



Jörg Volbers

Die Vernunft der Erfahrung

Eine pragmatistische Kritik
der Rationalität

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-3191-8

ISBN eBook: 978-3-7873-3327-1

Gedruckt mit Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft.

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2018. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Leseprobe aus: Jörg Volbers, „Die Vernunft der Erfahrung“

ISBN: 978-3-7873-3191-8, ©Felix Meiner Verlag 2018

Inhalt

Einleitung	7
Autonomie und Moderne	17
Formale Vernunft: Der Erfahrungsbegriff des Wiener Kreises ..	55
Kritik der formalistischen Erfahrung	99
Rehabilitierung der Objektivität	143
Zwischenreflexion: Der Ort der Philosophie	207
Die pragmatistische Transformation der Erfahrung	221
Die Möglichkeit der Autonomie	311
Siglenverzeichnis	332
Literatur	333
Personenregister	349
Sachregister	353

Einleitung

»Wissenschaft aber und Kunst gehen für den
Menschen aus der Erfahrung hervor.«

Aristoteles

§ 1 Die vorliegende Untersuchung verteidigt die moderne These, dass wir die menschliche Vernunft als die Fähigkeit zur Kritik verstehen können. Dieser Zusammenhang von Kritik und Vernunft kann auf mindestens zwei Weisen konzipiert werden. Eine Möglichkeit ist, die kritische Fähigkeit der Vernunft als ein spezifisch rationales *Vermögen* zu erläutern. In dieser Perspektive steht das kritische Denken dem Menschen als gegebenes Potenzial zur Verfügung, und es kommt philosophisch vor allem darauf an, dieses Potenzial reflexiv zu identifizieren. Diese Untersuchung nimmt einen anderen Standpunkt ein. Sie argumentiert, dass die kritisch zu verstehende Vernunft sich nur *durch Erfahrung* konstituiert – durch konkret situierte, praktisch und körperlich vermittelte Erfahrungsprozesse. Die Erfahrung kann damit nicht als ein bloßer Gegenstand einer kritisch zugreifenden Vernunft verstanden werden. Sie ist als die praktische Form selbst zu verstehen, in der allein Kritik sich verwirklicht. Erst in dieser Perspektive, so die hier entwickelte Argumentation, kann die moderne These Fuß fassen, dass die menschliche Vernunft als eine kritische Vernunft verstanden werden sollte.

Das Thema der Kritik ist ein ständiger Topos der modernen Philosophie. Angefangen mit Kants Behauptung, »das eigentliche Zeitalter der Kritik« (KrV A, 9) sei angebrochen, bis hin zu Latours (Latour 2004) skeptischer Zeitdiagnose, die Wertschätzung der Kritik sei umgeschlagen in eine selbstreferentielle Kultur des Hinterfragens, spielt die Frage nach der Natur und der Legitimation von Kritik immer wieder eine zentrale Rolle in der philosophischen Selbstverständigung.¹ Ein wesentlicher Grund dafür, dass die Kritik

¹ Zur Begriffsgeschichte von »Kritik« vgl. immer noch: Röttgers 1975.

so stark diskutiert wird, liegt in ihrer Verbindung zu dem ebenso modernen Leitthema der Autonomie. Kritik ist so relevant, weil sie die Möglichkeit einer *selbstständigen* Stellungnahme verspricht, in der die Vernunft allein darüber bestimmt, ob ein Urteil gerechtfertigt ist oder nicht. Vernunft in diesem kritischen Sinne ist nur sich selbst verpflichtet, ihrem eigenen Gesetz, und nicht etwa einer äußeren Autorität oder dem Wunschenken.

Hier wird die Position vertreten, dass das moderne Interesse an der Kritik sich aus der Tatsache erklärt, dass die recht verstandene Kritik *sachgebunden* ist. Bei aller Kritik an der Kritik steht sie für das Versprechen, der Sache selbst ihr Eigenrecht zu lassen. Auch dieser Gedanke findet sich bereits bei Kant, dessen Kritik der Vernunft ja die Kritik einer Metaphysik ist, die keine kontrollierbare Sachbindung mehr kennt und daher in ein »bloßes Herumtappen« verfällt. Diese Kritik ist eine Selbstkritik und damit die Ausübung der Autonomie zum Zwecke der stärkeren Sachbindung des Denkens. Eben dieser Zusammenhang wird durch den Fokus auf den Erfahrungsbezug des Denkens sichtbar. Kritik ist nicht das beliebige Spiel von Meinung und Gegenmeinung, noch spricht sich in der Vernunft die Autorität einer allzu selbstsicheren Aufklärung aus, die letztlich alles, was ihr nicht ähnlich sieht, blindwütig unterdrückt und verwirft.

Die hier eingenommene Position sucht also einen Kurs zwischen der Skylla einer nur noch selbstreferenziellen Postmoderne (Rorty 1979) und der Charybdis einer allzu negativen Dialektik der Aufklärung (Adorno 1966). Die kritische Vernunft muss, so die These, als eine in der Praxis durch die Erfahrung konstituierte Form der *gebundenen Freiheit* verstanden werden: Gelingende Kritik befähigt dazu, sowohl die Möglichkeiten als auch die Zwänge zu begreifen, die für den je gegenwärtigen Spielraum des Denkens und Handelns von Relevanz sind. Diese gebundene Freiheit ist eine Vernunft *der* Erfahrung, insofern sie sich der Erfahrung nicht entgegengesetzt, sondern im Gegenteil auf sie verwiesen bleibt. Kritik muss, ja *darf* sich nicht von der Erfahrung isolieren, um sich als autonom zu begreifen. Die kritische Selbstbestimmung des Denkens, seine Autonomie, ist nur durch Erfahrung möglich und wirklich.

