

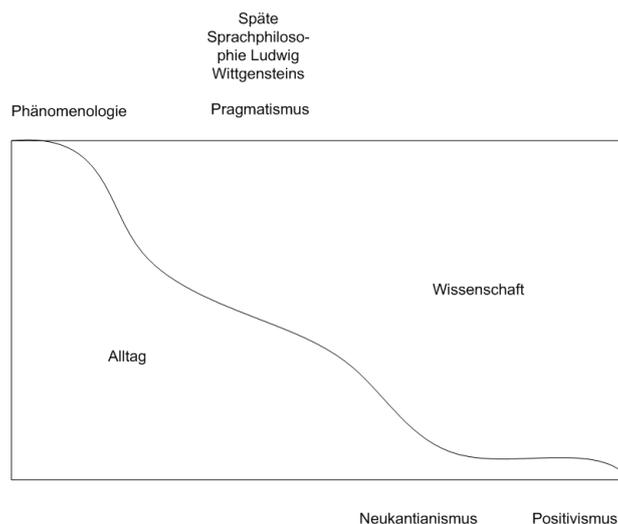
4 Erinnerung an den 23.03.

Im Anschluss an die Erinnerung an den 09.03. wurde erneut die Frage erörtert, was der Ausdruck *Alltagsphilosophie* besagen sollte, etwa

- eine philosophische Betrachtung des alltäglichen Erlebens und Handelns – oder
- eine Philosophie, die aus dem alltäglichen Erleben und Handeln erwächst.

Der zweite Sinn ist der von mir gemeinte – mit der Pointe, dass in der Tendenz alle Menschen Alltagsphilosophie betreiben. Er ist angefochten, aber auch herausgefordert durch die Entwicklungen der Wissenschaften seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Daher scheint es mir erforderlich zu sein, sowohl zu verstehen, worin deren Grundlinien bestehen, als auch kritisch zu bedenken, ob deren Hauptargument, *dass die alltägliche Erfahrung oft täusche und daher prinzipiell unzuverlässig sei*, stichhaltig ist.

Diese Fragestellung strukturiert nach meinem Urteil einen beachtlichen Teil der Philosophiegeschichte seit 1865.



Ich habe aus der Abbildung 1 die mittlere Trennung herausgenommen, die irreführend ist. Diese Entwicklung ist auch gesellschaftlich nicht neutral gewesen und ist es auch heute nicht. Man kann hier berechtigt die Nachfrage stellen, wie Herr Maier, ob dies nicht ein unhistorisches Vorgehen sei. Ich hoffe persönlich, dass sich die möglichen Parallelen nicht einstellen. Das aber setzt unsere eigene Initiative voraus, die ich nicht für aussichtslos halte.

Die Abbildung geht auf ein diskursanalytisches bzw. dialektisches Modell zurück, das wahrscheinlich von Platon im *Sophistes* entwickelt worden ist. Zur Reife ist es von Schleiermacher in seiner *Dialektik* gebracht worden. Gibt es einen Gegensatz wie Alltag *vs.* Wissenschaft, dann ist es im Kontext einer *Debatte* sehr wahrscheinlich, dass kontradiktorische Positionen auftreten: *Wenn* Alltag, *dann* Nicht-Wissenschaft – und auch: *Wenn* Wissenschaft, *dann* Nicht-Alltag. Zwischen diesen *kontradiktorischen Extrempositionen*

ergibt sich ein unendlich differenziertes Feld von *möglichen Vermittlungspositionen*, in denen etwa der Alltag stärker, die Wissenschaft schwächer – oder umgekehrt betont wird. Wenn man das mehrmals beobachtet hat – und diese Methode etwas beherrscht, wird man insgesamt gelassener, weil man weiß, dass sehr wahrscheinlich diese verschiedenen Ansichten oder Positionen auftreten werden – und überlegt sich dann, welche als die eigene am begründesten erscheint, ohne dass man die anderen zwingend ausschließen kann.

