taktvolle Gebrauch einer einer Autorin oder einem Autor intuitiv plausiblen Form des Philosophierens da ist, und dann erst die Theorie dieser Form entwickelt wird, falls sich ihre Verwendung bewähren sollte. Vor einer solchen Theorie will ich mich nicht drücken. Was wäre schöner als eine plausible Betrachtung über Formen philosophischer Kritik und die Fortsetzbarkeit der Aufklärung in Zeiten des religiösen Fundamentalismus und kulturellen Szientismus! Ich habe sie jedoch (noch) nicht zu bieten oder, falls sie schon existiert, noch nicht gelesen.

2 Ohne Theorie der Kritik für die Fortsetzung der Aufklärung

Damit muss ich der Kritik von Petra Gehring, der zufolge dem Buch eine ausgearbeitete positive Bestimmung des kritischen Geschäfts fehlt, Recht geben. Ich habe, vielleicht aus Furcht vor einem sich im Programmatischen erschöpfenden Scheinexpertentum der Kritik, diesem Buch keine „Vision“ einer neuen kritischen Philosophie vorangestellt, sondern bisher lediglich narrativ mit kritischer Absicht zu *zeigen* versucht, dass Doktrinen *des* Glücks und *der* Natur in dieser Hinsicht kontraproduktiv sind (nicht in den *Lehren*, sondern in den in Fn. 9 genannten Publikationen), bzw. dass die Arbeit an Theorien, die sich an diesen Großbegriffen orientiert, zu nichts Gutem führt: Denn sie endet meist damit, dass das Sprechen über natürliche Einzelwesen und misslingende und gelingende Lebensläufe durch eine Theorie *der* Natur und *des* Glücks *vereinheitlicht* werden soll. Damit ziehen diese Theorien pädagogisch das Gegenteil dessen nach sich, was ich mir als Ziel des kritischen Geschäfts denke: Beförderung der Fähigkeit zur geistigen Selbstbestimmung von Einzelwesen. Doch eine Theorie darüber, wie narrative philosophische Kritik von vereinheitlichenden Großtheorien funktioniert, habe ich nicht. Die triviale Beobachtung, dass Romane zeigen können, was Theorien über die menschlichen Verhältnisse außer Acht lassen, ergibt noch keine Theorie narrativer Kritik.

Autonomie wird durch vielerlei zerstört, behindert und eingeschränkt: Ressourcenknappheit, Krankheit und Todesfurcht, durch willkürliche Machtausübung und Verteilungsungerechtigkeiten und auch durch epistemisch-pädagogische Situationen wie die Vereinheitlichung des Sprechens und Denkens und durch einseitige Fokussierung in der Bildung auf den Erfolg der zu Erziehenden in der Erwerbsarbeit, wofür sie vermeintlich in bestimmten *skills* „fit“ zu sein haben und ein etabliertes Wissen „beherrschen“ müssen. Die Orientierung an Sokrates, Dewey und Adorno in den *Lehren* hat eine dagegen gerichtete Hinsicht:

die Suche nach einer Fortsetzung einer aufklärerischen Philosophie *für die Autonomie der Einzelwesen*.

Gehrigs Auflistung von „evidenzpolitischen Strategien“ im Anschluss an Foucault finde ich in diesem Zusammenhang hilfreich. Auch kynische Körperpolitik, die kantische Vergegenwärtigung von Geschichtszeichen oder manche philosophische Bekenntnisse (allerdings eher die von Henri-Frédéric Amiel¹¹ als die von Augustinus und Nietzsche) kann ich auf dieses Ziel beziehen. Ich glaube, der Versuch, Einzelwesen zu erkennen und in ihrer Autonomie zu fördern, ist ein genuines Projekt *europäischer* Philosophie – nicht ihr einziges, aber ihr interessantestes. Einzelwissenschaften, die aus Philosophie, Mathematik und antiker Medizin hervorgegangen sind, dienen ebenfalls diesem Projekt, sofern ihre Ergebnisse die Autonomie von Menschen gegenüber Naturzwängen vergrößern. Auch das galileische Verfahren der *Messung* ist, obwohl dabei graduierbare Allgemeinbegriffe zum Einsatz kommen, ein den *Einzelheiten* der Wirklichkeit und nicht nur seiner Gesetzmäßigkeit gewidmetes Erkenntnisverfahren, das den den Einzelwesen sich zuwendenden Erkenntnisstrategien in der neuzeitlichen Kunst an die Seite gestellt werden kann.¹² Natürlich haben im Rechtssystem durch Konzepte wie die der Menschenwürde und des natürlichen Rechts, in politischen Verfassungen und Praktiken wie der staatlichen Gewaltenteilung und der demokratischen Regierungsbildung philosophische Bemühungen um Autonomie, wie Gerhard Ernst zu Recht hervorhebt, ihren Niederschlag gefunden. Ich glaube jedoch, dass dieses philosophische Projekt der Erkenntnis der Einzelwesen und der Beförderung ihrer Autonomie – nennen wir es abkürzend das seit der Antike laufende *Projekt der Aufklärung* – gegenwärtig nicht nur durch die Wiederauferstehung religiöser Fundamentalismen christlicher, muslimischer oder welcher Spielart auch immer, sondern auch durch eine individualistische *Ideologie*, die ganz im Dienst einer Vereinheitlichung von Sprache und Denken durch die große Erzählung vom Markt steht, und durch die vollständige Instrumentalisierung des Bildungssystems für die Erzeugung von Erwerbsarbeitern und Konsumenten nicht nur behindert, sondern als kultureller Prozess zum *Scheitern*

