

Wissenschaftlicher Beirat:

Günter Abel (Berlin) · Georg W. Bertram (Berlin)
Rolf Elberfeld (Hildesheim) · Petra Gehring (Darmstadt)
Michael Hampe (Zürich) · Theo Kobusch (Bonn)
Ralf Konersmann (Kiel) · Tze-wan Kwan (Hong Kong)
Tanehisa Otabe (Tōkyō) · Robert Pippin (Chicago)
Andrzej Przyłębski (Poznań) · Gérard Raulet (Paris)
Pirmin Stekeler-Weithofer (Leipzig)

Redaktion:

David Lauer · Eberhard Ortland

Kontakt:

Eberhard Ortland · Redaktion AZP
Institut für Philosophie der Universität Hildesheim
Marienburger Platz 22 · D-31141 Hildesheim
Telefon: 0049(0)51 21/883-211 14 oder -211 00
Fax: 0049(0)51 21/883-211 01
E-Mail: azphil@uni-hildesheim.de

Manuskripte sind in einfacher Ausfertigung sowie
in elektronischer Fassung an die Redaktion zu richten.
Für nicht angeforderte Manuskripte übernehmen
Verlag und Redaktion keine Verantwortung.
Unverlangt eingesandte Besprechungsstücke können
nicht zurückgesandt werden.

Abhandlungen

- JÖRG VOLBERS: Deweys humanistische Dezentrierung des Subjekts 227
- MATHIAS OBERT: Leibliche Mimesis in der Kunsttheorie zwischen
China und dem Abendland 251

Berichte und Diskussionen

- LUCA DI BLASI: Außerhalb des Logos. Die Expansion des
seinsgeschichtlichen Antisemitismus 281
- FERDINAND FELLMANN: Was bringt die ‚zoologische Wende‘
für die Ethik? 303

Buchbesprechung

- STEFAN DEINES: Glaube, Liebe, Action – Josef Früchtl führt vor,
wie das Kino die Krisen der Moderne ästhetisch bewältigt
(zu Josef Früchtl, Vertrauen in die Welt. Eine Philosophie des Films) 319

ABHANDLUNGEN

Deweys humanistische Dezentrierung des Subjekts

JÖRG VOLBERS, BERLIN

Zusammenfassung

Der Begriff der „Dezentrierung“ bezeichnet im französischen Poststrukturalismus die Kritik an dem Postulat eines metaphysischen „Zentrums“, das die Entwicklung und die Logik der Diskurse – und damit des Denkens – beherrschen soll. Insbesondere die Anthropologie und der Humanismus standen in dem Verdacht, mit dem Verweis auf den Menschen als ein solches „Zentrum“ die Vielfalt und Selbstdifferenz der diskursiven Praxis zu unterlaufen. Der Aufsatz stellt Deweys Philosophie als eine Alternative zu dieser Kritik vor. Auch Dewey ist skeptisch gegenüber essentialistischen Philosophien. Gleichwohl entwickelt er ein explizit humanistisches Weltbild, dessen wichtigste Werte Freiheit, Offenheit und Wachstum („growth“) darstellen. Möglich wird dieser paradoxe Humanismus durch einen Naturbegriff, der die spezifisch menschlichen Fähigkeiten – wie Denken, Sprechen und Handeln – gerade dadurch ‚dezentriert‘, indem sie als ein integraler Teil der Natur erläutert werden.

Summary

In French post-structuralism, „decentering“ signifies the criticism of any metaphysical „centre“ which is supposed to reign the development and the logic of discourse, and hence of thinking. In particular, anthropology and the recourse to humanism were suspected to miss the plurality and the self-differing nature of discursive practices. This article presents Dewey’s philosophy as an alternative to this criticism. Dewey is comparably sceptical of any attempt to treat the human being as a metaphysical essence. Nevertheless, he develops an explicit humanism which defends the central values of freedom, openness, and growth. This paradoxical humanism is rendered possible by developing a concept of nature, and the human being, which ‚decenters‘ the specific human capacities by consequently treating them as an integral part of nature.

1. Einleitung

Seit dem Beginn dieses Jahrhunderts werden die philosophischen Beiträge von John Dewey in der deutschsprachigen, französischen und amerikanischen Diskussion verstärkt rezipiert und wahrgenommen. Das heißt vor allem, dass er aus dem Schatten des Neopragmatismus Rorty'scher Prägung herausgetreten ist und in der Philosophie als eine eigenständige Option des gegenwärtigen Denkens untersucht wird. Eine kurze Übersicht mag einen Eindruck der breiten Aufnahme geben, die Deweys Werk in den letzten zwei Jahrzehnten gefunden hat: Matthias Jung präsentiert Dewey als eine anthropologische Synthese von Hermeneutik und Kognitionswissenschaften.¹ Axel Honneth² greift im Anschluss an die starke sozialwissenschaftliche Rezeption Deweys³ das gesellschaftskritische Potenzial seiner Schriften auf. Ähnlich wird in Frankreich versucht, Deweys erkenntnistheoretische Diskussionen gewinnbringend in die gegenwärtige politische Philosophie einzubringen.⁴ Amerikanische Autoren wie David Hildebrand⁵ oder Steven Levine⁶ schildern Dewey als einen Philosophen, der – *pace* Rorty – für die theoretische Philosophie gerade deshalb interessant ist, weil seine zentralen Thesen *vor* der sprachphilosophischen Wende entwickelt wurden. Auch wenn Vorsicht geboten ist, gleich von einer umfassenden „Renaissance des Pragmatismus“⁷ zu sprechen: Der klassische Pragmatismus im Allgemeinen, und Deweys Philosophie im Besonderen, lenken wieder Aufmerksamkeit auf sich.⁸ Vor dem Hintergrund dieser zunehmenden Rezeption will der vorliegende Text ein Motiv in Deweys Philosophie herausarbeiten, das gleichsam quer zu seinen vielfältigen Einlassungen zur Epistemologie, den Sozialwissenschaften oder zur Pädagogik steht. In Deweys Denken lassen sich viele systematische Begriffe und Aspekte isolieren. Ganz vorne muss sicherlich der Begriff der *Erfahrung* stehen, der Deweys Karriere von ihren Anfängen bis zu seinem Spätwerk konstant be-

1 Vgl. Matthias Jung, *Der bewusste Ausdruck: Anthropologie der Artikulation*, Berlin 2009; sowie ders., *Gewöhnliche Erfahrung*, Tübingen 2014.

2 Vgl. Axel Honneth, *Verdinglichung*, Frankfurt a.M. 2006.

3 Vgl. Luc Boltanski, *Soziologie und Sozialkritik*, Berlin 2010.

4 Vgl. Roberto Frega, „From Judgment to Rationality: Dewey's Epistemology of Practice“, in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 46.4 (2010), 591-610; ders., *Practice, Judgment, and the Challenge of Moral and Political Disagreement. A Pragmatist Account*, Lanham, MD 2012.

5 Vgl. David L. Hildebrand, *Beyond Realism and Antirealism*, Nashville, TN 2003.

6 Vgl. Steven Levine, „Norms and Habits: Brandom on the Sociality of Action“ (Preprint, *European Journal of Philosophy*, doi: 10.1111/j.1468-0378.2012.00530.x; online seit 4.5.2012).

7 Mike Sandbothe (Hg.), *Die Renaissance des Pragmatismus*, Weilerswist 2000.

8 Vgl. auch den Schwerpunkt zu Dewey in der *Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie* 34.3 (2009).

gleitete.⁹ Ein weiterer zentraler Aspekt seines Werkes ist die Konzeption kreativer Reflexivität, die auch der nicht-kognitiven, im weitesten Sinne ästhetischen Seite der Erfahrung breiten Raum lässt.¹⁰ Darüber hinaus ist Dewey bekannt für seinen Naturalismus, der sich konsequent gegen das Postulat metaphysischer Essenzen richtet.¹¹

Im Folgenden wird argumentiert, dass der Begriff des *Humanismus* so etwas wie eine Klammer darstellt, die diese unterschiedlichen Theorie-Elemente miteinander verbindet. Die These ist: Deweys Philosophie erschließt sich am besten als eine emphatische Verteidigung der ‚Humanität‘ des Menschen. Sie steht im Dienste der Vision, das individuelle und soziale Leben ließe sich mit Hilfe einer realistischen Einschätzung der menschlichen Möglichkeiten und Abhängigkeiten auf eine rationale Weise ‚humaner‘ gestalten. Dieses Motiv erhellt Deweys Kritik der traditionellen Epistemologie ebenso wie seine Suche nach einem ‚breiten‘ Verständnis der Reflexivität, das auch der nicht-kognitiven und ästhetischen Dimension des Handelns und Erfahrens einen großen Stellenwert beimisst.

Die behauptete humanistische Leitperspektive steht allerdings in einer charakteristischen Spannung zu einem anderen Leitthema, das Deweys Werk prägt. Obgleich es den Wert des Menschen verteidigt, ist sein wiederkehrendes Leitmotiv die Kritik aller übernatürlichen, transzendentalen oder von der sozialen Praxis enthobenen Normen. Immer wieder richtet sich Dewey gegen eine Tradition, die in seinen Augen das „Ideale“ gegenüber dem „Realen“ bevorzugt und damit letztlich klassenbedingte Vorurteile metaphysisch überhöht. Ein solcher „Intellektualismus“ wird in *Erfahrung und Natur* als eines der größten Übel (*vice*) der Philosophie bezeichnet.¹² Damit wird jedoch zugleich eine wesentliche Stütze eines normativen Humanismus zurückgewiesen, der schließlich das Reale im Namen des Idealen kritisieren und verbessern können will. An die Stelle der Behauptung der *einen* menschlichen Vernunft, die eine mögliche Basis für einen Humanismus abgeben könnte, argumentiert Dewey durchgängig für ein pluralistisches, praxisorientiertes Verständnis des Denkens und seiner Maßstäbe.

