

MATTHIAS JUNG

# Gewöhnliche Erfahrung

Mohr Siebeck



*Matthias Jung*  
Gewöhnliche Erfahrung





Matthias Jung

# Gewöhnliche Erfahrung

Mohr Siebeck

*Matthias Jung*, geboren 1960; Studium der Philosophie und Theologie; Lehrtätigkeit und Gastprofessuren in Frankfurt, Chemnitz, Jena, Erfurt, Bochum, Atlanta und St. Louis; seit 2010 Professor für Moral- und Rechtsphilosophie an der Universität Koblenz-Landau.

ISBN 978-3-16-152483-7 / eISBN 978-3-16-162025-6 unveränderte eBook-Ausgabe 2022

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Minion Pro gesetzt und von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Für Sonja



# Inhalt

Vorwort .....	IX
1. Die Struktureinheit gewöhnlicher Erfahrung .....	1
1.1 Die Grundidee .....	1
1.2 „Die Wonnen der Gewöhnlichkeit“ – Historische Sondierungen .....	10
1.3 Wesentliche Strukturmerkmale .....	35
1.3.1 „Der ganze Mensch“ – der Holismus der Erfahrung ..	37
1.3.2 Der qualitative Charakter .....	47
1.3.3 Verkörpertheit und Transzendenz .....	56
1.3.4 Erfahrung als Handlung .....	63
1.3.5 Erfahrung als Artikulation .....	74
1.3.6 Kontingenz und Kontrolle .....	88
2. Wissen .....	99
2.1 Beziehungen des Gebrauchs und Genusses und Objekte des Wissens .....	100
2.2 Die Kluft zwischen Wissenschaft und gewöhnlicher Erfahrung .....	111
2.3 Eine evolutionstheoretische Perspektive .....	119
3. Werte .....	135
3.1 Werte in gewöhnlicher Erfahrung .....	138
3.2 Der Pluralismus gewöhnlicher Erfahrung und die Rolle von Normen .....	145
3.3 Demokratische Werte und die Bedeutung der Wissenschaften .....	158



4. Weltanschauung .....	181
4.1 Qualitatives Erleben und Generalisierung .....	186
4.2 Weltanschauungen als Optionen .....	196
4.3 Wissenschaft und Weltanschauung .....	203
 Schluss: Die Würde gewöhnlicher Erfahrung .....	 213
 Literaturverzeichnis .....	 219
 Personenverzeichnis .....	 229
Sachverzeichnis .....	232

## Vorwort

Wie verhält sich unser Wissen über die Welt zu den Werten, die unser Leben bestimmen, vor allem zu dem zentralen Wert der Menschenwürde? Welche Rolle sollten die Wissenschaften in einem demokratischen Gemeinwesen spielen? Warum gibt es so viele verschiedene Weltanschauungen? Diese sehr unterschiedlichen Fragen haben eines gemeinsam: Man kann sie nur richtig stellen und befriedigend beantworten, wenn man verstanden hat, was *gewöhnliche* Erfahrung ausmacht. Die *methodische* Erfahrung, auf der Wissenschaft basiert, ist nur ein, allerdings sehr wichtiger Teil unseres Zugangs zur Wirklichkeit. Auf ihrem Gebiet ist ihre Autorität zwingend, aber niemand kann sein Leben rein wissenschaftlich führen. Es ist die gewöhnliche Erfahrung der verkörperten, handelnd in ihre soziale wie physische Umwelt verstrickten Subjekte, auf die alles Wissen bezogen werden muss, wenn es praktische oder weltanschauliche Bedeutung gewinnen soll.

Zwei Aspekte sind dabei besonders wichtig: Von gewöhnlicher Erfahrung gehen alle Differenzierungen von Wissens- und Erfahrungsformen aus. Deren Geltung und Grenzen können daher nur bestimmt werden, wenn man ihren Bezug zu diesem Ausgangspunkt berücksichtigt. Darin liegt die *epistemische* Bedeutung der ‚Lebenswelt‘ (um den von Phänomenologen bevorzugten Begriff zu verwenden). Wenn gewöhnliche Erfahrung zählt, dann werden aber auch die Erfahrungen gewöhnlicher Menschen wichtig und der Fokus verschiebt sich von privilegierten Eliten in Richtung auf die Einbeziehung aller. Die Entdeckung gewöhnlicher Erfahrung hat also eine *ethische* Pointe. Es kommt darauf an, beide Aspekte nicht, wie dies in der Philosophie- und Kulturgeschichte häufig geschehen ist, getrennt zu behandeln, sondern ihre innere Einheit herauszuarbeiten. Das ist umso wichtiger, als die wissenschaftsbasierten Gesellschaften der Moderne von einer tiefen Spannung durchzogen sind. Das Verhältnis zwischen dem normativen Egalitarismus der Demokratie, wie er in der Idee der Menschenwürde seinen emphatischsten Ausdruck findet, und dem unvermeidlichen kognitiven Elitismus des Wissenschaftssystems ist weithin ungeklärt. Man kann sich das gut am Beispiel der medizinethischen Debatten über Organ-

transplantationen klarmachen. Das von den medizinischen Experten vorgeschlagene Kriterium des Hirntods für die Organentnahme kann zu den Erfahrungen der Angehörigen, die in vielen Fällen einen noch lebendigen Organismus *erleben*, in einer erheblichen Spannung stehen. Übertrumpft dann das Fachwissen der Medizin die gegenläufigen Intuitionen der persönlich Betroffenen? Das scheint in einer Demokratie genauso problematisch zu sein wie die umgekehrte Variante, das Expertenwissen einfach zu ignorieren. In konkreter Form stellt sich hier das sehr grundsätzliche Problem der Vermittlung zwischen gewöhnlicher Erfahrung und methodisch gewonnenem Expertenwissen.

