

Stufen unter und über uns – über sich nachdenken

On the cornice of the wardrobe, the hand of an amateur had painted this inscription: *Mistrust all enterprises that require new clothes.*

E. M. FORSTER

A ROOM WITH A VIEW

Der amerikanische Transzendentalismus sowie der daraus erwachsende Pragmatismus hatten vor dem Hintergrund des Bruchs mit der kontinentalen Tradition ihr Bildungsdenken neu positioniert. Diese Neupositionierung wurde wesentlich von einer anthropologischen Neubestimmung des Menschen begleitet, was hieß, dass die gesamte menschliche Entwicklung in die Verantwortung des reflektierenden Menschen gestellt wurde. Scheinbar überzeitliche, feststehende Komponenten der Welt begannen verhandelbar zu werden. Dewey diente philosophisches Denken der methodisch gestützten und demokratischen Verhandlung und wurde insofern zur Erziehungsinstanz der Menschheit.

Im Roman *Zimmer mit Aussicht* von E. M. Forster (EA 1908) amüsiert sich der junge Freddy Honeychurch darüber, dass an der Garderobe des kürzlich angemieteten Hauses der Vater-Sohn-Familie Emerson (!) der Spruch *Misstrauere allen Unternehmungen, die neue Kleidung verlangen* aufgemalt ist. Spätestens beim Auspacken der Umzugskartons und der darin befindlichen Bücher (Byron, Housman, Butler, Gibbon, Schopenhauer, Nietzsche – alles keine Konformisten) lässt sich erkennen, dass dieses Graffiti kein Zufall ist und auch nicht Ausdruck maßlosen Geizes, sondern ein Statement zum Grundmotiv des Romans, nämlich des Kontrasts von Statischem und Dynamischem sowohl auf individueller als auch gesellschaftlicher Ebene. Der Spruch ist ein ungefähres Zitat aus Thoreaus Roman *Walden or Life in The Woods* (1908): »[...] beware of all enterprises that require new clothes, and not rather a new wearer of clothes. If there is not a new

man, how can the new clothes be made to fit?» (Thoreau, 1908, p. 19). Thoreau weist darin deutlich auf den Träger von Kleidung hin, der neuen Gegebenheiten gewachsen sein muss und nicht allein durch Äußerlichkeiten eine Anpassung vollzieht. Denn, so formuliert er in einem Brief aus dem Jahr 1848, »[d]as Äußere ist nur die Außenseite von dem, was drinnen ist. Die Menschen sind nicht unter Gewohnheiten verborgen, sondern werden aufgedeckt durch sie; sie sind ihre wahren Kleider.« (Thoreau, 2012, p. 7)

Den Beginn des folgenden Abschnitts macht eine Skizze der europäischen Tradition des neuzeitlichen Denkens. Dieses war herausgefordert, die Autonomie des Menschen in dem zunehmenden Bewusstsein der weitreichenden Heteronomie des Daseins und der Lebensführung zu deuten. Diese Heteronomie war Hintergrund und Bezugspunkt für das im weiteren ausgeführte amerikanische Denken. Auch wenn die Darstellung holzschnittartig bleiben muss, spannt sie doch das Feld der Überlegungen auf, die bei den beiden Autoren Emerson und Dewey als emanzipatorisches einerseits und demokratisches Projekt andererseits ausgestaltet wurden.

SELBSTBESTIMMUNG ZWISCHEN BESTIMMTSEIN UND BESTIMMEND SEIN

Als David Hume die »platonisch-christliche Vorstellung von Selbstlenkung vom Sockel gestoßen« (Seel, 2002, p. 280) hatte, als er die menschlichen *passions* als grundsätzliche Antriebskraft und Beherrscher der Vernunft ausrief, schien die Selbstbestimmung, sprich der Glaube, »den Kurs des eigenen Lebens [...] aus eigener Überlegung[...] fest [...]legen zu können« (ebd., p. 280f), illusorisch geworden zu sein. Das Bestimmen, das bestimmend Sein, konnte sich alleine noch im Möglichkeitsraum des durch das Unvernünftige bestimmt sein bewegen.

Kant nahm in seiner praktischen Philosophie Anlauf, die Selbstbestimmung des Menschen durch eine relative Heteronomie zu retten. Auch wenn für ihn evident war, dass »der Wille [...] sich nicht selbst [gibt, PS]« (MS, BA 94), so gewinnt für Kant der Mensch dadurch Autonomie, dass er sich ein gesetzliches Regelwerk aus menschlichen Vernunftgründen gibt, das ihn leitet und damit letztlich wieder selbstbestimmt handeln lässt. Die Antriebe mögen unverfügbar, fremdbestimmt sein, dies muss jedoch nicht auch für die Form und das Ziel des Denkens und Handelns gelten. Eine umfassende Selbstbestimmung bleibt mit dieser Denkbewegung aber, wie schon bei Hume, ausgeschlossen.

Dieser relative Selbstbestimmungsbegriff hat auf vielfältige Weise Widerspruch ausgelöst. Hegel unternahm neuerlich einen Anlauf hin zu einer absoluten

Selbstbestimmung, die unter sich wechselseitig anerkennenden Subjekten die Selbstbeschränkung als ein sich selbst bestätigendes Selbst sieht. Nietzsche sah in der Betonung des individuellen Bestimmens, der Setzung oder Erzeugung von Werten, welche das Selbst in freier Wahl vornimmt, eine Möglichkeit der völligen Selbstbestimmung und betonte, dass der Mensch nur unterlassen soll, »was nicht auf dem Weg seiner persönlichen Selbsterschaffung liegt.« (Seel, 2002, p. 284)

Während in der kontinentalen Tradition Simmel (1911) den Menschen einer ex ante entstandenen und zunehmend überfordernden Fülle und Intensität an kulturellen Objektivationen ausgesetzt sieht, ringt Martin Heidegger damit, einen Ausgleich zwischen individuellem *Entwurf* und jeweiliger *Geworfenheit* zu schaffen, eine Balance des Daseins herzustellen. Für ihn fände sich der Mensch in die »Seinsart des Entwerfens geworfen.« (SZ, 1927 p. 145) Die Schiefelage Nietzsches sollte, so Heidegger, durch ein Modell von Einheit, von Integration beider Momente in einem Gemeinsamen aufgehoben werden, um einer Verabsolutierung des Daseins im Einen oder Anderen vorzubeugen.

Im amerikanischen Denken reagierte man auf Nietzsche mit transzendentalistischem Denken (Emerson), einem vertrauensvollen Verständnis, welches das Natürliche, die Antriebe, wenngleich nicht in der Verfügungsmacht des individuellen Menschen letztlich einem Schöpferplan entspringen sah. Dennoch wies Emerson eine ex ante-, aber auch ex post-Festlegung individueller und kultureller Erfahrung zurück und betonte die Notwendigkeit eines Kulturreformprogramms, das in actu des handelnden Subjekts seine Begründung findet. Dewey wiederum, der das emersonsche Denken mit Hegels Geschichtsphilosophie verband, behielt dieses Moment des in actu bei, berief sich hinsichtlich des gesellschaftlichen Fortschritts aber auf wissenschaftliches Denken als intersubjektives Korrektiv. Wobei er in pragmatistischer Weise, gleichsam als positiven Nihilismus, jeglichen endgültigen Wahrheitsanspruch verwarf.