Die Wissenschaften lassen sich nach meinem Eindruck nach den entsprechenden wahrscheinlichkeitsorientierten drei Regeltypen differenzieren. Auch dies erscheint mir wichtig, um zu überprüfen, ob Gegenargumente gegen die Möglichkeit von Alltagsphilosophie stichhaltig sind. Regeln bestimmen über eine bestimmte Zeit Ereignisse und vereinheitlichen sie: Der Apfel fällt stets vom Baum, so unterstellt man wenigstens. Einzelne Menschen treten in einer wiedererkennbaren körperlichen Gestalt auf und äußern sich nach einiger Beobachtung auch nach regelmäßigen Mustern, die sich von denjenigen anderer Individuen unterscheiden. Insofern scheint es plausibel, auch bei Individuen eine Regel oder einen Regelkomplex zu unterstellen, der die Ereignisse ihres Erlebens und Handelns in der Tendenz vereinheitlicht. Dabei ist immer zu erwarten, dass sich diese Regel bzw. dieser Regelkomplex zeitlich dynamisch entwickeln und verändern kann. So sind etwa die Texte des frühen Pöttner bis etwa 1998 von denjenigen des späteren Pöttner einigermaßen deutlich zu unterscheiden, ohne dass die Hypothese aufgestellt werden müsste, es handele sich um die Texte von zwei verschiedenen Autoren. Eine biografisch orientierte Interpretation könnte feststellen, dass es etwa 1999 eine lebensgeschichtliche Zäsur gab, die auch Einfluss auf das öffentlich geäußerte Zeichensystem des Autors gehabt haben könnte. M. E. sind derartige Annahmen hinreichend gut bestätigt – sie werden aber insbesondere durch Vertreter/innen des Wissenschaftstypus (1), der auf den Wahrscheinlichkeitscharakter der Regeln von näherungsweise 1 setzt, in den letzten zwanzig Jahren wieder *offensiv* infrage gestellt – eine sehr deutliche Parallele zu der Zeit der vorletzten Jahrhundertwende, während sich diese Diskurse nach dem Zweiten Weltkrieg erschöpft zu haben schienen. Davon kann eine Konzeption der Alltagsphilosophie nach meinem Eindruck nicht gänzlich unbetroffen bleiben.

In der Sitzung dominierte bei den Teilnehmer/innen freilich nach meiner Wahrnehmung der gesunde Menschenverstand und brachte entsprechende Argumente aus der Lebenspraxis vor, Alltag und Wissenschaft vermischten sich ja bei uns alltäglich und selbst bei den alltagskritischen Wissenschaftler/innen sei dies der Fall. Die Irrationalität bestimmter einseitiger und widersprüchlicher Wissenschaftsentwicklungen wurde am Beispiel der psychosomatischen Medizin diskutiert. Die Ausdifferenzierung der Einzelwissenschaften nach 1860 hat rein fachspezifische Argumentationstypen und

auch Karrieretypen hervorgebracht, wobei in der Tendenz gelegentlich übersehen wird, dass man nur einen Aspekt im Universum behandelt – aber auch das ist umstritten. Die Philosophie sollte dies eher gelassen sehen und sich an den Grundfragen orientieren. Sicher ist dazu das Verständnis der Einzelwissenschaften nötig. Nicht nötig ist freilich die Akzeptanz ihrer Abschottungsbemühungen und imperialistischen Übergriffe – sofern man *gute Gründe* für eine auf die Lebenspraxis bezogene differenzierte Betrachtung der *gesamten* Wirklichkeit aufbringen kann – was der Ansatz der Philosophie sowohl in Griechenland als auch in Indien und China war.

5 *Leben und Erleben als Phänomen (Thomas Fuchs) – Kontinuität und Differenziertheit (Charles Peirce)*

Gibt man dem Alltag, dem alltäglichen Erleben und Handeln, trotz der wissenschaftlichen Infragestellungen philosophisch Kredit, dann hat man u. a. zwei Möglichkeiten:

- Nur der Alltag bzw. die Lebenswelt bilden die Grundlage philosophischen Nachdenkens und philosophischer Weisheit, die *kontradiktorische Extremposition*.
- Alltag und Wissenschaft müssen sich wechselseitig infrage stellen – die Philosophie bezieht sich auf beides, strebt aber die *Begründung* der Wissenschaften an, vgl. Abbildung 1 und Abbildung 2 – eine der *möglichen Vermittlungspositionen*.

5.1 Thomas Fuchs

Thomas Fuchs ist Oberarzt in der Psychiatrie universitätsklinik Heidelberg und Leiter eines das phänomenologische Philosophie und verbinden soll, wie dies schon bei Karl Jaspers der Ich wähle seine Position aus, weil sie besonders phänomenologische Programm profiliert.

Fuchs wählt als Grundlage die „Selbsterfahrung und Lebensvollzugs“¹. Diese ist jeder und jedem und an dieser muss auch die philosophische ansetzen. Der Ausdruck „Selbsterfahrung des Lebensvollzugs“ ist streng zu nehmen, die Reflexion kommt stets verspätet, das Leben, welches wir sind, vollzieht sich oft ohne unsere Beobachtung und Reflexion:



der Uni-
Instituts,
Psychiatrie
Fall war.
deutlich das

des Lebens
möglich –
Reflexion
Lebens und

„Unser Lebensvollzug entzieht sich der unmittelbaren Selbstbeobachtung und geht der reflektierenden Feststellung immer voraus. ... Denn um dessen gewahr zu werden, dass wir hungrig, durstig, müde sind, müssen wir es schon *geworden* sein, und was der Hunger, der Durst, die Müdigkeit vor dem Bewusstwerden war, lässt sich nicht sagen – ebenso

