

## Der Eigensinn der Mittel. *Doing Interpretation* mit dem Pragmatismus.

All discourse, oral or written, which is more than a routine unrolling of vocal habits, says things that surprise the one that says them, often indeed more than they surprise any one else. Systematical logical discourse, or ratiocination, is the same sort of thing conducted according to stricter rules.<sup>1</sup>

### 1. Einleitung

In diesem Text schlage ich vor, die klassischen Pragmatisten Peirce und Dewey als Vertreter der These einer *praktischen Konstitution des Verstehens* zu lesen. Ihr Ansatz steht in einem aufschlussreichen Spannungsverhältnis zu einerseits der Tradition der Hermeneutik und andererseits der analytischen Sprachphilosophie. Die analytische Sprachphilosophie erklärt das Verstehen mit Blick auf Wahrheit und Richtigkeit, entlang der Frage des gelingenden Urteils. Die Hermeneutik dagegen orientiert sich in expliziter Kritik am Primat des ‚apophantischen Urteils‘ (Heidegger) an dem geistesgeschichtlichen Paradigma der Auslegung einer durch Texte zu uns sprechenden Tradition.<sup>2</sup>

Die hier vorgestellten Pragmatisten konzipieren das Verstehen als eine *raumzeitliche, körperliche* und *materielle* Praxis. Die Tradition spricht für sie somit nicht nur zu uns in Form von Texten, sondern auch als eine in Praktiken, Technologien und Artefakten artikulierte und wirkende Kultur. Der so interpretierte Pragmatismus steht postpositivistischen und poststrukturalistischen Positionen wie der Kulturtheorie (Reckwitz 2006), der *Actor Network Theory* (Latour 2005), den *Science and Technology Studies* (Pickering 1992) und der soziologischen Praxistheorie (Schmidt 2012) nahe. Er teilt aber wiederum mit der analytischen Tradition die Annahme, dass wir mit den modernen Naturwissenschaften über ein Paradigma gelingender Rationalität verfügen, das in einer philosophischen Erläuterung des Verstehens integriert werden muss.

1 Dewey, *Experience and Nature*, Carbondale 1981, 152.

2 Die analytische Orientierung an Wahrheit etwa wird in Frege (1967) gut sichtbar; ihre hermeneutische Kritik klassisch bei Gadamer (1999). Zum Verhältnis von Hermeneutik und (post-) analytischer Diskussion vgl. Tietz (2004); zur Abgrenzung des Pragmatismus von der Hermeneutik siehe auch Shusterman (1991).

Der Schlüssel zu der spezifisch pragmatistischen Verbindung von praktischer Hermeneutik und moderner Wissenschaft ist der Begriff des Experiments. Die frühen Pragmatisten begreifen die wissenschaftliche Praxis als ein Verfahren, in dem Hypothesen – und allgemein dann auch: Begriffe und Verständnisse – erst *entwickelt* werden, unter Rückgriff auf Apparate, Instrumente und Techniken. In der deutschen philosophischen und geisteswissenschaftlichen Tradition wurde und wird die Naturwissenschaft dagegen immer wieder als ein Verfahren verstanden, das auf Gewissheit, Evidenz und feste Resultate setzt.<sup>3</sup> Sie stellt daher die Naturforschung in einen Gegensatz zur Beweglichkeit des Denkens. Die Pragmatisten heben jedoch hervor, dass die Naturwissenschaften sowohl historisch – im Wechsel der Theorien – als auch praktisch, in der experimentellen Praxis, ihre Ergebnisse immer wieder korrigieren und variieren. Für sie ist die experimentelle Tätigkeit der eigentliche Kern der wissenschaftlichen Rationalität und die formale Theorie nur ein Mittel zum Zweck der produktiven Fortsetzung dieser Praxis.

Ich werde diese Lesart des Pragmatismus in Folgendem aber nicht so sehr mit Blick auf das Experiment vorstellen, da hier nicht das Problem der Rationalität im Vordergrund steht.<sup>4</sup> Vielmehr soll, in der einleitend erwähnten Absetzung von Hermeneutik *und* analytischer Philosophie, die These präzisiert werden, dass das Verstehen praktisch konstituiert ist. Der dabei in Anspruch genommene Begriff der Praxis muss scharf abgegrenzt werden von dem oberflächlicheren Verständnis, unser Welt- und Selbstverhältnis sei „praktisch“ konstituiert, weil alles Handeln und Sprechen im Kern intersubjektiv ist, d.h. auf viele Akteure verteilt. In einem solchen Verständnis ist die Praxis den Akteuren äußerlich. Es erfasst nur, das Menschen gemeinsam handeln oder sich implizit in ihrem Handeln und Denken auf Gemeinsames beziehen.

Diese Sicht ist nicht falsch; aber sie mutet der Praxis im Grunde keine eigenständige Bedeutung zu. Anders der Pragmatismus. Für ihn ist die Praxis nicht das transparente Medium, das bloß zwischen Subjekte vermittelt. Die Praxis ist bei Peirce, und stärker noch bei Dewey, das Medium, *in dem* sich das Erkennen, Verstehen und Handeln vollzieht. Die

---

3 Adorno und Horkheimer sehen in der Naturwissenschaft eine „Reduktion des Denkens auf mathematische Apparatur“ (Horkheimer und Adorno 1969, S. 33), das nur auf Unterwerfung und Herrschaft ziele; Gadamer behauptet noch im Jahre 1966, das Experiment sei eine „Folterung“, die der Natur entfremdet ist (Gadamer 1993, S. 187).

4 Einen pragmatistisch orientierten Vernunftbegriff verteidige ich in Volbers (2018a).

Praxis ist in diesem Sinne, wie ich es im Folgenden nenne möchte, ‚eigensinnig‘.

Entscheidend ist der Wechsel ins aktive Register: Die Praxis gilt im Pragmatismus nicht bloß als Mittel, um gegebene subjektive Auffassungen zu koordinieren; ihr wird vielmehr selbst ein aktiver Beitrag zur Ausbildung, Bindung und Veränderung eben jener Auffassungen zugeschrieben.

Die Praxis ist im Pragmatismus ‚eigensinnig‘, denn sie transportiert nicht nur den Sinn, sondern prägt, formiert, ja ermöglicht ihn sogar erst. Dieser Eigensinn ist wiederum darauf zurück zu führen, dass Sinn nur verkörpert existieren kann und somit alles Verstehen gebunden ist an den spezifischen Mitteln, mit denen es operiert – ob dies nun Zeichen, Werkzeuge, Instrumente oder körperlich gebundene Verfahren sind (Techniken, Praktiken). Der Eigensinn der Praxis ist damit, im Kern, die These, dass das Verstehen überhaupt nur dadurch funktioniert, *indem* es sich diesen materiellen und praktischen Prozessen überlässt – so wie ein Experiment auch versucht, die Dinge selbst sprechen zu lassen.

Ich werde diese These im Folgenden in vier Schritten erläutern. Zuerst stelle ich sie in den Kontext der der Moderne, als eine Variante der seit Kant immer wieder diskutierten Idee einer unhintergehbaren Interpretiertheit der Welt. In einem zweiten Schritt rekonstruiere ich Peirce‘ semiotische Kritik der unmittelbaren Erfahrung, womit die Grundidee des Eigensinns bereits in ihrem Kern erfasst ist: Bedeutungen sind für Peirce nie unmittelbar erfahrbar, sondern nur im steten Gebrauch von Zeichen, die sie vermitteln. Während Peirce diese vermittelnden Beziehungen mit einem festen Raster vorgegebener logischen Grundformen analysiert (den ‚Kategorien‘) und aus ihnen unterschiedliche mögliche Zeichenklassen ableitet, legt Dewey ihre Entstehung noch stärker in die Praxis selbst. Er weitet damit, wie ich drittens zeigen möchte, die These des Eigensinns aus. Er öffnet die Vielfalt der Zeichenbeziehungen hin zu der Vielfalt der Praktiken und Artefakte, die als je spezifische Mittel dienen, um stabile Beziehungen in der Erfahrung herzustellen. Im letzten Abschnitt fasse ich noch einmal zusammen, was es heißt, mit dem Pragmatismus Interpretation praktisch zu verstehen.

