

ANNETTE PITSCHMANN

Religiosität als Qualität des Säkularen

*Religion in
Philosophy and Theology*
93

Mohr Siebeck

Religion in Philosophy and Theology

Editor

INGOLF U. DALFERTH (Claremont)

Advisory Board

HERMANN DEUSER (Erfurt/Frankfurt a. M.)

JEAN-LUC MARION (Paris/Chicago)

THOMAS RENTSCH (Dresden)

ELEONORE STUMP (St. Louis)

93



Annette Pitschmann

Religiosität als Qualität des Säkularen

Die Religionstheorie John Deweys

Mohr Siebeck

ANNETTE PITSCHMANN, geboren 1976; Violoncello- und Theologiestudium in Frankfurt am Main, München und Oxford; 2009–2014 Wissenschaftliche Mitarbeiterin für Religionsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main, währenddessen Promotion in Religionsphilosophie. Derzeit Arbeit in der katholischen Erwachsenenbildung sowie Forschungstätigkeit an der Paris-Lodron-Universität Salzburg.

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG WORT.

e-ISBN PDF 978-3-16-154844-4

ISBN 978-3-16-154843-7

ISSN 1616-346X (Religion in Philosophie and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen aus der Garamond gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Vorwort

Die vorliegende Studie ist die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Oktober 2014 von der Goethe-Universität Frankfurt am Main angenommen wurde. Mein herzlicher Dank für die intensive Begleitung der Arbeit gilt meinem Doktorvater, Prof. Thomas M. Schmidt. Ihm sowie Prof. Heiko Schulz und Prof. Knut Wenzel danke ich für die Erstellung der Gutachten. Ermutigende Rückmeldungen verdanke ich PD. Dr. Magnus Schlette und Prof. Hans Joas. Für sein ausgezeichnetes Lektorat danke ich Jonathan Horstmann, für hilfreiche Korrekturen und Rückfragen Dr. Julien Winandy, Dr. Annette Wiesheu und meiner Schwester, Dr. Dorothee Serries. Jamila Azzahari und Judith Kutscher haben die Rahmenbedingungen geschaffen, damit dieser Text überhaupt entstehen konnte. Mein Mann, Dr. Martin Pitschmann und unsere drei Kinder Johann, Marlene und Valentin haben der ruhigen Arbeit ein lebendiges Umfeld geboten.

Unbeschreiblich dankbar bin ich meinen Eltern, Dr. Barbara Langner, geb. Gebhart (1938–1998) und Prof. Johannes Langner (1932–1999). Der Erinnerung an die beiden ist dieses Buch gewidmet.

Burghausen, im Juni 2017

Annette Pitschmann

Inhalt

I. Einleitung	1
1 <i>Dewey und die religionsphilosophische Debatte der Gegenwart</i>	1
2 <i>Der Stellenwert religionstheoretischer Fragen in Deweys Werk</i>	5
3 <i>Ziel und Vorgehen der Arbeit</i>	7
II. Voraussetzung: Deweys Theorie der Wirklichkeit	9
1 <i>Kritik der Philosophie</i>	10
1.1 Der Einfluss des dualistischen Paradigmas	12
1.2 Aspekte der Kritik am Dualismus	13
1.2.1 Äußerer und innerer Widerspruch	14
1.2.2 Projektion	15
1.2.3 Mangelnde Anschlussfähigkeit an die Moderne	17
1.3 Aspekte der Kritik am Monismus	20
1.3.1 Ausschluss der Individualität	21
1.3.2 Projektion	23
1.3.3 Isolation von Erfahrungsmomenten und doktrinäre Methode	24
2 <i>Alternative: Der Empirische Naturalismus</i>	27
2.1 „Erfahrung“ und „Natur“	29
2.2 Die instrumentalistische Perspektive	36
2.3 Die Idee der Kontinuität	42
2.3.1 Garant der Kohärenz	44
2.3.2 ‚Metaqualität‘	45
2.3.3 „Generisches Merkmal“ der Wirklichkeit	48
2.3.4 Wachstum	50
2.3.5 Missverständnisse des Kontinuitätsbegriffs	52
2.4 Die Wirklichkeit unter dem Vorzeichen der Kontinuität	53
2.4.1 Kontinuität zwischen dem Realen und dem Idealen	54
2.4.2 Kontinuität zwischen natürlichen und geistigen Prozessen	56
3 <i>Ausblick: Empirischer Naturalismus und die Frage nach Gott</i>	63

III. Deweys Theorie religiösen Glaubens	69
1 <i>Kritik der Religion</i>	71
1.1 „Religion“ als kollektiver Term	72
1.2 Der strukturelle Exklusivismus religiöser Institutionen	74
1.3 Gott im Horizont des Supranaturalismus	78
1.4 Religiöse Doktrin als Bezug auf eine aktualisierte Wirklichkeit ..	87
2 <i>Alternative: Ein allgemeiner Glaube</i>	94
2.1 „Das Religiöse“ als Qualität menschlicher Erfahrung	94
2.2 Die allgemeine Zugänglichkeit der religiösen Erfahrungsdimension	98
2.3 ‚Gott‘ im Horizont des Empirischen Naturalismus	108
2.3.1 Die Bezugnahme auf Gott: Vorwegnahme eines <i>end-in-view</i>	110
2.3.2 Die Beziehung zu Gott: Die Haltung der <i>natural piety</i> ...	120
2.4 Imagination als Bezug auf eine mögliche Wirklichkeit	126
3 <i>Einwände und Präzisierungen</i>	134
3.1 Das Religiöse als Gegenbegriff zur Religion	134
3.1.1 Deweys Umgang mit dem Religionsbegriff	135
3.1.2 „Religiöses“ versus „Religion“: Kontexte der Unterscheidung	139
3.1.3 Religiosität ohne Religion?	145
3.2 Die Forderung nach Inklusion	156
3.2.1 Die Entgrenzung religiöser Erfahrung	157
3.2.2 Religiosität als Moment der Intelligenz	162
3.2.3 Religiosität als Moment der Sittlichkeit	169
3.2.4 Exkurs: Religiosität als Moment demokratischen Lebens ..	176
3.2.5 Religiosität als Moment des Ästhetischen	179
3.3 ‚Gott‘ als Erzeugnis der Imagination	184
3.3.1 Deweys Einwände gegen den Supranaturalismus	185
3.3.2 Deweys Einführung des Gottesbegriffs: Formale Schwierigkeiten	187
3.3.3 Die Frage nach dem „Woher“ des Ganzheitsideals	191
3.3.4 „Ist John Dewey ein Theist?“	194
3.3.5 Religiosität ohne Gott?	200
3.3.6 Ausblick: ‚Gott‘ als <i>infinity term</i>	203

IV. Plausibilisierung: Deweys Theorien säkularer Erfahrung	207
1 <i>Wissenschaftliche Forschung</i>	210
1.1 Die Struktur der Forschung	211
1.2 Das Primat der Urteilstheorie	222
1.3 Subjekt und Prädikat als Aspekte der Urteilsbildung	225
1.4 Ertrag: Die Rede von Gott und das Konzept der <i>inquiry</i>	231
2 <i>Moralische Handlung</i>	235
2.1 Die Struktur moralischer Urteilsbildung	236
2.2 Normativität als Experiment	252
2.3 Gewohnheit als situative Größe	256
2.4 Gewohnheit als soziale Größe	259
2.5 Experimentelle Moral und Objektivität	263
2.6 Ertrag: Religiosität und das Konzept der <i>habit</i>	269
3 <i>Künstlerische Produktion und ästhetische Rezeption</i>	273
3.1 Die Struktur ästhetisch dimensionierter Erfahrung	275
3.2 Das Ästhetische als Qualität menschlicher Erfahrung	290
3.3 Das Ideal der Ganzheit	297
3.3.1 Qualitative Einheit	297
3.3.2 Interne Kontinuität	304
3.3.3 Diachrone Kontinuität	306
3.3.4 Rhythmus	309
3.3.5 Erfüllung	314
3.4 Ertrag: Die Alterität Gottes und das Konzept der <i>consummation</i>	323
V. Fazit	329
Literatur	333
Namenregister	341
Sachregister	343

I. Einleitung

John Deweys Vorlesungen zur Religionstheorie, die er 1934 unter dem Titel *A Common Faith* veröffentlichte, wurde in einer zeitgenössischen Rezension der Rang einer „Fußnote“¹ zu seinem Gesamtwerk zugewiesen. In der Tat legt die Tatsache, dass dieses schmale Buch nicht einmal 60 Seiten umfasst, angesichts des rund 35 Bände zählenden Gesamtwerks den Eindruck nahe, dass Dewey dem Problemkontext der Religion nahezu indifferent gegenüberstand. Diese Vermutung scheint durch Deweys Aussage bestätigt, er habe sich im Verlauf seiner intellektuellen Entwicklung „außerstande“ gesehen, „der Religion als philosophisches Problem allzu viel Bedeutung bei[zu]messen“².