NATUR, HEROISMUS UND SELBSTKULTUR – EMERSON

Emersons Denken ist wesentlich von einem biologischen Entwicklungsdenken geprägt. Ein Besuch im Pariser naturhistorischen Museum im Jahr 1833 hatte ihn tief beeindruckt und mit den damals rezenten Gedanken zur Deszendenztheorie vertraut gemacht. Seine Rezeption dieser Theorie mag eine recht subjektive gewesen sein (siehe Mehne, 2008b). Er betonte nicht so sehr die Höherentwicklung, als vielmehr das konkrete individuelle Lebewesen, das sich in Auseinandersetzung mit den Lebensumständen zu bewähren hat. Die Lebensaufgabe stellt

sich ihm zufolge für einfache Lebewesen in derselben existenziellen Schärfe, wie für die komplexesten, einen qualitativen Unterschied kann er darin nicht erkennen. Und sie stellt sich auch für jedes endliche Subjekt, das sich einer potenziell unsterblichen Natur gegenüber sieht. Die Tatsache der Nichtvererbbarkeit ontologisch erworbener Eigenschaften (Cassirer, 2009, p. 137) verschärft Emersons Ansicht noch. Und damit sind auch sämtliche kulturelle Leistungen der Menschen angesprochen.

Natur und Leben

Schon zuvor hatte sich Emerson in seinen privaten Aufzeichnungen, aber auch in Vorträgen und Aufsätzen ab den 1830er Jahren mit den Naturstudien und der Naturauffassung Goethes auseinandergesetzt (Mehne, 2008a, p. 137). Es sind aber im Unterschied zu Goethe gerade die ahistorischen Aspekte der Natur, die Emerson beschäftigten, vor allem die metaphysische Beziehung (*occult relation*) der Lebewesen untereinander sowie die Vielfalt der Lebensformen als Ausdruck der Umweltanpassung nach einem Schöpferplan. Die für Emerson evidente spirituelle Verwandtschaft von Natur und Mensch legitimierte in der Folge dann auch Übertragungen von Naturerkenntnissen – nicht allein von biologischen – auf den Menschen. Ein zentrales Beispiel hierfür ist Emersons Selbstkultur.

All dies hatte Konsequenzen für sein Bild des Menschen, den er einerseits als Subjekt und auch Individuum, andererseits als gesellschaftliches Wesen begriff. Denn die gesellschaftliche Dynamik, die auch für ihn evident und unbestreitbar ist, basiert auf den individuellen Leben, die in ihrer existenziellen Dimension eine hohe Stabilität und Wiederholung zeigen. In *Self-Reliance* schreibt er in seiner bildhaften Weise: »Society is a wave. The wave moves onward, but the water of which it is composed does not.« (SR CW 2, p. 49)³⁰ Angesichts dieser wahrgenommenen Opposition von individuellem Leben und Natur positioniert er sein Geschichtsverständnis neu. Diese Neupositionierung spricht er prominent gleich zu Beginn von *Nature* aus: »Our age is retrospective. It builds the sepulchres of our fathers. It writes biographies, histories, and criticism.« (Nat CW 1, p. 7) Vor dem Hintergrund der Verselbstständigung des *New England* von der *Alten Welt* wird deutlich, dass es sich hierbei um ein kulturelles Reformprogramm handelt. Allein geschichtliche Erfahrung stellt, wie Emerson schreibt, keinen grundsätzlichen Wert in der Bewältigung konkreter Lebenssituationen

30 Die Werke Emersons werden, wenn nicht anders angeführt, nach *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*. Edited by Alfred R. Ferguson et al. 1971ff (CW) zitiert.

dar, in denen Individuen und Gesellschaften sich, zumal in einer *Neuen Welt*, zu bewähren haben. Schärfer noch bezeichnet er die höhere Gewichtung von geschichtlich übermittelter Erfahrung gegenüber unmittelbarer Erfahrung als ein Zeichen der Dekadenz. Geschichte ereignet sich, ist aber singulär. Nur eine je neue Auseinandersetzung damit kann begründete Entscheidungen fundieren. Entwicklung, menschlich-individuelle wie auch kulturelle, muss, so Emerson, andere Methoden wählen, um nicht in Imitation oder kulturelle Determination zu verfallen. Im Grunde ist es eine Rückbesinnung auf die Natur als zeitloses Korrektiv. Gleichzeitig betont Emerson aber, dass eine einfache Rekapitulation im individuellen Leben nie möglich ist, denn »[l]ife has no memory« (Exp CW 3, p. 40). Und man sollte sich auch nicht der Erwartung hingeben, dass ein Eindringen in die Welt Aufschluss darüber gibt, denn »[w]e live amid surfaces, and the true art of life is to skate well on them« (Exp CW 3, p. 35) – Hier könnte man vielleicht eine Parallelität zum Menschenbild, das später Deleuze für eine Kontrollgesellschaft gezeichnet hat, entdecken. Die dafür typische Bewegungsform hatte Deleuze mit Surfen beschrieben (Deleuze, 1993, p. 258). Eine Einschätzung, die Emerson im Analogieschluss aus den Wissensbeständen der zeitgenössischen Physik zieht: »Then the new molecular philosophy shows astronomical inter-spaces betwixt atom and atom, shows that the world is all outside; it has no inside.« (Exp CW 3, p. 36)

Selbstkultur in *Representative Men*

Diese Methode eines kulturellen Reformprogramms fand Emerson unter anderem in einer neu konzipierten Biografik, die zunächst nationalistische oder zumindest patriotische Züge trug wie im *American Scholar*. In der Folge nahm er davon Abstand. Unter Bezugnahme auf Plutarch und Carlyle (*On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History*) entwarf er anhand von historischen Figuren Typen, die einen Vorbildcharakter einnehmen können. Anders als Spranger, der eine psychologische Idealtypologie vorschlug, waren es bei Emerson reale Menschen, die im Vordergrund standen: Plato, Swedenborg, Montaigne, Shakespeare, Napoleon und Goethe wurden nicht als Lebensformen, sondern als individuelle, aber vorbildhafte Leben dargestellt. Einen Anspruch auf Vollständigkeit der Typologie erhob Emerson nicht. Rein von der Form her betrachtet, überraschen die Biografien, die er in *Representative Men* zusammengefügt hat. Sie wirken skizzenhaft und wenig detailverliebt. Emerson spricht dies auch offensiv an und will sich keinem *Boswellism* hingeben. Dies ist eine Anspielung auf einen der damals bekanntesten englischsprachigen Biografen, auf James Boswell, der unter anderem in *Life of Samuel Johnson* mit detailhaftesten Präsentationen von

Aussagen und Lebensgewohnheiten aufwartete. Emersons Anliegen war nicht die Darstellung von Geschichte am Beispiel individueller Menschen, aber auch nicht des individuellen Menschen selbst als Lebensform im historischen Kontext. Was war aber dann der Zweck dieser Biografik? Aufschluss bietet das Schlüsselkapitel *Uses of Great Men* (UGM CW).

