

Nach der instrumentalistischen Wende: Moralische Verantwortung bei John Dewey

⇒ 1 Einleitung: Soziales Verhalten und individuelle Verantwortung

Die pragmatistische Perspektive auf das menschliche Verhalten ist dadurch charakterisiert, dass das Augenmerk den Konsequenzen der in Erwägung gezogenen praktischen Urteile gilt, wohingegen ihre Entstehungsgeschichte in den Hintergrund tritt. Die Klarheit über die Folgen, nicht die Erklärung durch Ursachen ist das erklärte Ziel der Handlungstheorie und Ethik, insofern sie dieser maßgeblich durch William James, Charles S. Peirce und John Dewey inspirierten Denkrichtung zu entsprechen sucht.

Während grundsätzlich bei allen Vertretern des Pragmatismus ein Bewusstsein darüber besteht, dass diese Konsequenzen intersubjektiver Art sind, räumt John Dewey diesem Aspekt einen besonders hohen Stellenwert ein. Er verbindet die Aufmerksamkeit für die Folgen unserer Urteile mit der Überzeugung, dass sich schlechthin jeder Fall menschlichen Verhaltens im Resonanzraum einer Gesellschaft ereignet. Ungeachtet der Frage, ob sich eine Handlung im öffentlichen Raum oder in der Verborgenheit des Privaten ereignet, ist sie immer – und sei es negativ im Modus der Abgrenzung gegen die Möglichkeit offener Reaktionen der Mitwelt – auf die Dimension des Sozialen bezogen. »It is not an ethical ›ought‹ that conduct should be social. It is social, whether bad or good.« (HNC, 16, Herv. i. O.) – mit Aussagen wie diesen weist Dewey die Möglichkeit präsozialen Verhaltens kategorisch zurück.

Dass die Handlungseinstellungen Einzelner entscheidend durch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen bestimmt werden, in die sie gestellt sind, ist selbstverständlich keine These, die Deweys Ansatz allein vorbehalten wäre. Originell erscheint dagegen seine Antwort auf die Frage, *in welcher Weise* individuelle und soziale Aspekte menschlichen Handelns miteinander

Annette Pitschmann, *1976 in Freiburg i. Br., Dr. des., studierte Violoncello und katholische Theologie in Frankfurt a. M., München und Oxford. Z. Zt. fundamentaltheologisches Habilitationsschrift an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Salzburg. Neuere Veröffentlichungen: *Religiosität als Qualität des Säkularen: Die Religionstheorie John Deweys* (Dissertationsschrift; erscheint voraussichtlich Ende 2015); *Religion und Säkularisierung: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2014 (hg. mit Thomas M. Schmidt).

GND: 1057953717

DOI: [10.15496/eug.v0i1.312](https://doi.org/10.15496/eug.v0i1.312)

der verknüpft sind. Die Besonderheit seiner Überlegungen wird dabei erkennbar, wenn man sie einem Einwand gegenüberstellt, der ihm ebenso entgegengehalten wird wie den mit ihm vergleichbaren Positionen. Er besagt, dass der Hinweis auf die konstitutive Rolle der sozialen Rahmenbedingungen für das persönliche Handeln die Kategorie der moralischen Urheberschaft aushöhlt. Wer hervorhebt, dass individuelle Verhaltensweisen von solchen Faktoren abhängig sind, die dem Einfluss des Individuums entzogen sind, erreicht diesem Vorwurf zufolge – beabsichtigt oder unbeabsichtigt – eine pauschale Entlastung des Einzelnen von jeder Form praktischer Verantwortung. Wenn das Skript meiner Handlungen nicht aus meiner eigenen Feder stammt, sondern auf die Urheberschaft meiner sozialen Bedingungen zurückgeht, scheint man von mir nur schwer verlangen zu können, für die einzelnen Sätze in diesem Skript lückenlos Rechenschaft abzulegen.

Die folgenden Überlegungen sollen dazu beitragen zu zeigen, dass Deweys Ansatz dieser Kritik entgeht. Dazu ist zunächst zu klären, welches Konzept der Realität Deweys verhaltenstheoretischen Überlegungen zugrunde liegt, wobei deutlich wird, dass Deweys Theorie der Wirklichkeit in seiner umfassenden Verpflichtung auf demokratische Ideale begründet ist (2). Auf dieser Grundlage kann sodann erörtert werden, welchen Sinn die Unterscheidung zwischen Individualität und Sozialität bei Dewey annimmt (3). In diesem Zuge stellt sich heraus, dass beide Aspekte dieser Unterscheidung in konstitutiver Weise auf eine dritte Größe – den Menschen – bezogen sind. Im folgenden Teil wird rekonstruiert, auf welche Weise Deweys Überlegungen in den Bereichen von Handlungstheorie, Ethik und Demokratietheorie das Konzept eines menschlichen Selbst in den Blick nehmen (4). Auf dieser Basis kann abschließend zusammengefasst werden, in welcher Hinsicht Deweys Darstellung die im eingangs skizzierten Einwand unterstellten Voraussetzungen außer Kraft setzt (5).

⇒ 2 Eine Metaphysik der Demokratie

Das Verhältnis zwischen Individualität und Sozialität zählt zu den Fragestellungen, die bei Dewey in verschiedenen Theoriekontexten wiederkehren. Einer davon sind seine Thesen zum Begriff der demokratischen Öffentlichkeit, die er in seinem 1927 erschienenen Text *The Public and its Problems* entwickelt. Das dortige Schlusskapitel widmet er dem Anliegen, die Konzepte von Individuum und Gesellschaft als »gehaltlose Abstraktionen« (PP, 355/160) und ihre Entgegensetzung als ein »Scheinproblem« (PP, 355/161) auszuweisen. Tatsächlich, so

seine Überzeugung, stellt der Handelnde in seiner Individualität einen »integralen Teil« (PP, 354/160) der Gemeinschaft dar, welche den Kontext seines Handelns ausmacht.

Auf die einzelnen Implikationen dieser Auffassung wird später einzugehen sein. Zunächst ist der übergeordnete methodische – und das heißt für Dewey zugleich auch der erkenntnis- und wirklichkeitstheoretische – Rahmen abzustecken, der dieser These vorausliegt. Im genannten Kapitel, das er mit dem »Problem der Methode« überschreibt, gibt er über diesen Rahmen Auskunft. So fordert er, die »absolutistischen« (PP, 360/168) Vorannahmen der zeitlosen menschlichen Natur und der ewigen Gesetze menschlichen Zusammenlebens aufzugeben. An deren Stelle hat seiner Überzeugung zufolge eine »experimentelle« Herangehensweise an die Fragen des sozialen Lebens zu treten, die sich, ähnlich wie die Naturwissenschaften, den »Wechselbeziehungen von Ereignissen« (ebd.) zuwendet. Nicht »Begriffe und ihr Verhältnis zueinander« (ebd.), sondern konkrete Verhaltensweisen in ihrer historischen und sozialen Kontextualität stellen demnach für Dewey den wahrhaften Bezugspunkt sozialtheoretischer Erörterungen dar.