## 2. Interpretation und Erfahrung

Ich begreife den Pragmatismus als eine Variante eines, wie ich es nennen werde, ‚weiten Interpretationismus‘. In einem engeren Sinne verstanden, ist Interpretation eine Praxis des Umgangs mit Texten, die einen gegebenen Text (besser) zu verstehen versucht. Dabei wird –

das unterscheidet die Interpretation vom einfachen Lesen – auf bewusste Techniken der Auslegung zurückgegriffen, wie den Vergleich mit anderen Schriften oder inhaltliche Abwägungen zur Kohärenz, Struktur und Intention des Textes. Da die Interpretation eine Praxis des Verstehens ist, und da sich schon seit der frühen Neuzeit die Metapher etabliert hat, dass es neben der Bibel noch ein anderes Buch zu verstehen gibt, nämlich das Buch der Natur, bietet es sich an, diesen Begriff zu verallgemeinern. Interpretation in diesem weiten Verständnis greift nicht nur bei Texten, sondern bei allen Akten des Verstehens. Nach dem weiten Interpretationismus gibt es kein Verstehen, das nicht das Resultat einer Deutung ist.

Nietzsche spitzt diesen Gedanken auf charakteristische Weise zu. Er behauptet, alle angeblichen geschichtlichen Fakten seien im Grunde das Resultat gewaltsamer Aneignungen, das Produkt historisch wechselnder Deutungen, die einen Sachverhalt – wie etwa die Strafe – interpretativ in ein neues, dem eigenen Interesse dienliches Licht stellen. So ist „die ganze Geschichte eines ‚Dings‘ [...] eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen“ (Nietzsche 1999, Abs. 12). Freilich spricht Nietzsche nicht nur von Deutungen, sondern von „Überwältigungsprozessen“, von „Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion“ (ebd.). Mit seiner Sensibilität für Machtfragen legt er die Schwachstelle des weiten Interpretationismus bloß. Eine Welt, die uns nur noch als interpretierte Welt begegnet, stellt scheinbar keine objektiven Fakten oder Maßstäbe zur Verfügung, die im Dissens Halt oder Widerstand bieten. Nietzsche sieht, dass dadurch die Welt selbst zur Beute werden kann – die Autorität der Wahrheit weicht der Autorität des Siegers, der Geschichte schreibt. Ein Problem, das in Zeiten ‚alternativer Fakten‘ so gängig wie ungelöst ist.

Einigen scheint es attraktiv, angesichts dieser Konsequenz den weiten Interpretationismus abzulehnen und die Vernunft wieder auf die Fakten einzuschwören (Pinker 2018). Doch der ebenso vage wie verbreitete Gedanke einer unhintergehbaren Interpretiertheit der Welt ist keinesfalls das Produkt einer postmodernen Verirrung. Er findet sich in aller Entschlossenheit bereits bei Kant, für den unsere Wahrnehmung der Welt („Erscheinungen“) nie die Dinge erschließt, wie sie an sich sind. Kant wollte damit nicht das unendliche Spiel der Zeichen und Interpretationen losstreifen. Im Gegenteil sollte die ‚kopernikanische Wende‘ das naturwissenschaftliche Denken vor dem Abgrund des Skeptizismus bewahren und zugleich

die menschliche moralische Handlungsfähigkeit bewahren. Die Gegenseite der kritischen These, dass alle Welterfahrung Interpretation sei, ist für Kant die dogmatische Unterstellung, dass wir im Grunde schon alles über die Welt wissen – oder die dazu spiegelbildliche Resignation, dass wir im Grunde nichts über die Welt wissen können.<sup>5</sup> Die These der unabweisbaren Interpretiertheit der Welt hat somit, wenn wir Kant folgen, einen genuin aufklärerischen Wert: Sie verhilft zu einem kritischen Selbstbewusstsein, das sich eingesteht, dass manche Fragen, Probleme und Phänomene, mit denen es ringt, auch durchaus die Folge der *eigenen* Art und Weise sein könnten, mit denen es der Welt begegnet. In dieser Perspektive ist das ‚Ding an sich‘ der Preis einer aufgeklärte Selbstkritik.

Die pragmatistische These des Eigensinns der Interpretationspraxis bietet nach der hier eingenommen Lesart eine Option, den weiten Interpretationismus samt seiner aufklärerischen Implikationen zu teilen, ohne diesen Preis zu zahlen. Ein erneuter Blick auf Nietzsche hilft, dies auf den Punkt zu bringen. Nietzsche folgt bei aller Kritik am Subjekt weiterhin dem klassisch neuzeitlichem Subjektivismus, insofern er Interpretation einseitig als eine machtvolle Aneignung des Interpretierten durch das interpretierende Subjekt begreift. Die pragmatistische Auffassung bricht diese einseitigen Machtverhältnisse auf. Zur Interpretation tragen demnach nicht nur die beteiligten Akteure bei; sie wird auch durch die Mittel, Zeichen und Praktiken geformt, in denen sich die Interpretation vollzieht. Die Interpretation operiert nach der hier eingenommenen Deutung des Pragmatismus somit notwendig *mit* und *durch* das Interpretierte, so dass die Frage, was die bestimmende Kraft hinter einer Deutung ist, nicht aus philosophischer Höhe von vornherein beantwortet werden kann.

Die Praxis der Interpretation ist in diesem Sinne gerade keine souveräne Praxis der Aneignung und Unterwerfung. Sie operiert mit Kräften, Mitteln und Verhältnissen, die sie nicht vollständig beherrscht – und für den Pragmatismus kann sie *nur* unter Einsetzung solcher auf dem ersten Blick heteronomen Faktoren zum Erfolg kommen. Der Begriff des Eigensinns soll diese Verschiebung der Machtverhältnisse zusammenfassen: Die Interpretationspraxis, wie sie hier mit dem Pragmatismus verstanden wird, ist eigensinnig im Doppelsinn des Wortes. So können die konstitutiven Operationen und Elemente der Praxis dem Gesamtziel nur dienen, weil sie auf ihre spezifische Art und Weise funktionieren (sie haben ihren ‚eigenen‘ Sinn, den

---

5 So tadelt Kant den Dogmatismus auch als „faule Vernunft (ignava ratio)“, die glaubt, sich der „Naturuntersuchung“ entziehen zu können (Kant 1998, S. B 717).

sie zur Praxis beitragen); und sie sind zugleich 'eigensinnig', weil sie sich genau deshalb auch immer wieder dem Gesamtziel entziehen, es verschieben und es irritieren.<sup>6</sup>

Diese Deutung des Pragmatismus korrigiert eine lange Zeit vorherrschende sprachphilosophischen Lektüre. Essentiell für diese Relektüre ist eine Ausweitung der konstitutiven Medien des Verstehens. Die Sprachphilosophie hat die Vermittlung des Weltverhältnisses vor allem auf die Leistung der Sprache zurückgeführt. So deutet Rorty (1980) den Pragmatismus als einen sprachphilosophisch rekonstruierbaren Holismus, für den an die Stelle der Vernunft das demokratische Gespräch tritt. Für Rorty befreit der Pragmatismus das Denken von einer autoritären Unterwerfung unter angeblich gegebenen Tatsachen: „there are no constraints on inquiry save conversational ones“ (Rorty 1980, S. 726). Diese Annahme ist sinnvoll, solange die Sprache als einzige wirklich relevante Vermittlungsinstanz gilt: Wenn wir die Welt nur durch Sprache zu fassen kriegen, dann ist die Veränderung der Sprache auch das einzige Mittel, um die Welt neu zu verstehen. Alle Unterstellungen eines angeblichen sprachextern gegebenen Maßstabs des Denkens und Handelns werden somit identifizierbar als Behauptungen („claim“) und damit wieder in den Diskurs, oder, wie Rorty bevorzugt formuliert, in das Gespräch eingerückt.

Diese Position verliert freilich an Plausibilität, wenn es *mehr* Prozesse und Medien der Vermittlung gibt, als es der Dualismus ‚Sprache und Welt‘ suggeriert. Das ist der Ausgangspunkt der hier eingenommenen Lektüre der pragmatistischen Klassiker. Sie postulieren unterschiedliche Faktoren, die auf je eigene Art zum Weltverhältnis beitragen und sich dabei gegenseitig beeinflussen. Diese Pluralität unterläuft das Schema, wonach das Verstehen entweder der Autorität der gedeuteten Welt oder des deutenden Subjekts unterworfen sein muss. Diese Pluralität von Wirkfaktoren findet ihren Ausdruck unter anderem im Begriff der ‚Erfahrung‘, einem Grundbegriff der Klassiker, der von der sprachphilosophische Rezeption des Pragmatismus eher als ein Problem gesehen wird.<sup>7</sup> Schon bei Peirce findet sich die Annahme, dass Erfahrung immer in sich differenziert gedacht

6 Variationen der These eines 'Eigensinns' finden sich im Diskurs der Performativität, dort insbesondere in den wissenschaftstheoretischen Studien (Pickering 1992; Rheinberger 1994); sie wird in der Soziologie genutzt, um den handlungstheoretischen Individualismus zugunsten einer Logik der materiellen „Aktanten“ auszuhebeln (Latour 2005); und sie weist nicht zuletzt Spuren des spinozistischen Denkens auf, das durch Hegel und dessen breite anglophone Rezeption die pragmatistische Theoriebildung massiv beeinflusst hat.

