

Schütz, E.

Probleme des Pragmatismus

Köln, SS 1982

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Es ist nach wie vor ein sinnvolles Vorhaben, einen wissenschaftlichen Gedankengang mit der eigenständigen Besinnung auf die zentrale Begrifflichkeit zu beginnen, in der sich die spezifische Thematik ankündigt. Besinnung meint dabei nicht den voreiligen Vorgriff auf eine "Definition", wie man sie vielleicht in einschlägigen Lexika niedergeschrieben findet, sondern Besinnung auf die zentrale Begrifflichkeit bedeutet den Versuch, eben diese Begrifflichkeit im Umkreis der eigenen Erfahrungen und des eigenen Sprachgebrauchs aufzusuchen und sie auf ihre eingeübte Bedeutung hin abzutasten. Auf diese Weise stellt sich jenes Vorverständnis her, das im Zuge seiner Entfaltung und Konfrontation mit wissenschaftlichen Aussagen zum fraglichen Gegenstand, diesem Interesse und Farbe abgewinnt und ihn der Gleichgültigkeit entreißt. Insbesondere, wenn es darum geht, wissenschaftliche Aussagen und Theorien nicht nur zu rezipieren und zum Zwecke äußeren Abrufs zu speichern, ist die Bemühung um ein zunächst einmal selbst verantwortetes Vorverständnis unerlässlich. Denn das Vorverständnis ist anfänglich nichts anderes als eine persönlich motivierte Rechenschaftslegung zum interessierenden Sachverhalt, ein Rückzug auf den je-eigenen Erfahrungskontext, in dem viele "objektive Themen" häufig schon eine bestimmte Resonanz gefunden haben. Selbst Wissenschaft in der ausgearbeiteten und kontrollierten Form ihrer methodischen Ansätze ist nicht ohne Bezug auf das alltägliche Vorverständnis der Dinge und Sachverhalte, die sie zum ausdrücklichen Thema erhebt, derjenigen Probleme, die sie sich stellt. Das gilt insbesondere für die Human- und Sozialwissenschaften. Deren historische Entwicklung und thematische (wie methodologische) Akzentuierungen haben, wenn auch vielleicht nicht ihren Grund, so doch ihren Anlaß in Fragen, an denen sich unser alltägliches Welt- und Selbstverständnis "reibt". Sie sind systematische Versuche einer Antwort auf Irritationen, Unsicherheiten und konsternierende Fragen, die häufig unversehens wie Risse in den Selbstverständlichkeiten des gekonnten Alltags auftauchen und nach Analyse und Überbrückung rufen. Daß gerade die Erziehungswissenschaft, von der man sagt, sie sei eine

"praktische" und nicht nur eine "technische" Handlungswissenschaft, in ihren Intentionen vielfältig durch Problemzonen alltäglichen Tuns und Lassens zu bestimmten Forschungen und Forschungsverfahren angeregt wird, ist bekannt. Wenn es sich aber so verhält, wenn also erziehungswissenschaftliche Problemstellungen (Fragen etwa nach Bedingungen und Orientierungen pädagogischen Handelns) kaum unabhängig vom **L e b e n s - p h ä n o m e n** Erziehung gedacht werden können, wenn der Lebens- und Erfahrungsboden dieser Wissenschaft gleichsam in **j e d e** Existenz hineinreicht, dann ist die Bemühung um ein zureichendes Vorverständnis erziehungswissenschaftlich verhandelter Theoreme nicht nur aus didaktischen oder motivatorischen Gründen erwünscht, sondern als prägnante Weise des interessierten Zugangs **g e b o t e n**. Der Ausdruck "pragmatische Erziehungstheorie" klingt ebenso abstrakt wie "kommunikative" oder "dialektische" Erziehungstheorie. Und es würde bei dieser Abstraktheit - unabhängig von dem jeweiligen Inhalt dieser Theorien - bleiben, unternähme man nicht den Versuch, diese Theorien als **A n t - w o r t e n** auf problemhaltige Lebens- und Erziehungssituationen zu begreifen, die unmittelbar betreffen. Der Weg in die "Betroffenheit" jedoch, der es am Ende erlaubt (und fordert), Theorieangebote auch abzuschätzen, ist die ausdrückliche Entwicklung eines Vorverständnisses der theoretisch explizierten Fragen gleichsam auf eigenes Risiko.

## II

Das gilt auch für den Pragmatismus und die ihm folgenden oder sich ihm verpflichtenden Erziehungskonzeptionen. Und es bedarf in der Tat keiner umständlichen Anstrengung, sich die Vertrautheit mit dem Phänomen des "Pragmatischen" vor Augen zu führen. Wir kennen alle den Lebensstypus des "Pragmatikers", haben eine ungefähre Vorstellung von den "Charaktereigenschaften" und den Verhaltensweisen eines Menschen, bei dem

eine pragmatische Lebenseinstellung, wie wir sagen, überwiegt. Diese Vorstellung gilt es vorab zu klären und zu erläutern. Dazu bietet sich eine Unterscheidung an, die wir zwar gelegentlich treffen, zumeist aber ohne sie eigens zu bedenken: die Unterscheidung zwischen dem "Pragmatiker" und dem "Praktiker". Zunächst zum Praktiker. Der Praktiker wird verstanden als eine Gegenfigur zum "bloßen" Theoretiker. Er ist derjenige, der mit Dingen und Sachen umzugehen weiß, der etwas nicht bloß analysieren, erklären oder kommentieren, sondern der es auch unter dem Gesichtspunkt von "Zwecken" handhaben kann. Der Praktiker hält sich gleichsam an der Front notwendigen Handelns auf, während der Theoretiker ihn - wenn man im Bilde bleiben will - aus der Etappe mit theoretischen Mitteln und Instrumenten versorgt, von denen man allerdings noch nicht genau weiß, ob und wie sie unter konkreten Handlungsbedingungen sich bewähren. Es sind also Momente der Konkretheit und der Rivalität, die den Typus des Praktikers von demjenigen des Theoretikers offenbar unterscheiden. Das bedeutet: Praktiker und Theoretiker stehen im Horizont unseres Vorverständnisses als "Lebenstypen" nicht in einem spannungslosen Ergänzungsverhältnis zueinander, sondern sie werden immer bis zu einem gewissen Grade auch als Gegensätze erfahren, die sich gelegentlich zu den Karikaturen des "geistlosen" Praktikers, dessen Stärke in seiner ahnungslosen Routine besteht, und des handlungsschwachen Theoretikers, der sich in konsequenzlosen Kommentaren zur "praktischen Wirklichkeit" erschöpft, verdichten. Die Gewaltsamkeit solcher kontrastierender Typisierung ist nicht zu übersehen. Sie hat teilweise geschichtliche Motive, von denen auch Eduard Sprangers Charakteristik des "theoretischen Menschen" in den "Lebensformen" noch geprägt<sup>ist</sup>. Dort heißt es mit heute seltsam anmutender Apodiktik: "Der Wissende im höchsten Sinne jedoch ist niemals der Handelnde." (S. 123) Und entsprechend: "der Theoretiker... ist derjenige, der dem Leben dauernd mit dem Auge des denkenden Betrachters zusieht und der eben deshalb nicht zum Handeln geboren ist." (Lebensformen, 8. Aufl. 1966, S. 138) Heute erscheint es uns fragwürdig, - auch nur idealtypisch - den "Theoretiker" in der Manier einer

Psychologie der Lebensformen nach Eduard Spranger zu charakterisieren. Ähnliches gilt aber auch für den Praktiker, den ein Lexikon in der folgenden Weise beschreibt: "Unter einem praktischen Menschen versteht man einen solchen, der die richtigen Mittel zur Erreichung seiner Zwecke im rechten Augenblick zu finden und anzuwenden weiß, der zum Umgang mit Dingen und Werkzeugen veranlagt, geeignet und ausgebildet ist, oder der sich um die Theorie nicht oder nur insofern kümmert, als er sie anwenden kann (Pragmatismus)". (Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Stichwort "praktisch"). Hier ist mehreres fraglich geworden: die "Veranlagung" zum Umgang mit Werkzeugen ebenso wie die Reduzierung des praktischen Interesses auf die Anwendungsperspektive, wenn es um Theorien geht. Zu den geschichtlichen Motiven einer wertenden Unterscheidung zwischen den geistigen Ambitionen des Theoretikers (zumeist exemplarisch gedacht in der Figur des "Gelehrten") und dem Konkretismus des Praktikers, der distanzlos das Zweck-Mittel-Gefüge nicht durchschaut, in das er eingelassen ist, gehört sicherlich die Überzeugung vom Selbstwert theoretischer Wahrheit, deren Dignität sich gerade dadurch ausweise, daß sie von jeder Frage möglicher Anwendung prinzipiell unabhängig sei.

Welches aber sind die eigentlichen Gründe, die bei einigem Nachdenken die Sicherheit der Unterscheidung von "Theoretikern" und "Praktikern", wie sie sich noch bei Eduard Spranger findet, schmelzen lassen? Ist es nur der Versuch, sich demonstrativ von sozialständischen Vorurteilen, denen man nicht verhaftet sein möchte, frei zu halten? Oder steckt mehr als eine vordergründige demokratische Attitüde in der Unsicherheit, die sich aufbaut, wenn man nicht gedankenlos die sprachübliche Trennung von "Theoretikern" und "Praktikern" einfach hinnimmt? Das ist offenbar der Fall. Denn was nicht mehr stimmt zur Situation einer "Wissenschafts-" und "Industriegesellschaft" ist jenes Verhältnis von Theorie und Praxis, das sich wie eine Denkgewohnheit aus der Geschichte bis in unsere Tage und im Rücken unseres Bewußtseins überliefert hat. Gemeint ist - vorläufig beschrieben - ein Verhältnis von Theorie und Praxis, das der Theorie ohne weiteres

den umfänglicheren Blick zuweist gegenüber der Praxis, die nahezu theorielos an den Zufall von Erfahrungen gebunden ist, die weniger "gemacht" werden, als daß sie sich "einstellen". Das Verhältnis einer theoriefernen Praxis oder einer praxisfernen Theorie deckt sich nicht mehr, jedenfalls bei näherer Betrachtung, mit den Erfahrungen unserer alltäglichen Lebenswirklichkeit, die durchsäuert ist von theoretischen Elementen. Um das evident werden zu lassen, reicht schon ein Blick auf unsere Sprachgewohnheiten, in denen wir vielfältig terminologische Bruchstücke antreffen, die auf dahinterliegende theoretische Erklärungen verweisen. Als Beispiel: der Begriff der "Kommunikation" findet sich keineswegs mehr allein im Sprachspiel jener Wissenschaftler, die sich um kommunikationstheoretische Analysen von Verständigungsprozessen unter Verwendung und Prüfung bestimmter Vorstellungsmodelle bemühen, sondern "Jedermann" ist heute geneigt, das Wort Kommunikation als theorieorientierte Ersatzvokabel etwa für das ältere Wort "Gespräch" zu verwenden. Offenkundig ist die Durchdringung der Umgangssprache mit soziologischer, psychologischer und psychoanalytischer Terminologie. Man spricht kaum mehr von Erziehung, sondern von "Sozialisation", nicht von behindernder Einschränkung, sondern von "Frustration", nicht von Zorn, sondern von "Aggressivität", nicht von Zärtlichkeit, sondern von "Streicheleinheiten", nicht von Veranlassungen oder Beweggründen, sondern von "Motiven", nicht von Lebenskreisen oder Gemeinschaften, sondern von "Gruppen" oder "sozialen Systemen", nicht von Selbstsein, sondern von "Identität", nicht von zwischenmenschlichen Entwicklungen, sondern von "gruppendynamischen Prozessen". Solche Beispiele der Durchsetzung tradierter Sprachgebung mit Bruchstücken (oder Versatzstücken) theoriebezogener Terminologie lassen sich nahezu beliebig häufen. Und bis hinein in literarische Texte ist dieser auffällige Prozeß der Terminologisierung unserer Alltagssprache zu verfolgen. Auch mit dem Ergebnis, daß klassische literarische Texte selbst der jüngeren Vergangenheit mit zunehmender Beschleunigung befremdlich und unverständlich werden. Doch nicht nur das Vordrängen sozialwissenschaftlicher Terminologie im weitesten Sinn ist ein Indiz für die Veränderung des Verhältnisses von "Theorie" und

"Praxis" in der Weise einer zunehmenden Annäherung und Durchdringung (die ihre eigenen Fragen und Probleme mit sich bringt) - vielmehr werden auch Begriffe aus Natur- und Technikwissenschaften über den Umgang mit technisch organisierten Prozessen und technischen Geräten immer rascher in die Umgangssprache eingespeist, etwa Begriffe wie "Computer", "Mikroprozessoren", "Datenverarbeitung" oder Begriffe aus dem Umkreis der Genetik, der Ökologie, der Systemtheorie usf.

Angesichts dieser "Inflation in Terminologie", dieser - wie man auch sagt - "Überfremdung" angestammter Erfahrungs- und Sprachwelten durch theoretisch-terminologische Elemente wird es in der Tat schwierig, ein Verständnis von Theorie und Praxis und ihres **V e r h ä l t n i s s e s** aufrecht zu halten, das von der Voraussetzung einer randscharfen Trennung ausgeht. Zwei Bewegungen laufen aufeinander zu und verunsichern in durchaus problematischer Weise die landläufige Klassifizierung nach "Theorie" und "Praxis" oder "Theoretiker" und "Praktiker". Die **e i n e** Bewegung läßt sich beschreiben als **z u n e h m e n d e T h e o r e t i s i e - r u n g d e r P r a x i s**, und ihr entspricht - von der Theorie her gesehen - eine Bewegung, die man als **"P r a k t i s c h - w e r d e n d e r T h e o r i e"** bezeichnen kann. Das Problematische an diesen Bewegungen, um das wenigstens anzudeuten, liegt in der (scheinbaren?) Naturwüchsigkeit und Selbstverständlichkeit, mit der sie sich, wie es heißt, "historisch vollziehen". Denn mit dem Vorgang der Annäherung von Theorie und Praxis entfällt offensichtlich zunehmend eine Funktion, welche die Theorie in traditioneller Erwartung erfüllte, nämlich die Funktion einer **O r i e n t i e r u n g d e r P r a x i s** durch Theorie. Ursprünglich war das gerade Aufgabe von Theorie: die sinnhafte Orientierung endlich-menschlicher Erfahrung aus dem Horizont sie übersteigenden Denkens. Die Distanz des "Theoretikers", der allein seinem theoretischen Impetus ohne Rücksicht auf Verwendbarkeit und Anwendbarkeit seiner Einsichten folgte, war gewissermaßen die Voraussetzung der Wirkung seines Tuns. Mit dem Wegfall dieser Distanz durch die Änderung des Theoriecharakters selbst ist offen-

bar auch die übergreifende Orientierungserwartung nicht mehr zu erfüllen. Jeder wird jetzt gleichsam zum "Theoretiker seines eigenen Lebens" und er verläßt sich dabei, wie könnte es anders sein, auf das, was ihm als wissenschaftliche Theorie-Stücke durch die Wissenschaften selbst oder durch ihre präparierte Vermittlung in den Kommunikationsmedien angeboten wird.

Halten wir aber zunächst fest: Der geschichtliche Prozeß der Annäherung von Theorie und Praxis, symptomatisch abzulesen am Phänomen der theoretisch-terminologischen Durchsetzung der Alltagssprache und der in ihr sich artikulierenden Alltagserfahrung, ändert und verwirrt zusehends unsere Unterscheidungssicherheit im Hinblick auf theoretische und praktische Grundstellungen zum Lebensvollzug. Es stimmt weder zu unserer faktischen Lebenswirklichkeit die Vorstellung einer grundsätzlich theorie-abstinenten Praxis noch die Vorstellung einer die Praxis prinzipiell überfliegenden Theorie. Und alle in der Pädagogik und in der Bildungspolitik besonders auffälligen Bemühungen oder Anstrengungen, "die Praxis" aus dem Gegensatz zur Theorie nicht nur verständlich zu machen, sondern sie daraus in teilweise blinder Programmatik sogar zu legitimieren, sind phänomenal betrachtet kurzsichtig und logisch betrachtet kurzschlüssig. Aber auch der Theoretiker in der modernen Gestalt des Wissenschaftlers und Forschers, der dem Verflechtungsprozeß von Theorie und Praxis, in den sein Tun eingelassen ist, nicht in sein Selbstverständnis einholt und der gleichsam bedingungslos auf der Unmaßgeblichkeit der praktischen Lebenswelt für seine Intentionen insistiert, läuft Gefahr, sich an der Problematik vorbei zu definieren, die aus dem Zusammenwachsen von Theorie und Praxis entsteht. Dieses Zusammenwachsen stellt selbst eine theoretische Fragestellung dar - allerdings so, daß es nicht mehr ohne weiteres möglich ist, die Antwort aus vorgegebenen theoretischen Leitvorstellungen zu beziehen. Wir müssen uns erneut und radikal fragen, was denn in unserer Situation "Theorie" bedeuten könne und was "Praxis" - in "unserer Situation" das heißt: in einer Situation des schwer zu begreifenden und schwer zu durchschauenden Zusammenfließens der ehemals trennbaren und getrennten Theorie- und Praxisbereiche.

Die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis, eine Frage von wissenschaftspolitisch höchster Brisanz, die entschieden in die Diskussion um die institutionelle Form unseres gesamten Bildungswesens hineinreicht, die Frage also nach dem "geschichtlich wahren" Verhältnis von Theorie und Praxis, ist wahrscheinlich nicht einmal richtig gestellt, wenn sie von einer unbewiesbaren und unbeweglichen Differenz von theoretischen und praktischen Grundstellungen zu den Dingen und Verhältnissen ausgeht. Und die allerorts erhobene Forderung, es gälte - z.B. im Studium - theoretische und praktische Ausbildungsanteile miteinander zu vermitteln, bleibt solange ein unscharfes oder sogar leeres Postulat, als eben das, was da vermittelt werden soll, in seiner Verfassung mehr geahnt als begriffen wird. Nach unseren vorausgehenden Überlegungen könnte man den üblichen Vermittlungsforderungen durchaus entgegenhalten, es komme unter Bedingungen neuzeitlicher Wissenschaftspraxis weniger darauf an, hier etwas zu vermitteln, als vielmehr darauf, die sich wie von selbst und hinter unserem Rücken je schon vollziehenden Vermittlungen in den Griff oder doch zumindest auf den Begriff zu bekommen.

Wir wissen, das ist hier die These, noch viel zu wenig über das "neuzeitliche" Verhältnis von Theorie und Praxis, als daß wir einfach unterstellen könnten, es handele sich um zwei klar voneinander unterscheidbare Grundphänomene unseres Lebens und Zusammenlebens. Das gängige Verfahren sprachlicher Unterscheidung zwischen vor-wissenschaftlicher (also "mehr praktischer") und wissenschaftlicher (also "mehr theoretischer") Einstellung trifft nicht die Substanz des Verflechtungsprozesses dieser Einstellungen, in den wir faktisch und das bedeutet: lebensmäßig eingelassen sind. Es bedarf nur einer geringen Mühe der Besinnung, ja nur der unvoreingenommenen Umschau auf unsere alltäglichen Lebensvollzüge, um zu erkennen, daß diese durchaus nicht als vor-wissenschaftlich - also als frei von wissenschaftlichen Informationen, Denkfiguren und Vorgehensweisen - gelten kann. Es gibt, zumindest in unserem Kulturkreis, keine vorwissenschaftliche Lebenspraxis

mehr, wohl aber einen großen Teil vorbewußter und unbewußter Rezeptionen wissenschaftlicher Ergebnisse und Haltungen. Doch ist, so müßten wir uns fragen, Wissenschaft, wie wir sie kennen und wie sie unser Leben in allen Fugen durchdringt, insgesamt "Theorie" - oder ist "das Theoretische" doch etwas anderes als die Summe wissenschaftlicher Theorien mit denen und nach denen wir leben? Indes, woran könnte sich gegenwärtig ein nicht-wissenschaftliches Theorie-Verständnis noch festmachen? Gibt es noch so etwas wie eine über-oder gar außerwissenschaftliche "Theorie", die unser Bewußtsein vom historischen Zusammenwachsen theoretischen und praktischen Handelns orientieren und leiten könnte? Das ist tatsächlich eine o f f e n e Frage, die hier gar nicht rhetorisch und ebensowenig mit der Absicht einer voreiligen Antwort gestellt wird. So viel allerdings ist gewiß: Wenn nach den Möglichkeiten und dem Charakter einer Theorie gefragt wird, die sich nicht mit der Struktur von Theorien deckt, wie sie in wissenschaftlichen Forschungen disziplinär und interdisziplinär formuliert werden, so kommt auch diese Frage nicht an einer Deutung der Wissenschaften vorbei. Soll sie nicht im schlechten Sinne "spekulativ" sein, so wird sie sich an der Erscheinung der modernen Wissenschaften entzünden und prüfen müssen. Dann kann sich - vielleicht - ein neues Verständnis für das Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis entwickeln, das allerdings weder den Begriff der Theorie noch den Begriff der Praxis unbesehen aufnimmt, sondern das sich darauf einstellt, b e i d e s zu bedenken. Doch das sind zunächst nur Aspekte, Vermutungen, vielleicht Aufgabenstellungen.

### III

Wir gingen aus bei unseren Bemühungen um ein Vorverständnis zum Thema "Pragmatismus" von der Klärung unserer Vorstellungen zu den idealtypischen Figuren des "Theoretikers" und des "Praktikers". Im Sinne einer doch wohl heilsamen Verunsicherung bekommen wir Schwierigkeiten, und zwar vor dem Hintergrund unserer eigenen Erfahrungen, mit dieser Typologie sinnvoll und zutreffend umzugehen. Vor allem Veränderungen im Theorie-Praxis-Begriff,

hervorgerufen durch Wandlungen unserer geschichtlichen Lebenswelt, lassen die Vermutung aufkommen, daß wir grob vereinfachen oder gar verzeichnen müssen, wollen wir schlicht am Gegensatz von Theoretischem und Praktischem festhalten. Näher an unser Thema gelangen wir, wenn wir nun fragen, ob vielleicht der "Pragmatiker" als Inbegriff einer neuen Lebensform angesehen werden könne, die gerade der von uns konstatierten Tendenz des "Zusammenwachsens" von Theorie und Praxis daseinsmäßig gerecht werde. Aber fragen wir zunächst so unvoreingenommen wie möglich nach unserem Bild, das wir von einem Pragmatiker haben, und sodann nach dessen "geschichtlicher Triftigkeit" (die Frage eingeschlossen, ob sich in ihm der Gegensatz des Theoretikers und Praktikers vermittelt). Was also wäre ein "Pragmatiker"? Beliebte ist diese Kennzeichnung, und zwar oft im Sinne einer Selbstkennzeichnung in der Politik. Hier ist der Pragmatiker nicht bloß ein politischer Praktiker, der etwa aufgrund langer Erfahrungen weiß, wie man "Programme" durchsetzt. Der Pragmatiker in der Politik verfügt nicht nur über technisches und strategisches Wissen, das er den Theoretikern und Programmierern zur Verfügung stellen kann. Vielmehr, der politische Pragmatiker hat auch so etwas wie eine eigene "Philosophie der politischen Vernunft". Und das entscheidende Moment dieser politischen Vernunftphilosophie besteht in der Überzeugung, daß politisches Handeln sich nach dem "Machbaren" ausrichten müsse. Der eingefleischte Theoretiker der Politik ist für den politischen Pragmatiker immer in der Gefahr des Utopismus, des politischen Ideenkultes, der in hochfliegenden Träumen von besseren Gesellschaften ihre realen Bedingungen politischen Handelns und mit ihnen die realen Möglichkeiten sinnvoller Zielsetzung außer acht läßt. Der Pragmatiker, wie man an seiner politischen Erscheinung und an seinem politischen Selbstverständnis ablesen kann, begreift seine Philosophie pragmatischer Vernunft also keineswegs aus einem schlichten Gegensatz zur "Theorie", wohl aber im Gegenzug zu einem Theorieverständnis, das die Theorie vom ausdrücklichen Bezug auf den Spielraum des Handelns abkoppelt. Er vertritt gegenüber dem, was er für "bloße" Theorie hält, einen Standpunkt der realistischen Theoriebildung und Zielsetzung, und unter "realistisch" versteht er eine Praxis der Vernunft, die sich auf das Mögliche nur

insofern einläßt, als es unter gegebenen Umständen durchsetzbar - also zu verwirklichen ist. Die Kritik der Pragmatiker aller Schattierungen - den pädagogischen Pragmatiker eingeschlossen - an "bloßer Theorie" und "bloßen Theoretikern", die man in den Stichworten "Wirklichkeitsfremdheit" und "Handlungsferne" grob zusammenfassen kann, bleibt freilich von den so Angesprochenen nicht ohne Widerspruch. Für sie, denen theoretisches Traumwandeln auf den Pfaden nutzloser Utopie vorgehalten wird, ist der dezidierte Pragmatiker der Tendenz seiner realistischen Philosophie des Handelns nach ein "Sklave seiner Realistik", jemand, der mangels kreativer Phantasie nicht über den Tag hinaus zu schauen vermag und der sich in seinen Problemen mehr verheddert, als daß er sie wirksam löst. In der Bahn solcher Kritik wird von pragmatischer Vernunft gesteuertes Handeln zu einem intellektuellen Reparaturdienst, zu einer Art Pannenhilfe, die Problemlösung als Wiederherstellung des gewohnten Zustandes, nicht jedoch als seine (notwendige) Überwindung begreift.