§ 2 Damit ist die hier eingenommene Position grob umrissen. Die vorliegende Untersuchung entwickelt dieses Verständnis der kriti-

schen Vernunft, indem sie nacheinander fünf philosophische Positionen des 19. und 20. Jahrhunderts sichtet: Den Logischen Empirismus Carnaps, die postanalytischen Empirismuskritiken von Davidson und McDowell sowie die Erfahrungskonzeptionen der Pragmatisten Peirce und Dewey. Alle fünf nehmen Stellung zu der Frage, wie das Verhältnis von Vernunft und Erfahrung bestimmt werden muss. Sie alle verstehen ihre Position als eine Artikulation und Anerkennung der modernen Idee, dass Erfahrung zur Kritik befähigt. Der Erfahrungsbezug ist somit der rote Faden, der die Diskussion dieser Positionen miteinander verbindet und es erlaubt, sie auch systematisch aufeinander zu beziehen.

Deweys pragmatistische Philosophie der Erfahrung ist nicht nur das Ende, sondern auch der vorläufige Abschlusspunkt dieser Untersuchung. Dewey konzipiert Kritik konsequent als eine praktische Form der gebundenen Freiheit, als die situierte und erfahrungsgeleitete Praxis der *inquiry* (dt. »Untersuchung«). Seine Position entspricht somit dem, was hier als systematisches Desiderat einer Erläuterung der Kritik vorgestellt wurde: Für Dewey gewinnen wir Autonomie nur in der Praxis *durch* Erfahrung.

Doch es geht in dieser Untersuchung nicht primär darum, Deweys Verständnis der Kritik als Erfahrung zu entwickeln. Dazu hätte es ausgereicht, sich nur mit Dewey zu beschäftigen. In der hier entworfenen Konstellation wird Deweys Position erkennbar als eine mögliche Antwort auf eine allgemeine moderne Problemlage, die weit über den Pragmatismus hinausgeht. Durch die differenzierenden Bezüge auf andere mögliche Positionierungen wird Deweys Philosophie der Erfahrung nicht einfach als eine sachlich angemessene Position hingestellt, sondern an der Sache selbst gemessen. Die historische Breite der hier vorgenommenen Untersuchung – mit Autoren von 1870 bis zur Gegenwart – lässt verständlich werden, dass die hier in den Blick genommenen Positionen *gemeinsame* Antworten auf eine *geteilte* Problemwahrnehmung sind. Ein Problem, das sich nicht nur linear in der Entwicklung einer philosophischen Tradition entfaltet (wie etwa der analytischen Philosophie), sondern über die jeweiligen Traditionszusammenhänge hinaus geht und sie verbindet. Die Vielfalt der gegebenen Antworten und ihrer systematischen Bezüge untereinander lässt deutlich werden, dass die hier behandelten Autoren sich alle – auf je eigene Weise, und

mit jeweils guten Gründen und Argumenten – mit dem Problem beschäftigen, das hier im Vordergrund steht: Das moderne Problem der Kritik.

§ 3 Zwei Ergebnisse dieser detaillierten Diskussion sollen hier, zum Zwecke der Einleitung, vorausgeschickt werden. Sie helfen die interne Gliederung dieser Studie nachzuvollziehen, also die systematischen Beziehungen, die die hier verhandelten Autoren untereinander einnehmen. Die *erste* wichtige begriffliche Unterscheidung, die in dieser Untersuchung vorgenommen wird, ist die Gegenüberstellung eines *formalistischen* Ansatzes zur Erläuterung des Verhältnisses von Autonomie und Erfahrung und seiner *postformalistischen* Kritik. Dieser Unterschied beschreibt das Verhältnis zwischen der ersten detailliert untersuchten Position, dem Logischen Empirismus, zu den restlichen Autoren, ob nun postanalytisch oder pragmatistisch: Während der Logische Empirismus das Denken formalistisch beschreibt, vertreten die anderen Autoren die Auffassung, dass mit einem Formalismus die kritische Autonomie gerade nicht zu fassen ist.

Der Begriff des Formalismus dient dabei zunächst nur einer Charakterisierung des Logischen Empirismus' von Rudolf Carnap. Dessen Position hat in der vorliegenden Untersuchung die Funktion, exemplarisch aufzuzeigen, wie das Kritik ermöglichende Verhältnis von Autonomie und Erfahrung *nicht* konzipiert werden kann: Der Logische Empirismus, so die hier vertretene These, missversteht die notwendige Verbindung von Kritik und Erfahrung auf eine charakteristische Weise. Für ihn ist die Erfahrung immer nur ein Gegenstand rationaler Bezugnahmen, der dem Denken zur weiteren Reflexion *gegeben* ist. Obgleich der Logische Empirismus sich von dem Subjektbegriff des klassischen britischen Empirismus verabschiedet hat und die wissenschaftliche Vernunft als eine intersubjektive sprachliche Praxis konzipiert, hat er strukturell das gleiche Erfahrungsverständnis. Die Wissenschaft, wie sie der Wiener Kreis konzipiert, *bedient sich* der Erfahrung und bleibt damit immer auf Distanz zu ihr, was schließlich zwangsläufig in den Skeptizismus mündet. Anders gesagt: Erfahrung bleibt hier ein lediglich kontingentes Moment einer formalistisch abstrakten Vernunft. Dieser formalistisch zugespitzte Empirismus ist der Kontrapunkt, von dem

sich alle anderen hier diskutierten Positionen – von Davidson bis zu Dewey – kritisch absetzen.

Carnaps Formalismus lässt das hier verhandelte Problem in aller Deutlichkeit zu Tage treten: Für ihn sind die logischen Beziehungen des Denkens reine Strukturbeziehungen, die *für sich* genommen keinen konstitutiven Bezug zur Wirklichkeit aufweisen müssen. Die Fähigkeit zur Selbstreflexion wird für ihn im Medium der formalen Logik realisiert, in Form von objektiv definierbaren Theoriesprachen und Strukturbeschreibungen, die in der intersubjektiven Praxis der Wissenschaft vorgeschlagen und reflektiert werden können. Die Logik ist für Carnap das eigentliche Versuchsfeld der Wissenschaft, auf dem unterschiedliche Strukturen entworfen werden können, die sich dann erst in der konkreten Konfrontation mit der Erfahrung (durch Protokollsätze) bewähren. Dieser Formalismus ist somit deutlich identifizierbar als eine ebenso moderne wie problematische Artikulation der Kritik: Die konsequente Trennung von formaler Logik und empirischem Inhalt soll gleichermaßen die Freiheit der rationalen Selbstbestimmung wahren wie auch die kritische Bindung durch die Erfahrung verteidigen.