Wie gehen diese beiden Motive zusammen? Wie kann die von Dewey verteidigte, tiefreichende historische und praktische Vermittlung der menschlichen Vernunft im Dienste eines humanistischen Selbstverständnisses stehen? Das ist die

9 Vgl. John R. Shook, *Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality*, Nashville, TN 2000; David L. Hildebrand, *Dewey: A Beginner's Guide*, Oxford 2008.

10 Vgl. Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M. 1992; Thomas M. Alexander, *John Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature*, Albany, NY 1987.

11 Vgl. Peter Godfrey-Smith, „Dewey on Naturalism, Realism and Science“, in: *Philosophy of Science* 69 (2002), 25-35.

12 Vgl. John Dewey, *Experience and Nature* (1925), LW 1, 28. Aus Deweys Werken wird mit den Siglen MW (Middle Works) und LW (Later Works) nach der Gesamtausgabe zitiert: John Dewey, *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, hg. v. J.A. Boydston, Carbondale/Edwardsville 1967-1991.

Frage, die in diesem Aufsatz diskutiert wird. Als Leitformel dient dabei die Feststellung, dass Deweys Philosophie der Versuch einer *humanistischen Dezentrierung des Subjekts* ist. Diese Formel spielt bewusst auf die französische Diskussion der Nachkriegszeit an, die mit Namen wie Sartre, Derrida oder Foucault verbunden ist. Der Begriff des *humanisme* steht in diesen Debatten für den Verdacht, mit der philosophischen Reflexion auf den Menschen zugleich eine uneingestandene Normierung der Gesellschaft vorzunehmen. Ich möchte zeigen, dass Deweys Pragmatismus in einem vergleichbaren Problemhorizont steht. Auch für ihn ist dem Verweis auf eine ‚Essenz‘ des Menschen mit Skepsis zu begegnen und steht tendenziell unter Ideologieverdacht. Gleichwohl vertritt Dewey eine Option, die in der französischen Diskussion nicht verfolgt wurde. Der Schlüssel zu diesem alternativen Verständnis der Humanismuskritik ist Deweys Naturbegriff. Während in der französischen Debatte die kritischen Argumente gegen den Humanismus gerade aus einer bewussten Verankerung der geistigen Fähigkeiten des Menschen *in der Natur*. Der Humanismus ist für Dewey also ein Problem, sofern er die Stellung des Menschen als Naturwesen nicht berücksichtigt; und er verteidigt seine humanistische Grundorientierung mit Argumenten, die sich auf die Einsicht in die natürliche „Dezentrierung“ der Vernunft stützen.

Ich werde den hier skizzierten Gedankengang in vier Schritten entwickeln. Zuerst erinnere ich (1.) an die französische Debatte, um die Grundproblematik zu gewinnen: Autoren wie Foucault oder auch Sartre artikulieren die berechtigte Sorge, dass normative Leitvorstellungen unter dem Deckmantel des Humanismus der Kritik entzogen bleiben. Diese Sorge teilt auch Dewey. Doch während die Franzosen diesen falschen Humanismus mit dem Postulat einer natürlichen Essenz des Menschen gleichsetzen und sich in Folge dessen dezidiert von jedem Naturalismus distanzieren, sieht Dewey das Problem gerade in einer *mangelnden* Berücksichtigung der Natur. Der Humanismus ist problematisch, sofern er Natur und Mensch zu stark voneinander trennt und dadurch „das Menschliche“ so vergeistigt, dass es der Kritik durch die erfahrene Wirklichkeit entzogen wird. Im Anschluss an diese Diagnose werde ich (2.) darlegen, wie Dewey versucht, die Beziehung von Mensch und Natur am Leitproblem des *Denkens* neu zu formulieren. Dabei unterläuft er, wie ich dann (3.) zeigen werde, jedes Postulat einer isolierten und isolierbaren individuellen Subjektivität oder menschlichen Natur. Er dezentriert das Subjekt, indem er das Denken als eine konstitutiv äußerliche und geschichtlich vermittelte Praxis denkt. Wie Dewey trotz dieser Subjektkritik an seinem „Humanismus“ festhalten kann, ist Thema des letzten Abschnitts (4.). Das höchste menschliche Gut ist, wie gezeigt wird, für Dewey die *intelligente, erfahrungsoffene Praxis*. Der recht verstandene Humanismus verteidigt die Möglichkeit solcher kritischen Reflexion und trägt zu ihrer gesellschaftlichen Verwirklichung bei.¹³

13 Ich danke F.O. Wolf für die Einladung, seinem Kolloquium Deweys Humanismus vor-

2. Der Mensch zwischen Humanismus und Dezentrierung

Der Begriff des *Humanismus* muss an Dewey nicht erst herangetragen werden. Schon 1905 hielt er Vorträge über den „New Humanism“. Er zählt zu den Erstunterzeichnern des sogenannten „Ersten humanistischen Manifestes“ (1933) und engagierte sich in der New Yorker „First Humanist Society“, der er als Beirat angehörte.¹⁴ Ein im weitesten Sinne humanistisches Selbstverständnis ist dabei keine Spezialität des Pragmatismus Dewey'scher Färbung. Der Brite F.C.S. Schiller, neben Peirce, James und Dewey wohl eine der wichtigsten Gründungsfiguren des Pragmatismus, nannte seine Philosophie „Humanismus“; James widmete dem Verhältnis von „Pragmatismus und Humanismus“ ein ganzes Kapitel seiner Vorlesungen über den Pragmatismus.¹⁵

Der Kern des pragmatistischen Humanismus, zu dem auch Dewey sich bekennt, ist schnell benannt: Der Mensch ist prinzipiell ein autonomes, selbstverantwortliches Wesen, das sich für seine Erkenntnisse, Werte und Ideale nicht auf „übernatürliche“ oder „kosmische“ Garantien verlassen kann. Entscheidend sind hier die negativen Abgrenzungen, die sich auch in dem von Dewey mit unterzeichneten „Humanistischen Manifest“ finden (These 4).¹⁶ Abgelehnt wird jede Position, ob religiös oder philosophisch motiviert, die das menschliche Handeln und Urteilen unter Maßstäbe stellt, die als ewig, unvergänglich oder auch nur im starken Sinne transzendental gelten. Nicht etwa, weil solche Maßstäbe *a priori* falsch sein müssen. Selbst für den Fall der Religion argumentiert etwa William James,¹⁷ dass eine pauschale Ablehnung ebenso dogmatisch wäre. Die Forderung ist, auch eine solche Kritik der Religion zunächst im Medium der gelebten Erfahrung der Menschen zu entwickeln und zu artikulieren, um auf diese Weise ihre Tragfähigkeit zu prüfen. Allgemein gilt aus pragmatistischer Sicht, alle Behauptungen transzendenter Maßstäbe und Werte, ob nun religiösen Vorzeichens

zustellen, sowie Hans-Peter Krüger, Mark Halawa-Sarholz, Maria Buzhor und zwei anonymen Gutachtern dieser Zeitschrift. Der Aufsatz wurde ermöglicht durch die Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (GZ VO 1636/2-1).

14 Das *Dewey Center* der Southern Illinois University stellt eine ausführliche Chronologie aller Vorträge und Publikationen Deweys zur Verfügung (<http://deweycenter.siu.edu/pdf/CHRONO.pdf>; letzter Abruf Sept. 2014). Relevante Einträge finden sich dort unter den Kennziffern 1912.05.31, 1917.06.07, 1934.04.08, 1936.03.12, 1940.09, 1950.09.11.

15 Schillers Publikationen tragen deutliche Titel: *Humanism; philosophical essays*, London/New York 1903, und *Studies in Humanism*, London/New York 1907. Schiller trat offensiv für eine eugenische Selektion im Namen des Humanismus ein (vgl. Mark Porrovecchio, *F.C.S. Schiller and the Dawn of Pragmatism: The Rhetoric of a Philosophical Rebel*, Lanham, MD 2011).

16 Vgl. http://americanhumanist.org/Humanism/Humanist_Manifesto_I (letzter Abruf Sept. 2014).

17 Vgl. William James, *The will to believe and other essays in popular philosophy*, New York 1904.

oder nicht, dem einzig gültigen Kriterium zu unterwerfen: Sie sind zu beurteilen anhand der Folgen, die sie für das Denken, Wahrnehmen und Handeln haben. Diese Haltung findet einen klaren Ausdruck in Deweys Anti-Szientismus. Ironischerweise ist im 20. Jahrhundert Dewey vor allem aus deutscher Perspektive vorgeworfen worden, einen unreflektierten Positivismus zu vertreten, der die naturwissenschaftliche Erkenntnis zum einzigen Kriterium der Rationalität und der Moral erhebe.¹⁸ Das Gegenteil ist der Fall: Eine zeitbewusste Philosophie muss Dewey zufolge den *Erfolg* der Naturforschung ernst nehmen, ohne diese unnötig zu verklären. Die Realität der Naturwissenschaften und ihres Einflusses auf das intellektuelle und soziale Leben müsse anerkannt und reflektiert werden mit dem Ziel, dass die Wissenschaften (*sciences*) sich nicht zum „master of human destiny“ aufschwingen.¹⁹ Die Wissenschaften müssten sich als „willing servants“ dem „human good“ unterordnen.²⁰

Der Humanismus nimmt hier eine geradezu klassische Gestalt an: Mit dem „menschlichen Gut“ vertritt Dewey die Vision einer Gesellschaft und einer Lebenspraxis, die den Menschen frei leben und denken lassen. „Frei“, das heißt hier vor allem: ohne den dogmatisch erstarrten Zugriff von Religionen, Philosophien und Ideologien. Diese täuschen einen ewigen oder zumindest festen Sinn vor, wo in Wirklichkeit Wandel und Fallibilität festzustellen ist.²¹ Der Mensch sollte *um seiner selbst willen* nicht einem solchen abstrakten ideologischen Gut dienen, sondern sich auf die konkrete Vielfalt und Komplexität der je gegebenen Situationen einlassen können. Hier finden sich alle Kernmomente traditionellen humanistischen Denkens: eine skeptische Haltung gegenüber der Religion als selbstverständlicher Maßstab der Lebensgestaltung, ein Vertrauen in die Selbständigkeit und Fähigkeiten des Menschen sowie der normative Appell an eine „humane“ Gestaltung der Lebenswelt. Der Mensch ist hier das Maß aller Dinge. Im Detail betrachtet nimmt Deweys Humanismus nun aber eine philosophische Form an, die in einer geradezu paradoxen Spannung zu diesen klassischen Momenten steht. Um diesen Kontrast zu beschreiben, muss auf den zweiten Grundbegriff zurückgegriffen werden, der Deweys Philosophie markiert. Der Ausdruck der *Dezentrierung* des Subjekts ist zunächst einer ganz anderen Tradition entnommen.²² Er steht für jene französisch dominierte Nachkriegsdiskussion,

18 Klassisch Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1967; einen differenzierteren Umgang belegt für die neuere Rezeption: Martin Hartmann, „Vertiefung der Erfahrung“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 34.3 (2009), 415-440.