Wenngleich sich Emerson in der Arbeitsweise der Darstellung doch wesentlich von Plutarch unterscheidet, den er vielfach als ein entsprechendes Vorbild benennt, verfolgt er doch ein sehr verwandtes Ziel. Nicht anekdotische Schilderungen stehen bei ihm im Mittelpunkt, sondern er errichtet eine Typologie, für die konkrete historische Personen Pate stehen. Der primäre Zweck der Präsentation ist nicht, vermeintlich Bedeutsames über die beschriebenen Menschen zu erfahren, sondern Emerson will eine Auseinandersetzung der LeserInnen mit den typenbildenden Menschen und deren Themen anregen. Der/die RezipientIn wird tatsächlich zum Adressaten/zur Adressatin seiner pragmatischen Poetik (Mehne, 2008a, p. 104). Im Abschnitt über den Poeten Shakespeare spricht er es explizit aus: »As long as the question is of talent and mental power, the world of men has not his equal to show. But when the question is to life, and its materials, and its auxiliaries, how does he profit me?« (RM CW 4, p. 124).

Dieser Nutzen wirkt durchaus ambivalent. Einerseits kann die Vorbildwirkung unbestritten eine erhebliche Wirkkraft beim/bei der Einzelnen haben, andererseits kann die offenkundige Größe dieser Männer (es sind ja nur Männer, obwohl zeitnahe Biografiesammlungen bereits einzelne Frauen aufgenommen hatten) oder vielmehr die Diskrepanz des eigenen Lebens zu dem ihrigen abschrecken oder entmutigen. Dies sieht Emerson nicht mit dieser Schärfe, denn er erhebt das Streben nach Exzellenz gleichsam zum Naturmechanismus: »Nature seems to exist for the excellent« (UGM CW 4, p. 3). Das Leben erhält auf diese Art Würze und wird »sweet and tolerable« (ebd.). Denn das faktische oder ideelle Streben gestaltet sich immer im Verhältnis zu Übergeordnetem. Gewisse kulturelle Züge sind unverkennbar. Und hier stand Emerson nicht allein, sondern befand sich in guter Gesellschaft, nicht zuletzt mit Carlyle und Plutarch sowie der diesbezüglich langen europäischen Tradition.

Emersons erster wirklicher Kontakt mit Goethe war seine Lektüre des Wilhelm Meister im Jahr 1828 in der Übersetzung von Carlyle. Diese hat ihn dazu bewogen ihn als einen Repräsentanten für den Menschentypus des Schriftstellers auszuweisen. In Anerkennung seiner Arbeit, die er als vollgestopft mit Weisheit, Kenntnis der Welt und deren Gesetze beschreibt (GoW CW 4, p. 149f), pflichtet er in gewisser Weise all den Bewunderern zu, dass darin erstmals eine Abzirkelung moderner Gesellschaft gelungen wäre, aber sieht dennoch eine erhebliche

Diskrepanz zu seinem eigenen Verständnis einer Lebensführung in *nicht-aristokratischen* Gesellschaften.

Insofern spricht sich Emerson explizit für eine an Exzellenz ausgerichtete Selbstkultur aus und nicht für ein Selbstsorge-Konzept einer harmonischen persönlichen Ausgestaltung. Das für ihn natürliche Streben auch in Form der Nachahmung widerspricht damit nicht der Autonomie des Subjekts, das ungebrochen seine individuelle Größe und sein Potenzial adressiert. Er sieht in der freiwilligen Nachahmung also keine Knechtschaft (Mirabeau), die aufrichtigste Form der Schmeichelei (Colion) oder gar die aufrichtigste Form einer Beleidigung (Hubbard), sondern eine der menschlichen Natur eigentümliche Bewegung. Eine wesentliche, wenn nicht gar die wesentlichste Frage bleibt damit dennoch unbeantwortet »WHERE do we find ourselves?« (Exp CW 3, p. 45), übersetzt: Was ist das Zentrum oder der Ausgangspunkt, vom dem aus dieses Streben beginnen kann?

Erreichtes und Erreichbares – Perfektionismus

Gemäß Stanley Cavell bietet Emerson einen Ansatz für die – wenn auch völlig formale – Beantwortung der Frage, wer der Sprecher des Descartes'schen *cogito sum* sei (Cavell, 2001, p. 203). Allein Bedingungen werden angeführt, ohne die Substanz zu berühren. Diese Schwäche sei zugleich aber auch deren Schönheit, da insgesamt stimmig mit dem Geist der Meditationen. Seine *grammatische* Antwort lautet: Das seiende Ich muss, um zu existieren, sagen, dass es existiert (ebd.). Die Stimmigkeit des Gesamtkonzepts manifestiert sich in der Flüchtigkeit der sprachlichen Darstellung. Der Prozess der Entwicklung des Ich selbst bleibt aber geheimnisvoll, Emerson sagt »[t]he subject exists, the subject enlarges; all things sooner or later fall into place.« (Exp CW 3, p. 79)

Cavell hat in seiner Lesart Emersons diesen Prozess als moralischen Perfektionismus bezeichnet. Dieser wäre demnach eine durch und durch erzieherische Idee, die jedoch nicht regelhaft darlegt wird, sondern die er als Prinzip verankert sieht. Moralischer Perfektionismus zeichne sich dadurch aus, dass er überkommene kulturelle (moralische) Vorstellungen einer subjektiven Reflexion unterzieht, um die Gültigkeit für die je individuell aufgegebenen Lebensformen zu reflektieren (vgl. Nagl, 2001, p. 26f). Dieses Verständnis von Perfektibilität, ja der damit verbundene Auftrag, diese auch zu nutzen, sollte aber nicht als ein Mechanismus der sozialen Differenzierung betrachtet werden. Dies sieht Cavell auch so und der obige Hinweis auf Emersons abwehrende Einschätzung von Goethes Bildungsdenken als Grundlage einer Aristokratisierung bestätigt dies wohl. In Emersons Verständnis von Perfektibilität liegt auch keine Natur-

wüchsigkeit, wie bei Rousseaus *perfectibilité*. Emerson teilt mit Rousseau die nicht-teleologische Bestimmung insofern, als von ihm kein normatives Ziel der Bildbarkeit benannt wird. Den Pessimismus Rousseaus, dass die Freiheit, die dem Menschen gegeben ist, zur Entfremdung von der Natur und letztlich zur Degeneration führt, teilt er jedoch nicht. Es ist das die stoische Maxime, die Rousseau von Seneca übernimmt und seinem Roman Emile oder über die Erziehung (EA 1762) voranstellt: »Die Übel an denen wir leiden, sind heilbar; wenn wir uns davon befreien wollen, hilft uns die Natur selbst, denn wir sind zum Gesundsein geboren.« (Seneca, 1995, p. 172ff Buch II, Kap. 13)

Die Idee und Ausgestaltung der *Representative Men* sind ein stimmiges Beispiel, ja gleichsam ein Emerson'scher Handapparat, der helfen soll, den Anspruch der Perfektibilität einzulösen. Eine Denkfigur, die als ein Bildungsideal ohne Preisgabe der Autonomie des Individuums verstanden werden kann. Das Erreichbare und das Erreichte in einem Spannungsverhältnis zu denken, führt zu einem empfundenen Entwicklungs-, oder anders gesprochen, zu einem Lernerfordernis. Eine Differenzierung, die im späteren Sozialbehaviorismus oder -pragmatismus bei Mead konsequent dargestellt werden wird.