Mit diesen Bemerkungen nennt Dewey ein Motiv, das seine sozialtheoretischen Überlegungen mit allen übrigen Bereichen seines Denkens verbindet. Denn die Bewegung weg von einer starren Klassifikation der Wirklichkeitsaspekte hin zur offenen Beobachtung ihrer stetigen Veränderung bildet den Kern von Deweys Theorien der Erkenntnis und der Forschung ebenso wie von seinen Ansätzen zu Fragen der Ästhetik und Pädagogik. »Vom Absolutismus zum Experimentalismus« – so überschreibt er schließlich auch den autobiografischen Essay, in dem er seine eigene intellektuelle Entwicklung nachzeichnet (vgl. AE).

Aufschlussreich für die vorliegenden Überlegungen zur Kategorie sittlicher Verantwortung ist nun die Frage, welche Einsicht Dewey veranlasst, diese Denkbewegung über alle Themenstellungen hinweg zum Leitmotiv seiner Philosophie zu erheben. Zunächst nämlich räumt er ein, dass das »Bemühen, die Stabilität des Sinns über die Instabilität der Ereignisse herrschen zu lassen« (EN, 49/63), nicht nur legitim ist, sondern – mehr noch – »die Hauptaufgabe intelligenter menschlicher Anstrengung« (ebd.) darstellt. Dieses Bemühen als solches ist seines Erachtens allerdings zu unterscheiden von der Tendenz, das Notwendige und Unwandelbare in Begriffen einer ontologischen Hierarchie zur überlegenen Seinsweise zu verabsolutieren.

Bei dieser Strategie handelt es sich Dewey zufolge um eine Deformation des Sinnstrebens, die auf einem logischen Widerspruch aufruht.

Denn sie übersieht, dass das Bestimmte erst durch seinen Gegensatz, d.h. durch das Unbestimmte und Kontingente, seine Bedeutung erhält: »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.« (EN, 59) Sie reduziert die prekären Aspekte der Wirklichkeit auf ihren bedrohlichen Charakter und übersieht dabei, dass diese zugleich eine »unentbehrliche Bedingung der Idealität« (EN, 58/75) sind. Sie verkennt die Tatsache, dass es sich bei Stabilität, Notwendigkeit und Sicherheit um Möglichkeiten handelt, die in der »sichtbaren Wirklichkeit« (EN, 51/66) angelegt und zu ihrer Verwirklichung auf menschliches Handeln angewiesen sind. Stattdessen hypostasiert sie diese Begriffe zu unsichtbaren Wirklichkeiten, die sodann zum Gegenstand von »Kontemplation« oder »dialektischer Behandlung« (ebd.) werden.

Die These, anhand derer Dewey die anhaltende Konjunktur dieses fehlgeleiteten Denkens erklärt, ist nun nicht genuin metaphysischer oder epistemologischer, sondern gesellschaftskritischer Natur. Demnach ist es schlicht die nachträgliche intellektuelle Legitimation des »zufälligen Glücks einer Klasse [...], die durch die Anstrengungen einer anderen Klasse mit Produkten versehen wird, die ein Leben in Würde und Muße ermöglichen« (EN, 49/64). Die beschauliche Hinwendung zu einer Realitätssphäre, die über die Unsicherheit des Gegebenen erhaben ist, erscheint denen, die ihren Lebensunterhalt nicht anderweitig bestreiten müssen, als kostbares Gut. Dementsprechend ausgeprägt ist ihr Interesse, die Existenz eines solchen »Refugiums« (EN, 51/66) ontologisch abzusichern. Dies geht nicht nur ganz konkret zu Lasten derer, die durch ihrer Hände Arbeit das Überleben der denkenden Klasse sicherzustellen haben. Vielmehr tritt zugleich diejenige Lesart in den Hintergrund, die das Ideale als eine Möglichkeit des Wirklichen versteht, welche »das Verhalten inspiriert und lenkt«, insofern es als Gegenstand von »Anstrengung« und »Kampf« (ebd.) auftritt.

Ebenso wie diese Diagnose orientiert sich auch Deweys Ansatz zur Behandlung der skizzierten metaphysischen bzw. erkenntnistheoretischen Fehlstellung an einem sozialtheoretischen Gedanken. An die Stelle einer »Metaphysik des Feudalismus« (PD, 51) hat demnach eine Beschreibung der Wirklichkeit zu treten, die sich an den Standards eines demokratischen Selbstverständnisses orientiert. Dewey will den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit, deren Teil er ist, in einer Weise lesen, die sich an den Werten eines stetigen sozialen Fortschritts und eines offenen intersubjektiven Austauschs – kurz: an den Idealen von Freiheit und Gleichheit – misst. Diesen Anspruch

sieht Dewey eingelöst im Programm eines »Instrumentalismus«, dessen Kern er wie folgt zusammenfasst:

Instrumentalism is an attempt to establish a precise logical theory of concepts, of judgments and inferences in their various forms, by considering primarily how thought functions in the experimental determinations of future consequences. (DAP, 14)

Der Instrumentalismus ist also vordergründig keine im eigentlichen Sinne metaphysische Theorie, welche die Strukturen der Wirklichkeit zum Gegenstand hätte, sondern er befasst sich als »logische Theorie« mit den Strukturen des Denkens. Bei näherem Hinsehen allerdings tritt zutage, dass ebendiese Entgegensetzung zwischen Realität und Begriff in der instrumentalistischen Perspektive durch die Hervorhebung ihrer Kontinuität ersetzt wird. So versteht der Instrumentalismus unsere Begriffe, Urteile und Schlussfolgerungen wesentlich als »Funktionen« unserer experimentellen Annäherung an die Folgen unseres Handelns. Gedanken, so der instrumentalistische Gegenentwurf zur klassischen Sicht auf Wirklichkeit und Erkenntnis, bezeichnen keine Größe außerhalb oder jenseits des konkreten Handelns, sondern beziehen ihre spezifische Bedeutung überhaupt erst aus dem Vorgang der praktischen Orientierung eines Akteurs in seiner Umwelt. Ideen und Gegenstände kommen von diesem Standpunkt aus in ihrem operationalen Wert überein, den sie in dem durch Versuch und Irrtum gekennzeichneten Wechselspiel zwischen einem Akteur und seiner Umwelt annehmen. Beide sind gleichermaßen Werkzeuge, mit deren Hilfe das handelnde Individuum die Bedingungen seines Handelns aus dem Zustand purer Faktizität in den Zustand prägnanter Bedeutung überführt.