Was sich derart im Vorfeld erster Überlegungen zum Typus des Pragmatikers und seiner pragmatischen Interpretation der Funktion von (praktischer) Vernunft und theoretischer Vernunftkonzepte zeigt, ist ein durchaus *ambivalentes* Bild. Einerseits erscheint der Pragmatiker als der sich an der Wirklichkeit kontrollierende und daher erfolgreiche "Handlungstyp" - andererseits steht er im Verdacht, ein ideenloser Funktionär seiner Situation zu sein, jemand, der seiner pragmatisch auf das Machbare reduzierten Vernunft keine innovatorische Kraft zutraut und der daher zum ewigen Kompromißlertum verdammt zu sein scheint. Das läßt ihn gelegentlich auch ethisch suspekt erscheinen, weil, so wird argumentiert, die Einschulung des Handelns in die jeweiligen Bedingungen der Situation keine situationsübergreifenden Prinzipien zulasse. - Versucht man nun das, was sich hier in der Assoziation von Meinungen und Gegenmeinungen, von Analysen und Kritik, zum pragmatischen Selbstverständnis abzeichnet, begrifflich etwas profilierter zu fassen, so kann man sagen, der im Pragmatiker verkörperte Pragmatismus sei bestimmt durch ein spezifisches Wahrheitsverständnis, durch ein spezifisches Verständnis von der Aufgabe

des Denkens und - in der Folge davon - durch eine bestimmte Interpretation des Verhältnisses von Denken, Theorie, Wissen und Handeln. Entscheidend aber wird die K a t e g o r i e d e s H a n d e l n s . Das zeichnete sich bereits in der Skizze der Vorüberlegungen ab, wenn wir feststellten, daß der Pragmatiker keineswegs als "theorieabstinent" anzusehen sei. Nur insistiert er auf dem Handlungsbezug und vor allem auf der situativen Handlungsverwobenheit jeder s i n r v o l l e n Theorie. Nicht der Theoretiker überhaupt ist sein Gegenbild, wohl aber der Theoretiker, der die Prüfung seiner Theorie nicht als faktische oder hypothetische V e r i f i k a t i o n (Bewährung) durch Handeln unter Berücksichtigung seiner Bedingungen begreift. Wahrheitsbegriff und Handlungsbegriff sind also äußerst eng - ja, man muß sagen: unauflöslich-miteinander verknüpft. Deshalb ist es gerechtfertigt zu konstatieren, der Pragmatismus sei in der Tat und über alle populären Einschätzungen hinaus der p h i l o - s o p h i s c h e Versuch, die neuzeitliche Veränderung des Theorie-Praxis-Verhältnisses und damit das Thema der Vermitteltheit von Theorie und Praxis genuin zu bedenken. Das heißt, der Pragmatismus stellt sich gerade demjenigen Problem, das sich uns in unserem anfänglichen Nachdenken über Theorie und Praxis und ihr Verhältnis zueinander aufdrängte, dem Problem der l e b e n s m ä ß i g e n Vermitteltheit von theoretischen und praktischen Perspektiven, die insbesondere und nachdrücklich das Zeichen einer geschichtlichen Epoche ist, welche den Arbeitscharakter von (wissenschaftlichen) Theorien als Selbstverständlichkeit erfährt, und zwar in der Gestalt einer universalen "Lebenstechnik". Und wenn der Pragmatismus die These vertritt, Theorien seien nicht etwas anderes als Handeln, sondern selbst nur als Handlungen und in Handlungen verständlich, so ist die reflektierte Erörterung dieser These nichts anderes als die Explikation eines zureichenden Verständnisses unserer geschichtlichen Lage auf dem Grunde geteilter Erfahrungen. Zwar ist der "Typ" des Pragmatikers, dem man einen blinden Glauben an die Wahrheit des Erfolgs zuschreibt, eine verkürzende Stilisierung pragmatischer Fragestellungen zum Verhältnis von Wahrheit, Wirklichkeit, Theorie und Handeln, von Erkenntnis und Sinn. Doch was schließlich interessiert, ist nicht eine handliche Typologie,

sondern deren Auflösung in die Denkprobleme, die dahinterliegen und sich in ihr ankündigen. Das entscheidende Problem kennen wir zumindest im Umriß als Frage nach dem **S i n n** und **Z w e c k** von Wahrheit unter der Voraussetzung, daß Wahrheit nichts Handlungsfernes, vielmehr etwas dem Handeln Immanentes sei. **W i e** aber Wahrheit im Handeln Bewährung und Sinn finde und Handeln sinnvoll und wahr werden könne, das ist in der Tat auch eine entscheidende Frage **u n s e r e s** Lebens, das historisch über einhundert Jahre von der Entstehung des Pragmatismus entfernt ist. Das bedeutet, diese einhundert Jahre trennen uns nicht von den Grundfragen des Pragmatismus, sondern sie verbinden uns mit ihnen. Und wenn es noch eines besonderen Beweises der Aktualität pragmatisch orientierter Selbstbesinnung - vor allem im Horizont der Pädagogik - bedürfte, so genügte schon ein Blick auf die inflationäre Verwendung des Handlungsbegriffs in theoretischen und praktischen pädagogischen Zusammenhängen. Was hier an Bekenntnissen zur Handlungsorientierung der Erziehung und der Erziehungswissenschaft in fast ermüdender Wiederholung und mit wechselnden programmatischen Intentionen vorgebracht wird, kann zumindest als ein Signal für die Notwendigkeit gewertet werden, sich zu jenem grundlegenden Verständnis von "Handlungsorientierung" durchzufragen, wie es sich in der gar nicht selbst- und auch nicht leicht verständlichen Philosophie des Pragmatis zu artikulieren und zu begründen suchte.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

## 2. Vorlesung

Am Ende unserer Vor-Überlegungen zum problematischen Verhältnis von Theorie und Praxis und zu ihrem schwer durchschaubaren kontrollierbaren "Zusammenwachsen" in unserer faktischen Lebenswelt erschien uns der "Pragmatiker" und der Pragmatismus als die lebensmäßige und gedankliche Bestrebung, den Zusammenhang (wir sprachen von der "Vermitteltheit") von Theorie und Praxis neu zu erfahren und zu bedenken. Dabei legte sich uns die Vermutung nahe, daß vor allem das "Wahrheitsverständnis" des Pragmatismus ein anderes sei als jenes, das nach traditioneller Überzeugung Wahrheit auf der Seite der Theorie einfordert und Praxis als eingeschränkten Anwendungsfall von Theorie betrachtet. Für den Pragmatiker und seine Vernunftphilosophie des Handelns, so unser erster Eindruck, sei Wahrheit nicht "theoretisch exterritorial", sondern grundsätzlich situativ in die Lebenswelt einbezogen. Dadurch verliert sie sicherlich einiges von dem Nimbus, der ins Spiel gebracht wird, wenn man an sie als lebensübergeordnete Instanz appelliert. Allerdings hat tiefe menschliche Erfahrung immer schon um die Bedenklichkeit und Brüchigkeit von Wahrheitsappellen gewußt, zumindest seit die berühmte Pilatus-Frage gedankliches Allgemeingut wurde. Und diese Frage läßt sich auch an den Pragmatismus richten (wie er sie an sich selbst gerichtet hat): also was ist - in pragmatischer Sicht - Wahrheit? Nun gibt es ein Dokument, das zu den Geburtsurkunden des Pragmatismus zählt, und zwar ein Aufsatz von Charles Sanders Peirce, der 1877 in der amerikanischen Zeitschrift "Popular Science Monthly" erschien - genauer: der erste von sechs Artikeln unter dem Titel "Illustrationen zur Logik der Wissenschaft" -, und dieser ist überschrieben mit den Worten "Die Festlegung einer Überzeugung" (englisch: The Fixation of Belief). Die Überschrift ist unscheinbar und doch von einiger Brisanz. Denn was dort angekündigt wird, ist nicht weniger als eine Darlegung der Verfahren, nach denen wir unsere leitenden Lebensüberzeugungen - und damit ist gemeint: das Wahre - bestimmen. Belief, das Wort, das in deutscher Übersetzung schwankt zwischen "religiösem Glauben" und endlich weltlicher "Überzeugung" oder

"Meinung", ist hier also g l e i c h b e d e u t e n d mit Wahrheit, so daß man den Titel auch übersetzen könnte als "Festlegung einer Wahrheit". Das Überraschende und vielleicht sogar Bestürzende liegt bereits darin, daß Peirce nicht etwa von der "Auffindung" oder "Feststellung" einer Überzeugung im Sinne von Wahrheit spricht, sondern von einer "Festlegung" (Fixation). Das bedeutet doch - und das ist das Überraschende -: Überzeugungen, die wahr sind und nach denen wir handeln, haben ihren Grund nicht etwa im "Anblick" oder "Anschauung" an sich bestehender Wahrheiten, sondern sie verdanken sich einem "methodischen Entschluß", man könnte auch sagen: einer S e t z u n g.

Was geschieht hier mit dem Wahrheitsbegriff? Er wird aus der Höhe unantastbarer Verbindlichkeit heruntergeholt, und Wahrheit wird nicht etwa durch "an sich" bestehende Dinge bestimmt (von denen wir gar nichts wissen können), sondern durch ihre lebensmäßige F u n k t i o n. Mit einem Wort, der Wahrheitsbegriff wird zu einem funktionalistischen Begriff, zu einem Begriff, dessen Sinn sich aus seiner Funktion für das menschliche Leben und in ihm erklärt und nicht etwa aus seiner Angemessenheit an Dinge, die "an sich" sind und die in ihrem Wesen außerhalb unseres Gesichts- und Erfahrungskreises liegen. Diesen pragmatisch-funktionalen Wahrheitsbegriff gilt es noch weiter zu erläutern. Bei Peirce heißt es im Hinblick auf die (wissenschaftliche) Gewinnung - besser: Festlegung - von Wahrheit: "Das Äußerste, was wir behaupten können, ist, daß wir nach einer Überzeugung suchen, die wir f ü r w a h r h a l t e n." (S. 302)

("The most that can be maintained is that we seek for a belief that we shall think to be true." Ausgewählte Schriften, S. 100) Der Unterschied zum klassischen Wahrheitsverständnis springt markant in die Augen. Wahrheit (hier im Sinne wissenschaftlicher Wahrheit) besteht nicht "an sich" und wird nur - gewissermaßen nachträglich - durch uns a u f g e f u n d e n. Vielmehr, Wahrheit ist das Produkt unseres Für-wahr-Haltens. Aber, so fragen wir uns unwillkürlich, wie kommen wir dazu, eine bestimmte Überzeugung für wahr zu halten und eine andere nicht? Was ist der A n l a ß, der uns nach für wahr zu haltenden Überzeugungen Umschau

halten läßt, und was ist das K r i t e r i u m, nach dem wir bestimmen, wann einer Überzeugung der Anspruch des Wahren zukommt und wann nicht? Und vorausgesetzt, Wahrheit sei nichts anderes als eine verfestigte Meinung (opinion), die wir nach unserem schieren Gutdünken festgelegt haben - kann dann nicht alles und jedes "wahr" sein? Ist es überhaupt noch sinnvoll, von Wahrheit zu sprechen, wenn Wahrheit nichts anderes und nicht mehr sein soll als eine "für wahr" gehaltene Meinung? Müssen nicht alle qualitativ markierenden Grenzen zwischen bloßer M e i n u n g (DOXA) und begründetem W i s s e n (EPISTEME) ins Unkenntliche verschwimmen, wenn Wissen nichts anderes sein soll als eine - wie sich noch zeigen wird - auf bestimmte Weise festgelegte Meinung?

Solche Fragen tauchen sofort auf und Peirce stellt sich ihnen auch. Der für ihn entscheidende Grund, in "Wahrheiten" nichts anderes zu sehen als nach verschiedenen Verfahren festgelegte "Überzeugungen" oder "Meinungen", liegt in ihrer Entstehung, im M o t i v, das uns drängt, nach Überzeugungen Ausschau zu halten, die wir als für uns wahr akzeptieren können. Dieses Motiv ist der Z w e i f e l und die ihm folgende Unsicherheit. Nun könnte man der Auffassung sein, der Zweifel als Urmotiv der Wahrheits-suche sei nichts Neues, da bereits Descartes sich seiner in seinem philosophischen Zweifelsgang bediene, der bekanntlich in dem Grund-Satz des cogito ergo sum als der einzigen zweifels-freien Gewißheit endet. Doch der Zweifel Descartes' ist nicht der Zweifel von Peirce. Bei Descartes ist der Zweifel ein künstliches, abstraktes, formales I n s t r u m e n t, das die Philosophie wie nach Belieben einsetzt, um alle denkbaren (vorstellbaren) Täu-schungen des Bewußtseins auszuschalten auf dem Wege zu einem letzten fundamentum in concussum, das durch keinen Zweifel mehr erschüttert werden kann. Anders bei Peirce. Für ihn ist der Zweifel eine sich im Lebensvollzug von selbst einstellende elementare menschliche E m p f i n d u n g, die mit den Worten beschrieben wird: "Zweifel ist ein unangenehmer und unbefriedigender Zustand, in dem wir Anstrengungen machen, uns von ihm zu befreien und den Zustand der Überzeugung zu erreichen suchen." (S. 300) ("Doubt is an uneasy and dissatisfied state from which we struggle to free ourselves and pass into the state of belief; while the latter is a calm and satisfactory state which we do not wish to avoid, or to change

to a belief in anything else." (Ausgewählte Schriften S. 99)

Der Unterschied zwischen Descartes und Peirce wäre also: In einem Falle - bei Descartes - ist der Zweifel ein Instrument der von den Lebensvollzügen sich ablösenden Selbstreflexion des Bewußtseins; im anderen Falle - bei Peirce - ist der Zweifel eine l e b e n s - m ä ß i g e B e f i n d l i c h k e i t, nämlich der Zustand erfahrener Irritation und Unsicherheit, der die Lebensbalance stört und verstört. Der unbefriedigende Zustand vitalen Zweifels hat aber das Positive an sich, daß er auf eine Zustandsänderung drängt, die den Grund des Zweifels beseitigt. (Und e i n entscheidendes Mittel der Änderung dieses Zweifelszustandes ist die Forschung.) Man kann sich dieses elementare Lebensphänomen des Zweifels bei Peirce gar nicht k o n k r e t genug vorstellen. Wir sind im Zweifel nicht nur, wenn wir uns die bekannten letzten Sinnfragen nach Gott, Welt und Unsterblichkeit stellen, sondern wir sind auch im Zweifel, wenn wir nicht wissen, wie es zu bewerkstelligen ist, daß wir zu einer bestimmten Zeit an einen bestimmten Ort sind, oder wenn wir unsicher werden, wie wir uns gegenüber einer Erscheinung wie der Leistungsverweigerung "pädagogisch angemessen" verhalten sollen. Die Möglichkeiten vitalen Zweifels sind also mannigfaltig und vielfältig und sie sind im Grunde unabsehbar. Erfahrungsmäßig gewiß ist nur, daß das Immerwieder-im-Zweifel-sein ebenso eine anthropologische Grunderscheinung ist wie der "Zustand der Überzeugung" (state of belief).

Wir nehmen zunächst - verständlicherweise - Anstoß an Peirce' Grundthese, Wahrheit sei das P r o d u k t einer Festlegung und nicht etwa die interessenlose Ablichtung eines Gegenstandes in unserer Vorstellung; wir nehmen Anstoß an einem Wahrheitsverständnis, das Wahrheit bestenfalls als eine Sonderform der Meinungsbildung, nicht aber als Auflösung des Meinens in meinungsunabhängiges Wissen betrachtet. Das erscheint uns als freigesetzte W i l l k ü r, als Legitimation, das als Wahrheit anzusehen, was einem "paßt". Doch zumindest von einer Seite erfährt die scheinbare Willkür von Wahrheitsfestlegungen eine Einschränkung, nämlich von der Seite dessen, was eine Festlegung der Wahrheit im Sinne von "Überzeugung" l e i - s t e n muß. Sie muß den Zweifelszustand zumindest temporär auflösen und den Zweifelnden wieder in die Verfassung der Handlungs-

fähigkeit versetzen. Denn das ist das Merkmal von Überzeugungen (von Wahrheit-Überzeugungen): "sie veranlassen uns zwar nicht, sofort zu handeln, aber sie versetzen uns in die Lage, uns auf bestimmte Weise zu verhalten, wenn die Gelegenheit da ist." (S.301) ("Belief does not make us act at once, but puts us into such a condition that we shall behave in a certain way, when occasion arises".) (Ausgewählte Schriften S. 99)

## II

Das Bedenken, Wahrheit im Sinne des Pragmatismus als festgelegte (und nicht als festgestellte) Meinung öffne alle Tore der Willkür, ist allerdings mit dem Hinweis auf ihre Bewährung als Handlungsfähigkeit noch nicht ganz ausgeräumt. Wir können leicht Beispiele finden dafür, daß zwar aufgrund festgelegter Überzeugungen gehandelt wird - man denke nur an auch zeitgemäße Praktiken astrologischer Befragung bei schwierig empfundenen Entscheidungen -, daß aber der Wahrheitscharakter dieser Handlungsüberzeugungen doch äußerst zweifelhaft erscheint. Das Kriterium der Herstellung oder Wieder-Herstellung von Handlungsfähigkeit, erscheint demnach doch als allzu großzügiger Index für die Bestimmung von Wahrheiten. Massiv gefragt: Können nicht auch Täuschungen, Einbildungen, Phantasmagorien subjektiv durchaus erfolgreich empfundenes Handeln auslösen und gleichwohl *n i c h t* wahr sein? Zu solcher Rückfrage jedenfalls provoziert der bereits zitierte Satz von Peirce : "Das äußerste was wir behaupten können, ist, daß wir nach einer Überzeugung suchen, die wir *f ü r w a h r h a l t e n*." Und daß dieser Satz auch die *w i s s e n s c h a f t l i c h e* Bestimmung von Wahrheit einschließt, dafür steht die Formulierung von Peirce, "die Festlegung einer Meinung (ist) das einzige Ziel des Forschens." (S. 302) ("That the settlement of opinion is the sole end of enquiry is a very important proposition". Ausgewählte Schriften S. 100) Wodurch unterscheidet sich denn, so ist unter den Bedingungen dieser pragmatischen Grundthese zu fragen, wissenschaftliche Erkenntnis (Wahrheit) vom puren Aberglauben, wenn auch der Aberglaube offenbar dasselbe leisten kann wie wissen-

schaftliche Erkenntnis, nämlich die Festlegung einer handlungsauslösenden Überzeugung? Gibt es überhaupt einen qualitativen Unterschied zwischen Wissenschaft und Aberglauben oder ist Wissenschaft gewissermaßen ein "Aberglaube auf höherer Stufe" und die Astrologie etwa in der Konsequenz nur eine Vorstufe der Astronomie, diese aber von jener nicht *w e s e n t l i c h* unterschieden? Um es vorweg zu nehmen: Peirce ist tatsächlich der Auffassung, daß es nur verschiedene *M e t h o d e n* bei der Festlegung einer Überzeugung gebe - Methoden, die in einer bestimmten historischen Abfolge stehen -, daß aber die *F u n k t i o n* dieser Methode mithin ihre Wahrheit (verstanden grundsätzlich als Ermöglichung von Handeln) *d i e s e l b e* sei. Ehe wir uns allerdings voreilig gegen diese Unterstellung der lebensmäßigen Gleichwertigkeit vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher "Wahrheiten" verwahren und für uns naheliegende Kritik üben, sollten wir uns weiter auf die Argumentation von Peirce einlassen und sie im Mitgang prüfen.

Schließlich hat sich nämlich Peirce selbst die Frage gestellt, ob es nicht, wenn es auch der Wissenschaft (aufgefaßt als Forschung) nur um die Festlegung einer Meinung gehe, bequemer und ökonomischer sei, sich der Umständlichkeit und Anstrengung wissenschaftlicher Verfahren durch Insistieren auf irgendeiner für wahr gehaltenen Behauptung zu entziehen. Eine derartig bloß behauptete Meinung kann ja dieselbe Funktion erfüllen wie mühselig recherchierte wissenschaftliche Ergebnisse: sie macht sicher und begründet Handeln. Und es spricht sowohl für die Menschenkenntnis von Peirce wie für die analytische Kraft seiner descriptiven Einstellung, wenn er einerseits konzidiert, daß in der Tat die "Methode der Beharrlichkeit" ("method of tenacity") bei der Entwicklung von Überzeugungen weit verbreitet sei; und wenn er andererseits auch die Motive dafür sieht: vor allem "das vage Grauen vor dem Zweifel" ("vague dread of doubt"), das uns dazu veranlaßt, möglichst alles von uns fernzuhalten, was uns in unseren Überzeugungen unsicher werden lassen könnte. Der Erfolg unserer selbstverordneten Beschränkungen unter dem Gesichtspunkt der Übereinstimmung mit uns selbst läßt die "Methode" des hartnäckigen Festhaltens durch Abweisung von denkbaren Überzeugungsalternativen auch nicht ohne

weiteres als dämmliche Borniertheit erscheinen. Borniert erscheint sie nur im Spiegel anderer Methoden, die sich etwas auf ihre Rationalität zugute halten - wobei diese selbst, wie Peirce zu erkennen gibt, in ihrer Reichweite durchaus bezweifelt werden könnte.

Das entscheidende Argument gegen die Methode des hartnäckigen Sich-Einigelns in einmal gewonnenen (oder tradierten) Überzeugungen liegt für Peirce primär nicht auf rationaler oder gar auf wissenschaftstheoretischer Ebene, sondern eher in der psychologisch-praktischen Dimension menschlicher Lebenspraxis. Dazu Peirce: "Aber diese Methode ... wird in der Praxis unfähig sein, ihren Platz zu behaupten. Der Trieb zur Gemeinschaft steht ihr entgegen." (S.304 f.)

("But this method ... will be unable to hold its ground in practice. The social impulse is against it." Ausgewählte Schriften, S. 103) Das bedeutet: Obgleich das hartnäckige Festhalten an Überzeugungs-Wahrheiten im Prinzip eine durchaus sinnvolle Methode ist, sich eine tragende Überzeugungsbasis für das (individuelle) Handeln zu schaffen, ist sie faktisch nur schwer zu realisieren. Und zwar deshalb, weil der Mensch nicht als solipsistisch in sich verschlossene "Monade" existiert, sondern auf Vergemeinschaftung angelegt ist. Der Vergemeinschaftungsimpuls aber treibt jedes Ich über sich hinaus, macht den Anderen als anderes Ich sichtbar mit der Folge, daß die je-meinigen Überzeugungen mit den je-deinigen oder je-anderen Überzeugungen **k o n f r o n t i e r t** werden. Und lebenspraktisch wird diese Konfrontation als In-Frage-Stellung, als Relativierung des Für-wahr-Gehaltenen erfahren. Allerdings, die einfache Kenntnisnahme, daß andere Menschen auch je-andere Überzeugungen besitzen können, genügt allein noch nicht, um den Prozeß der Relativierung einzuleiten, der die Methode des subjektiven Beharrens auf bestimmten Überzeugungen am Ende scheitern läßt. Erforderlich ist dazu vielmehr der grundlegende Akt der Anerkennung je-anderer Meinungen als **g l e i c h w e r t i g** mit den je-meinigen. Es muß also sozialhistorisch erst eine Entwicklung eingetreten sein, in der die prinzipielle Gleichwertigkeit der verschiedenen gleichzeitigen und ungleichzeitigen menschlichen Überzeugungen selbst zu einer Grund-Überzeugung geworden ist. Peirce hebt jedoch nicht so sehr auf eine **s o z i a l h i s t o r i s c h e**

Entwicklung ab, sondern vielmehr auf einen offenbar angeborenen menschlichen Vergemeinschaftungsimpuls, der deshalb durch die Kraft einschränkender Überzeugungen letztlich nicht unterdrückt werden könne, weil eine derartige Unterdrückung den Selbstmord der menschlichen Gattung heraufbeschwören würde. In letzter Konsequenz ist es also nicht ein originärer Akt der Aufklärung, der zur Anerkennung der Gleichwertigkeit konkurrierender Überzeugungen führt, sondern offenbar ein **b i o l o g i s c h e s** Interesse an der Optimierung der Überlebenschancen der Gattung. Man gewinnt an dieser Stelle einen ersten Eindruck von dem im pragmatischen Denken immer wieder auftauchenden Zusammenhang zwischen biologisch-evolutionärem und demokratischem Gedankengut.

Das Problem - die Frage nach der biologischen Legitimation von Gesellschafts- und Staatsformen - sei noch zurückgestellt. Für Peirce ist der nächste Schritt, der sich aus der Einsicht in die Gleichwertigkeit verschiedener Überzeugungen und Überzeugungsstrategien ergibt, die Konfrontation mit dem "Problem, wie wir eine Überzeugung nicht bloß in einem Individuum festlegen, sondern in der Gemeinschaft." (S. 305) ("...the problem becomes how to fix belief, not in the individual merely, but in the community." Ausgewählte Schriften, S. 103) Damit gewinnt die pragmatische Wahrheitsfrage ihren politischen Horizont. Das Wort "politisch" ist jedoch in einem sehr weiten Sinne zu verstehen. Denn es kennzeichnet alle institutionellen Instanzen - vor allem aber den (mittelalterlichen) Staat und die (mittelalterliche) Kirche -, die die Macht haben, geltende Überzeugungen festzulegen und durchzusetzen. In einem durch historische Rückblicke und Erfahrungen abgesicherten Gedankenbild entwirft Peirce - mit dem Unterton ironischer Kühle - die Maximen einer Institution, die es darauf anlegt, ihre Wahrheiten (Überzeugungen) zu verallgemeinern und machtmäßig zur Geltung zu bringen und darin zu halten. Es sind im Grunde Maximen der Demagogie und des Terrors, die insgesamt darauf abzielen, Leidenschaften, Haß und Abscheu in einer bestimmten Richtung zu mobilisieren, und zwar gegen kontroverse und kontradiktorische Überzeugungen. Dabei ist es entscheidend, mit dem Vokabular moderner Sozialpsychologie gesprochen, daß stabile "Selbst- und Fremdbilder" entstehen,

die schon im Ansatz die Heraufkunft möglicherweise akzeptierbarer Überzeugungsalternativen, die gleichbedeutend sind mit Alternativen zu allgemeinen Wahrheitsgeltungen, verhindern. Der Kern solcher Etablierung allgemeiner (und nicht nur individueller) Überzeugungen, in denen sich die Sinnansprüche von Interpretationseliten gegen innere und äußere Kritik befestigen, ist die massive oder sublimale Inanspruchnahme von A u t o r i t ä t. Daher lautet die zusammenfassende Formel, mit der Peirce diese "Methode der Festlegung von Überzeugungen", also von Wahrheiten, in deren Sinn allgemein gehandelt wird, beschreibt, "Methode der Autorität" (S. 306) - "method of authority" (Ausgewählte Schriften, S. 104). Und Peirce erläutert, diese Methode der autoritativen und autoritären Festlegung von handlungsrelevanten Überzeugungen könne man in praxi überall dort beobachten, wo Aristokratien, Zünfte oder klassenmäßige Vereinigungen von Menschen ihre faktischen Lebensinteressen von bestimmten Überzeugungshypothesen ("propositions") abhängig machten - der Sache entsprechender könnte man formulieren: von bestimmten "weltanschaulichen Grundsätzen" oder, im neutralen Sinne des Wortes, von bestimmten "Ideologien". Sie sind für Peirce keineswegs einfach Verirrungen des Menschengenies, sondern "natürliche Ergebnisse sozialen Fühlens" (S. 306) - "natural product of social feeling" (Ausgewählte Schriften, S. 104). Und Peirce läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß für ihn die Begleiterscheinungen der Grausamkeit, die der Methode autoritärer und autoritativer Etablierung von Glaubenshaltungen anhaften, eigentlich kein prinzipieller Einwand gegen den Wert dieser Methode seien. Verglichen mit der Methode lediglich subjektiven Festhaltens an bestimmten und nur für den Einzelnen geltenden Überzeugungen müsse eine "geistige und moralische Überlegenheit" (S. 306), eine "immeasurable mental and moral superiority" (Ausgewählte Schriften S. 104) festgestellt werden. Und es wird mit dem Ziel des augenscheinlichen Beweises auf die majestätischen Bauleistungen verwiesen, die in den Priesterkulturen Ägyptens oder in der überzeugungsmäßig geschlossenen Kultur des europäischen Mittelalters vollbracht wurden. Der Vorteil politisch und religiös zusammenschließender und durch Autorität eingesetzter und gesicherter Überzeugungsgemeinschaften liegt offenbar in der Sicherheit, in der Zweifelsfreiheit, die sie dem Leben des Einzelnen bieten.