19 John Dewey, „What Humanism Means to Me“ (1930), in: LW 5, 265.

20 LW 5, 266.

21 Vgl. John Dewey, *The Quest for Certainty* (1929), LW 4.

22 Als „Dezentrierung“ bezeichne ich hier die Kritik einer souveränen Ordnung. Dies ist nicht mit der „Dezentrierung“ der egozentrischen Perspektive in der Entwicklungspsychologie Piagets zu verwechseln. In dem hier gemeinten Sinn gebraucht Herbert Schnädelbach den Ausdruck „Dezentrierung der Vernunft“ (*Vernunft*, Stuttgart 2007, 120).

die – mit ihren Anfängen im Strukturalismus – sich gegen die existenzialistische oder phänomenologische Fokussierung auf das bewusste Subjekt richtete.²³ Der Subjektbegriff wird als ein „Zentrum“ angesehen, das, wie Derrida es formuliert, dem semantischen System nicht nur Kohärenz verleiht, sondern darüber hinaus auch seine Entwicklungslogik und Reichweite regiert.²⁴ Die poststrukturalistische Kritik gilt der beherrschenden Rolle, die dadurch dem Zentrum zugeschrieben wird: Das Zentrum soll das „Spiel der Struktur“²⁵, und damit die Möglichkeiten semantischer Variation, in klar umrissenen Grenzen halten. Der Begriff der „Dezentrierung“ bezeichnet gerade diesen Verzicht auf ein Zentrum. Die Philosophie müsse „eingestehen, daß es kein Zentrum gibt, daß das Zentrum nicht in Gestalt eines Anwesenden gedacht werden kann, daß es keinen natürlichen Ort besitzt.“²⁶ Der Begriff der Dezentrierung bezeichnet somit die poststrukturalistische Variante dessen, was im angloamerikanischen Diskurs der Sprachphilosophie als *anti-foundationalism* diskutiert wird – es ist die Kritik an einem „Gegebenen“, das die Form aller möglichen sinnvollen Äußerungen vorwegnimmt (etwa durch ein empiristisches Sinnkriterium) und damit Sinn und Unsinn, Vernunft und Unvernunft hierarchisch fundiert.²⁷

Dieser Zusammenhang zeigt sich gerade an den französischen Debatten der Nachkriegszeit über den Humanismus-Begriff. „Ist der Existenzialismus ein Humanismus?“, fragte sich Sartre,²⁸ um diese Frage differenziert zu bejahen. Spätere Kritiker wie Derrida griffen hingegen Heideggers Position auf, nach der *jede* humanistische Formulierung eines Wesens des Menschen in einem schlechten Sinne metaphysisch sei – auch dann, wenn wie bei Sartre auf das Postulat einer bestimmenden Natur des Menschen verzichtet wird. Schon durch die Fragestellung liege die humanistische Suche nach dem Wesen des Menschseins im Griff einer reduktionistischen „Auslegung“ des Seins, die den Kern der Frage verfehle.²⁹

Unschwer lässt sich hinter Derridas abstrakter Bestimmung des Zentrums als „Formtotalität“³⁰ das politische Motiv erkennen, die Möglichkeit neuer Bedeutungen – und damit alternativer Formen der Welterschließung – offen zu halten.

23 Vgl. für eine Übersicht: Andreas Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien*, Weilerswist 2006.

24 Vgl. Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz* (1967), Frankfurt a.M. 2006, 422.

25 Ebd., 424.

26 Ebd., 424.

27 Für eine Geschichte der Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts, die Poststrukturalismus und postanalytische Philosophie annähert, vgl. G.W. Bertram/D. Lauer/J. Liptow/M. Seel, *In der Welt der Sprache: Konsequenzen des semantischen Holismus*, Frankfurt a.M. 2008.

28 Jean-Paul Sartre, *Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays: 1943-1948*, Reinbek bei Hamburg 2012.

29 Vgl. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966; Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“ (1946), in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 31996, 313-365.

30 Derrida, *Die Schrift und die Differenz* (Anm. 24), 422.

Der Begriff des Subjekts und die philosophische Bestimmung der Subjektivität stehen unter dem Verdacht, im Gewande einer philosophischen Fachdiskussion eine semantische Schließung vorzunehmen. So platziert Foucault seine Humanismuskritik dezidiert in den Kontext linker Politik: Es sei gerade der Humanismus, so Foucaults Vorwurf in einem Interview 1966, „der in den Jahren nach dem Weltkrieg sowohl den Stalinismus wie die Hegemonie der christlich-demokratischen Parteien gerechtfertigt hat“.³¹ Daher müsse „eine linke Politik möglich sein, die ohne all diese konfusen humanistischen Mythen auskommt“.³² Oder, in einer griffigen Formulierung von Albert Camus: „[D]ie Scharfrichter von heute sind bekanntlich Humanisten. Darum kann man [...] der humanistischen Ideologie gar nicht mißtrauisch genug begegnen.“³³

Im historischen Rückblick sind die Allianzen und Gräben dieser Diskussion allerdings nicht immer nachvollziehbar. Sartres existenzialistischer Humanismus wollte jede Festlegung auf ein Wesen oder eine Natur des Menschen vermeiden und wurde doch – etwa von Foucault³⁴ – undifferenziert als Inbegriff des falschen Humanismus gescholten. Heideggers deutlich undifferenzierte Aufforderung wiederum, mit Descartes gleich die gesamte abendländische Metaphysik zu überwinden, wurde begrüßt, ohne zu fragen, ob sich hinter dieser pauschalen Verurteilung nicht auch eine Ideologie verbergen könnte. Aber hier soll es nicht um diese Details gehen. Entscheidend ist hier, dass diese Diskussion sich am Leitbegriff der Subjektivität orientierte. Sartre warf dem klassischen Humanismus vor, von einem vorgefertigten Bild des Menschen auszugehen, von einer menschlichen „Essenz“, die gleichsam als Blaupause der menschlichen „Existenz“ vorausgeht.³⁵ Entsprechend schlug Sartre vor, die Formel umzukehren: Die menschliche Existenz, der definierende subjektive Selbstbezug, geht jeder vorgeblichen „Essenz“ voraus. Die strukturalistischen und poststrukturalistischen Kritiker sahen in Sartres Gegenformel nun wiederum selbst ein verdecktes Postulat dessen, was es heißt, Mensch zu sein. Für sie war die erkenntnistheoretische Subjektivität vor allem die Hypostase einer Instanz, die vorgeblich souverän über sich und die Welt verfügen kann, um ihr eigenes Schicksal in die Hand zu nehmen. Dagegen wurde betont, „dass man nicht vom Subjekt ausgehen sollte [weil] das Subjekt selbst eine Genese hat.“³⁶

31 Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, hg. v. W. Seitter, Frankfurt a. M. 1987, 22.

32 Ebd., 24.

33 Albert Camus, *Fragen der Zeit*, Reinbek bei Hamburg 1960, 177.

34 Vgl. Foucault, *Von der Subversion des Wissens* (Anm. 31), 22.

35 Vgl. Sartre, *Essays* (Anm. 28), 148 f.

36 Michel Foucault, *Schriften III: 1976-1979*, hg. v. D. Defert/F. Ewald, Frankfurt a. M., 2003, 742. Ein Gutachter warf die Frage auf, ob nicht Foucaults Kritik des erkenntnistheoretischen Subjekts von seiner Humanismuskritik (und politischer Polemik) zu trennen sei. Hier wird jedoch davon ausgegangen, dass die Kritik am Subjektbegriff gerade

Dewey hätte in dieser Debatte in vielen Punkten deutlich auf Seiten der poststrukturalistischen Kritiker des Humanismus gestanden. Wie die ganze Tradition des Pragmatismus (mit der Ausnahme vielleicht von James) folgt seine Philosophie generell einem subjektkritischen Impuls, der durchaus Parallelen zur französischen Diskussion aufweist.³⁷ Deweys Philosophie kennt keine anthropologischen Konstanten, noch geht sie methodisch von einem zur Freiheit verdammtm Einzelsubjekt aus. Auch der Pragmatismus kennt die Grenzen des menschlichen Handlungs- und Urteilsvermögens, seine soziale und kulturelle Bedingtheit. Wie der Strukturalismus und die Poststrukturalisten *dezentriert* Dewey das menschliche Subjekt, indem er alle menschlichen Vermögen radikal in den situativen Kontext einbindet, in dem sie ausgeübt werden. Der Mensch kann nicht von seiner konkreten gesellschaftlichen und natürlichen Verfasstheit abstrahiert werden.