In dieser Frage bleibt die Philosophie des klassischen amerikanischen Pragmatismus der maßgebliche Bezugspunkt, vor allem in Form des Denkens von William James und John Dewey. Diese Autoren verbinden nämlich die Einsicht, dass der kognitive Weltzugang eine Teilfunktion des Handelns darstellt, mit einer kraftvollen Aufwertung dessen, was den Lebensvollzug ganz gewöhnlicher Menschen bestimmt. Deshalb gelingt es ihnen auch, im selben Zug die enorme Bedeutung der Wissenschaften zu betonen und ihre Verabsolutierung entschieden zurückzuweisen. In diese Richtung möchte ich mit dem hier vorgelegten Buch weitergehen. Dabei greife ich viele andere Positionen auf, die helfen können, die Einsichten der Pragmatisten zu verstärken und zu differenzieren: u. a. den amerikanischen Transzendentalismus, die Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys, die Philosophie der normalen Sprache, die Phänomenologie der Lebenswelt und Stanley Cavells Interesse am Gewöhnlichen. Besonders wichtig erscheint mir auch die sog. Pragmatische Wende in den Kognitionswissenschaften, weil hier innerhalb des naturwissenschaftlichen Denkens mit der Einsicht ernst gemacht wird, dass unser Wissen über die Welt integraler Bestandteil der Interaktionen des Organismus mit seiner Umwelt ist. Es ist an der Zeit, alle diese verschiedenen Strömungen zusammenzuführen und damit ein integriertes Verständnis gewöhnlicher Erfahrung zu ermöglichen.

Dabei gilt es zunächst, ihre *Struktureinheit* herauszuarbeiten, was im *ersten* Kapitel geschieht. In gewöhnlicher Erfahrung sind kognitive, emotionale und volitionale Aspekte noch nicht geschieden, sondern erscheinen als unselbständige Komponenten eines qualitativen, erlebenden Weltzugangs. Dieser ist an den Organismus gebunden und in ihm verkörpert, geht aber kraft der Transzendenz, die von der Sprache ermöglicht wird, über ihn hinaus. Die Erfahrungen, die wir machen, sind dabei eingebunden in die Handlungen, die wir vollziehen, und umgekehrt. Wie bei den zwei Seiten

einer Medaille lässt sich eines nicht ohne das andere denken. Der Sinn dieses erfahrend-handelnden Weltbezugs ist uns aber nicht schon im Erleben gegeben, er muss artikuliert, zur Sprache gebracht werden. Dabei spielen zwei Dimensionen in ihrer Spannung zueinander eine zentrale Rolle: Wir streben *handelnd* nach Kontrolle über die natürlichen Bedingungen unserer Existenz und müssen *deutend* darauf reagieren, dass diese Kontrolle an der Kontingenz des Lebens eine Grenze findet.

Das *zweite* Kapitel bezieht den erarbeiteten Strukturbegriff gewöhnlicher Erfahrung auf die Frage des *Wissens*. Beziehungen des Gebrauchs und Genusses werden von Objekten des Wissens unterschieden und diese Unterscheidung wird dann benutzt, um die Kluft zwischen Wissenschaft und gewöhnlicher Erfahrung genauer zu bestimmen. Das Kapitel schließt mit einem Versuch, eine genetische, evolutionstheoretische Perspektive auf die Entstehung dieser Kluft zu entwerfen und damit zu ihrer Überwindung beizutragen. – Die Bedeutung von *Werten* steht im Zentrum des *dritten* Kapitels. Ich untersuche hier, wie in gewöhnlicher Erfahrung die Beziehung von Werten und Fakten zueinander verstanden werden kann und gehe auf den Wertepluralismus und die Bedeutung übergreifender Normen ein. Vor diesem Hintergrund wird dann die Frage nach der Bedeutung der Wissenschaften für die Realisierung demokratischer Werte diskutiert – ein Thema, das bisher nur selten die ihm angemessene Aufmerksamkeit gefunden hat. – Wissenschaft und gewöhnliche Erfahrung treten, so lautet meine These, am folgenschwersten miteinander in Austausch und Konflikt, wenn es um übergreifende Sinndeutungen, also Weltanschauungen und Religionen geht. Mein *viertes* Kapitel analysiert daher die Rolle der *Weltanschauungen* und bezieht diese auf emotionale Grundhaltungen gegenüber der Wirklichkeit. In pluralistischen Gesellschaften, so zeigt sich dann, haben Weltanschauungen immer den Charakter von Optionen im Kontext anderer Optionen. Das gilt, wie ich zeigen werde, auch von jenen Weltanschauungen, die sich auf die (Natur-)Wissenschaften berufen. Fundamentalistische wie szientistische Positionen verfehlen gleichermaßen die Würde gewöhnlicher Erfahrung.

Ich habe viel von meinen ersten Lesern gelernt. Mein Dank gilt Sonja Pieper und Magnus Schlette für ihre hilfreichen Kommentare und Hinweise sowie Tina Massing für die tatkräftige Unterstützung bei der Endredaktion des Buchs.