Der hohe Wert der Autonomie führt auch dazu, dass das Erreichbare keine allgemeine Gültigkeit annehmen kann, kein Kant'scher Imperativ sein kann. In *Experience* beschreibt Emerson das Bild, dass wir uns auf einer langen Treppe stehend wiederfinden, Stufen unter uns und Stufen über uns. Diese vom Theologen Emerson wohl nicht zufällig gewählte Metapher weckt zweierlei Erinnerungen. Zum einen an die Jakobsleiter, die Irdisches und Göttliches verbindet, zum anderen daran, dass der nicht sichtbare Beginn ebenso wie das nicht sichtbare Ende, d.h. das Ziel, keiner absoluten Fundierung bedürfen, um den nächsten Schritt zu tun. Durch das gebotene Selbst-Vertrauen wird ein aufgegebener individueller Lebensweg beschritten.

Mit Bezugnahme auf Thoreau betont Cavell noch ein weiteres Prinzip in Emersons *Representative Men*, das einen weniger formalen Entwurf des Auftrags an die selbst verantwortete Lebensführung darstellt. Das alltägliche Handeln bedürfe einer zusätzlichen Komponente, um aus seiner Unreflektiertheit, seiner Sprachlosigkeit herausgelöst zu werden. Die geforderte reflexive Durchdringung des Handelns bei Thoreau, über den Emerson sagte, um seine Sensibilität zu betonen, »he found poetic suggestion in the humming of the telegraph-wire« (Emerson, 1940, p. 908), erfolgt durch das Schreiben.

Bevor auf Thoreau und das Schreiben des Selbst zurückgekommen wird, soll Deweys Werk einer ausgewählten Lektüre unterzogen werden. Dabei wird nicht »learning from the distance and closeness between Dewey and Emerson« (Saito, 2001, p. 389) im Vordergrund stehen, auch wenn die zeitgenössische amerikani-

sche Philosophie die Kontinuität von Transzendentalismus hin zum Pragmatismus betont. Kurzum, ob Dewey ein Emersonian war, oder Emerson ein Pragmatist war, sollen hier nicht näher untersucht werden (vgl. Friedman, 2007). Unzweifelhaft war Emerson ein wesentlicher Bezugspunkt in Deweys Denken, insbesondere was seine pädagogischen Sichtweisen betrifft. Die Einflüsse von James, vom naturwissenschaftlichen Entwicklungsdenken und insbesondere in seinen späteren Arbeiten der Einfluss von Mead sind aber ebenso evident.

PHILOSOPHY AS EDUCATION – DEWEY

Die Arbeit Deweys zeigt einzelne interessante Parallelen zu der von Georg Kerschensteiner, aber auch markante Unterschiede. So hat Dewey wie Kerschensteiner experimentelle Modelle zur schulpraktischen Umsetzung seiner Ideen realisiert, und zwar an der *University Elementary School*. Auch war die Frage der Staatspädagogik etwas, das beide insbesondere zu Beginn ihres pädagogischen Denkens intensiv beschäftigte und in ihre Modelle hinein verwoben ist. Und nicht zuletzt war für beide in ihren Konzeptionen die Frage des *hand-on Learning* von zentraler Bedeutung. Sie haben sich auch gekannt und sind sich begegnet, jedoch konnten sie in der persönlichen Begegnung dann doch nicht viel miteinander anfangen. Die kulturellen Unterschiede in den Fragestellungen und Zugängen waren sicherlich ein Grund dafür.

Auf der Ebene der kernigen Aussagen zur Situation der Bildungsinstitutionen waren beide mit deutlichen Worten nicht sparsam. Wurde Kerschensteiner weiter vorne schon zitiert, sollen hier nun einige Aussagen aus Deweys *Demokratie und Erziehung*, die sich gut in das Bild der geteilten Diagnosen von Goethe und Kerschensteiner fügen, angeführt werden: »Erziehung, die nicht in den Formen des Lebens erfolgt, nicht um ihrer selbst willen wertvoll ist, ist immer nur ein kümmerlicher Ersatz für die Wirklichkeit und birgt die Gefahr, zu verkrampfen und zu ertöten.« (Dewey, 2000, p. 178). Oder auch: »Ein Gramm Erfahrung ist besser als eine Tonne Theorie, einfach deswegen, weil jede Theorie nur in der Erfahrung lebendige und der Nachprüfung zugängliche Bedeutung hat. Eine Erfahrung, selbst eine sehr bescheidene Erfahrung kann Theorie in jedem Umfang erzeugen und tragen, aber eine Theorie ohne Bezugnahme auf irgendwelche Erfahrung kann nicht einmal als Theorie bestimmt und klar erfasst werden. Sie wird leicht zu einer bloßen sprachlichen Formel, zu einem Schlagwort, das verwendet wird, um das Denken, das rechte *Theoretisieren* unnötig und unmöglich zu machen.« (Ebd., p. 193)

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass dies nicht allein polemische Aussagen zum Zustand des Schulwesens waren, was sie bestimmt auch sind, sondern mit einer tiefgreifenden anthropologischen Neubestimmung einhergingen, womit auch schon der zentrale Unterschied zu Kerschensteiner angesprochen wäre.

Life means growth

Haltungen, Werte und Rollenverständnisse wirken, so schreibt Dewey in *Democracy and Education*, ebenso wie *äußere* Strukturen entlang zumeist implizit tradierter Bilder von geglücktem Menschsein. Für die schulische Bildung war das lange ein Heranführen an das aktuell vorfindbare Erwachsensein in der je gegebenen, von hegemonialen Kräften definierten Gesellschaftsordnung. Eine solche »cultural recapitulation and retrospection« (MW 9, p. 78)³¹ oder »große Rekapitulation«, wie Bernfeld es bezeichnete (Bernfeld, 1925, p. 123), stellt aber im Kern betrachtet eine rückwärts gerichtete Perspektive dar und bietet den Lernenden, wenn sie sich darin erschöpft, keine früherkennende oder gar zukunftsgerichtete Orientierung. »Erziehung ist konservativ« (ebd., p. 76). Begriffskonzepte wie *Reifepriüfung* oder auch *Ausgelernt* geben Indizien ab für diese rekapitulierende Rolle von Bildung und Erziehung. Für die Dynamik unserer Lebenswirklichkeiten stellt das aber eine ungenügende Basis dar, sollen Individuen ermächtigt werden, eine aktive und souveräne Rolle im Hinblick auf ihre persönlichen Lebensentwürfe und –gestaltungen zu erlangen und ihren Platz in einem gemeinsam verhandelten und zu verantwortenden Bild von gelungenem Miteinander zu finden.

In vergleichsweise stabilen oder sich zwischen den Generationen kaum verändernden Gesellschaftsmodellen und wirtschaftlichen Situationen legitimierte sich auch das zunehmende Ausdifferenzieren des Bildungswesens, um allen jungen Menschen je nach individueller Begabung eine Entfaltungsmöglichkeit zu bieten. Eine Identifikation von entsprechenden persönlichen Dispositionen war demnach eine der Aufgaben des Schulwesens bzw. der LehrerInnenschaft. Im Kontrast zu Herbart beschreibt Dewey die Zielsetzung seines pädagogischen Programms folgendermaßen: »The idea of education advanced in these chapters is formally summed up in the idea of continuous reconstruction of experience, an idea which is marked off from education as preparation for a remote future, as unfolding, as external formation, and as recapitulation of the past.« (MW 9, p.

31 Deweys Werke werden, sofern nicht deutsche Ausgaben zitiert werden, nach den Ausgaben von Southern Illinois University Press, hrsg. von Jo Ann Boydston wiedergegeben.

