

Jörg Volbers

In Verteidigung der gewöhnlichen Erfahrung

Matthias Jungs pragmatistische Kritik des Naturalismus

DOI 10.1515/dzph-2015-00xx

Matthias Jung. *Gewöhnliche Erfahrung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 234 S.

Einer der prägenden Züge der wissenschaftlichen Moderne, und damit auch unserer Gegenwart, ist ein überwiegend naturwissenschaftlich geprägtes Verständnis der Natur. Wer außerhalb philosophischer Fachdiskussionen von der „Natur“ spricht, hat meistens Lebewesen und anorganische Substanzen im Blick. Natur, das sind Bäume, Steine und die unendlichen Weiten des Alls. Moralische Werte und ästhetische Erlebnisse jedoch gehören nach diesem verbreiteten Verständnis nicht zur Natur. Ihre Existenz ist nach wie vor eine Herausforderung für die philosophische Reflexion, wie die anhaltende Diskussion von John Mackie bis zu John McDowell zeigt.

Gegenwärtig dominieren die Versuche, diese Kluft zwischen Mensch und Natur vor allem mit Hilfe des aristotelischen Konzepts der „zweiten Natur“ wieder zu überbrücken. Matthias Jung fügt diesen Versuchen eine weitere, bislang wenig beachtete Option hinzu. Er schlägt vor, die skizzierte Spannung als einen Konflikt zwischen unterschiedlichen *praktisch verkörperten* Formen der Welterschließung zu analysieren. Dafür greift Jung auf eine Synthese von Pragmatismus, Hermeneutik und Kognitionswissenschaften zurück, die er bereits in seinem Buch *Der bewusste Ausdruck* (2009) entwickelt hat. Jungs Analyse geht davon aus, dass Wissenschaften – und nicht nur die der Natur – sich von anderen Formen der Praxis unterscheiden, indem sie eine „selektiv-methodische Einstellung“ (4) auf die Welt einnehmen. Sie konzentrieren sich auf die Aspekte der Wirklichkeit, die universalisierbar und rein kognitiv erfassbar sind. Doch diese Praxis versteht sich selbst falsch, wenn sie ihre Form der Weltbewältigung zum „Inbegriff menschlicher Erfahrungsmöglichkeiten“ (5) erklärt. Denn für Jung bleiben diese besonderen Praxisformen – zu denen auch die Religion oder die Kunst zu zählen sind – letztlich immer angewiesen auf ihre Rückbindung an das, was er *gewöhnliche Erfahrung* nennt.


Was Jung anstrebt, ist nichts weniger als eine „Rehabilitierung der wirklichkeitserschließenden Kraft gewöhnlicher Erfahrung“ (217). Werte sollen ebenso

als „reale Eigenschaften der Wirklichkeit“ (108) akzeptiert werden können wie jene Gegenstände, mit denen sich das methodisch reflektierte Wissen – also die Wissenschaft – beschäftigt. Dieses Projekt begreift Jung nicht nur als eine systematische Intervention im Feld der theoretischen Philosophie. Die durchgängige Motivation des ganzen Projektes ist praktischer und politischer Natur: Die gewöhnliche Erfahrung, das ist nicht nur ein Kunstbegriff der Philosophie, mit dem sich eventuell die kniffligen Widersprüche der modernen Welt angehen lassen. Sie steht auch für den normativen Anspruch, dass *alle* menschlichen Erfahrungsformen ernst genommen werden müssen. Das Buch richtet sich gegen ein Denken, das durch seine begrifflichen Entscheidungen einseitig einer *kognitiven Elite* (so Jungs Ausdruck) das Wort erteilt. Erfahrungen sollen nicht gleich deshalb disqualifiziert werden können, weil sie nicht allgemein ausdrückbar sind oder sich nicht in ein naturwissenschaftliches Weltbild fügen. Jungs Formulierung lassen hier keine Zweifel offen: Auch in nicht-wissenschaftlichen Praktiken „erfahren [wir] etwas über reale Eigenschaften der Wirklichkeit, die wir durch propositionales Wissen nicht erfahren können“, und diese Eigenschaften sind „keineswegs weniger substanziell als Atome und deren Wechselwirkungen“ (107–108). Diese Egalisierung der Erfahrung sei nicht nur ein normatives Desiderat, denn auch die Wissenschaft kann sich, so Jungs Überzeugung, „nur in Demokratien frei entfalten“ (160), da sie auf Transparenz, Fehlbarkeit und die Anerkennung anderer Positionen angewiesen sei.