# 1. Die Struktureinheit gewöhnlicher Erfahrung

## 1.1 Die Grundidee

The entire man, who feels all needs by turns, will take nothing as an equivalent for life but the fullness of living itself. (William James)

Unser einziger Zugang zur Wirklichkeit ist Erfahrung. Das gilt selbst dann, wenn wir von der Existenz eingeborener Ideen oder, mit Kant gedacht, von apriorischen Formen der Anschauung und des Verstandes ausgehen. Wie uns diese Formen nämlich mit einer Realität in Kontakt bringen, die wir nicht selbst gemacht haben, können wir nur durch Erfahrung wissen. Und es gilt auch nach der „linguistischen Wende“ in der Philosophie, mit der das direkte Reden über Erfahrungsinhalte durch eine Analyse unserer sprachlichen Praktiken ersetzt werden sollte.<sup>1</sup> Erfahrungen machen wir aber nur, weil wir *Lebewesen* sind. Wie alles Lebendige müssen wir, schon um zu überleben, ständig mit unserer Umwelt interagieren. Bei diesem Austausch erfahren wir Widerstände, und unsere Verhaltensgewohnheiten werden dauernd mit Neuem konfrontiert. Als bewusste und sprachlich artikulierende Lebewesen sind wir aber auch in der Lage, aus diesem Austauschprozess zu lernen, indem wir die Verbindungen zwischen dem, was wir tun, und dem, was die Umwelt mit uns macht, explizit formulieren. Erfahrung ist daher nichts Passives, keine untätige Kontemplation der Wirklichkeit, sondern eine Aktivität, ein sprachliches wie nichtsprachliches Handeln, das auch eine genuin passive Komponente einschließt.

Dieser Handlungscharakter besteht selbst dort, wo man traditionell davon ausging, die äußere Wirklichkeit drücke dem Selbst ihren Stempel auf: bei der Wahrnehmung. Auch Wahrnehmungsprozesse, so zeigt Alva Noë in seinem Buch *Action in Perception*, sind fundamental motorische Aktivitäten: Wer etwas sieht, hört, schmeckt usw., nimmt nicht als Beobachter einen Ausschnitt der Wirklichkeit passiv in sich auf, er zeigt vielmehr ein

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu sehr instruktiv Richard J. Bernstein, „Experience after the Linguistic Turn“, in: ders., *The Pragmatic Turn*, Cambridge/Malden 2010, 125–152.

höchst aktives und situationsabhängiges, exploratives Verhalten. Nicht der unbeteiligte Betrachter, der „ganz Auge“ ist, erscheint daher, wie Noë betont, als passendes Bild für die Wahrnehmung, sondern der Blinde, der mit seinem Stock die Umgebung abtastet: „The world makes itself available to the perceiver through physical movement und interaction.“ (Noë 2004, 1) Nur wer etwas tut, kann auch etwas sehen. Versuche haben dementsprechend gezeigt, dass man mit einem Auge(npaar), das sich (nach Injektion entsprechender Medikamente, die eine vorübergehende Lähmung verursachen) gar nicht mehr bewegen kann, nichts mehr sieht. Bewegungslosigkeit macht blind.

Dieses „aktivistische“ Bild von Wahrnehmung (und umso mehr von Erfahrung im umfassenden Sinn) ist natürlich nicht unumstritten und steht im Widerspruch zu einer langen philosophischen Tradition, für die Erkenntnis genau dann Wahrheit beanspruchen kann, wenn sie als ein klarer, unverzerrter „Spiegel der Natur“<sup>2</sup> auftritt. Das kontemplative Ideal, das sich in dieser Metaphorik verrät, ist spätestens seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert aber scharf kritisiert und zugunsten einer Betonung des Zusammenhangs von Handeln und Erfahrung zurückgewiesen worden. Akzeptiert man diesen Zusammenhang – auf die Argumente, die für ihn sprechen, werde ich noch ausführlich eingehen –, dann hat das eine ganze Reihe von interessanten Konsequenzen: Die in meinen Augen wichtigste – und der Gegenstand dieses Buchs – ist die Aufwertung gewöhnlicher, ins Handeln verflochtener Erfahrung. Unser Leben können wir schließlich nur handelnd führen, und jede Enthaltung vom Handeln ist, strukturell betrachtet, selbst ein Handeln. Wer z.B. als Autofahrer gar nichts tut, statt vor der Kurve auf die Bremse zu treten, ist für die Konsequenzen nicht weniger verantwortlich als derjenige, der bremst oder gar bewusst beschleunigt. Solange diese Handlungsstruktur unseres Lebens jedoch als etwas gilt, das der Erkenntnis der Welt *nachgeordnet* ist, erscheint sie zwangsläufig als eine Verzerrung des Erkennens.