Trotz dieser Gemeinsamkeiten lässt sich ein tiefer Graben zwischen Deweys Position und dem Poststrukturalismus feststellen. Foucault stellt in dem bereits zitierten Interview fest: „Wenn wir über das Problem des Humanismus zu diskutieren scheinen, beziehen wir uns eigentlich auf ein einfacheres Problem, auf das des Glücks.“³⁸ Und fügt dann hinzu: „Meiner Überzeugung nach kann aber der Begriff des Glücks nicht mehr gedacht werden. Das Glück existiert nicht und das Glück des Menschen existiert noch weniger.“³⁹ Selbst wenn wir die Provokation und Ironie dieser Aussage berücksichtigen, zeichnet Foucault ein kahles und nüchternes Bild. Die Depotenzenierung des menschlichen Handelns und Strebens wird als Desillusionierung gesehen. Dewey jedoch verbindet seine Subjektkritik mit einem emphatischen Humanismus, der *gerade* die Einsicht in die Bedingtheit und Abhängigkeit des Subjekts zum Grundstein eines Glücksversprechens werden lässt. Er hat keine Probleme, Leben und Glück („happiness“) zu verbinden. Die volle Ausübung der menschlichen Fähigkeiten und Kräfte führt nach Deweys Überzeugung zu der beglückenden Erfahrung, an der Wirklichkeit zu wachsen: „Faith in the varied possibilities of diversified experience is attended with the joy of constant discovery and constant growing. Such a joy“, so Deweys Überzeugung, „is possible even in the midst of trouble and defeat“.⁴⁰

Diese Überzeugung steht im Kontext einer Philosophie, die dezidiert naturalistisch argumentiert. Eine Verankerung des „Humanen“ in der Natur ist unter modernen Bedingungen eine kontroverse, aber naheliegende Wahl. Unter Verzicht auf die Hypothese eines Gottes, nach dessen Ebenbild der Mensch geschaffen ist, wird die Natur zu einer Ressource für eine orientierende Blaupause „des“

ethisch und politisch motiviert ist. Ausführlicher dazu: Verf., *Selbsterkenntnis und Lebensform. Kritik und Subjektivität nach Wittgenstein und Foucault*, Bielefeld 2009.

37 Vgl. Vincent M. Colapietro, „The vanishing subject of contemporary discourse: A pragmatic response“, in: *Journal of Philosophy* 87.11 (1990), 644-655.

38 Foucault, *Von der Subversion des Wissens* (Anm. 31), 25.

39 Ebd.

40 John Dewey, „What I Believe“ (1930), LW 5, 272.

Menschen. Das Wesen des Menschen wäre demnach seine Natur. Doch diese Natur, die den Menschen enthält, ist mit ihm in sich gebrochen. Das drückt sich auch im Humanismus aus, der ja immer auch ein Bildungsideal und eine Utopie darstellt. Er geht davon aus, dass der Mensch nicht von Natur aus voll Mensch ist.⁴¹ Für ihn ist es selbstverständlich, dass die menschliche Natur von dem Menschen noch *kultiviert* werden muss, um ihre wahre Gestalt zu erlangen. So heißt es treffend in einer historischen Übersicht der klassischen Ideale und Tugenden, die zur *humanitas* gezählt wurden, dass es hier um die „Summe“ der Normen und Verhaltensweisen ginge, „die den Menschen zum Menschen machen.“⁴²

Der Naturbezug des Humanismus ist somit eigentümlich gespalten. Zum einen soll sich das Wesen des Menschen aus seiner Natur erklären; jedoch zeigt sich die Natur des Menschen erst kultiviert in ihrer wahren Gestalt. Da liegt es nahe, dem Humanismus eine normative Projektion vorzuwerfen, die metaphysische Überhöhung und Universalisierung einer historisch und kulturell partikularen Leitorientierung. Eine Aufzählung der klassischen humanistischen Werte zeigt das Problem: Gepriesen werden Edelmut, Würde, Witz, Geschmack, Eleganz, Feinsinnigkeit usw. Hier wird die *humanitas* identifiziert mit einem aristokratischen Ideal der Selbstkultivierung, und es kann davon ausgegangen werden, dass dieses „natürliche“ Ideal keine Rolle spielte gegenüber Frauen, Sklaven und Kindern.

In der Ablehnung eines starken Naturbegriffs waren sich Foucault, Derrida und auch schon Sartre bei allen Gegensätzen einig. Die Natur spielte in ihren Überlegungen keine prägende Rolle.⁴³ Wer den Menschen von seiner Natur her zu begreifen versucht, stellt in ihren Augen als naturwüchsig dar, was auf dem freien Selbstentwurf des Menschen (Sartre) oder der vermittelnden diskursiv-sozialen Praxis (Foucault) beruht. Entsprechend kritisch werden alle naturwissenschaftlichen Versuche gesehen, dem „Menschen“ biologisch auf die Spur zu kommen. Auch Heidegger sieht hier eine „Verirrung des Biologismus“⁴⁴ und die Poststrukturalisten versuchten zumindest nicht, einen alternativen Naturbegriff auszuarbeiten. Für sie war der Mensch wesentlich Geschichte.

Dewey wäre diese Diskurskonstellation zutiefst fremd gewesen. Auch er glaubt nicht, dass die Naturwissenschaften das Wesen des Menschen definieren können. Er zieht aber nicht den Schluss, sich von den wissenschaftlichen Erläuterungen

41 Als eine „Gesellschafts- oder Bildungsutopie“ bezeichnet den Humanismus Florian Baab, *Was ist Humanismus?*, Regensburg 2013, 26. Vgl. allgemein für die Suche nach kritischen Potenzialen des Humanismus auch für die Gegenwart: A. Holderegger/S. Weichlein/S. Zurbuchen (Hgg.), *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Fribourg 2011.

42 R. Rieks, „Humanitas (Humanität)“, in: J. Ritter et al. (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Darmstadt 1974, Sp. 1231.

43 Vgl. Foucault, *Les mots et les choses* (Anm. 29); Derrida, *Die Schrift und die Differenz* (Anm. 24); Sartre, *Essays* (Anm. 28). – Eine ungewöhnliche Rekonstruktion von Foucault als Naturalisten bietet Philipp Sarasin, *Darwin und Foucault*, Frankfurt a. M. 2009.

44 Heidegger, „Brief über den Humanismus“ (Anm. 29), 324.

der menschlichen Natur abzuwenden. Die philosophische *Herabsetzung* der Natürlichkeit des Menschen ist für ihn ein ebenso metaphysischer und dogmatischer Zug wie die vollständige *Überantwortung* der *humanitas* an die Naturwissenschaften und ihre Definitionsmacht. Die Naturwissenschaften sind selbst nicht die Lösung, aber sie können auch nicht mit einer philosophischen Geste aus dem Feld verscheucht werden: „In an age like our own, any philosophy which condemns science as a foe to higher human interests cannot, it is safe to predict, become productive.“⁴⁵

Für Dewey ist das Kernübel nicht die Wissenschaft der Natur, sondern das dualistische Denken, das Natur und Mensch voneinander trennt. Damit zählt selbst Sartres vorgeblich anti-metaphysische Ablehnung einer „Essenz“ des Menschen noch mit zu dem Problem. Existenz und Essenz können nicht einfach umgekehrt werden; wie auch die Natur nicht ausschließlich als Resultat diskursiver Setzungen verhandelt werden kann.⁴⁶ Dewey wirft konkurrierenden Entwürfen des Menschen nicht Metaphysik, sondern dualistisches Denken vor: Sie führen im Namen des Menschen eine Kluft zwischen Mensch und Natur ein, die sich dann nicht mehr überwinden lässt. Die „Menschlichkeit“ erscheint nur noch ideal-abstrakt und verdeckt dadurch konkrete ideologische Positionen. Ein so verstandener Humanismus verklärt, wie auch Dewey sieht, die sozialen und politischen Gegensätze: „Generally speaking, good people have been those who did what they were told to do, and lack of eager compliance is a sign of something wrong in their nature.“⁴⁷

Dewey teilt also die skeptische Haltung gegenüber dem humanistischen Essentialismus, sieht den Ausweg aber gerade in der Reflexion auf den Grundbegriff, der die genannten Schwierigkeiten erzeugt: den Begriff der Natur. Wenn wir die dualistische Zersplitterung des Menschen vermeiden wollen, dann müssen wir den Menschen mit all seinen Fähigkeiten konsequent als Natur, als Teil der Natur, denken.

3. Denken als Leitbegriff

Wenn der poststrukturalistische „Antihumanismus“ überwiegend auf eine Reflexion der Natur verzichtet, dann bestimmt der Dualismus von Mensch und Natur den Diskurs des Humanismus selbst noch in seiner Ablehnung. Dewey's Ansatz

45 Dewey, „What Humanism Means to Me“, LW 5, 265.

46 Eine bloße Umkehrung des Dualismus von Existenz und Essenz kann nur Sartre (vgl. *Essays* [Anm. 28], 14) vorgeworfen werden, während Heidegger (hier ähnlich wie Dewey) die „Entgegensetzung von *essentia* und *existentia*“ als Problem erkennt (Heidegger, „Brief über den Humanismus“ [Anm. 29], 325).

47 John Dewey, *Human Nature and Conduct* (1922), MW 14, 5.

bietet eine Alternative. Weder affirmiert er den fraglichen Dualismus, noch versucht er ihn wie Heidegger zu „überwinden“. Er sieht ihn vielmehr selbst als ein *Reflexionsprodukt*, als eine historisch entstandene Antwort auf die Frage, welche Stellung der Mensch in der Natur einnimmt. Die neuzeitliche Trennung von Natur und Mensch, wie auch die Grenzziehung von Theorie und Praxis, ist für Dewey somit ein geschichtliches, kulturell und sozial geprägtes Produkt einer solchen Reflexion.⁴⁸

Auf diese Weise verschiebt Dewey die Perspektive. An die Stelle eines Votums für oder gegen die Metaphysik setzt er, ganz in der Tradition des Deutschen Idealismus, die Untersuchung der Logik der Reflexion, die zu den problematischen Bestimmungen der „Natur“ führt. Damit grenzt sich Dewey auch von einem szientistischen Vorgehen ab, das ein in der Wissenschaft artikuliertes Naturverständnis (den „Stand der Forschung“) auf die philosophischen Probleme anwenden will. Deweys im Endresultat recht spekulativer Naturbegriff ergibt sich aus einer kritischen Reflexion über die Grenzen und Möglichkeiten des Denkens.