Und so mag es nicht nur sich nachsichtig gebärdender Hochmut sein, sondern auch die Bemühung um nüchterne Einschätzung, wenn Peirce seiner Vermutung Ausdruck gibt, daß die Methode autoritärer Einsetzung von Überzeugungen für die Mehrheit der Menschen vielleicht die beste sei - selbst angesichts aller grausamen Implikationen, die ihr zu eigen ist. Es mag u n s provozieren, daß Peirce die e t h i s c h e Problematik, die aus seiner Beschreibung der autoritären Überzeugungsmethode sich geradezu aufdrängt, für unser Empfinden fast zynisch ignoriert, aber es liegt offenbar nicht in seinem Interesse, die Methodengeschichte und -Systematik der Formulierung von Überzeugungen unter anderen Gesichtspunkten nachzuzeichnen als unter denjenigen, unter denen sie erfolgreich Zweifel still legen. Sein Verhältnis zur Geschichte ist nicht dasjenige eines moralischen Aufklärers. So wird auch verständlich, wie sich in der Immanenz seines Gedankenganges der Übergang zu einer anderen Methode der Wahrheitsbestimmung (im Sinne der Überzeugungsfestlegung) vollzieht. Nämlich nicht durch moralischen Protest gegen die Erscheinungen der persönlichen Unterdrückung und Versklavung, sondern durch langsam wachsende Einsicht in die Unvollkommenheit und Zufälligkeit dessen, was autoritativ als geltende Überzeugung verkündigt wird. Die Vergemeinschaftung von Überzeugungen kann nie so vollkommen sein, das Netz der behaupteten Wahrheit nie so geknüpft, als daß nicht irgendwann einmal der stillgelegte Zweifel wieder aufbräche. Die Mannigfaltigkeit der Lebenssituationen steht dem entgegen und die Tatsache, daß der Mensch - vor allem in seinen phantasiereichen Exponenten - über seine Situation hinausdenken und sich in andere hineinversetzen kann. Es gibt also keine endgültige Aufhebung der Individualität in die Gemeinschaft, sondern ein letztlich historisch wirksames Wechselspiel von subjektiver Einzelheit und Gemeinschaftlichkeit, das das Gattungslieben in Bewegung hält. Der vollendete Eremit ist ebenso eine Extremerscheinung wie der nur noch objektive Funktionär des Kollektiven. Das wird besonders deutlich in Umbruchzeiten. Der faktische Prozeß jedoch, der wenn nicht zur Auflösung, so doch zur Aufdeckung der grundsätzlichen Fragwürdigkeit autoritativ verordneter Überzeugungen führt, wird nach Peirce durch zwei Momente angeregt: durch ein p s y c h o l o g i s c h e s M o t i v und durch eine k u l t u r g e o g r a p h i s c h e

E i n s i c h t. Das psychologische Motiv sieht Peirce in einer "weitsichtigeren Art von sozialem Gefühl" (S. 307) ("a wider sort of social feeling", das bestimmte Menschen auszeichnet. Die kultur-geographische Einsicht meint die Erkenntnis jener Verschiedenartigkeit und Gleichwertigkeit von Überzeugungen, die sich teilweise unterscheiden, teilweise widersprechen, die jedenfalls Zweifel an der universalen Geltung eingelebter Überzeugungen aufkommen lassen. Somit wiederholt sich hier als Kritik an der autoritativen Methode der Verallgemeinerung von Überzeugungen durch die objektiven Sinnmächte von Staat und Kirche, was bereits seine kritische Kraft an der "Methode der Beharrlichkeit" erwies: der über die unmittelbare Situation hinausreichende Blick, der Zweifel erzeugt an dem, was unmittelbar in Geltung ist. Die Gemeinschaft erleidet also in gewisser Weise das Schicksal des Einzelnen, sie sieht sich in anderen Gemeinschaften relativiert.

An diesem Punkte könnte man abbrechen mit der Feststellung, es gebe gar keine andere als eben die "relative", auf den Umkreis einer Biographie (Lebenssituation) oder kulturbezogene "Wahrheit". Diese Konsequenz ist durchaus nicht unbekannt und sie wurde unter dem Stichwort "Historismus" häufig diskutiert. Das Letzte, was dann zum Thema Wahrheit zu sagen ist, wäre, daß sie in der Tat nur in lebens- oder kulturgeschichtlichen Gestalten des Überzeugtseins vorkomme und daß jeder Anspruch auf überdauernde Geltung hinfällig werden müsse. Wenn Peirce nun diese Konsequenz nicht ohne weiteres zieht, so bedeutet das nicht etwa, daß er plötzlich seine Grundthese, nach der "Wahrheit" ein Produkt des Für-wahr-haltens sei, aufgibt und auf eine kontextunabhängige Wahrheit vorblickt. Der Einblick in die Relativität individueller und kollektiver Überzeugungen veranlaßt ihn vielmehr nach überlegeneren Verfahren und Entscheidungskriterien Ausschau zu halten - jedenfalls nach Positionen, die sich ausdrücklich der Frage stellen, welche von individuell oder kulturspezifisch konkurrierenden Überzeugungen, niedergelegt in Sätzen, denn begründet und nicht nur aus angestammter Überzeugungs gewohnheit Geltung beanspruchen könnten. Etwas unauffällig, aber doch wahrnehmbar verschiebt sich jetzt der Akzent von den sozialen Instinkten, die die Überwindung der Methode der Beharrlichkeit auf der Suche nach allgemeinen Überzeugungen betrieben, auf das, was "der Vernunft genehm" (S. 308) ("agreeable to reason", Ausgewählte Schriften S.106)

ist. Doch was heißt hier "der Vernunft genehm"? Peirce denkt nicht an den uns geläufigen Begriff *a r g u m e n t i e r e n d e r* Vernunfttätigkeit, sondern an Vernunft als Organ ideengeführter Wahrnehmung, die sich in seinen Augen weniger durch *T a t - s a c h e n* bestimmen läßt, als daß sie ihrerseits die Tatsachen nach ihren *D e n k b i l d e r n* harmonisiert. Das Vernunftkonzept, das Peirce anvisiert, ist also weniger "logisch" als vielmehr "ästhetisch" bestimmt. Und die Methode dieses Vernunftgebrauchs könnte man grundsätzlich als "philosophisch", "metaphysisch" oder - wie es bei Peirce selbst geschieht - als "*a p r i o r i s c h*" bezeichnen. Die Eigentümlichkeit dieser Methode besteht vor allem darin, einmal nach letzten unbezweifelbaren Gewißeiten zu suchen und andererseits diese Gewißeiten in der Durchforschung des menschlichen Bewußtseins selbst zu gewinnen. Peirce läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß der philosophischen Methode - als Versuch der Besinnung auf apriorische Gewißeiten - unter allen bislang erwogenen Methoden der Überzeugungs- und damit Wahrheitsbestimmung höchste Anerkennung zukomme, jedenfalls unter Vernunftsgesichtspunkten. Dennoch, weil sie nach *a p r i o r i s c h e n* Voraussetzungen sucht, sei es in der Ideenschau oder in der Selbstkritik des Bewußtseins, baut sie, von außen betrachtet, eine Erwartung auf, die sich letztlich nicht erfüllt: die Erwartung einer *a b s o l u t e n* Überzeugung oberhalb oder unterhalb aller Tatsachen. Anders formuliert: auch die Vernunft orientierende Methode apriorischen Denkens findet in ihren fundamentalen Sätzen kein *fundamentum incocussum*. Auch sie führt nicht über den Stand wandelbarer Überzeugungen hinaus. Dafür ist Peirce die Geschichte der *Meta-physik Beweis*, wenn auch nicht im Sinne banaler Argumentation, die den Rang des Philosophierens durch den Plural von Philosophien diskreditiert sieht. Schematisierend und der wahren Differenziertheit Peirce'scher Auseinandersetzung mit der Apriori-Methode nicht gerecht werdend, bleibt festzustellen: Auch die philosophierende Apriori-Methode, obgleich den Methoden der Beharrlichkeit und der religiös oder politisch dekretierenden Autorität intellektuell überlegen, erreicht nicht die zweifelsfreie Sicherheit erster und unerschütterlicher Überzeugungen, die man sich von ihr verspricht.

Hält man aber dennoch an dieser Möglichkeit der Apriori-Methode fest, so schlägt sie gewissermaßen in die - scheinbar überwundene - "Methode der Autorität" um. So sagt Peirce schließlich: "Diese Methode unterscheidet sich ... im wesentlichen nicht von der (Methode) der Autorität." (S. 309) ("This method, therefore, does not differ in a very essential way from that of authority." Ausgewählte Schriften S. 107)

Peirce' Unternehmen einer Prüfung der verschiedenen Methoden, mit denen Menschen ihre tragenden Überzeugungen (Wahrheiten) festlegen, erreicht einen dramatischen Höhepunkt in der kritischen Prüfung der philosophischen Apriori-Methode. Zur Erinnerung: Das Verfahren hartnäckigen subjektiven Für-wahr-haltens verschafft zwar vorübergehend Sicherheit in der Einschätzung je-eigener Überzeugungen. Doch die Isolation, die dieses Verfahren zu seinem Erfolg voraussetzt, läßt sich in keinem Leben - es sei denn in einer perfekten Robinsonade - aufrecht erhalten. Denn der Mensch existiert nicht als hermetisch verschlossenes Individuum, sondern er steht immer in Bezügen lebendiger Koexistenz. Diese reißen ihn am Ende auch aus seiner selbstgewählten Verschlossenheit heraus, konfrontieren ihn mit dem Anderen als einem anderen Ich und mit dessen Handlungsüberzeugungen. In der Konsequenz spiegeln sich je-eigene Überzeugungen - zum Teil konfrontierend - in den je-anderen und müssen sich schließlich von deren Gleichwertigkeit überzeugen lassen. Damit gerät der individuelle Überzeugungsboden ins Wanken, und soll nicht ein atomisierendes Chaos von individuellen Überzeugungen entstehen, in dem alle gemeinsame Verständigung und alles gemeinsame Handeln unmöglich würde, so muß das Problem der Wahrheitsüberzeugungen **v e r g e m e i n s c h a f t e t** werden. Den Weg dahin bereitet das Verfahren autoritativer Setzung oder "Verordnung" religiös oder politisch stabiler Überzeugungen, deren Einhaltung und Befolgung durch machtmäßige Sanktionen und durch die Stigmatisierung von Überzeugungsabweichungen gesichert wird. Das Problem der Abschließbarkeit von Überzeugungs-(Wahrheits-)Konfigurationen, das sich bereits beim Verfahren individueller Festlegung von Überzeugungen als unlösbar erwies, holt aber am Ende auch die

autoritativ gesetzten Überzeugungen ein. Der Pluralität von Individuen entspricht einer Pluralität von Gemeinschaften - mit der Folge, daß auch der gemeinschaftliche Überzeugungsboden durch zunehmende Einsicht in eine geschichtliche und kulturelle Gewordenheit erschüttert wird, schließlich in eine Überzeugungskrise gerät. Der nur scheinbar in gemeinsamen Überzeugungen aufgehobene Zweifel meldet sich erneut, und man versucht, unter der Voraussetzung der universellen Allgemeinheit menschlicher Vernunft auf dem Wege der Philosophie zu Überzeugungsgrundsätzen zu gelangen, die eine höhere Resistenz gegenüber relativistischen Bedrohungen besitzen. Aber auch diese "Apriori-Methode", obgleich erfolgreicher, weil im Ansatz universeller, führt nicht zu der erwarteten endgültigen Sicherung von Wahrheit. Denn sie überspringt letztlich die Realität des Faktischen und unterschätzt den Widerstand der Tatsachen selbst, die in der einen oder anderen Weise durch Ideen oder durch apriorische Strukturen gegenständlicher Wahrnehmung gebändigt werden sollen. Und so wiederholt die apriorische Methode der Begründung erster Sätze unter der Optik der Vernunftangemessenheit nur auf höherer Ebene die Schwächen des Verfahrens der Beharrlichkeit und der religiösen und politischen Setzung. Festzuhalten gilt allerdings, daß Peirce keines der von ihm durchgesprochenen Verfahren der Überzeugungsfestlegung als schlicht unannehmbar bezeichnet. Ihr Rang wird allein an ihrem Erfolg im Hinblick auf die erweckte Erwartung bestimmt. Und so ist es, das sei hier angemerkt, durchaus denkbar und der Praxis entsprechend, daß die unterschiedlichen Verfahren, mit denen sich der Mensch seine Wahrheit jeweils formuliert, nicht nur historisch aufeinanderfolgen, sondern auch nebeneinander vorkommen. Dennoch ist für Peirce der Entwicklungsgesichtspunkt entscheidend, denn er läßt eine zunehmende Intelligenz in der Konstruktion der Verfahren der Überzeugungsgewinnung und - das ist ebenso wichtig - in der Entfaltung des sozialen Instinktes erkennen. Es gibt also eine Linie der Evolution der Überzeugungswahrheit selbst, die ihren (vorläufigen?) Erfolgshöhepunkt mit der Entwicklung des wissenschaftlichen Verfahrens - als Reaktion auf das philosophierende Apriori-Verfahren - erreicht. Und schon hier ist festzustellen, daß die Orientierung von Erziehungskonzeptionen am pragmatisch-evolutionären Wahrheitsbegriff einmal darauf hinausläuft, das wissenschaftliche Verfahren der

Überzeugungsfestlegung als pädagogische Methode und als pädagogisches Ziel zu favorisieren, und s o d a n n den sozialen (die Koexistenz orientierenden) Charakter aller Erziehung zu betonen, weil er die Bedingung für das wissenschaftliche Verfahren der Überzeugungsbestimmung ebenso ermöglicht wie er dadurch gesteigert wird. Mit einem Wort: pragmatische Erziehung - und Unterrichtskonzeptionen verstehen sich als O p t i m i e r u n g d e r I n t e r s u b j e k t i v i t ä t, und zwar vor allem im Sinne ihrer wissenschaftlichen Bestimmung als kontrollierende "Öffentlichkeit".

### 3. Vorlesung

Noch wissen wir nicht, worin - nach Peirce - das Spezifische des w i s s e n s c h a f t l i c h e n Verfahrens gegenüber den anderen Verfahren der Meinungsfestlegung liegt. Zunächst: Auch das wissenschaftliche Verfahren - und das ist nichts Neues - ist eine Methode, M e i n u n g e n f e s t z u l e g e n. Während aber das Apriori-Verfahren, so wie es sich für Peirce darstellt, sich noch von einem inneren "Vernunftgefühl" bestimmen läßt (deshalb der Vergleich dieses Verfahrens mit der Entwicklung von Kunst und Kunstgeschmack), ist das wissenschaftliche Verfahren von einer radikalen A u ß e n - w e n d u n g geprägt. Diese Außenwendung führt weg von inneren Empfindungszuständen und hin zu den "Tatsachen". (Empfindungszustände im Sinne von Peirce wären auch Formen der reinen Selbstwahrnehmung des Bewußtseins.) Peirce setzt hier unauffällig ein: "Nun gibt es einige Leute ..., die, wenn sie sehen, daß eine ihrer Überzeugungen durch irgendeinen Umstand bestimmt wird, der nicht zu den Tatsachen zählt, von diesem Augenblick an nicht nur mit Worten eingestehen, daß diese Überzeugung zweifelhaft ist, sondern einen wirklichen Zweifel an ihr erfahren, so daß sie, zumindest in gewissem Grad, aufhört, eine Überzeugung zu sein." (S. 310) ("Now, there are some people, ... who, when they see that any belief of theirs is determined by any circumstance extraneous to the facts, will from that moment not merely admit in words that that belief is doubtful, but will experience a real doubt of it, so that it ceases in some degrees at least to be a belief." (Ausgewählte Schriften, S. 107) Unwillkürlich denkt man

bei den "Leuten" an die problematische Figur des "Tatsachenmenschen" (Husserl), der seine eigene Existenz nur noch als eine Summierung von Tatsachen ohne sie durchdringende Identität zu begreifen vermag. Auf diesen Typus kommt es Peirce indes nicht an. Worauf es ihm hier ankommt, das ist eine grundsätzlich skeptische Einstellung gegenüber Überzeugungen, die sich keines äußeren Anhaltes versichern können. Deren Zweifel wirkt nach Peirce erheblich radikaler als die bloße Attitüde formaler Selbstbezweiflung des Bewußtseins. Ihnen genügt, zur Beruhigung ihres Zweifels, nicht der philosophierende Gang nach innen, auf dem sich Überzeugungen wie von selbst variieren und bestätigen. Vielmehr durchbrechen sie gewissermaßen die Immanenz des Gedankenlebens in einer Grund-Überzeugung, daß es nämlich außer-menschliche Realität gebe, etwas, das außerhalb von uns fort dauert - ... auf das unser Denken keine Wirkung hat." (S. 310) ("some external permanency ... upon which our thinking has no effect". Ausgewählte Schriften, S. 107) Damit zeichnet sich die *G e n e r a l h y p o - t h e s e* der wissenschaftlichen Methode ab. Es ist die Hypothese von der Existenz realer Dinge, deren Charakteristik nicht erst durch unser Bewußtsein bestimmt wird (eine Annahme, von der die Apriori-Methode ausgeht), sondern die auf unser Bewußtsein wirkt. Man hat den Eindruck, als wende sich Peirce einem naiven Begriff von *R e a l i - t ä t* zu, in der Hoffnung, damit wissenschaftlich allen metaphysischen Spekulationen zu entrinnen. Doch er stellt sich selbst die Frage, nachdem er festgehalten hat, hier werde als neuer Begriff der Begriff der Realität eingeführt, ob denn die Hypothese, es gebe so etwas wie ein von Menschen unabhängiges Reales überhaupt haltbar sei. Er akzeptiert das logische Argument, daß die Hypothese von der Existenz des Realen, welche die Methode der Forschung begründe, nicht selbst durch die Methode der Forschung gestützt werden könne. Das wäre ein zirkulärer Schluß. Dennoch sieht er Begründungsmöglichkeiten, die die Hypothese von der Existenz unabhängiger Realität im Sinne einer Grund-Überzeugung zu stützen vermögen. Insgesamt werden *v i e r* Begründungsargumente vorgetragen. Das erste Argument wendet die Ablehnung der zirkulären Begründung der Forschung aus der Realität und der Realität aus der Forschung ins Positive: Wenn Realität durch Forschung nicht erwiesen werden könne, so könne auch das *G e g e n -*

t e i l nicht erwiesen werden, nämlich daß es k e i n e vom Forschungsprozeß unabhängige Realität gebe. Die wissenschaftliche Methode bleibe daher immer in Übereinstimmung mit der Realitätshypothese. Anders gesagt: die Forschungspraxis führt n i c h t zum Zweifel an dem Vorhandensein von Realität, selbst wenn diese nicht bewiesen werden kann. Das zweite Argument operiert stärker auf der Ebene der Psychologie des Zweifels. Zweifel entstehe generell aus der Unzufriedenheit, die sich aus der Konfrontation zweier widersprüchlicher Sachverhalte ergibt, und zwar zweier Sachverhalte, die in Aussagesätzen formuliert werden. Wenn es dem Menschen aber immer darum geht, den Zweifel auszuräumen, dann muß er grundsätzlich a n n e h m e n, daß es etwas geben müsse, dem der Satz entspricht, das heißt: daß einer der beiden Sätze ein sinnvoller Satz ist, dessen Sinnhaftigkeit unter Rückbezug auf die vermeinte Sache auch evident gemacht werden kann. Der Zweifel selbst wird zum Indikator für Realität: "keiner kann... wirklich zweifeln, daß es etwas Reales gibt, denn würde er es tun, so könnte der Zweifel keine Quelle der Unzufriedenheit sein." (S. 311)

("Nobody ... can really doubt that there are realities, or, if he did, doubt would not be a source of dissatisfaction." Ausgewählte Schriften, S. 108) Anders gesagt, das Vorkommen des r e a l e n Zweifels, der sich vom lediglich formalen dadurch unterscheidet, daß er die Lebenssituation des Zweifelnden nicht nur in der Vorstellung, sondern faktisch verunsichert, zwingt geradezu die These auf, daß es etwas Wirkliches gebe, dessen zureichende Kenntnis den Zweifel beheben kann. Würde man in der Situation realen Zweifels nicht an die Generalthese von der vorhandenen äußeren Wirklichkeit glauben, dann müßte sich der Zweifel als reine Einbildung entlarven und wirkungslos werden. Die gespürte Unsicherheit wäre lediglich phantasiert und insofern ein Hirngespinnst. Nun könnte allerdings der Einzelne sich in eine Situation des Zweifels hineinphantasieren, in der die Verunsicherung in der Tat nur eingebildet ist. (Stichwort: der eingebildete Kranke). Doch wäre diese Möglichkeit lediglich phantasiebedingten Zweifels in der Sicht von Peirce kein Einwand gegen die gerechtfertigte Annahme von Realität, weil das elementare Grundphänomen des Zweifels eben nicht nur eine subjektiv-exzentrische Erfahrung, sondern eine intersubjektive und objektive Erfahrung darstellt.

Die pathologische Ausnahmeerscheinung eingebildeten Zweifels korrigiert sich gewissermaßen im Rahmen der Intersubjektivität wirklichen Zweifels. Dieser aber würde sinn- und substanzlos, wenn er nicht grundsätzlich ein Wirkliches voraussetzte, durch dessen Kenntnis eine Zweifelslage korrigiert werden könnte. Und sie wird korrigiert - also in eine neue Sicherheit übergeführt - indem sich das Verhalten taktisch ändert. Würde man einmal annehmen, es gäbe wirklichen Zweifel ohne Wirklichkeit außer ihm, also ohne etwas, an das er sich mit dem Ziel der Fortführung des Lebens halten könnte, so wäre - in pragmatischer Optik - der Zweifel sinnlos oder, wie gesagt, eine Phantasmagorie. Wenn Peirce sagt, das Phänomen wirklich erfahrenen Zweifels spreche entschieden für die Voraussetzung unabhängiger Realität, so ist diese zwar nicht im logischen Sinne bewiesen oder deduziert, wohl aber plausibel angezeigt. Und für das Plausibilitätsargument spricht, daß es von keinem Verstand angezweifelt wird. Das bedeutet aber: die letzte Basis für die Annahme der Generalthese von der Existenz äußerer und unabhängiger Wirklichkeit ist der allgemeine Menschenverstand, der common sense. Für ihn wird die Frage nach dem Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein der realen Welt letztlich zu einer sinnlosen Frage, weil jeder Zweifel und jedes Zweifel auflösende Handeln eben diese reale Welt voraussetzen muß und voraussetzt. Man kann es auch noch zuspitzen: Selbst wenn irgendwie bewiesen werden könnte, daß die Generalhypothese von der realen Welt nicht zuträfe, so wären doch die menschlichen Grundphänomene des Zweifels und des Handelns an die Täuschung gebunden, daß die reale Welt existiert. Der Verzicht auf diese Täuschung wäre gleichbedeutend mit dem Verzicht des Lebens auf seine eigene Fortführung. Das aber ist im Grunde alles spekulativ und im schlechten Sinne "abstrakt". Denn der common sense als die gelebte Intersubjektivität arbeitet generell mit der plausiblen und im Handeln bestätigten Annahme, daß es die reale Welt mit ihren eigenen Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten für den Menschen gibt. K.-O. Apel kommentiert diesen Sachverhalt mit folgenden Worten: "Die Frage nach der Existenz der realen Welt ... wird hier von Peirce als eine pragmatisch sinnlose Frage entlarvt; denn es wird gezeigt, daß jeder reale Zweifel, der einen Forschungsprozeß auslösen könnte, die Existenz von etwas Realem überhaupt schon voraussetzt." (S. 325)

Für die sinnvolle Annahme der Generalhypothese (Grund-Überzeugung) vom Vorhandensein äußerer Realität, auch wenn diese im strengen Sinne nicht beweisbar ist, spricht nach Peirce - als drittes Argument (Indiz) - die Tatsache, daß jeder die wissenschaftliche Methode benutze. ("Everybody uses the scientific method about a great many things..." Ausgewählte Schriften, S. 108) Wie ist das zu verstehen? Was ist hier mit "wissenschaftliche Methode" gemeint? Peirce entwickelt keine Methodologie der Wissenschaften an dieser Stelle. Er spricht lediglich von der Methode d e r Wissenschaft, und zwar im Unterschied zur Methode der Beharrlichkeit, der Autorität, der apriorischen Bestimmung von Gewißheiten. Die wissenschaftliche Methode ist eines unter anderen Verfahren, Überzeugungen festzulegen. Und das wissenschaftliche Verfahren ist gekennzeichnet, das hat die bisherige Interpretation gezeigt, daß es sich auf T a t s a c h e n bezieht, als welche sich Wirklichkeit vorstellt. Aber der Tatsachenbezug ist offenbar noch keine hinreichende Charakteristik für die "Methode der Wissenschaft" (im Unterschied zu wissenschaftlichen Methoden im Plural). Man gewinnt ein differenzierteres Verständnis, wenn man überlegt, wie ein Mensch allgemein reagiert, der in eine Widerspruchssituation - also in eine Situation des Zweifels - gerät. Eine solche Situation läßt sich fassen als Problemlösungssituation. Der Versuch, Probleme zu lösen, vollzieht sich - nach pragmatischer Auffassung - in einem bestimmten Ablaufschema. Dieses sei in Anlehnung an John Dewey, kurz dargestellt. Am Ende seines Kapitels über "Erfahrung und Denken" (Demokratie und Erziehung, S. 201) bestimmt Dewey die Grundzüge der "denkenden Erfahrung" ("reflecting experience", Democracy and Education, S. 150) als Struktur einer Schrittfolge, deren Realisierung über die Zweifel auslösende Problemsituation hinausführt und sie löst. Als Auslöser gilt grundsätzlich die Verwicklung in eine irritierende Sachlage (z.B. ein Kind oder ein Erwachsener, die sich in einer Stadt verirrt haben). Das wäre die erste Phase, die Phase - mit Peirce gesprochen - des w i r k l i c h e n Zweifels, der die gewohnte Sicherheit verstört. Ihr folgt als zweiter Schritt eine Antizipation dessen, was sich aus der problematischen Situation ergeben könnte (z.B. ein Zuspätkommen, die Unmöglichkeit, einen abgesprochenen Treffpunkt zu erreichen und so fort). Der zweite Schritt wäre also derjenige, in dem sich schon

Diese Kopie enthält nur zur persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

wobei verdeutlichen heißt: sich auf die praktischen Konsequenzen zu besinnen. Der dritte Schritt zielt auf den Entwurf eines Lösungsansatzes durch Klärung der Einzelelemente des vorliegenden Problems. (z.B. genauere Bestimmung der Umgebung, der vorhandenen Orientierungs- und Befragungsmöglichkeiten). Dieser Schritt leitet über zu einem vierten, in dem eine Handlungshypothese aufgestellt wird (z.B.: wenn unter den Passanten Ortskundige sind, dann können sie Auskunft darüber erteilen, wo man sich befindet). Schließlich wird in einem fünften Schritt die Hypothese in einen konkreten Plan (Experiment im weitesten Sinne) umgesetzt und die Ausführung des Planes (und der Hypothese, auf dem er beruht) werden entweder die Richtigkeit der Problemlösungsannahme bestätigen oder sie als unrichtig verwerfen. (Passanten werden befragt). - An dieser knappen Skizze eines Problemlösungsablaufs läßt sich zeigen, was Peirce meint, wenn er sagt, daß jeder die wissenschaftliche Methode bei einer Vielzahl von Gelegenheiten benütze. Das bedeutet nicht, daß jedermann ein Wissenschaftler im Sinne des akademisch versierten Forschers sei. Es bedeutet vielmehr: die Anwendung der wissenschaftlichen Methode, die darauf hinausläuft, durch gezielte Tatsachen-Beachtung Probleme zu lösen und Zweifelslagen zu beseitigen, ist im Grunde **k e i n e** Besonderheit der "Forschergemeinschaften", der Wissenschaftler und der Gelehrten, sondern diese Methode und ihre Anwendung haben selbst den Status von **L e b e n s - t a t s a c h e n**. Und so wäre das, was die wissenschaftlichen Disziplinen als gesellschaftlich institutionalisierte Problemlösungsinstitutionen von der Art und Weise, in der "jedermann" seine Probleme und die darin formulierten Zweifel löst, **u n t e r s c h e i d e t**, kein qualitativer Unterschied, sondern nur ein gradueller. Jeder Mensch wäre auf "Forschung" angewiesen und **s e l b s t** Forscher, sofern er durch Beachtung von Tatsachen, durch die Antizipation von Folgen, durch die Formulierung von Vermutungen und durch deren experimentierende handlungsmäßige Einlösung bestimmter Zweifel und Probleme Herr zu werden versuchte, die sich der Verfolgung seiner Lebensinteressen in den Weg stellen. Und um es wenigstens anzudeuten: Wenn die Anwendung wissenschaftlicher Methoden (besser: **d e r** Methode der Wissenschaft) keinen menschlichen Sonderstatus begründet und wenn auch bereits das Kind in seinen einfachen, spielerischen Experimenten unbewußt die wissenschaftliche Methode "anwendet", dann ist eine

wissenschaftliche Orientierung der Erziehung keine Orientierung der Erziehung an den Disziplinen der Wissenschaft, sondern an der Methode der Wissenschaft.