Charakteristisch für Deweys Spielart des instrumentalistischen Programms ist nun die Hervorhebung der Einsicht, dass das skizzierte Wechselspiel zwischen Begriff und Gegebenheit ein wesentlich intersubjektives Geschehen darstellt. So spricht Dewey von der »Botschaft der Dinge, welche die Dinge äußern, weil sie in menschliche Gemeinschaften hineingehören« (EN, 138/174). Dass die realen Gegebenheiten, die uns umgeben, nicht »bloße Vorkommnisse« sind, sondern »Implikationen haben« (ebd.); dass sie auf andere Aspekte verweisen, Handlungsspielräume eröffnen und Schlussfolgerungen zulassen – all das gründet Deweys Analyse zufolge allein darin, dass sie Aspekte des diskursiven Prozesses sind, in den unser Kontakt mit ihnen konstitutiv eingebettet ist. Im Kontext seiner Theorie der Forschung thematisiert er diesen Gedanken durch das Stichwort des »kulturellen Naturalismus« (LG 28/35). Dort verwirft er die Idee einer

Bedeutung, welche sich der kommunikativen Vermittlung grundsätzlich entzieht, als »unvorstellbar phantastisch«. Allein die Tatsache, dass der je relevante soziale Kontext die Interessenlage prägt, die am Ausgangspunkt jeder Welterkundung steht, belege, dass nicht einmal »die auf abstrakteste Weise formale Menge von Symbolen« ihrem »kulturellen Nährboden entkommen« könne (ebd.).

Bedeutungen, Ideen und Ideale – so lassen sich die genannten beiden Aspekte von Deweys Instrumentalismus zusammenfassen – unterliegen der Dynamik des Wechselspiels zwischen Akteuren und ihrer Umgebung und speisen sich zugleich aus den Interaktionen zwischen den Mitgliedern des jeweiligen sozialen Gefüges. Übersetzt in die Begrifflichkeit demokratischer Verfahrensstandards heißt dies: Die Begriffe und Werte, mit deren Hilfe Menschen ihre Handlungswirklichkeit strukturieren, sind offen für kontinuierliche Revision, während sie zugleich auf einen Entstehungsprozess zurückgehen, welcher durch eine uneingeschränkte Beteiligung der Kommunikationsgemeinschaft geprägt ist. Als Werkzeuge der Welterschließung sind sie der Korrektur durch die Wirklichkeit ausgesetzt; als »Produkte von Interaktionen« (PF, 100) sind sie von ihrer Wurzel an auf den inklusiven Diskurs verwiesen. Angesichts dessen erscheint es berechtigt, Deweys Instrumentalismus – in der Fortschreibung seiner Rede von einer »Metaphysik des Feudalismus« (PD, 51) – als eine »Metaphysik der Demokratie« zu bezeichnen.

⇒ 3 Das Individuum im Horizont einer »adjektivischen Metaphysik«

Es liegt nahe, dass mit dem instrumentalistischen Vorzeichenwechsel im Bereich des metaphysischen und epistemologischen Denkens eine grundlegende Neubestimmung von Begriffen wie ›Individuum‹ und ›Subjekt‹ einhergeht. Wie alle anderen Konzepte lassen sich auch diese Schlüsselbegriffe der theoretischen und praktischen Philosophie nicht länger als Symbole für in sich bestehende Wirklichkeiten deuten. Stattdessen verweisen sie auf denkbare Möglichkeiten, d.h. auf Aspekte, die im Fortgang der Ereignisse phasenweise in den Vordergrund treten. Als grundlegende metaphysische Einheit dient damit nicht länger das Gegensatzpaar von Subjekt und Objekt, sondern das Ereignis der Interaktion zwischen beiden.

Dewey beschreibt die subjekttheoretische Implikation des Instrumentalismus in Begriffen einer »kopernikanischen Wende«:

The old centre was mind knowing by means of an equipment of powers complete within itself, and merely exercised upon an antecedent external material equally com-

plete in itself. The new centre is indefinite interactions taking place within a course of nature which is not fixed and complete, but which is capable of direction to new and different results through the mediation of intentional operations. (QC, 232)

Der subjektive Geist und die materiellen Bedingungen, mit denen er sich konfrontiert sieht, rücken in diesem Bild als »funktionale Eigenschaften« (EN, 66/85) gleichermaßen in den Hintergrund des Geschehens. In den Vordergrund tritt stattdessen eine endlose Serie von Wechselwirkungen – und damit eine durch und durch unpersönliche Größe. Nicht Menschen und Sachen, sondern der Lauf der Dinge bildet den Kern der Wirklichkeit.

Es ist offensichtlich, dass diese Sicht der Realität einige unserer tief sitzenden Intuitionen konterkariert. Als ein Spiegel dieses Befunds kann die Tatsache angesehen werden, dass jede Rekonstruktion bzw. Diskussion von Deweys Thesen – selbst dann, wenn sie der im Instrumentalismus angelegten Forderung erklärtermaßen zustimmt – auf die Kategorien von Subjekt und Objekt, von Geist und Wirklichkeit zurückverwiesen bleibt. Dewey selbst scheint diese Gefahr vorwegzunehmen, wenn er in einer überspitzten Anmerkung vorschlägt, »eine Generation lang de[n] Gebrauch von Geist, Materie, Bewusstsein als Substantiven« zu verbieten und die Menschen darauf zu verpflichten, »Adjektive und Adverbien zu verwenden« (ebd.). Erst wenn die Gewohnheit Raum greife, einzelne Momente im Fluss der Geschehnisse als »bewusst«, »geistig«, »materiell und physikalisch« zu charakterisieren, statt in diesem Fluss nach »Geist« und »Materie« als ontologischen Bezugspunkten zu suchen, könnten die vermeintlichen Probleme der klassischen Erkenntnistheorie als obsolet enttarnt werden (vgl. ebd.).

In seinem Text *The Crisis in Human History. The Danger of the Retreat to Individualism*, den Dewey fünf Jahre vor seinem Tod verfasst, wendet er diesen Gedanken einer »adjektivischen Metaphysik« (Westbrook 1991, 363) auf den Begriff des Individuums an. Ausgehend von der Beobachtung, dass der Begriff ›sozial‹ durchaus in seinem tatsächlichen Charakter als Prädikat verwendet werde, konstatiert er für den Gegenbegriff ›individuell‹ die Tendenz zu einer Substantivierung. Dieser Verwendungsweise hält er entgegen: »›Individuak‹ is as truly but an adjective as is ›social‹. Each word is a name for what is intrinsic in the constitution and development of human beings.« (CHH, 211)

Die hier artikulierte Überlegung folgt zunächst der argumentativen Bewegung von Deweys ›kopernikanischer Revolution‹. Zwei Begriffe,

deren dichotomische Entgegensetzung traditionellerweise den Mittelpunkt theoretischer Reflexion bildet, werden auf den Rang sekundärer Eigenschaften verwiesen, und an ihrer Stelle wird eine dritte Größe ins Zentrum gerückt, welche der in ihnen enthaltenen Differenzierung vorausliegt. Während dort die Konzepte von Subjektivität und Objektivität hinter den Verlauf der Ereignisse bzw. die Kontinuität der Erfahrung zurücktreten, erscheinen hier die Begriffe von Individualität und Sozialität als mögliche Eigenschaften der Totalität, die Dewey mit dem Begriff des ›Menschen‹ herausgreift.