86) Daher spricht Dewey in seinen bildungstheoretischen Werken bewusst nicht von Entfaltung, sondern von lernender Entwicklung (development) oder Wachstum (growth). Und wies explizit darauf hin, dass Schule sich nicht darauf beschränken darf, vorliegendes Wissen über Heute oder Gestern zu vermitteln. Solches Wissen über Gegenstände und Sichtweisen werde dann wichtig und zum Lernanlass, wenn es auch in unseren heutigen, konkreten Lebenszusammenhängen wirksam ist. Das heißt, erst im Zusammenhang mit unserem Leben gewinnt es an Bedeutung, erst durch die aktive Involvierung des lernenden Subjekts ist inhaltliche und wertorientierte Entwicklung möglich. Daher stand Dewey konsequenterweise traditionellen Curricula kritisch gegenüber, die allein auf eine fachwissenschaftliche Gliederung von Wissensbeständen abstellten. Damit würden alltägliche Lebenswelterfahrungen der Lernenden nicht systematisch eingebunden und würde weiters die Tradierung von Konventionen oder Wissenssystemen keiner Reflexion unterzogen.

Für Dewey lag klar auf der Hand, dass der Weg des Lernprozesses offen zu sein hat und es vor allem generell betrachtet kein Ziel gebe, das jenseits der Entwicklung selbst steht. Aus diesen Gründen vertrat er nicht die Vision einer Didaktik, die alles, was es zu lernen gilt, möglichst einfach vermitteln will. Die erforderliche Kultur des Lehrens und Lernens setzt ihm zufolge auf authentische Erfahrungen und sie begleitende Reflexion. Unterschiede der Rollen im Prozess sind nicht vorrangig auf ein Wissensgefälle zwischen Wissenden und Nichtwissenden zurückzuführen. Damit ist eine sukzessive Übernahme der Verantwortung für den eigenen Lernprozess verbunden, die als zunehmende intellektuelle Emanzipation verstanden werden kann. Und diese hat eine erhebliche Externalität weit über den konkreten Wissenszuwachs oder die erweiterte Handlungsfähigkeit als intendierte Ergebnisse des Lernprozesses hinaus. Die individuelle Entwicklung und die persönliche Erfahrung, die dabei gemacht werden, stellen auf eine Ziel- und Inhaltskonsistenz ab. Denn wie schlüssig wäre es, so Dewey, wolle man durch von außen gelenkte Bildungsprozesse der Gefahr einer infantilisierten Gesellschaft und fremdbestimmten Meinungsbildungsprozessen entgegenwirken.

Die Unmittelbarkeit der Erfahrung auch insbesondere im schulischen Kontext war für Dewey in Verbindung mit einem stark betonten Individualismus des Menschen von Beginn des Lebens an wesentlich. Dies bedeutet, dass schon in den vorschulischen und – hier ist die Gefahr am größten – den schulischen Lebensphasen die Individualität zu ihrer Geltung gebracht werden muss. Nicht weil sie als ein Bildungsziel *herzustellen* wäre, nein, weil genau sie es ist, die Veränderung, Fortschritt, Wachstum (growth) erst möglich macht. Schon in *Democracy and Education* wies er ausdrücklich auf Emerson hin, der die vermeint-

liche Unreife des Kindes als dessen Naturell respektiert (siehe MW 9, p. 56), und in *Human Nature and Conduct* nennt er den Impuls die Triebfeder der kulturellen Weiterentwicklung und reiht sich damit gleichsam in die Nichtkonformismus-Sichtweise Emersons ein. *Unterricht*, verstanden als ein Wissenstransfer, wie methodisch kunstvoll und wertschätzend er auch umgesetzt sein mag, ist für Dewey ein erhebliches Gefahrenpotenzial für Individualität, individuelle Freiheit und letztlich für kulturelle Dynamik, und das aus zwei Gründen. Zunächst bestehe die Gefahr der Weitergabe von Erfahrung, ohne deren Entstehungszusammenhänge mit zu kommunizieren, und zweitens bestehe die Gefahr, damit allein die Tradierung fremden Wissens zu vollziehen und auf diese Weise die Lernenden von Handelnden zu Beobachterinnen und Beobachtern der Erfahrung anderer zu machen. Ob diese Haltung allerdings, wenngleich durch eine andere Form des Unterrichts, tatsächlich erreicht werden kann, blieb bis heute ungeklärt. Dies zeigte schon die deschooling-Debatte der 1970er Jahre. Aktuell findet sich dieser Fragenkomplex in rezenten Auseinandersetzungen mit der Methodologie des emanzipierenden Lehrens: »Critical education, like progressive education, fights teaching with teaching. [...] The ideological teaching of critical theory, like the enlightened teaching of progressive education, fights fire with fire.« (Bingham, 2009, p. 411)

Woher stammt aber dieser doch erhebliche optimistische Glaube Deweys an die Individualität als »one's own true nature« und daran, dass der kindliche Impuls »brings something fresh into the world«? (ebd.) Die Klärung dieser Frage ist auch insbesondere deshalb von Bedeutung, da Deweys Idee von *growth* eben genau darauf basiert.

»A man should learn to detect and watch that gleam of light which flashes across his mind from within [...]« (SR CW 2, p. 139), wird Emerson von Dewey zitiert. Diesen Lichtschimmer bezeichnet Emerson auch als Intuition oder Instinkt. Es sind dies Umschreibungen für das je individuelle Sein, »[who] I am« (SR CW 2, p. 141), für die ungefilterte Natur, welche Emerson zufolge die Quelle allen eigenständigen Handelns und Denkens darstellt. Hier manifestiert sich die Verknüpfung des Alltäglichen mit dem Transzendenten, hier schimmert das Ewige im Hier und Jetzt durch. Geschickt spielt Emerson mit dem bedeutungsschwangeren Licht-Begriff, der in der christlichen Symbolik bis hin zum platonischen Lichtbild auftaucht. Menschliche Erfahrung wird gleichzeitig verabsolutiert und profanisiert und hebt damit in gewisser Weise die spiritualistischen Bildungsideen in sich auf. Damit wird aber auch deutlich, dass diese Spontaneität doch mehr ist als Lust und Laune, whim. In *Self-Reliance* schreibt Emerson: »I would write on the lintels of the door-post, Whim. I hope it is somewhat better than whim at last, but we cannot spend the day in explanation.« (SR CW 2, p.

134). Insbesondere der zweite Teil des zweiten Satzes kann als Beleg dafür dienen, dass Emerson eine zumindest vor-pragmatische Haltung vertrat. Die Intuition ist dem individuellen Menschen immanent und damit doch wieder etwas Natürliches, interpretiert Cavell diese Stelle (Cavell, 1972, p. 154). Dewey gründete darauf seine *naturalistische Philosophie des Wachstums* (Saito, 2005, p. 105) und entwickelte sie von einem adäquaten pädagogischen Ansatz hin zu einer Konzeption der Reflexion von Kultur und den Handlungen, die diese manifestierenden.

Im Vergleich der kontinentaleuropäischen Denkweise mit jener der *Neuen Welt* versuchte Dewey mit seinem Erfahrungsbegriff auch eine Versöhnung der Freiheitsbegriffe herbeizuführen, die, so sein Befund, unterschiedlich figuriert wurden: »In the American as in the English liberal tradition, the idea of freedom has been connected with the idea of individuality, of the individual«, aber »the continental European tradition the affiliation of the idea of freedom is with the idea of rationality.« (LW 13, p. 80) Diese Versöhnung erfolgt über eine Schachtelung. Die Freiheit des Individuums wird nicht nur als Möglichkeit, sondern auch als Antrieb für die Freiheit der Rationalität der Lebensführung des Individuums, aber damit auch der Gemeinschaft gesehen.