7 Zum Begriff der Erfahrung bei allen drei Klassikern des Pragmatismus vgl. ausführlicher Volbers (Volbers 2018b) Eine neuere Verteidigung der sprachphilosophischen Skepsis gegenüber den Erfahrungsbegriff bietet dagegen Koopman (2007).

werden muss, als ein Zusammenspiel von Präsenz, Reaktion und Allgemeinheit. Das eröffnet die Möglichkeit, das Verhältnis von Erfahrung und Verstehen als ein komplexes Phänomen zu betrachten, das nicht auf die Alternative ‚unmittelbar oder vermittelt‘ reduziert werden kann. Auch Verständnisse müssen in konkreten Gegenständen erfahren werden, in Zeichen; und es gibt dem Pragmatismus zufolge ganz verschiedene Formen, in denen Zeichen in der Erfahrung Bedeutungen herstellen.<sup>8</sup>

Die Pluralisierung der Machtverhältnisse ist somit eng verbunden mit der methodischen Annahme, die Philosophie müsse sich uneingeschränkt von der Erfahrung selbst über die Phänomene belehren lassen, die sie zu verstehen sucht. Anstatt *a priori* festzulegen, welche Art von Vermittlungen zwischen Welt und Selbst es gibt, geht der Pragmatismus davon aus, dass sich die wirklichen Vermittlungsleistungen nur in der Erfahrung zeigen und entwickeln. Der Begriff der Vermittlung, der seit Kant die moderne Diskussion um die Interpretationsabhängigkeit der Erfahrung prägt, wird vom Pragmatismus somit radikal materialistisch und realistisch gedacht. Als Mittel gelten ihm Zeichen, Werkzeuge, Apparate, Körper oder festgefügte Verfahren.<sup>9</sup> Und es ist eben diese materiale Dimension, die es erlaubt, die kantische Idee reflexiver Aufklärung ohne ‚Ding an sich‘ zu bewahren: Nur weil die Mittel der Erfahrung nicht entzogen sind, können wir ihre vermittelnde Leistung selbst untersuchen und kritisch reflektieren. Die Notwendigkeit der eigensinnigen Vermittlung ist in diesem Verständnis keine Einschränkung des Geistes, sondern gilt als die materiale Möglichkeitsbedingung eines gelingenden Welt- und Selbstverhältnisses.

### 3. Peirce: Der Eigensinn der Zeichen

Um zu sehen, wie der Pragmatismus Vermittlung und Mittel zusammen denkt, müssen wir bei Peirce anfangen. Er entwickelte eine wirkmächtige Kritik dessen, was später als „Mythos des Gegebenen“ (Sellars) bezeichnet wurde.<sup>10</sup> Dieser Ausdruck bezeichnet die These, dem menschlichen Geist wären Zustände (etwa Erfahrungen oder Gedanken) unmittelbar gegeben

---

8 Mark Halawa (2012) geht umfassend auf die ästhetische Dimension einer pragmatistischen Semiotik ein und nimmt auch detailliert zu dem Missverständnis Stellung, alle Semiotik sei immer schon logozentrisch.

9 Dewey nannte seine eigene Position eine Zeit lang „Instrumentalismus“, um diese Zentralstellung des Mittels zu betonen, was ihm jedoch auch heute noch das Missverständnis einer „instrumentellen Vernunft“ bescherte (Horkheimer 1992; Pinkard 2007, S. 162). Was diese Deutungen übersehen, ist eben der Eigensinn der Mittel.

10 Zu Peirces Semiotik vgl. Halawa (2012, S. 87–162). Eine Übersicht der pragmatistischen Kritik des ‚Gegebenen‘, die auch James und Dewey einschließt, gibt Bernstein (Bernstein 2010, S. 106–124).

und könnten so verlässlich kognitiv erfasst werden. Dieses Postulat bestimmt seit Descartes die moderne Subjektphilosophie und auch noch ihre frühe sprachanalytische Kritik. Sowohl der Rationalismus als auch der Empirismus gehen von der Annahme eines introspektiven Zugangs zu isolierbaren ‚eigenen‘, d.i. subjektiven, Zuständen und Gefühlen aus. Auch wenn der Weltzugang – etwa durch die Sinne – nach diesem Verständnis zweifelhaft und problematisch sein kann, im Inneren des Geistes sollen die jeweiligen geistigen Zustände durch Reflexion transparent und distinkt erfassbar sein – und können somit als Maßstab des Verstehens dienen.

Peirce argumentiert dagegen, dass wir mit jeder kognitiven – also denkenden – Bezugnahme auf das scheinbar unmittelbar Selbstgegebene dieses immer schon in ein Netz von Interpretationen einbinden. (Peirce 1992, S. 11–27). Damit leugnet er keineswegs die Realität subjektiver Zustände, noch gar, dass wir uns auf sie beziehen können. Wie wir sehen werden, schafft Peirce sogar Platz für eine Anerkennung qualitativer Dimensionen der Wahrnehmung, indem er diese unter dem Begriff der ‚Erstheit‘ als eine eigenständige Kategorie der Erfahrung behandelt. Aber diese Qualitäten sind *für sich* genommen zu unbestimmt, um als Maßstab oder Evidenz zu dienen. Die von der Subjektphilosophie in Anspruch genommene kognitive Bezugnahme kann durch diese inneren Zustände nicht erklärt werden. Wenn wir uns im Alltag auf solche Zustände berufen können (wie etwa im Urteil „ich sehe etwas Rotes“), dann deshalb, weil sie bereits zu Zeichen umgearbeitet worden sind bzw. in ein umfassenderes semiotisches Bezugssystem eingebettet wurden: „every concept and every thought beyond immediate perception is a sign“ (Peirce 1998, S. 402). Die kognitive Erfassung von etwas *als* etwas ist eine Bestimmungsleistung, die ohne Zeichen nicht verständlich werden kann: „we have no power of thinking without signs“ (Peirce 1992, S. 30). Oder, in einer späteren Formulierung, die unseren Gegenstand besser trifft: „all reasoning is an interpretation of signs of some kind“ (Peirce 1998, S. 3).

Um diese semiotische Kritik angemessen zu verstehen, muss sie in den Kontext der bereits oben erwähnten pragmatistischen Konzeption der Erfahrung gesehen werden. Die These des ‚Eigensinns‘ fußt auf der methodischen Prämisse, dass das Zeichen und das Verstehen als *Erfahrungsgegenstände* betrachtet und reflektiert werden müssen. Peirce bezeichnet seinen Ansatz auch als „thoroughgoing phenomenalism“ (Peirce 1998, S. 341), Dewey spricht von

seiner „denotativen Methode“ (Dewey 1981, Kap. 1) und James vom „radikalen Empirismus“ (James 1904).<sup>11</sup> Die verbindende Grundidee dieser durchaus unterschiedlichen Ansätze ist, dass die im weitesten Sinne logischen Beziehungen und Verbindungen – also Beziehungen der Notwendigkeit, aber auch der Bedeutung – sich in der Erfahrung selbst bilden und verändern, so dass es nicht des Postulats eines beobachtenden Subjekts oder Diskurses bedarf, welches diese Verbindungen erst durch synthetisierende Leistung produziert. Diese Grundidee scheint bereits in Peirces berühmter ‚pragmatischen Maxime‘ auf: Um die Bedeutung eines Begriffes (*conception*) zu rekonstruieren, ist es demnach erforderlich, sich die Konsequenzen zu vergegenwärtigen, die wir mit dem Begriff verbinden. Der Witz dieser Methode der „Klärung durch Bedeutungskonkretisierung“ (Pape 2002, S. 92) ist ihre unhintergehbare Erfahrungsbindung: Es gibt keine Bedeutung jenseits der erfahrbaren Beziehungen.