Jung sieht also das Problem nicht einfach in der Dominanz wissenschaftlichen Denkens und ihrem Bruch mit dem Alltagsleben. Weder will er den Wissenschaften ihre Fachkompetenz absprechen, noch möchte er die gewöhnliche Erfahrung gegen die Wissenschaft ausspielen. Sein Hauptinteresse liegt in der Artikulation einer *integrativen Perspektive*, die es erlaubt, wissenschaftliche und lebensweltliche Formen des Denkens und Handelns miteinander in Berührung zu bringen. All jene Formen der Weltbegegnung, die *nicht* wissenschaftlich sind – allen voran Ethik, Religion und Kunst – sollen trotz ihrer nicht-epistemischen Verfasstheit als mögliche rationale Optionen der Welterschließung ernst genommen werden können.

Die Hauptlast dieser Integration hat die pragmatistische Konzeption der Erfahrung als *verkörperte Praxis* zu tragen, und ihr widmet Jung auch den längsten und inhaltlich dichtesten Teil des Buches. Vernunft ist für Jung eine praktische Weise der Weltbewältigung, eine „Realitätskonfrontation“ (21), die durch Erfahrungen vorangetrieben wird. Die *gewöhnliche* Erfahrung zeichnet sich Jung zufolge nun dadurch aus, dass in ihr das Handeln und Erleben noch undifferenziert bleibt. Erst durch die praktische Arbeit reflexiver Bestimmung fällt sie in einzelne Teile wie Gefühl, Wissen oder Wille auseinander, die dann in späteren Entwicklungsstadien der Kultur fälschlicherweise als selbständige „Seelenteile“

oder „Vermögen“ hypostasiert werden (119–134). Jung versucht dagegen nachzuweisen, dass eben die gewöhnliche Erfahrung als die übergreifende „Struktur-einheit“ begriffen werden muss, in der sich Sinn, Bedeutung und rationale Präferenzen durch die Konfrontation mit der Wirklichkeit erst herausbilden. Bis dahin liegen Wünsche, Tatsachen und Willensregungen in einer „Gemengelage“ (42) vor, die wirksam und bedeutungsvoll, aber ungeschieden und nicht universalisierbar ist.

Es wird also deutlicher, wie Jung die „Würde der gewöhnlichen Erfahrung“ (213) wiederherstellen will. Er identifiziert sehr großzügig allgemeine Elemente einer wissenschaftlichen Rationalität, zu der das Vertrauen in die Methode sowie ein sprachlich-kognitives Primat der Welterschließung gehören sollen. (An dieser Stelle wünschte man sich übrigens eine differenziertere und konsistentere Terminologie, da „Wissen“, „Wissenschaft“ und „methodisches Wissen“ durch dieses breite Verständnis immer wieder synonym verwendet werden.) Diese Merkmale sollen durch den Begriff der *gewöhnlichen Erfahrung* nun nicht ausgeschlossen oder abgewertet werden. Vielmehr geht es um eine „Einordnung“ (3) dieser Formen der Welterschließung in eine umgreifendere Logik erfahrungsgeliteter Reflexion. Selbst in den stark methodisch kontrollierten Naturwissenschaften ist die Gewinnung des Wissens demnach eingebettet in eine komplexe Dynamik des Erlebens, wo auch Emotionen und Werte eine Rolle spielen – Jung verweist hier u. a. auf Lorraine Dastons und Peter Galisons Buch über „Objektivität“  auf diese Weise ist das in Zeichen, Dingen und leiblicher Gewöhnung verkörperte Handeln der „Ausgangspunkt jeder Begriffs- und Theoriebildung“ (20), unabhängig davon, ob diese dann speziell als wissenschaftlich gelten kann oder nicht.

Ausgehend von dieser integrativen Perspektive bietet Jung dann in den restlichen Teilen des Buches Neubeschreibungen jener Begriffe an, die sich hartnäckig einer einfachen Naturalisierung verweigern: Wissen, Werte und – auf diesen Begriff werden wir noch gesondert eingehen – Weltanschauung. Diese Begriffe werden von ihm in einem dynamischen Kontinuum zwischen implizitem und explizitem Ausdruck situiert und als *Artikulationen* gelebter Erfahrung erläutert. Da diese Artikulationsprozesse zu einem verkörperten Interaktionszusammenhang gehören, in dem Organismus und Umwelt immer schon aufeinander bezogen sind, stellt sich für Jung nicht mehr das „harte Problem“ (Chalmers) der Eingliederung des „Subjektiven“ in das objektivierende Naturbild der Naturwissenschaften. An die Stelle der Unterscheidung von subjektiv und objektiv tritt die Ausdrucksdifferenz von *implizit* und *explizit*. Nur *implizite* Erfahrungen können nicht zum Gegenstand von Reflexion und öffentlicher Bezugnahme werden.