¹¹ H.-F. Amiel, *Intimes Tagebuch*, München 1986.

¹² Der Physiker und Philosoph Erhard Scheibe stellte in einer Heidelberger Vorlesung in den 1980er Jahren über die Philosophie der Physiker fest, dass es nicht stimme, dass in der Physik lediglich nach den allgemeinsten Gesetzen gesucht werde. Einen guten Physiker zeichne auch ein starkes Interesse an der Genauigkeit im Detail aus. Er wolle, so Scheibe, noch die siebte Stelle hinter dem Komma nachmessen, in der Hoffnung, dass sich in der Erkenntnis dieses Details Großes entdecken lasse. Zur „Galileischen Methode“ als einer dem Individuellen zugewandten vgl. K. Lewin, Der Übergang von der aristotelischen zur galileischen Denkweise in Biologie und Psychologie, in: ders., *Wissenschaftstheorie*, Bern u. Stuttgart 1981, 233–278.

gebracht werden könnte. Diese Diagnose mag der der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno ähnlich sehen. Damit habe ich kein Problem. Ich erhebe keine Originalitätsansprüche. Neuauflagen von zu denken gebenden Diagnosen und Kritiken in veränderten Zeitumständen haben in der Philosophie, auch darin unterscheidet sie sich von der Physik, sehr wohl ihre Berechtigung. Philosophie gehört weder notwendigerweise zum *Problem-solving*-, noch zum *Progress-Business*¹³ (vgl. 76). Ich glaube jedoch, dass die historischen Diagnosen der *Dialektik der Aufklärung* nicht stimmen und es bei Horkheimer und Adorno – trotz Adornos Auseinandersetzung mit dem Begriff des Begriffs und seinem Aufgreifen von Benjamins mikrologischer Erkenntnisform in Konstellationen von Einzelheiten – keine Einsicht in die Bedeutung semiotischer oder semantischer Autonomie und ihre Relevanz für ein gelingendes Leben gibt.¹⁴ Hier versuche ich von Peirce zu lernen und zu historisch haltbareren Diagnosen zu kommen als die *Dialektik der Aufklärung*.¹⁵

Was die Deutung der Verbreitung philosophischer Einführungsliteratur in Buchhandlungen und die Präsenz von Philosophinnen und Philosophen in Ethikkommissionen angeht, auf die Ernst zu Recht hinweist, so bin ich mir nicht sicher, ob dies ein Symptom gestiegener öffentlicher Relevanz der Philosophie und Anzeichen für ein Bewusstsein von der Notwendigkeit, die Aufklärung fortzusetzen, darstellt. Eher glaube ich, dass es einen Sachbuchboom und eine Tendenz zur Expertenkultur gibt. Davon profitiert auch die Philosophie aufmerksamkeitsökonomisch. In einer Kultur, die das Nachdenken über das eigene Leben und die Gestaltung der Öffentlichkeit an Experten delegiert und in der es Experten für Ernährung, neuronales Lernen und Finanzwirtschaft gibt, da muss es auch Experten für Verantwortung und Werte geben: die Philosophen. Wenn Politiker die Finanzpolitik finanzwissenschaftlich geschulten Technokraten übergeben und Experten für Werte und Normen für Kommissionen nachgefragt werden, muss das nicht bedeuten, dass das finanzwissenschaftliche und philosophische Bewusstsein in der Öffentlichkeit zugenommen hat, sondern nur, dass das Bedürfnis dringlicher geworden ist, möglichst knapp gesagt zu bekommen „wo es lang geht“. Da, wo viel über Sport geredet wird, treibt man ja auch nicht unbedingt mehr Sport. Wer viel philosophische Einführungsliteratur

13 I. Hacking, *Historical Ontology*, Cambridge, Mass., u. London 2002, 55.

14 W. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: ders., *Schriften 1*, Frankfurt am Main 1955, 145. T. W. Adorno, Negative Dialektik. Zweiter Teil. Begriff und Kategorien, in: ders., *Gesammelte Schriften 6*, Frankfurt am Main 1973, 173–208.