Dewey vermeidet in dieser Reflexion bewusst den Begriff der Vernunft („reason“) und bevorzugt es, von der menschlichen *Intelligenz* zu reden.⁴⁹ Der Begriff der Vernunft legt in seinen Augen die Suche nach statischen Vermögen oder Essenzen nahe, während der gleichsam weniger kontroverse Begriff der Intelligenz die Aufmerksamkeit auf den *tätigen* Charakter der Vernunft und damit des Denkens lenkt. Denken ist, wie Vernunft im Allgemeinen, für Dewey das Merkmal eines praktischen Vollzugs.

Deweys Konzeption des Denkens führt ein Grundmotiv der ganzen pragmatistischen Tradition fort, die Zukunftsorientierung. Der Pragmatismus konzentriert sich, wie es William James formuliert, auf die *Früchte* der Tat, sie fragt nach den Konsequenzen. Der Pragmatismus sei „the attitude of looking away from first things, principles, ‚categories‘, supposed necessities; and of looking towards last things, fruits, consequences, facts.“⁵⁰ Das Denken ist in dieser Perspektive vor allem in einer Hinsicht interessant: Es führt zu *neuen* Konsequenzen. Am Ende eines Denkprozesses steht ein neues Verständnis, eine neue Einsicht oder auch eine neue Handlungsweise. Selbst kontemplative Denkprozesse lassen sich als die Produktion von Neuem begreifen: Denken legt Widersprüche bloß oder bringt Schwierigkeiten zum Vorschein, es fixiert Einsichten oder stellt klärende Übersichten her. Entscheidend ist die temporale Perspektive: Infolge des Denkens hat sich die Welt verändert. Wir haben intelligent in sie eingegriffen oder

48 So Deweys gesamte Argumentation in *The Quest for Certainty* (LW 4). Wiederholungen dieses Argumentes finden sich im Kapitel 2 von *Experience and Nature* (LW 1) sowie im vierten Kapitel der *Logic* (LW 12).

49 Vgl. Dewey, *The Quest for Certainty*, LW 4, 160.

50 William James, „Pragmatism“, in: *Writings, 1902-1910*, New York 1987, 510.

uns in einer neuen Weise auf sie bezogen. Die Veränderung kann minimal sein, aber immerhin: Denken zeitigt reale Konsequenzen.

Wenn wir diese pragmatistische Emphase des Neuen akzeptieren, dann stellt sich die Frage: Wie hängt das Neue mit dem Alten zusammen? Hat das Denken die neuen Zusammenhänge nur vorgefunden, oder trägt es zu ihnen bei? Zwei prinzipielle Antworten bieten sich an, von denen Dewey sich abgrenzt: Eine rein konstruktivistische Position sieht in den denkend erschlossenen Zusammenhängen *nichts als* Erfindungen des Denkens. Sie tendiert zu dem, was oft auch „schlechter Idealismus“ genannt wird: eine Position, die jegliche empirische Reibung des Geistes leugnet. Ein metaphysischer Realismus sieht im Denken dagegen *nichts als* eine Kopie der Wirklichkeit, wie sie an sich ist. Das ideale Denken tritt in dieser Position in den Hintergrund und lässt die Wirklichkeit unverzerrt zutage treten.⁵¹

Diese beiden idealtypischen Positionen teilen für Dewey eine problematische Voraussetzung: Sie sehen das Denken nicht als einen *eigenständigen Teil* der Wirklichkeit. Die Betonung liegt hier auf der Kombination der präzifizierenden Begriffe. In Deweys Perspektive ist Denken eine eigenständige Kraft der Lebensführung, *und* es ist ein untrennbarer Teil der Wirklichkeit, auf die es sich in seinen Operationen bezieht. Philosophien mit konstruktivistischer Schlagseite betonen zu einseitig die Eigenständigkeit des Geistes und ignorieren die Teilhabe, die Abhängigkeit des Denkens von dem, was dann oft „empirische“ Welt genannt wird. Sie überhöhen die Freiheit des Denkens, indem sie es kategorisch trennen von der Welt der Mühen, Zwänge und Nöte, die dann nur noch negativ, als faktische (oder normative) Einschränkung auftritt. Der metaphysische Realismus wiederum preist die Teilhabe an der kosmischen Ordnung auf Kosten der Selbständigkeit des Denkens. In der Folge degradiert er den Menschen zu einer Art Registratur der Wirklichkeit und ihrer unvergänglichen Form (*eidōs*).⁵²

Dewey entzieht sich dieser Alternative. Das Denken ist für ihn eine innerweltliche Tätigkeit, die eine bestehende Situation erfasst, *indem* es sie verändert. Der Ausgangspunkt der Situation gleicht der hermeneutischen Einsicht, dass jedes neue Verstehen immer schon Vorverständnisse voraussetzt. Die situative Einbettung geht jedoch weit über das sprachliche Verstehen hinaus; Deweys Begriff der Situation bezeichnet eine materielle und raumzeitlich erstreckte Realität.⁵³ In dieser Realität ist das Denken ein transformierendes Teilmoment. Es fügt gegebene Elemente der Wirklichkeit so zusammen, dass sie sich infolge dieser Operationen in einem neuen Licht zeigen. Dewey vergleicht Denken daher oft mit dem Gebrauch von Naturkräften und Artefakten: „thinking is no different in kind from

51 Hildebrand, *Beyond Realism and Antirealism* (Anm. 5), rekonstruiert die zeitgenössische Debatte, von der Dewey sich absetzt.

52 Vgl. klassisch Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979.

53 Vgl. Ulrich Engler, *Kritik der Erfahrung*, Würzburg 1992.

the use of natural materials and energies, say fire and tools, to refine, reorder, and shape other natural materials, say ore.“⁵⁴ In dieser Perspektive ist Denken prinzipiell zweipolig, konstruktivistisch *und* realistisch. Wir handeln denkend, greifen in die Welt ein; das ist gleichsam der konstruktivistische Anteil, die Synthesis. Aber *dass* wir so handeln können, und dass sich in diesem Handeln auch bestimmte Konsequenzen zeigen, liegt nicht ausschließlich in unserer Hand.

Dewey's Position wird erst dann verständlich, wenn diese partielle Preisgabe der menschlichen Souveränität nicht als eine Einschränkung begriffen wird. Im Gegenteil: Für ihn ist sie die Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis überhaupt. Nur dadurch, dass *die Wirklichkeit selbst* in unserer Erkenntnis mitwirkt, können wir schließlich in gelingenden Fällen den Anspruch erheben, etwas Neues verstanden und uns im Denken bewegt zu haben. Diese Bewegung beginnt mit einer als *problematisch empfundenen Gegenwart*, aus der die Fragen ihre Relevanz gewinnen.⁵⁵ Wir denken nicht *irgendetwas*, sondern versuchen *etwas* zu verstehen. Die Bewegung wird fortgesetzt mit Operationen des Denkens, die, so Dewey's Überzeugung, nur im Zusammenspiel mit dem situativen Ganzen effektiv werden. „Man is free only as he has power, and he can possess power only as he acts in accord with the whole, being reinforced by its structure and momentum.“⁵⁶ Die *Situation* verleiht hier dem menschlichen Handeln „Struktur und Schwung“. Die Überschreitung des Gegebenen ist nicht die Tat eines isolierten spontanen Subjekts, sondern Resultate eines Handelns, das die eigenen Kräfte mit den Kräften der Situation in eine neue Gesamtausrichtung vereint.

4. Äußerlichkeit und Geschichte

Die Radikalität von Dewey's Subjektkritik wird deutlich an zwei besonders auffälligen Implikationen dieser Konzeption der situierten Vernunft. Zum einen hebt Dewey die irreduzible *Äußerlichkeit* aller geistigen Tätigkeiten hervor. Das subjektive Vermögen wird dezentriert, indem dessen Macht (das, was das Vermögen vermag) konsequent als ein Prozess gefasst wird, der weit über den Organismus und den Körper ausgreift. In die situierte Aktivität des Denkens wirken immer schon kulturelle und sprachliche Faktoren hinein. Die zweite Implikation ist die Logik der *Habitualisierung* solcher Reflexionsprozesse: Denken und geistige Tätigkeiten sind demnach nicht nur materiell, sprachlich und räumlich vermittelt, sondern auch geschichtlich.

54 Dewey, *Experience and Nature*, LW 1, 61.

55 „The irritation of doubt causes a struggle to attain a state of belief.“ (Charles S. Peirce, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Vol. 1: 1867-1893, hg. v. N. Houser/Chr. Kloesel, Bloomington, IN [u. a.] 1992, 114).