Peirces Reflexion auf die Erfahrung bleibt auf dem ersten Blick dem kantischen Programm treu. Er stellt eine Kategorienlehre auf, die alle möglichen Formen der Erfahrung zu erfassen vorgibt und somit den Rahmen des sowohl logisch wie empirisch Möglichen absteckt. Wo Kant aber insgesamt zwölf Kategorien mit ontologischer Relevanz behauptet (etwa die Kategorie der ‚Möglichkeit‘ und der ‚Wirklichkeit‘), kennt Peirce nur noch die drei Kategorien der ‚Erstheit‘, ‚Zweitheit‘ und ‚Dritttheit‘. Die Abstraktheit dieser Kategorien erklärt sich durch den konsequenten Übergang von den Formen der Gegenstände der Erfahrung hin zu den Formen der *Beziehungen*, in denen Gegenstände in der Erfahrung auftreten können. Die Kategorien sind somit am besten als eine Kombinatorik der erfahrbaren Beziehungen zu verstehen.<sup>12</sup>

Peirce entwickelt ein triadisches Modell: Eine Wahrnehmung kann *direkt* gegeben sein, als eine unmittelbare Qualität ohne konkrete Gestalt (‚Erstheit‘). Das ist gleichsam die Beziehung der Beziehungslosigkeit. Als zweites (‚Zweitheit‘) kann eine Wahrnehmung eine Reaktion auf eine andere Wahrnehmung sein, wie etwa bei einem Schock oder bei einem Widerstand. Diese Zweitheit ist selbst noch qualitativ gebunden, drückt aber eine konkrete Beziehung zwischen

11 Obgleich Peirce und Dewey ein ganz anderes Verständnis von Philosophie haben, drängt sich mit Blick auf diese methodische Bindung an die Erfahrung der Vergleich mit Wittgenstein („Denk nicht, sondern schau!“) und natürlich mit der Phänomenologie oder mit Heideggers Fundamentalontologie auf.

12 Ein ‚Gegenstand der Erfahrung‘ ist hier logisch zu verstehen: Es geht darum, was wir in der Erfahrung als Gegenstand identifizieren können; nicht um eine Existenzbehauptung im ontologischen Sinne. Peirce bleibt somit auch durch seine Engführung von Logik und Erfahrung dem kantischen Programm treu – mit dem entscheidenden Unterschied, dass Peirce die Logik nicht mehr auf das assertorische Urteil reduziert. Vgl. ausführlicher zu der Kategorienlehre Pape (2015, S. 29–50).

Gegenstand und wahrnehmenden Subjekt aus. Mit ihr ist die Ebene der bewussten Wahrnehmung erreicht, da wir uns an etwas anderem gebunden erfahren.<sup>13</sup> Die Kategorie der ‚Drittheit‘ beschreibt schließlich die distanziertere Erfahrung eines Gegenstandes, *an dem* wahrgenommen wird, dass er in einer Beziehung zu etwas anderem steht. Hier erst wird eine Beziehung *als Beziehung* wahrgenommen.

Unschwer lässt sich in dieser Reihung die Bestimmungsleistung des Denkens erkennen: Die bloße Qualität ist in sich unbestimmt und kann als bewusste Erfahrung überhaupt nicht beschrieben werden; Peirce greift u.a. auf den Vergleich mit dem Dämmerzustand zwischen Traum und Tag zurück (Peirce 1998, S. 4). Die Erfahrung gewinnt dann an Bestimmtheit und kann überhaupt erst ins Bewusstsein treten, sofern sie sich an etwas gleichsam reibt, in Beziehung zu ihr tritt; das ist die Zweitheit. Diese Beziehung ist jedoch unverbunden und somit noch nicht *als* Beziehung erfahrbar. Erst durch die konkrete Festlegung, dass ein Fall einer allgemeinen Art vorliegt, wird diese Erfahrung in einen weiteren Rahmen eingebettet – sie wird verstanden. Diese dritte Kategorie ist das Denken, mit ihr erst betreten wir das Reich intellektueller Leistungen im engeren Sinne. So setzen alle Zeichen, gleich welcher Art, schon diese Kategorie der Drittheit voraus, da wir mit ihnen etwas (das Bezeichnete) zu etwas (dem Zeichen) in Beziehung setzen.

Um die realistische – und damit eigensinnige – Dimension dieser Semiotik zu sehen, ist der Hinweis hilfreich, dass Peirce die Vermittlung zwischen Zeichen und Bezeichneten selbst als eine Leistung *des Zeichens* begreift – und nicht etwa als eine Leistung des Bewusstseins. Charakteristisch ist etwa die Formulierung: „Thirdness is found wherever one thing *brings about* a Secondness between two things“ (Peirce 1998, S. 269, meine Hervorhebung). Ein paradigmatischer Fall von Drittheit sind Naturgesetze wie die Schwerkraft. Diese bewirkt, dass wir immer wieder den Widerstand der Erde (Zweitheit) verspüren. Die Schwerkraft erzeugt also verlässlich die Beziehung, die wir in der Form der Zweitheit wahrnehmen, oder anders formuliert: Indem wir die Erfahrungen als Schwerkraft begreifen, haben wir ihr übergreifendes Prinzip benannt.

Die Allgemeinheit von Zeichen – also die Allgemeinheit von Bedeutungen – konstituiert sich

---

13 „It is inconceivable that there should be any effort without resistance, or any resistance without a contrary effort. This double-sided consciousness is Secondness. All consciousness, all being awake, consists in a sense of reaction between *ego* and *non-ego*, although the sense of effort be absent“ (Peirce 1998, S. 268).

auf analoge Weise. Auch hier haben wir phänomenal, also in der Beziehung zum Zeichen selbst, einen Fall von Zweitheit vorliegen. Dass ein Zeichen für etwas steht, *erfahren* wir im Umgang mit ihm. So sehen wir etwa in einem Foto das Bild einer Person und nicht ein wirres Farbmuster. Das ist eine Reaktion im Sinne der Zweitheit, vergleichbar mit der Wahrnehmung der Schwerkraft, und sie drängt sich ebenso selbständig auf. Aber das Zeichen hat nur diese Bedeutung, insofern es selbst die Kraft hat, in seinem Gebrauch immer wieder diese Beziehung herzustellen – insofern wir also immer wieder mit dem Foto diese Erfahrung machen *können*.

Was somit wirklich zwischen dem Foto, der Betrachterin und der abgebildeten Person vermittelt, ist das Potenzial des Gegenstands, im Gebrauch gleichartige Reaktionen herzustellen. Auf diese Weise können wir mit dem Zeichen *arbeiten* – es kann Glied in einer Reihe aufeinander aufbauender Handlungen werden, etwa wenn ein Foto dazu gebraucht wird, um eine persönlich unbekante Person in einer Masse zu identifizieren. Das „wirkliche Sein“ eines Wortes, so formuliert es Peirce, besteht in der „Tatsache, dass Existierendes sich ihm fügen wird“ (*will conform to*) (Peirce 1998, S. 274).

Was jedoch im Zeichen verkörpert wird, ist *immer* nur ein Potenzial. Die mit dem Zeichen in Anspruch genommenen Beziehung kann sich als ein Irrtum erweisen; vielleicht ist das Bild gar nicht das Foto einer Person, sondern das Produkt einer künstlichen Intelligenz und damit gar kein Abbild. Solche Prüfungen verlassen aber nicht die Ebene des semiotischen Verstehens, was sich schon daran erkennen lässt, dass das Foto dann ja *anders* verstanden wird; es verkörpert dann eine andere Beziehung. Die semiotische Kette bleibt geschlossen: wir verstehen Zeichen nur durch Zeichen, und nicht etwa in einem diese Verkettung durchbrechenden ‚inneren Zustand‘, der frei von aller Zeichenbindung ist.

Freilich ist Peirce nicht der Meinung, dass Zeichen ganz allein ihre bedeutungsstiftende Kraft in sich tragen. Es lassen sich zwei Seiten identifizieren, die zur Zeichenbedeutung beitragen: Die konkrete Gestalt, ja Materialität des Zeichens, sowie der habitualisierte Umgang mit dem Zeichen (*habit*).<sup>14</sup> Gewohnheit und Zeichenobjekt tragen auf unterschiedliche Weise zum Gesamtergebnis bei. Ihre jeweiligen Anteile kommen gut in den Klassifikation der

---

14 Im pragmatistischen Verständnis hat die Gewohnheit eine synthetisierende und kreative Kraft: Sie stellt Allgemeinheit her, *indem* sie in derselben Art auf ein Zeichen reagiert – indem also ein Zeichengegenstand *als* ein Zeichen mit dieser oder jenen Bedeutung aufgefasst wird. Vgl. ausführlicher (Volbers 2018c).