Dabei ist zwar zunächst festzustellen, dass die hier kritisierte Entgegensetzung einer anderen Linie folgt als die Polarisierungen zwischen Subjekt und Objekt, Geist und Materie, Theorie und Praxis. Denn während es sich dort um Spielarten der Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz handelt, stellen ›das Individuum‹ und ›die Gesellschaft‹ zunächst in gleicher Weise Abstraktionen dar, die aus der Erfahrungswirklichkeit abgeleitet sind. Im Hinblick auf das Grundmotiv ist dagegen eine Parallele zu verzeichnen: Ebenso wie im Bereich der Erkenntnistheorie sieht sich Dewey auch im Kontext seiner sozialtheoretischen Überlegungen dadurch zu einem radikalen Perspektivenwechsel veranlasst, dass sich die Opposition zwischen Begriffen in einer Opposition zwischen gesellschaftlichen Gruppen manifestiert. Hier wie dort führt die Frontstellung zwischen zwei Konzepten dazu, dass »Scheinprobleme« (NR 23/167; PP 355/160) hervorgerufen werden, die an der Struktur gesellschaftlichen Wachstums vorbeigehen und den Blick auf die tatsächlichen Aufgaben zwischenmenschlichen Zusammenlebens versperren.

In *The Crisis of Human History* illustriert Dewey diese These mit Blick auf die Geschichte des Westens. Bereits in seiner ›früheren Phase‹, die seiner Analyse gemäß durch die Emanzipation der Menschen von übermächtigen Institutionen gekennzeichnet ist, beruht die gesellschaftliche Dynamik des Individualismus auf der unhinterfragten Identifikation einerseits des »Sozialen« mit der »repressiven Macht von Kirche und Staat« und andererseits des »Individuellen« mit dem Gedanken der »Freiheit« (CHH, 213). Zum Zeitpunkt der industriellen Revolution erfährt diese Wertigkeit eine Renaissance, indem der »freiwillige ›individuelle‹ Vertrag zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer« (CHH, 215) zum Grundprinzip wirtschaftlicher bzw. gesellschaftlicher Kooperation erhoben wird. Zugleich führt Dewey zufolge ebendiese Form des sozialen Mit- bzw. Gegeneinanders zu Problemen, die schließlich die Ablösung der »einseitig ›individualistischen‹« zugunsten einer »ebenso einseitig ›sozialistischen‹ Bewegung« (ebd.) hervorrufen. Deweys Bilanz dieses Vorgangs fällt eindeutig aus: Die

Verabsolutierung von Individualität und Sozialität ist demnach »in hohem Maße für das Chaos verantwortlich, das jetzt in menschlichen Assoziationen zu finden ist« und stellt damit zugleich die Ursache für die »gegenwärtige Erniedrigung von Menschen« dar (CHH 212).

Folgt man dieser Analyse, so ist die Anwendung des instrumentalistischen Prinzips auf die Verhältnisbestimmung zwischen dem Einzelnen und seinem gesellschaftlichen Kontext weitaus mehr als nur ein philosophisches Spiel mit Begriffen. Vielmehr erscheint die Reinterpretation der Kategorien von »individuell« und »sozial« in Begriffen einer »adjektivischen Metaphysik« vor diesem Hintergrund als eine dringende gesellschaftliche Notwendigkeit.

⇒ 4 Deweys Theorie der Selbstbildung

Unter der Überschrift »Primäre Sozialität« verweist Hans Joas in seiner *Kreativität des Handelns* auf eine Reihe von Positionen, welche die »Unterstellung einer ursprünglichen Autonomie des handelnden Individuums« (Joas 1996, 270) umfassend problematisieren. Gemeinsam ist demnach so unterschiedlichen Denkern wie Hegel, Scheler, Mead, Freud und Durkheim, dass sie den Prämissen des Besitzindividualismus entgegentreten, indem sie das Individuum als eine genuin soziale Größe ausweisen.

Vor dem Hintergrund des bislang Gesagten ist erkennbar, dass sich Deweys Argumentation von diesen Auffassungen in einem signifikanten Aspekt unterscheidet. Zwar betrachtet er ebenso wie sie den Gedanken eines präsozialen Individuums als unhaltbar. Anders als sie sieht er den gangbaren Gegenvorschlag allerdings nicht darin, die soziale Verfasstheit des Individuums nachzuweisen, sondern darin, eine dritte Größe – den Menschen – als gemeinsamen Bezugspunkt von Individualität und Sozialität einzuführen. Während jene in der Deutung des Individuellen der Alternative zwischen »Gesellschaftsbildner« und »Produkt der Gesellschaft« (Sartori 2006, 371) verhaftet bleiben, sucht Dewey diese Alternative – und zugleich die zum Totalitarismus neigende Dialektik zwischen Individualismus und Kollektivismus – zu überwinden. Dewey dahingehend zu lesen, dass er »soziale Arrangements und Bedingungen« als »Mittel und Kräfte zur Erschaffung von Individuen« (Roth 1962, 11) betrachte, ist angesichts dessen ebenso ungenau wie der Versuch, seine Position mit Hilfe des Begriffs vom »menschlichen Individuum« (Campbell 1998, 24) zu rekonstruieren und dabei die für ihn signifikante Unterscheidung zwischen »Menschlichkeit« und »Individualität« einzuebneten.

Nach dieser Negativbestimmung auf der Grundlage dessen, was Deweys Konzeption des einzelnen Selbst von vergleichbaren Ansätzen abgrenzt, ist diese Konzeption im Folgenden mit positiven Inhalten zu füllen. Dies geschieht in zwei Durchgängen: Im ersten Schritt dient der für Deweys Verhaltenspsychologie zentrale Begriff der Gewohnheit (*habit*) als Ausgangspunkt, um sich dem Sinn anzunähern, den Dewey dem Konzept des Selbst zuschreibt (4.1). Im zweiten Schritt wird das daraus gewonnene Verständnis dadurch präzisiert, dass mit dem Gedanken der »legitimen Subjektivität« der Zusammenhang zwischen Konflikt und Selbstbildung erörtert wird (4.2).