Die vorliegende Arbeit macht Deweys religionstheoretische Fußnote zu ihrem zentralen Gegenstand. Diesem Vorgehen liegt der Anfangsverdacht zugrunde, dass der in *A Common Faith* entworfene Glaubensbegriff die aktuelle religionsphilosophische Debatte über die intellektuelle Rechtmäßigkeit des Religiösen in der Moderne um neue Anstöße bereichern kann. Im Kern dieser Auseinandersetzung steht die Frage, inwieweit sich die in religiösen Lehren und Praktiken vorausgesetzten Geltungsansprüche mit denjenigen Rationalitätskriterien vereinbaren lassen, die in industrialisierten und demokratisierten Gesellschaften zum Standard geworden sind. Wenn dabei die Kompatibilität von religiösen und säkularen Annahmen geprüft wird, geht es nicht allein um die Konsistenz gesellschaftlicher Diskurse als eines kollektiven Geschehens. Berücksichtigt man die Tatsache, dass Angehörige moderner Gesellschaften ihre Identität typischerweise aus verschiedenen Gruppenzugehörigkeiten beziehen, steht im Falle religiöser Staatsbürger zugleich die Widerspruchsfreiheit individueller Überzeugungsgefüge auf dem Spiel.

1 Dewey und die religionsphilosophische Debatte der Gegenwart

In der angesprochenen Debatte lassen sich zwei Spannungsfelder ausmachen, zu deren Klärung Deweys Religionstheorie gemäß der hier vorausgesetzten Arbeitshypothese beizutragen vermag. Das erste betrifft den Zuschnitt der Fragestel-

¹ NIEBUHR 1934, 358.

² From Absolutism to Experimentalism, 153 (dt. 20).

lung. Wer die Rolle religiöser Gründe im Diskurs einer säkularen Öffentlichkeit zu bestimmen versucht, der unterstellt, dass religiöse und säkulare Annahmen zwei Klassen von Überzeugungen bilden. Dabei bleibt unklar, anhand welcher Spezifika sich eine solche Unterscheidung vornehmen lässt. Angesichts der Tatsache, dass die Möglichkeit eines allgemeingültigen Religionsbegriffs in der Religionswissenschaft generell skeptisch beurteilt wird, erweisen sich Maßstäbe wie die Verwendung des Gottesbegriffs oder die Berufung auf eine göttliche Offenbarung als unhaltbar. Eine klare Kriteriologie scheint außer Sichtweite.

Angesichts dessen ist eine Religionstheorie gefragt, welche die mit dieser Situation verbundene Vagheit konstruktiv aufgreift. Das in *A Common Faith* vorgestellte Modell kommt dieser Forderung entgegen. Eingebettet in ein Denken, dem es wesentlich um die Entfaltung des Demokratiegedankens geht, fragt es nach einem Konzept der Religiosität, welches dem Ideal der Gleichheit gerecht wird. Nicht die artbildenden Spezifika des Religiösen stehen daher im Zentrum von Deweys religionstheoretischen Überlegungen, sondern seine Artverwandtschaft zu anderen Formen des menschlichen Umgangs mit der Welt. Im Rahmen der hier vorgelegten Rekonstruktion dieser Theorie ist zu prüfen, inwieweit sich dieser Ansatz als tragfähig ausweisen lässt.

Das zweite Problemfeld betrifft die Lösungsvorschläge, welche die Diskussion über das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft in der Moderne hervorgebracht hat. Die Ausgangslage ist dabei zunächst unstrittig: Auf der einen Seite steht die Behauptung, dass sich die in einer religiösen Haltung unterstellten Annahmen hinsichtlich ihrer epistemischen Struktur grundlegend von säkularen Überzeugungen unterscheiden. Mit dieser Position, die in Richard Rortys Rede von der Religion als *conversation-stopper* einen vielzitierten Ausdruck findet, geht die Ansicht einher, dass sich religiöse Behauptungen nicht widerspruchsfrei an säkulare Überzeugungssysteme anschließen lassen. Auf der anderen Seite steht die Auffassung, dass sich hinsichtlich der jeweiligen epistemischen Struktur von religiösen bzw. säkularen Überzeugungen eine Kontinuität nachweisen lässt, so dass sie ohne Widerspruch in ein und demselben Rationalitätssystem koexistieren können.

Umstritten ist nun die Frage, auf welche Weise diese zweite Position argumentativ zu konkretisieren ist. Sie teilt die Religionsphilosophie in zwei weitgehend voneinander isolierte Lager, die sich in ihrer Ansicht darüber unterscheiden, was als Standardfall einer säkularen Überzeugung gelten kann. Eine im technologischen Zeitalter naheliegende Option besteht darin, die Methoden der empirischen Wissenschaften als den Prototyp säkularer Denkens zu betrachten. Um rationale Geltung beanspruchen zu können, muss eine Überzeugung demnach analog zu den Theorien der Naturwissenschaften auf beobachtbare Daten zurückführbar sein. Das Projekt, eine religiöse Überzeugung als rational auszuweisen, besteht dann darin zu zeigen, dass sie demselben Muster folgt wie die Entdeckung einer Tatsache.

Diese Interpretation der epistemischen Kontinuität zwischen religiöser und säkularer Erkenntnis kommt insbesondere im Bereich der analytischen Religionsphilosophie zur Entfaltung. Ein anschauliches Beispiel hierfür stellt William Alston dar, der unter dem Titel *Perceiving God* aufzuzeigen versucht, dass empirische und religiöse Überzeugungen in analoger Weise aus einem Moment der Wahrnehmung abgeleitet werden.³ Die einzige Differenz zwischen diesen beiden Vorgängen besteht Alston gemäß darin, dass das Objekt der Wahrnehmung in einen Falle natürlicher, im anderen Falle übernatürlicher Provenienz ist.

Diese kurze Darstellung lässt allerdings bereits eine Schwierigkeit erkennen, die mit Ansätzen dieser Art verbunden ist. Sie besteht darin, dass der Nachweis der epistemischen Kontinuität zwischen dem Religiösen und dem Säkularen auf den Prozess der Überzeugungsbildung beschränkt bleibt. Was dagegen die ontologischen Rahmenbedingungen dieses Vorgangs angeht, wird eine massive Diskontinuität in Kauf genommen. So fällt die Rede von einem übernatürlichen Objekt der Wahrnehmung hinter sämtliche Anfragen zurück, denen das Projekt der Metaphysik durch die Moderne und ihre Folgen unterzogen wurde.

Angesichts dieser Konsequenz scheint es geboten, den Nachweis der Kompatibilität religiöser und säkularer Perspektiven unter ein alternatives Vorzeichen zu stellen. Dieses besteht in der Voraussetzung, dass das säkulare Denken typischerweise durch solche Einsichten repräsentiert wird, die mit den Mitteln des geisteswissenschaftlichen Diskurses erreicht werden. Eine neu gewonnene Erkenntnis ist dieser Prämisse zufolge dann vernünftig, wenn sie in kohärenter Form an vertraute Theorien anknüpft. Die geltungstheoretischen Überlegungen der Religionsphilosophie zielen dementsprechend auf den Nachweis, dass die Genese religiöser Überzeugungen demselben Schema folgt wie das Verstehen einer Idee oder eines Textes.

Diese Lesart der epistemischen Kontinuität zwischen religiösem und säkularem Denken liegt hermeneutisch und phänomenologisch orientierten Ansätzen der Religionsphilosophie zugrunde. Sie kommt exemplarisch bei Gianni Vattimo zum Ausdruck, der die Geltungsvoraussetzungen religiöser Rede im Paradigma des „schwachen Denkens“ rekonstruiert.⁴ Überzeugt vom Ende der Metaphysik, richtet dieses sich nicht länger an der „großen Erzählung“ der Wahrheit aus. Anders als im erkenntnistheoretischen Realismus eines Alston unterstellt, bezieht eine Überzeugung ihre Legitimität nicht daraus, dass sie auf der Wahrnehmung einer dem Denken vorgängigen Wirklichkeit gründet, sondern daraus, dass sie mit der Wertschätzung gegenüber der Wirklichkeit des Denkens verbunden ist. Unter Voraussetzungen dieser Art erweisen sich religiöse Überzeugungen als in rationaler Hinsicht gleichwertig mit säkularen Einsichten, insofern sie – ebenso wie die diskursive Entfaltung einer literarischen Idee oder das

³ ALSTON 1991.