Zeichenarten zum Ausdruck, die Peirce am Leitfaden der Kategorien vornimmt. Bekannt geworden ist vor allem seine Unterscheidung zwischen ‚indexikalischen‘, ‚ikonischen‘ und ‚symbolischen‘ Zeichen.<sup>15</sup> Diese Klassifikation orientiert sich an den spezifischen *Weisen der Bezugnahme*, mit denen ein Gegenstand eine semiotische Funktion annimmt. In ihnen verteilt sich der ‚Eigensinn‘ der Bedeutung jeweils anders auf Gewohnheit und Zeichen.

Als erstes sind die von Peirce ‚ikonisch‘ genannten Zeichen zu erwähnen. Sie gehören zur Kategorie der Erstheit und verkörpern vor allem die *Möglichkeit*, aufgrund ihrer spezifischen Form oder bestimmter Eigenschaften in eine weitergehende Beziehung eingebunden zu werden. So könnte eine nur dahingemalte Zeichnung eines Gesichtes überraschend zum Bild einer existierenden Person werden, wenn wir an dieser Zeichnung Ähnlichkeiten zu diese Person entdecken.<sup>16</sup> Bei dieser Zeichenart spielt das kreative Potenzial des Zeichens die zentrale Rolle; die verallgemeinernde Wirkung der Gewohnheit tritt dagegen zurück.

Ausgewogener ist die Verteilung der Wirkungen beim ‚indexikalischen‘ Zeichen. Als Zeichen der Zweitheit erhält es seine Bedeutung, weil die Beziehung zum Bezeichneten – analog zur spontanen Reaktion – durch eine zu dieser Beziehung äußerlichen Kraft oder Instanz gestiftet wird. So zeigt ein Wetterhahn die Windrichtung an, weil der Wind ihn dreht. Auch wenn die Gewohnheit hier durchaus eine große Rolle spielen kann, da für Peirce auch z.B. Aussagen der Form „Da ist etwas!“ als Indizes zählen, ist sie in dieser Zeichenart nie die allein bestimmende Kraft zur Konstitution der Bedeutung. Erst bei den Zeichen der dritten Kategorie – den ‚Symbolen‘ – hat sich die Zeichenfunktion von der konkreten Gestalt des Zeichens emanzipiert; hier finden wir Zeichen vor, die ohne inneren Bezug zum Bezeichneten eine allgemeine repräsentative Beziehung in Anspruch nehmen.

Die Anteile der Gewohnheit und des Zeichens am ‚Eigensinn‘ verteilen sich also unterschiedlich. Bei Symbolen stiftet allein die Gewohnheit die Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichneten, sie sind konventionell im üblichen Sinne; bei den anderen Zeichen ist die Materialität und konkrete Gestalt der Zeichen dagegen von größerer Bedeutung. Da Peirce aber der Meinung ist, dass ein gelingender Weltbezug nur unter Einbezug *aller* Zeichenarten möglich ist, bleibt auch noch die abstrakteste symbolische Deutung eingebettet in ein objektives Netz von Beziehungen, die gestiftet werden sowohl durch Gewohnheiten als auch

---

15 So etwa in „What is a Sign?“ (Peirce 1998, S. 4–10) und „Of Reasoning in General“ (Peirce 1998, S. 11–27).

16 Das Beispiel stammt von Helmut Pape (2015, S. 126).

durch die spezifische Form und Eigenschaften der Gegenstände, die zu Zeichen werden. Eine Zeichenart steht somit nie allein. So müssen indexikalische Zeichen (der Hinweis) mit einem Allgemeinverständnis verbunden werden, um informativ zu sein; ohne die Deutungsoffenheit ikonischer Zeichen wiederum könnten keine neuen Beziehungen oder Strukturen entdeckt und artikuliert werden. In diesem Sinne wirken alle Zeichen durch ihre je spezifischen Eigenschaften auf das Gelingen des Gesamtprozesses ein: „In all reasoning, we have to use a mixture of *likeness* [ikonische Zeichen], *indices* and *symbols*. We cannot dispense with any of them.“ (Peirce 1998, S. 10).

#### 4. Dewey: Der Eigensinn der Mittel

In Deweys Philosophie lassen sich viele Aspekte der Semiotik, wie sie hier an Peirce entwickelt wurde, wiederfinden. Auch Dewey begreift Bedeutungen als erfahrbare Beziehungen. Zeichen sind für ihn definiert durch ihr an den Zeichenträger gebundene Potenzial, spezifische Beziehungen einzugehen. Wie Peirce geht Dewey davon aus, dass erst auf der sprachlichen Ebene der Symbole die Zeichen sich von der konkreten Erfahrung emanzipieren und auf diese Weise eine neuartige Form intellektueller Kontrolle ermöglichen – Denken. Dewey unterscheidet terminologisch zwischen Zeichen und Symbole: Zeichen *sind bedeutsam (significant)*, insofern sie in der Erfahrung mit etwas verbunden sind; das von Dewey bemühte klassische Beispiel ist Rauch als Zeichen des Feuers. Symbole hingegen *haben Bedeutung (meaning)* auf die selbständige Art, die auch Peirce hervorhebt: Sie stehen in keiner unmittelbaren Beziehung zu anderen Gegenständen; ihre Bedeutung ist unabhängig davon, ob eine bestimmte empirische Beziehung (wie die zwischen Rauch und Feuer) vorliegt.<sup>17</sup> Im Unterschied zu Zeichen verkörpern Symbole ihre Bedeutung in einen Gegenstand, dessen Gestalt keinen Einfluss auf die Bedeutung hat, der also arbiträr ist. Symbolische Bedeutung ist „embodied in an indifferent or neutral existence“ (Dewey 1991, S. 58).<sup>18</sup>

Die Sonderrolle der Symbole lässt sich positiv und negativ ausdrücken. Positiv formuliert, ist

---

17 Die Unterscheidung von *sign* und *symbol* ist Teil einer allgemeinen Diskussion von Bedeutung in Deweys *Logik* (Dewey 1991, S. 48–65).

18 Deweys Wortgebrauch ist nicht konsistent; in früheren Schriften verwendet er *symbols* auch im Sinne des Symbolismus, also als eher ikonische Zeichen (etwa Bilder oder Diagramme), die aufgrund ihrer spezifischen Rolle in der Erfahrung eine besonders starke eigene Kraft in sich tragen („vital incarnation“ Dewey 1981, S. 72).

die Ablösung der Bedeutungsbeziehung von der spezifischen Situation, in der das Symbol genutzt wird, ein Gewinn an Abstraktion. Es lassen sich über den Kontext hinausgehende Verbindungen zwischen Phänomenen herstellen. Deweys Beispiel: Als Zeichen gesehen, zeigen Wolken die Wahrscheinlichkeit des Regens an; das Wort ‚Wolke‘ mit einer allgemeinen Bedeutung ermöglicht darüber hinaus, die Wolken mit ganz anderen Phänomenen wie Druck, Erdrotation und Bewegungsgesetzen in Beziehung zu setzen (Dewey 1991, S. 59). Negativ formuliert, reicht der bloße Gebrauch von Symbolen aufgrund eben dieser Unabhängigkeit von den konkreten Umständen nie hin, um objektive Zusammenhänge zu etablieren: „words, or symbols, provide no *evidence* of any existence“ (Dewey 1991, S. 58). Wie Peirce sieht Dewey somit die Notwendigkeit, Symbole und Zeichen – also in Peirces Terminologie die unterschiedlichen Zeichenarten – miteinander zu kombinieren.

Deweys Pragmatismus nimmt im Vergleich zu Peirce eine radikalere Bestimmung der Praxis vor, in der Zeichen kombiniert und rekombiniert werden. Dazu erweitert er Peirces Modell der Praxis der *inquiry* (dt. Forschung, Untersuchung). Als *inquiry*, oder auch schlicht *thought*, bezeichnet Peirce die Praxis, in Antwort auf eine Erfahrung des Zweifels Gewissheit zu suchen (auch bekannt als *belief-doubt-Schema*). Dewey teilt mit Peirce die Auffassung, dass eine solche Praxis ihren sachlichen Widerhalt in einer Erfahrung des Zweifels haben muss: Eine Untersuchung geht nicht willkürlich vor, sondern ist darauf gerichtet, einen erfahrenen Zweifel zu beseitigen. Auch findet sich bei Peirce bereits die von Dewey ebenso betonte Bedeutung des Praktischen: Eine *inquiry* ist keine distanzierte Reflexion, sondern ein Praxis, die ein Problem durch Handlung löst. Doch wo Peirce den Zweifel tendenziell immer wieder als eine Art Störung des Handlungsflusses beschreibt und die effektive Untersuchung dem Ziel der Wahrheitssuche unterordnet, verallgemeinert Dewey die Grundsituation der *inquiry* zu einem Problem des *Verstehens* im Sinne der pragmatistischen Semiotik. Die Aufgabe des Denkens, ja allen intelligenten Handelns überhaupt sei die „conversion of causal bonds, relations of succession, into a connection of means-consequence, into meanings“ (Dewey 1981, S. 277, vgl. auch 1991, S. 108).