56 Dewey, „Philosophies of Freedom“ (1928), in: LW 3, 102.

Beginnen wir mit dem ersten Punkt, der Äußerlichkeit des Denkens. Wie bereits beschrieben, ist Denken für Dewey eine Tätigkeit, in der Mensch *und* Situation zusammenspielen. Zwar besteht aus pragmatischer Perspektive durchaus eine personale Einheit des Menschen, in Form eines Selbst. Doch das Selbst ist eine Errungenschaft, eine kulturelle Entdeckung; nicht der Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion.⁵⁷

Grundlegender als die personale Einheit des Akteurs ist die irreduzible und ständige körperliche Umwelt-Interaktion. Das Modell dafür liefert die Biologie: Das Paradigma intelligenter Koordination ist für Dewey die Koordination des Organismus. Ein Organismus handelt nicht *in* einer Umwelt, sondern *mit* ihr. Mit diesem Modell soll die kategorische Trennung von Subjekt und Objekt unterlaufen werden.⁵⁸ Einige Beispiele zeigen deutlich, was gemeint ist: Wer läuft, bedient sich des Bodens – eine Mitwirkung der Umwelt, die jeder bemerkt, dem der Boden unter den Füßen weggezogen wird. Wer spricht, bedient sich materieller Zeichen, deren Bedeutungen durch eine ganze Sprachgemeinschaft konstituiert werden. Wer Theorien entwirft, greift auf eine hochkomplexe soziale und geistige Umwelt zurück, die von speziellen Begriffen bis hin zu konkreten Artefakten und den Praktiken ihres Gebrauches reicht. In all diesen Aktivitäten ist das Subjekt nie vollständig souverän. Seine Aktivitäten nutzen Potenziale der Umwelt oder lassen sie durch die jeweilige Form der Nutzung – etwa durch den Einsatz von Zeichen und Artefakten – hervortreten. Umwelt und Organismus tragen so *gemeinsam* zum Gelingen der Interaktion bei, die Dewey auch als „intimate union of doing and undergoing“⁵⁹ beschreibt.

Trotz dieser Einbettung in die Natur erkennt Dewey durchaus die qualitativen Veränderungen an, die den Menschen von anderen Lebewesen unterscheiden. Die allgemeine Fähigkeit zur umweltintegrierenden Koordination ist nicht spezifisch menschlich; sie wird nach Dewey's Verständnis aber beim Menschen auf eine neue Ebene gehoben, und zwar durch die Sprache. Zur Beschreibung der sozialen Dimension der Sprache greift Dewey auf denselben Begriff zurück, mit dem er auch die Interaktion von Organismus und Umwelt beschreibt: „Koordination“. Doch die Art und Weise der Interaktion, ihre Qualität, ändert sich grundlegend. Die Sprache etabliert eine gemeinschaftliche Kultur, die kollektive Bedeutungen, Vorstellungen und Urteilsweisen zur Verfügung stellt. Die Umwelt wird sozial überformt; sie wird im Medium der etablierten Gebrauchs- und Wahrnehmungsweisen strukturiert. Sprache weitet, mit anderen Worten, die organischen Möglichkeiten der situierten Koordination so weit aus, dass in jeder gegenwärtigen Situation die ganze Kultur mit einbezogen ist.⁶⁰

57 Vgl. etwa das Kapitel 6 in *Experience and Nature* (LW 1).

58 Vgl. Dewey, *Experience and Nature*, LW 1, 215.

59 Dewey, *Art as Experience* (1934), LW 10, 58.

60 Vgl. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry* (1938), LW 12, 48-85.

Diese kulturellen Vermittlungsleistungen verweisen auf die zweite wichtige Implikation von Deweys prozessorientierter Philosophie, die *Habitualisierung*. Die bisher erläuterten Interaktionen finden nicht in einer isolierten Gegenwart statt. Sie führen einen geschichtlichen Index mit, insofern das realisierte Interaktionsmuster auch eine Vorgeschichte bisheriger Koordinationsleistungen voraussetzt. Der Organismus hat, wie Dewey es nennt, *habits* entwickelt. Dieser Begriff des *habit* sollte nicht als „Gewohnheit“ übersetzt werden. Der *habit* ist für Dewey keine fixe mechanische Konditionierung, sondern eine intelligente Antwort auf die Erfordernisse der Situation. Sein Vorbild ist nicht der Behaviorismus (den Dewey heftig kritisiert), sondern Aristoteles' Begriff der *phronesis*.⁶¹

Menschen können, wie Organismen im Allgemeinen, intelligente Routinen ausbauen; sie entwickeln Fähigkeiten und Gewohnheiten. Diese beschränken den Fluss der Interaktion produktiv, indem sie die einmal erledigte Arbeit des Erkennens gleichsam auf Abruf bereithalten. Diese Logik lässt sich gut bei der Entwicklung des Kindes beobachten: Zuerst werden basale Fähigkeiten und Konzepte entwickelt, auf deren Grundlage dann neue, ausgefeiltere Kulturtechniken möglich werden. Dieser „Wagenhebereffekt“, wie dieses Phänomen in der Kulturanthropologie genannt wird,⁶² setzt voraus, dass die einmal erworbenen Fähigkeiten zur selbstverständlichen und unhinterfragten Umwelt des *neuen* Handelns werden. Sie werden zur „zweiten Natur“.

Auf diese Weise wird der *habit* gerade wegen seiner Reproduzierbarkeit zum Einstieg in die Selbstreflexion.⁶³ Erst die Habitualisierung lässt faktisch leitende Erkenntnismuster und -schemata sichtbar, greifbar und damit zum Gegenstand reflexiver Bearbeitung werden. Auf diese Weise eröffnet der *habit* die Möglichkeit, eingefahrene Denk- und Wahrnehmungsweisen zu prüfen. Es ist diese Reflexivität, die Dewey modellhaft in der wissenschaftlichen Forschung verkörpert sieht: „In common sense, the attitudes and habits formed in earlier experiences operate to a large extent in a *causal* way; but scientific inquiry is a deliberate endeavor to discover the grounds upon which attitudes and habits are entitled to operate causally in a given case.“⁶⁴ Der Versuch, die Situation zu verstehen, führt über die unmittelbare Situation hinaus zu ihrer Vorgeschichte und zu ihren Bedingungen; zu den zahlreichen sozialen, natürlichen oder auch logischen Faktoren, die in der Situation konkret impliziert sind. Die gegenwärtige Situation zu verstehen, heißt also auch, sich selbst zu verstehen: „The situation is not indif-

61 Vgl. Deweys Lob, dass die griechische Vorstellung von Erfahrung der modernen Psychologie näher ist als die des 17. Jahrhunderts (John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* [1920], MW 12, 125).

62 Vgl. Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, MA 1999.

63 Vgl. Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14, 13-63.

64 Dewey, *Logic*, LW 12, 245.

ferent to man, because it forms man as a desiring, striving, thinking, feeling creature.“⁶⁵

5. Selbstreflexion

Mit den obigen Überlegungen hat der Begriff der „Dezentrierung“ bei Dewey an Kontur gewonnen. Im Ausgang einer Grundlagenreflexion auf das Denken und seine Wirksamkeit entwickelt Dewey ein Modell des Geistigen, dem zufolge menschliche geistige Aktivitäten irreduzibel an eine kulturelle und sprachlich geprägte Umwelt gebunden sind. Da Denken sich nur in und mit diesem Kontext vollziehen kann, trägt dieser Kontext konstitutiv zur Entfaltung und zur Wirksamkeit des Denkens bei – so wie schon der einfache Organismus sich der Umwelt bedient. Es gibt demnach auch bei Dewey kein Zentrum, das alle Möglichkeiten in seiner „Formtotalität“, wie Derrida es formulierte, vollständig bestimmt. Deweys Kritik, der Humanismus dürfe Natur und Mensch nicht dichotomisch voneinander isolieren, findet seinen Ausdruck in der umfassenden philosophischen Kontextualisierung (und pragmatistischen Naturalisierung) des Menschen und seiner Fähigkeiten.

Freilich stellt sich vor dem Hintergrund dieser Position verstärkt die Frage, wie unter diesen Bedingungen eine *humanistische* Position verteidigt werden kann – Deweys Annahme also, dass es eine spezifisch menschliche Weise gibt, das Leben und die Gesellschaft einzurichten, ein „human good“.⁶⁶ Ein Humanismus ist mehr als eine These über die Struktur von Sinn und Verstehen. Er stellt einen normativen Anspruch, soll die Selbstreflexion und die Selbstbestimmung leiten. Welche Relevanz hat Deweys „dezentrierende“ Naturalisierung der Erkenntnis nun für seinen Humanismus?

Auf den ersten Blick verschließt sich Deweys Naturalismus einer weitergehenden normativen Stellungnahme. Die Einbettung des Individuums in soziale und kulturelle Kontexte legt den Gedanken nahe, dass Menschen für Dewey nichts anderes lernen können, als situativ adäquat zu *funktionieren*. Wir scheinen es dann doch mit einer Philosophie zu tun zu haben, die – wie Horkheimer prominent kritisierte – das Denken den „Erfordernissen der bestehenden Praxis“⁶⁷ unterwirft, anstatt sich zu ihr in ein kritisches Verhältnis zu setzen.

Eine klare Formulierung eines solchen „funktionalistischen“ Verständnisses menschlicher Praxis findet sich in einer Polemik des Humanismuskritikers Foucault. Er beschreibt (in dem bereits zitierten Interview aus dem Jahre 1966) das menschliche Leben als ein bloßes Funktionieren, das keine übergreifende Wer-

65 Dewey, *Experience and Nature*, LW 1, 67.

66 Dewey, „What Humanism Means to Me“, LW 5, 266.

67 Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Anm. 18), 80.

teperspektive mehr kennt, da sogar noch die Rechtfertigung zur Praxis ihrem bloßen „Funktionieren“ zugeschlagen wird:

„Tatsächlich hat die Menschheit keine Zwecke. Sie funktioniert, sie kontrolliert ihr Funktionieren und bringt ständig Rechtfertigungen für diese Kontrolle hervor. Wir müssen uns damit abfinden, daß es nur Rechtfertigungen sind. Der Humanismus ist nur eine von ihnen, die letzte.“⁶⁸

Das Problem dieser Behauptung ist ihre implizite Prämisse: Foucault (wie auch die Kritik von Horkheimer) beschreibt hier die Gesellschaft als ein geschlossenes Funktionssystem, das Wissen und Rechtfertigungen gleichsam bruchlos produziert, als Teil ihres Funktionsimperatives. Humanistische Thesen, so Foucaults Vorwurf, verharmlosen oder beschönigen nur diese nüchterne Realität. Aus Deweys Perspektive unterschätzt aber Foucaults Bemerkung, mit welchen täglich-alltäglichen Mühen, Problemen und Nöten das menschliche „Funktionieren“ konfrontiert ist. Das glatte Funktionieren, die souverän kontrollierte Wiederholung, ist bereits auf organischer Ebene ein Idealfall, der so gut wie nie eintritt. Er abstrahiert von den lokalen, gleichsam mikrologischen Komplikationen, mit denen alles Funktionieren konfrontiert ist.⁶⁹

