

Marc Rölli

Die amerikanische Alternative: John Dewey. Überlegungen zur Anthropologiekritik in pragmatischer Hinsicht

2015

<https://doi.org/10.25969/mediarep/13417>

Veröffentlichungsversion / published version
Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rölli, Marc: Die amerikanische Alternative: John Dewey. Überlegungen zur Anthropologiekritik in pragmatischer Hinsicht. In: Marc Rölli (Hg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: transcript 2015, S. 81–100. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/13417>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here:

<https://doi.org/10.14361/9783839429563-006>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0/ de Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 3.0/de License. For more information see:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

Die amerikanische Alternative: John Dewey

Überlegungen zur Anthropologiekritik

in pragmatischer Hinsicht

Marc Rölli

Auf den ersten Blick erscheint es abwegig im Ausgang von John Dewey die anthropologiekritischen Grundzüge der Philosophie des Pragmatismus herauszuarbeiten. Ist in Deweys umfangreichem Werk die Rede von ›Anthropologie‹, so wird auf die amerikanische Tradition der *cultural anthropology* verwiesen. Diese Referenz ist positiv, sofern sich Dewey an den ebenda entwickelten Kulturbegriff anschließt. Er folgt dabei in erster Linie den Arbeiten von Boas oder Malinowski – und damit einem Anthropologieverständnis, das sich von älteren evolutionistischen Ansätzen (etwa der sog. ›viktorianischen Anthropologie‹) mitsamt ihrer kolonialistischen Denkstruktur unterscheidet. In diesem Sinne ließe sich Deweys Philosophie zugespitzt als eine Art ›anthropologischer Empirismus‹ bezeichnen, sofern eben der in ihrem Zentrum stehende Erfahrungsbegriff in kulturellen Kontexten qualitativ bestimmbar ist.¹

Sollte diese These aber stimmen, so heißt das keineswegs, dass Dewey auf anthropologisches Denken rekurriert, das im Rahmen eines *philosophischen Diskurses* entwickelt wurde. Genau dies ist nicht der Fall. Vielmehr liefert sein pragmatischer Ansatz ein gutes Beispiel für die Diskrepanz, die zwischen der ethnographischen Methode einer aufgeklärten Kulturtheorie und den traditionellen Vorurteilen im Diskurs der philosophischen Anthropologie besteht. Sie lässt sich herausarbeiten, indem die impliziten Kritikpunkte rekonstruiert werden, die in Deweys Philosophie bezüglich philosophischer Anthropologietraditionen liegen. Diese Traditionslinien werden zwar von Dewey nicht eigens

1 | Vgl. Herbert S. Lewis, »Boas, Darwin, Science, and Anthropology«, in: *Current Anthropology*, vol. 42:3, 2001, www.anthropology.wisc.edu/pdfs/Boas,_Darwin.pdf [zuletzt geöffnet am 20.02.2014] und Loren Goldman, »Dewey's Pragmatism from an Anthropological Point of View«, APSA 2010 Annual Meeting Paper, Social Science Research Network, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1644649 [zuletzt geöffnet am 20.02.2014].

expliziert, sie lassen sich aber in verschiedenen Fragestellungen und Themenfeldern leicht wiederfinden.

Im Folgenden werden nacheinander einzelne Themen vorgestellt und diskutiert, die für die konstatierte implizite Kritik exemplarisch sind. Das hier verfolgte Verfahren macht dabei philosophiehistorische Voraussetzungen, indem es den Bestand einer anthropologischen Vernunft im philosophischen Diskurs (v.a. des neunzehnten Jahrhunderts) unterstellt. Es wird gezeigt, dass es in der Konsequenz des Dewey'schen Pragmatismus liegt, zentrale Annahmen der philosophischen Anthropologietradition nicht nur zurückzuweisen, sondern in einem anders ausgerichteten philosophischen Entwurf ›aufzuheben‹ bzw. zu destruieren, indem ihre Kritik im Zuge einer Verschiebung der anthropologischen Problemstellung durchgeführt wird.

DIE BESTIMMUNG DES MENSCHEN

Mit dem Thema der *Bestimmung des Menschen* wähle ich einen Seiteneinstieg, sofern es einen deutlichen Bezug, aber auch ein Spannungsverhältnis zum Vorbegriff einer philosophischen Anthropologie aufweist. Aus begriffs- und diskursgeschichtlicher Sicht wäre es verfehlt, die Bestimmungsfrage generell als anthropologische Frage aufzufassen, obwohl sie eine fundamentale philosophische Frage darstellt, die auf den Menschen zielt.² In Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* wird klargestellt, dass das *Wesen* des Menschen ein Thema der systematischen praktischen Philosophie ist, sofern sein intelligibler Charakter mit der Idee der Vernunft oder der »moralischen Natur« der Person verschmilzt – und daher in der empirisch ausgerichteten Anthropologie vorausgesetzt werden muss.³ Von einer möglichen Realisierung der Bestimmung des Menschen als *animal rationale* kann aber in einem geschichtsphilosophischen Zusammenhang die Rede sein, sofern dort eine kulturelle Entwicklung ins Auge gefasst wird, die von einer teleologischen Naturlehre der menschlichen Anlagen ihren Ausgang nimmt.⁴ Ebenso spricht Fichte von der Bestimmung des Menschen, »sittlich zu handeln« – die in der prakti-

2 | Vgl. Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2007. In Fichtes im Jahr 1800 publizierten Text findet sich der Begriff des Anthropologischen an keiner Stelle. Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Hamburg 2000 [1800].

3 | Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie-Ausgabe, Bd. 7, Berlin 1917 [1798], 117-333, hier 324-325.

4 | Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Berlinische Monatsschrift*, 11/1784, 385-411, vgl. zur Bestimmung des Menschen Satz IX. Es lässt sich dennoch zeigen, dass die teleologische Naturlehre in der anthro-

schen Vernunft verwurzelt ist und somit das Niveau des Wissens in Richtung auf ein »Tun« überschreitet.⁵ In beiden Fällen wird der moralische Charakter der Person zum generischen Bestimmungsmerkmal des Menschen gemacht und die praktische Vernunft von den pragmatischen Lebensweltverhältnissen abgerückt. An diesem Punkt wird die Sympathie nachvollziehbar, die Charles S. Peirce für den Kantischen Begriff des Pragmatischen (im Unterschied zu dem der Praxis) empfindet.⁶ Die pragmatische Weltkenntnis steht für eine weder physiologisch-naturwissenschaftlich noch metaphysisch verfasste Erfahrungsweise, die mit dem dogmatischen Zugriff auf ein singuläres transzendentes Menschenwesen bricht. Es ist wenig überraschend, dass Peirce im Unterschied zu Kant den Begriff des Pragmatischen ohne das Substantiv der Anthropologie gebraucht: erstens repräsentiert diese bei Kant ein untergeordnetes Wissen – und setzt damit die eigentliche Philosophie voraus – und zweitens bestimmt sich ihre weitere Geschichte nach Kant als eine der idealistischen Naturphilosophie. Der Pragmatismus aber konstituiert sich als ein eigenständiger philosophischer Entwurf, der die »Apriori-Methode« hinter sich lässt.