⇒ 4.1 »We are the habit«

Dewey eröffnet seine sozialpsychologische Studie *Human Nature and Conduct* mit einem Kapitel über »Die Rolle der Gewohnheit im menschlichen Verhalten« (HNC, 13/17). Dabei richtet er das Augenmerk zunächst auf das Phänomen schlechter Gewohnheiten. Verhaltensweisen, deren Resultate erfahrungsgemäß nicht wünschenswert sind – Dewey nennt Beispiele wie den »albernen Müßiggang« und den »Hang zu Spirituosen und Betäubungs- und Reizgiften« (ebd.) – offenbaren in besonders augenfälliger Weise, auf welcher kompromisslosen Weise unsere Gewohnheiten unser Handeln bestimmen:

A bad habit suggests an inherent tendency to action and also a hold, command over us. It makes us do things we are ashamed of, things which we tell ourselves we prefer not to do. It overrides our formal resolutions, our conscious decisions. (HNC, 21)

Dewey nimmt diese unstrittige Beobachtung zum Ausgangspunkt, solche Ansätze, die das Selbst unter Rückgriff auf »eine einzige, einfache und untrennbare Seele« (HNC, 123/128) oder als »einen formalen Erkennen im Allgemeinen« (HNC, 123/129) bestimmen, als »Mythen« (HNC, 123/128) zurückzuweisen. Wer die Identität des Einzelnen allein durch die Struktur seiner Vernunft konstituiert sieht, kann demgemäß keine plausible Erklärung für die Macht der Gewohnheit vorweisen. In einer schlüssigen Weise interpretierbar wird diese erst, wenn man einräumt, dass die Gewohnheit selbst den Kern der Identität ausmacht: »When we are honest with ourselves we acknowledge that a habit has this power because it is so intimately a part of ourselves. It has a hold upon us because we are the habit.« (HNC, 21)

Folgt man Dewey, so gehen all jene Vollzüge, mit deren Hilfe wir die Welt erschließen, auf einen Habitus zurück. Nicht ein abstrakter »Träger« der Erkenntnis, sondern »konkrete Gewohnheiten« sind Ausgangspunkt und Grundlage von unserem »Auffassen«, »Imaginieren«, »Urteilen« und »Überlegen« (HNC, 124/129). Wenn Dewey also vom *human being* spricht, das als individuelles ebenso wie als soziales Wesen in Erscheinung tritt, denkt er ebenso wenig an ein reines Vernunftwesen wie an ein rein triebgesteuertes Tier. Der Mensch ist für ihn vielmehr ein »Geschöpf der Gewohnheit« (HNC, 88/94). Die innerste »Struktur seines Selbst« (ETH, 170) ist geformt durch die Konstellation seiner Bedürfnisse und Interessen, durch seine habituierte Empfänglichkeit für bestimmte Reize sowie durch die Art und Weise, in der er den Dingen in seiner Umgebung Aufmerksamkeit schenkt.

Diese anthropologische Grundannahme lenkt den Blick auf zwei miteinander verschränkte Dimensionen der *conditio humana*. Zum einen erfasst Deweys Prämisse – im Unterschied zu solchen Standpunkten, die den Menschen durch zeitlose Konstanten wie Vernunft oder Instinkt definieren – seine *geschichtliche* Verfasstheit. Gewohnheiten resultieren aus vorangegangenen Erfahrungen. Moralische Einstellungen werden, so Deweys Überzeugung, im Zuge von Prozessen generiert, die den lebenserhaltenden Aktivitäten biologischer Organismen entsprechen. Ähnlich wie diese sind auch moralische Akteure gefordert, ihre persönlichen Voraussetzungen im Laufe der Zeit mit den Umweltvoraussetzungen abzugleichen. Gewohnheiten sind dementsprechend »wirksame Angleichungen« an den Lauf der Ereignisse und als solche in ihrer jeweiligen Ausprägung durch zeitlich kontingente Faktoren bestimmt (vgl. HNC, 16/19). Die Definition des Menschen als Gewohnheitswesen läuft angesichts dessen auf die Einsicht hinaus, dass er nicht jenseits seiner stets im Wandel begriffenen geschichtlichen Situation gedacht werden kann.

Übersetzt in die subjektphilosophische Begrifflichkeit des individuellen Selbst heißt dies: An die Stelle des Glaubens an ein »ready-made self« (HNC, 97) tritt die »Anerkennung der Tatsache, dass das Selbst [...] in einem Prozess des Werdens ist« (HNC, 96/102). Das Selbst ist eine dynamische Größe; es liegt der menschlichen Praxis nicht als eine in sich geschlossene Größe voraus, sondern wird durch unser Handeln erst als solches generiert:

Individuality is at first spontaneous and unshaped; it is a potentiality, a capacity of development. Even so, it is a unique manner of acting in and with a world of objects and persons. [...] Since individuality is a distinctive way of feel-

ing the impacts of the world and of showing a preferential bias in response to these impacts, it develops into shape and form only through interaction with actual conditions; it is no more complete in itself than is a painter's tube of paint without relation to a canvas. (IN, 121)

In diesem zusammenfassenden Zitat ist ein zweiter Aspekt der menschlichen Existenzbedingungen angedeutet. So beschränken sich die Vorgänge der Aneignung, aus welchen die Individualität des Einzelnen hervorgeht, nicht auf Interaktionen eines Einzelnen mit seiner gegenständlichen Umwelt. Vielmehr trägt die Bestimmung des Menschen als Struktur von Gewohnheiten der Tatsache Rechnung, dass er von den *sozialen* Bedingungen seines Daseins abhängig ist. Entgegen der Auffassung, die Sitten einer Gemeinschaft ließen sich als Summe der in ihr verwirklichten persönlichen Gewohnheiten deuten, betrachtet Dewey umgekehrt die Gewohnheit des Einzelnen als Adaption der jeweils herrschenden Bräuche. Unter ›Bräuchen‹ versteht er dabei – analog zur ›Gewohnheit‹ auf der Ebene des Individuellen – »Formen der Wechselwirkung von Personen miteinander« (HNC, 44/49). Diese interaktiven Muster bilden die Umgebung, von der schlechthin jeder Mensch vom ersten Atemzug an für sein Überleben abhängt. Sie machen das Umfeld aus, in dem er sich zu verhalten lernt und statten ihn mit der Grammatik aus, mit deren Hilfe er zwischenmenschlich relevante Entscheidungssituationen zu interpretieren vermag.