¹ Thomas Fuchs, Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays, 2008, 286.

wie wir ein latentes Geräusch manchmal erst bemerken, wenn es aufhört und plötzlich Stille eintritt.“ (287)

Das Bewusstsein ist also Fuchs zufolge nachgeordnet, denn erst ab einem bestimmten „Intensitätsgrad“ werde „Erleben bewusst“:

„Das bewusste Selbst ist sich nur in der Weise des Selbstentzugs gegeben. Leben ist somit, was uns widerfährt und uns affiziert, bevor wir darauf antworten können. Zumal im leiblichen Spüren, in der leiblichen Selbstaffektion erfahren wir, dass wir unserer selbst nie völlig mächtig sind, dass etwas unser Selbst ausmacht, was wir doch nicht tun oder bewirken können. Diese *Vorgängigkeit* des Widerfahrnisses und der Selbstaffektion lässt sich reflexiv nicht wieder einholen; denn auch die Reflexion entstammt dem gleichen Grund.“ (287)

Wir werden bei entsprechender Achtsamkeit darauf aufmerksam, dass es sehr viele Lebensvollzüge gibt, die *von selbst*, spontan geschehen – wie „Atmen, Einschlafen, Gehen, Weinen oder auch Gefühle wie Freude oder Wut“ (ebd.). In diesem Sinn gehört zu unserer leiblichen Selbsterfahrung eine Erfahrung der Passivität, eines Geschehens, das wir nicht machen oder herstellen können. Darüber hinaus stellen wir fest, dass wir in den Trieben, in „Hunger, Durst oder Wollust“ Tendenzen des Leibes vorfinden, die Fuchs als „*Aussein-auf-etwas*“ bezeichnet. Selbst wenn wir dieser Tendenz nicht nachgeben, ist doch klar, dass bestimmte Sachverhalte leiblich ermöglicht sind, es liegt vor unseren bewussten Absichten oder Wünschen ein leibliches *Können* bzw. eine leibliche *Potenzialität* vor.

Ein weiterer Zug des alltäglichen Erlebens und Handelns, das leiblich bestimmt ist, besteht Fuchs zufolge in der „*Selbstverständlichkeit* und Selbstvergessenheit des Lebensvollzugs“ (288):

„Denn alle Vertrautheit und Gewohnheit, alles Kennen und Können beruht auf dem leiblichen, impliziten Gedächtnis, das unsere Erfahrungen ständig integriert, in Dispositionen und Gewohnheiten umwandelt und so gerade durch das Vergessen des je Einzelnen die Einheit des gelebten Lebens erzeugt.“ (288f)

Diese vier Züge –

- der *Vorgängigkeit*,
- der *Spontaneität* („*von selbst*“, *auf-etwas-aus-sein*),
- der *Potenzialität* (*Können*) und
- der *Selbstverständlichkeit* bzw. Selbstvergessenheit –

bestimmen weite Teile unserer Selbsterfahrung und unseres Selbstvollzugs. Alltagsphilosophisch ist hier der Hinweis auf „Dispositionen und Gewohnheiten“ ausschlaggebend, in denen sich unser alltägliches Erleben und Handeln vollzieht. Das hat

etwa bestimmte Konsequenzen für unsere Lebensgeschichte, unser Selbstsein, unsere Selbstbestimmung:

„Ebenso beginnt die Lebensgeschichte mit einer unbewussten Vorgeschichte des Selbst, die nirgends einen Punkt aufweist, an dem eine zuvor rein biologische Entwicklung auf einmal in Bewusstsein umschlagen würde. Aber gerade in diesem Dunkel des eigenen Werdens liegt die Offenheit und Freiheit unseres Lebens begründet. Denn Selbstsein ist zuerst Von-Selbst-Sein, so wie das selbstvergessene Spielen eines Kindes. Und auch die Frage ‚Wer bin ich?‘, die sich ihm später stellt, kann ihre Antwort nur von der Zukunft her erhalten, weil seine Herkunft in das Dunkel der Vorgeschichte gehüllt bleibt. Als Personen können wir uns zu unserem Selbstsein verhalten. Doch niemals vermögen wir es ganz vor uns zu bringen; das ist Voraussetzung für unsere Freiheit, zu werden, was wir sein könnten.“ (289)

Das Leben, wie wir es alltäglich erleben, besitzt also eine dunkle Vorgeschichte und geht in unseren Selbstbestimmungsversuchen in eine Zukunft, die wir nicht sicher festlegen können. Betrachten wir achtsam unser alltägliches Erleben und Handeln, dann leben wir also von etwas her, das vorgängig ist, sich auch oft spontan zeigt. Unsere Freiheit besteht darin, uns vor diesem „dunklen Hintergrund“ selbst zu bestimmen und in die Zukunft zu entwerfen, ohne dass es sicher ist, dass sich unser Entwurf bewährt. Wir verhalten uns zu unserem keineswegs ganz deutlich erfassbaren Selbstsein – darin kann phänomenologisch der Ansatz zur Ausbildung von Alltagsphilosophie liegen, sofern in diesem Selbstverhältnis besonnene Erwägungen zur Ausbildung eines selbstbestimmten Lebens unternommen werden.