⁴ VATTIMO 1990.

ästhetische Urteil über ein Kunstwerk – eine respektvolle und vernunftgeleitete Hinwendung zu den Ideen anderer Menschen beinhalten.

Ansätze wie diese weisen gegenüber den Entwürfen der analytischen Religionsphilosophie den Vorzug auf, dass sie dem Einspruch der Vernunft- und Metaphysikkritik Rechnung tragen, welcher die Ideengeschichte seit Anbruch der Moderne kennzeichnet. Betrachtet man den *common sense* der Gegenwart, scheinen sie dabei jedoch einer Übertreibung ins Gegenteil zu erliegen. Die hohe Präsenz der Naturwissenschaften im öffentlichen Diskurs und ihre allgemeine Anerkennung als *hard sciences* zeugen davon, dass die Intuition, der zufolge sich Überzeugungen an äußeren Gegebenheiten zu messen haben, eine bestechende Plausibilität aufweist.

Ebenso wie der realistische Zugriff der analytischen Religionsphilosophie, kann auch der hermeneutische Ansatz eine tragfähige Grundintuition für sich in Anspruch nehmen. Ebenso wie jener krankt aber auch dieser daran, dass er diese Intuition absolut setzt. Die daraus hervorgehende Nachfrage nach einem mittleren Weg lenkt das Interesse auf Deweys Instrumentalismus. Dessen Kern bildet die These, dass die menschliche Erfahrung eine integrale Einheit von Entdecken und Verstehen darstellt. Die Verarbeitung von Material und Begriff, von Gegebenem und Gedachtem, führen diesem Konzept zufolge in einer gleichberechtigten Kooperation dazu, dass sich der Mensch den jeweils relevanten Ausschnitt seiner Umwelt erschließt. Diesem antidualistischen Konzept menschlicher Erfahrung entspricht dabei ein Konzept der Wirklichkeit, welches sämtliche Vorkommnisse in der Realität als Momente eines jede Polarität übergreifenden Kontinuums auffasst.

Auf diese Weise scheint Dewey die plausiblen Aspekte der beiden genannten Strömungen zu bewahren, während er umgekehrt deren Schwierigkeiten vermeidet. Ebenso wie die analytische Philosophie blickt er der Tatsache ins Auge, dass sich die Forderung nach einem Faktenbezug aus dem Rationalitätsbegriff des allgemeinen Menschenverstands schwerlich eliminieren lässt und betrachtet unseren Umgang mit der Welt als strukturiert durch die Interaktion mit etwas Vorgegebenem. Anders als sie berücksichtigt er darüber hinaus auch die in der Regel damit verbundene Annahme, dass diese Interaktion kategorisch auf den Bereich „natürlicher“, d. h. intersubjektiv zugänglicher, Dinge und Begriffe beschränkt ist. Die Kontinuität des epistemischen Zuschnitts von religiösen und säkularen Überzeugungen bleibt vor diesem Hintergrund nicht auf den Vorgang der Überzeugungsbildung beschränkt. Sie erstreckt sich stattdessen auch auf das in diesem Prozess jeweils vorausgesetzte Modell der Realität. Mit der Hermeneutik sowie der Phänomenologie auf der anderen Seite verbindet Dewey die Sensibilität für eine Ideengeschichte, welche zur Skepsis am Projekt einer Ersten Philosophie mahnt. Dementsprechend fasst er die Welterschließung als einen Vorgang auf, für den die Entfaltung vorgefundener Bedeutungen konstitutiv ist. Anders als sie unterstreicht er dabei zugleich die Einheit von Theorie und Praxis und entgeht auf diese Weise dem Verdacht, einen Zirkel der Interpretation zu etablieren, der unverbunden neben den Weltverhältnissen steht.

2 Der Stellenwert religionstheoretischer Fragen in Deweys Werk

Die Hypothese, die in dieser Arbeit zu prüfen ist, besagt also erstens, dass Deweys Religionstheorie eine neue Perspektive auf die problematische Abgrenzung zwischen ‚religiös‘ und ‚säkular‘ eröffnet. Sie sieht zweitens in Deweys Instrumentalismus eine geeignete Rahmenvoraussetzung, um dem religionsphilosophischen Nachdenken einen Weg aufzuzeigen, der über die Alternative zwischen dem in der analytischen Tradition vorherrschenden starken Realismus und dem in der hermeneutischen Tradition propagierten „schwachen Denken“ hinausweist. Als eine Behauptung auf der Ebene systematischer Problemstellungen impliziert diese doppelte Arbeitshypothese allerdings eine Annahme auf der Ebene werkinterpretatorischer Fragen. So setzt sie voraus, dass die zu Beginn dieser Ausführungen zitierte Selbstbeschreibung Deweys nicht das letzte Wort behält. Dort wurde der Vermutung Ausdruck verliehen, der vergleichsweise geringe Umfang von Deweys religionstheoretischen Ausführungen gehe darauf zurück, dass er die Frage nach der Religion als einen marginalen Gegenstand betrachtet. Träfe diese Deutung zu, so käme die Themenstellung der vorliegenden Arbeit einer Vereinnahmung seiner Überlegungen zu fremden Zwecken gleich.

In der Tat ist die Frage nach der Bedeutung der Religionsfrage für Deweys Gesamtwerk in der Forschung umstritten. Der eingangs skizzierten Darstellung stehen solche Beiträge gegenüber, denen zufolge das Thema der Religion zwar nicht in quantitativer Hinsicht, wohl aber von der Sache her einen besonderen Stellenwert in Deweys Denken einnimmt.⁵ Wenn sich die vorliegende Arbeit der zuletzt genannten Auffassung anschließt, so liegt dieser Entscheidung eine Kontextualisierung der zitierten Selbstbeschreibung Deweys zugrunde. Ihren gedanklichen Zusammenhang bildet nämlich die Unterscheidung zwischen zwei Motiven, die Deweys Analyse gemäß den Anlass zur philosophischen Reflexion auf religiöse Geltungsansprüche geben. Das erste ist ein „parteiisches Interesse an einer bestimmten Religion“, welches darauf ausgerichtet ist, den Einfluss religiöser Institutionen durch die „intellektuellen Transformationen“ der Moderne hindurch zu retten. Das zweite Motiv besteht in einem „Interesse an religiöser Erfahrung“, das vom Auftreten „persönliche[r] Einstellungsänderung[en]“ angezogen wird.⁶

Die im ersten Falle in den Blick genommene partikuläre Religion hält Dewey für eine Erscheinung, die auf die äußere Stabilisierung durch vormoderne Gesellschaftsformen angewiesen ist und sich unter demokratischen Bedingungen notwendig als überholt erweist. Wer zu ihrer Rechtfertigung philosophische Mittel in Anspruch nimmt, investiert daher intellektuelle Ressourcen in ein längst eingestelltes Projekt. Die im zweiten Falle thematisierte existentielle Neuaus-

⁵ Zu den Arbeiten, die von dieser Auffassung aufgehen, zählen v. a. ROCKEFELLER 1991 und ROTH 1962.