Seinen Ausgangspunkt findet das intelligente Handeln damit für Dewey in einer „indeterminate situation“ (Dewey 1991, S. 108). Eine Situation ist unbestimmt, wenn einige Aspekte in ihr unklar, uneindeutig oder widersprüchlich sind; wenn Bedeutungen nicht

greifen, Ziele nicht realisiert werden können oder Zweifel das Handeln irritieren. Obgleich sich somit die ‚indeterminate Situation‘ auch als Zweifel melden kann, bietet Dewey eine im Vergleich zu Peirce formalere Definition der Ausgangslage des Denkens an. Entscheidend ist die Erfahrung der Inkohärenz, die Konfrontation mit bloßen ‚relations of succession‘; der Zweifel ist nur eine mögliche Erscheinungsform einer solchen Unbestimmtheit.

Dieser formaleren Definition entsprechend fasst Dewey auch das Ziel des Denkens weiter. Peirce sieht die *inquiry* an ihrem Ende, sobald sich der Zweifel aufgelöst hat. Da Dewey die Ausgangslage abstrakter definiert, ist für ihn das Ziel der Untersuchung ebenso abstrakt. Das Ziel des Denkens besteht für Dewey darin, die bloß zeitlichen Abfolgen von Ereignissen in *verständliche* Beziehungen zu übertragen, also in Beziehungen, die über eine unverbundene zeitliche Reihung hinausgehen. Ob dieses Verstehen auch einen möglichen Zweifel stillt, ist eine andere Frage.

An Deweys Beschreibung der *inquiry* lässt sich der Übergang von der Erstheit zur Drittheit erkennen, der ja eine sukzessive Zunahme von Bestimmtheit durch Vermittlung ist. Wir nehmen eine bloße Reihung von Ereignissen wahr, etwa Rauch und dann Feuer. Diese Ereignisse werden zunächst unmittelbar erfahren, stehen für sich und sind damit noch nicht als Beziehungen greifbar. Sie werden zu einem Problem, wenn sich die Notwendigkeit ergibt, sich zu diesen Ereignissen zu verhalten – sobald sie als Ereignisse einer *bestimmten* Art verstanden werden müssen.

In unserem Beispiel: Der Rauch beißt, das Feuer brennt; wir wissen nicht, was geschieht. Dewey zufolge *verstehen* wir nun diese Abfolge (im obigen Zitat: „relation of succession“), sobald wir sie selbst *als* Beziehung wahrnehmen („connection of means-consequence“) und sie dadurch mit Bedeutung („meaning“) versehen. Rauch und Feuer werden nicht als direkte Korrelate wahrgenommen, sondern als Ausdruck einer allgemeinen, übergreifenden Beziehung; in Peirces Terminologie: als Drittheit. Wir versehen: Das Feuer ist Ursache des Rauchs. Schließlich kann diese Beziehung dann wieder selbst in andere Kontexte eintreten, etwa in der Sorge, dass das Feuer auf den ganzen Wald übergreift. Damit profitieren wir von der Eigenschaft der Symbole, sich von ihrem Ursprung in der Erfahrung emanzipiert zu haben: Wir können das Feuer nun selbst distanziert *als* Feuer verstehen und auf vorige Erfahrungen im Umgang mit ihm zurück greifen. Das Feuer wurde zu einem Zeichen, dessen

Bedeutung (*meaning*) über die konkrete Situation hinausgeht.

An dem Beispiel wird deutlich, dass die von Dewey dem Denken zugeschriebene Umwandlung („conversion“) von Abfolgen in Bedeutungen ein irreduzibel spekulatives Moment enthält. Das Verstehen bildet keine gegebene Eigenschaft ab, sondern legt uns darauf fest, dass das verstandene Phänomen die Beziehungen eingehen *kann*, die wir verstanden haben. Einen Gegenstand zu verstehen, heißt demnach, davon überzeugt zu sein, dass er sich auf eine bestimmte Weise verhalten wird. In Deweys eigenen Worten:

To be acquainted with a thing is to be assured (from the standpoint of the experience itself) that it is of such and such a character; that it will behave, if given an opportunity, in such and such a way (Dewey 1976, S. 110)

In einer Hinsicht freilich ist das Beispiel von Feuer und Rauch zu einfach: Es suggeriert, dass die Praxis des Verstehens sich distanziert zum erfahrenen Phänomen verhält, es gleichsam nur gedanklich neu einkleidet. Dewey lässt jedoch keine Zweifel daran, dass für ihn die Praxis der *inquiry* immer auch ein Eingriff in die Situation ist und ein neues Verständnis daher nur um den Preis einer Veränderung zu haben ist (Godfrey-Smith 2016). Er vergleicht die Gewinnung von Wissen mit dem Abbau von Erz: Um Neues über eine Situation zu , muss an ihr gearbeitet werden, so wie Erz aus dem Gestein herausgeschält wird (Dewey 1981, S. 61). Es müssen *Mittel* eingesetzt werden, um eine unbestimmten Situation in eine bestimmte zu überführen.

Der Witz dieser Beschreibung ist, dass die Arbeit an der Situation *auch* eine Arbeit an der Erfahrung der Situation ist; wir lernen, sie neu, anders, zu verstehen. Diese These Deweys gibt Anlass zu idealistischen Missverständnissen, scheint doch die Wirklichkeit hier im Wortsinn nur noch das Produkt unserer Tätigkeiten zu sein. Aber der Vergleich mit dem Erz zeigt gut, worauf Dewey hinaus will. ‚Erz‘ bezeichnet eine Substanz, die es vor der Bestimmung *als* Erz nicht gab – weil die Beziehungen nicht existierten, die wir in Anspruch nehmen müssen, um etwas als Erz zu behandeln. Das heißt natürlich nicht, dass es kein Erz vor seiner Entdeckung gab. Es gibt durchaus ein Außen der menschlichen Praxis; Geologen können das Alter der Erde und damit einen Zeitpunkt bestimmen, zu dem es noch keine Menschen, ja noch nicht einmal einen Planeten gab (Dewey 1981, S. 1). Aber wir können nicht *verstehen*, was ein ‚Erz an und für sich‘ sein könnte, unabhängig von allem spezifischen Verständnis, das jemals mit Erz verbunden wurde. Die Behauptung, es existierten

Gegenstände unabhängig von der menschlichen Praxis, ist nicht falsch, sondern sinnlos.

Deweys Pragmatismus ist ein Realismus der Möglichkeiten und bleibt in diesem Sinne der Peirce'schen Kategorienlehre treu: Nicht Gegenstände, sondern Beziehungen sind die Grundeinheit des Verstehens. Beziehungen müssen wiederum *hergestellt* werden können und setzen daher Möglichkeiten voraus.<sup>19</sup> Erz, so könnte man sagen, existierte immer schon als Potenzial; aber dass dieses Potenzial schließlich in der Form bestimmt wurde, in der es uns heute in den Lehrbüchern der Mineralogie entgegentritt, ist das Resultat der konkreten Tätigkeit, zu diesem ‚Gegenstand‘ in Beziehung zu treten. Das resultierende Verständnis ist kontingent in dem Sinne, dass es keine intrinsische Notwendigkeit gibt, dass sich gerade unser Begriff des Erzes herausbilden musste; die Unterschiede der Verständnisse zwischen den Zeiten und Kulturen geben ein Zeugnis dieser Kontingenz. Doch das Resultat ist nicht willkürlich; um eine allgemeine Bedeutung anzunehmen, muss das Produkt des Denkens in stabile Beziehungen eingebunden werden können und ist insofern abhängig vom Entgegenkommen der Welt.