Es gehört zu den Kernbedingungen des pragmatischen Philosophierens nach Dewey, einen Handlungsbegriff in die Mitte des Denkens zu rücken, mit welchem eine Ungewissheit behauptet wird, die sich nicht beseitigen lässt: Risiken und Gefahren, prekäre Situationen und Probleme. Ein grundsätzliches Manko der traditionellen Philosophie liegt dagegen in einer (lediglich) *theoretischen* Überwindung der ungewissen pragmatischen Lebensverhältnisse, die sich auch in der begrifflichen Auszeichnung einer *reinen Praxis* (oder des reinen moralischen Charakters der Person im Sinne einer eingeborenen Menschheit) widerspiegelt.⁷ Für Dewey handelt es sich dabei um eine metaphysische Hinterlassenschaft, die sich in dualistischen Konstruktionen und monistischen Spekulationen ebenso ausdrückt wie in den essentialistischen Grundzügen einer *Bestimmung des Menschen* und ihrer geschichtsphilosophischen Konsequenzen. Im philosophischen Diskurs der Anthropologie nach

pologischen Charakteristik bei Kant (entgegen seiner erklärten Annahmen) eine wichtige Rolle spielt.

5 | Vgl. Fichte, *Bestimmung des Menschen*, a.a.O., 100, 102, 87. Fichte steht hier quasi zwischen Kant und Schelling, sofern er einerseits die Anthropologie als mögliche physiologische oder pragmatische Disziplin ignoriert, andererseits aber bereits auf den ganzen Menschen (als Einheit von Trieb und Geist) zielt und ihn als solchen auf den Bildungsweg zur Erfüllung seiner Bestimmung schickt. Vgl. ebd., 95, 105.

6 | Vgl. Charles S. Peirce, *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, hg. v. K.-O. Apel, übers. v. G. Wartenberg, Frankfurt a.M. 1976, 315, 429.

7 | Vgl. John Dewey, *Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln*, übers. v. M. Suhr, Frankfurt a.M. 2001 [1929], 7-52.

Kant ist dieser metaphysische Humanismus überall präsent: in der an Schelling orientierten romantischen Anthropologie, die den Menschen als ganzheitliches Wesen wiederzufinden sucht, aber auch in Hegels Integration der Anthropologie in das größere Projekt einer Philosophie des Geistes oder in den stärker positivistisch angelegten anthropologischen Entwürfen und Menschenbildern, die auf Evolution, Fortschritt und Entwicklung – z.B. mittels eugenischer Maßnahmen – setzen.⁸ Wie sich allerdings dieses in der Regel geschichtsphilosophisch geltend gemachte idealistische Grundmotiv einer praktischen Philosophie im anthropologischen Diskursuniversum auswirkt –, das verlangt im Weiteren nach einer detaillierten Betrachtung der relevanten anthropologischen Problemstellungen.

Es ist bezeichnend und stimmt mit dem bisher Gesagten überein, dass Deweys Aufnahme des Kulturbegriffs aus der angelsächsischen *anthropology* ein Erfahrungskonzept weitertradiert, das sowohl mit ungewissen Situationen rechnet als auch metaphysische Verallgemeinerungen der Festlegung einer Menschennatur zurückweist. In einer bekannten Passage aus der unvollendet gebliebenen ›zweiten‹ Einleitung zu *Experience and Nature* wird dafür argumentiert, den Begriff der Erfahrung durch den der Kultur zu ersetzen.⁹ Und bereits im Buch selbst wird die »anthropologische Kulturbetrachtung« als methodisches Vorbild für die Umsetzung der philosophischen Aufgabe »der analytischen Zergliederung und synthetischen Rekonstruktion der Erfahrung« interpretiert.¹⁰ »Anthropologen haben gezeigt, [...] daß die Welt der empirischen Dinge das Unsichere, Unvoraussagbare, Unbeherrschbare und Zufällige einschließt.«¹¹ Mit dem Gebrauch des Kulturbegriffs verbindet sich ein pluralistisches Verständnis historisch wandelbarer Auffassungen von Verhältnissen, die jeweils spezifisch als menschlich angesehen werden.¹² Von einer singulären Bestimmung, die Entwicklungsschritte auf einer Zivilisationsskala der Menschheit zu messen erlaubte, kann nicht länger die Rede sein.

8 | Vgl. Marc Rölli, *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin 2011.

9 | Vgl. John Dewey, *Erfahrung und Natur*, übers. v. M. Suhr, Frankfurt a.M. 2007 [1925], 450. Das Buch enthält die unvollendete Einleitung auf 411ff.

10 | Dewey, *Erfahrung und Natur*, a.a.O., 55.

11 | Ebd., 56-57.

12 | Vgl. ebd., 240.

ERFAHRUNG UND NATUR

In der Erfahrungstheorie liegt ein Gravitationszentrum der Deweyschen Philosophie. Sie setzt den pragmatischen Neuansatz philosophisch um, indem sie eine primäre, quasi ›lebensweltliche‹ Konkretion einführt, die einerseits die komplexen gesellschaftlich-technischen (oder kulturellen) Vermittlungen trägt und andererseits die im Pragmatischen selbst liegende Bruchlinie (einer traditionell überambitionierten philosophischen Theoriebildung) hervortreten lässt. Ihre Darstellung verlangt nach einer Rekonstruktion der Philosophie, die der traditionellen Suche nach Gewissheit eine Absage erteilt, indem sie nach dem Vorbild der experimentellen Methode naturwissenschaftlicher Forschungspraxis von problematischen Situationen ihren Ausgang nimmt. Sie ist einigermaßen ›tief‹ angelegt, weil sie in geradezu spinozistischen Wendungen den cartesianischen Dualismus vermeidet – und doch immanent zu rekonstruieren vermag. In diesem Sinne könnte man auch mit Dewey sagen, dass ›wir nie modern gewesen sind‹. Wir waren es nie, da wir nie vollständig in dem künstlich hergestellten Dilemma einer in zwei Teile geteilten Welt gefangen waren: eine objektive Natur, die quantitativ messbar ist, und ihr entgegen eine subjektive Geisteswelt, die an uns moralische oder religiöse Anforderungen stellt. Wie Dewey historisch präzise analysiert, setzt die mit der frühneuzeitlichen Philosophie aufkommende Vorstellung der zwei Welten qualitativ bestimmte Erfahrungen voraus, d.h. Erfahrungen, die als »primäre« bezeichnet werden, sofern sie weder mechanistisch noch im Rahmen metaphysischer Strategien reduzierbar sind.¹³ In diesem dichotomischen Schema haben sie keinen Ort. Bei ihnen handelt es sich z.B. um affektive Qualitäten, die sich nicht physiologisch deuten oder mittels eines (imaginären) freien Willens kontrollieren lassen – und die in einen problematischen Handlungskontext gehören, der durch heterogene Zusammenhänge (z.B. technischer und politischer Entwicklungen) determiniert ist.

An diesem Punkt einer pragmatischen Umorientierung im Denken stellt sich die Frage nach den anthropologiekritischen Konsequenzen. Sie kommen in den Blick, wenn die anthropologische Differenz vor ihrem naturphilosophischen Hintergrund problematisiert wird. Anders gesagt zeichnet es anthropologisches Philosophieren nach Kant regelmäßig aus, den Menschen von anderen Lebewesen zu unterscheiden, indem er zunächst in eine Stufenfolge des Organischen eingereiht wird, die er aber (als Zielpunkt der Entwicklung) gleichzeitig überschreitet, da er als vernunftbegabtes Wesen – zur Freiheit verurteilt – die festen Umweltbeziehungen verliert. Die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier operiert mit einem Naturbegriff, der einen Bezug auf ande-

13 | Vgl. den von Michael Hampe herausgegebenen Dewey-Schwerpunkt in der Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie, 2009, Heft 3.