## II

Zu ihren entscheidenden Momenten verdichtet, besteht die wissenschaftliche Methode aus den Grundelementen der Problemanalyse, der Tatsachenbeobachtung, der Hypothesenbildung und des Experimentes, in dem die Hypothesen in der Absicht der Problemlösung geprüft werden. Hypothesen sind nichts anderes als durch Tatsachenbeobachtung sich nahelegende Vermutungen, und Experimente sind innere und äußere Handlungen, die das Ziel verfolgen, aus der Situation des wirklichen Zweifels herauszukommen und eine Verhaltensweise zu etablieren, die sich im Falle wiederkehrender ähnlicher oder gleicher Problemlagen bewährt. Wem es einmal gelungen ist, sich in einer fremden Stadt zurechtzufinden, der wird auch in Zukunft über Strategien (durch Erfolg begründete Verfahren) verfügen, die es ihm erlauben, Situationen vom Charakter des Verirrtseins wirkungsvoll zu begegnen. Und so könnte man in der Tat den Weg der Erziehung von Heranwachsenden als Entwicklung von problemlösenden Verhaltensweisen beschreiben, von erfolgversprechenden Verhaltensschemata, die offenbar dann am sichersten aufgebaut werden, wenn die Situation, in der ihre Wirksamkeit erfahren und erkannt wird, nicht künstlich vorgestellt, sondern realistisch erlebt wird. Wenn der wissenschaftlichen Methode, in ihrer lebensbedeutsamen Funktion einmal erkannt, faktisch durchaus keine Esoterik eignet, sondern wenn sie ein ganz selbstverständliches und urtümliches Verhalten des Menschen - eine Art anthropologische Grundhaltung - darstellt, dann hätte auch das pädagogische Arrangement von Lernprozessen daran unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung Maß zu nehmen. Lernen wäre nichts anderes als die Entfaltung der Methode der Wissenschaft - jedenfalls in weiten Bereichen. - Bei Peirce und in seinem Aufsatz zur Festlegung von Überzeugungen geht es indessen nicht um pädagogische Konsequenzen und Implikationen der verschiedenen Festlegungs-

methoden von beliefs und habits. Sein Hinweis auf die anthropologische Allgemeinheit der knapp skizzierten Methode der Wissenschaft steht im Zeichen der Sinnfälligkeit der Generalhypothese über die Voraussetzung wirklicher Realität. Anders gesagt: Wenn die wissenschaftliche Methode sich einer ebenso großen Anwendungsbreite wie einer entsprechenden Beliebtheit erfreut, dann kann man durchaus nur folgern, daß die Annahme, es gebe so etwas wie eine "wirkliche Realität" außer uns, berechtigt sei. Bewiesen ist sie nicht. Aber auf einen solchen Beweis kommt es gar nicht an, denn er könnte nur zum Gegenstand einer Diskussion werden, die sich - nach Peirce - für uns sinnlose Fragen stellt. Sinnlos aber wären diese Fragen, weil es keinen wirklichen Zweifel an der Realitätsvoraussetzung gibt, sondern - wenn überhaupt - so nur einen eingebildeten, theoretischen, "abstrakten" Zweifel. Die philosophische Frage nach dem Sein oder Nichtsein der Realität "an sich" wäre nur eine "Kunstfrage", mehr noch eine künstliche Frage ohne lebensmäßigen Anhalt und Gegenhalt. Sie könnte sich auch gegenüber dem vierten Plausibilitätsargument nicht behaupten. Dieses Argument enthält den Hinweis darauf, daß der evidente Erfolg der Erfahrungen, die mit der Methode der Wissenschaft gemacht worden seien, gleichsam auch den letzten künstlichen Zweifler davon überzeugen müßten, wie praktisch sinnlos, weil handlungsmäßig folgenlos, sein beharrliches Festhalten am Zweifel hinsichtlich der Existenz oder Nicht-Existenz vorhandener Realität sein muß. Niemand hat diesen Zweifel wirklich - jedenfalls dann nicht, wenn er leben und handeln will und wenn er die Augen nicht davor verschließt, wie die Intersubjektivität menschlicher Gemeinschaften unter Voraussetzung der Generalhypothese geschichtlich erfolgreich operiert hat. Kein Wunder, daß Peirce angesichts der Erfahrungen mit der Methode der Wissenschaft eine Fortführung der Diskussion darüber, ob es überhaupt etwas Reales gebe, angesichts der vierfachen Evidenz seiner sinnvollen Voraussetzung für "bloßes Geschwätz" (S. 312), "merest babble" (Ausgewählte Schriften S. 108) hält - also schlicht als sinnlos betrachtet. Und es ist vor allem deshalb sinnloses Geschwätz, weil solche Diskussion nichts zur Befestigung der Wahrheit im Sinne einer erfolgreich praktizierbaren Überzeugung beiträgt. Darauf aber kommt es im Horizont seines funktionalen Wahrheitsverständnisses an.

Wahrheit ist für Peirce ein Problem der Methode. Das heißt, es gibt keine irgendwie "präexistenten" Wahrheiten, die den Menschen auf den Gedanken bringen, nachträglich auf die rechten Methoden zu reflektieren, die d e r Wahrheit entsprechen könnten. Vielmehr, Wahrheiten (also lebensmäßig praktizierbare Überzeugungen) werden durch Methoden hervorgebracht, "festgelegt". Daher ist eine kritische Prüfung der Verfahren identisch mit einer kritischen Prüfung der Wahrheit selbst, sofern es nicht bereits im Ansatz falsch ist, zwischen Wahrheit und Methode (Überzeugung und die Art ihrer Festlegung) zu unterscheiden. Nun hat Peirce vier Methoden der Überzeugungsfestlegung vorgeführt, und zwar in ihrem genetischen und systematischen Zusammenhang. Worin liegt nun der Vorzug der Methode der Wissenschaften im Vergleich mit den anderen Methoden? Auch die anderen Methoden können ja, wie immer wieder betont wurde, handlungsorientierende Überzeugungen festlegen, wenn sie dabei auch auf Grenzen stoßen, zu deren Erkenntnis sie der "soziale Impuls", der Trieb zur Vergemeinschaftung und Universalisierung zwingt. Der Vorzug der wissenschaftlichen Methode, so sagt Peirce, liege darin, daß sie es erlaube, zwischen dem richtigen und falschen W e g der Überzeugungspraxis zu unterscheiden. Wir fragen: Inwiefern der "richtige" oder "falsche" Weg? Sind nicht letztlich alle Wege gleich "falsch" oder gleich "richtig"? Folgen wir Peirce' Argumentation, so meint er offenbar: Anders als bei den übrigen Verfahren stellt sich die Frage nach dem richtigen oder falschen Weg überhaupt erst beim wissenschaftlichen Verfahren. Genauer gesagt: Ziel und Verfahren treten bei der wissenschaftlichen Methode auseinander. Hier gelangt man an einen schwierigen Punkt. Denn, so fragt man sich, sind die Überzeugungen, die methodisch festgelegt werden, nicht "Ziele", die der Mensch handelnd verfolgt? Also wäre doch die Festlegung von Überzeugungen die Festlegung von Zielen und eine Unterscheidung zwischen ihnen der Sache nach ungerechtfertigt. Doch wir müssen uns hier an die Grundbedeutung von Überzeugungswahrheit (belief) im Sinne des Peirce'schen Pragmatismus erinnern. Überzeugungen sind operative Handlungseinstellungen zum Zwecke der Lösung von Problemen, die durch wirklichen Zweifel entstehen. Die Überzeugung selbst hat wesentlich eine verfahrensmäßige Struktur. Als einziges formales Ziel ist in diese Struktur eingebaut: die Behebung des vitalen Zweifels aller

Schattierungen. Auf dieses Ziel hin fungieren alle anderen Ziele generell als *M i t t e l*. Diese Erkenntnis bricht sich ihre Bahn insbesondere in der Heraufkunft der wissenschaftlichen Methode. Während autoritativ eingesetzte Überzeugungen - die Überzeugung etwa, die Menschenvernunft sei eingehalten in die Vernunft des Kosmos und folge ihr über eingeborene Ideen, über die sie selbst nicht verfüge - , die Differenz von Ziel und Verfahren gar nicht zur Kenntnis nehmen (können), denn die endlichen Methoden des Verhaltens sind ja nur eine *W i d e r s p i e g e l u n g* kosmisch disponierter Vorgänge; während also hier festliegende und festgelegte "habits" die Handlungsziele letztlich gar nicht als Verfahrensprobleme von Meinungsfestlegungen begreifen, läßt das pragmatische Wahrheitsverständnis diese in den Überzeugungen mitgedachten (mitgewünschten) Ziele einmal als grundsätzlich menschliche "Produktionen" erscheinen und setzt sie sodann in einen ausdrücklichen Bezug zu den Methoden ihrer *V e r w i r k l i c h u n g*. Es ist der instrumentelle Charakter der Ziele selbst und der Methoden, mit denen sie entworfen und bewährt werden, der an die Stelle des normativen Verhältnisses von (vorgegebenen) Zielen und (nachgeordneter) Methode tritt. Man muß diese entscheidende Veränderung des Verhältnisses von Ziel und Methode, von Mittel und Zweck, gegenwärtig halten, will man Peirce' Behauptung, nach der die wissenschaftliche unter den vier Forschungsmethoden die einzige sei, die zwischen einem wahren und einem falschen *W e g* zu unterscheiden erlaube, nicht nur obenhin, sondern in ihrer ganzen Tragweite verstehen. Einerseits legt sich für die Methode der Wissenschaft die in der Überzeugung verklammerten Dimensionen von Weg und Ziel, Mittel und Zweck auseinander (und so entsteht die ausdrückliche Frage nach dem Verhältnis von Ziel und Methode) - andererseits wird die Verbindung zwischen Zielen und Methoden (Mittel und Zwecken) so eng verspannt, daß Zwecke und Mittel sich wechselseitig bedingen. Damit wird dann auch verständlich, daß John Dewey schließlich Zielen überhaupt nur einen *e x p e r i m e n t e l l e n* Charakter zuschreibt: "(ein)Ziel ist zunächst ein vorläufiges und versuchsweises und wächst beständig, indem es angewandt und zugleich erprobt wird." (DE, S. 144) Im Original: "The aim, in short, is experimental, and hence constantly growing as it

is tested in action". Democracy and Education, S. 105).

Nach diesem kurzen Exkurs zum pragmatisch interpretierten Mittel-Ziel-Verhältnis wäre - stärker auf Peirce zugeschnitten - zu fragen, wie für ihn ein kritisches Verhältnis zwischen Ziel und Methode erst mit dem wissenschaftlichen Verfahren möglich wird. Die Entfaltung seiner Behauptung betreibt Peirce wiederum im Vergleich der Verfahren. Sowohl die Methode der Beharrlichkeit wie diejenige der Autorität kennen im Grunde überhaupt kein Problem des rechten Weges von eigener Rationalität. Die Mittel, mit denen die Überzeugungen durchgesetzt werden, können, da sie die Substanz der für wahr gehaltenen Überzeugungen nicht berühren (dürfen), nicht in eine Überzeugungsprüfung "umschlagen". Insofern sind die Methoden autoritativer Überzeugungsverbreitung im präzisen Sinne des Wortes "zweckrational", das heißt vernünftig im Hinblick auf Zwecke (Ziele), deren Vernunft oder Unvernunft durch die Vernunft der Mittel nicht festgestellt werden kann. Festgestellt werden kann nur, ob es gelingt, autoritativ gesetzte Überzeugungen in das Bewußtsein der Allgemeinheit verbindlich einzubringen. Und alles, was dazu beiträgt, ist die "richtige" Methode. Im Hinblick auf die Inhalte der Überzeugung wird die Unterscheidung zwischen "richtig" oder "falsch", aus der Perspektive der Wissenschaft betrachtet, in der Tat hinfällig. Denn "richtig" ist, was gilt, was von den Sinn- und Interpretationseliten selbst als "recht" und "verbindliche Deutung" auf dem Wege der Durchsetzung "gesetzt" ist. "Falsch" ist, was nicht gilt, was den verbindlichen Auslegungsrahmen verläßt. Deshalb ist die Korrektur abweichender (aber nicht eigentlich "falscher") Überzeugungen die Sanktion und nicht das Argument. Oder, da diese Methode der Überzeugungsfestlegung sich nicht als rational konstruierte Problemlösung begreift, die sich an Tatsachen hält, Hypothesen formuliert und experimentierend die erfolgreiche Verhaltensweise zur Behebung der Zweifelssituation sucht, kann sie ihre eigene Rationalität auch nicht "an Tatsachen" prüfen. Das Gedankenexperiment von Peirce ist hier aufschlußreich. Gäbe es in einer Überzeugungsgemeinschaft, die ihre leitenden Lebensansichten als verbindliche autoritative Setzungen akzeptiert (es wäre der Typus der geschlossenen Überzeugungsgemeinschaft), eine Gruppe von geduldeten Wissen-

schaftlern, die nachwiesen, daß die Mittel, mit denen in dieser geschlossenen Überzeugungsgemeinschaft die geltenden Normen und Ideale durchgesetzt werden, *n i c h t* effizient seien, so würde solche Kritik letztlich gar nicht verstanden. Denn der Gedanke der "Effizienz" verdankt sich einem völlig anderen Maßstab als demjenigen der Willens- und Machtautorität. Diese hat, wie dargelegt, keinen Anhalt an der Realität, die in Tatsachen aufscheint. Sie ist nur kollektiver Wille, der *s e i n* allgemeines Recht der Überzeugungssetzung praktiziert. Anders die *E x p e r i m e n t i e r - g e m e i n s c h a f t* derjenigen, die in jeder Überzeugung (verstanden als Verhaltensoperation) nur eine an der Wirklichkeit korrigierbare Überzeugungshypothese sieht. Hier gilt nicht der Satz: "Wahr ist, was gilt"; sondern der Satz: "Wahr ist, was sich in realitätsbezogenem Handeln bewährt hat und was sich - wahrscheinlich - auch in Zukunft bewähren wird." Und der Weg, auf dem Überzeugungen als sinnvolle Handlungshypothesen gewonnen werden (oder würden), kann jederzeit nachgeschritten werden. Er muß es sogar, weil keine Überzeugung in Anbetracht sich ändernder Lebensumstände jemals als endgültig angesehen werden kann. Bei der Methode der Wissenschaft ist also das Überzeugungsergebnis (die Meinung über das richtige Verhalten unter bestimmten Bedingungen) auf die immer wieder erneute Überprüfung durch jene Methode angewiesen, durch die es zustande kam. Im Falle der Methode der Autorität (die im Grunde kein wirkliches Verfahren ist - jedenfalls nicht im modernen Sinne einer "Methodologie")-kommt es entscheidend darauf an, daß die Methode autoritativer Setzung *n i c h t* reaktiviert wird. Denn das könnte nur die Geltung der Lebensdeutungen auflösen und eine "alte wahre" Überzeugung durch eine neue ersetzen, ohne über einen anderen Maßstab des "Richtigen" oder "Falschen" zu verfügen als denjenigen, der jeweils größten Durchsetzungskraft. Das letztlich Entscheidende und Unterscheidende zwischen der Methode der Wissenschaft und anderen Methoden, eine handlungsorientierende Überzeugung festzulegen, ist, daß die Methode der Wissenschaft immer wieder auf die Ergebnisse ihres eigenen Verfahrens angewendet werden muß. Das ist nicht nur ein moralischer Anspruch wissenschaftlicher Redlichkeit, sondern liegt im Charakter der Methode begründet. Konkreter: Will man wissen, ob eine Verhaltensgewohnheit, eine "Handlungsstrategie", die einmal

aufgrund von Erfahrungen erworben wurde, den Tatsachen noch angemessen ist oder nicht (eine Frage, die durch wirklichen Zweifel immer wieder ausgelöst wird), dann muß man - im Horizont der wissenschaftlichen Methode - dasselbe Verfahren auf die Überzeugung anwenden, dem sie sich verdankt: man muß diese Überzeugung in den Status einer im Handeln zu überprüfenden Hypothese zurückversetzen und mit ihr, unter Berücksichtigung der Tatsachen und der Antizipation möglicher Folgen, e x p e r i m e n t i e r e n. Kein anderes Verfahren zur Festlegung von Überzeugungen, so legt Peirce dar, setzt die Sicherung seiner Ergebnisse dem Verfahren aus, dem sie entstammen. Und was den W e g betrifft: folgen wir einer wissenschaftlichen Empfehlung, uns in einem bestimmten Problemfall auf eine bestimmte Weise zu verhalten, so befindet der Erfolg unseres Weges auch über den Wahrheitsgehalt der den Empfehlungen zugrunde-liegenden Hypothesen - von Fehlinterpretationen einmal abgesehen. Suchen wir hingegen unseren Weg im Sinne einer autoritativ gesetzten Überzeugung, so bedeutet das Scheitern des Weges durchaus n i c h t notwendig das Fraglichwerden der autoritativ festgelegten Überzeugung, da deren Rationalität sich der Rationalität des Verfahrens entzieht. Das gilt indes nicht nur für autoritativ gesetzte, sondern auch für subjektiv behauptete und metaphysisch postulierte Überzeugungen. Sie alle sind, nach Peirce, keinem Wirklichkeits- und Bewährungstest durch ihre Befolgung zu unterziehen, weil die Verfahren, denen sie entspringen, entweder in hermetischer Abschließung gegenüber der Wirklichkeit des Tatsächlichen oder in seiner abstrakten Verdünnung praktiziert werden. In keinem Falle ist in das Verfahren eine Korrektur seines Ergebnisses durch sachlich-kritische Wiederanwendung des Verfahrens oder durch das Gelingen oder Mißlingen des Weges eingebaut.

Fassen wir unsere e r w e i t e r n d e Interpretation des bei Peirce angefragten Verhältnisses von wissenschaftlichen und anderen Überzeugungsfestlegungen zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: Allein die im wissenschaftlichen Verfahren festgelegte Überzeugung ist inhaltlich auf die Möglichkeit permanenter Selbstkorrektur angelegt. Denn das wissenschaftliche Verfahren s e t z t nicht Wahrheiten oder b e h a r r t auf ihnen nach subjektiver oder allgemeiner "Genehmheit", sondern es sucht B e w a h r h e i t u n g - im prüfenden Handlungsexperiment. Eine wissenschaftlich erzeugte

Meinung (z.B. Theorie) stellt zwar auch einen Allgemeinheitsanspruch, aber gewissermaßen nur "auf Probe". Und in dem Augenblick, in dem experimentelles Handeln (es kann das Handeln des Wissenschaftlers sein wie desjenigen, der seinen Theorien folgt) die Vermutungen über den unterstellten Zusammenhang von Tatsachen nicht (mehr) bestätigt, muß die Meinung geändert werden. Es entsteht eine neue Zweifel- und Experimentiersituation, die zu neuen Hypothesen zum Zweck der Problemlösung herausfordert. Ferner, weil Inhalt und Weg (Überzeugung als Prozeß und Ergebnis) im Falle der wissenschaftlichen Methode untrennbar zusammenhängen, kann man wissenschaftliche Überzeugungen nur durch Rekonstruktion des Weges wissenschaftlicher Verfahren lehrhaft verbreiten. Unterricht in den Wissenschaften ist Unterricht über Tatsachen durch die Wissenschaften. Jede andere Form der Vermittlung von Wissenschaft (als Überzeugungsgehalt) wäre ein "Rückfall" in die "Methode der Autorität". Da aber - und das ist genuin pragmatisches Gedankengut - die Praxis tatsachenorientierter Wissenschaft nichts anderes ist als eine Intensivierung aller gemeiner Lebenserfahrung und der Notwendigkeit zweckmäßigen Handelns, stellt die lehrhafte Vermittlung wissenschaftlicher Überzeugungen eine effektive Steigerung des alltäglichen Lebensvollzugs dar. Zugleich bedeutet die wesenhafte Nähe von Wissenschaft und (alltäglichem) Handeln - experimentelle Methoden, so sahen wir, sind gemeinmenschliche Verfahren -, daß der Erfolg der Wissenschaften ihre Überzeugungen bewährt, wie der Mißerfolg sie falsifiziert. Und gerade das findet sich nicht bei anderen Verfahren der Überzeugungsfestlegung. Der Glaube - jetzt im strengen Sinne des Wortes und als Beispiel für autoritative Entlastung von Sinnzweifeln - wird keineswegs die Frage gestellt, wenn seine Inhalte praktisch sich nicht bewähren. Und seine Stiftung ist im Prinzip unwiederholbar und unkorrigierbar. In der Wissenschaft aber treten Überzeugungsinhalt und die Methode seiner sinnhaften Sicherung in engste Beziehung. Subjektive Beharrlichkeit kann, durch Zweifel irritiert, Überzeugungen wechseln; autoritative Setzungen können durch andere Autoritäten aufgehoben werden, metaphysische Grund-Sätze können neu formuliert werden. Doch diese Veränderungen - so jedenfalls sieht es Peirce - verdanken sich nicht der Eigenbewegung des jeweiligen Festlegungsverfahrens. Nur in der Wissenschaft und ihrer Methode ist die Ergebnis-

kontrolle, mithin die Kritik der wissenschaftlichen Überzeugungen, integraler Bestandteil des Verfahrens selbst. Und zwar deshalb, weil hier die Bewährung der Methode nicht nur vorgesehen, sondern durch sie selbst ermöglicht wird. Und sie wird ermöglicht, weil eine Grund-Überzeugung gilt, die allerdings selbst nicht geändert oder "methodisch" bewiesen werden kann: die Überzeugung nämlich, daß es Realität gebe, an deren Tatsachen Überzeugungshypothesen sich bewähren oder scheitern können. Die Kategorie der Tatsächlichkeit der Welt, die sich den Menschen am augenscheinlichsten in seinen Handlungsvollzügen erschließt, zwingt ihn gewissermaßen, seine freiwilligen Formen der Selbstversenkung und Beharrung aufzugeben und in ein Prüfungsverfahren seiner Überzeugungen einzutreten. Und er wird in dem Maße hellichtig, in dem er die notwendige Prozedur der Überzeugungsfestlegung immer mehr als rationales und methodologisches Problem und damit immer weniger als Frage des Sich-Einschwörens auf autoritativ zur Geltung gebrachte Lebensdeutungen betrachtet. Erst die Methode der Wissenschaft, so könnte man mit Peirce argumentieren, entspricht u n e i n g e - s c h r ä n k t dem offenen Bewegungsduktus des In-der-Welt-lebens selbst. Denn Wissenschaft im experimentellen Sinne ist wesentlich nichts anderes als Methode und - so wird jedenfalls beteuert - wenig interessiert an ein für alle Male gültigen Ergebnissen. Es ist vor allem das Prinzip der Selbstüberprüfung in Permanenz, das die wissenschaftliche Methode der Überzeugungsfestlegung vor allen anderen Methoden auszeichnet. Sicherlich sind auch wissenschaftliche Ergebnisse (Annahmen) nur Meinungen - allerdings mit dem Unterschied zu subjektiven Behauptungen und autoritativen Geltungen, daß sie als Meinungen und das heißt jetzt als Hypothesen ("Arbeits-hypothesen") ausdrücklich gewußt werden. Wissenschaftliche Meinungen - z.B. "Lehrmeinungen" oder Theorie-Annahmen - stehen grundsätzlich zur Debatte. Nicht aber nur deshalb, weil das dem "sozialen Gefühl" mehr entspräche, sondern weil das Verfahren wissenschaftlicher Meinungsfestlegung mit der Überholbarkeit der Meinungen durch fortwährende (iterierende) Anwendung des Verfahrens auf seine Ergebnisse rechnet. Das Spezifische pragmatischer Einschätzung der anthropologisch

Diese Kopie wird nur zur wissenschaftlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urnehmers.