Carnaps Formalismus scheitert, wie ich zeigen werde, auf mehreren Ebenen: Als Beschreibung der Wissenschaft ist er zu theorie-lastig und als Beschreibung der Autonomie führt er in den Skeptizismus. Der Logische Empirismus hat also ein Problem mit der doch eigentlich von ihm offensiv behaupteten Sachbindung der wissenschaftlichen Vernunft. Dieses Problem verdichtet sich – und das lässt den Wiener Kreis zu einem so guten Ausgangspunkt für die weitere Diskussion werden – im Erfahrungsbegriff. Der Formalismus kann nicht erläutern, wie die objektiv »gegebene« Erfahrung verbindlich für das Erkennen sein kann und dabei dem Denken die Möglichkeit belässt, sich kritisch *auch* von der angemäßen Autorität der Erfahrung zu distanzieren. Auf diese Weise lässt der Formalismus erkennbar werden, dass im Namen der Kritik zwei konfligierende Forderungen an die Erfahrung herangetragen werden: Die Erfahrung soll das Denken verbindlich leiten und ihm zugleich doch die Distanz gewähren, ohne die es sich nicht als eine *kritische* Rationalität verstehen kann. Am Formalismus wird damit gerade der Konflikt erkennbar (und artikulierbar), der die ganze weitere Diskussion bestimmt: Der Konflikt zwischen der Autonomie des

Denkens und der gleichzeitig erforderlichen Sachbindung durch die Erfahrung.

§4 Dieser vom Formalismus aufgeworfene, aber nicht gelöste Konflikt zwischen Autonomie und Erfahrung ist das Leitmotiv der weiteren Diskussion. Alle weiteren besprochenen Positionen sind Versuche, zu diesem Konflikt Stellung zu nehmen. Mit dieser Feststellung kommen wir zu der *zweiten* zentralen begrifflichen Unterscheidung, die diese Studie strukturiert: die Frage, ob dieser Konflikt als ein Problem wahrgenommen wird, das *gelöst* werden muss, oder aber als ein Konflikt, den eine Theorie der kritischen Vernunft *anerkennen* sollte. Während die hier verhandelten postanalytischen und pragmatistischen Autoren zwar unter dem Banner des Postformalismus vereint werden können, wird durch den Blick auf den Erfahrungsbegriff ein maßgeblicher Unterschied zwischen ihren Ansätzen sichtbar. Summarisch formuliert: Während die postanalytische Philosophie, der Tradition des Logischen Empirismus folgend, die Erfahrung weiterhin als einen *Gegenstand* des Denkens thematisiert, begreift der klassische Pragmatismus den Konflikt zwischen Autonomie und Erfahrung als einen praktischen Konflikt *in* der Erfahrung selbst.

Die postanalytische Philosophie orientiert sich an einem, wie ich es nennen möchte, *deklarativen* Erfahrungsbegriff. Die Erfahrung wird an dem Paradigma des Zeigens thematisiert. Erfahrung ist danach das, worauf wir – zum Beispiel in Diskussionen oder Experimenten – hinweisen können. Ein Indiz für ein deklaratives Erfahrungsverständnis ist, wenn die Diskussion sich immer an konstativen Sätzen der Form »das ist rot« oder »dieser Würfel« orientiert. Das ist der Sinn der »Deklaration«: Es geht darum, den rationalen Gehalt dieser Erfahrungen festzulegen, so wie auf einem Paket deklariert wird, was in ihm steckt. Der Logische Empirismus hat diese Richtung vorgegeben, indem er alle für die Kritik relevante Erfahrung auf »Protokollsätze« beschränkte; doch auch noch McDowells formalismuskritische Philosophie orientiert sich, wie ich in dem entsprechenden Kapitel zeige, weiterhin an diesem deklarativen Grundverständnis.

Das schwerwiegende Problem dieser deklarativen Erfahrungs-konzeption ist, dass sie die *zeitliche Dynamik* der Kritik nicht zu

erläutern vermag. Sie thematisiert Erfahrungsurteile immer nur als Einzelereignisse. Diese Einschränkung erzeugt eine systematische Blindheit: Der deklarative Ansatz kann erläutern, wie *wir* im Urteil die Erfahrung bestimmen, aber nicht, wie die Erfahrung *uns* – also das Denken – bestimmt. Dadurch aber wird die behauptete Sachbindung durch die Erfahrung immer noch zu einseitig gefasst. Solange die Erfahrung als ein passives Ereignis vorgestellt wird, dessen Gehalt »deklariert« wird, ist der Formalismus noch nicht wirklich überwunden.

Dieses Problem wird greifbar durch den Kontrast mit dem Verständnis der Erfahrung, das der klassische Pragmatismus als Gegenvorschlag unterbreitet. Der pragmatistische Ausgangspunkt zur Erläuterung des rationalen Weltbezugs ist nicht der zu deklarierende Erfahrungsgehalt, sondern die Erfahrung, die wir *nicht* verstehen. Was Peirce »irritation of doubt« und Dewey »indeterminate situation« nennt, sind Erfahrungen, auf die sich eben gerade nicht erklärend hinweisen lässt. Sie sind vielmehr in ihrem Gehalt immer erst unbestimmt, es kann noch nichts deklariert werden. Gerade in dieser Unbestimmtheit findet der Pragmatismus aber die konstitutive Verschränkung von Autonomie und Erfahrung: Die Unbestimmtheit der Erfahrung lässt sie überhaupt erst zu einem Problem *werden*, so dass die kritische Reflexion, die sich des Problems annimmt, von vornherein mit ihr verbunden ist.