15 Vgl. M. Hampe, Historische Einheit und semiotische Autonomie. Anthropologische Implikationen der Metaphysik von Peirce, in: ders., *Erkenntnis und Praxis*, Frankfurt am Main 2006, 53–75.

studiert (zu der ich meine eigenen Versuche in narrativer Philosophie übrigens nicht rechne), könnte sich wie ein Leser der Zeitschrift *Kicker* verhalten: Er weiß alles über seinen Fußballclub und seine Lieblingsspieler, trinkt vielleicht aber lieber doch noch ein Bierchen als sich selbst auf dem Rasen zu tummeln. Dass, wie man von den Fachleuten des Buchvertriebs in Schleichers Buchhandlung in Berlin-Dahlem erfahren kann, Junius-, Campus- und Reclam-Bände, die der Einführung in einen philosophischen Autor oder Theoriebereich gewidmet sind, guten Absatz finden, schwerer zu konsumierende kanonisierte Originaltexte und neue theoretische Werke von noch nicht etablierten Gegenwartsautoren dagegen nur mit Mühe zu verkaufen sind, könnte etwas anderes zeigen als Ernst vermutet: Vielleicht nimmt nicht das allgemein aufgeklärte philosophische Bewusstsein zu, sondern die Kant- oder Hegel-Ausgaben und deren mühsames Studium werden durch das schnelle „Scannen“ einer Einführung in Kant oder Hegel ersetzt. Das Sach- und Lehrbuch verdrängt die philosophische Literatur. Wo das Bedürfnis nach Abkürzungen des Denkens und schnell anzueignender Fachinformation steigt, muss nicht auch semantische Autonomie zunehmen.

3 Über den Umgang mit Allgemeinbegriffen und Argumenten

Petra Gehring hat noch in einer anderen Hinsicht Recht. Wer philosophische Theorien zu Großbegriffen wie „Glück“ oder „Natur“ kritisiert, und auch Überlegungen zu *der Vernunft, dem Geist, der Sprache oder dem Begriff* misstraut, weil kleinteiligere erfahrungswissenschaftliche Unternehmen in Naturwissenschaften, Psychologie, Kognitionswissenschaften und empirischer und theoretischer Linguistik inzwischen explanatorisch Besseres leisten, sollte sich auch vor einem vollmundigen Gebrauch des *Lebenskonzeptes* in Acht nehmen. Es besteht die Gefahr, dass die *Lehren* implizit auf eine Großtheorie *des Lebens* verweisen, diese aber aus guten Gründen nicht ausführen. Dazu gleich mehr.

Zunächst ist festzuhalten, dass ich mit meiner Kritik an philosophischen Theorien, die sich an Großbegriffen abarbeiten, und, wenn sie in ihrer Abarbeitung gewisse systematische Ernten einfahren können, Lehrende mit der Autorität ausstatten, andere auf *ihre* Verwendung dieser Allgemeinbegriffe festzulegen, nicht beabsichtigt habe, die Verwendung von Allgemeinbegriffen in der Philosophie überhaupt zu verdammen. Natürlich sind Allgemeinbegriffe *nützliche Instrumente*, um Lebensumstände bewusst zu machen, zu bewerten, zu kritisieren und sich andere auszudenken. Rahel Jaeggis Beispielen für die Relevanz von Begriffen wie „Entfremdung“, „Ausbeutung“ und „Verdinglichung“ kann ich nur

zustimmen. Ich habe ja selbst hervorgehoben, dass Philosophie als begriffliches Experimentieren eine normativ-innovative Kraft entfalten kann, etwa durch die Etablierung des Begriffs des Menschenrechts oder den Vorschlag, den Begriff des Privateigentums fallen zu lassen (vgl. 68 u. 74).¹⁶