Es ergibt sich dann ein epistemisches Zwei-Stufen-Modell: *Erst* muss die Welt, abgekoppelt von den praktischen Motiven unseres Handelns, theoretisch erfasst werden, *dann* können wir auf der Grundlage dieser Erkenntnis handeln. Schon die antike Unterscheidung zwischen *Doxa*, bloßer Meinung, und *Episteme*, begründetem Wissen, basiert auf diesem Kontrast. Er

<sup>2</sup> So der deutsche Titel von Richard Rortys bekanntem Buch *Philosophy and The Mirror of Nature* (Princeton 1979), in dem diese Abbildtheorie der Erkenntnis einer massiven Kritik unterzogen wird.

inspiriert Descartes' Suche nach einem *fundamentum inconcussum* im Bewusstsein ebenso wie Schopenhauers Überzeugung, erst wenn der Wille schweige, könne sich der Geist in ein „klares Weltauge“ verwandeln und die Dinge so sehen, wie sie wirklich sind. Die Philosophen des amerikanischen Pragmatismus haben wohl zuerst erkannt, dass dieses Modell nicht funktioniert. James und Dewey lösen nicht den Kontrast zwischen Meinung und Wissen auf, wohl aber seine Parallelisierung mit dem Kontrast zwischen praktischer Erfahrung und Wissenschaft. Alles wissenschaftliche Wissen ist für sie dem Handlungskreis zwischen dem Organismus und der ihn umgebenden Wirklichkeit – kognitionswissenschaftlich gesprochen: der funktionalen Koppelung von Gehirn, Geist, Körper und Umwelt – nicht *vor-*, sondern *eingeeordnet*. Es erhält damit den zentralen, aber auch begrenzten Status einer immanenten Selbstkritik der gewöhnlichen Erfahrung in Bezug auf genau jene Aspekte, in denen sich der Gegenstand der Erfahrung von seinem subjektiven Gegebensein weitgehend isolieren lässt. Das funktioniert perfekt etwa in der klassischen Mechanik, gut in vielen Bereichen der modernen Naturwissenschaften, aber nur schlecht beispielsweise in den Neurowissenschaften, denn ohne subjektive Erfahrung gäbe es nichts, dessen neurologischen Korrelaten Gehirnforscher auf die Spur kommen könnten.

Ein zweiter, wichtiger Aspekt kommt hinzu: Alle spezifischeren Erfahrungsformen schneiden aus dem Inbegriff all dessen, was uns im Führen unseres Lebens begegnen kann, selektiv bestimmte Aspekte heraus. Zualtererst gilt das von den *Wissenschaften*. Wissenschaft ist *methodische* Erfahrung. Sie muss nicht, wie dies im Alltag der Fall ist, alles verarbeiten, was das Leben in seiner Kontingenz so mit sich bringt, und blendet auch von den Lebensinteressen systematisch ab, die diese Verarbeitung anleiten. Mittels der Methoden, die in ihren Gegenstandsbereichen zur Anwendung kommen, isoliert sie bestimmte Komponenten der Erfahrung, und zwar grob gesagt diejenigen, die übrig bleiben, wenn die subjektiven Bedeutsamkeiten ausgeschaltet werden. So wird aus frischem Wasser H<sub>2</sub>O und aus quälendem Kopfschmerz das unsynchronisierte Feuern von Neuronen. Diesem Isolationsvorgang verdankt Wissenschaft ihre universelle Geltung ebenso wie ihren partialen Charakter. Die Totalität dessen, was Gegenstand von Wissenschaft werden kann, fällt eben nicht mit der Totalität menschlicher Erfahrung zusammen. Szientismus – also die Vorstellung, die Grenzen methodischen Denkens seien auch die Grenzen unseres Weltzugangs – ist zwar eine der Leitideen der Moderne, die unsere Gegenwart



entscheidend prägt, wie z. B. jeder Blick in die neurowissenschaftliche Populärliteratur verrät. Im Lichte einer adäquaten Konzeption gewöhnlicher Erfahrung erweist sich diese Idee aber als ein fataler Irrtum.

Die selektiv-methodische Einstellung auf bestimmte kognitive Erfahrungsaspekte ist ein Merkmal *aller* Wissenschaften. Da es Geistes- und Kulturwissenschaften aber immer mit Bedeutungen zu tun haben, die aus menschlichen Handlungen hervorgegangen sind, kann der Bruch mit der Alltagserfahrung hier nicht so radikal ausfallen wie in den Naturwissenschaften. Die Letzteren sind es jedoch auch, die die menschlichen Handlungsmöglichkeiten technologisch immens erweitern. Durch beide Faktoren zusammen entsteht das Problem einer Vermittlung von humanen Werten, wissenschaftlichen Einsichten und technischen Möglichkeiten, das sich durch die Kapitel dieses Buches ziehen wird. Es sind deshalb in erster Linie die Naturwissenschaften, deren Wissensverständnis hier als komplementär zur gewöhnlichen Erfahrung aufgefasst wird.

Die wissenschaftstheoretische Reflexion der letzten Jahrzehnte, grob gesagt seit Thomas Kuhns Buch *The Structure of Scientific Revolutions* von 1962, hat nun immer deutlicher werden lassen, dass auch naturwissenschaftliche Methoden und Grundbegriffe historischem Wandel und Paradigmenwechseln unterliegen sowie in Praxiszusammenhänge eingebettet sind. Beispielphaft zeigen Lorraine Daston und Peter Galison in ihrem Werk *Objectivity* (2007), wie auch dieser Zentralbegriff naturwissenschaftlicher Methodik historisch variabler Subjektivität als einer Art Widerlager bedarf und an Praktiken der Werkzeugbenutzung sowie der Kultivierung von Haltungen gebunden ist. Gleichzeitig gerät durch die Arbeit von Wissenschaftstheoretikern wie John Dupré (vgl. Dupré 2001) die Vorstellung immer mehr ins Wanken, es könnte eine an der Physik ausgerichtete Einheitswissenschaft geben, die das Ganze des Wissens umfasst. Diese wichtigen Entwicklungen in der Wissenschaftstheorie stützen die Einbindung der Wissenschaften in nichtwissenschaftliche Praxis- und Erfahrungsformen, für die in diesem Buch argumentiert wird. Sie können jedoch, für sich genommen, die Gefahr des Szientismus nicht bannen. Zum einen verhält es sich nämlich so, dass die gerade erwähnten wissenschaftstheoretischen Einsichten von vielen Meinungsführern der öffentlichen Debatte über die Rolle der Wissenschaften noch keineswegs akzeptiert worden sind. Richard Dawkins und Steven Pinker, auf die im Kapitel 4.3 noch eingegangen wird, sind dafür gute Beispiele. Zum anderen eliminiert auch ein historisch kontextualisiertes und pluralistisch geöffnetes Verständnis der (Natur-)Wissenschaft