Die pragmatistische Erläuterung der Vernunft setzt also nicht bei einer Konfrontation der Vernunft mit der Erfahrung an, sondern bei der Praxis, *durch die* diese unbestimmte Erfahrung erst eine sinnhafte Gestalt gewinnt. Das ist die Praxis der *inquiry*. Die pragmatistische Kernthese ist, dass diese Praxis sich sachlich zu binden vermag, wenn sie sich der als unbestimmt erfahrenen konkreten Situation zuwendet und von ihr affizieren lässt. Die Praxis der *inquiry* ist eine Praxis der Artikulation der Erfahrung, die dann gelingt, wenn sie die problematische Erfahrung in ihre Praxis mit einbezieht, anstatt nur über sie zu urteilen.²

² Die artikulativ-transformative Auffassung der *inquiry* ist nicht zu verwechseln mit Brandons (1994) neopragmatistischer Strategie, bereits logisch wirksame Normen zu explizieren. Das Resultat der *inquiry* legt keinen verborgenen Gehalt der Erfahrung frei, sondern nimmt, in gebundener Freiheit, Stel-

Anschaulich greifbar wird dieses pragmatistische Grundverständnis in der wissenschaftlichen Praxis des Experiments. Das Experiment wird von Peirce und Dewey als eine Praxis der bewussten Manipulation von Erfahrungen verstanden. Diese Praxis vermag das Verständnis des Gegenstands zu erweitern, indem sie neue und womöglich überraschende Zusammenhänge *in* der Erfahrung – etwa durch den Einsatz von Instrumenten – provoziert. Denken wird in dieser pragmatistischen Perspektive somit nicht als eine rein kognitive Operation begriffen, sondern als ein Eingriff in die irritierende Situation selbst, als eine Veränderung der Erfahrung durch die konkrete Praxis der *inquiry*.

Damit markiert der pragmatistische Gegenbegriff zum deklarativen Verständnis der Erfahrung ein *transformatives* Verständnis der Erfahrung. Der Konflikt zwischen den beiden Forderungen an die Erfahrung, deren Unvereinbarkeit der Formalismus so klar bloßlegt, wird in dieser pragmatistischen Perspektive in der initialen Erfahrung der Unbestimmtheit selbst verortet. Anders als im Formalismus und bei den hier behandelten postanalytischen Philosophen fordert der klassische Pragmatismus nicht dazu auf, diesen Konflikt aufzulösen, sondern begreift ihn als das eigentlich kontrollierende Moment der sachgebundenen Praxis der Kritik

§5 Mit dem Kontrast zwischen dem deklarativen und dem transformativen Erfahrungsbegriff ist die zentrale These und das Ergebnis dieser Untersuchung benannt: Erst die Anerkennung, dass der Konflikt zwischen Autonomie und Erfahrung einen konstitutiven Teil der Erfahrung darstellt, ebnet den Weg zu einer angemessenen Artikulation der Kritik. Denken und Erfahrung sind *in* der Erfahrung konflikthaft aufeinander bezogen. Der Pragmatismus beschreibt diesen Zusammenhang mit der These, dass Ideen, Vorstellungen und sprachliche Bedeutungen einen irreduzibel *antizipativen* Charakter haben. Eine Überzeugung zu haben, heißt demnach, bestimmte praktische Konsequenzen zu erwarten. Erfahrung ist, dass sich diese Erwartungen nicht, oder nicht in der Form, erfüllen. In der hier eingenommenen Perspektive wird deutlich, dass

lung zu ihr. In der *inquiry* verändert sich sowohl das Bezugsobjekt als auch das Subjekt der Stellungnahme.

diese Diskrepanz zwischen Erwartung und Erfüllung rationalitätstheoretisch zu lesen ist. Der pragmatistische Hinweis auf die Spannung von Erwartung und Erfüllung soll uns nicht dazu ermuntern, bessere Erwartungen zu fassen.³ Im Gegenteil ist es gerade diese Diskrepanz, die uns erst zu denken erlaubt. Sie drückt eine Spannung aus, die konstitutiv ist für denkende, und d. h. hier: sich in der Erfahrung orientierende Wesen.

Um diese Neuperspektivierung der Kritik konsequent zu artikulieren, ist es erforderlich, über die vom Formalismus gezogenen thematischen Grenzen hinauszugehen. Das ist eine weitere zentrale Einsicht der vorliegenden Untersuchung: Die postformalistische Kritik am Erfahrungsbegriff weist über sich selbst als philosophisches Thema hinaus. Um den Konflikt von Autonomie und Erfahrung angemessen zu verstehen, greift die vorliegende Untersuchung immer weiter aus. Die anfängliche thematische Engziehung des Wiener Kreises, Kritik nur als ein Problem der »wissenschaftlichen Vernunft« zu sehen, weicht einer zunehmenden Kontextualisierung. Nicht nur die Praxis der Vernunft muss als eine situierte Praxis verstanden werden – auch das Problem der Kritik, das zu der Reflexion auf diese Praxis auffordert, erweist sich als ein situiertes Problem.