Allgemeinbegriffe haben diese kritische und innovative Kraft jedoch nur so lange, wie sie Einzelwesen erlauben, damit auf etablierte Groß Erzählungen *auf Grund eigener Einsichten zu reagieren* (vgl. 245). Genau darum ging es mir in dem Buch vor allem: um die Bedingungen der Ausbildung und Erhaltung der Fähigkeit, eigene Einsichten zu generieren und in semantischer Autonomie reaktionsfähig auf von Experten produzierte Großtheorien zu bleiben. Doch so wie Menschen auf die Begrifflichkeit des Ökonomismus als alternativloser Beschreibung abgerichtet werden können und ihnen darüber ihre begriffliche Reaktionsfähigkeit auf ihr Leben abhandeln kommen kann, ebenso kann man auf den Jargon der Eigentlichkeit und einen kritischen Begriffsklapperatismus abgerichtet werden, ohne eigene Einsichten zu haben. Ob ich „Konkurrenz fördert Kreativität“, „Denken ist nicht Rechnen“ oder „Herrschaft führt zu Entfremdung“ *schulgemäß* äußere, ist unerheblich. Wichtig ist, ob die betreffende Äußerung eine *eigene Erfahrung* ermöglicht und daraus resultierende Einsichten artikulierbar macht, oder ob ich mit der Chiffre lediglich anzeige, dass ich die Schule X durchlaufen habe und mich weiterhin zu ihr rechne. Ich bin in der Akademie neoliberalen, fundamentalontologischen, diskursanalytischen, inferenzialistischen, kritisch-theoretischen und anderen Sprechautomaten begegnet. Sie unterscheiden sich nur akustisch, teilen jedoch die Unfähigkeit zur semantischen Autonomie. Sie verwenden Begriffe nicht als Instrumente der Erkenntnis, sondern zeigen sie anderen, um ihnen fröhlich zuzuwinken oder zu drohen. *Jede* Begrifflichkeit scheint sich von einem Erkenntnisinstrument in einen Jargon verwandeln zu lassen. Es geht mir nicht, wie Jaeggi und Adorno, um die Ersetzung des *falschen Allgemeinen* durch das *richtige Allgemeine*, sondern um die Ersetzung der falschen, nicht der Erkenntnis instrumentellen, sondern fetischisierten *Verwendung* des Allgemeinen durch die richtige Verwendung. In ihr manifestiert sich eine Einsicht einer Einzelperson. Dies entspricht der argumentativ schwer rekonstruierbaren Differenz zwischen einem seelenlosen Musizieren und einem, in dem, auch wenn es sich um die Aufführung eines Repertoirestücks handelt, im Sinne von Stanley Cavell die eigene Stimme hörbar wird (vgl. 96).

¹⁶ Vgl. dazu: M. Hampe, Denken, Dichten, Machen und Handeln, in: G. Betz, D. Koppelberg, D. Löwenstein u. A. Wehofsits (Hg.), *Weiter denken. Über Philosophie, Wissenschaft und Religion*, Berlin 2015, 3–22.

Jaeggi hat aber auch Recht damit, dass es in den *Lehren* den Hinweis auf *Erschöpfungen* gegenüber der Verwendung von Allgemeinbegriffen gibt. Solche Erschöpfungen stellen sich nicht unvermittelt ein. Sie sind vermittelt durch die Erfahrung, dass angesichts ekstatischer Erlebnisse, wie sie der *Chandos-Brief* Hugo von Hofmannsthals schildert, auch die instrumentell authentische Verwendung von Allgemeinbegriffen nicht mehr als Artikulation und Übertragung der Erfahrung funktioniert. Nun lässt sich Ekstase nicht wie Laborerfahrung *herstellen*. Sie ist selten und unwahrscheinlich. Entsprechendes gilt für die Erschöpfung gegenüber dem Allgemeinen, die sie nach sich zieht. Dass Allgemeinbegriffe für die Artikulation dieser Erfahrung nicht taugen, liegt daran, dass Ekstasen in eminenter Weise Erfahrungen von Singularität sind, dass sie von der Schematisierung durch Allgemeinbegriffe befreit, damit aber eben auch weitgehend unkommunizierbar bleiben.

Nun kann man es als Absurdität ansehen, in einem philosophischen Buch unkommunizierbare Erfahrungen zu thematisieren. Dies läuft vermutlich auf die relativ müßigen Geschmacksfragen hinaus, ob man über die Sprachlosigkeit der Mystik schreiben solle, und ob Mystik zur Philosophie oder eher zur Religion zu rechnen sei. Tatsächlich glaube ich, dass die paradoxe Situation, die solch ein Versuch erzeugt, pädagogisch gar nicht so selten ist. Jeder Sportlehrer äußert Dinge wie: „So müsst ihr anlaufen und den Arm halten – ihr merkt dann schon, ob ihr den Speer ‚getroffen‘ habt.“ Der Schüler soll durch Sprache (und Vormachen) dazu gebracht werden, eine Bewegung so zu *machen*, dass sich in ihrer Folge eine bestimmte *Erfahrung* einstellt. Diese zeigt ihm dann erst an, ob er die Bewegung *richtig* gemacht hat. Die Anweisung, die Bewegung so zu machen, wird erst durch die Erfahrung, die die Bewegung ermöglicht, gerechtfertigt. Vorab ist sie nicht rechtfertigbar. Deshalb muss ich mir die Eitelkeit erlauben, darauf hinzuweisen, dass das Buch auf eine *Philosophievorlesung* zurückgeht, die auf paradoxe Weise zeigen sollte, dass man in der Philosophie keine einführenden Vorlesungen wie in der Physik halten kann. Gerade durch die Erfahrung einer solch paradoxen Vorlesung sollten Studierende in die Philosophie eingeführt werden. Die Paradoxie ist nicht nur in den Lehren des Buddhismus, sondern auch in der westlichen Skepsis ein pädagogisches Instrument. Die Anwendung dieses Instruments hat im Text der *Lehren* Spuren hinterlassen – nicht nur im letzten Kapitel, in dem es um ekstatische Erfahrung geht, die einen dazu bringen kann, die Anfangsannahme des Buches, dass die Welt eine Welt von Einzelwesen ist, für wahr zu halten, sondern auch schon vorher, wenn es um die Rolle des Doktrinären in der Kritik selbst geht (vgl. 57–62 u. 107). Insofern haben Leser, die befürchten, die *Lehren* könnten in einen Selbstwiderspruch kippen, wie Holm Tetens, etwas gewittert, aber auch etwas nicht verstanden. Philosophische Erziehung, um die es in diesem Buch geht, geschah nie allein, wenn auch immer teilweise durch