res (Vernunft, Freiheit, Sprache) schafft, indem z.B. die Mängelnatur durch kreative Leistungen kompensiert wird. Die anthropologisch konzipierte Naturphilosophie des Lebens denkt ihren Entwicklungsgedanken mit einer Rationalität zusammen, die im Menschen zu sich selbst kommt. Damit wird eine identitätsphilosophische Klammer gesetzt, die in unterschiedlichen Spielarten mit einem Gegensatz von Geist und Natur operiert. Die Folgen können differieren: in der Schelling-Schule ist die Tendenz mächtig, in der Natur eine spekulative ›Vernunft‹ wahrzunehmen, die sich als Statthalterin des ›ganzen Menschen‹ von einseitigen (naturwissenschaftlich-technischen) Rationalitätsformen abhebt. Als ihr Signum firmiert der animalische Magnetismus. Die natürlichen Bestimmungen des Menschen bekommen ein Übergewicht, z.B. im Kontext der romantischen Rassenanthropologie.¹⁴ Auch im Hegelianismus steht eine *absolute* ›Idee des Lebens‹ im Zentrum der Naturphilosophie, die dann aber im Übergang zur Philosophie des Geistes anthropologisch konkretisiert wird. Hier etabliert sich ein Spannungsverhältnis zwischen bestimmten Festlegungen des natürlichen Charakters des Menschen einerseits und ihrer Auflösung in einem stärker auf die gesellschaftlichen (und allgemeiner: die geistigen) Verhältnisse fokussierenden Blick andererseits.¹⁵ In den positivistisch ausgerichteten Strömungen der philosophischen Anthropologie wiederum werden biologische Annahmen über die menschliche Natur (mitsamt ihrer pathologischen Formen und charakteristischen Unterscheidungen) z.B. in einem sozialdarwinistischen Zusammenhang verallgemeinert.

In den genannten drei Fällen sind die pragmatistischen Kritikpunkte mit Händen zu greifen. Sie beziehen sich auf den in allen Spielarten enthaltenen Idealismus, Natur und Geist so voneinander abzurücken, dass auf beiden Seiten aufgrund der (wenigstens methodisch durchgeführten) Bereichsisolation eine abstrakte und idealisierende Überhöhung ›rein‹ natürlicher und geistiger Inhalte stattfinden kann. Es greift daher zu kurz, wenn man Dewey im Rahmen einer philosophischen Positionsbestimmung ›anthropologisch‹ einstuft, sofern er ein naturalistisches Emergenzmodell verschiedener Organisationsformen des Lebendigen konzipiert.¹⁶ Denn »Organisation ist eine Tatsache, obgleich sie keine ursprüngliche organisierende Kraft ist.«¹⁷ Die Bildungskraft, die in die von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* entwickelte Konzeption des Organismus eingeht, ist nach einem von der *causa efficiens* (oder der in erster Linie physikalischen Kausalität) abweichenden Schema einer Kausalität der

14 | Vgl. Rölli, *Kritik der anthropologischen Vernunft*, a.a.O., 264-312.

15 | Vgl. ebd., 186ff., 313-365 und den Beitrag von Christoph Bauer in diesem Band.

16 | Vgl. John Dewey, *Logik. Theorie der Forschung*, übers. v. M. Suhr, Frankfurt a.M. 2002 [1938], 38ff.

17 | Dewey, *Erfahrung und Natur*, a.a.O., 245.

Endursachen entworfen. Organisierte Produkte der Natur sind demnach Naturzwecke, deren empirische Erkenntnis einen nicht konstitutiven, sondern regulativen Begriff der Vernunft voraussetzt. Ihre teleologische Struktur verschränkt rationale und natürliche Momente nach dem Muster einer reflektierenden Urteilskraft und stellt den um 1800 neu entstehenden Anthropologien im deutschsprachigen Raum eine naturphilosophische Grundlage bereit. Aus pragmatischer Sicht ist hier problematisch, wie der Organismusbegriff in einer abgetrennten naturphilosophisch-biologischen Sphäre bestimmt wird: in der Abgrenzung des individuellen Wachstums, der gattungsmäßigen Fortpflanzung und der teleologischen Relation von Ganzem und Teilen gegen eine Bewegung nach bloß mechanischen Gesetzen.¹⁸ Der organisationslogisch abgeschlossenen Innenwelt steht quasi eine Außenwelt entgegen, die entweder – als Milieu oder Umwelt – aus ihr abgeleitet werden kann oder aber bestimmungslos und abstrakt bleibt. Wird diese biologische Organisation zudem als spekulative Identität konstruiert, definiert sie ein für verschiedene Lebewesen charakteristisches Entwicklungspotential, das in der physischen Konstitution einer Rasse oder später im Erbgut festgeschrieben wird. Dewey entkommt solchen Festlegungen, weil er von vornherein das Verhältnis zwischen Organismus und Umwelt als eines begreift, das lediglich graduell unterschiedlich komplexe Verhaltensstrukturen aufweist. Für ihn verschiebt sich der philosophische Ausgangspunkt grundlegend, sofern er nicht von individuellen Organismen und ihrer biologischen Klassifikation, sondern von heterogenen Interaktionsverhältnissen ausgeht, die mit zunehmender Komplexität auch rationale Qualitäten besitzen.¹⁹ Dabei ist ausgeschlossen, dass der Geist, frei nach Hegel, die Wahrheit der Natur ist, sofern die identitätsphilosophischen Voraussetzungen dieser dialektischen Relation bereits im Ansatz zurückgewiesen werden. Es gibt kein Wesen des Menschen, das die Kontinuität mit den Tieren durchbrechen würde. Zwar existieren auch bei Dewey organisationsvariable Implikations- und Explikationsverhältnisse zwischen den Ereignissen, denen Lebewesen ausgesetzt sind, und ihrer bewussten Artikulation. Die Ungewissheiten in den situierten Verhaltensweisen sind aber unaufhebbar. In diesem Sinne sind die Gewohnheiten, von denen Dewey in *Human Nature and Conduct* spricht, sowohl konkrete Erläuterungen von lebensweltlich oder kul-

18 | Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790], Hamburg 1993, 232ff.

19 | »Die Qualitäten waren niemals in dem Organismus; sie waren immer Qualitäten von Interaktionen, an denen sowohl außerorganische Dinge wie Organismen teilnehmen. [...] Die Qualitäten von Situationen, in denen Organismen und Umweltbedingungen interagieren, ergeben Sinn, wenn sie unterschieden werden.« Damit kommen zu den psycho-physischen Aktivitäten von Organismen noch mentale hinzu. Vgl. Dewey, *Erfahrung und Natur*, a.a.O., 249, 251.

turell bestimmten Erfahrungen als auch genauere Beschreibungen der Interaktionsverhältnisse von Organismen und Umwelten, Körper und Geist.²⁰

KÖRPER UND GEIST

In stets erneuten Anläufen unternimmt es Dewey, den dogmatisch hypostasierten Primärstatus sekundärer Reflexionsbegriffe zu unterwandern, indem er die Operationen rekonstruiert, die in die Begriffsbildungspraxis eingehen. ›Körper‹ und ›Geist‹ sind Begriffe einer metaphysisch belasteten Fachsprache, deren Theoriekontexte in der Regel problematisch sind, weil sie eine radikale Trennung zwischen unterschiedlichen Seinssphären postulieren. Gleichwohl ist diese Trennung nicht ›bloß‹ theoretisch: sie hat ganz praktische Konsequenzen. In einem Text aus dem Jahr 1928, der in den Band *Philosophy and Civilization* aufgenommen wurde und einer dezidiert pragmatistischen Programmatik folgt, wird sie in ihren verhängnisvollen Auswirkungen dargestellt. Dies geschieht vor dem Hintergrund eines Verlusts der »Ganzheit«²¹, die sich quasi wiedergewinnen lässt, wenn man den »Standpunkt der Handlung« einnimmt: »In genau dem Grad, in dem Handeln, Verhalten, zum Zentrum gemacht wird, brechen die traditionellen Schranken zwischen Geist und Körper zusammen und lösen sich auf.«²² Was genau aber bedeutet Deweys Rede von Auflösung und Zusammenbruch traditioneller Dichotomien? Auf den ersten Blick scheint sie mit der anthropologischen Forderung zu verschmelzen, den ›ganzen Menschen‹ in der Einheit des Lebens philosophisch wiederzufinden.²³ Und doch unterscheidet sie sich von den idealistischen und geisteswissenschaftlichen Ansätzen der philosophischen Anthropologie grundlegend. Selbst Gehlens Selbstverständnis, vom amerikanischen Pragmatismus beein-

20 | Vgl. John Dewey, *Human Nature and Conduct* [1922], Mineola, New York 2002, 14ff.