Von besonderer Bedeutung ist das vom Formalismus völlig ausgeblendete moderne *Naturverhältnis*. Es erweist sich als eine maßgebliche Voraussetzung für das moderne Problem der Kritik. Daher rücken mit McDowell und Dewey auch zwei formalismuskritische Philosophien in den Blick, die ihre Rekonfiguration der Erfahrung mit einer Kritik des modernen Naturbildes verbinden. Sie richten sich gegen das Verständnis der Natur als ein »entzaubertes« Reich objektiver Verhältnisse, in dem Bedeutungen und Werte keinen Platz finden (Daston 2014). Hier zeigt sich eine thematische Parallele zwischen dieser naturalistischen »Entzauberung« der Welt

³ Hier zeigt sich eine Differenz zwischen Peirce und Dewey, die ich im vorletzten Kapitel ausführlich erläutere. Peirce konzipiert die Praxis der *inquiry* immer noch empiristisch, insofern er der Wissenschaft das ideale Ziel unterlegt, im unendlichen Forschungsprozess auf eine »ultimate opinion« zu konvergieren – was nichts anderes hieße, als die Diskrepanz von Erwartung und Erfüllung aufzulösen. Obgleich Peirce dieses Ziel als ein Ideal (und dann sogar nur noch als eine Hoffnung) markiert, widerspricht es seiner eigenen Rationalitätstheoretischen Einsicht in die intrinsische Spannung von Denken und Erfahrung.

und der Leitfrage, wie objektive Erfahrungen das Denken normativ zu binden vermögen. In beiden Kontexten scheint Bedeutung nur durch Zuschreibung möglich zu sein, durch eine Projektion auf ein *für sich* genommen normativ unempfindliches Material.

Beide Autoren, Dewey und McDowell, verbinden ihre Formalismuskritik daher mit einem revidierten Naturalismus, der verständlich werden lassen soll, wie die Vernunft als ein *Teil* der Natur begriffen werden kann und nicht als ihr Gegenüber. Die Dominanz des hier thematischen Leitkonflikts von Autonomie und Erfahrung zeigt sich dann auch daran, dass diese beiden Autoren ihren revidierten Naturalismus jeweils ganz anders anlegen. Während McDowell sich am aristotelischen Ideal einer konstitutiven Einheit von Natur und Vernunft orientiert, entwirft Dewey das lebendige Naturverhältnis, unter Rückgriff auf Darwin, als grundsätzlich konfliktbehaftet (Särkelä 2015). Wieder lässt sich die gegensätzliche Tendenz beobachten, den Konflikt zwischen Autonomie und Erfahrung entweder philosophisch zu lösen (oder aufzulösen) – oder aber ihn zu einem konstitutiven Moment des menschlichen Lebens, ja in Deweys Fall sogar der lebendigen Natur überhaupt, zu erklären.⁴

⁴ Dieses Buch ist die überarbeitete Fassung einer Habilitationsschrift, die dem Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin vorgelegt wurde. Ich danke diesem Fachbereich sowie allen Kollegen am Institut für Philosophie, die mich in der langjährigen Forschung zu diesem Thema unterstützt und gefördert haben. Auch danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Förderung dieses Projektes und dem Meiner Verlag für das freundliche Lektorat. Besonderer Dank geht, in alphabetischer Reihenfolge, an Andreas Antić, Georg Bertram, Fabian Borchers, Maria Buzhor, Stefan Deines, Daniel-Martin Feige, Roberto Frega, Stefan Gosepath, Michael Hampe, Mark Halawa-Sarholz, Hilge Landweer, Jan Müller, Andrew Norris, Dorothea Katharina Ritter, Jan Slaby und Christian Straub. Nicht zuletzt sei Stefanie Volbers & der quirligen Berliner *crew* gedankt, für so Vieles und noch viel mehr.

Autonomie und Moderne

Die Modernität der kritischen Vernunft

§ 6 Das philosophische Interesse dieser Untersuchung gilt der Frage, wie der Begriff der Erfahrung konzipiert sein sollte, wenn wir die Vernunft als *wesentlich kritisch* begreifen. Zu diesem Zweck werden drei historische philosophische Positionen näher in den Blick genommen: Die postanalytische Philosophie, der Pragmatismus und der Wiener Kreis. In diesem Kapitel soll der wichtigste Grund für diese Auswahl näher beleuchtet und reflektiert werden. Diese drei Positionen, so lautet die hier zu diskutierende Rechtfertigung für ihre Gegenüberstellung, sind *genuin modern*, und das in einem sowohl historischen als auch systematischen Sinne.

Modern sind die hier diskutierten Autoren zum einen als Zeitgenossen einer philosophischen (und kulturellen) Moderne, deren allgemeine Konturen, die auch heute noch bestimmend sind, sich im 19. und 20. Jahrhundert ausgebildet haben. Ihre Philosophien entstehen in Zeiten durchgreifender technologischer, gesellschaftlicher und politischer Umwälzungen, die sie implizit und teils auch explizit reflektieren.⁵ Ihre Ansätze sind zweitens aber auch *inhaltlich* genuin modern, da sie ein zumindest im Grundsatz prinzipiell affirmatives Verhältnis zu dieser Moderne einnehmen. Alle drei begreifen Vernunft als wesentlich kritisch, und dies auch in dem weiteren Sinne, dass sie die moderne *Wissenschaft* als Paradigma einer solchen kritischen Vernunft ansehen. Das kritische Verständnis der Vernunft drückt sich vor allem in der Annahme aus, dass kein Urteil und keine Erkenntnis »immun« ist (wie es Quine ausdrückt)

⁵ Explizite Überlegungen zur historischen Situation der eigenen Philosophie finden sich etwa im *Manifest* des Wiener Kreises (Neurath 1981), in McDowell's (1996) Selbstverortung als »minimaler Empirist« sowie in Dewey's (1988) emphatischer Identifikation der Vernunft mit der wissenschaftlichen Methode. Analog zeichnet Peirce (EP I, 109–129) die Wissenschaft als einzigen rationalen Zugang zur Realität aus.

gegenüber dem Druck weiterer Erfahrung und neuer Urteile. Dieses Bild der Vernunft verkörpert sich – so der weitere gemeinsame Gedanke – paradigmatisch in der Praxis der Wissenschaften, die somit als beispielhaft kritisch gelten. Es lässt sich auf diese Weise eine historische *und* systematische thematische Leitlinie ziehen, die die europäische Moderne, die neuzeitliche Entstehung der erfahrungsorientierten Naturwissenschaften und die Vorstellung, Vernunft sei konstitutiv kritisch, miteinander verbindet.