Einüben ins Argumentieren. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass wir auch solche Texte zum philosophischen Kanon zählen, die durch Paradoxien etwas zeigen und im Leser zu verändern versuchten; von den zenonischen Paradoxien bis zum Selbstwiderspruch, wie ihn der wittgensteinsche *Tractatus* an seinem Ende erzeugt. Auch wer den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch in seiner Produktion einzelner Argumentationsgänge achtet, kann das pädagogische Instrument der Paradoxie in nicht-argumentativen Teilen seiner Ausbildungsanstrengungen schätzen.

Es ist auch richtig, was Tetens diagnostiziert: Zwischen den beiden im Buch auftauchenden Thesen, dass 1) – und hier muss man ergänzen: *nicht-doktrinaire* – Philosophie nicht arbeitsteilig, sondern nur mit dem persönlichen Engagement von Einzelnen betrieben werden kann, und dass 2) die Welt eine Welt von Einzelwesen ist, besteht *kein* Begründungsverhältnis. Tetens bemängelt dies. Ich hoffe zwar, dass sich aus der gleichzeitigen Annahme dieser Hypothesen kein Widerspruch ableiten lässt. Sie sind aber nicht als Annahmen in einem *durchgehenden* Argumentationsgang gedacht. Denn in fast jedem philosophischen Buch gibt es zwei oder mehr Thesen, bevorzugt *Grundthesen*, die in keinem Begründungsverhältnis zueinander stehen. In philosophischen Büchern beginnen und enden nämlich meist *mehrere* Argumentationsgänge, die nur thematisch oder topisch, jedoch nicht logisch miteinander zusammenhängen. Deshalb muss man aber nicht beim Übergang von einem Argument zum anderen ausrufen: „And now for something completely different!“ Solche Bücher würden, wenn sie nur ein einziges Argument präsentierten, nicht besser. Ein argumentativ durchkomponiertes Werk wie Spinozas *Ethik* setzt in jedem seiner Teile mit *neuen* Definitionen und Axiomen wieder an. Die als Definitionen und Axiome gekennzeichneten Sätze zu Beginn der einzelnen Teile stehen aber nicht in Begründungsverhältnissen zueinander, sonst hießen sie ja nicht wie sie heißen. Trotzdem *zerfällt* Spinozas *Ethik* nicht in einzelne Teile. Denn in jedem neuen Teil, in dem neue Voraussetzungen eingeführt worden sind, wird ja auch auf die alten Voraussetzungen und auf schon abgeleitete Lehrsätze zurückgegriffen. Es ist so, als schließe Spinoza ein Tau, in das immer mehr Litzen eingearbeitet werden, so dass es dicker und dicker wird. Ohne den hier zu verhandelnden Text mit der *Ethik* auf eine Stufe stellen zu wollen, sind die *Lehren* methodisch ähnlich gedacht, wenn dies auch nicht wie bei Spinoza sichtbar gemacht wird. Das Buch handelt in einem ersten Teil von der Metaphilosophie (Kap. 1–3), in einem zweiten vom behauptenden Sprechen (Kap. 4–6), im dritten von der Erziehung (Kap. 7–9) und im vierten von dem Verhältnis von Erzählen, Behaupten und Schweigen (Kap. 10–12). In jedem dieser Teile werden mehrere Gedankengänge vorgeführt, die Begrifflichkeit wird jeweils angereichert, aber in späteren Teilen wird auch auf früher Gesagtes zurückgegriffen. Mir scheint, dass die meisten Bücher so funktionieren. Philosophische

Bücher, in denen, wie Tetens es nahelegt, alles argumentativ miteinander zusammenhängt, oder die nur einen einzigen Argumentationsgang präsentieren, gibt es kaum, außer vielleicht Newtons *Philosophiae naturalis principia mathematica* (und selbst die haben Lemmata, im dritten Teil Hypothesen und als Anhang ein Scholium, deren Zusammenhang mit den Definitionen, Axiomen und Gesetzen argumentativ nicht ganz klar ist).