ten nicht ihre Differenz zu gewöhnlicher Erfahrung – und dieser Punkt hat bisher in den Debatten nicht genügend Beachtung gefunden. John Dupré beispielsweise lehnt die Idee einer physikalistischen Einheitswissenschaft entschieden ab, sieht in der Evolutionstheorie aber gleichzeitig die Instanz, die über die Wahrheit religiöser (jedenfalls theistischer) Wirklichkeitsdeutungen entscheiden kann (vgl. Dupré 2005). Diese Position beruht auf einer impliziten Gleichsetzung von Wissenschaft mit dem Inbegriff menschlicher Erfahrungsmöglichkeiten und ist insoweit immer noch szientistisch.

Ich werde in diesem Buch dafür argumentieren, dass das methodische Denken der Wissenschaften, auch dann, wenn es pluralisiert und als historische Praxis verstanden wird, nicht die Grenzen dessen markiert, wozu wir mittels Erfahrung einen Zugang haben können. Diese Feststellung darf aber keinesfalls so verstanden werden, als ob sie Schranken für das wissenschaftliche Erkenntnisinteresse aufrichten wollte. Wissenschaft kann ihre Untersuchungsmethoden auf alles richten, und unsere gewöhnlicher Erfahrung entspringenden Überzeugungen sind nicht immun gegen wissenschaftliche Kritik. Das verkennt, wer bestimmte Bereiche, etwa die Religion oder die Moral, fundamentalistisch gegen wissenschaftliche Einsichten abschirmen möchte. Gleichwohl ist, wie John Dewey es ausdrückt, „das wissenschaftliche Substrat [...] eine Zwischenstufe, es ist weder endgültig, noch an sich vollständig“ (Dewey 2002, 87). Es kommt daher entscheidend darauf an, die Rolle wissenschaftlicher Erkenntnis im Ganzen unserer Welterfahrung angemessen zu bestimmen, sodass Szientismus und Fundamentalismus gleichzeitig vermieden werden.

Gewöhnliche Erfahrung entspringt unserem praktischen Weltverhältnis, und sie ist das einzige Medium, in dem die ganze Vielfalt menschlicher Wirklichkeitserschließung zu noch ungeschiedener Präsenz gelangt. Bei beiden Eigenschaften handelt es sich nicht um Defekte, die der Alltagsverstand beim Vergleich mit der epistemisch-methodischen Vernunft offenbart, und die durch Wissenschaft repariert werden müssten, sondern um anthropologische Konstanten, die allen folgenden Differenzierungen vorausliegen. Damit soll selbstverständlich nicht die absurde Behauptung aufgestellt werden, gewöhnliche Erfahrung sei der Wissenschaft auf ihrem Feld überlegen. Wohl aber wird behauptet, dass wir begreifen müssen, wie gewöhnliche Erfahrung ‚funktioniert‘, wenn wir verstehen wollen, wie die verschiedenen Facetten unseres Weltverhältnisses auf eine rationale, unsere Handlungs- und Verständnismöglichkeiten erweiternde Weise zueinander in Beziehung gesetzt werden können.

Die amerikanischen Transzendentalisten und Pragmatisten, die Phänomenologen und Hermeneutiker wie die Anhänger des späten Wittgenstein und der *Ordinary Language-Philosophy*: Sie alle haben – auf sehr unterschiedliche Weise – versucht, gewöhnliche Erfahrung zum Grundbegriff zu machen und sie als das Medium auszuzeichnen, in dem wir uns über die spezifischeren Verzweigungen unseres Weltverhältnisses verständigen müssen: über die Rolle der Wissenschaften, der Religionen und Weltanschauungen in modernen Gesellschaften, über die Aufgabe der Philosophie in einer wissenschafts- und technikbasierten Welt, nicht zuletzt über das Verhältnis von Experten und Laien in demokratischen Entscheidungsprozessen. Die Rede von gewöhnlicher Erfahrung hat nämlich, komplementär zu ihrer erkenntnistheoretischen Pointe, auch einen genauso wichtigen sozial- und moralphilosophischen Sinn: Was zählt, sind die Bedeutungen, die alle im Durchleben ihrer ganz normalen, gewöhnlichen Lebensformen erfahren können, nicht nur das, was bestimmten Eliten als wichtig erscheint. Politisch gewendet, ergibt sich eine ‚basisdemokratische‘ Pointe: Wenn die Erfahrungen aller Gesellschaftsmitglieder wichtig sind, muss auch die politische Form der Gesellschaft *bottom-up* und nicht *top-down* bestimmt werden.