Diese in vielerlei Hinsicht typisch moderne Konstellation, in der die hier diskutierten Texte stehen, kann jedoch nicht einfach ungefragt vorausgesetzt werden. Dies zunächst deshalb, weil die hier behaupteten Gemeinsamkeiten durchaus auch bestritten werden können. Wir werden uns im nächsten Teilkapitel daher der Frage widmen, wie weit die behauptete Modernität dieser Texte konkret reicht. Es gilt, das selbst charakteristisch moderne Missverständnis zurückzuweisen, wonach einige Texte nur deshalb, weil sie historisch weiter zurückliegen – was vor allem beim Pragmatismus der Fall ist –, im Grunde den Titel einer genuin modernen und kritischen Reflexion auf die Vernunft nicht verdienen. Es wird also darum gehen, den hier behaupteten Kern eines *durchgängig* modernen Selbstverständnisses, das Vernunft mit Kritik identifiziert, bei allen drei Positionen freizulegen. Sowohl in ihren internen Beziehungen zueinander als auch in ihren Stellungnahmen zur philosophischen Tradition wird dieser Kern bei den hier verhandelten Positionen sichtbar.

Viel wichtiger aber ist noch, diese geteilte Auffassung selbst auch historisch und kritisch zu reflektieren. Gerade mit Blick auf das Leitmotiv, dem zufolge sich diese kritische Vernunft exemplarisch in der Wissenschaft verkörpere, sind nämlich Zweifel anzumelden. Dabei sind die Indizien für dieses moderne Verständnis der Wissenschaft durchaus überzeugend. Der Blick in die Geschichtsbücher zeigt, wie die Wissenschaft immer wieder ihre eigenen Urteile und Annahmen revidiert hat und somit sich als ein im Kern kritisches Unternehmen ausweist. Phlogiston ist Geschichte, Newtons Gravitationstheorie ist relativiert worden und die Einheit von Quantentheorie und Relativitätstheorie steht noch aus. Das Wissen unterliegt einem ständigen Wandel. Dieser Wandel war immer schon das Grundprinzip aufgeklärter wissenschaftlicher Forschung, die diesem Verständnis nach ja gerade dadurch historisch Fuß ge-

fasst hat, dass sie die tradierten aristotelischen und scholastischen Annahmen über Natur und Kosmos in ihrem Grundsatz revidierte. Die Neuzeit war demnach Zeugin einer »wissenschaftlichen Revolution« (Koyré), in deren Folge unser Welt- und Selbstverständnis gründlich erschüttert und neu justiert worden ist.

Dieses gängige Bild ist wichtig für unsere Untersuchung, denn es verbindet die behauptete kritische Potenz der Wissenschaft mit ihrer systematischen Rücksichtnahme auf die Erfahrung. Autoren wie Bacon, Locke oder Kant sahen die experimentelle Methode als das entscheidende Merkmal der kritischen Wissenschaft. Sie verleiht ihr demnach das bilderstürmerische Potenzial. Indem die Erfahrung als »Prüfstein« (Kant) des Wissens eingesetzt wird, können auch Tradition und eigener Irrglauben einer objektivierenden Prüfung unterzogen werden.

Gerade mit Blick auf die hier behandelten philosophischen Positionen wird jedoch deutlich, dass dieser Zusammenhang zwischen Erfahrung und Kritik nicht so einfach zu haben ist, wie es das verbreitete Bild will. Alle drei Positionen *problematisieren* diese Verbindung von Erfahrung und Kritik; sie befragen die Rolle, die Erfahrung für das kritische Moment des Denkens spielen kann. So hebt der Wiener Kreis hervor, dass Erfahrungen nur im Rahmen der Theorie sinnvoll interpretiert werden können, wodurch nur noch intersubjektiv logisch nachprüfbar Erfahrungen (ausgedrückt in Protokollsätzen) Gegenstand kritischen Denkens sind. Die nachklassische analytische Philosophie rückt im Anschluss das Problem ins Zentrum, wie Erfahrungen diese korrigierende Rolle überhaupt einnehmen können, ohne dabei in ihrer Funktion als unmittelbar gegebene Evidenz sich auch der *theoretischen* Korrektur zu entziehen (»Mythos des Gegebenen«). So zweifelt der postanalytische Philosoph Davidson schließlich daran, dass der Begriff der Erfahrung in seinem epistemischen Verständnis überhaupt noch sinnvoll verteidigt werden kann und plädiert für eine Abkehr von dieser langen Tradition. Ähnliche kritische Reflexionen finden sich bei den Pragmatisten. Sie verteidigen zwar ein starkes Verständnis der Erfahrungsbindung des Denkens, sehen sich aber dazu gezwungen, dafür den Erfahrungsbegriff selbst fundamental zu revidieren.⁶

⁶ Dieser Absatz fasst das Resultat der weiteren Diskussionen zusammen.

Diese philosophische Reflexion korreliert mit den Befunden der im weitesten Sinne post-positivistischen Wissenschaftsgeschichte. Sie weist historisch (und nicht nur begrifflich) die Auffassung zurück, die Leistungsfähigkeit moderner wissenschaftlicher Forschung falle ausschließlich »der« Erfahrung zu. Kuhn etwa, um ein bekanntes Beispiel zu nennen, sieht in der sozialen Organisation der Wissenschaft, und zwar in Form der konservativen Beharrungskraft etablierter wissenschaftlicher »Paradigmen«, einen entscheidenden nicht-empirischen Faktor. Und wo Kuhn mit dem Begriff des Paradigmas noch weitestgehend an der Idee *der* Wissenschaft und der wissenschaftlichen Methode festhält, rücken später zunehmend auch die Vielfalt wissenschaftlicher Methoden und ihre Verflechtungen mit der politischen und sozialen Praxis in den Vordergrund.⁷