Das ist bei Fuchs z. T. philosophisch recht weit entwickelt² – doch das muss hier auf sich beruhen. Uns interessiert hier vor allem, dass er mit dieser Position als einer der mit Abstand schärfsten Kritiker der neueren Lebenswissenschaften, insbesondere bestimmter evolutionsbiologischer Positionen wie derjenigen von Richard Dawkins, der Gentechnologie, der Reproduktionsmedizin, aber auch der Extreme der Neurowissenschaften auftritt. Dabei beobachtet er sehr subtil, wie diese Theorien formuliert sind und welche *Praxis* aufgrund dieser Formulierungen auftritt bzw. zu erwarten ist.

Bei Dawkins wählt er das berüchtigte Zitat von den „Überlebensmaschinen“ aus, die „blind ... zur Erhaltung der selbstsüchtigen Moleküle (programmiert)“ seien, „die Gene genannt werden“³. Fuchs betrachtet hier insbesondere die medizinische Anwendung des „Maschinenparadigmas“ und bringt als Beispiel für die Wirkung des *Maschinenparadigmas* die Figur des *Hypochonders* ins Spiel:

„In dem Maße nämlich, wie der Leib zur manipulierbaren Körpermaschine verdinglicht wird, verliert er seinen *medialen*, latent-selbstverständlichen Charakter und tritt als

² Thomas Fuchs, Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart 2000.

³ Richard Dawkins, Das egoistische Gen, Berlin 1978, 145.

störungsanfälliger Apparat ins Bewusstsein. Der Hypochonder vertritt den naturwissenschaftlichen Anspruch auf absolute Kontrolle über den Körper und kann doch das Faktum von Krankheit und Tod nicht leugnen.“ (291f)

Das Verständnis des Körpers als *Maschine*, das auf Descartes zurückgeht, hat natürlich ein Eingriffswissen hervorgebracht, das teilweise hilfreich und durchaus auch lebensrettend wirken kann, schlägt aber u. a. beim Hypochonder in das Gegenteil um, weil die „pathologische Selbstbeobachtung ... immer mehr die Selbsttätigkeit des Organismus (stört)“ (292). Gesteigert ist dieser Eingriff der Lebenswissenschaften in der Gentechnologie, wobei es Fuchs zufolge bei ihnen um „die Instrumentalisierung der natürlichen Voraussetzungen der Existenz“ in ihrer schärfsten Zuspitzung gehe. Schon in der Reproduktionsmedizin werde menschliches Leben „gezielt“ herzustellen versucht, es entstehe eine „schwer anzuhaltende Spirale aus Eingriffswissen, Ängstlichkeit und zunehmendem Kontroll- und Optimierungsstreben“ (293). Demgegenüber gehe die Gentechnologie noch einen entscheidenden Schritt weiter und verwandele

„unsere innere Natur in manipulierbare Kontingenz. ... Das instrumentelle Verhältnis zum Körper, dem das Leibsein in der frühen Kindheit bisher immer vorausging, rückt nun an den Beginn des Lebens. Damit verändert sich die Beziehung der Eltern zum Ungeborenen grundlegend. Denn sie kann nun nicht mehr die einer Frage sein: Wer bist du? – einer Frage, die Raum für eine Antwort, für Unerwartetes und Eigenes lässt. Aus einem dialogischen wird ein determinierendes Verhältnis.“ (293; u. a. mit Bezug auf Jürgen Habermas).

Aus dieser Sicht der phänomenologischen Philosophie wird also die vorgegebene Struktur unseres alltäglichen Erlebens und Handelns durch das Eingriffswissen der Wissenschaften nachhaltig zerstört. Nicht nur der Hypochonder entwickelt ein technisches Selbstverhältnis, diese Pathologie wird zur „Normalität“ und zerstört Lebenswelt und Alltag im herkömmlichen Sinn. In diesem Sinn wird das „alles kann immer auch anders sein“ nun technologisch auf die Menschen selbst angewendet, sie stellen sich anders her – so jedenfalls die erklärte Absicht vieler Wissenschaftler/innen. Und dafür gibt es zweifellos auch eine teilweise Akzeptanz in der Bevölkerung.