Diese Einsicht hat vor allem John Dewey zu einem enthusiastischen Verfechter demokratischer Ideale werden lassen, dessen politische und soziale Ideen heute noch aktuell sind und viel diskutiert werden. Ich werde diesen Themenkomplex hier jedoch nur exemplarisch (im Kapitel 3.3) behandeln – zum einen deshalb, weil es hierzu schon differenzierte und gut aufbereitete Debatten gibt, zum anderen, weil es mir zentral um die so häufig übersehene sachliche Verbindung von Wissen, Werten und Weltanschauung geht, wie sie sich von der Idee gewöhnlicher Erfahrung her bestimmen lässt. Und vor diesem Hintergrund ist die wichtigste demokratietheoretische Frage diejenige nach der Bedeutung demokratischer Gleichheit in wissenschaftsbasierten Gesellschaften. Die Idee der Demokratie impliziert schließlich, dass in den wichtigsten Fragen des Gemeinwesens alle Menschen Einfluss auf Entscheidungen nehmen können sollten, weil eben jeder wichtig ist. Die methodische Zurichtung von Erfahrung jedoch, die Naturwissenschaft und Technik erst möglich macht, produziert unvermeidlich *kognitiven Elitismus*: Nur sehr wenige verstehen die wissenschaftlichen Grundlagen, auf denen das moderne Leben basiert – und diese wenigen sind infolge der epistemischen Arbeitsteilung der Wissenschaften zudem über die einschlägigen Wissensgebiete weit verstreut. Das moralische Fun-

dament, auf dem demokratische Gesellschaften errichtet sind, heißt *normativer Egalitarismus*, und es wird viel zu wenig danach gefragt, wie es sich zum kognitiven Elitismus der Wissenschaften verhält. Das Interesse an gewöhnlicher Erfahrung ist von der Hoffnung getragen, in ihr ein Medium der Verständigung in diesem Konflikt finden zu können.

Dass es nun überhaupt zu einer Aufwertung des gewöhnlichen Lebens auf der Ebene der Theoriebildung kommen konnte, ist auch das Ergebnis tiefgreifender historischer Entwicklungen, auf die das philosophische Denken artikulierend und auch kritisch reagiert, die es verstärkt und kommentiert, aber eben nicht hervorbringt. Der rote Faden lässt sich hier zum Beginn der Frühen Neuzeit zurückverfolgen.<sup>3</sup> Besonders aufschlussreich sind aber die Jahrzehnte vor und nach der Wende zum 20. Jahrhundert. In ihnen sind nicht allein die Denkformen entstanden, auf die ich mich hier überwiegend beziehe; es haben sich auch auf dem Gebiet der Alltagskultur entscheidende Umwälzungen vollzogen. Dadurch gewinnt „das Gewöhnliche“ normativ an Gewicht und die Lebensformen privilegierter Gruppen dienen nicht mehr als selbstverständliche Standards. Um nur einige Beispiele zu nennen: Ende des 19. Jahrhunderts entstehen in der afroamerikanischen Kultur der Vereinigten Staaten Blues und Jazz – Musikformen, die auf das engste mit der Selbstbefreiung unterdrückter Bevölkerungsgruppen verbunden sind und sich gleichzeitig rasch in der ‚Mehrheitskultur‘ ausbreiten konnten. – In der bildenden Kunst geht ein ungeheurer Innovationsschub von der Entdeckung des bildnerischen Schaffens indigener Kulturen im subsaharischen Afrika und in Ozeanien aus. Nachdem sich bereits Gauguin für die Südsee begeistert hatte, bringt eine Pariser Ausstellung von 1906 Picasso, Matisse und viele andere mit Kunstformen in Kontakt, die in sozial wenig stratifizierten Gesellschaften entstanden sind. – In der Architektur der klassischen Moderne, oft im engen Zusammenhang mit den Lebensreformbewegungen um die Jahrhundertwende, geht die Entwicklung von der repräsentativen Gründerzeitvilla zur ‚Neuen Sachlichkeit‘; auch der Formwille der Bauhaus-Gestalter verlagert sich von der handwerklichen Herstellung (deren Produkte sich nur sehr wohlhabende Schichten leisten konnten) zum Industriedesign für die Masse der Bevölkerung. – Einer der Schlüsselromane des 20. Jahrhunderts, James Joyces *Ulysses*, schildert einen einzigen Tag im Leben seines Protagonisten Leopold Bloom und überblendet diesen mit Motiven aus Homers Odyssee.

---

<sup>3</sup> Vgl. Reinhard 2005.

Odysseus war der adlige Herrscher von Ithaka, Bloom ist Anzeigenakquisiteur bei einer Tageszeitung.

Für die letzten Jahrzehnte muss eine Beschleunigung diese in der klassischen Moderne entstandenen Tendenzen konstatiert werden. So haben der Siegeszug der Popmusik und die Verbreitung elektronischer Medien entscheidend dazu beigetragen, dass die starre Trennung von E und U, von auratischer Hochkultur und banaler Massenunterhaltung sich aufgelöst hat. Egalitäre *bottom-up*-Medien der Kommunikation wie Twitter und Facebook gewinnen neben den traditionellen Weisen der Meinungsbildung zunehmend an Bedeutung; traditionelle Formen religiöser und weltanschaulicher Bindung weichen nicht selten individuellen Mischungen einschlägiger Inhalte und Praktiken, die in den Erfahrungen und Bedürfnissen von Individuen zentriert sind. In allen genannten Beispielen rückt etwas vom Rand in den Mittelpunkt des Interesses: die Ausdrucksformen und Lebensinteressen gewöhnlicher, in ihre Alltagsangelegenheiten verstrickter Menschen. Diese langfristigen Entwicklungen, die Entdeckung der *kognitiven* Rolle des Gewöhnlichen und die *normative* Aufwertung aller Individuen als Träger von Werten gehen Hand in Hand.