⁶ From Absolutism to Experimentalism, 153 (dt. 20).

richtung dagegen erachtet er als ein Phänomen, welches seine Stabilität aus sich heraus bezieht und daher weder ideengeschichtliche, noch soziale Veränderungen zu fürchten braucht. Wer sie durch philosophische Überlegungen zu stützen sucht, übersieht die Tatsache, dass sie solcher Hilfe gar nicht bedarf.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich: Deweys erklärte Weigerung, Fragen der Religion ins Zentrum seines Philosophierens zu rücken, beruht nicht darauf, dass er die Kategorie des Religiösen für unbedeutend hält, sondern darauf, dass er ihre philosophische Behandlung als entweder fehlgeleitet oder aber als redundant erachtet. Angesichts dieser Diagnose stellt sich natürlich umgekehrt die Frage, warum sich Dewey zum Themenbereich der Religion überhaupt äußert. Klären lässt sich dies ausgehend von der folgenden Bemerkung, mit der er rückblickend erläutert, welcher Zielgruppe seine in *A Common Faith* angestellten Überlegungen gelten:

„The lectures making up the book were meant for those whose religious beliefs had been abandoned, and who were given the impression that their abandonment left them without any religious beliefs whatever. I wanted to show them that religious values are not the monopoly of any one class or sect and are still open to them.“⁷

Dewey bewertet die Schlussfolgerung, dass der unaufhaltsame Niedergang institutionalisierter Religionen zugleich den Niedergang der Religiosität als solcher nach sich zieht, als eine Fehleinschätzung. Sein Ansatz zur Rekonstruktion religiöser Erfahrung stellt sich vor diesem Hintergrund heraus als eine Gegendarstellung, deren Notwendigkeit in einem herrschenden Missverständnis begründet ist. Religiöse Werte, so seine Botschaft, lassen sich durchaus auch unter den Ansprüchen der säkularen Moderne als legitim ausweisen. Die Voraussetzung hierfür ist allerdings, dass nicht nur die religiösen Dogmen als solche, sondern auch die in ihnen unterstellte Auffassung über die Beziehung zwischen Fakten und Werten aus dem Weg geschafft wird.

Als Schlüssel zu dieser neuen Anordnung von Objekten des Entdeckens und Gegenständen des Verstehens wurde im vorangegangenen Abschnitt Deweys instrumentalistische Konzeption menschlicher Erfahrung identifiziert. Sie bildet damit den Horizont, vor dem sich die eigentliche Bedeutung von Deweys Religionstheorie erst erkennen lässt. Hans Joas fasst diese Interpretationsvoraussetzung wie folgt zusammen:

„Deweys religionstheoretische Schrift [stellt] eine Ausdehnung seiner Theorie von Handlung und Erfahrung auf einen weiteren Gegenstandsbereich hin dar, in der man zumindest eine Anwendung, vielleicht sogar eine Fortentwicklung oder Kulmination seines eigenen Denkens [...] sehen kann. Deweys systematisch wichtiger Beitrag ist auf dieser Ebene zu erwarten.“⁸

⁷ John Dewey to Charles E. Witzell 1943.

⁸ JOAS 2006, 172.

3 Ziel und Vorgehen der Arbeit

Die vorliegende Arbeit hat zum Ziel, den von Joas in Aussicht gestellten systematischen Beitrag von Deweys Religionstheorie zu präzisieren, indem diese in den Kontext anderer Werke aus Deweys instrumentalistischer Schaffensphase gestellt wird. Zu diesem Zweck werden die in *A Common Faith* angestellten Überlegungen vor dem Hintergrund von Deweys instrumentalistischem Denken rekonstruiert, anhand von Kommentaren aus der Forschung diskutiert und ausgehend von den Theorien säkularer Erfahrung präzisiert.

Im II. Teil der Arbeit, der dieser Einleitung folgt, wird zunächst ein Vorverständnis des instrumentalistischen Denkens entwickelt. Dessen Grundzüge werden dabei anhand von Deweys Konzeption der Wirklichkeit, d. h. von seiner Auffassung von „Natur“ und „Erfahrung“, herausgearbeitet. Als Leitgedanke kristallisiert sich dabei die Idee der Kontinuität heraus, deren Bedeutung grundlegend rekonstruiert wird.

Diese Eckpfeiler von Deweys Realitätskonzeption bilden den Kontext, aus dem heraus im III. Teil die Religionstheorie als solche in den Blick genommen wird. Dabei erfolgt zunächst eine zweistufige Rekonstruktion dieser Theorie auf der Basis von Deweys Texten. Im ersten Schritt wird dabei nachvollzogen, von welchem Religionsverständnis sich Dewey absetzt; im zweiten Schritt wird dargestellt, was den von ihm entwickelten Neuanatz kennzeichnet. Anschließend daran werden anhand ausgewählter Kommentare aus der Sekundärliteratur die zentralen Probleme thematisiert, die mit Deweys religionstheoretischem Entwurf verbunden sind. Diese Diskussion lässt an erster Stelle die offene Frage erkennen, inwieweit unter dem Vorzeichen einer Kontinuität zwischen dem Säkularen und dem Religiösen eine Unterscheidung des religiösen *faith* von der allgegenwärtigen Kapazität der *imagination* möglich ist.

Um diese Abgrenzungsproblematik zu klären, wird im IV. Teil Deweys Verständnis säkularer Erfahrung untersucht. Jeweils in Grundzügen werden seine Theorie wissenschaftlicher Forschung, seine Auffassung moralischen bzw. sittlichen Handelns und seine Konzeption künstlerisch-ästhetischer Erfahrung dargestellt. Durch die Betrachtung in ihrem jeweiligen Entstehungskontext werden solche Begriffe, die für seine Bestimmung des religiösen Glaubens konstitutiv sind, präzisiert. Dazu zählen neben dem eben angesprochenen Konzept der Imagination beispielsweise auch die Begriffe von Gewohnheit (*habit*) und Anpassung (*adjustment*) sowie schließlich der bereits im II. Teil der Arbeit hervorgehobene Gedanke der Kontinuität. Abgeschlossen werden diese Darstellungen jeweils durch eine Zwischenbilanz, in der die geklärten Implikationen thesenartig auf den Kontext der Religionstheorie zurückbezogen werden.

Dewey beschreibt seine intellektuelle Entwicklung als einen Weg vom Absolutismus zum Experimentalismus bzw. Instrumentalismus. Dieser Verlauf bestimmt auch seine Überlegungen zum Thema der Religion. Die diesbezüglichen

Aufsätze aus seinem Frühwerk sind geprägt durch eine Begrifflichkeit, die eng mit Hegels Konzept des Absoluten verbunden ist. Zwar weisen ihre Motive von der Sache her durchaus eine Kontinuität zu Deweys später Religionstheorie auf. Angesichts der terminologischen Differenzen wäre eine präzise Verhältnisbestimmung allerdings ein eigenes Projekt, zu dem auch die Präzisierung der Beziehung zwischen Dewey und Hegel zählen würde. Entsprechend ihrer Absicht, Deweys Religionstheorie als Anwendung seines instrumentalistischen Denkens zu analysieren, klammert die vorliegende Arbeit diesen Aspekt von Deweys Auseinandersetzung mit Fragen der Religion aus. Sie bezieht sich im III. Teil mit wenigen Ausnahmen auf Deweys Ausführungen in seinem späteren Werk. Dazu zählen neben *A Common Faith* von 1934 insbesondere Passagen aus dem 1929 erschienenen Band *The Quest for Certainty* sowie aus der 1922 verfassten Studie *Human Nature and Conduct*.

Eine weitere Eingrenzung betrifft die Auswahl der Theorien, die zur Veranschaulichung von Deweys Verständnis säkularer Erfahrung und zur Plausibilisierung seiner Religionstheorie herangezogen werden. Es mag zunächst verwundern, dass Deweys Demokratietheorie keinen Eingang in den IV. Teil dieser Arbeit gefunden hat und stattdessen lediglich in einem kurzen Diskurs im III. Teil thematisiert wird. Immerhin handelt es sich bei diesem Aspekt von Deweys Denken um denjenigen Part, der im deutschen Sprachraum neben den erziehungstheoretischen Werken wohl am breitesten rezipiert wird, wohingegen beispielsweise Deweys Theorie der Forschung vergleichsweise wenig Beachtung findet. Begründet ist diese Entscheidung in der Tatsache, dass Deweys Überlegungen zur demokratischen Gesellschaft erst im Kontext ihrer historischen Entstehungsvoraussetzungen angemessen dargestellt werden können. Damit wird ein Problembereich eröffnet, der weit über die im unmittelbaren Zusammenhang mit den Thesen zu Forschung, Sittlichkeit und Ästhetik verbundenen Implikationen hinausweist. Auf diese Weise würde einerseits der Rahmen dessen, was innerhalb einer Arbeit dieser Art untersucht werden kann, überschritten. Andererseits würde mit der Beziehung zwischen Deweys Religiosität und demokratischem Leben ein Thema in den Blick genommen, das bereits anderweitig ausführlich untersucht wurde.⁹ Stattdessen stellen die folgenden Überlegungen Deweys Theorie der Religiosität in einen Problemzusammenhang, für den eine systematische Erörterung bislang aussteht.