- als Methode der Existenzsicherung durch Gewinnung tragfähiger Überzeugungen - liegt indes darin (und das darf man nicht aus dem Blick verlieren), daß Wissenschaft als intelligente Weise problem-lösenden Handelns durch Entwicklung "tatkraftiger" Erkenntnisse mit dem Status von Überzeugungen und Strategien eben nicht eine realitätsferne Bewußtseinspraxis ist, sondern - sofern das Wort überhaupt steigerungsfähig ist - die "realistische" Weise sachhaltiger und erfolgreicher Weltzuwendung. Und blicken wir von hieraus kurz auf unsere anfängliche Exposition des Theorie-Praxis-Verhältnisses zurück, so ist in der pragmatischen Perspektive von Peirce dazu zu sagen: Die Differenz von Theorie und Praxis im Sinne einer Alternative kann als Überzeugung nur dadurch aufkommen, daß man entweder die Lebensfunktion der wissenschaftlichen Methode, ihre Aufgabe der Überzeugungsfestlegung zur Ermöglichung von kontrolliertem Handeln, nicht begreift oder daß sich die Wissenschaft selbst gegen die Praxis dogmatisiert, und zwar in Verkennung zweier Tatsachen: einmal, daß sie selbst eine Praxis ist, und sodann, daß der - freiwillige oder unfreiwillige - Verzicht auf die Praxis (im engeren Sinne) die wissenschaftliche Methode unmöglich macht, weil sie sie am Ende von der Tatsachenprüfung und das bedeutet von der Selbstprüfung abschneidet.

#### 4. Vorlesung

Im Durchgang durch Peirce' frühe Schrift zur "Festlegung von Überzeugungen" haben wir versucht, einen ersten Eindruck von der pragmatischen Denkweise zu erlangen. Es war nicht die Absicht, eine umfassende Analyse und Deutung des philosophischen "Pragmatizismus" von Peirce zu geben - das wäre eine umfangreiche und in wesentlichen Zügen wohl noch zu leistende Arbeit -, vielmehr war es unsere Intention, einen Blick auf die erste Artikulation des pragmatischen Selbstverständnisses von Wahrheit zu werfen. Dieses pragmatische Selbstverständnis hat sich ausgefächert bei William James, dem eigentlichen "Multiplikator" pragmatischen Denkens, bei John Dewey und bei Ferdinand Canning Scott Schiller. Und alle diese philosophischen Autoren wählten schließlich zur Kennzeichnung ihres eigenen Ansatzes auch eigene Grundbezeichnungen. James bevorzugte den Titel "Pragmatismus".

Peirce setzte sich dagegen korrigierend mit der Bezeichnung "Pragmatizismus" ab. Dewey gab zur Kennzeichnung seiner Philosophie offenbar dem Wort "Instrumentalismus" den Vorzug und F.C.S. Schiller verstand sein pragmatisch orientiertes Philosophieren als "Humanismus".

Auch diesen Auffächerungen, Umakzentuierungen, Weiterführungen können wir hier nicht folgen. Eingedenk also der Vorläufigkeit unseres Verständnisses können wir in der Tat nur von "Eindrücken" sprechen, wenn wir das, was wir bislang an Peirce'schen Texten gewonnen haben, als Grundmomente pragmatischen Denkens zusammenfassen. Im Sinne einer solchen Zusammenfassung wären vor allem als zentrale pragmatische Begriffe zu nennen: der Begriff der Überzeugung (belief) als "wirksame" Wahrheit, der Begriff der Verhaltensgewohnheit (habit) als "Handlungsregel", die einer Überzeugung entspringt und sich im Verhalten manifestiert, der Begriff des Zweifels (doubt), der als "wirklicher" Zweifel im Unterschied zum bloß formalen und gleichsam "imaginierten" Zweifel unsere "Denkhandlungen" initiiert, und schließlich der Begriff der Handlung (action), der den allgemeinen Verstehenshorizont pragmatischen Denkens bezeichnet. Dieses Grundvokabular ist offensichtlich wenig umfangreich und auch nicht sonderlich auffällig. Dennoch zeigt es als entscheidende Grundtendenz die Intention, Denken als Teil des Handelns in problematischen Lebenssituationen zu begreifen. Und das bedeutet, Denken mit all seiner bekannten Erscheinungs- und Vollzugselementen - mit seinen Verfahren der Begriffsbildung, des Urteilens, des Schließens - ist letztlich nicht aus der unmittelbaren Vollzugsform des Lebens in ein eigenes Reich lebensferner Geistigkeit entlassen, sondern es hat seinen Anfang, seinen Ursprung und sein Ziel in konkreten menschlichen Bewandtnissen. Wenn diese Einschätzung pragmatischer Taxation des Denkens zutrifft, dann ist Denken tatsächlich funktional auf den Menschen bezogen, ist es eine spezifische Leistung, die die Menschengattung im Dienste ihres Überlebens erbringt. Denken ist menschlichen und nicht etwa göttlichen Ursprungs. Und man wird vorübergehend an Herder erinnert, der die elementaren menschlichen Leistungen der Vernunft, der Sprache, der Humanität nicht auf eine Stiftung außermenschlicher Provenienz, sondern auf Lernprozesse der Menschengattung zurückführte, die immer erneut aus Erfahrungen des Scheiterns hervorgehen und schließlich eine bestimmte "Evolution"

von Vernunft, Sprache und Humanität bewerkstelligen. Rückblickend zeichnet sich auch bei Peirce in seiner Darstellung und Diskussion der Verfahrensweisen, mit denen Menschen ihre Überzeugungen festlegen, um auf ihrem Grunde handeln zu können, eine evolutionäre Entwicklungslinie ab. Es wäre eine Entwicklungslinie, die allmählich aus der Selbstbefangenheit in das individuelle Überzeugungsleben herausführt, die übergeht in die umfassendere Vergemeinschaftung von autoritativen und politischen Überzeugungen und religiösen Glaubenshaltungen, die schließlich auch deren Rahmen sprengt und - in gewisser Weise auf höherer Stufe ansetzend - die subjektive Überzeugungsfestlegung als Problem allgemeiner Vernunft begreift, und die am Ende, auch den philosophierenden formalen Subjektivismus hinter sich lassend, das kognitive Schema des wissenschaftlichen Verfahrens unter Voraussetzung widerständiger und Handeln problematisierender "Realität" entdeckt. Der Pädagoge, in seiner Praxis geneigt, sich an Entwicklungsmodellen zu orientieren, sieht sich nicht nur assoziativ veranlaßt, die Peirce'schen Festlegungsverfahren als eine Struktur von "Stufen" zu bedenken, mit denen man den menschlichen Reife- und Bildungsprozeß interpretieren könnte. So nämlich, daß das "Verfahren der Beharrlichkeit einer kindlichen (frühmenschlichen) Überzeugungsbildung entspräche, das "Verfahren der Autorität" als lebensgeschichtliche Stufe konventioneller und rigider Vergemeinschaftung erscheinen könnte, das "philosophierende Verfahren" der lebensgeschichtlichen Ablösung von anfänglich verinnerlichten Überzeugungsnormen zukäme und das "Verfahren der Wissenschaft" schließlich die sachlich kontrollierte Intersubjektivität ermöglichte - also eine postkonventionelle Stufe der Orientierung. Immer - das heißt: auf allen Stufen - wären "Erkenntnis und Interesse", "Theorie und Praxis" vermittelt, doch erst auf der Stufe der wissenschaftlichen Methode träte diese Vermittlung ausdrücklich als Problem der Öffentlichkeit ins Bewußtsein. Indes, Peirce selbst hindert uns, seine Darlegung der vier Überzeugungsverfahren allzu eilfertig in ein aufklärerisches, ja sogar emanzipatorisches Entwicklungsschema zu übersetzen. Zwar läßt sich nicht bezweifeln, daß sein Hauptaugenmerk schließlich auf die Philosophie des wissenschaftlichen Verfahrens gerichtet ist. Doch in der Bewertung dieses Verfahrens aus dem Vergleich mit den anderen ist er eher zurückhaltend. Und vermutlich entspringt seine Zurückhaltung nicht nur einer taktischen Vorsicht gegenüber den Tabus seiner Zeit.

Denn er ist offenbar davon überzeugt, daß die nicht-wissenschaftlichen Methoden durchaus auf ihre Art "nützlich" seien. ("... each has some peculiar convenience of its own", Ausgewählte Schriften, S.109) Aber sehen wir genauer - und ein wenig kritisch - nach. Die Apriori-Methode, so heißt es, schmeichle der menschlichen Natur, da sie als ihre Grund-Sätze jede Überzeugung annehmen könne - allerdings nur so lange, bis sie mit den widerborstigen Tatsachen konfligiere. Schmeichelt die Apriori-Methode der *Eitelkeit*, so die Methode der Autorität der *Macht*. Mit ihr werde immer, so meint Peirce, die "Masse der Menschheit" (mass of mankind) gelenkt werden. Und das ist für ihn offenbar kein Einwand, sondern ein hinzunehmender psychosozialer Befund. Autoritative Überzeugungen als Massenlenkungsmittel - heute würde man sagen: als Instrumente der Massenmanipulation - sind für das gesellschaftliche Zusammenleben der "Vielen" (POLLOI) durchaus funktional, und zwar ebenso funktional und insofern sinnvoll wie die Instrumente, mit denen sich autoritativ gesetzte Überzeugungen gegen die Aufhebung ihrer Tabu-Zonen sichern: die Unterdrückung kontroverser Meinungen durch offiziell verordnete Sprachregelung oder durch gesellschaftlich internalisierte Grundsätze der Wohlanständigkeit, die im Namen der Moral unterdrücken, was stören könnte. Aus heutiger Perspektive (und Erfahrung) fragt man sich unwillkürlich, wie ein Satz gemeint sein kann, mit dem Peirce seine Darlegungen über den "Vorteil" der autoritativen Methode beschließt, der Satz nämlich: "Der Methode der Autorität folgen, heißt den Pfad des Friedens gehen" (S.313) ("Following the method of authority is the path of peace.", Ausgewählte Schriften S. 110) Pfad des Friedens? Gewiß, wenn man unter Frieden die konfliktfreie Monotonie eingespielter und auswechselbarer Lebensabläufe versteht. Frieden wäre nicht die Ausbalancierung von Konflikten, sondern ihre radikale Verhinderung. Und die Toleranz für Abweichungen erwiese sich tatsächlich nur als repressive Geste, als Ventil zur Sicherung des totalen Beharrungszustandes. Gewiß ist Peirce im Recht, wenn er sagt, daß jemand, der durch ernsthafte Überzeugung ein Tabu bricht, mit Grausamkeit behandelt werde, die allerdings durchaus nicht immer, wie er meint, "raffiniert" ist. Wenn er aber daraus folgert - oder es für erwiesen hält -, die "größten geistigen Wohltäter der Menschheit" ("the greatest intellectual benefactors of mankind", Ausgewählte Schriften, S. 110) hätten es nie gewagt,

den ganzen Umfang ihrer Gedanken bis ins Letzte auszusprechen, so gibt es historische Beispiele aus der Wissenschaft und aus der Religion (Giordano Bruno, Christus), die eine solche Feststellung Lügen strafen.

Dagegen ist der Schluß, den Peirce aus seiner allgemein psychologisch und sozialpsychologisch unterstellten Angst des Menschen vor den von seiner Umgebung abweichenden Überzeugungen zieht, bemerkenswert: der Schluß nämlich, daß ein virulenter Zweifel jedem Satz anhafte, "der als wesentlich zur Sicherheit der Gesellschaft betrachtet wird." (S. 314) ("and thus a shade of prima facie doubt is cast upon every proposition which is considered essential to the security of society", Ausgewählte Schriften, S. 110). Hier gewinnt offenbar der Zweifel eine andere Dimension, als es diejenige seines situativen Auftretens ist. Die für die Sicherheit der Gesellschaft gültigen Sätze - das gesellschaftliche Normengefüge im weitesten Sinne - sollen einem "Schatten von Zweifeln" unterliegen, jedenfalls auf den ersten Blick und in der Optik der "Wohltäter der Menschheit". Warum? Doch offensichtlich deshalb, weil nicht die eine oder andere gesellschaftliche Verhaltensnorm sich als "ineffizient" erweisen könnte, sondern weil das ganze System der gemeinschaftlichen Normen in seinem Ursprung "zweifelhaft" ist, weil die autoritative Form der Zweifelungsvermeidung im Zuge der Etablierung von verbindlichen Überzeugungen an ihr selbst in den Horizont des Zweifels gerät. Es ist also nicht mehr ein bestimmter, konkreter Zweifel, der den Zweifelsschatten über den Gemeinschaftsnormen verbreitet, sondern es ist ein grundsätzlicher Zweifel am Verfahren autoritativer Überzeugungsfestlegung selbst. Wenn das aber zutrifft, wenn also die autoritative Stiftung von Gemeinschaftsnormen im Sinne der Setzung von Überzeugungen und der Festlegung von Tabus nicht nur im einen oder anderen Fall fragwürdig wird, sondern das Verfahren autoritativer Überzeugungsfestlegung insgesamt von Unsicherheit bedroht wird, dann entsteht die neue Situation, daß die Verfahren in ein grundsätzliches Konfliktverhältnis zueinander gelangen. Jetzt kann es in der Tat nicht mehr darum gehen, irgendeinen Weg zu beschreiten, wenn er nur aus der Zweifelssituation herausführt oder wenn er ihr vorbeugt, sondern es geht um eine zweifelnde Prüfung der möglichen Verfahren selbst. Damit kommt eine Spannung

in die von Peirce referierten Methoden, die mindestens in dem Beitrag zur Art menschlicher Überzeugungsfestlegung kaum ausreichend verdeutlicht wird: es ist - wie gesagt - die Spannung nicht mehr zwischen verschiedenen Überzeugungen, sondern zwischen den Grundvorstellungen der Überzeugungsgewinnung. Das Verfahren der Autorität wird selbst zweifelhaft, und zwar in substantieller Weise, angesichts des wissenschaftlichen Verfahrens, so aber, daß diese Zweifelhafteigkeit letztlich nicht mehr lösbar erscheint, es sei denn durch einen persönlichen Entschluß, der wiederum den Charakter des Bekenntnisses zu einer Autorität besäße - zum Beispiel: zur Autorität des wissenschaftlichen Verfahrens. Wenn Peirce - ziemlich unauffällig - vermerkt, der Mensch gelange häufig in größte Not, wenn er sich durch Tatsachen vor Einsichten geführt sehe, die er aufgrund seiner Erziehung nicht akzeptieren oder nur mit Abscheu betrachten könne, so handelt es sich offenbar nicht nur um Einsichten, die selbst mit dem Verfahren der Autorität gewonnen sind, vielmehr um solche, die sich einem entschieden anderen Überzeugungsweg verdanken. Und das Ergebnis ist schließlich nicht nur ein vorübergehender innerer Konflikt, sondern die Not einer Identitätskrise, der man sicherlich häufig durch Rückbindung an eingelebte Autoritäten zu entkommen sucht. Wenn jedoch der Zweifel erst einmal die Substanz des Verfahrens erreicht hat und sich nicht nur an einer subjektiv abweichenden partikularen Meinung entzündet, dann sind die Befriedungsversuche durch erneute Unterwerfung unter Autoritäten nur von vorübergehendem Erfolg. Die Stimme des grundsätzlichen Zweifels an der Zulässigkeit eines Überzeugungsverfahrens ist, hat sie sich einmal erhoben, nicht mehr leicht zum Schweigen zu bringen. Und alle opportunen Friedensschlüsse sind hier zumeist nur vorläufig. Konkreter: Ist erst einmal - sei es auf der Ebene subjektiven Lebens oder des Gemeinschaftslebens - die Legitimität des Verfahrens autoritativ gesetzter Lebens- und Verhaltensregeln in Frage gestellt, ist man etwa zu der Überzeugung gelangt, daß die Gesetze, die eine Gemeinschaft zusammenhalten und organisieren, nicht Produkte einer äußermenschlichen Stiftung, sondern historisch interessierte Setzungen sind, dann wird man sich nur noch schwerlich davon überzeugen können, es genüge ein "Glaubensakt der Anerkennung" von überhistorischen Autoritäten, um auf den Pfad des Friedens

zurückzufinden. Hier reicht dann auch nicht mehr das Abwägen von Vorteilen, welche die verschiedenen Verfahren bieten. Es mag durchaus objektiv nützlich, sogar erstrebenswert sein, das quälerisch aufgestachelte Bewußtsein vom zweifelhaften Verbindlichkeitsanspruch autoritativ und über das Herkommen eingelebter Normen durch Wiederherstellung des Autoritätsvertrauens besänftigend außer Kraft zu setzen. Indes, weder die Einsicht in die Nützlichkeit solcher Art wiederhergestellten Friedens noch die Hoffnung auf Wiedergewinnung der "alten" Autoritäten können den Riß in einer sozialen oder personalen Identität kitten, wenn dieser durch die Revolution eines Verfahrenswechsels - und das heißt: durch Veränderung der Legitimationsbasis von Überzeugungen - erst einmal entstanden ist.

Worauf es uns bei dieser erweiternden und wohl auch kritischen Interpretation der Peirce'schen Überzeugungsparadigmen ankommt, das ist der verstärkte Hinweis darauf, daß ein Wechsel in den Verfahrensweisen der Überzeugungsfestlegungen einen Wechsel in der Legitimationsbasis von Überzeugungen bedeutet. Doch ist die Bezeichnung "Wechsel" wohl noch zu schwach angesichts der Krisensymptomatik, die sich mit den Übergängen von einer Verfahrensweise zu einer anderen verbindet. Hat sich der Zweifel erst einmal **z w i s c h e n** den Verfahren etabliert und damit **e x i s t e n t i e l l** eine eigene Qualität angenommen, dann ist es kaum mehr möglich, auf dem Weg der persönlichen Entscheidung und unter dem Gesichtspunkt der Zweifelsbehebung diesem Zweifel restlos beizukommen durch eine **n e u e** Denkgewohnheit. Denn, wenn man schon registriert hat - und das wohl auch nicht aus müßigem Zufall -, daß es **v e r s c h i e d e n e** Weisen gibt, einer Problemsituation denk- und überzeugungspraktisch zu begegnen, dann wird die Kenntnis der Verschiedenheit zu einem Unruhefaktor, den man aus **k e i n e m** angewählten Verfahren ausblenden kann. Denn wer vermöchte sich dann dazu verstehen, die Methode der Wissenschaft - im Sinne historischer Evolution die "entwickelteste" Methode - als letztgültige zu begreifen? Der Zweifel an der Legitimität des Verfahrens, den die wissenschaftliche Revolution gegen theologische und philosophische Meinungsautoritäten nach Leistungsgesichtspunkten äußerst erfolgreich ins Spiel gebracht hat - dieser Zweifel trifft als Stachel schließlich auch die Methode der Wissenschaft, und zwar nicht erst, wenn wieder ein neues Überzeugungsparadigma entstanden ist

(also in einem "postwissenschaftlichen Zeitalter", von dem wir nur eine schwache Vorstellung haben können), er trifft diese Methode bereits im Bewußtsein ihrer historischen Besonderheit und ihrer Vergleichbarkeit mit weiterhin bestehenden Verfahrenskonzepten zur Gewinnung von Überzeugungen. Auch das Verfahren der Wissenschaft - so muß man zweifelnd vermuten - ist historisch-situativ. Und müßte nicht die Abschließbarkeit der Evolution der Verfahren letztlich dem evolutionären Duktus des pragmatischen Denkens selbst widersprechen?

Es ging uns um die Frage, ob es nicht eine Form des Zweifels gebe, die nicht nur situativ, sondern "übergreifend" sei. Gibt es nicht eine menschliche Befindlichkeit des Im-Zweifel-seins, die sich zwar in allen von Peirce exponierten Verfahren von Zweifel abdeckenden Überzeugungsfestlegungen manifestiert, die aber weder durch ein einzelnes Verfahren noch durch das Insgesamt der Verfahren "aufgehoben" wird? Dieser Zweifel wäre tatsächlich eine "anthropologische Konstante" und als solche nicht identisch mit den faktischen Zweifeln, die in Situationen des Versagens und Mißlingens entstehen und durch taktische Überzeugungsdispositionen überwunden werden. Ein derartiger fundamentaler Zweifel wäre die elementare Einlösung unserer Weltoffenheit insofern, als er deren Unabschließbarkeit in unseren inneren und äußeren Erfahrungen bekundete. Menschliche Existenz also von der Seinsweise des Zweifels? Vieles deutet darauf hin - auch bei Peirce, wenn man das Gefüge seiner Verfahrensparadigmen nicht nur als historisch abgestützte Auflistung relativ beliebiger Möglichkeiten ansieht. Dann aber wäre auch das Zur-Ruhe-kommen von Zweifeln in praktikablen Verhaltensregeln immer nur ein vorübergehender Zustand, so etwas wie eine "Atempause" mit unterschiedlicher lebensgeschichtlicher und historischer Länge. Aber warum wird diese "Möglichkeit" einer ontologisch-anthropologischen Interpretation des Zweifels nicht in der Andeutung exponiert oder diskutiert? Ein Grund ist offenbar Peirce' weniger geschichtlich als systematisch interessierte Betrachtungsweise. Es ist die Geschichte selbst, das menschliche In-der-Zeit-sein, das bei Peirce nur als Bedingung der Möglichkeit notwendiger Antizipation auf dem Wege der Problemlösung in den Blick gelangt, nicht aber als wesentliche Verfassung endlicher Selbstauslegung. Ein anderer Grund ist

sicherlich dadurch begünstigt, daß Peirce in der Tat (und aus seiner darstellenden Absicht durchaus verständlich) n i c h t die Verhältnisbeziehung der von ihm unterschiedenen Verfahren p h ä n o m e n a l hinreichend zeichnet und analysiert. W i r aber müssen uns fragen, wie eben dieses Verhältnis der Verfahren und Überzeugungen auf der Ebene individueller und gemeinschaftlicher Erfahrung sich darstellt. Und hier erschien es uns wichtig, deren "Krisenprofil" weiter auszuführen, indem wir auf die verdeckte Legitimationsproblematik hinweisen. Und in diese Thematik, die uns auf das Grundphänomen des e x i s t e n t i a l e n Zweifels führte, müssen wir uns noch weiter vertiefen, wenn wir Peirce nicht nur nachfolgen, sondern vor allem nach-denken wollen.