Progressive Gesellschaften

William James hat in seiner Geschichtstheorie einen methodischen Weg beschritten, um dem dualistischen Denken von Voluntarismus oder Determinismus zu entgehen. Verbunden hat er dies mit einem intermediären Modell, das weder einem prinzipiellen Optimismus noch einem hoffnungslosen Pessimismus verpflichtet ist. Am Ende seiner Religionsstudie schreibt er: Der Unterschied »zwischen einem Leben, dessen Grundton Resignation, und einem Leben, dessen Grundton Hoffnung ist« (James, 1979, p. 480), besteht darin, dass in dem einen Fall eine Chance existiert, in dem anderen nicht. Zufall ist und bleibt ein Element der Welt und auch das menschliche Handeln, die menschliche Werksetzung, die tatsächlich Neues in die Welt bringen können, sind ein zentraler Teil davon. Es besteht für James jedoch eine *Chance*, dass damit Fortschritt gegenüber dem Status quo erzielt werden kann. Er geht sogar so weit, dass er die menschlichen Handlungen als das alleinige Erlösungsprinzip konstatiert. In diesem *Meliorismus*, so hat David Marcel herausgearbeitet, steht es dem Individuum zu, die Welt in eine andere zu wandeln (vgl. Marcel, 1974).

Diese Verbesserungswürdigkeit und -fähigkeit bei James greift Dewey in vollem Umfang auf und sieht sie gemeinsam mit dem Denken Henri-Louis Bergsons als Beleg dafür, dass dieser Wandel der Welt in eine andere sogar im We-

sen der Dinge selbst stattfindet und nicht nur auf Ebene deren Zuschreibungen. Dass Dewey dabei von keinem sozialrevolutionären Konzept ausgeht, sondern von einem grundständigen, partizipativen sozialen Wandel, lässt sich daran erkennen, dass für ihn Fortschritt keine Frage des *Großhandels*, sondern des *Detailgeschäfts* (MW 10, p. 238) ist und in eine Vielzahl von individuellen intelligenten Anstrengungen zerfällt, die nicht in einem teleologischen Verständnis gedeutet werden können.

Der Non-Konformismus des transzendentalistischen Denkens hat sich damit in ein pragmatisches Fortschrittsdenken gewandelt und bedarf nun einer näheren Bestimmung, was dessen Mechanismen und Prinzipien sind. Dabei ist Dewey sehr weit gegangen, denn er hat versucht, einen Schritt zurück zu machen, um der abendländischen Philosophie – wie er sie einschätzt –, der Kultur der Passivität, die dem Theoretischen und Allgemeinen verfallen ist, zu entgehen. Er spricht von einem *Bankrott des Verständnisses von unwandelbaren Gütern*, die zu erlangen wären, im Leben und im Denken. Nicht weil sie an Wert verloren hätten, sondern weil die Annahme von Unwandelbarkeit und Ewigkeit in Natur und Geisteswelt keine Bedeutung mehr hat (vgl. MW 14, p. 198). Daher ist auch Perfektion kein Zielerreichen, sondern ein anhaltender Prozess, der tastend, experimentell eben und nicht teleologisch ist.

Von Fortschritt möchte Dewey erst unter besonderen sozialen Bedingungen denken. Der *Wandel* muss nicht *erzeugt*, aber er muss *organisiert* werden (vgl. LW 11, p. 41), schreibt er in seinen sozialphilosophischen Überlegungen und erblickt weder im Marxismus noch im Liberalismus geeignete Ansätze, um eine Basis für die Rekonstruktion von Erfahrung zu gewährleisten. Allein in einer demokratischen Staatsform sieht er es als anhaltend möglich, das menschliche Handeln in allen seinen Ausprägungen und die daraus resultierende Erfahrung wiederum selbst als Teil des sozialen Handelns zu organisieren.

Handlung und Erfahrung

Menschliche Handlung steht demnach im Zentrum des Denkens Deweys. Der praktische Umgang mit der Welt und die Gewohnheiten, die der Mensch dabei entwickelt hat, bestimmen den Menschen sogar in seiner Gesamtheit. *Handlung* steht dabei aber nicht isoliert für reflexionslose oder vorreflexive Handlung und bildet auch keinen Gegenpol zu handlungsfreier, intuitiver Reflexion.

Die essenzielle Verschränkung von Handeln und Reflektieren macht das pragmatische Denken zum Alternativprogramm gegenüber der kontinentalen Bewusstseinsphilosophie. Intelligente Reaktionen auf eine im Handeln erfahrene Widerständigkeit, ein im Handeln eingebettetes Denken und ein Denken über

dieses Handeln machen unser Leben aus und konstituieren unsere Lebenswelt. Die Dualismen wie etwa von Objekt und Subjekt werden durch ein Modell des experimentellen Weltumgangs vermieden. Und gleichzeitig ist jede Handlung allein als soziales Phänomen begreifbar.

Erfahrung (experience) wird bei Dewey zu einem Begriffskonzept, das bedeutungsschwer und komplex ist. Seine Erfahrungskonzepte werden sehr differenziert und lassen einerseits die Einflüsse von James (double-barrelled experience), aber auch von Hegel (etwa die Differenz von sinnlicher Gewissheit und Wahrnehmung) erkennen. Für Dewey ist Erfahrung ein »Experiment mit der Welt zum Zweck ihrer Erkennung« (Dewey, 1995, p. 187). Damit in Verbindung stehen feine Analysen von Reiz- und Reaktionszusammenhängen in mikrodidaktischen Situationen, denen hier aber nicht nachgegangen werden kann und soll.

Der Impuls wird bei Dewey gepaart mit Intelligenz auf der individuellen und mit wissenschaftlicher Methodik auf der kollektiven Ebene. In einem anhaltenden Wechselspiel von experimentellem Handeln und Reflexion konstituiert sich sein Erfahrungsbegriff, der nicht im Situativ-Unmittelbaren stehen bleibt, sondern gleichzeitig die Bedingungen der Erfahrung hervorhebt. Neuerungen haben damit immer zwei Komponenten: die intuitive Handlung, die wichtig und richtig ist, ja einen Teil des Lebens darstellt, sowie die Reflexion, gleichsam als »art of controll« (LW 4, p. 80). Diese zweite Komponente ist wichtig, da »extreme intuitionism and extreme conservatism often go together« (LW 7, p. 267) und zu unreflektierter Tradierung von vermeintlich unabänderlichen, ewig gültigen Gütern und Werten führen. Diese Junktimierung von Intuition und Reflexion macht es in Folge auch möglich, in aller Konsequenz eben diese Entstehensbedingungen als Teil der Erfahrung einer Analyse und einer Revision zu unterziehen.

Diese epistemologisch bewusste Nicht-Differenzierung wissenschaftlichen und sozial-politischen Denkens und Handelns blieb nicht widerspruchslös und wurde bis zum Vorwurf des *social engineering* abgemahnt (vgl. Rogers, 2007).