Für das hier skizzierte Thema dieses Buchs bieten sich nun verschiedene Begriffe zur Kennzeichnung an, und ich möchte meine Wahl begründen, bevor ich dann im nächsten Schritt einen orientierenden Überblick über die Entwicklungen und Begriffe liefere, die hier einschlägig sind. Man könnte statt von gewöhnlicher Erfahrung auch von alltäglicher oder, nach Phänomenologenart, von lebensweltlicher Erfahrung sprechen. Man könnte sich mit der späten *Logik* von John Dewey auf den Begriff des gesunden Menschenverstandes konzentrieren, mit Stanley Cavell das Gewöhnliche (*The Ordinary*) ins Zentrum rücken oder auch, mit einem aktuell sehr ausgeprägten Trend in den Kognitionswissenschaften, von *embodied*, *embedded* oder *enactive cognition* sprechen. Alle diese Ausdrücke haben ihre Vorteile und akzentuieren jeweils wichtige Dimensionen meines Themas: Leiblichkeit, Selbstverständlichkeit und Gewohnheitscharakter, Bezug auf eine geteilte soziale Wirklichkeit usw.

Mein eigener Sprachgebrauch ist stark von den Schriften John Deweys aus den Zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts geprägt. In *Experience and Nature* (1925) beispielsweise gebraucht Dewey den Ausdruck *Ordinary Experience* häufig als eine Art ‚Pathosformel‘: Die Rückbindung an das Material gewöhnlicher Erfahrung schützt erstens davor, Erfahrung mit theoretischer Erkenntnis zu verwechseln und bringt zweitens das phi-

philosophische Denken dazu, eine demütigere Haltung einzunehmen: Philosophie hat dann die so bescheidene wie wichtige Rolle einer Sachwalterin der Vielfalt menschlicher Erfahrung, nicht die anspruchsvollere einer kognitiven Fundierung unseres Weltverhältnisses im Ganzen. Dewey verbindet eine ausgeprägte Wertschätzung von Rationalität und Wissenschaft mit einer entschiedenen Zurückweisung intellektualistischer Positionen, und darin möchte ich ihm folgen. „Intellektualismus“ kennzeichnet ihm zufolge die „Theorie, dass alles Erfahren eine Form der Erkenntnis ist und daß aller Stoff, alle Natur im Prinzip reduziert und transformiert werden müßten, bis sie in Termini definiert werden, die mit den Eigenschaften identisch sind, die die geläufigen Objekte der Wissenschaft als solche aufweisen“ (Dewey 2007 b, 37). Wer sich für die „Erst- und Letztgültigkeit des Materials der gewöhnlichen Erfahrung“ (ebd., 34) ausspricht, wendet sich daher gegen die Vorstellung, es sei rational und begrüßenswert, unser Leben im Licht eines rein kognitiven Weltverhältnisses zu gestalten.

Der Kontrast des gewöhnlichen, durch Wille und Gefühl in die Realität verstrickten Lebens zur Isolierung des Kognitiven in den Wissenschaften und vielen gängigen Denkformen der Philosophie ist ein wichtiger Grund für meine Bevorzugung der Rede von „gewöhnlicher“ Erfahrung – auf die hierin enthaltene demokratische Pointe hatte ich oben bereits hingewiesen. Ein weiterer wichtiger Punkt besteht im Zusammenhang von Gewöhnlichkeit und *Gewohnheit*. Gewohnheiten bestimmen unser Leben. Alle menschlichen Aktivitäten, das Denken eingeschlossen, verlaufen in der Zeit, dienen dem Austausch mit einer widerständigen Umwelt und führen über das wiederholte Durchlaufen typischer Situationen zur Ausbildung von Verhaltensgewohnheiten, Praktiken. Wiederum sind es pragmatische Denker – vor allem Peirce und Dewey –, die diesen Punkt deutlich herausgestellt haben. Gewohnheiten sind sensomotorische Muster des Verhaltens, in denen die Umwelt im Blick auf die Handlungsmöglichkeiten des Organismus erschlossen ist – Interaktionsschemata, durch die Merkmale der Realität und Bedürfnisse des Organismus miteinander vermittelt werden. Sie haben daher einen kognitiven Gehalt, der allem propositionalen Wissen über die Welt vorausliegt. Und sie sind demnach keineswegs die Feinde wirklicher Erfahrung, vielmehr ermöglichen sie diese überhaupt erst. Die entscheidende Trennlinie verläuft nicht zwischen praktischen Routinen einer- und theoretischer Erkenntnis andererseits, sondern zwischen guten – d.h. flexiblen, intelligenten, situationsgerechten etc. – und schlechten – rigiden, schablonenhaften, inadäquaten etc. – Verhaltensge-

wohnheiten. Und welche Gewohnheiten jeweils angemessen sind, kann wiederum nur *innerhalb* des Lebensvollzugs, nicht aus der kognitiven Distanz des Beobachters heraus beurteilt werden. So zeigt sich auch aus dieser Perspektive nochmals der Primat des Gewöhnlichen. Es steht eben auch für den Fundus jener Gewohnheiten, die wir wohl in jedem Einzelfall reflexiv auf Distanz bringen können, die aber als Ganze unserem expliziten, propositional ausdrückbaren Weltverhältnis ermöglichend vorausliegen.