## II

Wir setzen noch einmal an bei dem Verhältnis von autoritativen Methoden und wissenschaftlichen Methoden des Für-wahr-haltens. Die Tatsache des biographischen und historischen Konfliktes (von Peirce selbst angedeutet) lenkt den Blick nicht nur auf die Besiegbarkeit oder Unbesiegbarkeit des Zweifels, sofern er die Geltung der Verfahren betrifft. Vielmehr wirft sie auch die Frage auf, ob möglicherweise der Verfahrensgesichtspunkt, der in Peirce'Darstellung vorherrscht, die Sachverhalte unzulässig gleichsetzt und einebnet, auf die sich die Verfahren beziehen. Für Peirce geht es in jedem Falle um die Festlegung von Überzeugungen, denen insgesamt die Aufgabe zukommt, Verhalten erfolgreich zu regeln. U n s e r e skeptische Frage ist jetzt: Sind die Überzeugungsdimensionen, die "Überzeugungsgegenstände", überhaupt ineinander konvertierbar? Oder ist die Voraussetzung einer Vergleichsbasis fragwürdig? Präziser: Handelt es sich bei den Verfahren um echte "Alternativen", die sich, wenn auch mit unterschiedlicher Erfolgsreichweite, historisch entwickelt haben, oder täuscht der gemeinsame Nenner "Verfahren" nur eine Gemeinsamkeit vor, die in Wirklichkeit gar nicht existiert, weil sich die Verfahren auf unterschiedliche Lebens d i m e n s i o n e n beziehen? Hier geht es wieder vor allem um das Verhältnis autoritativer

Methoden der Überzeugungsbildung einerseits und wissenschaftlicher Methoden andererseits. Ist es ein Zufall, so fragen wir uns, daß Peirce, wenn er von der "Methode der Autorität" handelt, von religiösen und politischen Phänomenen ausgeht, während diese Bereiche zumindest etwas zurücktreten, wenn es um die Methode der Wissenschaft geht? Fragen wir noch genauer: Sind religiöse, politische und wissenschaftliche Überzeugungen eigenständige Problemfelder der Überzeugungsbildung oder sind sie in der Tat so wenig voneinander unterschieden, daß ihre thematischen Eigenheiten vor der allgemeineren Frage ihrer methodischen Begründung zurücktreten können? Betrachten wir unter dieser Fragestellung die religiösen Überzeugungen. Knapp angezeigt richten sie sich auf eine zureichende Interpretation des Verhältnisses von "Gott und Mensch", von irdischer und postmortaler Existenz, von Leben, Tod und Nach-Tod. Der Sinn religiösen Denkens und Glaubens geht auf das Andenken der Götter, der außerirdischen Unendlichkeit, der Kräfte und Geister, die einerseits einen Lebenssinn über die Zeit hinaus verbürgen und die andererseits ihr Wirken in der Zeit kundgeben, ohne in solcher Kundgabe ganz enträtselt werden zu können. Jedenfalls, die glaubensmäßige Einschätzung des Lebenssinns in der Spannung von Wirklichem und Über-Wirklichem (das deshalb nicht unwirklich ist) vollzieht sich in einem Selbstverständnis, das das Leben der Menschen nicht sich im Tun und Lassen seines irdischen Handelns erschöpfen läßt, das es vielmehr der Unerschöpflichkeit der Welt und der sie als ganze bestimmenden Sinn-Macht unterstellt. Diese Sinn-Macht - sei sie verstanden im Sinne polytheistischer, monotheistischer oder sogar atheistischer Glaubenshaltungen - ist als "Tatsächlichkeit" und wissend offenbar nicht einzuholen. Daher trägt sie die Züge des *mysterium tremens*, der unbegreiflichen Schicksalhaftigkeit - der letzte Autorität, der sich der Mensch nur in demütiger Hingabe verpflichten kann. Das *credo, quia absurdum* - "Ich glaube, weil es widersinnig ist" - von Tertullian (um 200 nach Christus) kennzeichnet eindeutig glaubende Verpflichtung auf die Gottheit als einen Akt des, mit Peirce gesprochen, Für-wahr-haltens, der sich auf kein Argument menschlicher Logik mehr beziehen kann, und der gerade das A-Logische des gotthaften Seins zum Bestimmungsgrund des Glaubensentschlusses werden läßt. Selbstverständlich kann der Mensch am Zweifel hinsichtlich der

Existenz eines wie auch immer vorgestellten "Göttlichen" festhalten, kann er sich zum entschiedenen Atheismus bekennen. Doch selbst in solcher Zweifelsabsage wird die Dimension glaubensmäßiger Sinnverständigung nicht aufgehoben. Trifft das aber zu, und ist die Absurdität des Glaubens vor dem Forum menschlicher Vernünftigkeit (Rationalität) nicht gleichzusetzen mit der Sinnlosigkeit glaubender Nachfrage nach dem Verhältnis von Sein und Gott, dann ist es zweifelhaft, ob der Glaube - denn darum handelt es sich - als ein Verfahren der Problemlösung unter anderen beschrieben werden kann. Der Actus des Glaubens ist qualitativ unterschieden vom Actus erfolgskontrollierten Problemlösens. Und würde man sich auf den Hinweis zurückziehen, daß der Glaubende (oder derjenige, der seinen Zweifel zu leben versucht) doch schließlich das Problem des Göttlichen in der Welt für sich in der einen oder anderen Weise "löse", so wird damit bestenfalls nur eine äußerliche Ähnlichkeit mit anderen Probleme lösenden Handlungen festgestellt, die an die Substanz des Glaubensproblems nicht heranreicht. Wir halten hier nur fest: Die Glaubenshandlung, die sich sinnhaft aus der Spannung von Welt und Gottheit begreift und zu deren Begreifen es gehört, daß es auch für das Unbegreifliche offen ist, steht - gemäß ihrem Selbstverständnis - in einer wesentlichen Differenz zu allen innerweltlichen Handlungen. Und das Für-wahr-halten einer Glaubensüberzeugung liegt offenbar auf einer anderen Erfahrungsebene als das versuchsweise Für-wahr-halten einer Verhaltenshypothese, von der man sich anschaulichen Erfolg verspricht. Und wenn es heißt, der Pragmatismus sei nichts anderes als die Einlösung des Matthäus-Satzes "An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" (Matthäus 7, 16 u. 20), so ist doch hinzuzufügen, daß man den Glauben eines Menschen an seinem Tun (möglicherweise) zwar ablesen kann, daß aber das Elementarphänomen des Glaubens - seine Verspannung in die Fragen nach dem Gesamtsinn der Welt - nicht ebenfalls an dem Verhaltensweisen eines Gläubigen zureichend aufweisbar ist. Den Werken geht der Glaube voraus. Er ist nicht mit ihnen identisch.

Die Glaubensüberzeugung wäre also eine Überzeugung "eigener Art". Zwar kann man auch sie als Praxis der "Zweifelsbehebung" beschreiben. Doch handelt es sich um einen völlig anderen Zweifel, als es

etwa der Zweifel an einer wissenschaftlichen Handlungshypothese ist. Dieser - der wissenschaftliche - Zweifel entfaltet und behebt sich im Rückgriff auf die Realität des Tatsächlichen. Der Glaubenszweifel hat diese Möglichkeit nicht. Die Realität des "Göttlichen", des "Numinosen", des "Schicksals", des "Nichts" (im Sinne des Buddhismus) ist dadurch gekennzeichnet, daß sie an keiner Kategorie des "Tatsächlichen" gemessen werden kann. Mithin kann auch die Überzeugungsprüfung - und das heißt: die Prüfung der geglaubten Autorität - nicht im Sinne einer experimentellen Verifikation geschehen, sondern nur als innere Selbsterkundung des Glaubenden selbst. Und daher scheitert hier auch die Methode der Wissenschaft. Sie kann nur die Realität der Glaubens-  
ä u ß e r u n g e n treffen - vom individuellen Verhalten bis hin zu den institutionellen Formen, in denen sich die Gemeinde der Gläubigen verfaßt. Das alles sind Tatsachen, die im Zusammenhang mit dem Glauben und den Glaubensüberzeugungen "vorkommen". Der Glaube selbst ist jedoch im Sinne des wissenschaftlichen Realitätsmodells keine "Tatsache" und doch für den Glaubenden - wie auch für den Zweifelnden - von höchster Realität. Es ist also die Realitätsstruktur des Glaubens als "innere Erfahrung", die letztlich nicht objektivierbare Unmittelbarkeit des "Seins zu Gott", welche die "Methode des Glaubens" abgrundtief von der wissenschaftlichen Methode unterscheidet. Um es noch anders zu sagen: Die wissenschaftliche Methode e r z e u g t mit ihren endlich bewahrheiteten oder sich bewährenden Hypothesen praktisch gehaltvolle "habits". Die Methode des Glaubens indes "produziert" nicht die Autorität, der sie sich unterstellt, und auch nicht die Handlungsüberzeugungen, die als geglaubte Normen in die "Werke" eingehen. Vielmehr, die "Methode des Glaubens" begreift ihre Überzeugungen als "Stiftungen", "Offenbarungen", die sich durch "Stiftergestalten" - Moses, Christus, Buddha, Zarathustra - in die menschliche Wirklichkeit vermittelt haben. Und insofern ist auch der Glaube - jedenfalls im Horizont s e i n e s Selbstverständnisses - überhaupt keine Methode der Überzeugungs f e s t l e g u n g (so erscheint er nur der psychologisierenden Außenansicht), sondern er ist T e i l n a h m e an Wahrheitsstiftungen, die dem Menschen zugesprochen werden. - Resümieren wir also: Religiöse Überzeugungen haben offensichtlich einen eigenen Status, ebenso wie religiöse Zweifel. Der Versuch, das pragmatische Prinzip der Bestimmung eines

Begriffs (und damit seines Gegenstandes) durch die Antizipation seiner Wirkungen in Verhaltensweisen auf religiöse Sachverhalte anzuwenden, führt nur zu einer vordergründigen Einsicht in eben diese Sachverhalte. Handeln aus religiöser Überzeugung erschöpft nicht den Gehalt religiöser Daseinserfahrung. Der Glaube ist nicht identisch mit dem, was er - als "Reiz"-auslöst. Und noch ein letzter Hinweis in diesem thematischen Zusammenhang: Man kann durchaus das Gebetsritual als eine Handlung beschreiben - aber man kann nur mit Mühe das umlaufende pragmatische Handlungsverständnis, das seinen Sinn am Erfolgswert kontrolliert, auf die Gebetshandlung beziehen. Denn an welcher unabhängigen und gleichwohl erfahrbaren Wirklichkeit sollte sich die Sinnhaftigkeit des Gebetes kontrollieren lassen? Die Gebetshandlung jedenfalls scheint ein besonderer Handlungstypus zu sein, der sich kaum mit dem Handlungstypus von "Experimentiergemeinschaften" deckt.

## 5. Vorlesung

Wir stehen im Versuch, Grundbegriffe des Pragmatizismus von Peirce auf elementare Sinn- und Lebensdimensionen zu beziehen. Dabei leitet uns die Vermutung (Hypothese), daß diese Grundbegriffe entweder eine spezifische Änderung erfahren oder in ihrem Zusammenhang im guten Sinne des Wortes fragwürdig werden. Bisher konstatierten wir: Man muß - in phänomenaler Betrachtungsweise - unterscheiden zwischen der Rolle des Zweifels i n n e r h a l b eines bestimmten Typus der Zweifelsbefreiung durch Überzeugungsfestlegung und jener Rolle, die der Zweifel als Infragestellung des Verfahrens selbst spielt. Genauer und konkreter: Der religiöse Zweifel sowie die religiöse Überzeugungsfestlegung sind offensichtlich von anderer Art als der Zweifel im Rahmen einer mit der Methode der Wissenschaft betriebenen Überzeugungsfestlegung. Und der Übergang vom religiösen Zweifel in den bestimmten Glauben hat eine andere Charakteristik als der Übergang von wissenschaftlich analysierten Problemsituationen zu deren Erklärung durch (vorläufige) Annahme von Gesetzeshypothesen. Der religiöse Zweifel wird aufgehoben im Wagnis des Glaubens. Dieser aber ist nicht deshalb ein Wagnis, weil er aufgrund unzureichender

T a t s a c h e n k e n n t n i s angenommen wird, sondern deshalb, weil er sich überhaupt nicht an Tatsachen prüfen kann. Denn die Wirklichkeit des Numinosen hat nicht die Struktur der Tatsächlichkeit, die Peirce als Generalhypothese der wissenschaftlichen Methode aufzeigt. Zwar legen die Glaubensüberzeugungen Zeugnis ab von der glaubensmäßigen Annahme etwa eines "höchsten Seienden", das alles vereinzelt Seiende in einem Akt der Schöpfung zu dem, was es tatsächlich ist, bestimmte. Das Vorkommen solcher Überzeugungen kann auch positiv als Tatsache vermerkt werden - etwa in der Religionssoziologie - , jedoch die Tatsache, daß es Glaubensüberzeugungen g i b t , beweist nicht, daß es "die Götter" gibt. Und wenn man hier noch sagen könnte, daß ja auch die pragmatische Grund-Überzeugung vom Vorhandensein unabhängiger äußerlicher Realität eben diese keineswegs beweise, sondern sie nur als sinnvolle Annahme bestätige, mithin doch eine Strukturbeziehung zwischen der religiös geglaubten Realität des Übermenschlichen und der wissenschaftlich angenommenen Realität des Auermenschlichen bestehe, so liegt doch die entscheidende Differenz darin, daß die als Tatsachen erscheinende Realität wissenschaftlichen und praktischen Denkens als Widerstand (Gegen-Stand) manifest wird, nicht jedoch die Realität dessen, was in einem Akt des Glaubens als Realität des Göttlichen "angenommen" wird. Letztlich gibt es überhaupt keinen i n t e r s u b j e k t i v e n Erweis des Geglaubten - , ohne daß deshalb der Glaube und das Geglaubte sich nur als vorwissenschaftliche subjektive Meinung interpretieren ließen, also als unkontrolliert ausschweifende Meinungsbildung zum Thema Welt und Über-Welt. Daß der "Gegenstand des Glaubens" nicht in der positiven Tatsache der Glaubenden und in ihren rituellen Handlungsregeln aufgeht, daß diese positiven Sachverhalte nur anzeigen, was an ihm selbst gerade durch keine Verhaltensregel prüfbar ist, macht die Andersheit und Besonderheit der Beziehung auf die Realität religiöser "Gegenstände" aus. Man kann keine Gottheit in religiösen Verhaltensweisen ad oculos verifizieren. Man kann ihr Andenken nur bekunden, Zeugnis von ihr ablegen, das auch dann nicht außer Geltung gebracht ist, wenn es sich nicht vergemeinschaften läßt. Das eigentliche Verfahren bei der Überzeugungsfestlegung von Glaubensüberzeugungen ist der Glaubensakt selbst: das wagnishafte An-denken der Gottheit, das durch Abgründe vom Be-denken der Wirklichkeit als Tatsächlichkeit entfernt ist. Darüber darf auch die

psychologisch verständliche Tatsache nicht hinwegtäuschen, daß der Glaubende auf ein Zeichen der Macht wartet, der sein Glaube gilt. Nur, es gibt kein Zeichen, das die Verlässlichkeit intersubjektiv verspürter Tatsächlichkeit an sich trüge. Insofern ist die Glaubensüberzeugung wesentlich anderer Natur als die wissenschaftliche Hypothese, das "Verfahren" des Glaubens wesentlich anders als das Verfahren des Wissens und der religiöse Zweifel wesentlich anders als der Zweifel an der Reichweite wissenschaftlicher Handlungshypothesen.

Wir haben unsere Bedenken an einer gewissen Eindimensionalität der Peirce'schen Frage nach der Festlegung von Überzeugungen im Beispiel der Glaubensüberzeugung darzulegen versucht. Diese Bedenken, die sich gegen die Überbetonung des Methoden-Aspekts unter Vernachlässigung der "Inhaltsdimension" richten, verschärfen sich, wenn man nach dem Charakter `p o l i t i s c h e r` Überzeugungen fragt und nach ihrem Verhältnis zu wissenschaftlichen Lehrmeinungen (wissenschaftlichen Überzeugungen). Unter Verwendung der bei Peirce abgelesenen Zentralbegriffe müßte man sich fragen: Was ist die "politische Realität"? Was macht deren "Tatsächlichkeit" aus? Sind die Handlungsregeln als dynamische Aspekt politischer Überzeugungen in gleicher Weise an politischer Realität kontrollierbar wie jene Handlungsregeln, die wir als technische Strategien der experimentellen Naturerkennung verdanken? Bedeutet im politischen Bereich der Mißerfolg einer Handlungsregel dasselbe wie in einem wissenschaftlichen Experiment? Oder stehen Erfolg und Überzeugung hier - zumindest teilweise - in einem anderen als in einem Korrekturverhältnis? Was sind überhaupt politische Handlungsregeln, und warum und unter welchen Umständen werden sie brüchig, fragwürdig, zweifelhaft? Gibt es vielleicht sogar "Stufungen" im politischen Zweifel - Stufungen etwa, die vom Zweifel an Repräsentanten politischer Autorität bis hin zum Zweifel an der geschichtlichen Glaubwürdigkeit ganzer Verfassungen, Systeme, politischer Kulturen reichen? Und angenommen, es gäbe solche Verschärfungen politischen Zweifels von partikularer Skepsis bis zum universellen Unbehagen - wären die Strategien der Zweifelsbehebung in jedem Falle von gleicher Art? Und wie stehen sie zu den Strategien der Wissenschaften und des Glaubens? Handelt es sich dabei um ein Ergänzungsverhältnis, ein Korrekturverhältnis oder um ein unauflösbares Spannungsverhältnis? Ist diese Frage möglicherweise überhaupt nicht systematisch, sondern nur historisch zu

beantworten? - Um nicht in der Uferlosigkeit dieser sich aufdrängenden Fragen zu versinken, ist es angebracht, einen repräsentativen Pragmatiker - in diesem Fall John Dewey - nach seinem Verständnis von Politik und Gesellschaftlichkeit zu befragen, allerdings durchaus in dem Bewußtsein, damit nicht ohne weiteres die politische Überzeugung von Peirce zu treffen. Im siebten Kapitel seines erziehungsphilosophischen Hauptwerks "Demokratie und Erziehung" stellt sich John Dewey unter der Überschrift "Der demokratische Gedanke in der Erziehung" ("The Democratic Conception in Education") dem Phänomen der Gesellschaft. Ausgehend von der gesellschaftlichen Gebundenheit aller Erziehung fragt er - durchaus in der Manier phänomenaler Bestandsaufnahme - zunächst nach der allgemeinen Struktur von Gesellschaften und betrachtet sie, systemtheoretisch gesprochen, als sozial umfassende Systeme, die in sich verschiedene Gruppen (Teilsysteme) vereinigen. Nun gehört es auch zu solchen Bestandsaufnahmen, festzustellen, daß die Begriffe "Gesellschaft" (society) und Gemeinschaft (community) nicht nur in einem descriptiven, sondern auch in einem normativen Sinne verwendet werden. Anders gesagt: diese Begriffe sind doppeldeutig (ambiguous), sofern sie nicht nur dazu dienen zu sagen, was eine Gesellschaft ist, sondern wie sie sein sollte. Zu jeder Gesellschaft gehört auch das Selbstverständnis der Gesellschaft, gehören die leitenden Überzeugungen, die verbinden, und die Interessen, die vergemeinschaften. Beides geht in die Erziehung als deren Orientierung ein. Dewey kapituliert nun nicht vor dem normativen Aspekt der Gesellschaft, nicht vor der Tatsache, daß in gesellschaftlichen Systemen und Subsystemen unterschiedliche Zielvorstellungen (Normen und Ideale) als wünschenswert gesetzt und pädagogisch verfolgt werden. Das wäre die Reaktion des Historismus. Vielmehr resümiert er seine Bestandsaufnahme in der Forderung nach einem Wertmaßstab, der für jede Form des sozialen Zusammenlebens verbindlich sein könnte ("measure for the worth of any given mode of social life", Democracy and Education, S. 83). Vor dem Versuch, einer Einlösung dieser ambitiösen Forderung - sie zielt immerhin auf die Norm aller denkbaren Formen sozialer Selbstinterpretation - werden zwei Grenzfälle normativer Bestimmung ausgeschlossen: die Norm einer idealen Gesellschaft, die praktisch nicht brauchbar sei, und die Norm der faktischen Gesellschaft, die nur eine Repetition des Wirklichen zuläßt. Mit anderen Worten: Es geht um die Norm eines Gemeinwesens, die "pragmatisch relevant" ist. Sie liegt gleichsam zwischen Faktizität

und Idealität. Was wir jetzt beobachten können, ist der Prozeß einer pragmatischen Überzeugungsfestlegung im gesellschaftlichen Bereich.

Wie also geht Dewey vor auf seinem Weg, der ihn zwischen der pragmatisch unzulänglichen Alternative einer bloß repetitorischen oder einer konsequenzlos idealistischen Gesellschaftsnorm hindurchführen soll? Der entscheidende Satz lautet: "Nun finden wir in jeder wie auch immer gearteten sozialen Gruppe, selbst in einer Diebesbande, gewisse gemeinsame Interessen aller Glieder sowie einen gewissen Betrag von Wechselwirkung und Zusammenarbeit mit anderen Gruppen." (Demokratie und Erziehung, S. 115) ("we find some interest hold in common, and we find a certain amount of interaction and cooperative intercourse with other groups." Democracy and Education, S. 83).

Deweys Verfahren zur Begründung der Norm, die für alle Gesellschaften verbindlich sein soll, ist offensichtlich die **n o r m a t i v e G e n e r a l i s i e r u n g** eines **p h ä n o m e n a l e n B e f u n d e s**. (Aus empirisch-analytischer Perspektive betrachtet, bedeutet das: Dewey übergeht recht souverän die Differenz von Sein und Sollen). Und es sind bei genauer Hinsicht **d r e i** normative Merkmale, an denen sich die Qualität einer Gesellschaft bemißt: gemeinsame Interessen, die Interaktionsdichte und die Wechselbeziehung mit anderen Gruppen (Gemeinschaften, Gesellschaften). Was aber ist damit im einzelnen gemeint? Unter gemeinsamen Interessen versteht Dewey vor allem die gemeinsamen Ziele, die in einer Gruppe - und eine Gesellschaft ist für ihn nichts anderes als eine Groß-Gruppe - verfolgt werden; unter "Interaktionsdichte" wäre die Quantität von Wechselbeziehungen zu begreifen, die umso größer ist, je mehr Lebensbereiche im Gruppenleben aktualisiert werden; der Umgang mit anderen Gruppen (intercourse) beschrieb den Grad der Offenheit und des Zusammenspiels mit anderen kollektiven Entitäten - etwa in Wirtschaft, Handel, Verkehr, Kultur (im Falle von Gesellschaften) oder von kleingruppenhaften Einstellungen, Werthaltungen, spezifischen Leistungen (im Falle innergesellschaftlichen Gruppierungen). Das Prinzip aber, das Deweys Beschreibung einer Gesellschaft in normativer Intention zugrunde liegt, ist das Prinzip der Steigerung und Optimierung des Erfahrungsaustausches. Das bedeutet, eine Gesellschaft ist für ihn grundsätzlich ein menschlicher **L e b e n s v e r b a n d**, in dem Einzelne und Gruppen darauf angewiesen und angelegt sind, **E r f a h r u n g e n**

zu machen. Der zentrale Grundsatz, der als *l e b e n s p h i l o - s o p h i s c h e P r ä m i s s e* im Hintergrund steht, lautet: "Das Leben ist ein Vorgang der Selbsterneuerung durch Einwirkung auf die Umgebung." (Demokratie und Erziehung, S. 15) ("Live is a self-renewing process through action upon the environment". Democracy and Education, S. 2) Dieser Grundsatz gilt für *a l l e s* Lebendige - also auch für Pflanzen und Tiere. Leben heißt: in einen Austauschprozeß mit der Umgebung eintreten, der doppelt gerichtet ist, sofern er einmal eine "Assimilation" (Angleichung der Umwelt an das Individuum, die Gruppe) und sodann eine "Accommodation" (Angleichung an die Umwelt) bedeutet. Beim menschlichen Leben kommt allerdings hinzu, daß es nicht nur in permanente Anpassungsprozesse mit seiner natürlichen Umwelt verstrickt ist, sondern daß es sich auch in eine sozial definierte Umwelt einordnen muß, die ihrerseits ihren entscheidenden Sinnkern in institutionalisierten Erfahrungen besitzt. Der Selbsterneuerung durch Stoffwechsel auf physiologischer Ebene entspricht also eine Selbsterneuerung vorzüglich des menschlichen Lebens auf der Ebene mitgeteilter und geteilter Erfahrungen - anders gesagt: Wenn Leben allgemein identisch ist mit Erfahrung (im aktiven und passiven Sinne), so ist menschliches Leben darüber hinaus eine *E r f a h r u n g v o n E r f a h r u n g e n*, deren Aufnahme, Variation, Weiterführung, Beständigkeit.

Die Grundkategorie der Erfahrung als Terminus, der den Prozeß der Selbsterneuerung und Selbsterhaltung allen Lebens charakterisiert und der im Falle des menschlichen Lebens auch die Selbsterhaltung von Erfahrungen meint, die in tradierte Verhaltensgewohnheiten eingegangen sind, erschließt den eigentlichen Sinn der normativen Merkmale, die Dewey als Maßstab für alle Gesellschaften postuliert. Gesellschaften haben die Funktion, Erfahrungen zu tradieren und Erfahrungen zu ermöglichen, nicht aber nur aus "humanitären" Gründen, sondern - in letzter Konsequenz - aus Gründen der Selbsterhaltung des Gattungslbens. Tradition und Tradierung gelten also nicht "um ihrer selbst willen", sondern sie haben ihr elementares Motiv in der Zweckmäßigkeit für die Sicherung des Lebens, und zwar für die Sicherung des Lebens im Umkreis einer bestimmten Kultur. Gesellschaften sind also für Dewey in der Tat Lebensverbände in der genauen Bedeutung des Wortes. Sie unterscheiden sich von tierischen Formen der Vergemeinschaftung - von tierischen Lebensverbänden des "Ameisenstaates" oder des "Rudels" -

durch das Moment bewußter P a r t i z i p a t i o n. Diese erläuterte Dewey am Spezialproblem der Unterscheidung von D r e s s u r und E r z i e h u n g. Beides sind Möglichkeiten, das Verhalten von Lebewesen zu beeinflussen. Was aber im Falle tierischer Domestikation rechtens ist, ist im Falle menschlicher Erziehung keineswegs billig. Zwar kann auch Erziehung den Charakter einer konditionierenden Domestikation haben, aber sie verfehlt dann Entscheidendes, nämlich die Einbeziehung des Heranwachsenden in den kulturellen und gesellschaftlichen Handlungskreis. Eine pädagogische Dressur könnte zwar angemessene Reaktionen auslösen, aber nicht jenes z i e l g e r i c h t e - t e Handeln aufbauen, in dem eigene und fremde Erfahrungen verarbeitet werden. Im pragmatischen Verständnis ist Erziehung - im Unterschied zur Dressur - nichts anderes als Einübung in gesellschaftliche Handlungsweisen und Handlungssituationen. Und gesellschaftliche Handlungsweisen unterscheiden sich von tierischen Verhaltensweisen dadurch, daß sie bestimmte Ziele verfolgen, die nicht gleich ursprünglich mit der Naturverfassung des Menschen gesetzt sind, sondern die im Wechselspiel der Erfahrungen allererst entstehen. Die pädagogische Einweisung in den gesellschaftlichen Lebenskontext ist also nicht ein äußeres Verhaltenstraining, das eine bestimmte Koppelung von Reiz und Reaktion automatisiert; es ist vielmehr Einübung in gemeinschaftliches Handeln und in die Bestimmung der das Handeln leitenden Ziele. Kein Tier, so argumentiert Dewey, ist an dem, wozu es der Mensch abrichtet, interessiert, und kein Heranwachsender kann für die Kultur und die Gesellschaft interessiert werden, wenn es ihm verwehrt bleibt, sich an den Handlungen seiner Umgebung s i n n h a f t zu beteiligen. Erst die Identifikation mit den Überzeugungen und Idealen, die den geistigen Zuschnitt einer Sozietät bestimmen, und zwar durch die Eröffnung von partizipatorischen Handlungschancen, läßt den Heranwachsenden zum Repräsentanten seiner Kultur und seiner sozialen Umgebung werden. Würde sich Erziehung allein auf Dressur reduzieren, so gäbe es zwar auch eine Erneuerung gesellschaftlichen Lebens, aber nur im Sinne von invarianter Wiederholung dessen, was immer schon war. Das jedoch entspräche auf keinen Fall den normativen Leitvorstellungen, die Dewey als Interessenvielfalt, Interaktionsdichte und Wechselbeziehung mit dem allgemeinen Ziel ihrer Steigerung formuliert. Unschwer läßt sich an diesen Zentralbefunden gesellschaftlichen Lebens ablesen, daß sie

zugleich Grundkategorien des Handelns und nicht des Reagierens sind. Der Begriff der Interaktion wie der Begriff der Wechselbeziehung (im Sinne von Kooperation) sind Begriffe, die Handeln explizieren, denn bloßes Reagieren ist ebensowenig der Vollzug teilnehmender Interaktion, wie es mit irgendeiner Form wechselseitiger Kooperation zur Deckung zu bringen ist.