Werden Gewohnheiten in dieser Weise als Aneignungen offen sichtbarer Bräuche betrachtet, so verlieren jene Deutungen ihre scheinbare Plausibilität, die persönliche Haltungen – Dewey nennt so unterschiedliche Beispiele wie »Sympathie«, »Elternliebe« und den »Hang zum Herumkommandiertwerden« – als seelische bzw. geistige »Elemente oder Kräfte« (HNC, 45/50) auffassen. Dispositionen wie die genannten erscheinen stattdessen als »*Verhaltensweisen*« (ebd., Herv. i. O.) – und damit als etwas, das von seinem Begriff her auf die Dimension zwischenmenschlicher Interaktion verweist. Sie kommen dem Menschen nicht als Besitz von außen zu, sondern sie formen als die für ihn spezifischen »modes of activity« (ETH, 291) seine Identität. Wenn Dewey den Menschen als Gewohnheitswesen charakterisiert, verankert er sein Spezifikum also auf der Ebene intersubjektiv zugänglicher Vollzüge. Diese »Einheit zwischen dem Selbst und seinen Handlungen« ist für ihn der »Schlüssel zu einer richtigen Theorie der Moral« (ETH, 288). Verbindet man diese Prämisse mit dem zuvor nachgezeichneten Gedanken, demzufolge jeder Akt auf einem intersubjektiv generierten Habitus beruht, gelangt man zu der Einsicht,

dass das Konzept des Individuums »[e]ine *distinktive* Art des Verhaltens in Vereinigung und *Verbindung* mit anderen distinktiven Handlungsweisen« bezeichnet (PP 352f./158; Herv. i. O.).

Dewey selbst präsentiert seine Verhältnisbestimmung zwischen gemeinschaftlicher Sitte und persönlichem Brauch als eine Reaktion auf die gängige Rede von einer »Priorität der ›Gesellschaft‹ vor *dem* Individuum« (HNC, 44/49; Herv. i. O.). Während letztere seiner Ansicht nach notgedrungen in einer »sinnlosen Metaphysik« (ebd.) endet, birgt erstere das Potenzial, die Verhältnisse in einer Weise abzubilden, die an die tatsächliche Dynamik sozialer Erfahrung anschlussfähig ist. Vor dem Hintergrund des zuletzt Gesagten wird deutlich, worin dieses Potenzial im Einzelnen besteht. So wird das Konzept des ›Selbst‹ durch die epistemologische Fokusverschiebung auf den Lauf der Ereignisse aus seiner ahistorischen Erstarrung und zugleich aus seiner opaken Privatheit befreit.

⇒ 4.2 ›Legitime Subjektivität‹

Dewey definiert das ›Selbst‹ über die verhaltenstheoretische Kategorie des Habitus und hebt auf diese Weise hervor, dass die individuelle Dimension des menschlichen Daseins konstitutiv mit den jeweiligen historischen und sozialen Gegebenheiten verwoben ist. Indem er dabei die Unselbständigkeit des Selbst in den Vordergrund rückt, legt er den Verdacht nahe, das Individuelle restlos auf den unpersönlichen Fortgang natürlicher und intersubjektiver Wechselwirkungen zurückzuführen. Demgegenüber soll im Folgenden gezeigt werden, dass sich Deweys Überlegungen – möglicherweise eindeutiger als diejenigen Ansätze, die ausgehend von der zweistelligen Konstellation von Gesellschaft und Individuum einen ›Primat des Sozialen‹ behaupten – von einem solchen Reduktionismus unterscheiden lassen.

Dabei ist zunächst zu präzisieren, was Dewey unter dem ›Lauf der Ereignisse‹ versteht, d.h. von welcher Art der Prozess ist, an dem ›das Individuelle‹ sich als vorübergehende Phase manifestiert. Eine systematische Erörterung dieser Frage findet sich im Kontext von Deweys *Theory of Inquiry* (LG). Dort entwickelt er die These, dass ausnahmslos jede Abfolge von Wechselwirkungen zwischen einem Akteur und seinem Handlungsumfeld – angefangen von der alltäglichen Orientierung in der Wirklichkeit bis hin zur wissenschaftlichen Untersuchung eines Phänomens – ein Transformationsprozess ist. Am Beginn steht dabei eine ›ungeklärte Situation‹, in der sich die bestehenden Verhältnisse in der Weise als ›problematisch‹ erweisen, dass sie keinen Sinn ergeben, der an frühere Erfahrungen des Ak-

teurs anschlussfähig wäre. Angesichts dessen sieht sich der Handelnde nicht in der Lage, seine Aktivität ohne weiteres fortzusetzen, und leitet einen Prozess ein, der durch den Wechsel zwischen Hypothesenbildung und -anwendung, zwischen begrifflicher Reflexion und konkreter Änderung der Handlungsbedingungen strukturiert ist. Am Ende dieses iterativen Vorgangs steht eine ›geklärte Situation‹, d. h. ein Zustand, in dem alle für die jeweilige Handlung relevanten Aspekte – materiale ebenso wie begriffliche Faktoren, der Handelnde ebenso wie seine Mitmenschen – mit einer prägnanten Bedeutung versehen sind, so dass die anfänglich ausgesetzte Handlungsfähigkeit wiederhergestellt ist (vgl. LG, Kap. VI).

Dewey betont, dass sich die Transformation von einem ›unklaren‹ in einen ›klaren‹ Zustand nicht als ein »lediglich ›geistiger‹ Prozess« (LG, 110/133) auffassen lässt. Aus der instrumentalistischen Perspektive zeigt sich der skizzierte Klärungsprozess stattdessen als eine Sequenz von »Operationen [...], die die bestehenden Bedingungen tatsächlich modifizieren« (ebd.). Das Denken des Handelnden erscheint vor diesem Hintergrund als eines von mehreren Mitteln, mit deren Hilfe die zunächst rohe Faktizität einer Situation in ein sinnvolles Gefüge umgestaltet wird.

Besonders bedeutsam sind für Dewey in diesem Zusammenhang solche Vorgänge, deren Ziel die je bessere Gestaltung des sozialen Lebens darstellt. Hier gibt es ganz offensichtlich Phasen der Schweben, in denen sich ein vormals hinreichender Zustand als unhaltbar erwiesen hat, während andererseits noch keine Klarheit darüber herrscht, wie ein künftiger, den gegebenen Verhältnissen angemessener Zustand beschaffen sein müsste. In diesen Phasen erweisen sich »Denken und Begehren« als »eine einleitende, tastende und anfängliche Form des Handelns« (EN, 171/216). Sie ereignen sich in einem »Medium, das ganz eigentlich subjektiv genannt werden kann, weil es jenseits des alten Objekts liegt und noch nicht bei einem neuen angelangt ist« (EN, 170/216). Die Beschreibung eines Zustands als ›subjektiv‹ verweist hier nicht länger auf das Private im Gegensatz zum intersubjektiv Zugänglichen, sondern es charakterisiert ein Stadium, in dem das Objektive aufgelöst und neu geformt wird. Kurz, das ›Subjektive‹ ist nicht der Gegenpol des Objektiven, sondern es bezeichnet »ein Objekt, das noch unbestimmt ist« (ebd.).