In den *Lehren* wird für den Partikularismus (die Welt ist eine Welt von Einzelwesen) *nicht argumentiert*, sondern als Annahme *geworben* (und Tetens zitiert dies auch so). Deshalb fängt der Text mit den Worten an: „*Angenommen*, die Welt besteht aus Einzelwesen“ (11, mit neuer Hervorhebung). Gleich darauf (12) wird festgestellt, dass die Frage, ob allgemeine Muster Einzelwesen bedingen oder Einzelwesen allgemeine Muster miteinander bilden, nicht entschieden werden kann. Es wird von einer partikularistischen *Hypothese* ausgegangen, um in einem Gedankenexperiment zu untersuchen, welche sozialen und pädagogischen Folgen es hätte, stimmte sie und würde sie praktisch ernst genommen. Am Schluss wird auf die Evidenz ekstatischer Erfahrung verwiesen, um die Anfangshypothese „empirisch“ zu stützen.

Nun kann man der Meinung sein, dass Werbung für Sichtweisen so wenig Sache der Philosophie sein sollte wie Polemik und dialogische Auslotungen von Denkmöglichkeiten, bei denen unklar bleibt, „wofür der Autor selbst eigentlich steht“, dass so etwas ins Feuilleton gehöre, Philosophie dagegen immer streng (möglichst mono-)argumentativ zu verfahren habe, und, wer in einem Text nicht klar für einen und nur einen Standpunkt einstehe, sich der Irrationalität überlasse. Diesen Begriff von Philosophie teile ich einfach nicht. Er entspricht in meinen Augen auch historisch nicht dem Charakter der Texte, die wir als philosophische kennzeichnen. Man mag Texte von Nietzsche und Marx, Kierkegaard und Montaigne, Hume und Voltaire, Erasmus und Cusanus, Cicero und Platon, in denen mehrere Themen verhandelt werden, ohne dass sie einen und nur einen Argumentationsgang ergeben, als Geschwätz kritisieren und versuchen, sie aus dem Kanon zu *entfernen*. Solche Versuche gibt es ja an philosophischen Instituten. Ich beteilige mich aber nicht an ihnen, sondern versuche fachpolitisch das Gegenteil. Dieses Tun ist selbst wieder als eine nicht argumentative und deshalb unphilosophische Beteiligung an einem Kampf um die Fortsetzung bestimmter Traditionen zu beschreiben. Hier habe ich kaum anderes als Gegnerschaft erwartet.

4 Pragmatistische Voraussetzungen

Das Buch geht davon aus, dass Philosophie immer im Horizont der Suche nach dem guten Leben stattfindet.¹⁷ Dies ist eine pragmatische Voraussetzung, die ich nicht rechtfertige. Mit ihr lehne ich die Vorstellung ab, man solle auch rein apriorische philosophische Projekte verfolgen, die keine praktische Relevanz haben. Sie haben in meinen Augen nur als Vorstufe zur Geburt einer Einzelwissenschaft Sinn; und auch die Einzelwissenschaften sollten dem guten Leben dienen, indem sie die menschliche Freiheit vergrößern. Jasper Liptow und Gerson Reuter teilen, wenn ich sie recht verstehe, wie viele unsere Kollegen diese Voraussetzung nicht. Sie glauben an die Autonomie philosophischer Erklärungsprojekte neben den Einzelwissenschaften, die nicht auf die standardisierte Laborerfahrung angewiesen sind und auch nicht durch die Literatur und die biographische Narration an die Lebenserfahrung rückgekoppelt werden müssen. Ich verstehe diesen Glauben, weil ich ihn selbst einmal geteilt habe. Doch die Geschichte der Wissenschaft lehrt, dass die Vorstellung, es gebe Fragen, worauf einzelwissenschaftliche Forschung *prinzipiell* keine Antworten geben könne und die deshalb philosophisch untersucht werden müssten, irrig ist. Dies setzt nämlich voraus, dass man die methodischen Möglichkeiten empirischer Forschung und mathematischen Denkens *vorab* philosophisch bestimmen kann. Was wurde nicht schon alles als einzelwissenschaftlich unbehandelbar angesehen: die kontinuierlich beschleunigte und verlangsamte Bewegung von Körpern (bis zur Entwicklung der Infinitesimalrechnung) oder die Entstehung von Lebewesen überhaupt und die Entwicklung von einzelnen Organismen aus einem Keim (bis zur Entdeckung der Evolution und der molekularen Mechanismen der Genetik). Was wissenschaftlich behandelbar ist und was nicht, kann man vorab nicht wissen. Freilich sind die Fragen von Liptow und Reuter andere als die eben genannten. Die Frage, warum Worte bedeuten, was sie bedeuten, ist in der Tat durch Wittgenstein erfolgreich behandelt worden: Man muss bei jedem Zeichen untersuchen, durch welche Handlungszusammenhänge es seine Bedeutung erhält. Eine allgemeine philosophische Bedeutungstheorie, die untersucht, welche Bedingungen dafür sorgen, dass ein beliebiger sprachlicher Ausdruck eine Bedeutung erhält, ist ein ebenso unsinniges Projekt wie eine allgemeine Theorie der Kräfte, der Krebserkrankung oder des Geistes. Warum soll es allgemeine bedeutungsgebende Bedingungen für sprachliche Zeichen geben? Ich halte dies für so unplausibel wie die Existenz einer allgemeinen Bedingung für die Entstehung von Krebs. Auch die Rede von