Hier nimmt Deweys Pragmatismus ein verbreitetes modernekritisches Motiv auf: Die Philosophen idealisierten die Wirklichkeit und begriffen daher Instabilität, Kontingenz und Ungewissheit nur als einen Mangel, als eine Privation. Für Dewey ist die Welt dagegen in einem objektiven Sinne „fundamentally hazardous“.⁷⁰ Wurde oben betont, dass das Denken darauf zielt, Neues zu erwirken, steht hier nun die Unverfügbarkeit dieser Wirkung im Vordergrund. Bei aller Souveränität und Macht des menschlichen Handelns bleiben dessen Folgen in einem substanziellen Sinne nicht kontrollierbar. Wir sind, als Menschen, ständig mit neuen, seltsamen oder fragwürdigen Erfahrungen konfrontiert. Bereits auf der organischen Ebene ist das „Funktionieren“ kein blinder, selbstlaufender Prozess, sondern ein im Grunde immer schon prekärer Ausgriff auf eine faktisch unbekannte Zukunft. Wissen und Kognition haben sich dabei als äußerst effektive, aber eben fallible Mittel herausgestellt, das Zukünftige im Gegenwärtigen zu erkennen. Wissen ist in Deweys Augen kein Automatismus, sondern eine praktische Errungenschaft. Dazu gehört nicht zuletzt die für Dewey spezifisch menschliche, da an Sprache gebun-

68 Foucault, *Von der Subversion des Wissens* (Anm. 31), 26.

69 Ein weiterer Kritiker des ‚blinden‘ Funktionierens ist der gelernte Ingenieur Wittgenstein, der darauf hinweist, das idealisierte *Bild* einer Maschine nicht mit der Wirklichkeit zu verwechseln; vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1971, §§ 192 ff. Analog kritisiert Luc Boltanski Bourdieu dafür, die Selbständigkeit des Habitus und der habituellen Reaktionen auf Kosten der wirklichen Friktionen zu überzeichnen; vgl. Luc Boltanski, *Soziologie und Sozialkritik* (Anm. 3), 40-44.

70 Dewey, *Experience and Nature*, LW 1, 45. Vgl. auch Andreas Hetzel, „Zum Vorrang der Praxis“, in: A. Hetzel/J. Kertscher/M. Rölli (Hgg.), *Pragmatismus – Philosophie der Zukunft?*, Weilerswist 2008, 17-59.

dene Fähigkeit, Konsequenzen der gegenwärtigen Situation rein imaginär zu erschließen: Die Verkettung von Mitteln und Folgen werden „in advance“⁷¹ durchgespielt, ohne direkt in die Tat umgesetzt werden zu müssen.

Die offene Zukunft und die Brüchigkeit des „Funktionierens“ sind die Punkte, aus denen Dewey einen normativen Gehalt ableitet. Denn sie zeigen, dass intelligente Reflexion einen *Wert* hat, da es bessere und schlechtere Weisen gibt, zu reflektieren. Dewey sieht deutliche Unterschiede im Grade des Bewusstseins, mit dem neue Zusammenhänge praktisch-reflexiv erschlossen werden. Ein Organismus legt sich keine klare Rechenschaft über seine Handlung ab; er zieht gleichsam nur die praktische Konsequenz, ohne weiterreichende Bedingungen und Zusammenhänge einzubeziehen. Insbesondere bezieht er seine *eigene* Beteiligung am Lauf der Dinge nicht reflexiv mit ein. Menschliche intelligente Tätigkeiten haben jedoch das Merkmal, sich ein Bewusstsein über die neu erschlossenen Verbindungen und über die eigene Position in ihr zu verschaffen.

In Deweys Augen ist bewusste Reflexivität das Merkmal einer spezifischen *Praxis*, deren Muster er in einem (stark idealisierten) Bild der Wissenschaft findet. Maßgeblich aus pragmatistischer Sicht ist hier die Tatsache, dass die moderne Naturwissenschaft *experimentell* vorgeht.⁷² Ein Mensch, der etwas lernt, lernt für Dewey „as in a scientific experiment“.⁷³ Experimentieren ist hier vor allem reflektierte Koordination: Wer Experimente macht, greift kontrolliert in die Umwelt ein und wägt ab, welche Folgen mit welchen *selbstgewählten* Bedingungen verknüpft sein können. Ein Experiment nutzt die jeder intelligenten Wahl zugrundeliegende Tatsache aus, dass unterschiedliche Herangehensweisen zu unterschiedlichen Konsequenzen führen; und es greift dabei auf die dazu unverzichtbaren Objektivationen des Sinns zurück, allen voran auf die Sprache.⁷⁴ Es wird nicht blind gehandelt, sondern bewusst; und zwar bewusst in Hinsicht auf die eigenen Ansichten, Ideen, Haltungen und Begriffe, die das Handeln leiten.

In der Verbindung mit der These der Prekarität des Seins wird so *die Reflexion selbst* zu einem erstrebenswerten Gut. Hier hat der normative Maßstab seinen Ursprung, der Deweys Humanismus orientiert. Wir sind gezwungen, uns angesichts einer problematischen Gegenwart immer wieder neu zu entscheiden; diese Entscheidung kann besser oder schlechter ausfallen. Für Dewey liegt die Norm dieser

71 Dewey, *Experience and Nature*, LW 1, 221.

72 Eine ausführliche Verteidigung des Experiments als Merkmal des pragmatistischen Verständnisses von Denken und Intelligenz bietet Verf., „Language or Experience? – That’s Not the Question: A Case for Reflexivity“, in: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 6.2 (2014; in Vorb.).

73 Dewey, „Philosophies of Freedom“, LW 3, 105.

74 In der *Logic* betont Dewey, dass mögliche Hypothesen und Vorstellungen *symbolisiert* werden müssen, um zum Gegenstand weiterer Untersuchungen zu werden: „Without some kind of symbol no idea; a meaning that is completely disembodied can not be entertained or used.“ (LW 12, 114).

Entscheidung zunächst in den Folgen selbst, die sich in der Praxis ergeben: Die bessere Entscheidung ist die, die sich im Lichte der gemachten Erfahrung als die bessere erwiesen haben wird. Wenn der Bauer sät, so ist die richtige Saat die, die am besten aufgeht.⁷⁵ Doch in Deweys Augen kann nie abschließend festgestellt werden, wie sich etwas entwickeln wird – vielleicht entzieht die erfolgreiche Saat dem Boden langfristig alle Mineralien, vielleicht ist der Ackerbau überhaupt nicht der richtige Weg, um in dieser Region die Nahrung zu sichern.

Aus diesem Grunde gibt es bei Dewey so etwas wie eine Metanorm der Reflexion: Abzulehnen ist die Reflexion, die weitere Wege der Reflexion verbaut. Welche Antwort auch gerade gesucht wird, sie soll die Möglichkeit weiterer Reflexionen offen halten. Dewey greift mit diesem Gedanken ein pragmatistisches Grundmotiv auf: „Do not block the way of inquiry“, heißt es bereits bei Peirce. Diese „Regel der Vernunft“ (Peirce) wird bei Dewey zu einem humanistischen Imperativ: Es gilt, die Offenheit des menschlichen Denkens und Handelns theoretisch zu erkennen und praktisch zu bewahren – bei gleichzeitiger Anerkennung ihrer Bindung an das gegenwärtige Leben und an die Werte, Probleme und Erfahrungen, die überhaupt erst zur Reflexion drängen.⁷⁶

Dewey wendet diesen Imperativ gegen eine philosophische Tradition, die seiner Auffassung nach einseitig nur das Stabile, das Notwendige und das Gewisse anerkennt und sich deshalb immer wieder in essentialistische Begriffe des Menschen und seines Geistes flüchtet. Richtig an dieser Tradition ist ihre Wertschätzung der Reflexion als Instrument, die flüchtigen Erfahrungen zu verstehen. Denken und Bedeutungen können der fragilen und prekären Existenz wenigstens zeitweise Stabilität und Qualität abgewinnen.⁷⁷ Doch angesichts der Prekarität und Unabgeschlossenheit alles Seins lässt sich kein absolutes Maß nennen, an dem sich die gesuchte Stabilität und Qualität erkennen lässt. Es gibt kein „blindes Funktionieren“, keine für immer beruhigte Selbstverständlichkeit. Das höchste verfügbare Maß ist daher selbst reflexiver Natur: Es ist die Forderung, den Horizont der Erfahrungen und unserer Reaktionsweisen möglichst weit zu halten, und dabei doch immer wieder zur gegenwärtigen Erfahrung als dem Ausgangspunkt der Probleme und Schwierigkeiten zurückzukehren. Es ist die Forderung, sich nicht auf eine Sicht, auf einen Lösungsweg, auf eine Perspektive zu versteifen. In diesem Sinne bezeichnet Dewey den Humanismus als „an expansion, not a contraction of human life“.⁷⁸

75 Dewey, *Logic*, LW 12, 108.

76 „If we wished to transmute this generalization into a categorical imperative we should say: ‚So act as to increase the meaning of present experience.‘“ (Dewey, *Human Nature and Conduct*, MW 14, 196).

77 „[F]rail goods shall be substantiated, secure goods be extended, and the precarious promises of good that haunt experienced things be more liberally fulfilled.“ (Dewey, *Experience and Nature*, LW 1, 68).