⁹ Zu nennen ist hier an erster Stelle die Studie *Religious Faith and Democratic Humanism* von STEVEN C. ROCKEFELLER; daneben auch die ROBERT B. WESTBROOKS Untersuchung *John Dewey and American Democracy*.

II. Voraussetzung: Dewey's Theorie der Wirklichkeit

Wie einleitend dargestellt, verfolgt Dewey mit seiner Religionstheorie das Ziel, dem Religiösen einen Platz in der Wirklichkeit der Moderne einzuräumen. Diese charakterisiert er in Begriffen einer Spielart des Naturalismus. Um die Einsichten von Dewey's Religionstheorie erfassen und nach seinen eigenen Maßstäben bewerten zu können, ist es daher zunächst erforderlich, einige Eckpfeiler von Dewey's Realitätskonzeption zur Kenntnis zu nehmen.

Dieser Notwendigkeit wird im folgenden Teil der Arbeit Rechnung getragen. Dabei ist im ersten Schritt zu zeigen, aus welchen Überlegungen heraus Dewey sich in seiner Konzeption der Realität von der herkömmlichen, durch den Gegensatz zwischen Dualismus und Monismus strukturierten Kontroverse abzustößen sucht. Im zweiten Schritt wird erläutert, worin die zentralen Inhalte und Konsequenzen der von ihm entworfenen Ausprägung des Naturalismus bestehen. Der dritte Abschnitt des vorliegenden Teils fasst zusammen, welche Verheißungen Dewey's Form des Naturalismus im Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Gottesbegriff und dem modernen Denken birgt.

1 Kritik der Philosophie

Als zentrale Aufgabe seiner Philosophie betrachtet es Dewey, das Verhältnis zwischen Fakten und Werten in einer nicht-dichotomischen Weise zu bestimmen. Er sieht sich dabei einer jahrhundertelangen Tradition des Denkens gegenüber, die dieses Verhältnis als die Beziehung zwischen dem Wirklichen (*the actual*) und dem Idealen (*the ideal*)¹ zu beschreiben gewohnt ist. Dabei verwendet sie diese Begriffe nach Deweys Diagnose in einem ontologischen Sinne, d. h. zur Kennzeichnung zweier verschiedener Sphären der Wirklichkeit. Dewey selbst plädiert im Gegensatz dazu dafür, den aktualisierten Aspekten des Wirklichen das Ideale im Sinne des Möglichen gegenüberzustellen. An die Stelle der statischen Unterscheidung zweier Seinsweisen setzt er damit die fluide Unterscheidung zwischen zwei vorübergehenden Phasen des Wirklichseins.

Um die dabei verfolgte Stoßrichtung zu verstehen, ist zunächst zur Kenntnis zu nehmen, gegen welche Gegnerschaft sich Dewey gestellt sieht. Das Ziel der folgenden Rekonstruktion von Deweys Kritik des klassischen metaphysischen Denkens beschränkt sich also darauf zu verdeutlichen, was Dewey als die Kontrastfolie seiner eigenen Überlegungen unterstellt. Zu diesem eingegrenzten Zweck ist eine deweyimmanente Betrachtung der Ideengeschichte hinreichend. Die darüber hinausweisende, sicher nicht durchgängig positiv zu beantwortende Frage, ob Dewey der philosophischen Tradition gerecht wird, bleibt dabei unberücksichtigt.²

Die Antworten, die die Metaphysik im Laufe ihrer Geschichte formuliert hat, stimmen nach der Beobachtung Deweys in der Tendenz überein, das Wirkliche als einen Abkömmling des Idealen zu verstehen: „In this basic problem of the relation of the actual and ideal, classic philosophies have always attempted to prove that the ideal is already and eternally a property of the real.“³ Die Einheit zwischen dem Realen und dem Idealen wird dabei so konstruiert, dass das Ideale den „ewigen“, allen konkreten Manifestierungen vorgängigen Aspekt des Realen darstellt. Das Ideale ist nicht ein Wirklichkeitsaspekt neben anderen, sondern ihr

¹ Vgl. *The Quest for Certainty*, 239.

² Für eine kritische Bewertung von Deweys Umgang mit der Philosophiegeschichte vgl. z. B. BOISVERT 1988, Teil II, Kap. 2. Dem dort geäußerten Einwand, Dewey gehe von einer holzschnittartigen Polarisierung zwischen der „alten“ und der „modernen“ Weltsicht aus, stimmt ausdrücklich auch Thomas M. Alexander zu (vgl. ALEXANDER 1987, 59).

³ *The Quest for Certainty*, 240.

eigentlicher, d. h. zugleich präexistent angelegter und teleologisch angestrebter Zustand.

In der Konsequenz dieser Auffassung wird eine ontologische Werteskala errichtet: Wo die Natur statische Perfektion aufweist, wird ihr vollständiges Sein zugestanden, während die im Wandel begriffenen Aspekte der Realität als Seinsdefizite interpretiert werden. Folgt man Dewey, geht also die Annahme, „dass das Wirkliche und das Mögliche schon immer ihrem Wesen nach miteinander identisch sind“⁴ paradoxerweise einher mit der strengen dualistischen Unterscheidung dieser beiden Größen. Ihr Preis ist „ein Riss im Sein selbst“ bzw. eine Spaltung des Seins „in Dinge, die von Natur aus mangelhaft, sich wandelnd, relational sind[,] und in andere Dinge, die von Natur aus vollkommen, dauerhaft und selbständig sind“⁵.

Die hierarchische Unterscheidung zwischen einer als minderwertig erachteten Sphäre des Kontingenten und einem als vollwertig anerkannten Reich des Notwendigen bildet wiederum die Grundlage für weitere Dualismen:

„Other dualisms such as that between sensuous appetite and rational thought, between the particular and universal, between the mechanical and the telic, between experience and science, between matter and mind, are but the reflections of this primary metaphysical dualism.“⁶

Eine tragende Rolle kommt unter diesen abgeleiteten Dualismen dem zuletzt genannten Gegensatz zwischen Materie und Geist zu. Dieser bildet für Dewey die metaphysische Ausgangskonstellation für die Probleme der klassischen Erkenntnistheorie. In der weiteren Konsequenz ergibt sich aus dieser Gegenüberstellung nämlich die Antithese zwischen Natur und Erfahrung, zwischen der zu erkennenden Welt und dem erkennenden Subjekt, die wiederum die Frage nach der Erkenntnis als die Frage nach einer Verbindung dieser beiden Sphären aufwirft: „The problem of knowledge *überhaupt* exists because it is assumed that there is a knower in general, who is outside of the world to be known, and who is defined in terms antithetical to the traits of the world.“⁷ Eine metaphysisch derart aufgeladene Konstruktion des Erkenntnisproblems scheitert Deweys Ansicht nach daran, dass sie die Frage nach der Konstitution des Wissens zu einem vom menschlichen Standpunkt aus unlösbaren Problem erhebt. Allein unter der Voraussetzung, dass eine Kontinuität zwischen dem Materiellen und dem Ideellen unterstellt wird, lässt sich ihm zufolge etwas über die Struktur des menschlichen Umgangs mit der Wirklichkeit in Erfahrung bringen.

⁴ The Quest for Certainty, 240 (dt. 300).

⁵ Experience and Nature, 102 (dt. 129).

⁶ Experience and Nature, 102.

⁷ The Need for a Recovery of Philosophy, 23 f.

1.1 Der Einfluss des dualistischen Paradigmas

Folgt man Deweys kritischer Bilanz, so bleiben sämtliche herkömmlichen philosophischen Ansätze der Prämisse des „primären metaphysischen Dualismus“ verhaftet. Dies gilt aus seiner Sicht selbst für die über Jahrhunderte anhaltende Kontroverse zwischen Realismus und Idealismus⁸. Bei ihren gemeinhin als ebenso fundamental wie folgenschwer betrachteten metaphysischen und epistemologischen Differenzen handelt es sich für Dewey lediglich um „Familienzwiste“, die im Rahmen des dualistischen Paradigmas als eines „allzu häuslichen Kreises“⁹ ausgefochten werden.