1 Vgl. L. Daston und P. Galison, *Objektivität*, Frankfurt am Main 2007.

Daher besteht eine zentrale menschliche Aktivität in der *Artikulation des Impliziten*. Diese Artikulation wird dabei als ein transformativer Prozess gedacht, der die fragliche Bedeutung nicht einfach nur ausspricht, sondern sie zugleich überhaupt erst bestimmt und konkretisiert. Zugleich wird damit eine Bedeutung *für andere* greifbar, erlebbar und zu einem potenziellen Gegenstand kritischer Bezugnahme.

Auf diese Weise kann Jung den ihn interessierenden Unterschied zwischen einem „abstrakten“ Wissen und einer konkreten lebensweltlichen Relevanz als unterschiedliche Artikulationsformen rekonstruieren. So versteht er Werte – neben dem Wissen das zweite große Thema seines Buches – als reflexive Idealisierungen von Wünschen und Präferenzen, die ihren ‚Sitz im Leben‘ in konkreten „Präferenzen, Handlungsgewohnheiten und geschichtliche[n] Erfahrungen“ (150) haben. Im Gegensatz zu Normen seien Werte daher „immer *attraktiv*“ (71), da sie gleichsam ihre Evidenz aus der gelebten Erfahrung nehmen. Sie verallgemeinern eine Lebenswirklichkeit und können diesen Bezug nicht abstreifen, ohne leer zu werden.

Spätestens mit dieser Bestimmung von Werten als generalisierten Partikularerfahrungen wird jedoch das Hauptproblem von Jungs Grundansatz sichtbar. Der Ausgangspunkt der *gewöhnlichen Erfahrung* lässt Jung im wesentlichen *bottom-up* argumentieren. Die Grundrichtung ist immer vom Lokalen, Partikularen hin zum Allgemeinen. So heißt es: „Werte entstehen schließlich aus dem Stoff des gewöhnlichen Lebens.“ (73) Zu dieser Entwicklung vom Besonderen zum Allgemeinen bedarf es aber noch einer Gegenrichtung. Eine Kritik des abstrakten Universalismus kann nicht nur darin bestehen, an der Stelle des Besonderen (des subjektiven Erlebens etwa) nun plötzlich das Allgemeine zu einem „Unwirklichen“ zu erklären.

Die Frage ist also, wie genau eine solche Philosophie des Partikularen die *Realität des Allgemeinen* erläutert. Dazu ist ein Blick auf den Begriff der *Weltanschauung* hilfreich, den Jung gerade zu diesem Zwecke im letzten Teil des Buches einführt. Weltanschauungen sind allgemeine Deutungsmuster des eigenen Erlebens, die sich nicht zuletzt – das ist Jung wichtig – auch auf der Ebene der Gefühle manifestieren. Ihr wichtigstes Merkmal besteht darin, dass sie das Verhältnis zur Welt *als Ganzes* bestimmen. Sie spitzen damit gewissermaßen die Logik der Verallgemeinerung, die wir schon bei Bedeutungen und Werten angetroffen haben, zu. Während Bedeutungen die Situation transzendieren und Werte geschichtliche Erfahrungen und Handlungen generalisieren, sind Weltanschauungen totalisierende Vorgriffe auf das Ganze. Diese müssen nun nicht unbedingt in elaborierter und kodierter Form auftreten, also in Form einer Weltreligion oder als ~~eine~~ politische Ideologie. Weltanschauungen können auch nur implizit „gefühlte“ Deutungsmuster sein, vage Befindlichkeiten, die sich über alle partikularen Interaktionen durchhalten und ihnen einen Bezug auf das Ganze verleihen. Gerade diese

Möglichkeit lässt für Jung das „Weltanschauungsproblem“ (183) unvermeidbar werden. Wenn es stimmt, dass wir *faktisch* in unserem Handeln immer schon von einem solchen weltanschaulichen Ausgriff aufs Ganze bestimmt werden, dann ist es ratsam, dieses implizite Weltverhältnis „so weit als möglich zu explizieren und damit reflexive Freiheit zu gewinnen“ (183).