## II

Wir fragten anfangs nach dem Charakter politischer Überzeugungen - in der Annahme, daß diese Überzeugungen vielleicht doch nicht in ihrer Natur mit wissenschaftlichen und auch nicht mit religiösen Überzeugungen gleichzusetzen seien. Politische Überzeugungen sind - phänomenal betrachtet - von solcher Art, daß sie Handeln aus dem Horizont der Gesellschaft und im Hinblick auf ihn interpretieren. Zumeist, jedenfalls im modernen Verständnis, haben politische Überzeugungen einen gewissen "programmatischen" Charakter, das heißt: sie blicken vor auf eine Entwicklung der Gesellschaft, wie sie bestimmten Gruppen und deren Meinungsführern als wünschenswert erscheinen. Das erste Problem, das mit der Programmatik politischer Überzeugungen aufkommt, ist die Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt. Dewey wurde uns nun zu einem Repräsentanten pragmatischer Interpretation gesellschaftlich-politischer Realität. Stellen wir - nach einem kurzen Aufriß seiner zentralen Gedanken im Umkreis seiner Gesellschaftstheorie - an ihn die Frage, woran sich Wahrheit und vor allem Rechtmäßigkeit politischer Überzeugungen bemessen, so kann man zunächst sagen: an ihrer Praktizierbarkeit. Sein eigenes Gesellschaftsverständnis soll, wie erinnerlich, gleich weit entfernt sein von Affirmation des Vorgefundenen wie auch von einem idealistischen Vergessen der Realität. Aber was ist für ihn gesellschaftlich-politische Realität? Analytisch gesprochen: ein Interdependenzzusammenhang von geteilten Erfahrungen, die nicht nur wechselseitig aufeinander verweisen, die vielmehr auch aufeinander angewiesen sind. Das kommt zum Ausdruck in den Zentralbegriffen "Interaktion" und "Kooperation". Konkret bedeuten diese Begriffe in ihrer normativen Wendung: Je höher und durchlässiger der Erfahrungsfluß innerhalb einer Gesellschaft ist, desto besser ist das gesellschaftliche System selbst. Deweys Kriterien zur Einschätzung gesellschaftlicher Gebilde sind also gar nicht inhaltliche, sondern formale Art. Er geht nicht aus von poli-

tischen Wertprämissen - wie etwa Freiheit, Gleichheit, Solidarität -, er geht vielmehr aus von den Zweckgesichtspunkten des gesellschaftlichen Systems. Diese aber sind rückgegründet auf einen **L e b e n s b e - g r i f f** der menschlichen Gattung, die in sich und auf ihrer Entwicklungsstufe Leben als **S e l b s t e r n e u e r u n g s p r o - z e ß** durch Handeln zu begreifen hat. Das Spezifikum menschlicher Lebenserneuerung ist ihre Angewiesenheit auf Erfahrungen, die im Laufe der Geschichte tradiert und accumuliert werden und zu eigenständigen "Erfahrungskulturen" gerinnen. Auf die Frage nun, wie eine politische Überzeugung festgelegt werde, könnte man - im Rückgriff auf Deweys gesellschaftstheoretischen Ansatz - sagen: politische Überzeugungen verdanken sich tradierten Ideen und Erfahrungen. Sozialisationstechnisch gesprochen sind politische Überzeugungen internalisierte gesellschaftliche Standards. Aber diese Antwort ist noch unzureichend. Sie trifft nicht den ganzen Sachverhalt. Denn Deweys eigene Überzeugung von der Form eines wünschbaren politischen Gemeinwesens ist - sieht man genauer zu - offenbar nicht einfach eine **ü b e r n o m m e n e** Überzeugung, sondern eine durch Argumente konstituierte und gestützte gesellschaftlich-theoretische Leitvorstellung. Die Basis der Argumentation ist eine **l e b e n s p h i l o s o p h i s c h e** Grundannahme, nämlich die Grundannahme von der Selbsterneuerung alles Lebendigen durch erfahrungsgesteuerte und erfahrungsvermittelte Wechselwirkung mit naturhaften und sozialen Umgebungen. Jede Einschränkung des vitalen Erfahrungsprozesses, und zwar von Individuen wie von Gemeinschaften, bedeutet eine Einschränkung des lebendigen Selbsterneuerungsprozesses. So aber ist das politisch-gesellschaftliche Konzept einer optimalen Gesellschaft bei Dewey nicht einfach die Überwindung einer konkreten Zweifelssituation durch einen ebenso konkreten aussichtsreichen Handlungsentwurf. Vielmehr, Deweys politische Grundüberzeugung von der optimalen Gesellschaftsform einer Demokratie ist Ergebnis einer **a n - t h r o p o l o g i s c h e n** Selbstinterpretation der menschlichen Gattungslage, die im Stichwort "Erfahrung" signifikant ausgesagt wird. Um es noch weitergehend zu verdeutlichen: Demokratie ist nicht deshalb die wünschenswerteste aller Gesellschaftsformen, weil sie zu einer wesenhaft angesetzten Naturfreiheit stimmt und der darin erblickten Würde des Menschen entspricht, sondern der Vorzug demokratischer Gesellschaftsformen liegt in der Freisetzung von Erfahrungsaktionen - von ausdrücklich gemachten Erfahrungen - , die dem fundamentalen

Interesse des Lebens an der Optimierung seiner Selbsterhaltung am weitesten entgegenkommen. Und die Wirklichkeit, die hier Widerstand leistet, ist nicht nur die äußere Wirklichkeit, nicht die Wirklichkeit, wie sie experimentellen und technischen Handlungsintentionen widerstreben kann, es ist vielmehr auch die Wirklichkeit tradiertter gesellschaftlicher Konzepte.

Die Rückbindung des gesellschaftlichen Prozesses bei Dewey an den allgemeinen Lebensprozeß der Selbsterneuerung hebt jedoch jede nachdrücklich betonte Differenz (Differenz in der Seinsweise) von Natur und Geschichte tendenziell auf. Nur weil angenommen wird, daß Naturgeschichte und Menschengeschichte nicht wesenhaft voneinander getrennt, sondern ineinander verwoben sind, kann Deweys Verständnis von Demokratie normativ als Erweiterung von Erfahrungen durch Interaktion und Kommunikation empfohlen und legitimiert werden. Inwiefern? Insofern als auch die Geschichte, die wesentlich eine Geschichte menschlicher Umgangserfahrung mit Menschen und mit der Natur ist, letztlich nichts anderes bezeugt als die Erfolge und Mißerfolge der Menschengattung in ihrem Prozeß der Selbsterneuerung mit den spezifischen Vorzeichen menschlichen Sinn-Lebens. Und ebendaran müssen sich die politisch-gesellschaftlichen Überzeugungen messen lassen. Menschheitsgeschichte ist Naturgeschichte, ist Lebensgeschichte in einem besonderen Fall. Deweys Tendenz bei der Einschätzung und Bewertung politischer Überzeugungen und gesellschaftlicher Konzeptionen zielt also darauf ab, sie nicht als Sonderthema des naturhaft angelegten Selbsterneuerungsprozesses menschlichen Gattungslebens zu begreifen. Das wird besonders deutlich in seinen Darlegungen zur "Bedeutung der Erdkunde und der Geschichte" im Lehrplan, wie sie im 16. Kapitel "Demokratie und Erziehung" vorge tragen werden. Was aber soll Erdkunde, worin liegt ihr "Bildungswert" und worin derjenige der Geschichte? Hierzu heißt es bei Dewey: "Denn was wir 'Erdkunde' nennen, ist nichts anderes als der Schatz der von anderen Menschen entdeckten Tatsachen und Gesetze über die natürliche Welt, in der wir leben und in Bezug worauf die einzelnen Akte unseres Lebens in gewisser Weise erklärt werden können. 'Geschichte' als geordnetes Lehrfach ist nichts weiter als der Schatz unseres tatsächlichen und grundsätzlichen Wissens vom Tun und Leiden der Gemeinschaften, mit denen unser eigenes Leben zusammenhängt, und von denen aus unsere eigenen Sitten und Einrichtungen durchleuchtet und erklärt werden

können." (Demokratie und Erziehung, S.277 f.) ("For what is called geography as formulated study is simply the body of facts and prinziple: which have been discovered in other men's experience about the natural medium in which we live, and in connection with which the particular acts of our life have an explanation. So history as a formulated study is but the body of known facts about the activities and sufferings of the sozial groups with which our own lifes are continuous, and through reference to which our own custums and institutions are illuminated." Democracy and Education, S.210) Daraus ist festzuhalten: Das Studium der Geographie ist keine Anreicherung oder gar Anhäufung geographischen Wissens um seiner selbst willen. Vielmehr, geographische Studien haben nur dann einen pädagogischen (und das heißt: lebensbedeutsamen) Sinn, wenn sie Gesetze und Tatsachen vorstellen, die durch Erfahrungen anderer Generationen und Zeitgenossen entdeckt wurden. Erdkunde ist eine Fakten- und Gesetzeswissenschaft von Naturzusammenhängen mit explanatorischem Wert. Und als Tatsachen- und Gesetzeskenntnis reichert sie die persönlichen Erfahrungen derjenigen über die Natur an, die sich dieser Kenntnisse versichern. Sie gewinnen einerseits ein Verständnis ihres eigenen Handelns in der Natur (indem sie es zu erklären vermögen) und verfügen andererseits über ein erweitertes und prognostisch verwertbares Wissen, das es erlaubt, den eigenen Handlungskreis zu erweitern. Der pädagogische Sinn des Faches Erdkunde liegt also nicht in einer ästhetisch-beschreibenden Vorstellung der Natur, sondern in der Bestimmung der Natur nach Tatsachen und Gesetzen, die sich in einer auf die Natur gerichteten Verfügungskompetenz auszahlen. Und entscheidend ist in der Tat, daß das geographische Wissen sich nicht beschränkt auf die bildhafte Vorstellung der Natur. Im übrigen plädiert Dewey dafür, daß Erdkunde - über die fachlichen Intentionen geographischer Wissenschaft hinaus - die Erde nicht nur dem Menschen als etwas Äußeres zeigt, sondern daß sie ihm die Erde als "Wohnung des Menschen" ("the home of man") erfahrbar macht - als etwas, das immer auch Spuren des menschlichen Verhaltens zur Natur trägt. Erdkunde wird so zur lebensweltlichen Kunde, in die am Ende nicht nur geographische Kenntnisse eingehen, vielmehr auch geopolitische und geoökonomische Kenntnisse. Damit ergibt sich eine selbstverständliche Verbindung zur Geschichte. Sie ist zwar einerseits - wie die Erdkunde - eine Tatsachenwissenschaft, die die eigene historische Position verständlich werden läßt, indem sie

diese ins Licht ihrer Herkunft setzt, andererseits bezieht sie sich nicht nur auf historisch-gesellschaftliche Fakten, die von den Fakten umfassender E r d k u n d e abzulösen sind. Denn für Dewey ist der innere Zusammenhang dieser beiden Fächer wichtig. Er betont: "Wenn auch die Erdkunde die natürliche, die Geschichte die soziale Seite der Dinge in den Vordergrund rückt, so handelt es sich dabei doch nur um Verschiebungen der Betonung in einem beiden gemeinsamen Gegenstand, nämlich dem G e m e i n s c h a f t s l e b e n der Menschen." (Demokratie und Erziehung, S. 279) ("While geography emphasizes the physical side and history the social, these are only emphases in a common topic, namely, the associated life of man." Democracy and Education, S. 211) Erdkunde und Geschichte verhalten sich k o m p l e m e n t ä r im Hinblick auf den Gemeinschaftsaspekt des menschlichen Lebens. Erdkunde zeigt die menschliche Gemeinschaft in ihrer Vermitteltheit durch die Natur, Geschichte zeigt sie in ihrer Vermitteltheit durch geschichtliche Erfahrung. Jedoch die eine Weise der Vermittlung ist ohne die andere nicht zu denken. Denn die Selbsterneuerung des Lebens ist bei Menschen nicht vorzustellen ohne eine Naturbasis; sie ist im präzisen Wortsinne "irdisch", und sie ist auch nicht zu denken ohne die Vergemeinschaftung der Erfahrungen, von deren Erfolg oder Mißerfolg die individuelle wie die soziale Selbsterhaltung abhängt. Natur zeigt sich uns nur im Medium der Gemeinschaft und Gemeinschaft nur im Medium der Natur. Mit dieser These, die stark an marxistisches Gedankengut erinnert - aber nur daran erinnert, weil Dewey keine Überbaukonstellation kennt - ,werden Naturgeschichte und Menschengeschichte in die Geschichte der Gesellschaft "aufgehoben" im Zeichen der Selbsterneuerung, und zwar auch mit der Konsequenz, daß der W i r t - s c h a f t s g e s c h i c h t e ein besonderer Stellenwert zukommt, weil sie gewissermaßen der unmittelbarste Ausdruck des gesellschaftlichen Naturverhältnisses ist. Die Wirtschaftsgeschichte vor allem, so meint Dewey, sei wichtig, weil an ihr das "Wachstum der wirklichen Freiheit des Menschen" ("growth of effective liberties") abgelesen werden könne und nicht nur, wie in der politischen Geschichte, die Ablösung von Herrschergewalten. Unter "wirklicher" Freiheit aber wird verstanden: die zunehmende "Gewalt über die Natur" ("command of nature"). (Demokratie und Erziehung, S. 286; Democracy and Education, S.216)

Besonders an Deweys Begriff der "effektiven Freiheit", zu deren Profilierung die Wissenschaften von der Erde und von der Geschichte in komplementärer Verspannung beitragen sollen, verdeutlicht sich sein pragmatisches Verständnis von politischen Sachverhalten. Das Attribut "effektiv" und der Plural "Freiheiten" sowie deren Erläuterung als Befehlsgewalt über die Natur lassen wieder erkennen, daß Deweyeigenes demokratisches Ideal nicht "werttheoretisch", sondern "lebensinstrumentalistisch" unter Vorgabe des Prinzips der Selbsterneuerung alles Lebendigen begründet ist. Es läßt sich abschätzen, daß ein eigenes Problem der Legitimation politischer Überzeugungen gar nicht aufkommt, wenn der einzige Maßstab der Einschätzung alles Handelns und der legitimierenden "habits" die Zunahme und das Wachstum (growth) von Erfahrungen unter dem Gesichtspunkt der Optimierung von Selbsterneuerungsprozessen ist. Dewey denkt im Sinne einer biologistischen Lebensphilosophie durchaus konsequent. Aber, so muß man sich fragen, wenn eine Demokratie ihre letzte Legitimation durch die biologische Opportunität dieser Gesellschaftsform erhält, könnten sich dann nicht auch auf eben diese Opportunität diejenigen berufen, die für sich in Anspruch nehmen, mit den Mitteln der Macht und der Unterdrückung ihre eigene Selbsterneuerung besser praktizieren zu können als im Verzicht auf eine solche Dominanz? Gibt es eine Sicherung gegen die Steuerung der Interessen und die Reduzierung der Interaktionsdichte, und zwar im Namen der Selbsterhaltung und Selbsterneuerung? Kann man nicht begründet vermuten, daß Deweys Hoffnung auf die Selbstdurchsetzung der Evolution gesellschaftlicher Gebilde in Richtung der Demokratie sich trotz aller guten Gründe als illusionär erweisen könnte, weil der "Grundwert" des "Wachstums" nicht auch bereits schon das Problem seiner sozialetischen Disposition beantwortet, sondern es erst dringend aufwirft? Jedenfalls erscheint es zweifelhaft, ob eine Favorisierung der wirtschaftlichen Geschichte (Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftsgeographie), die den Fortschritt der Menschheit offenkundig werden lassen soll, auch politisch-gesellschaftliche Zielvorstellungen mehr oder weniger selbstverständlich in Richtung auf mehr Demokratie befördert. Wenn nicht vieles täuscht - und zugegeben: Dewey ist hier nicht sehr eindeutig -, dann entlastet das biologisch aufweisbare Universalziel der Optimierung von Selbsterneuerungsprozessen vitalen Lebens keineswegs von einer eigenständigen politischen und gesellschaftlichen Interpretation.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen, nicht kommerziellen und politischen Nutzung erstellt. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

6. Vorlesung

Blicken wir zurück auf Grundzüge der politischen Philosophie John Deweys, so ist festzuhalten: Dewey analysiert den politisch-gesellschaftlichen Zusammenhang als Phänomen der Gruppierung und der Gruppen. Er betrachtet ihn also unter einer soziologischen und sozialphilosophischen Perspektive und nicht etwa - wie Platon - unter der Perspektive der Gerechtigkeit oder - wie Rousseau, Locke - unter der rechtsphilosophischen Perspektive eines elementaren Vertragsschlusses oder - wie in der Aufklärung - unter der Perspektive naturrechtlich begründeter Werte wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Deweys leitender Gesichtspunkt ist, jedenfalls auf den ersten Blick, weitgehend analytisch-formal. Doch er bleibt nicht bei der Analyse dessen stehen, was faktisch den Zusammenhang einer Gruppe ausmacht, nämlich Interessen- und Zielgemeinschaft, Interaktion nach innen und nach außen mit anderen Gruppen. Vielmehr setzt Dewey die faktischen Befunde ins Normative. Das bedeutet: der Grad, in dem die analysierten Momente innerhalb und zwischen politisch-gesellschaftlichen Gruppen quantitativ entwickelt werden, befindet über deren politische Qualität. - Indes, Deweys normative Generalisierung von Gruppenattributen ist nicht ohne Bezug auf eine philosophisch-anthropologische Grundüberzeugung, die als Vorverständnis bereits in die Gruppenperspektive eingeht. Der Gehalt dieser Grundüberzeugung liegt in einem bestimmten lebensphilosophischen Ansatz. Gemäß diesem Ansatz besteht Leben in einem ständigen Prozeß der Selbsterneuerung durch wechselbezügliche Einwirkung auf die naturhafte und soziale Umgebung. Das gilt letztlich für alles Lebendige. Im Falle des menschlichen Lebens tritt jedoch die Besonderheit hinzu, daß die Selbsterneuerung auch in der Weitergabe von Erfahrung - in der pädagogisch vermittelten Erfahrung von Erfahrungen - besteht. Dementsprechend ist die Ermöglichung von mittelbaren und unmittelbaren Erfahrungen zum Zwecke der Steigerung der Selbsterneuerung und der Selbsterhaltung als das eigentlich politische Prinzip anzusehen, das die Maßstäblichkeit der analysierten Gruppenattribute bekundet. Konkret bedeutet das, jede politische Gemeinschaft und jede Gesellschaftsform, die durch Fixierung sozialer Unterschiede und Grenzen den Erfahrungsaustausch behindern oder "schichtspezifisch" kanalisieren, reduzieren die Chancen - sowohl nach der subjektiven wie nach der

objektiven Seite - den Optimierungsprozeß der Selbsterneuerung (das Wachstum der "Erfahrungsgemeinschaft") zu steigern. Zumindest indirekt, also aufgrund von Gedankenmotiven als Indizien, kann man schließen, daß für Dewey menschliche Gesellschaften "E x p e r i m e n t i e r - g e m e i n s c h a f t e n" darstellen, in denen Leben gleichsam mit sich selbst und zum Zwecke der Eröffnung erfolgreicherer Handlungschancen experimentiert. Und von zwei Seiten ist die gesellschaftlich-politische Experimentiergemeinschaft bedingt: einmal von der Seite der naturhaft-geographischen Lebensumstände und sodann von der Seite der geschichtlich überlieferten Traditionen. Beide Bedingungen sind aber miteinander verschränkt, und zwar in der Weise miteinander verschränkt, daß die Naturgeschichte wesentlich die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur und die Menschengeschichte die Geschichte der Erfahrungen darstellt, die in dieser Auseinandersetzung gewonnen werden und die sich als Handlungsregeln niederschlagen. Naturgeschichte und Menschengeschichte sind Momente einer einzigen sie umfassenden L e b e n s g e s c h i c h t e. Natur und Geschichte treffen und vermitteln sich im menschlichen Handeln - menschliches Handeln ist deren Synthesis. Auf der Basis dieser Lebens- und Handlungsphilosophie ist ein Dualismus von Geist (Intelligenz) und Wirklichkeit nicht mehr zutreffend. Denn Geist ist schließlich nichts anderes als die natürliche Weise des Menschen mit der nicht-menschlichen Natur umzugehen, ist die Selbstverwirklichung des menschlichen Naturlebens als Teil des Naturlebens überhaupt. Eine Trennung von Geist und Natur kommt nur dadurch zustande, daß im gesellschaftlichen Leben geistige Tätigkeiten bestimmten Eliten vorbehalten sind, die sich gegen Außenstehende mit Ausschließlichkeitsansprüchen abschotten. Das ist in Deweys Augen - und hier denkt er öffentlich anders als Peirce - eine Perversion, eine Weise, dem vitalen Lebensimpuls zu widerstreben. Dieser dringt auf Kommunikation und Vergemeinschaftung von Interessen, und zwar auch auf vorbewußter Ebene. Denn Dewey legt dar, die größere Zahl gemeinsamer Interessen, die für eine Demokratie kennzeichnend sei, sei "natürlich nicht das Ergebnis von Überlegung und bewußter Bemühung" (Demokratie und Erziehung S. 121) (" ... are of course not the product of deliberation and conscious effort", Democracy and Education, S. 87), vielmehr verdanke sie sich der Herauf-

kunft "neuer Formen der Industrie, des Handelns, des Reisens, (der) Völkerwanderungen und internationalem Gedankenaustausch, die aus der Herrschaft der Wissenschaft über die Naturkräfte erwachsen." (Demokratie und Erziehung S. 121) ("... they were caused by the development of modes of manufacture and commerce, travel, migration and inter-communication which flowed from the command of science over natural energy." (Democracy and Education, S. 87) Demokratie ist also weniger ein p o l i t i s c h e s Programm, weniger eine bestimmte Regierungsform, über deren Vor- und Nachteile man politische Erwägungen anstellt und für oder gegen die man sich entscheidet; Demokratie ist ein Mit-Produkt, eine Lebensform, die sich "von selbst" als sinnvoll einstellt, wenn der Stand menschlicher Auseinandersetzung mit sich selbst und mit der Natur eine bestimmte evolutionäre Entwicklungsstufe erreicht hat: die Entwicklungsstufe umfassender Herrschaft über die Naturenergien durch Wissenschaft. Wissenschaftskultur und Demokratie werden in einem sehr engen Zusammenhang gesehen. Und die Formen der Produktion und des Handels, der global werdenden Kommunikation, die den Übergang von geschlossenen zu offenen Gesellschaften kennzeichnen, sind für Dewey Konsequenzen und Erfolge des in den Wissenschaften sich durchsetzenden rationalen Lebenswillens, der alle von außen gesetzten Einschränkungen der Erfahrungen abstreift und auf weltweite Praxis der Intersubjektivität drängt.- Im Unterschied also zu Peirce, der die verschiedenen Verfahren der Festlegung von Überzeugungen als gleichwertig gewichtet wissen möchte, ist die Präferenz für das "Verfahren der Wissenschaft" bei Dewey eindeutig. Es ist aber nicht eine Präferenz - um das noch einmal zu betonen -, die sich aus einer Abwägung von in gleicher Weise möglichen Alternativen ergibt, sondern es ist eine historisch sich aufzwingende Präferenz: eine Präferenz der geschichtlichen Wahrhaftigkeit, die zur Kenntnis genommen hat, welchen Entwicklungsfortschritt die menschliche Gattung unter dem Gesichtspunkt ihrer "Selbsterneuerung durch Einwirkung auf die Umgebung" genommen hat.

Damit kommt man zum Angelpunkt der Frage nach der Wahrheit von politischen Überzeugungen bei Dewey und in seinem pragmatischen Instrumentalismus. Um es gleich vorweg zu nehmen: D i e Wahrheit einer politischen Überzeugung gibt es nicht. Es gibt immer nur deren Wahrheit im Hinblick auf einen bestimmten historischen Entwicklungs-

stand der gruppen- und kulturspezifischen Auseinandersetzung mit der Umwelt. Und die Lebensform der Demokratie ist in dem Augenblick als politische Überzeugung historisch wahr, in dem d r e i Momente das historische Bewußtsein tiefgreifend verändert haben. Einmal nämlich, wie Dewey darlegt, die "exakten Methoden in der anorganischen Naturwissenschaft" ("the experimental method in the sciences"), ferner "der Entwicklungsgedanke in der biologischen Wissenschaft" ("evolutionary ideas in the biological sciences") und schließlich die "neue Ordnung in der Industrie" ("the industrial reorganization") (Vorwort, Preface). Die Methoden der experimentellen Naturwissenschaften haben zu einer qualitativen Steigerung der Naturbeherrschung durch Naturerfahrung (im Sinne mathematischer Naturerfahrung) geführt, und in ihrem Gefolge wurde eine Dynamisierung industrieller Produktion, eine "industrielle Revolution" möglich, deren ökonomische Expansion den Weltmarkt erfand. Der Evolutionsgedanke der biologischen Wissenschaften rückte die Menschengattung nachhaltig in die Naturgeschichte ein und ließ aufmerksam werden auf das Zweifelhafte von Dualismen, welche traditionelle Anthropologien als Geist-Körper-Anthropologien charakterisierten. Bedeutet die Erfindung experimenteller Methoden in den Naturwissenschaften die effektive Instrumentierung des Lebenshandelns, so stützt die Entwicklung evolutionärer Ideen schließlich auch im legitimatorischen Sinne den Rekurs auf die Erfahrung als Fundament des Lebens überhaupt und des menschlichen Lebens insbesondere.