¹⁷ Dies tut Holm Tetens auch, wie er kürzlich in seiner brillanten Abschiedsvorlesung „Philosophische Übungen“ am 30.4.2015 an der FU Berlin deutlich gemacht hat.

der Determiniertheit oder Nichtdeterminiertheit des Handelns ist zu vage. Natürlich sind meine Handlungen nicht durch die Gravitationsgesetze determiniert, sondern lediglich meine Körperbewegungen. Aber Gewohnheiten, die Lebensgeschichte und die Gründe, die ich mir deutlich machen kann, determinieren mein Handeln. Die Gravitationsgesetze und die Regeln der Genetik haben jedoch wiederum nichts bis sehr wenig mit meiner Lebensgeschichte und den mir verständlichen Gründen für mögliche Handlungen zu tun. Wo also ist das Großproblem von Freiheit und Determinismus? Es existiert nur an neurowissenschaftlichen Stammtischen und den auf sie reagierenden Feuilletonseiten. Die von Liptow und Reuter genannten Fragen sind Artikulationen von Scheinproblemen, die nur so lange schwierig daher kommen, wie „Determination“, „Bedeutung“ oder „Geist“ im Vagen und Allgemeinen bleiben. Sobald ich über die Determination einer bestimmten Handlung durch eine bestimmte Gewohnheit, die Bedeutung von „Kolkraße“ oder den Mechanismus der Farbwahrnehmung spreche, verschwindet das Rätselhafte, das nur die Philosophie behandeln kann.

Sicher tragen philosophische Überlegungen etwas zum menschlichen Selbst- und Weltverständnis bei, wie Reuter und Liptow fordern. Doch dies tun auch viele andere kulturelle Projekte wie die Astronomie, die Psychologie, die Soziologie, die Biologie, die Religion, die Literatur, die Musik oder die Malerei. Warum sollte Philosophie hier privilegiert sein? Bestimmt trägt sie zu unserem Welt- und Selbstverständnis nicht dadurch etwas bei, dass sie Scheinprobleme produziert. Ich glaube auch nicht, dass man *das menschliche Selbst- und Weltverständnis überhaupt* überblicken und in ihm Lücken identifizieren kann, die dann nur durch philosophische Reflexion gefüllt würden. Haben Christen, Moslems, Juden, Buddhisten, Physikalisten, Richard Dawkins, Oskar Lafontaine, Stefan Raab und Robert Brandom dasselbe Selbst- und Weltverständnis mit denselben Lücken, auf deren philosophische Füllung sie warten? Ich glaube kaum. Auch kulturelle Dekontextualisierung von Selbst- und Weltverständnissen und Flucht ins anthropologisch Allgemeine ist ein Arbeitsbeschaffungsprogramm für doktrinäre Philosophie, die sich nicht auf – in diesem Fall historisch-kulturwissenschaftliche – Einzeluntersuchungen einlassen will. Es gelingt der doktrinären Philosophie in seltenen Sternstunden, eine Einzelwissenschaft zu gebären, indem sie neue Sichtweisen auf Menschen in einer bestimmten Kultur und auf eine bisher auf bestimmte Weise beschriebene Welt entfaltet. Ich will niemandem – außer inzwischen mir selbst – die Begabung und das Glück absprechen, philosophische Projekte auszuarbeiten, die ebenso erfolgreich sein werden wie Aristoteles' *Politik*, seine naturphilosophischen und seine argumentationstheoretischen Schriften. Daraus entstanden vergleichende Politikwissenschaft, Biologie und Logik, so wie aus Adam Smiths *Wealth of Nations* die Nationalökonomie hervorging, oder wie Humes, Lockes und Reids Arbeiten zum menschlichen Verstand