21 | »Denn der auffälligste Charakterzug der [altgriechischen] Epoche, in der Wissenschaft, Philosophie und die Künste eng miteinander verbunden waren, war das Gefühl der Ganzheit, während eben das Problem von Geist und Körper die katastrophale Wirkung jener Trennungen heraufbeschwört, die seitdem entstanden sind.« John Dewey, »Körper und Geist«, in: ders., *Philosophie und Zivilisation*, übers. v. M. Suhr, Frankfurt a.M. 2003, 292-309, hier 294. Vgl. Bernd Janowski (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012, v.a. 155-221.

22 | Dewey, *Philosophie und Zivilisation*, a.a.O., 295.

23 | Vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* [1928], Bern 1975, 75. Zur anthropologiegeschichtlichen Relevanz des ganzen Menschen vgl. Stefan Borchers, *Die Erzeugung des ganzen Menschen*, Berlin 2011.

flusst zu sein, verbindet sich mit »zwei Hauptthesen Schelers«: die erste definiert den anthropologischen Ausgangspunkt im »Vergleich zwischen Mensch und Tier« und die zweite bezieht sich auf »die Lehre von der Weltoffenheit«. ²⁴ Die Offenheit steht zu den Instinkten in einem »scharfen« Gegensatz – und die Handlung gehört wesensmäßig zum Menschen, der die Natur mittels kultureller Leistungen verändert. ²⁵

Im Unterschied zur einseitigen Privilegierung des Vernünftigen und Geistigen, die sich noch in der strikten Trennung von Umwelt und Welt bzw. Natur und Kultur in Gehlens Anthropologie wiederfinden lässt, beharrt Dewey darauf, die anthropologische Wesensdifferenz in eine graduelle zu transformieren. Zwar stellt das Essen einen physiologisch beschreibbaren Vorgang dar, gleichzeitig jedoch ist es ein »sozialer Akt«. »Es ist ein Akt, in dem die angewendeten Mittel physisch sind, während die Qualität des Aktes, die durch seine Konsequenzen bestimmt ist, auch geistig ist.« ²⁶ Dieses Beispiel bezeichnet Dewey als »typisch«. Es ist typisch, weil es Bedeutung in Vorgänge legt, die aus Interaktionsverhältnissen resultieren, in denen »sowohl Umweltfaktoren wie organische Faktoren eingeschlossen sind«. ²⁷ Handlungen implizieren ungetrennt biologische und kulturelle Bedingungen, die nicht nur künstlich voneinander separiert, sondern die auch künstlich (oder lediglich rein *theoretisch*) miteinander versöhnt wurden. Dagegen entwickelt Dewey eine neuartige, nämlich *demokratische* Praxis des Philosophierens, die sich ganz wesentlich auf Problemstellungen des gesellschaftlichen Lebens bezieht. Nur in diesem Sinne ist das Problem von Körper und Geist von Belang: »Solange diese Integration nicht an der einzigen Stelle zustande kommt, wo sie ausgeführt werden kann, in der Handlung selbst, werden wir weiterhin in einer Gesellschaft leben, in der ein seelen- und herzloser Materialismus durch einen seelenvollen, aber nichtigen und unnatürlichen Idealismus und Spiritualismus kompensiert wird.« ²⁸ Der Materialismus ist keine bloße Theorie, sondern ein »Zustand des Handelns« – und das gleiche gilt vom Spiritualismus. Auf der einen Seite hat man es mit tayloristischen Arbeitsverhältnissen in der Industrie zu tun, wo »beinahe ausschließlich mechanische« Arbeit verrichtet wird. Auf der anderen Seite etablieren sich in religiösen oder akademischen Institutionen intellektuelle Tätigkeiten, »in denen der physische Faktor auf ein Minimum reduziert ist und das wenige, was davon noch übrig ist, als beklagenswerte

24 | Vgl. Arnold Gehlen, »Zur Geschichte der Anthropologie« [1957], in: ders., Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Frankfurt a.M. 1983, 143-164, hier 155.

25 | Vgl. ebd., 156.

26 | Dewey, Philosophie und Zivilisation, a.a.O., 296.

27 | Ebd., 304.

28 | Ebd., 297-298.

Notwendigkeit bedauert wird.«²⁹ In beiden Fällen verhindert die traditionelle Aufspaltung, dass Ideen praktische Folgen haben, sofern sie auf geeignete materielle Mittel rekurrieren. »Wegen dieses Mangels wird Erziehung ein Tappen im Dunkeln sein, Geschäft ein Glücksspiel der Distribution und Zirkulation von Waren, und Politik eine Ränkespiel.«³⁰

Methodisch reflektiert Dewey auf den Sachverhalt, dass mit der traditionell eingeübten Fokussierung auf die (rein körperlichen oder rein geistigen) Extreme der ihnen doch vorgängige mittlere Bereich aus den Augen verloren wird. Dieser lässt sich ins Blickfeld zurückholen, wenn man von Handlungen ausgeht, die in »sozialen Umwelten«³¹ situiert sind. Die Gewohnheit, »das Geistige und das Physische als getrennte Dinge« zu betrachten ist darin begründet, »sie als Substanzen [...] statt als Funktionen [...] der Handlung anzusehen.«³¹ Mit ihrer Hypostasierung als ontologische Entitäten oder transzendente Instanzen verblassen die primären Erfahrungsräume mit ihren heterogenen Konstellationen von Handlungsbedingungen. Dewey bewegt sich hier auf dem postnietzscheanischen Niveau der Metaphysikkritik, wenn er die bewusstseinsphilosophischen Voraussetzungen der traditionellen Theoriebildung kritisiert: »Am besten wirft man das ›Bewusstsein‹ als Substanz oder als abgesonderten Prozess, der durch ein Substantiv bezeichnet wird, über Bord.«³² Stets kommt es darauf an, die konkreten Bezugspunkte des Handelns, seine körperlichen wie seine gesellschaftlichen Dimensionen, sprachliche ebenso wie historische Zusammenhänge zu versammeln. Handlungen machen Sinn: weder wird Sinn in einem mysteriös abgehobenen Reich des Geistes hergestellt noch kann er aus dem Verhalten, z.B. durch seine behavioristische Reduktion auf ein Reiz-Reaktions-Schema, getilgt werden. »Dieser Begriff vom Verhalten in seiner Integrität, das eine Geschichte und Umwelt mit einschließt, ist die Alternative zu einer Theorie, die das Geistige eliminiert, weil sie nur das Verhalten des Mechanismus der Handlung betrachtet, wie auch zu der Theorie, die das Geistige dadurch zu adeln glaubt, dass sie es in ein isoliertes Reich versetzt.«³³ Gewohnheiten besitzen eine temporale Struktur, die sie von einer mechanischen Auffassung abgrenzen, welcher die Freiheit des Geistigen abstrakt entgegensteht. Dewey erneuert die empiristische Tradition, Gewohnheiten zu denken, und spielt sie gegen idealistische Vorstellungen aus, die – wie bei He-

29 | Ebd., 297.

30 | Ebd., 298.

31 | Ebd., 295.