Wir erfahren also die Wirklichkeit an der Möglichkeit, uns zu ihr in Beziehung zu setzen. Für das Thema des Eigensinns ist hier von Interesse, dass diese Bestimmungsarbeit durch Mittel geleistet werden muss, die *selbst* etwas in der Erfahrung bewirken. Das denkende Individuum mag den Prozess des Denkens partiell kontrollieren, die leitenden Ziele und Zwecke bestimmen; die Praxis des Denkens kann aber nur *gelingen*, wenn die eingesetzten Mittel die richtigen Wirkungen zeitigen – wenn also die Mittel selbst ihren Beitrag leisten. Um Erz zu gewinnen, und damit das Wort ‚Erz‘ in seiner uns geläufigen Bedeutung, musste der Stoff unzählige Male abgebaut, gewogen, klassifiziert, verglichen, analysiert und weiterverarbeitet werden; eine Praxis, zu deren Erfolg die unterschiedlichsten Mittel zusammen beitragen. Diese vermittelnden Handlungen dienen nicht nur dazu, Erz faktisch zu gewinnen; sie konstituieren *ineins* auch die Bedeutung dessen, was schließlich als ‚Erz‘ bezeichnet wird, indem sie das Erz in zahlreichen Prozessen einbinden, an deren Anfang oder Ende es jeweils steht. Als ‚Mittel‘ in diesem weiten Verständnis gelten daher Werkzeuge ebenso wie Formeln, Technologien, Begriffe oder der Körper. Auch Gewohnheiten sind in diesem Sinne Mittel; und wegen ihrer organischen Intelligenz darüber hinaus besonders wichtige: sie etablieren allgemeine Reaktionsweisen, die verschiedene Gegenstände trotz einiger Unterschiede *als*

<sup>19</sup> Deweys Philosophie weist hier eine starke Nähe zum Aristotelismus auf (Sleeper 2001).

gleichartige Gegenstände behandeln und somit allgemeine Merkmale hervortreten lassen. Bisher wurde vor allem herausgearbeitet, dass der Einsatz von Mitteln die Bedeutung der vermittelten Relata bestimmt. Mit Blick auf Peirces Definition der Symbole muss auch festgehalten werden: In dem Maße, in dem Mittel verlässlich Konsequenzen erzeugen, nehmen *sie selbst* auch eine entsprechende Bedeutung an. So bedeutet Wasser eben auch Sauberkeit, weil es ein Mittel ist, Dreck zu entfernen; und eine rote Ampel bedeutet ‚Stop!‘ (etwa an einer Tür aufgemalt), weil es ein Mittel ist, Autofahrer zum Halten zu bewegen. Hier greift Peirces Definition des Symbols: Die Mittel nehmen Bedeutung an, insofern sie das Potenzial verkörpern, entsprechende Konsequenzen zu erzeugen. Ob und wie weit dieses Potenzial auch immer realisiert wird, ist freilich eine andere Frage. Wenn es in der Praxis jedoch gelingt, stabile Vermittlungsleistungen zu generieren, schlägt der Erfolg auf diese Mittel zurück; sie gewinnen an Bedeutung oder an Konkretion. Das Mittel wird zum Symbol seiner Wirkungsweise. Bedeutungen können auf diese Weise wachsen und sich wechselseitig anreichern.

## 5. Stabilität und Entzug

Kehren wir abschließend zur Leitfrage des Aufsatzes zurück. Es wurde behauptet, dass der weite Interpretationismus des Pragmatismus, wie er hier mit Peirce und Dewey entwickelt wurde, einen Ausweg aus der schlechten Alternative von metaphysischen Dogmatismus und konstruktivistischen Relativismus bietet. Wir können nun klarer formulieren, dass dieser Ausweg vor allem durch die von Peirce eingeführte Idee möglich wird, dass alle Gegenstände der Erfahrung *immer* in mindestens drei Hinsichten betrachtet werden können: *Für sich*, *in Verbindung mit etwas* und als *Vermitteltes*. Diese Konzeption verhindert, dass die Vermittlung einseitig als eine Art restlose Überwältigung von etwas Gegebenem erscheint.

Entscheidend ist, dass diese drei Hinsichten der Erfahrung (Peirces ‚Kategorien‘) zwar *logisch* aufeinander aufbauen, aber damit keineswegs eine Hierarchie des Erkennens abbilden. Sie hängen zusammen, und erst in ihrem Zusammenhang kann sich Bedeutung bilden. Indem der Pragmatismus den Eigensinn der Zeichen und der vermittelnden Praxis betont, verteilt er die Last des Verstehens auf mehrere Schultern. Sowohl bei Dewey als auch bei Peirce findet sich entsprechend die These, dass eine gelingende Beziehung zur Welt die Anwendung *aller* Zeichenarten – oder allgemeiner formuliert: den Einsatz *vielfältiger* Mittel – erfordert. So ist

der logisch finale Akt der Identifikation eines Allgemeinen gleichwohl kein Akt, der die Erfahrung transzendiert. Auch das sprachliche Zeichen (das Symbol) bleibt ein Gegenstand, zu dem wir weiterhin *in der Erfahrung* in eine Beziehung treten müssen. Auch die Bedeutung dieses Zeichens bleibt eine Frage seiner eigensinnigen Fähigkeit, diese Bedeutung zu verkörpern und verlässlich die von ihm vermittelte Beziehung herzustellen.

Das resultierende Gesamtbild lässt sich vielleicht am besten beschreiben als eine Verschiebung der paradigmatischen Leitmetaphorik des Verstehens. Das klassisch subjektphilosophische Bild des Verstehens orientiert sich an der Metaphorik des „Lesens“ eines Textes. In dieser Metaphorik bleibt der Text ein fixiertes Objekt, und nur das Verstehen ist dynamisch. Der Pragmatismus hält dagegen das Bild einer *inneren* Ausdifferenzierung der praktisch vermittelten Erfahrung. Die Leistung des Verstehens ist nicht das Entziffern eines Gegebenen, sondern die Erzeugung von neuen Beziehungen *innerhalb* einer verstehenden Praxis. Das Subjekt tritt nicht zum Objekt des Verstehens hinzu. Vielmehr treten Subjekt und Objekt in der ‚indeterminate situation‘ auseinander und stellen durch die Praxis des Verstehens wieder eine andere Beziehung her.

Die Parallelen zu Hegels Philosophie sind unverkennbar: Wie bei Hegel ist die Störung im Weltverhältnis, die in der ‚indeterminate situation‘ erfahren wird, der irreduzible *Ausgangspunkt* des Denkens und nicht etwa eine unerwünschte Abweichung – denn ohne Differenz keine neuen Beziehungen. Was im Pragmatismus fehlt, ist freilich die Gewissheit, dass diese ständige Bewegung der inneren Ausdifferenzierung notwendig zu einem Zuwachs an Freiheit und Selbstbewusstsein führen wird. Die These, dass wir uns der Erfahrung nicht entziehen können, bedeutet eben auch, dass jede neu etablierte Beziehung wieder selbst ein Problem werden kann. Bedeutung entsteht für Peirce und Dewey, indem ein Gegenstand vermittelnd wirkt. Warum und weshalb etwas so wirkt, wie es wirkt – diese Frage kann keine Antwort außerhalb der Erfahrung finden. Nicht, weil uns der Zugang zu einer vorgeblichen Welt ‚hinter‘ der Erfahrung verwehrt bleibt. Sondern weil jede *Bestimmung* einer Wirkung – also jedes Verstehen – selbst ein weiteres Ereignis der Erfahrung ist, bei dem sich die Frage wiederholen kann, was denn *diese* Beziehung des Verstehens eigentlich für eine Beziehung ist. Es entsteht ein unendlicher Regress, der keinen Halt in einer abschließenden Bedeutung finden kann.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Im Detail ist diese Diagnose freilich zu differenzieren. Peirce gesteht die Möglichkeit eines *final interpretant*