Folgt man diesem Modell, so hat das Subjektive seinen Ursprung in der »Erfahrungskrisis« (HNC, 40/44), welche den Beginn jeder Auseinandersetzung handelnder Individuen mit der sie umgebenden Realität darstellt. Ungeachtet dessen, ob eine Klärung der Verhältnisse wissenschaftlicher, moralischer, politischer oder ästhetischer Natur

ist: Den Beginn und Anlass bildet, so Deweys Überzeugung, ein Moment des Widerstands der Gegebenheiten gegen die Gewohnheit, d.h. ein Moment des Konflikts zwischen eingespielten Handlungsmustern und den situativen Vorgaben. Im Zusammenhang dieser Einsicht prägt Dewey den Begriff der »legitimen Subjektivität«:

If we essay a technical formulation we shall say that morality becomes legitimately subjective or personal when activities which once included objective factors in their operation temporarily lose support from objects, and yet strive to change existing conditions until they regain a support which has been lost. (HNC, 40)

Das Scharnier zwischen dem Moment der Handlungsunfähigkeit und dem Beginn des individuellen Denkens bildet dabei ein triebhafter Impuls. Die in einer Krise der Gewohnheit manifestierte Unklarheit umfasst die Situation als Ganze; auf der Seite des Handelnden äußert sie sich konkret als ein unerfülltes Begehren. Während das Begehren solche Phasen, in denen ein Gewohnheitsmuster reibungslos mit den äußeren Gegebenheiten zusammenspielt, unthematisch begleitet, tritt es bei einer Unterbrechung dieses Zusammenspiels in den Vordergrund und wird »als Besitz eines Selbst empfunden« (HNC, 62/67). In dem Sinne, dass diese Thematisierung des Selbst auf eine neuerliche Anpassung der habituellen Einstellungen an die Handlungsbedingungen drängt, bildet der »Trieb« den »Beginn des Individuellen im Geist« (ebd.).

Geht das individuelle Selbst ursprünglich aus der Differenz zwischen habitueller Erwartung und tatsächlichem Verhalten der natürlichen bzw. sozialen Umwelt hervor, so nimmt es im Zuge der Klärung der Verhältnisse seine eigentliche Gestalt an. Im Stadium der Überlegung, in dem die aus früherer Erfahrung gewonnenen Konzepte und Annahmen auf die bestehenden Bedingungen angewandt werden, werden zahlreiche Entscheidungen getroffen. Welche Ideen zunächst allein in der gedanklichen Vorstellung und welche auf dem Weg der Umsetzung in ein konkretes Verhalten mit der Realität verknüpft werden; welche Konsequenzen im Hinblick auf das angestrebte Ziel als bedeutsam bzw. wünschenswert erachtet werden und welche nicht – die Beantwortung dieser Fragen führt nicht allein zu einer »Veränderung von Objekten« (EN, 171/217), sondern zugleich zur Ausprägung des Subjekts: »Superficially, the deliberation which terminates in choice is concerned with weighing the values of particular ends. Below the surface, it is a process of discovering what sort of being a person most wants to become.« (ETH 287)

Diese Analyse trägt schließlich wiederum dazu bei zu erhellen, in welchem Sinne Subjekt und Objekt der Welterschließung miteinander in Kontinuität verbunden sind. Indem der Handelnde das Objekt, d.h. den angestrebten Zweck, seiner Handlung bestimmt, gibt er zugleich Auskunft darüber, wer er ist. In diesem Sinne »schließt das Objekt das Selbst in sich ein« (ETH, 191). Das Ziel, auf das ein Akt ausgerichtet wird, nimmt genau dann eine moralische Dimension an, wenn es vom Handelnden nicht als äußerlicher Besitz, sondern als ihn selbst umfassender Zustand angestrebt wird. Moralische Handlungen zeichnen sich also dadurch aus, dass ein Handlungszweck »einen Unterschied im Selbst« macht und damit »bestimmt, was jemand *sein* wird« (ETH, 274; Herv. i. O.). Im Rahmen der Rekonstruktion von Deweys Anthropologie der Gewohnheit wurde dessen Forderung genannt, moralisches Verhalten unter der Prämisse der Einheit von Selbst und Handlung zu deuten. Ausgehend vom zuletzt Gesagten lässt sich dies in die Forderung übersetzen, Subjekt und Objekt als einander wechselseitig bestimmende Aspekte der Erfahrung aufzufassen.

⇒ 5 Ausblick: Ein pragmatistisches Konzept moralischer Verantwortung

Richard Rorty paraphrasiert Deweys Konzeption des Subjekts mit den Worten, das »Selbst« werde verstanden »als ein sich selbst neu knüpfendes und selbst korrigierendes Netz von Überzeugungen und Wünschen«, oder, mit anderen Worten, »als ein homöostatische[r] Mechanismus« (Rorty 2008, 338). In der Folge erwiesen sich alle Versuche, Urteile und die aus ihnen resultierenden Handlungen unter Rekurs auf ihren »Herkunftsort« zu rechtfertigen, als »untauglich« (ebd.). Angesichts einer solchen Formulierung tritt der Verdacht in den Vordergrund, dass Dewey die Frage nach der Rechtfertigung einer Handlung und damit die Frage nach der individuellen Verantwortung für ihre Folgen vollständig ausblendet. Wenn das Subjekt nicht länger ›jemand‹, sondern ›etwas‹ ist – wenn es nicht mehr als stabiler Träger einer Handlung identifiziert werden kann, sondern als Aspekt der Handlung in ihrem Zuge überhaupt erst Gestalt annimmt – wie kann dann davon die Rede sein, dass es für sein Tun einzustehen hat?

Ausgehend von der vorliegenden Darstellung liegt es nahe, dass für Dewey umgekehrt genau die bipolare Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft die Barriere darstellt, welche einen tragfähigen Umgang mit dem Konzept moralischer Verantwortung verhindert.

Wer an der »phantastischen Trennung zwischen dem Menschen und seiner Umwelt« festhält, sei in der Tat an die Alternative gebunden, den Einzelnen als Alleinschuldigen zu verurteilen oder aber ihn als »duldendes Opfer« der sozialen Umstände pauschal zu entlasten (HNC, 17/20). Diese einseitigen Strategien gehen Deweys Beobachtung zufolge typischerweise mit der Tendenz einher, die Frage nach der Verantwortlichkeit in Begriffen der Verursachung zu klären. Im Zentrum steht die Untersuchung der persönlichen Motive bzw. der gesellschaftlichen Umstände, welche der Zuschreibung von Verantwortung vorangegangen sind.

Deweys Instrumentalismus verschiebt demgegenüber die Ausgangsperspektive. Im Zentrum steht der Mensch als ein Wesen, dessen Identität gleichermaßen eine individuelle und eine soziale Dimension aufweist. Als ›Geschöpf der Gewohnheit‹ ist ihm dabei eine Identität eigen, die durch ein Zusammenspiel von Kontinuität und Veränderung geprägt ist. Ihre Stabilität bezieht sie aus der Tatsache, dass Gewohnheiten das ihnen typische Beharrungsvermögen aufweisen; die Tendenz zur fortlaufenden Veränderung rührt andererseits daher, dass diese Gewohnheiten anlässlich von Handlungskrisen erschüttert und zum Gegenstand der Transformation werden.