32 | Ebd., 306. Vgl. zu dieser Kritik am Bewusstseinsbegriff die Ausführungen Deweys zu William James *Principles of Psychology* und zu seinen späteren *Essays of Radical Empiricism*: John Dewey, »The Vanishing Subject in the Psychology of William James« [1940], in: LW 14, 155ff.

33 | Dewey, *Philosophie und Zivilisation*, a.a.O., 306-307.

gel zum Abschluss seiner Anthropologie – die Gewohnheit ins Bewusstsein übergehen lassen, weil ihre »wesentliche Bestimmung die *Befreiung*« von einer Naturexistenz sei.³⁴

THEORIE DER GEWOHNHEITEN

Inmitten seiner Überlegungen zu einer primären Erfahrung, die alle möglichen Weisen des Handelns und Leidens umfasst, entwickelt Dewey mit der Gewohnheit (*habit*) einen Begriff, der Organismen und Umwelten zusammenschließt. Gewohnheiten verkörpern dabei primär soziale Verhältnisse und setzen den biologischen Aspekt des Verhaltens zu einem sekundären herab. Dewey beginnt *Human Nature and Conduct* damit, Gewohnheiten als »soziale Funktionen« einzuführen, die der Definition nach ebenso Funktionen der Umgebung wie biologische oder personale Funktionen sind.³⁵ Materialien, Techniken und kollektive Relationen (ökonomischer, politischer, kultureller Art) sind neben den körperlichen Faktoren ihre konstitutiven Elemente. Sie lassen sich nur im Rahmen einer metaphysisch belasteten Operation aus der Menge der relevanten lebensweltlichen Bausteine entfernen. Bereits in der Einleitung richtet Dewey seine Aufmerksamkeit auf die moralischen Denktraditionen, die auf ein höheres Selbst spekulieren, das als eigentlicher Ursprung des (tugendhaften, freien oder pflichtgemäßen) Handelns aufgefasst wird. Erst die voll und ganz personale Zuschreibung der Handlungsursache zerschneidet die komplexe Struktur von *customs* und *habits* und lässt die pragmatischen Ungewissheiten der sozialen Praktiken in einem dunklen Licht erscheinen. Wie Spinoza oder Nietzsche unterstreicht auch Dewey: »The separation of morals from human nature leads to a separation of human nature in its moral aspects from the rest of nature, and from ordinary social habits.«³⁶ Diese Trennung hat zur Folge, dass Gewohnheiten einer identischen, mechanischen Wiederholungsform subsumiert werden, die aufgrund ihrer Nähe zu leidenschaftlich-suchtförmigen Verhalten als moralisch zweifelhaft gilt. Den »negativen Moralen« setzt Dewey deshalb einen »ethischen Wandel« entgegen, der im »positiven Respekt für die menschliche Natur« besteht.³⁷ Diese menschliche Natur ist nicht abgetrennt für sich als normative Bezugsgröße – naturphilosophisch, biologisch oder philosophisch-anthropologisch im Sinne Feuerbachs

34 | Vgl. Georg W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes, Werke Bd. 10, Frankfurt a.M. 1986, 185.

35 | Vgl. Dewey, *Human Nature and Conduct*, a.a.O., 14ff.

36 | Ebd., 8.

37 | Vgl. ebd., 4 [übers. v. Vf.].

– zu bestimmen, sondern mit den ökonomischen, politischen, historischen und alltäglichen Begebenheiten habituell verbunden. »It is impossible to say how much of the unnecessary slavery of the world is due to the conception that moral issues can be settled within conscience or human sentiment apart from consistent study of facts and application of specific knowledge in industry, law and politics.«³⁸ Einerseits folgt aus der (moralischen) Verurteilung der empirischen Gegebenheiten, Gewohnheiten und Praktiken die Unfähigkeit, auf die Verhältnisse (ethisch) sinnvoll einzuwirken. Und andererseits hat die Festlegung moralischer Standards immer auch eine soziale Dimension, die von Dewey am Beispiel der gesellschaftlichen Klassen diskutiert wird. Prinzipien und Setzungen moralischer Herkunft sind Teil eines Kontrollsystems, das der Masse der Regierten von Seiten einer privilegierten Schicht auferlegt wird.³⁹

Gewohnheiten als gesellschaftliche Verkörperungen inmitten lebensweltlicher Verhältnisse sperren sich gegen die üblichen Dualismen von Individuum und Gesellschaft, Ich und Welt, Freiheit und Notwendigkeit, Subjekt und Objekt, Mittel und Zweck, Voraussetzung und Erwerb. »To talk about the priority of ›society‹ to the individual is to indulge in nonsensical metaphysics.«⁴⁰ Gleichwohl muss davon ausgegangen werden, dass Assoziationen oder »modes of interaction« Handlungsregeln etabliert haben, die im Vergleich mit akuten Einzelhandlungen vorgängig existieren. Sie formieren institutionelle Handlungsbedingungen, die ihrerseits als Bedingungen nur fungieren, wenn sie in kollektiven Tätigkeiten reproduziert – und damit auch kontinuierlich (mehr oder weniger drastisch) verändert werden.⁴¹ Mit dem Begriff der Routinen werden leicht Kontingenzen unterschlagen, ›Volksgeister‹ transformieren aktuell gegebene Regeln in substantielle Einheiten. Dabei sind Gewohnheiten stets viele: »no habit [...] can incorporate the entire environment within itself.«⁴² Sie setzen als potentielle und widerstreitende Dynamiken unseren Charakter,

38 | Ebd., 11.

39 | »Control has been vested in an oligarchy. [...] Parents, priests, chiefs, social censors have supplied aims, aims which were foreign to those upon whom they were imposed, to the young, laymen, ordinary folk [...].« Ebd., 2.

40 | Ebd., 59.

41 | »It seems putty to be molded according to current designs. That plasticity also means power to change prevailing custom is ignored.« Ebd., 64. Deweys Veränderungsvorschlag besteht darin, die in Gewohnheiten angelegte dogmatische Wiederholungsstruktur (»regime of custom«) zu verändern, indem die starren Referenzpunkte zugunsten eines problemorientierten demokratischen Prozesses aufgegeben werden. Ebd., 65.

42 | Ebd., 51. »Collective minds, group-minds, national-minds, crowd-minds« hingegen sind mysteriöse Gebilde, die die ›vorgängigen Assoziationen‹ zu einer historischen Größe umdeuten, die quasi als ein singulärer *empirischer Charakter* tätig ist. Vgl.

unser Selbst zusammen – und formen damit gleichzeitig unseren Willen.⁴³ »Character is the interpenetration of habits.«⁴⁴ Wie bereits Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* greift Dewey das anthropologische Thema des Charakters auf, indem er darauf besteht, dass die physiognomische Deutung eines wahren inneren Charakters problematisch ist, sofern die in den Gewohnheiten verkörperten Handlungsweisen ausgeblendet bleiben. Schwierigkeiten verursacht gerade die in moraltheoretischen Kontexten eingeübte Isolierung eines reinen Charakters, welcher über den pragmatischen Verhältnissen thront. »Reason pure of all influence from prior habit is a fiction.«⁴⁵ Mit der von Kant ins Werk gesetzten Charakterlehre und ihrer folgenreichen Rezeption im anthropologischen Diskurs der Philosophie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts wird in Deweys Augen ein Charaktertypus idealistisch überhöht, was sich in unterschiedlichen Spielarten von Entwicklungsmodellen und Charakterisierungen bis hin zu Utopien des zukünftigen Menschen niederschlägt.⁴⁶ Mit der Idealisierung des reinen Charakters verbindet sich das Postulat eines freien Willens, der aus der lebensweltlichen Verstrickung in Gewohnheiten herausgehoben ist. »We feed our conceit by recalling that the habit was not deliberately formed.«⁴⁷ Finden wir uns aber in einer Welt mitsamt ihren vorgängigen Assoziationen wieder, in die wir uns einbinden und immer schon eingebunden haben, indem wir Gewohnheiten ausbilden, so wird deutlich, dass in ihre Aus-

ebd., 60. Wilhelm Wundts Völkerpsychologie steht in diesem Sinne in der Tradition der philosophischen Charakteranthropologie.