Ein weiteres Problem, das wir berücksichtigen müssen, ist das dem Begriff der Moderne eingeschriebene Narrativ eines scheinbar ungebrochenen Fortschritts, der sich in der historisch bewegten Epoche von der Neuzeit bis hin zum 19. Jahrhundert Bahn brach. Dieses Narrativ, das die wissenschaftliche Revolution mit anderen revolutionären Umwälzungen in der Politik oder der Ökonomie verbindet, kann heute nicht mehr ungebrochen fortgeführt werden. Aus den unterschiedlichsten Perspektiven – geschichtlich, philosophisch, wissenschaftshistorisch, postkolonial, begrifflich – ist die Annahme widerlegt worden, die Zeit der »Moderne« lasse sich als eine einheitliche, allein auf Fortschritt und humaner Vernünftigkeit eingeschworene Entwicklung begreifen.⁸

Wir werden uns im Folgenden also auch dieser Kritik an der Moderne, an ihrer Einheitlichkeit, Kohärenz und Fortschrittlichkeit, zuwenden müssen, um die These der Modernität der hier diskutierten Ansätze nicht nur behaupten, sondern auch einordnen

Davidson steht im Zentrum des nächsten Kapitels; die pragmatistische Kritik der Erfahrung ist Gegenstand des vorletzten Kapitels.

⁷ Neben dem Klassiker von Kuhn 1973 sei hier noch auf die Beiträge in Galison 1996 verwiesen, die der Idee einer Einheit der Wissenschaft auf den Leib rücken. Die Schwierigkeiten einer sauberen Abgrenzung von Theorie und Praxis verfolgen, in historischer Perspektive, Shapin und Schaffer 2011 sowie ethnographisch Latour und Woolgar 1979.

⁸ Vgl. etwa Pippin 1991; Toulmin 1992; Foucault 1994; Kittsteiner 2006; Latour 2008; Wagner 2009.

zu können. An dieser Kritik freilich manifestiert sich ein Muster, das selbst wiederum die Moderne als historische Epoche prägt: Wie kaum eine andere Zeit zuvor ist die Moderne mit der Frage konfrontiert, ob es so etwas wie ›die‹ Moderne überhaupt gibt und wie diese Moderne zu verstehen ist. Dieses *Denken der Moderne*, das sich selbst in Frage stellt, ist charakteristisch für das *moderne Denken*, wie es hier verstanden wird.

§7 Wie muss Kritik aber gedacht werden, wenn die Moderne nicht als ein einfacher Fortschritt hin zu mehr Freiheit, Wissen und Vernunft verstanden werden kann? Diese Frage berührt, wie erkennbar wird, nicht nur das Verständnis der Moderne. Sie berührt auch die Frage, wie die Erfahrung zum kritischen Potenzial der Vernunft beiträgt. Das klassische Fortschrittsnarrativ geht von einer *gegebenen* Vernunft aus, die endlich die Last von Dogma und Tradition durchbricht, indem sie sich von den Fesseln dieser Autoritäten löst und die Erfahrung an ihrer Stelle sprechen lässt.

In diesem Kapitel soll ein anderes Bild der Moderne gezeichnet werden. Ich werde argumentieren, dass der Begriff der Moderne vor allem als eine historische *Antwort* zu verstehen ist und daher ein genuin passives Moment aufweist, welches das Fortschrittsmodell übersieht. Am historischen Anfang der Moderne standen demnach historische Entwicklungen, die sich zunehmend als Umbrüche erwiesen, die der Interpretation bedürfen. Im Europa der Aufklärung etablierten sich in so verschiedenen Bereichen wie der Politik, der Wissenschaft, der Ökonomie und der Religion jeweils neue, im Vergleich zur Tradition durchaus stark gewandelte Ansichten, Denkweisen und Institutionen. Das ist die Wahrnehmung, oder besser formuliert: die *Erfahrung*, auf die der Begriff der Moderne Bezug nimmt. Diese Wahrnehmung eines Bruches verläuft jedoch nicht synchron zu den jeweiligen historischen Entwicklungen. Erst *in Folge* der gemachten Erfahrung wird erkennbar, dass sich hier ein radikaler Wandel, ein Umbruch, ereignet hat, der kollektiv gedeutet wird. Die Eule der Minerva beginnt ihren Flug in der Dämmerung.

Der Begriff der Moderne bringt diese retrospektive Haltung auf den Punkt, indem er die Neuzeit als eine Epoche fasst, deren *Wesen* darin besteht, sich von der Vormoderne – der »Tradition« – abzugrenzen. Diese Wahrnehmung ist mehr eine Frage als eine Behauptung.

tung. Sie fordert dazu auf, näher zu bestimmen, wie dieser Bruch der »neuen Zeit« zu verstehen ist. So überkreuzt sich die historische Perspektive mit dem systematischen Ansatz der hier verfolgten Diskussion. Die philosophische Frage, wie Kritik *möglich* ist, erweist sich als ein philosophischer Versuch der *Deutung* dieser tiefgreifenden und weitreichenden modernen Erfahrung. Die Moderne zu affirmieren heißt in dieser Perspektive zunächst vor allem, eben jene fundamentale Irritation der eigenen Maßstäbe zu akzeptieren, mit der die Moderne ihren eigenen Anfang setzt. In eben diesem Sinne sind, wie wir noch genauer sehen werden, alle hier diskutierten Positionen affirmativ modern.

§ 8 Vor dem Hintergrund dieses revidierten Verständnisses der Moderne ist es erforderlich, die hier zur Diskussion stehenden Begriffe so zu fassen, dass eine vorschnelle Gleichsetzung von Kritik und wissenschaftlicher Rationalität vermieden wird. Das problematische Verhältnis von Kritik und Erfahrung muss aus der Scheinalternative entlassen werden, Rationalität orientiere sich entweder kritisch an Erfahrung oder aber verlöre unweigerlich ihre kritische Kompetenz. Mit Blick auf die historischen und soziologischen Einbettungen der Wissenschaften (in ihrer Pluralität) muss zudem Distanz eingenommen werden zu der Annahme, es gebe eine einheitliche Form »der« Wissenschaft, die ihrem Wesen nach das unanfechtbare Paradigma rationaler Argumentation sei. Nicht zuletzt ist eine solche Distanzierung selbst ein Erfordernis moderner Kritik: Nur wenn die Praxis der Wissenschaft und die vernünftige Kritik nicht immer schon zusammenfallen, ist es möglich, auch an der Wissenschaft und ihren Resultaten Kritik zu üben, ohne damit bereits irrational zu sein. Wenn irgendetwas Wahres an der Annahme sein soll, dass die Moderne in einem *wesentlichen* Sinne mit Kritik verbunden ist, muss dieses kritische Potenzial anders begriffen werden können.