Anders als epistemologische Kategorien wie ›Subjekt‹ und ›Individuum‹ verweist der Begriff des *human being* auf die Tatsache, dass es sich beim potenziellen Träger moralischer Verantwortung um ein Lebewesen handelt. Für Dewey besteht das entscheidende Charakteristikum, welches den Menschen als Kandidat für eine entsprechende Zuschreibung ausweist, dementsprechend darin, dass er einem ständigen Wachstums- und Lernprozess unterliegt: »A human being is held accountable in order that he may learn; in order that he may learn not theoretically and academically but in such a way as to modify and – to some extent – remake his prior self.« (ETH, 304)

Vor dem Hintergrund dieser Überlegung zeigt sich schließlich, dass die ständige Transformation der habituellen Einstellungen, und damit verbunden die kontinuierliche Modifikation des individuellen Selbst, die Zuschreibung von Verantwortung keineswegs unterminieren. Es stellt sich heraus, dass die Rede von moralischer Verantwortung im Gegenteil allein in Hinblick auf ein lernfähiges Wesen Sinn ergibt. Jemanden für sein Tun verantwortlich zu machen, ist in Deweys Augen solange ein müßiges Unterfangen, wie es als eine rückblickende Analyse von Gründen und Motiven angelegt wird. Seine eigentliche Bedeutung bezieht dieser Akt erst daraus, dass er zur Infragestellung problematischer Gewohnheiten führt und auf diese Weise zum kontinuierlichen Wachstum des menschlichen Selbst beiträgt.

»We cannot undo the past; we can affect the future« (ebd.) – diese durch und durch pragmatistische Devise bildet den Leithorizont, in dem Dewey über die Beschaffenheit moralischer Urheberschaft Rechenschaft gibt. Allein wer lernfähig ist, kann in einer Weise für sein Tun verantwortlich gemacht werden, die Frucht trägt. Umgekehrt kann nur derjenige Mensch seiner Anlage gemäß wachsen, dem seine Artgenossen Verantwortung zuschreiben. Diese wechselseitige Befähigung der Menschen in ihrer individuellen und in ihrer gesellschaftlichen Dimension lässt sich von einer pauschalen Entlastung des Einzelnen ebenso eindeutig unterscheiden wie von der Strategie, die sozialen Wurzeln individuellen Fehlverhaltens kategorisch auszublenden.

⇒ Literaturverzeichnis

⇒ Primärtexte

Die Quellenangaben beziehen sich auf den Mittleren (MW) und Späten (LW) Teil der Gesammelten Werke Deweys. Die Seitenzahlen vor dem Schrägstrich verweisen jeweils auf das englische Original; die Seitenzahlen hinter dem Schrägstrich auf die deutsche Übersetzung.

MW: The Middle Works. 1899–1924, hg. v. Jo Ann Boydston, Carbondale / Edwardsville: Southern Illinois University Press 1983.

HNC: Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology. MW 14. – Dt.: Die menschliche Natur. Ihr Wesen und ihr Verhalten. Mit einem Nachwort neu herausgegeben von Rebekka Horlacher und Jürgen Oelkers, Zürich: Pestalozzianum 2004.

NR: The Need for a Recovery of Philosophy. MW 10, 3–48.

PD: Philosophy and Democracy. MW 11, 41–53.

LW: The Later Works. 1925–1953, hg. v. Jo Ann Boydston, Carbondale / Edwardsville: Southern Illinois University Press.

AE: From Absolutism to Experimentalism. LW 5, 147–160. – Dt.: Vom Absolutismus zum Experimentalismus, in: Dewey, John/Suhr, Martin (Hg.): Erfahrung, Erkenntnis und Wert, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, 13–29.

CHH: The Crisis in Human History. The Danger of the Retreat to Individualism. LW 15, 210–223.

DAP: The Development of American Pragmatism. LW 2, 3–21.

EN: Experience and Nature. LW 1. – Dt.: Erfahrung und Natur. Aus dem Amerikanischen von Martin Suhr, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995.

ETH: Ethics (mit James H. Tufts). LW 7. – Die auf Deutsch wiedergegebenen Textstellen wurden von der Verfasserin übersetzt.

- IN: Individualism Old and New. LW 5, 41–123.
- LG: Logic. The Theory of Inquiry. LW 12. – Dt.: Logik. Die Theorie der Forschung. Aus dem Amerikanischen von Martin Suhr, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008.
- PF: Philosophies of Freedom. LW 3, 99–101.
- PP: The Public and its Problems. An Essay in Political Inquiry. LW 2, 235–372. – Dt.: Die Öffentlichkeit und ihre Probleme. Aus dem Amerikanischen von Wolf-Dietrich Junghanns, Berlin: Philo 2001.
- QC: The Quest for Certainty. LW 4. – Dt.: Die Suche nach Gewissheit, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.

⇒ Sekundärliteratur

Campbell, James (1998): Dewey's Conception of Community, in: Hickmann, Larry A. (Hg.): Reading Dewey. Interpretations for a Post-modern Generation, Bloomington: Indiana University Press, 23–42.

Joas, Hans (1996): Die Kreativität des Handelns, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rorty, Richard (2008): Kant kontra Dewey: Die aktuelle Lage der Moralphilosophie, in: Rorty, Richard: Philosophie als Kulturpolitik, 1. Aufl., hg. v. Richard Rorty und Joachim Schulte, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 318–350.

Roth, Robert S. J. (1962): John Dewey and Self-Realization, Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Sartori, Giovanni (2006): Demokratietheorie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Westbrook, Robert (1991): John Dewey and American Democracy, Ithaca / London: Cornell University Press.

Zitationsvorschlag:

Annette Pitschmann (2015): Nach der instrumentalistischen Wende: Moralische Verantwortung bei John Dewey (Ethik und Gesellschaft 1/2015: Pragmatismus und Sozialethik). Download unter:

https://open-journals.uni-tuebingen.de/ojs/index.php/eug/manager/files/mm/EuG-1-2015_Pitschmann.pdf (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft

ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2015: Pragmatismus und Sozialethik

Magnus Schlette,

Verkörpernte Freiheit. Praktische Philosophie zwischen Kognitionswissenschaft und Pragmatismus

Annette Pitschmann,

Nach der instrumentalistischen Wende: Moralische Verantwortung bei John Dewey

Jens Kertscher,

Die Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten im Lichte eines undogmatischen Naturalismus

Gesche Linde,

»[...] until [...] the distinct individuals weld together«. Ein Vorschlag zu einer Peirceschen Ethik

Alexander Filipović,

Pragmatistische Grundlegung Christlicher Sozialethik?

Bettina Hollstein,

Skizze einer pragmatistischen Wirtschaftsethik – am Beispiel Korruption