43 | »All habits are demands for certain kinds of activity; and they constitute the self. In any intelligible sense of the word will, they are will.« Ebd., 25.

44 | Ebd., 38.

45 | Ebd., 31. »Moral dispositions are thought of as belonging exclusively to a self. The self is thereby isolated from natural and social surroundings. A whole school of morals flourishes upon capital drawn from restricting morals to character and then separating character from conduct, motives from actual deeds.« Ebd., 15-16.

46 | Vgl. zu Kant ebd., 44-45. »Error comes into theories when the moral goods are separated from their consequences.« Ebd., 47. Dewey wendet sich gegen den impliziten Idealismus utopischer Entwürfe, die in der Geschichte der philosophischen Anthropologie von Naturzustandsphantasien bis zu romantischen Ursprungsvorstellungen und Utopien der Menschenzüchtung reichen. Dabei hat er auch die von Schelling erneuerte Erzählung vom Verlust und der Wiedergewinnung eines ursprünglichen Zustands kritisch im Visier. Vgl. ebd., 50, 55.

47 | Ebd., 24. »The act must come before the thought, and the habit before an ability to evoke the thought at will. Ordinary psychology reverses the actual state of affairs.« Ebd., 30.

bildung stets Vorlieben und Abneigungen und eine spezifische Sensibilität für Außenwirkungen eingehen. Kurz: »Habit [...] means will.«⁴⁸

ZIVILISATION UND VÖLKERKUNDE

Mit dem Konzept der Gewohnheit macht Dewey klar, wie aus seiner Sicht die Nähe zwischen einem anthropologischen Verständnis der Kulturen und einem pragmatistischen Ansatz in der Philosophie aussieht – oder wie ein solches Verständnis rekonstruiert werden kann. In einem bestimmten Sinne könnte man von einer Kulturphilosophie Deweys sprechen. Er bezeichnet die Philosophie als »ein Phänomen der menschlichen Kultur«, auch wenn sie nicht lediglich »ein passiver Reflex der Zivilisation« sei.⁴⁹ Damit wird sie auf historisch geprägte Praktiken bezogen, die nicht in einem reinen Begründungsakt fundamentalphilosophisch aufgehoben werden können, die aber auch nicht als *ein* festes Regelwerk vorgegeben sind, sofern sie sich im permanenten Wandel befinden und eine Vielzahl unterschiedlicher Ansichten und kultureller Tendenzen bezeugen. Wie Gewohnheiten Handlungen determinieren, aber auch umgekehrt von diesen determiniert werden, sind Philosophien »Selektionen aus einer bestehenden Kultur«, die gleichwohl auf diese kritisch zurückwirken, sofern ihre Äußerungen performative Qualitäten haben, d.h. künftige Wissensformen und Praktiken vorwegnehmen.⁵⁰ Mit dem Begriff der Kultur reflektiert Dewey auf die Bedingungen des Denkens, die z.B. philosophisch (in unterschiedlicher Weise) *interpretiert* werden können. Dabei ist zu beachten, dass ›Kultur‹ nicht als Gegenbegriff zu ›Natur‹ oder ›Gesellschaft‹ verwendet wird.⁵¹ Nicht die Abgrenzung von biologischen oder soziologischen Ansätzen macht für Dewey den ethno-anthropologischen Kulturbegriff attraktiv. Seine Anziehungskraft besteht eher darin, quasi fächerübergreifend auf eine Anzahl heterogener Faktoren zu referieren, die allesamt von einiger Relevanz sind (und so auch die Gewohnheiten mitbestimmen). In *Freedom and Culture* (1938) zählt Dewey politische, ökonomische, wissenschaftliche, künstlerische,

48 | Ebd., 42.

49 | Vgl. John Dewey, »Philosophie und Zivilisation« [1931], in: ders., *Philosophie und Zivilisation*, a.a.O., 7-15, hier 7, 11.

50 | Vgl. ebd., 12, 14-15.

51 | Marc Rölli, »Natur und Kultur. Oder: Wie der Pragmatismus John Deweys einen traditionsreichen Gegensatz aufhebt«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 34, 3:2009, 305-330. Nicht zuletzt in diesem Punkt unterscheidet sich Dewey von Malinowski. Vgl. Bronislaw Malinowski, »Culture«, in: *Encyclopaedia of the Social Sciences*, eds. Edwin R.A. Seligman and Johnson, New York: MacMillan, 621-646, hier 633.

religiöse und ethische Gesichtspunkte dazu.⁵² Er folgt Boas darin, die kolonialistisch gefärbte Ethnologie und Völkerkunde des 19. Jahrhunderts dadurch auszuhebeln, dass die immer wieder behaupteten Unterschiede mentaler und physischer Fähigkeiten (bei verschiedenen ›Rassen‹ – und gemäß den üblichen Rassenvorurteilen) auf die gesellschaftlich divergierenden Umweltbedingungen – und damit auf die verschiedenen Wege, Gewohnheiten auszubilden – zurückgeführt (und korrigiert) werden.⁵³

In einem Essay mit dem Titel »Interpretation of Savage Mind«, der zuerst im *Psychological Review* (1902) erschien und später in den Band *Philosophy and Civilization* aufgenommen wurde (1931), legt Dewey die fehlerhafte Verwendung der vergleichenden Methode in der älteren Interpretation des wilden Denkens dar.⁵⁴ Er bezieht sich dabei exemplarisch auf Spencers *Sociology*, die drei methodische Schwächen aufweise: Erstens werden Tatsachen »aus dem Kontext ihrer sozialen und natürlichen Umwelt herausgerissen und wahllos aufeinandergehäuft«, so dass ein abstrakter Vorbegriff des »primitiven Denkens« mittels beliebiger Nachweise ganz unterschiedlicher Völker oder Kulturen gestützt wird.⁵⁵ Zweitens ist das Ergebnis eines solchen Vorgehens die Darstellung eines Katalogs statischer (emotionaler und intellektueller) Eigenschaften, »die Spencer dem Primitiven zuschreibt«.⁵⁶ Die Eigenschaften sind durch ihre animalischen, sinnlichen und wenig rationalen Merkmale charakterisiert. Sie ergeben drittens »kein kohärentes Schema«, da sie nicht strukturell im Hinblick auf ihre kulturellen oder habituellen Bezüge bestimmt sind.⁵⁷ Das grundsätzliche Problem besteht darin, »dass der gegenwärtige zivilisierte Geist praktisch als Maßstab genommen wird und der Geist der Wilden an dieser festen Skala gemessen wird.«⁵⁸ Es ist daher kaum verwunderlich, dass ›der Primitive‹ negativ qualifiziert wird, sofern er die Charaktereigenschaften ver-

52 | John Dewey, »Freedom and Culture«, in: LW 13, 63-188, hier 67.

53 | Vgl. Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*. New York: MacMillan 1921. »For about thirty-five years, Boas and Dewey were colleagues and intellectual and political allies at Columbia University [...].« Charles Hobbs, Gabriel Torres, »The Intertwining of Culture and Nature: Boas, Dewey, and Deweyan Strains of American Anthropology«, www.american-philosophy.org/openconf-3_5/modules/request.php?module=oc_program&action=summary.php&id=60 [zuletzt geöffnet 17.03.2014]. Vgl. Deweys »Address to the National Association for the Advancement of Colored People«, in LW 6, 224-230.