Um seine These zu untermauern, rekonstruiert Dewey die Entstehungsgeschichte und den Werdegang des „fundamentalen Dualismus der menschlichen Aufmerksamkeit und Achtung“¹⁰. Dessen Quelle macht er in den Lebensbedingungen primitiver Gesellschaften aus. In der ständigen Gegenwart existenzieller Bedrohungen haben ihre Angehörigen Verhaltensweisen ausgebildet, mit denen sie den Gefahren prophylaktisch und reaktiv begegneten. Das hierbei entwickelte Repertoire beschränkt sich nach der Analyse Deweys auf zwei Handlungsmuster: Zum einen enthält es Mittel zur technischen Kontrolle über die äußeren Gewalten. Zum anderen beinhaltet es Formen der rituellen Verehrung, mit denen sich der Mensch zu der als übermächtig empfundenen Macht hinter diesen Gewalten in Beziehung setzen kann.

Die Anwendung dieser Handlungsmuster geht für Dewey Hand in Hand mit der Einführung der „kulturellen Kategorien“ des „Profanen und Unglücklichen“ auf der einen und des „Heiligen und des Glückbringenden“¹¹ auf der anderen Seite. Insofern als die Riten primitiver Religionen Formen eines unmittelbaren, täglichen Umgangs mit dem Heiligen bereitstellen, ist dabei das Übernatürliche „in dem Sinne ‚natürlich‘, in dem ‚natürlich‘ etwas Gewöhnliches und Vertrautes bezeichnet“¹². In den primitiven Religionen sind demnach die beiden erwähnten spezifischen Aspekte des metaphysischen Dualismus – die Unterscheidung zweier Seinsbereiche bei gleichzeitiger Behauptung ihrer Identität – grundgelegt. Von hier aus trennt den Menschen nur noch der kleine Schritt einer Tautologie von der Hierarchie der Wertschätzung im Hinblick auf die veränderlichen und die stabilen Aspekte der Realität:

„Prosaic beliefs about verifiable facts, beliefs backed up by evidence of the senses and by useful fruits, had little glamour and prestige compared with the vogue of objects of rite

⁸ In *Experience and Nature* beispielsweise stellt Dewey die These auf, dass die „Behauptung eines symmetrischen, fest ineinander gefügten und vollendeten Universums [...] sowohl vom traditionellen Materialismus wie Idealismus vertreten wird“ (*Experience and Nature*, 127 (dt. 161)).

⁹ *Experience and Nature*, 47 (dt. 61).

¹⁰ *The Quest for Certainty*, 11 (dt. 17).

¹¹ *The Quest for Certainty*, 9 (dt. 15).

¹² *A Common Faith*, 30 (dt. 260).

and ceremony. Hence the things forming their subject-matter were felt to be lower in rank. [...] It is a truism to say that objects regarded with awe have perforce a superior status.“¹³

Den weiteren Verlauf der Ideengeschichte liest Dewey als eine Reihe gescheiterter Versuche, das dualistische Weltbild der primitiven Religion zu überwinden: Aristoteles war mit dem Anspruch angetreten, den irrationalen Mythos durch das rationale Argument abzulösen. Im Ergebnis, so Dewey, beschränkt sich sein Verdienst auf die „intellektuelle Generalisierung“¹⁴ der überlieferten Trennung zwischen den Haltungen einer „alltäglichen Beherrschung“ und derjenigen einer „Abhängigkeit von etwas Höherem“¹⁵. Kant hatte verheißen, durch die Verortung des Erkenntnismittelpunkts im Subjekt die herkömmlichen erkenntnistheoretischen Sackgassen zu überwinden. Das Erbe der Gegenüberstellung von Natur und Geist übernimmt er dabei allerdings nach der Kritik Deweys ebenso unangetastet wie die damit verbundene Wertung des Geistes als überlegenem Maßstab aller Dinge.¹⁶ Selbst Hegel, der die Kategorie des Wandels durch dessen Verortung auf der Seite des absoluten Geistes radikal aufzuwerten sucht, kann Deweys Ansprüchen an einen denkerischen Paradigmenwechsel nicht genügen. Denn auch darin spiegelt sich nach Deweys Diagnose noch das fundamentale Motiv primitiver Religionen, die „Sehnsucht nach dem Sicherem und Festen“¹⁷. Dass schließlich Newton sich in seiner Forschung an der Leitidee des Atoms als einer soliden, unveränderlichen Substanz ausrichtet, dient Dewey als Beleg für den Einfluss des „primären metaphysischen Dualismus“ über die Grenzen der Philosophie hinaus.¹⁸

1.2 Aspekte der Kritik am Dualismus

Die bis hierhin skizzierte deweysche *relecture* der Philosophiegeschichte nimmt insbesondere im Spätwerk Deweys einen großen Raum ein. Was aber veranlasst Dewey zu einer so ausführlichen Kritik am Einfluss der dualistischen Substanzmetaphysik? Die folgende Darstellung ordnet die Einwände Deweys vier Stoßrichtungen zu.¹⁹ Die erste Gruppe seiner Argumente zielt auf begriffliche Wider-

¹³ The Quest for Certainty, 11.

¹⁴ The Quest for Certainty, 11 (dt. 17).

¹⁵ The Quest for Certainty, 11 (dt. 17).

¹⁶ The Quest for Certainty, 229 ff.

¹⁷ Vgl. Experience and Nature, 49: „But the philosophies of flux also indicate the intensity of the craving for the sure and fixed.“

¹⁸ The Quest for Certainty, 96 f.

¹⁹ Diese Gliederung ist keineswegs zwangsläufig. Alternative Darstellungen finden sich z. B. bei BATTLE 1951, der Deweys Kritik entlang der zentralen Ausprägungen des Dualismus darstellt, sowie bei BOISVERT 1988, der Deweys Einwände gegen die zentralen Figuren der Philosophiegeschichte rekonstruiert. Die vorliegende Gliederung orientiert sich an dem Anliegen, die für die Problematik der Rede von Gott besonders relevanten Anfragen Deweys herauszustellen.

sprüche, die mit dem Konzept einer ursprünglich perfekten Natur verbunden sind. Eine zweite Kategorie an Einwänden charakterisiert den metaphysischen Dualismus als unkritische Projektion menschlicher Bedürfnisse und Denkstrukturen auf die Beschaffenheit der Welt. Eine dritte Linie der Kritik misst die Implikationen des metaphysischen Dualismus am äußeren Kriterium seiner Anschlussfähigkeit an die menschliche Lebenspraxis. Der vierte Typus der Einwände Deweys schließlich problematisiert die Herleitung des dualistischen Weltbildes von einem kulturkritischen Standpunkt.

1.2.1 Äußerer und innerer Widerspruch

Dewey verweist insbesondere auf zwei unhaltbare Konsequenzen, die mit dem Begriff einer vorgängig idealen Natur verbunden sind. Zum einen steht er im *Konflikt mit den äußeren Tatsachen*. Zur Erfahrung des Menschen zählt immer auch die Konfrontation mit dem Schlechten, womit Dewey nicht nur das moralisch Schlechte, sondern sämtliche Erscheinungsformen von „Mangel und Abirrung, von Ungewißheit und Irrtum, von aller Abweichung vom Vollkommenen“²⁰ bezeichnen wissen möchte. Unter der Voraussetzung, dass das Gute der Wirklichkeit als Ursprung und Quelle vorausgeht, gibt es für diese Erfahrung keine konsistente Erklärung. Dewey bringt dieses Dilemma auf eine einfache Formel: „If the universe is in itself ideal, why is there so much in our experience of it which is so thoroughly unideal?“²¹

In den Begriffen der klassischen Metaphysik wird dieser Konflikt Deweys Rekonstruktion zufolge dadurch zu lösen versucht, dass das Nicht-Ideale auf die Seite des erfahrenden Subjekts verlagert wird. Ungewissheit und Irrtum beschreiben demnach einen vorläufigen Zustand des an die subjektive Perspektive gebundenen menschlichen Geistes. Dieser Ausweg beruht jedoch auf der Prämisse, dass das erkennende Subjekt der zu erkennenden Natur nicht angehört, sondern ihr in einer anderen Sphäre gegenübersteht: „If nature is as finished as these schools have defined it to be, there is no room or occasion in it for such a mind; it and the traits it is said to possess are literally supernatural or at least extranatural.“²²

Ein solcher Dualismus zwischen Materie und Geist wirft ein aus Deweys Sicht unlösbares Dilemma für den Begriff der Erfahrung auf. Ihm wird die Aufgabe zugemutet, die Kluft zwischen der Natur und dem Außernatürlichen zu überbrücken. Dies, so Dewey, erfordert unweigerlich den Rückgriff auf eine „wunderbare Macht“²³, die den Geist zum Zugriff auf die Natur befähigt. Möchte man diese gewagte Operation umgehen, indem man die Erfahrung als mentalen

²⁰ The Quest for Certainty, 240 (dt. 300).