Das Prekäre und das Stabile – Kultur

In *Erfahrung und Natur* wendet Dewey sein Erfahrungskonzept auf eine *Welt im Werden* an und zeigt damit, dass es sich um kein isoliert individuelles oder psychologisches Phänomen handelt. Er ist sich dessen bewusst, dass eine Rekonstruktion der Erfahrung Gefahr laufen kann, in einer anthropologischen Kulturbetrachtung aufzugehen (Dewey, 1995, p. 55). Aber genau das sieht er nicht als sein Projekt an. Vielmehr will er die Folgen einer als prekär und gefährlich erlebten Welt philosophisch untersuchen.

Dass die Welt ungewiss, instabil und die Gefahren selbst regellos, unbeständig und unvorhersehbar sind, fordert den rationalen Menschen heraus. Umso mehr tut es dies, als auch die empirischen Dinge betroffen sind und es das Zufällige einschließt. Wenn nun aber Buß- und Sühneopfer zur Beschwichtigung der Götter oder der Natur nicht mehr die Methoden sein können, sich in dieser Welt davor zu schützen (ebd., p. 57), sondern der Mensch sich zumindest seit der Aufklärung dazu entschlossen hat, eine säkulare Rationalisierung zu befördern, und dies ein anhaltendes Vorhaben darstellt, macht Dewey auf einen weiteren Aspekt aufmerksam, der bei den »Übergriffe[n] auf den Bereich des Unbekannten« noch weniger Überlegungen unterzogen wurde. Nämlich der Untersuchung des Umstands, dass »unbekannte Folgen, die aus der Vergangenheit fließen, die Gegenwart jagen«, und dadurch »die Zukunft noch unbekannter und gefährlicher« (ebd.) wird. Wenngleich das mystisch klingen mag, sind magische Absicherungen für Dewey nicht angezeigt. Wir hätten zwar mit einer Fülle von Maßnahmen die Vorhersagbarkeit gesteigert, durch Technik uns die Welt bequemer gemacht und Reichtümer angesammelt, die es ermöglichen, durch Unterhaltung als Mittel des Vergessens zu leben. All dies hat aber, so Dewey, den Charakter der Welt nicht grundsätzlich verändert (ebd., p. 59) und hat dem Universum (eben nicht mehr Kosmos) den Charakter der Kontingenz nicht genommen (ebd., p. 60f).

Das konkrete, widerspenstige Einzelne wird durch die universalen, allumfassenden Erklärungen nicht aufgeklärt. Die philosophierenden Denkweisen bezeichnet er vor diesem Hintergrund als *Familienzwiste*, die den Schritt vor die Haustür noch gar nicht geleistet hätten. Er plädiert für eine Sicht, die eine lebendigere Welt zulässt, die nicht durch enttarnte Mechanismen einer Klärung zugeführt werden kann. Er beschreibt sie andeutungsweise so: »Mängel sind die notwendigen Bedingungen der Vortrefflichkeit von Qualitäten; die Werkzeuge der Wahrheit sind die Ursachen des Irrtums; der Wechsel gibt der Dauer Bedeutung, und die Wiederkehr macht Neuheit möglich. Eine Welt die vollständig riskant wäre, wäre eine Welt, in der das Abenteuer unmöglich wäre, und einzig eine lebendige Welt kann den Tod in sich einschließen.« (Ebd., p. 61)

Bisher waren im Wandel begriffene Dinge für die Philosophie, auch für die Erfahrungswissenschaften selbst etwas, das dem *purgatorischen Reich* zugeschlagen wurde. Offenbar sei »[d]as Bemühen, die Stabilität des Sinns über die Instabilität der Ereignisse herrschen zu lassen [...] die Hauptaufgabe intelligenter menschlicher Anstrengung« (ebd., p. 63). Selbst die wenigen Philosophen des Wandels haben diesen wiederum verallgemeinert, regelmäßig, stufig oder anders verstetigt und dadurch dem der eigenen Erfahrung nach mit Anstrengung, Sorge oder Angst verbundenen Kontext entzogen. Die relevante Frage, wie man vor

dem Hintergrund evidenten Wandels und existenter Kontingenz sein Leben führen solle, wird dadurch aber, so Dewey, verstellt.

Der *philosophische Trugschluss* bestand darin, jenen Dingen, die im Wandel waren, einen anderen ontologischen Status zuzuweisen. Ungewisses oder Unfertiges wurde geringer geschätzt und unwirkliches Sein. So fanden sich vielfach jene Menschen, Philosophen, die auszogen, Lebenshilfen zu bieten, plötzlich in Asylen der Kontemplation, weil sie vor den Anstrengungen und dem Kampf zurückwichen, in der sichtbaren Welt die Stabilität zu erhöhen, Mäßigung einzumahnen, Gleichmut zu fordern, Tröstung oder Kompensation anzubieten. Es bedarf, will man wirksam werden, in der Welt ein »Ideal, das das Verhalten inspiriert und lenkt.« (Ebd., p. 66) Wenn das so sauber durchdachte und von inneren Widersprüchen befreite Ideal jedoch nicht alles Reale erklärt, so wird das Unerklärliche oder Widerständige klassifikatorisch in einer weniger bedeutsamen Seinsstufe eingruppiert. Dies hat für Dewey aber mehr Ähnlichkeit mit der Ordnung der Ereignisse des Lebens durch Dogma und Kult als mit dem Verstehen der tatsächlichen Bedingungen: »[...] eine Lösung hört auf eine Lösung zu sein und wird zu einem bloßen Ereignis des Daseins, wenn die vorangegangenen Entscheidungsbedingungen des Zweifels, der Zweideutigkeit und des Suchens aus ihrem Kontext verloren werden.« (Ebd., p. 75)

Antworten auf Fragen, die nicht gestellt werden, stellen die Souveränität des Individuums und seine Intuition in Frage, denn »[w]enn die menschliche Erfahrung diese Welt ausdrücken und reflektieren soll, muß sie durch Bedürfnisse charakterisiert sein [...]« (ebd., p. 76). Dass dies jedoch nicht einem Individualismus gleichkommt, versteht sich für ihn aus dem Umstand heraus, dass die Befriedigung von Bedürfnissen ebenso wie auch deren Weckung allein als soziale Phänomene denkbar sind: »[...] Befriedigung ist nicht subjektiv, privat oder persönlich: sie ist bedingt durch objektive Tendenzen und Mängel und wird verwirklicht durch objektive Situationen und Vollendungen.« (Ebd., p. 76)