78 Dewey, „What Humanism Means to Me“, LW 5, 266.

6. Schluss

Deweys Humanismus findet auf die Frage nach der Stellung des Menschen in der Natur eine klassische Antwort: Der Mensch zeichnet sich durch seine Fähigkeit aus, Rechenschaft abzulegen über die Bedingungen und die Konsequenzen seines Handelns und Tuns. Dazu können Menschen auf besondere Kompetenzen zurückgreifen, die sie im Vergleich zu anderen Lebewesen aufweisen; insbesondere die Sprache spielt hier eine distinktive Rolle.⁷⁹ Diese Fähigkeiten aber bleiben unverstänlich ohne ihre Einbettung in die weiteren Zusammenhänge der Natur: Wer Sprache, Vernunft und Geist von diesem Kontext abstrahiert, läuft Gefahr, einen ideologisierten Humanismus aufzubauen, vor dem die französischen Humanismuskritiker zu Recht warnen. Die Leistung der Sprache und der von ihr geleiteten Reflexion sind für Dewey untrennbar mit der konkreten Situierung des Reflexionsprozesses verbunden. Und dieser Vollzug wiederum ist vor dem Hintergrund einer oft als bedrohlich empfundenen Offenheit und Prekarität der Praxis zu sehen, einer Instabilität, die überhaupt erst gelingende Reflexion zu einem erstrebenswerten Gut werden lässt.⁸⁰

Wichtig ist, dass wir bei Dewey zwei Ebenen unterscheiden können, auf denen der Mensch zum Thema wird. Auf der *anthropologischen* Ebene diskutiert Dewey die menschliche Bedingtheit, seine Handlungsfähigkeit und die Zusammenhänge, die zwischen der menschlichen Intelligenz und seiner Natur bestehen. Hier finden sich große Überschneidungen mit der deutschen Tradition der philosophischen Anthropologie, die den Menschen als ein „nicht-festgestelltes Tier“ begreift, das sich seine eigene Umwelt baut und bauen muss. Instruktiv ist hier der Kontrast zu Gehlen, dessen Hauptwerk *Der Mensch* viele pragmatistische Anregungen übernahm. Gehlen formuliert die anthropologische Situation in negativen Begriffen: Der Mensch ist ein „Mängelwesen“, „reizüberflutet“ und der „Entlastung“ bedürftig. „Die Weltoffenheit“, so Gehlen, sei „grundsätzlich eine *Belastung*.“⁸¹ Er sieht die Offenheit des Menschen als eine Bedrohung.

Dewey dagegen findet gerade in dieser Offenheit, wie gezeigt, den normativen Maßstab des Denkens überhaupt. Sie erzeugt eine Wertorientierung, weil sie dazu zwingt, nicht nur solchen Wissensbeständen Vertrauen zu schenken, die fest etabliert sind. Hier findet sich das tiefere Motiv, das Deweys Humanismus – seine Sorge um eine „humane“ Lebensgestaltung – mit der systematischen Philosophie der Erfahrung verbindet. Wiederholt äußert Dewey die Hoffnung, seine

79 Mit der Sprache beginnt für Dewey (*Logic*, LW 12, 112) erst die intelligente Reflexion („inquiry“); die Sprache befreit den Organismus vom Druck der Gegenwart (so auch ausführlicher in *Experience and Nature*, LW 1, 206 u. 132-162). Selbst da, wo die Sprache in bestehende natürliche Prozesse eingreift, überformt sie diesen Ursprung (Deweys Beispiele sind Essen und Fortpflanzung, LW 12, 62 f.).

80 Dewey, *Experience and Nature*, LW 1, 62 f.

81 Arnold Gehlen, *Der Mensch*, Wiesbaden 131997, 36.

Bücher mögen dazu beitragen, der Erfahrung wieder mehr *Vertrauen*, *Glauben* und *Respekt* entgegenzubringen.⁸² Dewey will damit nicht unkritisch das Gegebene zur unhinterfragten Norm erklären. Vielmehr drückt sich hier eine Konsequenz seiner Konzeption des Denkens als Praxis aus: Für Dewey ist es geradezu das Kennzeichen modern entwickelter Wissenschaft, dass sie bereit ist, die gegenwärtig stabilen Einsichten und Wissensbestände zu relativieren und sie zum problematischen Ausgangspunkt für neue Erkenntnisse zu nehmen: „To know, means that men have become willing to turn away from precious possessions; willing to let drop what they own, however precious, in behalf of a grasp of objects which they do not as yet own.“⁸³

Auf diese Weise tritt eine affektive Dimension in die Bestimmung der menschlichen Reflexivität, auf die hier nicht mehr vertieft eingegangen werden kann.⁸⁴ Die Bereitschaft, bestehende Urteile fallen zu lassen, nährt sich von den Andeutungen („suggestions“)⁸⁵ der unmittelbaren Erfahrungen, von den Problemen, die noch unbestimmt sind und der weiteren aktiven Bestimmung harren. Zu der im Experiment paradigmatisch verkörperten Bestimmungsarbeit gehört auch, sich den „directive powers that inhere in experience“⁸⁶ zu überlassen. Dewey glaubt, dass wir nur bei einem solchen voll entwickelten, reflektierten Vertrauen in die Erfahrung fähig sind, in den wechselnden Situationen, die das Leben bietet, sinnvoll und intelligent zu handeln.

An Stellen, wo Dewey diesen Gedanken verteidigt, lässt er sich oft geradezu hinreißen zu einer regelrechten Feier der offenen und bereichernden Erfahrung: Er spricht, wie oben bereits zitiert, von einem Glück und einer Zufriedenheit („a joy of constant discovery and constant growing“),⁸⁷ die selbst in einer Welt voller Widerstände und Zufälle möglich sind. Es besteht darin, auf die prekären Wechselfälle und auf die gegenwärtigen Probleme nicht bloß alternativlos zu reagieren, sondern Stellung zu nehmen und zu antworten.⁸⁸ Es ist die Freude, an den vielen Herausforderungen der Erfahrung zu wachsen und sich den Anforderungen der Situation kreativ zu stellen.

Gerade solche schwärmerisch anmutenden Äußerungen stützen die bekannte Kritik von Horkheimer und Arendt,⁸⁹ dass Dewey hier die Wissenschaft – ausdrücklich ja das Modell der intelligenten Reflexion – über den Menschen stelle. Die Feier

82 Die Begriffe verwendet Dewey in *Experience and Nature* (LW 1): „confidence“ (5) „faith“ (325) und „respect“ (41).

83 Dewey, *Experience and Nature*, LW 1, 107.

84 Vgl. Matthias Jung, *Gewöhnliche Erfahrung* (Anm. 1), 47-56, 186-195.

85 Vgl. John Dewey, Introduction to *Essays in Experimental Logic* (1917), MW 10, 348.

86 Dewey, *Experience and Nature*, LW 1, 5.

87 Dewey, „What I Believe“, LW 5, 272.

88 „turning reaction into response“ (LW 1, 325).

89 Vgl. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Anm. 18), Hannah Arendt, „The Ivory Tower of Common Sense“, in: *The Nation* (19. Oktober 1946), 447-449.

des „Wachstums“ scheint geradezu zynisch angesichts des Terrors, zu dem die Vernunft – und auch die wissenschaftliche Vernunft – fähig ist. Nach der hier vorgestellten Rekonstruktion zeichnet sich Deweys experimentalistischer Begriff der Intelligenz jedoch gerade dadurch aus, dass sie sich ihres Gegenstandes eben *nicht* dogmatisch gewiss sein kann. Vernunft ist kein Automatismus, und als *bewusster* Akt bleibt sie eingebettet in eine umfassendere kulturelle Praxis. Daher muss der *Umgang* mit solchen Praktiken der Reflexion, selbst wenn sie einmal etabliert sind, immer neu austariert werden; er kann auch misslingen.

So besteht ein nicht unwesentlicher Teil von Deweys Philosophie in der Rekonstruktion der historischen Umstände, die dazu geführt haben, dass die bei den Griechen erstmalig entwickelte „idea of science“⁹⁰ nicht zur vollen Blüte kam. Zu den hemmenden Faktoren zählt Dewey Klasseninteressen⁹¹ und kulturelle Dünkel gegenüber den „niederen“ praktischen Fertigkeiten.⁹² Der Punkt ist hier nicht die historische Akkuratheit dieser Narration, sondern ihr notwendiger Platz in Deweys Philosophie: Die selbstbewusste experimentelle wissenschaftliche Methode ist für Dewey selbst eine zivilisatorische *Entdeckung*, aus der sich dann entscheidende Konsequenzen für unser Verständnis traditioneller Probleme ergeben. Die Aufgabe der Philosophie ist es, diese Konsequenzen durchaus kritisch zu reflektieren.

Für Dewey ist Denken somit eine schwierige Praxis, die nicht auf die formale Fähigkeit reduziert werden kann, Schlüsse zu ziehen. Es ist die Praxis, reflexiv aus dem eigenen Handeln und Tun zu lernen und an ihm zu wachsen. Auch wenn der Mensch gleichsam dazu verdammt ist, zu lernen und zu wissen – es steht nicht fest, wie mit diesem Wissen umzugehen ist. Und so erweisen sich selbst die menschliche Freiheit und das menschliche Gut, für die Deweys Philosophie eintritt, als prekär und fallibel. Ihre humane Wirklichkeit kann sich erst durch ihre Verwirklichung zeigen. Diese Realisierung aber ist, wie Dewey lakonisch festhält, faktisch gebunden an objektive Bedingungen, die noch herzustellen seien.⁹³

Dr. Jörg Volbers, Hobrechtstr. 22, 12047 Berlin; E-Mail: joerg@joergvolbers.de

90 Dewey, *Experience and Nature*, LW 1, 106.

91 Vgl. exemplarisch in *Experience and Nature*, LW 1, 131.

92 Vgl. Dewey, *Quest for Certainty*, LW 4, 11.

93 Dewey, „Philosophies of Freedom“, LW 3, 113 f.