Fuchs stellt also das Verhältnis von Lebenswelt und alltäglichem Erleben und Handeln auf der einen Seite und wissenschaftlicher Praxis auf der anderen Seite als einander ausschließend dar. Das Hauptargument besteht darin, dass mittels des praktisch angewendeten Eingriffswissens der Wissenschaften die auf Vorgängigkeit, Spontaneität, Potenzialität (Können) und Selbstverständlichkeit bzw. Selbstvergessenheit beruhende Struktur unserer Selbsterfahrung und unseres Selbstvollzugs zerstört werde. Tragisch erscheint, dass hier ethische Reflexion zu spät komme. Fuchs ist mithin für die weitere Entwicklung des Menschseins sehr skeptisch.

5.2 Charles Peirce

Peirce entstammte einer Ostküstenfamilie. Sein Vater war seinerzeit der führende nordamerikanische Mathematiker. Seine Mutter führte einen romantischen Salon. Peirce war immer von beiden Tendenzen beeinflusst: der Klarheit mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens und der Klarheit der Literatur. Auch in den USA gab es eine Romantik: den Weltso-bedarf, den sogenannten „Amerikanischen Transzendentalismus“. Eine deutende Figur stellte Ralph Waldo Emerson (1803-1882) dar. Wie auch in der Vorgeschichte bei dem in den USA stark rezipierten britischen Evolutionsphilosophen Herbert Spencer werden bestimmte Fragen, die insbesondere in Deutschland eher Fronten bildeten (Natur- und Geisteswissenschaften o. Ä.), in diesem Milieu nicht als einander ausschließend, sondern als verschiedene Evolutionsstufen umfassend betrachtet. Eine umfassende Weltsicht muss an der Alltagserfahrung ansetzen, den gesamten Bereich der Natur umfassen und die gesellschaftlichen Prozesse verstehen und auch beeinflussen können, wir hatten in der ersten Sitzung Peirce' Auffassung rezipiert, dass *alle* Menschen philosophieren und auf unterschiedlichen Abstraktions- und Genauigkeits-ebenen eine entsprechend *allgemeine Lebenskonzeption* ausbilden. Peirce war stets stolz darauf, vor seiner Tätigkeit als philosophischer Dozent in einem chemischen Labor in Cambridge/Massachussets ausgebildet worden zu sein. Das verleitete ihn aber nicht dazu, die dortige wissenschaftliche Praxis für die einzig mögliche zu halten:



„Um das Beispiel der Physik zu nehmen, einer Wissenschaft, mit der ich mich intensiv beschäftigt und vor der ich gewiss die höchste Hochachtung habe, die Physik scheint mir nezessitaristische Grundsätze [sc. alles in der Wirklichkeit als notwendig bestimmt im Sinne von determiniert zu verstehen] zu fördern, die ich für eine falsche und verderbliche Verallgemeinerung halte. Ganz entsprechend – und daran kann nach meiner Auffassung kein Zweifel sein – zeigt die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Nationalökonomie die Tendenz, die Menschen zu einer Verallgemeinerung zu verleiten, die äußerst zweifelhaft und gewiss völlig unvereinbar ist mit unseren höheren Instinkten: als sei die Habgier und alles, was ihr dient, die größte Kraft der Zivilisation.“⁴

In diesem Kontext weist Peirce auch daraufhin, dass Darwin vom Ökonomen Malthus beeinflusst war – und unter diesem Eindruck bestimmte Aspekte seiner Evolutionslehre wie die Auffassung vom auf Vernichtung ausgehenden Existenzkampf in der natürlichen Selektion entworfen habe, was auch Darwin selbst sagt. D. h., in den Wissenschaften werden auch allgemeine Muster ausgebildet, von deren Verallgemeinerung auf alle Bereiche der Wirklichkeit er aber deutlich abrät. Da Peirce selbst einer der be-

⁴ Charles Peirce, [Evolution, Liebe, Synechismus (wohl 1892)], in: ders., Religionsphilosophische Schriften, 1995 (PhB 478), 194-202, 195.

deutendsten (mathematischen) Logiker der Moderne war, glaubte er zeigen zu können, dass logisch erheblich mehr möglich war, als z. B. in der Deduktion angenommen wurde, auch diese selbst musste komplexer interpretiert werden. Relationenlogisch und wahrscheinlichkeitstheoretisch aber zeigte sich, dass viele Sachverhalte nicht auf das Muster des „notwendig Bestimmtheits“ reduziert werden müssen, weil schon in der mathematischen Logik beispielsweise Wahrscheinlichkeitsverhältnisse aufgezeigt werden können. Peirce interpretierte die Mathematik als diejenige Beschreibung dessen, was strukturell überhaupt gedacht werden kann, also welche Beziehungen zwischen Behauptungen, Prinzipien usw. auftreten *können*. Damit ist aber noch lange nicht gesagt, dass dies in der Wirklichkeit auch so auftreten muss. Dies ist empirisch genauer zu überprüfen, aber auch alltagsphilosophisch zu untersuchen. Alltagsphilosophisch heißt in diesem Zusammenhang, dass wir genau zu beobachten versuchen, was wir erleben und erfahren – ein phänomenologischer Ansatz bei Peirce, der demjenigen bei Fuchs zumindest nicht ganz unähnlich sieht, aber dennoch deutlich hiervon unterschieden ist.