Vor dem Hintergrund dieser begrifflichen Klärungen lassen sich nun auch die Kontraste besser bestimmen, in denen sich die Rede von gewöhnlicher Erfahrung bewegt. Vor allem sollte klar geworden sein, dass hier nicht der Gegensatz zwischen dem Alltäglichen und dem Außeralltäglichen im Zentrum steht, sondern der zwischen dem Umfassenden und Unmethodischen einer-, dem Spezifischen und methodisch Gewonnenen andererseits. Gewöhnlich in dem hier gemeinten Sinn ist Erfahrung, wenn sie noch keine Verengung auf das Erkennen hin enthält, sondern emotionale, volitionale und kognitive Dimensionen integriert – und dabei Verhaltensgewohnheiten ebenso voraussetzt wie modifiziert. So verstanden, impliziert sie auch keine Dualität zwischen einem passiven Affiziertwerden durch die Welt und der motorischen Eigenaktivität des Organismus. Selbst höchst außeralltägliche Erfahrungsmodi, etwa religiöse, ästhetische oder moralische Grenzerfahrungen, können dann in diesem, *strukturellen* Sinn gewöhnlich sein, auch wenn es ihre *Inhalte* offensichtlich nicht sind. Umgekehrt kann sich methodisch geleitete, wissenschaftliche Erfahrung alltäglichen und außeralltäglichen Phänomenen gleichermaßen zuwenden – sobald sie an diesen jene Teilaspekte isoliert hat, die einen rein kognitiven Zugang erlauben.

## 1.2 „Die Wonnen der Gewöhnlichkeit“ – Historische Sondierungen

Refusing or forcing the order of the ordinary is a cause of philosophical emptiness [...]. (Stanley Cavell)

„Gewöhnlich“ ist unbestreitbar ein Adjektiv, das nicht selten abwertend gebraucht wird. Das Gewöhnliche erscheint dann als das Banale, Triviale, jedenfalls der Beachtung weiter nicht Würdige, oder die Semantik wird sogar noch stärker negativ gewendet und verschiebt sich in Richtung auf das Vulgäre (worin ja etymologisch noch das „Volk“, der „vulgus“ mitschwingt). Im Englischen klingt das für deutsche Leser noch deutlicher an,

denn „ordinary“ verbindet eine neutrale mit einer pejorativen Bedeutung, von der in der deutschen Variante „ordinär“ nur letztere übrig geblieben ist. Jedenfalls gehört das Adjektiv zu einem kontrastiven Wertungsvokabular, das Prädikate wie „edel“, „subtil“, „besonders“ etc. an einem Pol, „einfach“, „schlicht“, „normal“ etc. am anderen anordnet. Der vordemokratische Gegensatz zwischen dem Volk und den Eliten klingt hier noch unüberhörbar nach. Und selbst die Entwicklung der Moderne, die zumindest aus dem normativen Vokabular der Menschenrechte alle entsprechenden Kontraste zwischen „hoch“ und „niedrig“ mit gutem Grund gestrichen hat, verläuft hier hochgradig ambivalent. Wir leben schließlich in einer technologie- und damit wissenschaftsbasierten Welt. In ihr kommt den kognitiven Eliten des Wissenschaftsbetriebs nicht nur eine zentrale Funktion zu; sie produzieren auch eine Form von Wissen, das für gewöhnliche Erfahrung weitgehend undurchdringlich bleibt, aber dennoch unsere Wirklichkeit verändert und in popularisierter Form tief in unser Alltagsverständnis eingreift. Ein gutes Beispiel bietet wieder die Hirnforschung: Einige ihrer Vertreter und wohl die Mehrzahl ihrer Popularisierer sind der Ansicht, dass sich in ihrem Licht gewöhnliche Erfahrung als eine im Alltag unvermeidliche, aber durch Wissenschaft korrigierbare Illusion herausstellt. Es ist klar, dass zwischen solchen Revisionsansprüchen und dem demokratischen Selbstverständnis, das Zivilgesellschaft und Politik dominiert, zu mindest eine erhebliche Spannung besteht.<sup>4</sup>

Wir haben also im Bereich von Recht, Moral und Politik eine Entwicklung, in deren Verlauf der normative Status „gewöhnlicher“ Menschen immer weiter angehoben wird, bis schließlich alle Sozialformen als moralisch und rechtlich inakzeptabel erscheinen, deren Ideal nicht die Inklusion aller ist. Gegenläufig dazu koppelt sich der epistemische Weltzugang der Wissenschaften aber immer radikaler von dem situativen Erfahrungsbezug des gewöhnlichen Lebens ab. Wer wir – normativ – sind, und wie die Welt beschaffen ist – diese Fragen scheinen so kaum noch miteinander verbunden. Die verschiedenen Tendenzen zur Wiederentdeckung des Gewöhnlichen, des Alltags oder der Lebenswelt werden nur vor diesem Hintergrund

---

<sup>4</sup> Um nur ein Beispiel zu liefern: In seinem populärwissenschaftlichen Buch *Inkognito. Die geheimen Eigenleben unseres Gehirns* (Frankfurt/New York 2011) behauptet der Neurowissenschaftler David Eagleman (ebenso wie einige Protagonisten der deutschsprachigen Debatten), der freie Wille existiere nicht und „Biologie und Gesetz“ gingen daher „nicht unter einen Hut“ (ebd., 190). Dies läuft im Klartext natürlich auf die Forderung hinaus, das Recht den angeblichen Einsichten der Wissenschaften anzupassen.