²¹ The Quest for Certainty, 240.

²² Experience and Nature, 127.

²³ Experience and Nature, 24 (dt. 32).

Zustand ohne Verbindung zu einem extramentalen Objekt versteht, handelt man sich alle kontraintuitiven Konsequenzen der idealistischen Metaphysik ein.²⁴

Als zweiten Einwand gegen die Annahme einer an sich vollkommenen Natur führt Dewey an, dass sie einen *begrifflichen Widerspruch* in sich birgt. Wer das Konzept des Perfekten absolut setzt, übersieht demnach, dass er für seine Sinnhaltigkeit auf das Vorhandensein des Unvollkommenen angewiesen ist. Ohne die Kontrastfolie des Nicht-Idealen bleibt der Begriff des Idealen konturlos:

„A purely stable world permits of no illusions, but neither is it clothed with ideals. It just exists. To be good is to be better than; and there can be no better except where there is shock and discord combined with enough assured order to make attainment of harmony possible [...]. While the precarious nature of existence is indeed the source of all trouble, it is also an indispensable condition of ideality, becoming a sufficient condition when conjoined with the regular and assured.“²⁵

Die Idee des Stablen setzt für ihre Bestimmtheit also die Idee des Prekären voraus – und dasselbe gilt laut Dewey auch für alle anderen Ideale, die gemeinhin mit dem Begriff des Vollkommenen zusammengestellt werden: Der semantische Nährboden der Konzepte von Notwendigkeit und Ewigkeit, Einheit und Denken ist ihr jeweiliges Gegenteil.²⁶

1.2.2 Projektion

Dewey konstatiert im Hinblick auf die dualistische Metaphysik einen doppelten Fehlschluss von der Konstitution des Menschen auf die Konstitution der Wirklichkeit. Der erste Fehlschluss geht von der Ebene *seelischer Bedürfnisse* aus. An zahlreichen Stellen beschreibt Dewey die überaus einflussreiche Stellung der menschlichen Sehnsucht nach Stabilität und Gewissheit.²⁷ Dabei erachtet er das Vorhandensein der Präferenz für Einfachheit, Ewigkeit und Gewissheit zunächst als anthropologische Konstante. Als Reaktion auf die Diskrepanz zwischen der Komplexität der Lebenswelt und den Grenzen geistiger Kapazitäten wurzelt sie in den unhintergehbaren Bedingungen des Menschseins:

²⁴ Vgl. *Experience and Nature*, 24.

²⁵ *Experience and Nature*, 57f. – Analog gilt dies für den Begriff der Notwendigkeit: „A world that was all necessity would not be a world of necessity; it would just be. For in its being, nothing would be necessary for anything else.“ (*Experience and Nature*, 59).

²⁶ In diesem Gedanken lässt sich ein Beleg dafür sehen, dass Dewey auch in seinem späten Denken noch durch grundlegende Motive der hegelschen Philosophie geprägt ist, insofern zu diesen auch die Einsicht zählt, dass das Unendliche auf das Endliche als sein dialektisches Gegenüber angewiesen ist – mehr noch, dass es von seinem Begriff her das Endliche notwendig in sich einschließen muss.

²⁷ In diesem Sinne etwa beschreibt er das Festhalten am Dualismus zwischen „Geistlichem und Fleischlichem“ in *Art as Experience* als eine grundlegende „Angst vor dem Leben“: „Opposition of mind and body, soul and matter, spirit and flesh all have their origin, fundamentally, in fear of what life may bring forth.“ (*Art as Experience*, 28).

„Men have not been able to trust either the world or themselves to realize the values and qualities which are the possibilities of nature. The sense of incompetency and the sloth born of desire for irresponsibility have combined to create an overwhelming longing for the ideal and rational as an antecedent possession of actuality, and consequently something upon which we can fall back for emotional support in times of trouble.“²⁸

Die Tatsache, dass vorausliegende Präferenzen in die Wahl von Erkenntnisgegenständen eingehen, stellt als solche für Dewey noch kein Problem dar. Ohne Umschweife räumt er ihnen eine konstitutive Funktion für das Denken ein: „Selective emphasis, with accompanying omission and rejection, is the heart-beat of mental life.“²⁹ Gleichzeitig verweist er jedoch darauf, dass die durch Unterbewusstsein und Gewohnheit geformten Neigungen eine „einschränkende Bedingung“³⁰ unserer Erkenntnis darstellen. Wird dieser ständige Vorbehalt nicht als solcher wahrgenommen, wird aus der Wertschätzung gewisser Wirklichkeitsaspekte unkritisch auf ihren ontologischen Vorrang geschlossen. Das Ergebnis ist ein willkürlicher Begriff der Realität.

Folgt man Dewey, so weist der Fehlschluss von der menschlichen Sehnsucht nach Gewissheit auf die Struktur der Realität eine Parallele zu der schon angesprochenen begrifflichen Inkonsistenz auf: „We long, amid a troubled world, for perfect being. We forget that what gives meaning to the notion of perfection is the events that create longing.“³¹ Konstitutiv für die Bedeutung einer Präferenz, so besagt dieses Zitat, ist die Wahlfreiheit zwischen verschiedenen Gesichtspunkten der Realität. Wo die Realität auf einen einzigen Aspekt reduziert wird, verliert das Konzept der Präferenz seinen Sinn.

Der zweite Fehlschluss nimmt die *Struktur des menschlichen Intellekts* zum Ausgangspunkt. So räumt die dualistische Philosophie nach der Analyse Deweys dem abstrakten Wissen ohne Begründung den Vorrang vor der konkreten Erfahrung ein und setzt in einem zweiten Schritt die Menge der erfahrbaren Objekte mit der Menge der erkennbaren Objekte gleich. Der im Erkenntnisprozess angezielte Geisteszustand vollkommener Klarheit wird dabei zum fundamentalen Zustand der Wirklichkeit erklärt:

„By ‚intellectualism‘ as indictment is meant the theory that all experiencing is a mode of knowing, and that all subject-matter, all nature, is, in principle, to be reduced and transformed till it is defined in terms identical with the characteristics presented by refined objects of science as such.“³²

²⁸ The Quest for Certainty, 240.

²⁹ Experience and Nature, 31.

³⁰ Experience and Nature, 31 (dt. 41).

³¹ Experience and Nature, 58.

³² Experience and Nature, 28. – Vgl. hierzu auch Experience and Nature, 60: „When thought in a given case has reached its goal of organized totality, of definite relations of distinctly placed elements, its object is the accepted starting point, the defined subject-matter, of further experiences; antecedent and outgrown conditions of darkness and of unreconciled differences are

In seiner Kritik am sogenannten Intellektualismus konzentriert sich Dewey weniger auf dessen fragwürdiges Verfahren, vom Denken auf die Realität zu schließen, als auf dessen Konsequenzen für alle weiteren philosophischen Überlegungen. Unter diese rechnet er erstens die Beobachtung, dass die Isolation des Intellekts von der Erfahrung zum Verlust jeder intersubjektiv überprüfbaren Verifikationsmöglichkeit für die Erkenntnis führt. Zweitens, so Dewey, resultiert die Reduktion der Erfahrung auf den engen Ausschnitt kognitiv greifbarer Wahrnehmung im Verlust ihrer reichen Facetten. Für die Philosophie ergibt sich aus einer solchen Engführung drittens die Konsequenz, dass sie von der Lebenswelt entkoppelt wird und auf diese Weise jeden möglichen Bezugspunkt verliert, an dem sie die praktische Plausibilität ihrer abstrakten Überlegungen messen könnte.³³

1.2.3 Mangelnde Anschlussfähigkeit an die Moderne

Der metaphysische Dualismus beinhaltet die ontologische Voraussetzung eines übernatürlichen Realitätsbereichs. Aus Sicht Deweys ist diese Annahme in zweierlei Hinsicht unzeitgemäß: Zum einen schwindet ihre Plausibilität mit dem Fortschreiten der Naturerkenntnis durch die moderne Wissenschaft. Zum anderen ist sie für ihre Aufrechterhaltung auf Verfahrensweisen angewiesen, die den sozialen Standards der demokratischen Gesellschaft widersprechen.