„In der Gesamtheit alles dessen, was sich in unserem Geist befindet ..., können wir eine Vielfalt von Bestandteilen erkennen, und wir stellen auch fest, dass sie von ganz unterschiedlicher Natur sind.“⁵

Die Beobachtung dessen, was wir alltäglich erleben, ist also nicht *einheitlich im Sinne von undifferenziert*, sondern weist verschiedene Aspekte auf. Peirce beschreibt in der Folge sein Erleben beim Schreiben des vorliegenden Textes „Phänomen und Logik der Zeichen“:

„Da [der Verfasser] ein wenig seiner üblichen Gesundheit entbehrte, war er sich bestimmter Empfindungen im Rumpf seines Körpers bewusst. Doch die köstlich kühle Wärme des Junivormittags, der taumelnde Sonnenschein, der mit den Schatten des grünen Buschwerks vor seinem Fenster spielte, die absolute Stille seines Arbeitszimmers, riefen in ihm die Gefühle der Dankbarkeit und Freude hervor. Dann kam ihm die Idee, dass all dies zu eigennützig und müßig sei. Zweifellos machte er eine intensive Anstrengung, diese Sätze zu bilden – keine so leichte Aufgabe, wie man vielleicht annimmt. Er konnte nicht sagen, dass er sich unmittelbar dieser Anstrengung bewusst war, so wie er sich jener Gefühle bewusst war. Ein Gefühl zu haben und sich seiner nicht bewusst zu sein, würde heißen, gleichzeitig zu fühlen und nicht zu fühlen ... Aber es ist in jeder Hinsicht möglich, eine intensive Anstrengung aufzubringen, ohne sich ihrer überhaupt bewusst zu sein ... Was ist nun die besondere Qualität des Bewusstseins von Anstrengung? Es entsteht eine Art von Überlagerung der Vorstellung des Zustands, den man herbeiführen will, über die Wahrnehmung des Zustands, den man beseitigen möchte.“ (Phänomen, 51)

Peirce hält zunächst zwei Aspekte bei seiner Beobachtung des Erlebens des Textverfassens im Kontext seines Arbeitszimmers fest:

⁵ Charles Peirce, Phänomen und Logik der Zeichen (1903), 1993 (stw 425), 51.

- Empfindungen bzw. Gefühle (Regungen des Leibes, taktile Empfindungen wie „kühle Wärme“, visuelle Empfindungen wie taumelnder Sonnenschein, auditive wie die Stille des Arbeitszimmers, Emotionen wie Freude und Dankbarkeit);
- Anstrengungen, wie beim Schreiben von Sätzen, wo offenbar ein Widerstand auftritt, der überwunden werden muss.

Die Bewusstseinsformen sind nicht gleich, der Empfindungen und Gefühle ist man sich unmittelbar bewusst, während es bei den Anstrengungen zu einer Überlagerung verschiedener Vorstellungen kommt.

Peirce stellt nun ein weiteres drittes Element an jenem Junivormittag fest:

„Doch die Gedanken des Verfassers wanderten weiter, zu einem der folgenden Teile dieses Buches, der, so schien es ihm, nicht im richtigen Zusammenhang und ohne harmonische Verbindung mit dem Rest stand. Er versuchte darüber nachzudenken, was er dagegen unternehmen könnte. Doch nachdem er die Angelegenheit einige wenige Momente bedacht hatte, wurde ihm klar, dass gerade die besondere Eigenheit des Teils, von dem er gedacht hatte, dass er den Zusammenhang stören würde, ganz im Gegenteil, dem Ganzen eine weitaus stärkere Konsistenz verleihen würde, wenn man sie nur auf bestimmte Weise entwickelte. Daraufhin fasst er den Entschluss, diese Eigenheit so zu entwickeln, und er bemühte sich, dieses Ziel in seinen Plan einzubauen. Worin bestand aber nun diese ... geistige Handlung des *Einbauens*? Seine Seele lehrte sich selbst einen Trick, fast so, wie er einen Hund oder einen Papagei unterrichten würde. Das war sicherlich nicht nur bloße Empfindung; und es war in seiner Beschaffenheit der Unruhe der Anstrengung ganz entgegengesetzt. Denn dies war, im Gegensatz zu jener Anstrengung, ein angenehmer und zufriedenstellender Vorgang.“ (Phänomen, 52)

Der dritte Aspekt wird vom ersten der Empfindung und dem zweiten der Anstrengung unterschieden, es geht um die „geistige Handlung des *Einbauens*“, wobei es um die Veränderung eines bestehenden Textes oder einer Textkonzeption, eines geplanten Textaufbaus geht, um einen Textabschnitt zu einem harmonischeren Teil des Ganzen zu machen. Von der Anstrengung, der dieser Vorgang auf den ersten Blick sehr verwandt erscheinen könnte, ist das Einbauen aber durch die begleitende *angenehme* und *zufriedenstellende* Empfindung unterschieden, während erstere von Unruhe begleitet ist. Es geht beim Textaufbau und dem Vorgang des Einbauens also um die überlegte Schaffung eines harmonischen Zusammenhangs. Einen solchen Zusammenhang nennt Peirce

- Gewohnheit (*habit*).