54 | Vgl. John Dewey, »Die Interpretation des wilden Denkens«, in: ders., *Philosophie und Zivilisation*, a.a.O., 171-185.

55 | Vgl. ebd., 171.

56 | Ebd., 172.

57 | Vgl. ebd., 173ff.

58 | Ebd., 172. An diesem Punkt konvergieren pragmatistische und strukturalistische Positionen der Kritik traditioneller philosophisch-anthropologischer Annahmen. Vgl.

müssen lässt, die den gesunden, erwachsenen, weißen Mann auszeichnen sollen – und die mit Wachstum, Fortschritt und Entwicklung verbunden werden. Damit erscheint er geeignet, »als Werkzeug durch ›höhere Rassen‹ ausgebeutet zu werden«. ⁵⁹ All dies steht einer »genetisch-psychologischen Methode für die Soziologie« im Weg, die in der über traditionelle Vorurteile aufgeklärten ethnographischen Feld- und Kulturforschung eingesetzt werden sollte. ⁶⁰ Dewey erläutert sie am Beispiel der nomadischen Jäger australischer Aborigenes, indem er ihre Jagdgewohnheiten beschreibt, die strukturell mit ihrer gesamten kulturellen Organisation zusammenhängen. Es sind diese Gewohnheiten, die erklären, warum sich die nomadischen Jägerkulturen nicht zu ›höheren‹ agrikulturellen Lebensformen ›weiterentwickeln‹. Nicht »Dummheit oder Stumpfheit oder Apathie« sind für diesen ›Widerwillen‹ verantwortlich, sondern die Positivität einer andersartigen Gesellschaftsstruktur mitsamt ihren besonders intensiven Lebensverhältnissen. ⁶¹

DARWIN UND DIE DEUTSCHE PHILOSOPHIE

Die mit Charles Darwins *On the Origin of Species* (1859) verbundene »geistige Revolution« prägt den amerikanischen Pragmatismus im Allgemeinen und Deweys Philosophie im Besonderen. ⁶² Allerdings bedeutet sie im Unterschied zu den europäischen Spielarten des sog. ›Sozialdarwinismus‹ nicht, dass ein

Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* [1962], übers. v. H. Naumann, Frankfurt a.M. 1973, 11ff.

59 | Dewey, *Interpretation des wilden Denkens*, a.a.O., 177.

60 | Vgl. ebd., 174.

61 | »Die Abneigung des Nomaden beruht auf der Tatsache, dass er in den neuen Berufen weder eine so klare noch so intensive Sphäre findet, um intellektuelle und praktische Geschicklichkeit zu zeigen, oder eine solche Gelegenheit für ein dramatisches Spiel von Emotionen.« Ebd., 177. Dewey beruft sich auf Clement Hodgkinson, *Australia, from Port Macquarie to Moreton Bay*, London 1845, und auf George Grey, *Journals of two expeditions of discovery in North-West and Western Australia during the years 1837-39*, vol. II, London: T. and W. Boone 1843. Gegen das ›evolutionistische Postulat‹ der politischen Anthropologie wendet sich dann später ausführlich Pierre Clastres, *Staatsfeinde. Studien der politischen Anthropologie*, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1976. Diese Überlegungen greifen auch Deleuze und Guattari in ihrer *Nomadologie* wieder auf. Vgl. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tausend Plateaus* [1980], übers. v. G. Ricke u. R. Voullié, Berlin 1992, 490ff.

62 | Vgl. John Dewey, »Der Einfluss des Darwinismus auf die Philosophie« [1909], in: ders., *Erfahrung, Erkenntnis und Wert*, hg. u. übers. v. M. Suhr, Frankfurt a.M. 2004, 31-43, hier 31.

eingeschränktes Verständnis der Darwin'schen Evolutions- und Selektionstheorie unmittelbar in sozialwissenschaftlichen Kontexten geltend gemacht wird. »Naturalismus« heißt bei Dewey keineswegs, dass für alle Belange naturwissenschaftliche Erkenntnisse maßgeblich sind. Vielmehr bezeichnet der Begriff den Stellenwert des experimentellen wissenschaftlichen Verfahrens in der Forschung überhaupt. Das schließt nicht aus, dass die Ausgestaltung der experimentellen Methode in der Sozialforschung eigenen Gesetzen folgt. Und es schließt *nur* ein, »dass die Sozialforschung *als Forschung* die Notwendigkeit von Operationen beinhaltet, die real die wirklichen Bedingungen modifizieren, die so, wie sie existieren, den Anlass der wirklichen Forschung bilden«. ⁶³ Diese »Lektion« ist »die *logische Bedeutung* der experimentellen Methode«. ⁶⁴ Sie impliziert gerade keine schlichte Übernahme quantitativer Verfahren. Deweys Naturalismus steht zu seinem Kulturalismus nicht in Opposition. Vielmehr ist sein Naturalismus ein kulturalistischer – oder sein Kulturalismus naturalistisch bestimmt. Was kann das heißen?

Es bedeutet im Kern, dass sich die allgemeine Geltung der Logik als Theorie der Forschung in den Naturwissenschaften anders manifestiert als in den Sozialwissenschaften. Darwin formuliert dabei einen Aspekt von allgemeiner Relevanz, wenn er den Begriff der Art – und mit ihm die wissenschaftliche Orientierung am Unwandelbaren, Stablen, Ewigen und Gewissen – auf einen Prozess des Entstehens und Vergehens bezieht. ⁶⁵ Er bestreitet damit implizit den Wert der »reinen kontemplativen Vernunft«, die sich über die veränderliche Erfahrung erhebt, weil sie ein permanentes Ziel erfassen will, »das sich durch Veränderungen hindurch realisiert«. ⁶⁶ Ist die Natur im Wandel begriffen, so genügt sie den Anforderungen der Erkenntnis nicht. Arten (»Wesen«) selbst sind veränderlich, den zufälligen Ereignissen unterworfen. Im teleologischen Beweisgang manifestiert sich dagegen in der Natur (des Menschen) ein höherer Zweck der Vernunft. »Das Darwin'sche Prinzip der natürlichen Auslese untergrub diese Philosophie« und überträgt das experimentelle Prinzip aus der Physik Galileis und Newtons auf die »Phänomene des Lebens«. ⁶⁷

63 | Vgl. Dewey, *Logik.*, a.a.O., 566. Vgl. dazu genauer ebd., 573ff. Wie für jede Forschung ist auch für die Sozialforschung die Problemstellung entscheidend. Bei ihr ist sie auf »wirkliche soziale Spannungen [und] Bedürfnisse« bezogen und zielt auf eine Strategie »für die reale Auflösung der konfliktbelasteten sozialen Situation« ab. Ebd., 574.

64 | Ebd. [Herv. Vf.]

65 | »Die griechische Formulierung von Ziel und Maßstab der Erkenntnis [das aristotelische *eidos*; Vf.] schlug sich im Laufe der Zeit in dem Wort Spezies oder Art nieder und beherrschte die Philosophie zweitausend Jahre lang.« Dewey, *Einfluss des Darwinismus*, a.a.O., 32.

66 | Ebd., 34.

67 | Vgl. ebd., 38, 36.