Einen solchen alternativen Zugriff auf die Problematik leistet der Begriff der *Autonomie*. Er dient der weiteren Bestimmung des Zusammenhangs von Kritik und Erfahrung als Ausgangspunkt. Denken im skizzierten modernen Sinne ist demnach wesentlich kritisch, *weil* es autonom ist. Nach dieser These hat die Vernunft, oder das vernünftige Denken, vor allem eine irreduzibel reflexive

Form. Diese *Form* ist es, die der Begriff der Kritik zum Ausdruck bringt. Das Denken hat die Kraft, die Möglichkeit und unter Umständen dann auch die Pflicht, *sich selbst* und die eigenen Inhalte reflexiv zu korrigieren.

Dieses formale Verständnis der rationalen Autonomie lässt offen, welche Gründe »gut« sind oder nicht. Vernunft ist hier weder Lob noch Tadel. Es legt sich nicht darauf fest, ob diese Vernunft eine natürliche Eigenschaft ist, ob sie sich allein in der Logik realisiert oder ob sie die Gestalt einer diskursiven Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen annehmen muss. Nicht zuletzt ist im Folgenden ausschließlich von der *rationalen* Autonomie die Rede, ohne damit bereits auf die praktische Idee der Autonomie als individueller Selbstbestimmung einzugehen. Es geht hier also nicht um Autonomie als Form eines »gelingenden« eigenen Lebens.⁹

Trotz dieses Abstands zum praktischen Autonomiebegriff führt die formale Bestimmung der Vernunft als Autonomie, wie wir sehen werden, im Verlauf der weiteren Untersuchung zu einer Aufhebung der Idee einer kategorischen Trennung von praktischer und theoretischer Vernunft. Denn gerade in der Fokussierung auf die formale Selbstbezüglichkeit der Vernunft wird deutlich, dass gar nicht klar ist, was es eigentlich heißt, der kritischen Reflexivität eine stabile *Form* zuzuschreiben. Diese Frage steht im Zentrum der weiteren Detailuntersuchungen zu den hier diskutierten Autoren.

Ist die Form der Vernunft selbst *formalistisch* zu verstehen, wie es der Wiener Kreis vorschlägt? In diesem Verständnis besteht die rationale Autonomie gerade darin, dass das Denken frei ist *von* der Welt und ihren Einflüssen. Wir können uns, anders formuliert, immer wieder neu und anders zu ihr verhalten; ein Gedanke, der nicht zuletzt die Geschichte der ständigen Umbrüche der wissenschaftlichen Moderne ernst nimmt und in das Verständnis der Vernunft einschreibt. Eine andere Deutungsmöglichkeit ist, die Freiheit des Denkens als eine intrinsisch mit der Welt verbundene, ja letztlich verwickelte Form zu verstehen. Diese *postformalistische* Alternative vertreten der Pragmatismus und die postanalytische Philosophie. Bei ihnen ist die Freiheit der Selbstbestimmung eine gebundene Freiheit *in* der Welt und damit eine Autonomie, die – *wie die Mo-*

⁹ Vgl. zu diesem Themenkomplex etwa Rössler 2017.

derne selbst – wesentlich mit Momenten der Fremdbestimmung verbunden ist.

An dieser Stelle ist vor allem wichtig, dass beide Positionen die moderne Bestimmung der Vernunft als Autonomie auslegen. Wenn der Begriff der Moderne für die Behauptung steht, das moderne Leben sei durch die Idee der Autonomie geprägt und stehe unter dem Anspruch der Selbstbestimmung und der Selbstkritik, dann ist die kritische Selbstbefragung der Moderne die Frage nach *ihrer* eigenen Form. In dieser Frage verbindet sich die historische mit der systematischen Dimension der kritischen Vernunft.

Drei Traditionen der Moderne

§ 9 Einige Eckdaten und theoriegeschichtliche Zusammenhänge verdeutlichen die verbindende und zugleich differenzierende Modernität der hier verhandelten Positionen. Chronologisch am Anfang steht der klassische Pragmatismus, zu dem hier die Schriften von Peirce, James und Dewey gezählt werden. Der Pragmatismus hatte in den ersten zwanzig Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts seine Blütezeit. Im Jahr 1907 erschien die wohl bekannteste pragmatistische Schrift, James' Vorlesungen *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Peirce' heute bekanntesten pragmatistischen Aufsätze erschienen bereits in den 1870er Jahren, erhielten aber erst durch James vermehrte Aufmerksamkeit. »Pragmatismus« wurde zu einem lose mit James, Dewey, Peirce und – heute oft vergessen – F. C. S. Schiller verbundenen Sammelausdruck. Der Pragmatismus stieg zu internationaler Beachtung auf, wurde breit rezipiert und auch kontrovers diskutiert. Das Ende dieser klassischen Zeit markiert die Publikation der beiden wohl bekanntesten Werke von Dewey, *Experience and Nature* und *The Quest for Certainty*.¹⁰

Danach nahm der Einfluss der Pragmatisten, international wie auf der nationalen Ebene der amerikanischen Philosophie, deutlich ab. Mit der »analytischen« Philosophie, anfangs vor allem verbunden mit Russells Methode der logischen Analyse und dann

¹⁰ *Quest for Certainty* ist 1926 erschienen, *Experience and Nature* im Jahre 1929.