Sein *philosophisches* Denken will zu Kenntnis nehmen, dass das wirklich Problematische der Ausgangspunkt ist und »dass der wirklich problematische Aspekt in einer wirklichen und spezifizierbaren Situation liegt.« (Ebd., p. 78) Dies trifft für ihn für Individuen zu, aber auch für das Denken allgemein, das dadurch eine reflexive Form annimmt und Zweifel, Forschung und Hypothese einschließt. Scheinbar fest gegründete und sichere Dinge können, ja müssen empirisch sein und die Natur der erfahrenen Dinge anzeigen, denn »an keinem Ort geschieht ein Sprung aus den empirischen, natürlichen Objekten und ihren Beziehungen heraus.« (Ebd., p. 79) Dies betrifft sodann in gleichem Maße jene, die für uns noch im Fluss sind, ungewiss, ungenau oder anderes. Das ist aber nichts Negatives, denn »Reflexion kommt nur in Situationen vor, die durch Ungewiss-

heit, Alternativen, Fragestellungen, Suche, Hypothesen, probeweise Versuche oder Experimente, die den Wert des Denkens überprüfen, charakterisiert sind.« (Ebd., p. 80) Zu Recht sieht Dewey sich bis hierher durchaus nicht im Streit mit dualistischen Metaphysiken oder idealistischen Ontologien. Den Unterschied macht jedoch aus, dass die Eigenschaften des Denkens, die zu Ungewissheit und anderem führen, von diesen nicht als ebenso real und empirisch bedeutsam angesehen werden, wie die *Objekte des gültigen Wissens* selbst. Dewey glaubt den »letzte[n] Beweis für echten Zufall, für Kontingenz, Irregularität und Unbestimmtheit in der Natur« (ebd., p. 81) allein im Denken zu finden. Und ein eventuelles Separieren, also eine neuerliche Kategorisierung hält er für aussichtslos, denn »[d]ie Verbindung problematischer und bestimmter Eigenschaften in der Natur macht jedes Dasein, wie auch jede Idee und menschliche Tat faktisch, wengleich vielleicht ungeplant, zu einem Experiment.« (Ebd., p. 81) Und alles, was uns dauerhaft, wenn nicht gar ewig erscheint, ist einzig dem Umstand geschuldet, dass wir über »Veränderung nur in Termini der Geschwindigkeit und Beschleunigung« gewohnt sind zu sprechen und manche Dinge vorgefunden wurden oder uns überdauern, aber in größeren Zeiträumen als unser Bewusstsein überblickt dennoch nicht unveränderlich sind. Existenz und Ereignis sind dem entsprechend zwei Seiten einer Münze, Dewey sagt: »[j]ede Existenz ist ein Ereignis.« (Ebd., p. 82)

Diese vergleichsweise dauerhafteren Strukturen prägen jedoch das Denken und übernehmen Funktionen in der Ordnung der denkbaren oder neu hinzukommenden Elemente des Denkens. »Struktur ist demnach eine Konstanz von Mitteln, von Dingen, die für Konsequenzen gebraucht werden, nicht von Dingen an sich oder absolut.« (Ebd., p. 83) Damit werden für Dewey zwei oftmals als absolute Monarchen wahrgenommene Entitäten vom Thron gestoßen, die Materie ebenso wie der Name oder Begriff. Materie ist keine Ursache und Namen von Objekten bezeichnen keine Wesenheiten. Beide übernehmen temporär Eigenschaften in Prozessen des Denkens. Alles wird damit zum Gegenstand des Denkens, ein vermeintlich Dahinterliegendes wird darin aufgehoben.

Die Teilhabe gelingt dem Individuum dann, aber auch nur dann, wenn es in diesen Prozess in der einen oder anderen Form eingebunden ist. Und hier wird der Mensch auf die Handlungskomponente des Erfahrungsbegriffs und die konkrete Situation, in der es sich zu bewähren heißt, zurückgeführt. Ordnung und Fortschritt, Dauer und Fließen, Gesetz und Freiheit, rationaler Wille und Begierde, Gleichförmigkeit und Wachstum, Tradition und Innovation, Wirkliches und Mögliches, all diese Bezeichnungen, die im Denken ins Verhältnis gesetzt werden, bilden Phasen oder auch Ausschnitte der Verwobenheit dieser Prozesse ab. In gewisser Weise kehrt Dewey zu den Wurzeln seiner philosophischen Ge-

schichte, die Hegel'sche Dialektik zurück und die Synthese, die er vorschlägt, ist eine die Polaritäten oder Dualitäten durch die Auflösung in einem übergeordneten verwobenen Prozessgefüge als Lebensphilosophie anbietet. Aber und insofern geht er weiter darüber hinaus, da sich die »Metaphysik [...] damit begnügen kann, diese Eigenschaften zur Kenntnis zu nehmen und zu registrieren, ist der Mensch nicht auf beschauliche Weise von ihnen frei. Sie verwickeln ihn in Verwirrungen und Nöte und sind die Quellen seiner Freuden und Leistungen.« (Ebd., p. 86)

Zielerreichung und Scheitern

Im konkreten Leben, in alltäglichen Situationen müssen diese sich im Extremfall bis zur Existenzgefährdung zuspitzenden Differenzen bewältigt werden. Es ist aber nicht allein der durchaus berechnete Egoismus des besseren Lebens oder Überlebens, der die Wahl zwischen den Optionen verlangt. Und hier vollzieht Dewey einen Übergang von ontologischen Überlegungen hin zu ethischen Folgerungen. Eine Philosophie, die ihrem Namen gerecht werden will, muss ein Verfahren darstellen, das Entscheidungen und Anstrengungen der Individuen, die gemeinsam Realität konstituieren, unterstützt, dies jetzt und künftig nicht in einem blinden, geschichtslosen Experimentieren zu tun. Erfahrung als Reflexion der im Lebensvollzug handelnden Menschen eröffnet neue und erweitert Wege der Natur des Menschen. Dann und nur dann, wenn sie »zerbrechliche Güter festigt, sichere Güter erweitert und die prekären Versprechen des Guten, die in den erfahrenden Dingen liegen, freier erfüllt werden können« (ebd., p. 87), ist sie voll und ganz Philosophie.

Erfahrung und Natur ist der Entwurf einer Philosophie, die *Interesse, Denken, Planen* und *Streben* des Menschen in der Welt ergebnisoffen lenken will. Und zwar in einer Welt, die nicht als starr hingenommen werden muss, sondern in all ihren Elementen als Gestaltungsaufgabe gesehen werden kann. Der Umstand, dass Kontingenz und Unsicherheit in der Welt gegenwärtig sind, macht *Zielerreichung oder Scheitern* nicht zu einem starr ablaufenden Mechanismus. Das Leben bleibt riskant. Die Gestaltungsaufgabe, die Dewey den handelnden, beobachtenden und nachdenkenden (experimentierenden) Menschen zuschreibt, liegt darin, bisher unvollendete Prozesse des Daseins in einem sozialen Miteinander in eine zwischen grundsätzlich gleichen Individuen und damit demokratisch verhandelte Stabilität überzuführen.

Insofern ist seine Philosophie eine Erziehungsmethode und Erfahrung (*experience*) und Begründung sind Mittel und Ziel eines jeden Erziehungsprozesses. Jedoch nicht damit der Mensch wie im Verständnis Kants erst durch Erziehung

Mensch werden kann, sondern damit der Mensch von Kindheit an und über die gesamte Lebensspanne hinweg aktiv handelnder Teil dieses sozialen Wandelprozesses ist. Im großen Strom dieses Prozesses spielen sich die kleinen und großen Dramen der einzelnen Leben ab. Dass diese sich zunehmend selbst in Szene setzen, bildet den Ausgangspunkt des abschließenden Kapitels. Denn wengleich Dewey zu Recht die Beobachterposition im Prozess der Erziehung problematisiert, wird sie hinsichtlich der Reflexion in anderer Gestalt eingefordert. Dies betrifft die individuelle Perspektive, aber ebenso sein Denken über die Rolle der Philosophie selbst. Denn die Verhandelbarkeit der Welt sollte durch Wissenschaftlichkeit und Demokratie befördert werden. Dies bringt Deweys Verständnis von Philosophie auf den Punkt und in diesem Sinn ist sie Erziehungsinstanz für die Menschheit.