im 19. Jahrhundert zur empirischen Psychologie führten. Dies ist die Art erfolgreicher, nicht direkt pragmatisch rückgekoppelter doktrinärer Philosophie, die ich mir auf Grund unserer historischen Erfahrung auch für die Zukunft erhoffe. Sofern ich Projekte doktrinärer Philosophie kenne, die *nicht* in dieser gründenden oder reflektierenden Nähe zu den Einzelwissenschaften stehen, halte ich sie aber schlicht für überflüssig, weil durch unangemessene Verallgemeinerungen erzeugt. Hier sind wir wieder bei der Fachpolitik. Ich kann nicht ausschließen, dass Überlegungen in der Theorie der Propositionen oder der gegenwärtigen Philosophie der Wahrnehmung erfahrungswissenschaftliche Früchte in der Linguistik oder der Psychologie tragen werden, so wie die Sprechakttheorie Austins zur linguistischen Pragmatik führte. Wo diese Projekte zu so etwas jedoch *nicht* führen und die Entwicklung einer einzelwissenschaftlichen Perspektive auch nicht verfolgen *wollen*, sind sie in meinen Augen so überflüssig wie die Angelogie, die es vielleicht immer noch als systematisches Projekt an der Gregoriana gibt, von der ich mir jedoch wünschte, sie sei allein Objekt der Philosophiegeschichte. Deshalb kann ich die Philosophiekonzeption von Liptow und Reuter lediglich als die Artikulation einer Hoffnung betrachten, dass das, was sie untersuchen, einmal in Einzelwissenschaften Früchte tragen wird. Dafür wünsche ich Glück.

5 Leben

Wittgensteins Aussage, dass die Welt des Glücklichen eine andere sei als die des Unglücklichen, ist wahr. Es gibt eine Verbindung zwischen Lebenspraxis und den Überzeugungen darüber, was Menschen für „eigentlich wirklich“ halten. Lebenspraktiken bestimmen, welche Erfahrungen ein Mensch machen kann, und Erfahrungen, innerhalb und außerhalb der Labore, bestimmen mit, was ein Mensch für wirklich hält. Aus diesem Zirkel kann eine pragmatistische Philosophie nicht durch eine allgemeine Theorie des Lebens oder eine philosophische Anthropologie ausbrechen, indem sie feststellt, was *das menschliche Leben überhaupt* ausmache.¹⁸ Petra Gehring hat deshalb mit der Aussage Recht, dass die Verwendung des Lebensbegriffs verdächtig sei. Zu Recht wittert sie Biologismen, den muffigen Geruch der Rückstände organisch-ganzheitlichen Denkens und der Lebensphilosophie. An dieser Stelle bleibt mir nichts anderes übrig als erzählend zu erläutern, wie es zu den Beschränkungen meines Denkens gekommen ist, die zu den von Gehring angemahnten Unzulänglichkeiten der *Lehren* geführt haben. Dies

¹⁸ Vgl. dazu M. Rölli, *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin 2011.

entschuldigt nichts, macht aber vielleicht verständlich, wie grundlegend ihre Kritik ist, und was zu leisten wäre, wollte man ihr entgegenen.

In den 1980er und frühen 1990er Jahren bin ich durch die Arbeit an Texten Whiteheads, der Pragmatisten und Wittgensteins philosophisch sozialisiert worden. Auf unappetitliche organische Holisten wie Jan Smuts und zweifelhafte Denker des Lebens wie Ludwig Klages stieß ich erst später. Da war es schon zu spät. Jetzt versuche ich semantische Autonomie in Reaktion auf die damals angeeignete Begrifflichkeit, die mir seitdem mehr oder weniger gut das Denken erlaubt, zu gewinnen.¹⁹ Vielleicht wäre es besser, wie Gehring vorschlägt, nur im Plural von Lebensformen und Lebensläufen und nicht mehr von *dem Leben* zu sprechen. Analoges ließe sich zum Begriff der Erfahrung sagen, den man nicht im deweyischen Singular verwenden sollte, wenn man das Problem vermeiden will, die Leserin oder den Leser auf eine Pseudogrundlage des Denkens zu verweisen. Trotz dem von Gehring zu Recht diagnostizierten Hautgout dieser Termini, verfüge ich nicht über die begrifflichen Möglichkeiten, auf sie zu verzichten, ohne das Heil in der Scheinlösung von Neologismen (wie „Dasein“ statt „Leben“ und „Erschlossenheit“ statt „Erfahrung“) zu suchen, um die angedeutete Rückkopplung von Theorie und Praxis angemessener zu thematisieren. Es wäre jedoch in meinen Augen ein großer Schritt in Richtung semantischer Autonomie gegenüber der Tradition pragmatistischen Philosophierens, der sicher neue Denkmöglichkeiten eröffnen würde (auch im Politischen), wenn es gelänge, solche begrifflichen Ressourcen zu entwickeln. Ich nehme die Kritik von Gehring deshalb als Ansporn, zu versuchen, diesen Schritt zu tun, und melde mich wieder, wenn ich ohne „Leben“ und „Erfahrung“ auskomme.

¹⁹ Vgl. dazu M. Hampe, Distanz, Beteiligung und Intervention, in: ders., *Erkenntnis und Praxis*, Frankfurt am Main 2006, 205–228.