Gerade an dem Begriff der Weltanschauung zeigt sich nun in aller Deutlichkeit der Konflikt zwischen der Emphase der gewöhnlichen *Erfahrung* und der gleichzeitigen Forderung nach einer möglichst radikalen Inklusion *aller* Erfahrungsformen. Partikuläre Erfahrungsformen sollen sich begegnen können, und die Sicht der einen – etwa der „kognitiven Elite“ – darf nicht gegenüber den anderen – etwa den Religionen – verabsolutiert werden. Diese Forderung wird besonders deutlich in Jungs Kritik eines, wie er meint, dogmatischen Naturalismus, den er bei Philip Kitcher sieht. Dieser hält eine allgemeine naturalistische und darwinistische Sicht auf die Wirklichkeit für unverhandelbar, was ihm Jung als Paternalismus ankreidet. Dagegen fordert Jung, dass die Frage einer Vereinbarkeit von Darwinismus mit religiösen Weltdeutungen dem „freien öffentlichen Diskurs“ (178) überantwortet werden solle. Der Naturalismus ist, mit anderen Worten, selbst nur eine Weltanschauung – weshalb Jung hier auch Dewey, der einen naturalistischen Humanismus für die einzige rational vertretbare ethische Position hält, nicht mehr zu folgen bereit ist.

Jungs Forderung klingt sympathisch, da sie ganz nach demokratischer Manier die Frage nach dem eigenen Selbstverständnis den jeweiligen Parteien überlässt. Die Religion soll sich selbst überlegen, wie sie mit dem Darwinismus zurechtkommt, und ob sie nicht einfach die naturwissenschaftliche Evidenzen in ihr Weltverständnis integriert, anstatt sich zu ihnen in Opposition zu setzen. Diese Forderung hat auch eine interessante systematische Pointe, denn Weltanschauungen können, als Ausgriffe aufs Ganze, *per se* nicht mehr durch Erfahrungen belegt oder bestritten werden: „Die Natur als Ganzes ist für uns ebenso wenig direkt erfahrbar wie ein göttliches Wesen.“ (199)

Und doch scheint die zitierte Forderung nach einem „öffentlichen freien Diskurs“ (178) nach Jungs eigenen Maßstäben ins Leere zu laufen. Aus einer starken normativen Perspektive erscheint sie unerreichbar, da nicht klar ist, was eigentlich das Medium dieser öffentlichen Begegnung sein soll. Der kommunikative Diskurs kann dieses Medium auf jeden Fall nicht sein. Jung betont, dass die gelebte Praxis *nicht* vollständig durch Gründe und Schlussfolgerungen argumentativ eingeholt werden kann, was auch nur konsequent ist angesichts seiner emphatischen Betonung der Notwendigkeit, dass Bedeutungen und Werte *erlebt* werden müssten, um Gehalt zu haben. Sie sind nicht universell, also gleichsam von außen, begründbar. Vielmehr bleiben sie „eingebettet in die Kreisgänge des Selbst zwischen Erleben und Ausdruck“ (194), mithin also in einer Logik der Arti-

kulation. Überzeugungskraft gewinnen diese Erfahrungsformen letztlich nicht durch Argumente, sondern, so Jung, durch eine „Stimmigkeit“, die „nur erlebt werden“ kann (194).

Es spricht also einiges dafür, dass die gewöhnliche Erfahrung selbst nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch das Medium sein soll, in dem sich die partikularen Werte und Weltanschauungen begegnen. Doch die gewöhnliche Erfahrung ist im Grunde kein spezieller *Bereich* des Lebens. Das spricht Jung selbst aus, wenn er das Verhältnis von gewöhnlicher Erfahrung zu den spezielleren Weisen der Welterschließung als ein „Gattungs-Art-Verhältnis“ (102) beschreibt. Eine Gattung *existiert nur* in ihren Arten; ~~jede Gattung hat mindestens (und damit notwendig) eine Art.~~ Die gewöhnliche Erfahrung bietet ~~also~~ keine Rückzugsmöglichkeit, keinen gesonderten Reflexionsraum. So läuft die Forderung nach einer Begegnung der konfligierenden Werte und Weltanschauungen ins Leere, da sie immer schon erfüllt ist. Wenn sich konkurrierende Ansätze begegnen, finden Versuche statt, diese Konflikte zu bereinigen, sie zu umgehen, sie auszublenden, sie zu unterdrücken, sie zu lösen etc. Menschen richten sich auf diese Umstände ein, und sie arbeiten immer wieder – als artikulierende Wesen, als die sie Jung beschreibt – an einem mehr oder weniger stimmigen Gesamtverständnis. Für *diese* Begegnungen ~~also~~ bedarf es keines besonderen Appells.