Für Dewey ist die anthropologische Darwin-Rezeption problematisch, die traditionelle philosophische Denkweisen aufrecht erhält, indem sie die Evolution als einen zielgerichteten Fortschritts- und Zivilisationsprozess begreift. Derartige »neuerliche Rückfälle in absolutistische Philosophien« finden sich in populärdarwinistischen Strömungen, in kulturgeschichtlichen Entwicklungsszenarien der Völkerkunde, Rassen- und Sozialanthropologie oder auch in sozialwissenschaftlich ausgreifenden biologistischen Anthropologien, die z.B. in der Eugenik oder der Rassenhygiene vorliegen.⁶⁸ In all diesen Fällen wird an traditionellen anthropologischen Vorstellungen der Naturphilosophie festgehalten, auch wenn dies in einem neuartigen materialistischen, anthropometrischen oder evolutionstheoretischen Rahmen geschieht. In den Begriff der »natürlichen Selektion« schleichen sich ältere (rousseauistisch-romantische) Vorstellungen vom Naturzustand ein, der in depravierten Formen der »Entfremdung« aufgrund »kontraselektorischer« Auswirkungen bestimmter moderner Einrichtungen (Technikentwicklung, Stadtleben, Alkoholismus, Hygiene) verloren geht – und mittels eugenischer, biopolitischer Maßnahmen wiederzugewinnen ist.⁶⁹ Der Esoterik der Lebensreformbewegungen, aber auch dem sozialanthropologischen Ansatz, die Rasse (oder das Erbgut einer charakteristischen Population) zu einem Grundbegriff der Gesellschaftstheorie zu machen, steht Dewey mit seinem ethnographisch und pädagogisch aufgeklärten und experimentell ausgerichteten soziologischen und demokratietheoretischen Ansatz diametral entgegen.

In seinen Arbeiten zu *German Philosophy and Politics*, die zunächst 1915 und dann 1942 ergänzt um eine Einleitung zu »Hitlers Nationalsozialismus« erschienen sind, führt Dewey die Tradition des philosophischen Idealismus mit politisch ambitionierten Vorstellungen von einer »besonderen Mission und Bestimmung der deutschen Geschichte« zusammen, die in beiden Weltkrie-

68 | Vgl. ebd., 42. Auch im Darwinismus finden sich zahlreiche Identifikationsmerkmale der älteren philosophischen Anthropologie wieder – und dies bezeichnenderweise häufig in Texten, die sich selbst als »anthropologisch« verstehen. Im deutschsprachigen Raum kann hier auf eine Traditionslinie von der romantischen Anthropologie, Fries-Schule, Feuerbach zu Ludwig Büchner, Ernst Haeckel, Ludwig Woltmann und der Rassenhygiene (Ploetz, Schallmayer) hingewiesen werden. Vgl. dazu Rölli, *Kritik der anthropologischen Vernunft*, a.a.O., 390ff. Zur »traditionellen Anthropologie« der darwinistisch inspirierten Theoretiker einer »kulturellen Evolution« der Spencer nahe stehenden Ethnologen des sog. X-Clubs (wie John Lubbock) vgl. Thomas Gondermann, *Evolution und Rasse. Theoretischer und institutioneller Wandel in der viktorianischen Anthropologie*, Bielefeld 2007 und schon George Stocking, *Victorian Anthropology*, New York 1987.

69 | Vgl. Peter Weingart, Jürgen Kroll, Kurt Bayertz, *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1992, 27ff.

gen eine wichtige Rolle spielten.⁷⁰ Erst die Fortexistenz idealistischer Denkweisen macht die popularisierbare Annahme verständlich, »daß Deutschland mehr als jede andere Nation [...] das wesentliche Prinzip der Humanität verkörpert.«⁷¹ In der Zweiweltenlehre Kants liegt aus seiner Sicht der eigentliche Kern des Idealismus, d.h. in der radikalen Unterscheidung des Reichs der Notwendigkeit oder der Wissenschaft von dem der Freiheit oder der Moral.⁷² Die damit verbundene Trennung von Vernunft und Verstand ist zutiefst problematisch, sofern sie – entgegen den Restriktionen Kants – zu romantischen und geschichtsphilosophischen Bestimmungen des nach Kant inhaltlich eigentlich »leeren« idealen Bereichs führt.⁷³ Freiheit verstanden als absolutes Prinzip der praktischen Autonomie scheint unangreifbar zu sein – und lässt sich daher als Idee der Bestimmung des Menschen deuten, die sich doch historisch zu realisieren hat. Während Dewey zunächst auf die humanistische Sonderstellung hinweist, die im germanischen Volkscharakter oder Volksgeist durch einen besonderen Bezug auf die universalen Ideale der Vernunft konstatiert wird, diagnostiziert er in seinem späteren Text über die nationalsozialistische Weltanschauung eine »Verschiebung« des idealistischen Gehalts.⁷⁴ Nicht das erhabene Geistige steht im Vordergrund, sondern das Vitale der konkreten Existenz. Vernunft und Idealität werden – in einigen Vorträgen Hitlers, die Dewey analysiert – mit dem Volk und zugleich mit Blut, Boden und Rasse identisch gesetzt. »Das besondere Merkmal der idealen Volksgemeinschaft besteht darin, daß ihre Einheit sich letztlich von Blut und Rasse herleitet.«⁷⁵ Auf diese Weise bringt die Anthropologiedoktrin des NS im »ganzen Menschen« das biologisch Reale und das kulturell Ideale in eine Einheit der Rasse – und lässt den »kranken Dualismus« der zwei Welten hinter sich. »Kurzum, es war Hitlers Mission, die Spaltung zwischen dem »Inneren« und dem »Äußeren«, zwischen dem Idealen und Tatsächlichen, zwischen einem geistigen Glauben und der harten Wirklichkeit des Handelns, die die »zwei Welten Deutschlands« konstituiert hatte, zu überwinden.«⁷⁶ Das idealistische Motiv wird dabei nicht aufgegeben oder pragmatisch relativiert, sondern im Volkscharakter quasi inkorporiert, weshalb sich die welthistorische Aufgabe der deutschen Nation

70 | John Dewey, *Deutsche Philosophie und deutsche Politik*, übers. v. H. Kogge, hg. v. A. Honneth, Berlin 2000, 154.

71 | Dewey, *Deutsche Philosophie*, a.a.O., 99. Mit dieser Annahme kann der Kriegseintritt Deutschlands gerechtfertigt werden, wie Dewey mit einem Eucken-Zitat belegt. Vgl. ebd.

72 | Vgl. ebd., 88, 93.

73 | Vgl. ebd., 68f., 154f.

74 | Vgl. ebd., 64-66.

75 | Ebd., 61.

76 | Ebd., 53.

mit ihrer angeblich ausgezeichneten Erbsubstanz begründen lässt. Vor dem pragmatistischen Hintergrund seines kultur- oder sozialphilosophischen Ansatzes entwickelt Dewey eine Möglichkeit, die anthropologiegeschichtlichen Hintergründe der NS-Ideologie kritisch zu rekonstruieren, indem er auf die kontinuierliche Relevanz des idealistischen Denkens auch im Kontext von Materialismus und Darwinismus hinweist.⁷⁷ Das Motiv der ›Überwindung der zwei Welten‹ bleibt dabei dualistisch orientiert, sofern es eine Situation der Degeneration, des Verfalls, der Entfremdung und Entartung konstruiert, die durch den Einsatz der Eugenik und anderer gewalttätiger, militärischer Mittel verändert werden muss. Das Ziel der Veränderung ist der ›neue Mensch‹, der die Ideale eines ausgeglichenen und gesunden Lebens, der natürlichen Stärke und kulturellen Bildung, einer äußerlich und innerlich ›schönen Seele‹ verkörpert.

77 | »Erscheinungen, die eine aufgestörte Welt seit dem Beginn des Krieges durch den Einfluß eines Darwinschen ›Kampfes ums Dasein‹ und ein ›Überleben des Tüchtigsten‹ oder durch den Einfluß einer Nietzscheschen Machtphilosophie zu erklären gesucht hat, wurzeln in der klassisch idealistischen Philosophie [...].« Ebd., 154.