Damit ist der regelmäßige Zusammenhang von Ereignissen, im Beispiel Textteile, Textsequenzen, Textabschnitte gemeint. Diese wiesen Peirce zufolge in seinem Erleben ihrer bisherigen Ordnung und Regelmäßigkeit nach einen störenden Eindruck auf. Er kommt darauf, dass er diese Störung beseitigen kann, wenn er etwas *einbaut*. Dann stellt

er etwas um oder ergänzt etwas – und ändert die bisher vorhandene Regelmäßigkeit, sodass diese vollkommener wird, was bei Peirce eine angenehme und zufriedenstellende Empfindung hervorruft. Dabei wird eine bestimmte Regelmäßigkeit oder Gewohnheit verändert – im Sinne von vollkommener gemacht.

Peirce zufolge handelt es sich bei den drei in seinem alltäglichen Erleben und Handeln an jenem Junivormittag beim Verfassen des Textes von „Phänomen und Logik der Zeichen“ festgestellten Aspekte um Fälle derjenigen strukturellen Aspekte, die nicht nur bei jeder und jedem von uns auftreten, sondern die für alle Sachverhalte in der Wirklichkeit gelten, also in der seit Aristoteles gültigen philosophischen Fachsprache um die *Kategorien*. Diese sehen Peirce zufolge so aus:

„Wenn wir alles im Geist Enthaltene, ob nun Gefühle, Zwänge oder Anstrengungen, Gewohnheiten oder Gewohnheitsänderungen ... [als] *Bestandteile des Phaneron* bezeichnen, dann können wir ganz offensichtlich feststellen, dass sich beliebige andere Dinge nicht mehr voneinander unterscheiden können als sich Bestandteile des Phaneron voneinander unterscheiden; da wir, was immer wir überhaupt wissen, durch die Bestandteile des Phaneron wissen und da wir nicht irgendwelche Dinge unterscheiden können, wenn wir uns nicht irgendwelche Vorstellungen von ihnen machen.“ (Phänomen, 52)

Der Ausdruck *Phaneron* bezeichnet dasjenige, was überhaupt im „Geist“ auftreten kann. Die alltagsphilosophische Analyse versucht herauszufinden, welche Arten von Phänomenen im Geist offensichtlich werden oder offen zutage liegen bzw. erscheinen, worauf der aus dem Griechischen stammende Ausdruck *Phaneron* anspielt. Sind es siebenundzwanzig, zwei oder drei, wie Peirce meint? Sind es vier, wie Fuchs glaubt? Der nächste Schritt besteht darin, einzusehen, dass diese Arten oder Aspekte auch diejenigen sein müssen, die für die *gesamte* Wirklichkeit gelten, jedenfalls müssen wir das faktisch unterstellen, ansonsten könnten wir nicht zuverlässig unseren Alltag leben, sondern müssten in jedem Moment erwarten, dass unsere Empfindungen, Wahrnehmungen, unsere Gedanken und Regelunterstellungen uns täuschen und in ein schwarzes Loch fallen lassen.

Nach Peirce treten also drei Typen von Bestandteilen im *Phaneron* auf:

- Sachverhalte, die uns unmittelbar bewusst sind, die so sind, wie sie sind, z. B. Leibesregungen, Empfindungen der „kühlen Wärme“, die Wahrnehmung einer Farbe wie Rot;
- Sachverhalte, in denen *Zwang* ausgeübt wird, für die Zwänge ausschlaggebend sind, wie bei Anstrengungen oder finanzieller Knappheit, welche auch ein Alltagsphänomen sein kann;
- Sachverhalte, die *regelmäßig* sind, wie ein harmonischer Textaufbau, ein Naturgesetz, das Arrangement einer Feier, eine angemessene Lebenskonzeption eines Individuums bzw. allgemeiner Lebensgewohnheiten.

Es muss also ein Doppeltes überprüft werden:

- (1) Sind dies *alle* Aspekte unseres alltäglichen Erlebens und Handelns, sind es weniger oder mehr?
- (2) Gibt es in der Gesellschaft oder der Natur noch *andere* Aspekte?