Das dem Dualismus eingeschriebene Bekenntnis zum Supranaturalismus stellt nicht nur einen wesentlichen Gesichtspunkt von Deweys Kritik der klassischen Metaphysik im Allgemeinen dar; es bildet zugleich den Kernaspekt von Deweys Kritik an der institutionellen Religion seiner Zeit. Eine detaillierte Betrachtung seiner diesbezüglichen Einwände ist daher dem dritten Teil dieser Arbeit vorbehalten.³⁴ Im vorliegenden Zusammenhang soll lediglich auf eine Argumentationsfigur hingewiesen werden, die parallel zur eben rekonstruierten Kritik an einer unreflektierten Verabsolutierung psychologisch bedingter Präferenzen im Rahmen der philosophischen Theoriebildung verläuft. Folgt man Dewey, so bildet die dualistische Metaphysik nämlich nicht nur die Konstitution des einzelnen Menschen ab, sondern auch die Struktur eines bestimmten Typus der sozialen Gemeinschaft; sie spiegelt kollektive Machtinteressen in derselben Weise wie individuelle Präferenzen. Dementsprechend kommt Dewey in seiner Analyse zu dem Schluss, dass die gedankliche Isolation einer als kontingent betrachteten Praxis von einer als absolut vorausgesetzten Theorie in einem Gemeinwesen wurzelt, das Arbeit und Muße an separate Stände verteilt:

dismissed as a transitory state of ignorance and inadequate apprehensions. Retain connection of the goal with the thinking by which it is reached, and then identify it with true reality in contrast with the merely phenomenal, and the outline of the logic of rational and 'objective' idealisms is before us. Thought like Being, has two forms; one real, the other phenomenal.“

³³ Vgl. *Experience and Nature*, 16 ff.

³⁴ Vgl. Kap. 1.3 im III. Teil dieser Arbeit.

„The Greek community was marked by a sharp separation of servile workers and free men of leisure, which meant a division between acquaintance with matters of fact and contemplative appreciation, between unintelligent practice and unpractical intelligence, between affairs of change and efficiency – or instrumentality – and of rest and enclosure – finality.“³⁵

Die Philosophie des metaphysischen Dualismus erhält vor diesem Hintergrund politische Brisanz: Sie entspricht einer intellektuellen Sanktionierung sozialer Missstände.³⁶ Was zunächst als eine politisch indifferente Beschreibung des Seins in seiner Ganzheit auftritt, entpuppt sich bei näherem Hinsehen als Plädoyer für ein System, das den Wert der Menschenwürde ignoriert.³⁷

Während Dewey seine Kritik vielfach wie im eben angeführten Zitat mit einem Verweis auf Sozialstrukturen in der Antike illustriert, sieht er den darin abgebildeten Zusammenhang auch in der Gesellschaft seiner eigenen Zeit ungebrochen am Werk. Ebenso wie die ontologische Aufwertung der unbewegten Perfektion Deweys Beobachtung zufolge bis in seine Gegenwart ein dominantes Motiv des Denkens geblieben ist, hat auch die soziale Unterscheidung zwischen Intellektuellen und Arbeitern nichts von ihrer Wirkkraft eingeüßt:

„The distinction between ‚learned professions‘ and the occupations of the shop and factory, with corresponding differences of social status, of educational preparation, of concern chiefly with material things or with persons and social relations, is too familiar to call for recourse to past history. [...] So our allusion is pertinent not to history, but to still existing conditions that are influential in creating and maintaining the division between theory and practice, mind and body, ends and instrumentalities.“³⁸

Faktisch besteht die Differenz zwischen „dem Stablen und dem Prekären“³⁹ also sowohl auf der Ebene der gesellschaftlichen Realität als auch auf der Ebene philosophischer Leitdifferenzen in der Moderne fort. Aus der Beschaffenheit des

³⁵ Experience and Nature, 80.

³⁶ Vgl. The Quest for Certainty, 61.

³⁷ Vgl. Experience and Nature, 49.

³⁸ The Quest for Certainty, 60. – Im Kontext seiner Ästhetik gibt Dewey weitere Hinweise auf einen gesellschaftlichen Grund dafür, dass für die privilegierte Behandlung des Kognitiven eine anhaltende Konjunktur zu verzeichnen ist. So konstatiert er auch für die „ökonomisch und gesetzlich festgelegten Bedingungen“ (Art as Experience, 27 (dt. 30)) seiner Zeit die Tendenz, Sinneseindrücke von ihrer Bedeutung zu isolieren. Unter den Vorzeichen der Industrialisierung habe sich eine „Trennung von Beruf und Interesse“ (ebd.) breitgemacht, die bei vielen Menschen unhinterfragt zu einer Trennung „zwischen Anschauung und ausgeübter Tätigkeit“ (ebd.) verallgemeinert werde. Die Folge ist nach Deweys Beobachtung, dass Sinnesempfindungen oberflächlich und folgenlos bleiben. In diesem Klima gerate erneut aus dem Blick, dass die symbolisch erfassten „Bestimmungen und Beziehungen“ keinen Selbstzweck darstellen, sondern im Wesentlichen dazu dienen, zu einer „größeren Genauigkeit des Gefühls“ (Art as Experience, 29 (dt. 32)) beizutragen.

³⁹ Experience and Nature, 42 (dt. 55). Vgl. hierzu auch die Ausführungen auf S. 49 dieser Arbeit.

demokratischen Ideals, wie Dewey es auffasst, ergibt sich jedoch die unbedingte Forderung, diesen Zustand zu verändern. Im Mittelpunkt dieses Ideals nämlich steht der Anspruch, die reine Faktizität der in jeder zwischenmenschlichen Interaktion aus sich heraus wirksamen Energien in ein bewusst gesteuertes Handeln zu transformieren. So unterscheidet sich die demokratische „Gemeinschaft“ von der vordemokratischen „Assoziation“⁴⁰ dadurch, dass an die Stelle ablaufender „Ereignisse“ kommunikativ vermittelte „Bedeutungen“⁴¹ treten, die ein „soziales Bewusstsein“ konstituieren. Dieses Bewusstsein lässt Praktiken und Institutionen entstehen, die „gesättigt und gelenkt“ sind von einem „gegenseitigen Interesse an geteilten Bedeutungen und Folgen“.⁴²

In diesem Licht schließlich stellt sich die für die moderne demokratische Gesellschaft maßgebliche Idee der Gleichheit als die Forderung heraus, dass jedes Mitglied einer Gemeinschaft – „ungeachtet physischer und psychologischer Ungleichheiten“ – an den Früchten der gemeinschaftlichen Interaktionen „ungeschmälerten Anteil“⁴³ erhält. Der Gedanke kategorialer Verschiedenheit von intellektueller und praktischer Tätigkeit, von transzendenten und immanenten Bereichen der Wirklichkeit lässt sich im Horizont des so ausbuchstabilten Gleichheitsgedankens nicht länger aufrechterhalten. An seine Stelle tritt nach Deweys Auffassung ein einheitlicher Maßstab, der zur Beurteilung theoretischer Überlegungen und praktischer Vollzüge gleichermaßen heranzuziehen ist – nämlich die Frage, inwieweit sie dazu beitragen, „unser Ausbildungssystem, unsere Verhaltensformen zu verbessern, um unsere Politik voran zu bringen“.⁴⁴ Damit zugleich verschiebt sich die Fragestellung der Philosophie: Während die spekulative Frage nach dem „letzten allumfassenden Prinzip“ unseres „Lebens als ganze[m]“ in den Hintergrund tritt, gewinnen die „speziellen Bedingungen“⁴⁵ der Entwicklung einer Gemeinschaft hin zum Besseren an Bedeutung.

In dieser Verschiebung der Problemstellung deutet sich bereits Deweys Verpflichtung auf die instrumentalistische Lesart menschlicher Erfahrung an. Zu Beginn des zweiten Kapitels des vorliegenden Teils werden die Implikationen dieses Bekenntnisses näher in den Blick zu nehmen sein. Zuvor jedoch soll die Darstellung von Deweys Zurückweisung der herkömmlichen Positionen zur Beschreibung der Realität um eine zweite Perspektive ergänzt werden: Neben die Skizze seiner Argumente gegen den Dualismus tritt eine Andeutung seiner Argumente gegen den Monismus.

⁴⁰ *The Public and Its Problems*, 330 (dt. 130).

⁴¹ *The Public and Its Problems*, 331 (dt. 132).

⁴² Ebd.

⁴³ *The Public and Its Problems*, 330 (dt. 130).

⁴⁴ *The Influence of Darwinism on Philosophy*, 12 (dt. 41).

⁴⁵ Ebd.