Es gelingt Jung nicht, den Begriff der gewöhnlichen Erfahrung auch in *praktischer* Perspektive als ein integratives Medium auszuweisen, in dem sich alle partikularen Positionen begegnen könnten. Ich vermute, dass dies mit seinen Bestrebungen zusammen hängt, auch religiöse Erfahrungen als alternative welterschließende Erfahrungsformen zu verteidigen. Jungs Argumentation nimmt hier eine widersprüchliche Haltung ein. Jede Weltanschauung soll *qua* totalisierender Deutung des Ganzen auf dem Prüfstein stehen können – damit aber wird unklar, *in welchem Ganzen* diese Begegnung der partikularen Perspektiven noch stattfindet. Dieser Widerspruch zeigt sich in aller Deutlichkeit in Jungs Versuch, auch den Naturalismus nur noch als eine weltanschauliche Option unter anderen auszuweisen. Diese Kritik ist aus normativer Perspektive konsequent, da alle Partikularitäten zur Disposition stehen sollen. Doch mit ihr zieht Jung letztlich seinen eigenem Projekt den Boden unter den Füßen weg. Denn was ist eine „Anthropologie unserer gewöhnlichen Erfahrung“ (63) anderes als ein *naturalistisches* Projekt? Der pragmatistische Erfahrungsbegriff, an dem Jung sich orientiert, stützt sich wesentlich auf naturalistische Thesen (Darwinismus) und ein naturalistisches Vokabular (Organismus, Umwelt). Für Dewey ist daher die *Natur* das vermittelnde Allgemeine, in dem sich letztlich die menschliche Kultur entfaltet. Er begreift seinen Naturalismus nicht als Option. Jungs Egalitarismus, der alle Ausgriffe aufs Ganze radikal demokratisch und fallibilistisch immer nur als *Optionen* behandeln will, fehlt ein solches Allgemeines.

Zusammenfassend muss also gesagt werden, dass Jungs ambitioniertes Projekt in zwei ungleiche Teile zerfällt. Sehr gelungen ist seine Anthropologie der Artikulation, die verständlich macht, wie sich die unterschiedlichen Formen der Erfahrungen im Laufe der Geschichte immer mehr ausdifferenzierten, und doch weiterhin als Momente *einer* umfassenden Logik der Weltbewältigung begriffen werden können. Sein Ansatz zeigt hier überzeugende Parallelen zwischen dem Pragmatismus, den neueren Kognitionswissenschaften und der hermeneutischen Tradition auf, die es wert sind, weiter vertieft zu werden. Wichtig ist auch, dass Jung durch die Betonung der Rolle der Verkörperung die *Dynamik* unserer Weltauffassungen in diese Debatte um das Verhältnis von Mensch und Natur einbringt. Es geht eben nicht nur um konfligierende Begriffe, sondern um echte praktische Konflikte.

Das normative Ziel, der gewöhnlichen Erfahrung mit Hilfe dieser Theorie dann auch ihre „Würde“ zurück zu verleihen, bleibt jedoch vage. Dieser Teil des Buches leidet unter der Doppeldeutigkeit, dass die „gewöhnliche“ Erfahrung hier – gegen Jungs eigenen Intentionen – immer wieder auch als die Erfahrung der *Vielen* gegenüber einer Elite begriffen wird. Doch auch die Vielen sind in die vielfältigsten differenzierten Erfahrungsformen verstrickt, wie auch die „kognitive Elite“ in ihrer Praxis unvermeidlich auch als passive Konsumenten und Laien auftreten. So scheint es nicht ratsam, den Begriff des Gewöhnlichen als einen Widerpart zu spezialisierten Erfahrungsformen, wie sie die Wissenschaften sind, zu profilieren. Während Jung also überzeugend zeigen kann, dass der (überwiegend) pragmatistische Begriff der Erfahrung ein wichtiges Glied einer philosophischen Reartikulation des Standes des Menschen in der Natur sein kann, bedarf das praktische Projekt einer *Verteidigung* der gewöhnlichen Erfahrung noch weiterer Artikulation.