Müsste man einen Fall von (2) zugeben, wäre sicherlich die bisherige Auffassung von (1) zu korrigieren. Peirce unterstellt daher keineswegs ein ausschließendes Gegeneinander von Wissenschaften und Alltag. Sie stehen einander *kritisch* gegenüber. Wenn eine Wissenschaft auf Notwendigkeit und damit Zwang setzt wie die Physik oder die Ökonomie (Sachzwang wegen Knappheit usf.), so entspricht dies durchaus *einem* Zug unserer Selbsterfahrung. Wir erfahren in unserem alltäglichen Erleben und Handeln unzweifelhaft *Zwänge*. Die falsche Verallgemeinerung, die Peirce gegenüber Wissenschaftsimperialismen anführt, besteht dann darin, dass Ökonomie und Physik den ersten und dritten Aspekt unseres Erlebens und Handelns nicht oder nicht hinreichend berücksichtigen, wozu u. a. Gewohnheitsänderungen bzw. die Veränderungen von Regelmäßigkeiten und das Auftreten von spontanen Empfindungen gehören, die so sind, wie sie sind. Wohlgemerkt: Dies spricht keineswegs schlicht gegen Physik oder Ökonomie, sondern nur gegen die Tendenz zur falschen Verallgemeinerung ihres Wirklichkeitsaspektes der Determiniertheit und des Zwanges.

Die Probleme, die alltägliches Handeln *und* wissenschaftlich geleitetes Anwendungshandeln aufwerfen, bearbeitet Peirce in der berühmten *pragmatischen Maxime*:

Bedenken Sie, welche Wirkungen, die denkbarerweise praktische Relevanz haben könnten, wir dem Gegenstand unserer Konzeption zuschreiben. Folglich besteht die Konzeption dieser Wirkungen aus dem Ganzen unserer Konzeption des Gegenstands!

(Charles Peirce, *How to make our ideas clear*, 1878)

Conception kann hier als „Begriff“ übersetzt werden, m. E. legt sich aber die allgemeinere Übersetzung „Konzeption“ nahe, weil beispielsweise Lebenskonzeptionen nicht unbedingt begrifflich oder theoretisch festgelegt sind, sondern durchaus auch *bildlich* ausgedrückt werden können. Für alltägliche und wissenschaftsgeleitete Praxis gilt also in jedem Fall, dass *Besonnenheit* erforderlich ist. Wenn man eine Lebenskonzeption ausbildet – und sei diese rein emotional bestimmt – oder eine wissenschaftliche Theorie entwirft, muss man sich darüber klar werden, welche *mögliche praktische Relevanz* diese haben. Und hier sind *alle* möglichen Wirkungen zu bedenken. Es gibt also kein irgendwie geartetes unschuldiges Vorsichhinleben. Darin liegt dann u. a. das *Ethikproblem* beschlossen, was getan werden darf oder vielleicht doch besser unterlassen werden sollte. In diesem Kontext hat daher der Evolutionsbiologe Alfred Russell Wallace (*Die Stellung des Menschen im Weltall*, Berlin 1903, englisch 1902) die Klimafolgen der

ökonomischen Anwendung bestimmter physikalischer Gesetze ziemlich genau vorausgesagt. Wir selbst erleben diese heute.

5.3 Resümee

Fuchs stellt vier Grundzüge fest, Peirce drei. In der Beurteilung der Wissenschaften sind beide ganz gegensätzlicher Meinung. Peirce versucht, die Wissenschaften einzuordnen und ihr jeweiliges Muster auf einen bestimmten Bereich zu relativieren und damit möglicherweise irreführende Übergriffe zu vermeiden. Fuchs glaubt nicht an eine derartige Möglichkeit, sondern ist zutiefst pessimistisch. Peirce ist optimistischer, weil er innerhalb des alltäglichen Erlebens und Handelns *alle* Züge der Wirklichkeit entdeckt, während das im Viererschema bei Fuchs offenbar *nicht der Fall ist*. In seiner phänomenologischen Betrachtung gibt es sozusagen nur positive und emphatisch zu betonende lebensweltliche Aspekte. Folgerichtig muss der zwangsorientierte Aspekt der Wissenschaften, ihre Ökonomisierung, Technisierung usf. vor allem als Bedrohung der Selbstverständlichkeiten und Selbstvergessenheiten des alltäglichen Erlebens und Handelns erscheinen.

Für Peirce – dies scheint mir ein nicht unerheblicher Unterschied zu sein – ist überdies die Erfassung des je eigenen alltäglichen Erlebens und Handelns durch die Mitteilungen anderer und auch der Wissenschaften irritierbar, eine Irritierbarkeit, die er umgekehrt auch von den Wissenschaften erwartet. Bei Fuchs, so scheint es mir, ist die phänomenologische Analyse offenbar uniritierbar. Insofern ergeben sich bei beiden zwei verschiedene Typen von Alltagsphilosophie.