Die Erfahrungsbindung der semiotischen Vermittlung ist zugleich aber auch der Grund dafür, dass die beiden hier diskutierten Autoren der Überzeugung waren, dass wir mit den Mitteln des Denkens – und durch die pragmatistische Analyse des Denkens – durchaus Fortschritte erreichen können. Dem Regress der Zeichen steht ihre Wirkmacht gegenüber. Im Gegensatz etwa zu Kants transzendentalen Subjekt oder zu einer autonomen Logik des sich entziehenden Diskurses sind die Vermittlungen pragmatistisch verstanden immer auch praktischer Natur, da sie ja als mit dem Zeichen verbundene *Wirkungen* konzipiert werden. Auf Zeichen, Dinge und Praktiken aber kann Einfluss genommen werden, sie lassen sich verändern. Gerade der Eigensinn der Vermittlung eröffnet daher die Möglichkeit, ja, letztlich sogar die ethische *Notwendigkeit*, auf die vermittelnden Prozesse Einfluss zu nehmen. So sieht Dewey in der Tatsache, dass wir heute Einfluss auf das Verhalten von morgen nehmen können, den Kern ethischer Verantwortung (Dewey 1985, S. 303). Diese Verantwortung ist aber nicht zu trennen von einem im Kern ‚experimentellen‘ Umgang mit der Wirklichkeit, in dem die möglichen Bedeutungen eben nicht einfach nur hingenommen, sondern auch frei und imaginativ variiert werden. Die eigentliche Lehre der experimentellen Naturwissenschaften ist demnach, dass sie dieses freie, im Kern kreative Spiel institutionell verankern und methodisch ausbauen mussten, um Erfolg zu haben. Mit Dewey steht das Experiment der Kunst näher als dem Gericht: Es geht nicht darum, die Erfahrung in den Zeugenstand zu berufen (wie Kant behauptet); sondern um eine Variation der Formen der Vermittlung mit dem Ziel, neue Verhältnisse herzustellen. Das kann systematisch kontrolliert geschehen, wie im realen wissenschaftlichen Experiment; aber auch spielerisch und ungeleitet. Entscheidend ist die Möglichkeit, etwas zu ändern. Für Dewey ist dieses praktische Vorgehen das Muster jeder Art von intelligenter Tätigkeit, und das sogar schon auf organischer Ebene. Schon der einfachste Organismus erhält sich am Leben, indem er seine Beziehung zur Umwelt immer wieder ändert; und dies nicht zuletzt, wie Dewey auch hervorhebt, indem dieser Organismus die Umwelt selbst ändert – also die Mittel, die seine Lebenswirklichkeit formen und beeinflussen.

Der Eigensinn der Mittel, die Verstehen überhaupt erst ermöglichen, führt somit zu einem

---

zu, also der abschließenden Bedeutung eines Symbols. Diese wird jedoch rein konditional und damit kontrafaktisch definiert als die Bedeutung, der alle folgen *würden* (Peirce 1998, S. 323, 499). Die Frage ist also, ob die endlose Reihe von Zeichen eine Tendenz aufweisen *muss*, sich in einen solchen finalen Interpretanten zu verdichten. Peirce stützt seine Überzeugung, dass es eine solche natürliche Tendenz gibt, auf diverse metaphysische Annahmen (Hookway 1997), die aber nicht geteilt werden müssen, um seine Semiotik zu übernehmen.

gespaltenen Ergebnis. Auf der einen Seite ist diese Eigensinnigkeit der Grund dafür, dass das Verstehen immer wieder an seine Grenzen geführt wird und sich der völligen Kontrolle entzieht. Die Fähigkeit des Denkens, Probleme zu lösen, ist immanent begrenzt, weil es keine völlige Kontrolle über die Mittel haben *kann*, die seine Operation garantieren. Zuletzt ist auch das Denken ein Mittel, dessen Effektivität davon abhängt, dass die richtigen Mittel gewählt werden – dass also die Untersuchung in der Form stattfindet, die dem Gegenstand angemessen ist. Damit ist bereits die Wahl der Mittel – die Wahl einer bestimmten Form des Denkens – eine Entscheidung, die Alternativen ausgrenzt. Und mit jedem weiteren Schritt in der Untersuchung, der Beziehungen herstellt und auf die vorigen Ergebnisse aufbaut, werden andere mögliche Beziehungen ausgeschlossen.

Den Grenzen des Denkens steht andererseits die irreduzible Vielfalt der Beziehungen entgegen. Es gibt nicht ‚den Gegenstand‘, denn jeder Gegenstand der Erfahrung kann in einer Vielzahl weiterer Beziehungen eingebunden werden. Jede Beziehung wiederum ist eingebettet in einem weiteren Netz von Beziehungen unterschiedlicher Art. Es gibt daher auch nicht ‚die Beziehung‘, denn ob eine Beziehung vorliegt, ist selbst wiederum vermittelt durch andere Beziehungen, zu denen nicht zuletzt auch die Notwendigkeit gehört, die Beziehung in Erfahrung zu bringen. Paradoxe Weise führt gerade diese Auflösung jeglicher ontologischen Hierarchie in der Summe zu einem moderaten Realismus. Denn die Beziehungen können ja nur *wirken*, insofern sich das von ihnen verkörperte Potenzial realisieren lässt. An die Stelle des Bildes einer Erkenntnis, die richtig oder falsch liegen kann, tritt somit das Bild einer zunehmenden *Verflechtung* mit der Welt durch den Einsatz von Mitteln, die wirken, weil sie selbst Teil der Welt sind, die sie zu erschließen helfen.

Bernstein, Richard J., *The Pragmatic Turn*, Cambridge 2010.

Dewey, John, *The Middle Works, 1899-1924: Journal articles, book reviews, and miscellany in the 1903-1906 period*, hg. von Jo Ann Boydston, Carbondale 1976.

Dewey, John, *The Later Work, 1925-1953: Experience and Nature (1925)*, hg. von Jo Ann Boydston, Carbondale 1981.

Dewey, John. *The Later Works, 1925-1953: Ethics, revised Edition (1932)*, hg. von Jo Ann Boydston, Carbondale 1985.

Dewey, John, *The Later Works 1925-1953: Logic. The Theory of Inquiry*, hg. von Jo Ann

- Boydston, Carbondale 1991.
- Frege, Gottlob, Der Gedanke. In: ders., Kleine Schriften, Darmstadt 1967, 342–361.
- Gadamer, Hans-Georg, Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II: Wahrheit und Methode; Ergänzungen; Register, 2. Aufl. Tübingen 1993.
- Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode, Tübingen 1999.
- Godfrey-Smith, Peter, Dewey and the Question of Realism, in: *Noûs* 50 (2016): 73–89.
- Halawa, Mark, Die Bilderfrage als Machtfrage. Perspektiven einer Kritik des Bildes, Berlin 2012.
- Hookway, Christopher, Design and Chance: The Evolution of Peirce’s Evolutionary Cosmology, in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 33 (1997), 1–34.
- Horkheimer, Max, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt am Main 1992.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 1969.
- James, William, A World of Pure Experience, in: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 1 (1904), 533–543.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1998.
- Koopman, Colin, Language is a Form of Experience. Reconciling Classical Pragmatism and Neopragmatism, in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 43 (2007), 694–727.
- Latour, Bruno, Reassembling the social. An introduction to Actor-Network-Theory, Oxford 2005.
- Nietzsche, Friedrich, Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, Berlin 1999.
- Pape, Helmut, Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James, Weilerswist 2002.
- Pape, Helmut, Charles S. Peirce zur Einführung, Hamburg 2015.
- Peirce, Charles S., The Essential Peirce I. 1867 - 1893: Selected Philosophical Writings, hg. von Nathan Houser und Christian J. W. Kloesel, Bloomington 1992.
- Peirce, Charles S., The Essential Peirce II. 1893 - 1913: Selected Philosophical Writings. hg. von Nathan Houser und Christian J. W. Kloesel, Bloomington 1998.
- Pickering, Andrew, Science as practice and culture, Chicago 1992.
- Pinkard, Terry, Was Pragmatism the Successor to Idealism? In: Misak, Cheryl (Hg.), *New Pragmatists*, Oxford 2007, 142-160.
- Pinker, Steven, Enlightenment now. The case for reason, science, humanism, and progress, New York 2018.
- Reckwitz, Andreas, Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Weilerswist 2006.
- Rheinberger, Hans-Jörg, Experimentalsysteme, Epistemische Dinge, Experimentalkulturen. Zu einer Epistemologie des Experiments, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (1994) 405–417.
- Rorty, Richard, Pragmatism, Relativism, and Irrationalism, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 53 (1980) 717–738.
- Schmidt, Robert, Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen, Berlin 2012.
- Shusterman, Richard, Beneath interpretation, In: Hiley, David R. (Hg.) *The interpretive turn: philosophy, science, culture*, Ithaca, NY, 1991, 102–128.
- Sleeper, Ralph W., The necessity of pragmatism. John Dewey’s conception of philosophy, Chicago 2001.

- Tietz, Udo, Vernunft und Verstehen. Perspektiven einer integrativen Hermeneutik, Berlin 2004.
- Volbers, Jörg, Die Vernunft der Erfahrung. Eine pragmatistische Kritik der Rationalität, Hamburg 2018a.
- Volbers, Jörg, „Erfahrung“, in: Festl, Michael G. (Hg.), Handbuch Pragmatismus, Stuttgart 2018b, 74–81.
- Volbers, Jörg, „Gewohnheit“, in: Festl, Michael G. (Hg.), Handbuch Pragmatismus, Stuttgart 2018c, 101–107.