## II

Die enge Verzahnung von demokratischer Verfassung, wissenschaftlicher und in ihrem Gefolge technisch-ökonomischer Selbstinterpretation des Menschentums in der Moderne und lebensphilosophischer Interpretation der Wirklichkeit überhaupt, läßt es bei Dewey schwierig erscheinen, die politischen Überzeugungen als eigenständigen "Überzeugungsreich" auszugrenzen. Zwar gibt es eine politische Realität: die Wirklichkeit der Gruppierungen, der gemeinsamen Interessen, der Wechselbezüge zwischen den Gruppen. Doch diese Realität ist im Grunde nur eine Spiegelung des historischen Erfahrungsstandes, den eine volk-

hafte Gruppierung von Menschen erreicht hat. Diese Spiegelung kann gewiß ein veraltetes Selbstbild wiedergeben - ein Bild, das dem Stand der Erfahrungsevolution nicht mehr entspricht. Dann ist es an der Zeit, den Widerspruch zwischen der sozialen Verfassung der politischen Umwelt und dem Stand der Strategien der Selbsterneuerung des Lebens aufzudecken und aufzuheben. Die Lösung solcher Widersprüche ist für den Pragmatiker Dewey allerdings etwas anderes als für den Dialektiker Karl Marx. Der Grund-Satz, daß der Mensch existiere (sich produziere), indem er seine Lebensmittel produziere, kann von beiden als anthropologischer Grundsatz akzeptiert werden. Anders jedoch als Marx setzt Dewey auf eine evolutionäre und nicht auf eine revolutionäre Entwicklung der Gattungsgeschichte. Sein Konzept der Gesellschaft als einer Experimentiergemeinschaft impliziert die Hoffnung, daß die politische Lebensinterpretation und die materielle Lebensproduktion sich gewissermaßen naturwüchsig in die rechte Balance bringen. Das Absterben ständischer feudaler Verfassungsstrukturen ist letztlich angelegt im Selbstinteresse des Lebens an seiner eigenen Fortsetzung. Ihm kann auch der bestimmte politische Wille zur Erfahrungsbegrenzung und Erfahrungsbewirtschaftung auf die Dauer nicht Einhalt gebieten. Das aber vor allem dann nicht, wenn die (Natur)-wissenschaften aus der Randstellung herausgerückt und zu einem Selbsterneuerungsfaktor erster Ordnung geworden sind. Die "Verwissenschaftlichung" gesellschaftlichen Lebens ist für Dewey gleichbedeutend mit der Auflösung von Sozial- und Erfahrungsschranken. Oder anders gesagt, das wissenschaftliche Handlungsparadigma des Experiments löst alle Handlungsparadigmen auf, die ihre Überzeugungsbasis in Wertkonstellationen "dogmatischer" Herkunft haben. Denn wissenschaftliches Handeln legitimiert sich nur unter dem Gesichtspunkt möglicher Allgemeinheit. Und die Demokratie - für Dewey eine Lebensform - ist nichts anderes als die soziale Realisierung des wissenschaftlichen Postulates unter subjektiver Prüfbarkeit. Wie die Wissenschaftler, so könnte man sich den Sachverhalt verdeutlichen, durch den Wahrheitsanspruch ihres Handelns - und durch die Definition der Wahrheit im Sinne konsensueller Teilbarkeit - gleichsam dazu gezwungen werden, ihre Forschungsinteressen zu vergemeinschaften, so werden auch die vor-wissenschaftlich Handelnden gedrängt, sich zur besseren Verfolgung ihrer Zwecke zu vergemeinschaften. Das Leben gibt hier für Dewey selbst den Ton an - es ist in gewisser Weise die nicht hintergehbare Instanz (wie wir wiederholt dargelegt haben: auch für den

Wissenschaftler). Wir fragen uns indes: Wenn es in der Eigenlogik der Selbsterneuerung des Lebens liegt, auf die universale Vergemeinschaftung von Interessen zu drängen, und wenn die Methode der Wissenschaft diesen Grundzug bewußt und beispielhaft aufnimmt, wie sind dann die ideologischen Differenzen zu erklären, die in der Gegenwart besonders deutlich die Staaten und Völkergruppen voneinander trennen? Sicherlich gibt es bei den Industrienationen einen gemeinsamen wissenschaftlichen und technologischen Nenner, eine vergleichbare Basis ihrer materiellen Lebensproduktion. Im asiatischen wie im östlichen und westlichen Raum finden sich dieselben Technologien und technologischen Konzepte, allerdings durchaus nicht nur in friedlicher Konkurrenz. Wissenschaft und Technik sind zu weltweiten Produktionsinstrumenten geworden, ohne daß sich die Völker auf ihrer Basis geeinigt hätten. Im Gegenteil, Produktionsinstrumente sind auch Verteidigungsmittel, sind Waffen, mit denen politische Interpretationen in der Gestalt kontrovers artikulierter Gesellschaftsbilder expandiert oder verteidigt werden sollen. Und angesichts solcher Beobachtungen gewinnt man durchaus nicht den Eindruck, als habe die "Methode der Wissenschaft" mehr oder weniger naturwüchsig - oder im Sinne Deweys mehr oder weniger "unbewußt" - die Lebensform der Demokratie als ebenso sinnvolle wie weltweite Gesellschaftsform durchgesetzt. Sah Dewey in der evolutionären Entwicklungslogik wissenschaftlicher und technischer Naturbeherrschung den zwingenden Aufbruch ins Weltbürgertum, die nahezu zwangsläufige Vergemeinschaftung der Menschen unter universalen Interessen, so veranlaßt uns der Blick auf die historisch-gesellschaftliche Wirklichkeit unserer Tage zur Skepsis gegenüber einem Glauben, der die Sachzwänge wissenschaftlicher und technologischer Entwicklung als notwendigen Prozeß der Demokratisierung lesen möchte. Wir müssen die bittere und leidvolle Erfahrung machen, daß die "Selbsterneuerung des Lebens" in ihren Formen zwar allgemeiner und in ihren Techniken effizienter geworden ist, daß sich aber auch im gleichen Maße, in dem sich das wissenschaftlich-technische Verfahren der Lebensbemeisterung durchsetzte, die Probleme der humanitären Disposition dieses Verfahrens der Selbsterneuerung steigerten. Aber warum? Doch wohl aus dem Grunde, weil die politisch-gesellschaftliche, die "menschliche" Interpretation rational verfügbarer Selbsterneuerungsprozesse nicht auch durch die Instrumente geliefert

wird, denen sich die *E f f i z i e n z* dieser Prozesse verdankt. Einfacher gesagt, die wissenschaftlich-technische Form der Lebenserneuerung im Industriezeitalter liefert letztlich doch nicht auch noch die Ziele mit, denen sie unter dem Gesichtspunkt der "Lebensqualität" zu unterstellen wäre. Es besteht nach wie vor eine Kluft zwischen der (politischen) Sinnorientierung des Gemeinschaftslebens und seiner sachlichen Instrumentierung. Ja, diese Kluft hat sich noch vertieft durch die wissenschaftliche und technologische Verselbständigung sachlicher Lebensaspekte gegenüber denjenigen ihrer *s i n n h a f t e n* Selbstinterpretation. Denn, was anderes als die Verfahren positiver Wissenschaft haben immer wieder erneut darauf verwiesen, daß man aus dem, was ist, nicht ablesen könne, was sein soll. Und diese Differenz von "Sein" und "Sollen" beschränkt sich nicht auf Fragen der methodischen Sauberkeit, sie wird vielmehr und faßbar im alltäglichen Lebensvollzug, in dem uns eine Mannigfaltigkeit von technischem Können - von der Gen-Beeinflussung bis zur Kernspaltung - als "know-how" zur Verfügung steht, ohne daß damit die Frage nach den "Standards" erledigt wäre, nach denen sinnvollerweise dieses Können abzurufen ist. Wissen und Können in seiner positiven, also "neutral" vorgegebenen Gestalt, liefert nicht ohne weiteres die Normen seiner humanen Anwendung und seines humanen Ansatzes mit. Es kann zu beidem benutzt werden: zur Denaturierung des Menschen und zur Steigerung der Lebenswürdigkeit seines Lebens. Das jedenfalls ist eine in unserer Zeit liegende Erfahrung, die uns skeptisch werden läßt, wenn es darum geht, Deweys pragmatische Hoffnung auf die gleichursprüngliche Entfaltung von Wissenschaft, Technik, (menschlichem) Leben und Demokratie zu teilen. Bestenfalls, so unserer Eindruck, kann die demokratische Gesellschaft als offene Experimentiergemeinschaft den Charakter einer "regulativen Idee" haben (die bekanntlich deshalb regulative Idee ist, weil ihr nichts in der Wirklichkeit entspricht). Doch der Weg einer Annäherung an diese Idee ist etwas, das wir ausdrücklich zu bestimmen haben, indem wir die instrumentellen Regeln unseres Handelns aus positivem Wissen und positivem Können in ausdrückliche Beziehung zu einer sinnhaften Interpretation unseres Daseins setzen. Oder anders gesagt: zwischen den *i n s t r u m e n t e l l e n* Regeln unseres Handelns und den *S i n n r e g e l n*, denen es folgen soll im Namen der "Humanität" (und zwar auch im Namen politischer Humanität), besteht keine

selbstverständliche Verbindung - so wenig übrigens wie zwischen Wissen, Können und Bildung.

Aus guten Gründen, die a u c h Erfahrungsgründe sind, erscheint es uns angebracht, am Unterschied zwischen einer wissenschaftlichen Analyse und Interpretation unserer gesellschaftlichen Erfahrungen und deren politischer Interpretation festzuhalten. Die Intensität des Erfahrungsaustausches innerhalb sozialer Gemeinschaften und zwischen den Völkern ist sicherlich auch ein Gebot des Verfahrens der Wissenschaft, aber sie ist keineswegs nur durch Wissenschaft begründet und legitimiert, sondern sie ist auch und darüber hinaus Ausdruck der Idee eines politischen "Selbstkonzepts" mit eigener Legitimationsbasis. Mit anderen Worten: Demokratie ist nicht nur Ausdruck eines kontrolliert experimentellen Verhältnisses zu Sachen, sondern sie ist ebenso sehr - und noch mehr - Ausdruck eines Experimentes menschlicher Freiheit mit sich selbst. Und das entscheidende Problem liegt in der Frage, wie beide Experimente zueinander stehen. Gewiß ist es ein verlockender Gedanke, das wissenschaftlich-technische Experiment der Lebenserneuerung und seine instrumentelle Rationalität in eins zu setzen mit der Rationalität politischer Selbstbestimmung. Doch der Verlockung dieses Gedankens folgen heißt: die politische Vernunft vor Gesetzmäßigkeiten abdanken zu lassen, ohne deren normative Triftigkeit zu prüfen, heißt, Wissenschaft und Technik zu überfordern. Denn die R e g e l n unseres wissenschaftlichen und technischen Handelns sind nicht identisch mit den Z i e l e n unseres Handelns. Oder in der Dimension des lebensphilosophischen Ansatzes von Dewey ausgedrückt: Die Taktiken und Strategien der Selbsterneuerung menschlichen Lebens nach Prinzipien der Selbsterhaltung sind nicht gleichzusetzen mit den Zielen individueller oder gemeinschaftlicher Selbstgestaltung unter Vorgabe sinnvoller Ziele, auf die hin Selbsterhaltung sich allererst auslegen muß. Es ist aber gerade diese Differenz von Selbsterhaltung (Selbsterneuerung) und Selbstgestaltung, die in Deweys monistischer Lebensauslegung unterzugehen droht. Das wird besonders deutlich im achten Kapitel von "Demokratie und Erziehung", das von den "Zielen der Erziehung" handelt. Dort legt Dewey eine pragmatisch orientierte Phänomenologie von Zielen überhaupt und Erziehungszielen im besonderen vor. Es überrascht nicht, wenn man zunächst erfährt, daß Dewey eine enge Beziehung zwischen

Zielen und verständigem Handeln herstellt. Verständig handeln heißt: zielgerichtet handeln. Zielgerichtet handeln bedeutet: zweckmäßig handeln. Und wir handeln dann zweckmäßig im Sinne von "verständlich", wenn wir, wie genauer ausgeführt wird, erstens auf eine zukünftige Möglichkeit voraussehen, zweitens einen Handlungsplan entwerfen und drittens über die Mittel zu verfügen, die es erlauben, den Plan durchzuführen unter Berücksichtigung potentieller oder faktischer Hindernisse. Diese Charakteristik zielgerichteten und damit verständigen Handelns erinnert stark an jenes Handlungsmodell, das wir bei der Explikation der "Methode der Wissenschaft" bei Peirce bereits skizzierten. Aber von welcher Art ist dieses Handlungsmodell? Und trifft es auf alle Formen des Handelns zu? Zunächst: unter "zielgerichtetem" Handeln (im Unterschied zum Handeln "auf gut Glück") wird ein Handeln verstanden, das auf bestimmten Zwecken, Intentionen, Absichten beruht, das planvoll Möglichkeiten ergreift und sie zu verwirklichen sucht. Offensichtlich ist der Handlungstypus, auf den sich Dewey hier modellhaft bezieht, der Typus des bewerkstelligenden, noch genauer: des herstellenden Handelns. Ziele haben darin eine bestimmte Funktion. Sie richten das Handeln ein, indem sie es auf ein gewünschtes "Ergebnis" ausrichten. Entscheidend ist nun für Dewey, daß Ziele nur hypothetisch antizipierte Ergebnisse darstellen. Das bedeutet, Handlungsziele sind grundsätzlich rückgekoppelt in den Handlungsprozeß, und zwar mit der Folge, daß sie sich im Vollzug der Handlung ändern können und müssen. Ziele sind immer nur Zielannahmen mit potentieller Geltung. Und Dewey wendet sich mit wiederholtem Nachdruck gegen Ziele, die es nicht nur "auf Probe" sind, die also unabhängig von ihrer Verifikation (Bewährung) in Tätigkeiten gelten sollen. Das wären von außen gesetzte Ziele (aims set  $\varphi$  from without", Democracy and Education, S. 100). Der Akzent liegt auf "gesetzt". Das bedeutet zweierlei: einmal nämlich, daß für Dewey offenbar konkrete Ziele Ergebnisse von (versuchsweisen) Zielsetzungen sind und es infolgedessen so etwas wie "Ziele an sich" nicht gibt; und es bedeutet, daß jedes Ziel - sei es ein politisches oder pädagogisches Ziel -, das den Anspruch erhebt, unabhängig von bestimmten Handlungssequenzen zu bestehen, eine interessierte Erschleichung ist. Es gibt also in Deweys Zielreflexion anscheinend keine "Ziele an sich", sondern nur Ziele "durch uns" und "für uns". Ziele, die sich als "Ziele an sich"

und unabhängig von der Praxis geltend vorstellen, also im weitesten Sinne "apriorische" Ziele, sind in Wirklichkeit Ziele, die nur im Interesse bestimmter Gruppen liegen und die über ihre wahre Herkunft dadurch hinwegtäuschen sollen, daß sie als unabhängig, als "an sich bestehend" postuliert werden. In einer ideologiekritisch anmutenden Wendung formuliert Dewey den Gedanken, daß "von außen" gesetzte und scheinbar allgemein geltende Ziele nichts anderes als verkappte I n s t r u - m e n t e in der Hand von Interessengruppen seien - also in Wirklichkeit nicht Ziele, sondern Mittel, mit denen unauffällig Macht ausgeübt werden soll. Mit anderen Worten: auch die apriorisch gelten sollen- den Ziele, die mit dem Nimbus des Ewigen umhüllt werden und von denen gesagt wird, sie seien nicht an endlichen Zwecken zu messen, sind in Wahrheit durchaus zweckmäßig, und zwar zweckmäßig im Dienste der Fremdbestimmung grundsätzlich selbstinteressierten Handelns. Statische Ziele mit Allgemeinheitsanspruch sind also für Dewey, mit einer modernen Formulierung ausgedrückt, "Instrumente der Verdinglichung" in den Händen von Einflußgruppen, die sich hinter scheinbaren "Hochzielen" verbergen.

Man hat (vielleicht) wenig Schwierigkeiten, Dewey hier zu folgen, vor allem dann nicht, wenn man seine Kritik an "von außen gesetzten" und mit apriorischem Geltungsanspruch auftretenden Zielen in der Denkbahn des Nachdenkens über das "Ende der Metaphysik" liest. Deweys Argumentation trifft sich nicht nur mit ideologiekritisch argumentierenden der Modernität. Sie trifft sich auch mit Nietzsches Kritik der Wertmetaphysik als Selbstentlarvung der metaphysischen Wertgeltung durch Erkenntnis ihrer "interessierten" Setzung im Sinne des "Willens zur Macht". Das Problem ist nur, und das wird besonders deutlich bei Dewey, in welchen Zielen die Zielkritik selbst begründet ist. Kann man, so fragt man sich, überhaupt noch von Zielmaßstäben (die auch Maßstäbe der Zielkritik sind) sprechen, wenn das "Ziel aller Ziele" die Freisetzung einer allgemeinen Zielkompetenz des Handelns ist? Gewiß haben Ziele die Funktion, Handeln auszurichten. Aber wenn diese F u n k t i o n von Zielen mit ihrem S i n n (ihrer Bedeutung) zusammenfällt, läßt sich dann noch zwischen sinnvollen und sinnlosen, zwischen guten und schlechten Zielen unterscheiden - oder muß man konsequenterweise nicht auch jede Ambition auf einen solchen Unter-

schied preisgeben? Diese kritische Rückfrage ist noch zu verstärken: Wenn Ziele nur M i t t e l verständigen Handelns sind und außerhalb der Tätigkeiten, die sie anregen, keinerlei Bedeutung haben sollen, wäre es dann nicht folgerichtig, auch diejenigen Ziele zuzulassen, die sich als "allgemeingültige" vorstellen. In rein konstatierender Betrachtung erfüllen doch auch diese Ziele einen Zweck: den Zweck nämlich, bestimmte Menschengruppen im Interesse anderer - etwa im Interesse von Meinungs- und Machteliten - einzusetzen. Auch durch von außen gesetzte Ziele werden Tätigkeiten ausgelöst, nämlich Tätigkeiten politischer (oder auch pädagogischer) Beeinflussung, die darauf zielen, allgemeines Bewußtsein in den Dienst von subjektiv verfolgten Zwecken zu stellen. Auch ein Diktator, der keineswegs bereit ist, sein Interesse zu vergemeinschaften, erfüllt mit seiner Absicht der Zielindoktrination die allgemeine Charakteristik von "verständigem Handeln" - nach Dewey: er verfügt durchaus über die Fähigkeit, Tatsachen mit zukünftigen Folgen und zukünftige Folgen mit Tatsachen zu verbinden. Er würde also ebenso "verständlich" wie "zielgerichtet" handeln.

Verfolgen wir diesen Gedanken noch ein wenig weiter. Nachdem Dewey die allgemeine Bedeutung von Zielen in deren konstitutiver Funktion für verständiges Handeln ("acting intelligently", Democracy and Education, S. 103) dargelegt hat, bemüht er sich um die K r i t e r i e n "guter Ziele". Und hier werden drei Kriterien aufgeführt: erstens, das Ziel muß, wenn es gut sein soll, aus den situativen Handlungsbedingungen hervorgehen und sich in realistischer Einstellung auf sie zurückbeziehen (das wäre das Kriterium des "situativen Realitätsbezugs"); zweitens, das Ziel muß als hypothetisch gelten, in einem dynamischen Wechselbezug zum Handlungsprozeß stehen, der das Ziel verändern kann (das wäre das "Kriterium der Selbstkorrigierbarkeit"); drittens, das Ziel muß Tätigkeiten auslösen und ist in dieser Bedeutung immer auch M i t t e l und niemals nur Zweck (das wäre "das Kriterium der Mittel-Zweck-Verschränkung"). Sind nun diese drei Kriterien nach Deweys eigenem Bekunden die Maßgabe für g u t e Ziele - das Kriterium also des situativen Realitätsbezugs, das Kriterium der Selbstkorrigierbarkeit und das Kriterium der Zweck-Mittel-Verschränkung - , so ist zu fragen, ob diese normative Operationalisierung des Begriffs (Zielphänomens) tatsächlich zu einer sozialetischen (und in diesem Sinne politischen) und zu einer pädagogischen Orientierung

verständigen Handelns geeignet sei. Der situative Realitätsbezug, die Forderung, an der konkreten Situation und an den in ihnen obwaltenden Umständen anzuknüpfen, gilt doch offensichtlich für jedes Zielkonzept, unabhängig davon, ob es sich als ethisch oder pädagogisch vertretbar oder unvertretbar darstellt. Auch derjenige - um es an einem Beispiel zu verdeutlichen -, der Erziehung als fremdbestimmte Dressur begreift, wird sein Handeln auf die situative Ausgangslage seines "Gegenstandes" beziehen. Er wird seine Ziele, wenn auch vielleicht nur in der Form der Berücksichtigung, auf die faktische Vorfindlichkeit des Heranwachsenden einstellen, da er sonst damit rechnen muß, daß seine Ziele in der Tat nicht realistisch sind, also auch nicht realisierbar. Aber über die humane Qualität seiner Ziele ist mit Berücksichtigung des Realitätsbezugs nichts ausgemacht. Und wie steht es mit dem zweiten Kriterium guter Ziele, mit dem Kriterium der Selbstkorrigierbarkeit? Auch dieses Kriterium impliziert doch nicht notwendig eine Rücksichtnahme auf die von uns angefragte ethische Qualität von Zielen. Bleiben wir bei unseren Beispielen: Wenn Pädagogen unabhängig von der faktischen oder potentiellen Zustimmung der "Betroffenen" (dieses malträtierete Schlagwort bietet sich hier tatsächlich einmal in seinem ursprünglichen Sinne an) bestimmte Verhaltensnormen als Konditionierungsziele mit pädagogischem Know-How durchsetzen wollen, so müssen sie selbstverständlich damit rechnen, daß sie ihre Ziele korrigieren, zurückschrauben, im Hinblick auf den konkreten Adressaten präzisieren müssen. Jedoch, bedeutet diese Zielpräzisierung oder diese (taktische) Zielkorrektur die Einlösung einer positiven ethischen Maxime oder ist sie nur eine notwendige Konzession, die man seinem eigenen Zielinteresse einräumt, um seiner Effektivität willen, nicht aber aus Gründen ethischer Legitimation des Zieles selbst. Sowohl das Kriterium des situativen Realitätsbezugs wie das Kriterium der Zielvariabilität und der Zielkorrektur eignen sich ausgezeichnet zur Charakteristik von Zielkonzepten des technisch effizienten und in diesem Sinne erfolgreichen Handelns. Jedoch ihr kritischer Wert wird selbst "kritisch", wenn man ihn auf Handlungen vom Typus des politischen oder pädagogischen Handelns bezieht, das nicht nur instrumentelle Normen, sondern auch Sinn-Normen und das Problem deren ethischer Legitimation kennt. Und schließlich das dritte Kriterium, das Kriterium der Zweck-Mittel-Ver-

schränkung. Gemeint ist hiermit, das sei noch einmal erinnert, daß für Dewey jedes gute Ziel auch dadurch seine Qualität erweist, daß es sich als M i t t e l in den Dienst weiterer Ziele stellt. Die Unterscheidung von Zielen und Mitteln ("means and ends") ist für Dewey nur eine Frage der Perspektive, das heißt: etwas, das im Vorblick auf die Zukunft Ziel ist, ist im Hinblick auf die Gegenwart, deren Handlungsrichtung es bestimmen soll, Mittel. Das ist ohne Zweifel ein grundlegender Gedanke des pragmatischen Zielinstrumentalismus. Um sein volles Gewicht abzuschätzen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß für uns die wesenhafte U n t e r s c h i e d e n h e i t von Zielen und Mitteln geradenwegs zu einer Reihe von ethischen Fragen führt. Denn eine so provokative wie diskutierbare Feststellung wie der Satz, der Zweck heilige die Mittel, wird durch die festgehaltene Differenz von Zweck und Mittel allererst fragwürdig. Wird diese Differenz aufgehoben oder eingeebnet, dann stellt sich das Problem gar nicht mehr - etwa das Problem, ob bestimmte Ziele durch die Mittel, mit denen sie verfolgt werden, nicht diskriminiert sind (man denke an die Rettung der Seele des Ketzers durch den Scheiterhaufen der Inquisition). Für Dewey sind Ziele und Mittel nur Z e i t a s p e k t e der Handlungsmotivation. Das Ziel ist die Motivation aus der Sicht der Zukunft, das Mittel ist die Motivation im Horizont der Gegenwart. Ziele sind also überhaupt nur V e r a n l a s s u n g e n, selbstgesetzte Handlungsauslöser. Und je mehr Handlungsintensität und Handlungsenergien durch Ziel-Mittel freigesetzt werden, desto "besser" ist das Ziel - nach Dewey. Aber ist das ein sicherer Qualitätsindikator, und vor allem: bedeutet das nicht auch wiederum eine Funktionalisierung von Zielen, die am Ende deren Legitimationsproblematik unterläuft? Es ist bekannt, wieviel kriminelle Energien (gemessen an humanitären Zielstandards) in der ältesten und neuesten Geschichte auch politisch freigesetzt wurden. Wenn Ziele in der Tat nichts anderes sein sollen als Mittel der Handlungsveranlassung und wenn sie durch das Maß, in dem sie hier zum Mittel werden auch bereits a l s Ziele legitimiert sein sollen, dann gibt es offenbar die Möglichkeit, daß "gute Ziele" im Sinne Deweys durchaus zusammenstimmen können mit verheerenden Folgen für die Menschheit und vor allem für die Menschlichkeit. Niemand wird bezweifeln, daß die Zerstörungsgewalten von Kriegshandlungen durch das Ziel-Mittel von Feindbildern, Herrenmenschen-Ansprüchen, völkischen und rassischen

Diskriminierungen äußerst effizient "ausgelöst" wurden. Aber wer, mit Ausnahme des Zynikers, wollte sich dazu verstehen, mit der ausgelösten Handlungsgewalt als letzter Instanz die Sinnhaftigkeit solcher Ziele zu belegen?

Gewiß, es wäre unfair, Dewey die Absicht zu unterstellen, er wolle durch die funktionale Ziel-Mittel-Verschränkung antihumanitärer Gewaltentfaltung nicht nur die Begründung, sondern darüber hinaus auch noch die Rechtfertigung liefern. Und dennoch muß man feststellen, daß es in der Logik seiner pragmatischen Konzeption von Zielen, d.h.: seiner Interpretation von Zielen als handlungsauslösenden, Betätigungsenergien freisetzenden Mitteln, nicht widerspricht, wenn man sie bruchlos auf Handlungen bezieht, die nach Maßstäben eines sozialetischen Humanismus (dem sich auch Dewey verpflichtet fühlte) unhaltbar sind. Die Identifizierung mit Zielen ist noch nicht deren Rechtfertigung und diese ist auch nicht geleistet, wenn sich darstellen läßt, daß bestimmte Ziele tatsächlich Aktivitäten entbinden. Man könnte hier noch einwenden, die Darstellung der Dewey'schen Ziel-Philosophie anhand der drei Kriterien guter Ziele sei, obgleich sie sich unmittelbar auf sachentsprechende Aussagen beziehe, verkürzt und einseitig, weil sie nicht das Vergemeinschaftungspostulat mit einbeziehe. Zwar, so könnte argumentiert werden, sei es zutreffend, daß Dewey mit Hilfe der Kriterien des Realitätsbezugs, der Korrigierbarkeit, der Zweck-Mittel-Verschränkung "gute Ziele" zu beschreiben suche, aber man müsse, zumindest wenn es sich um gesellschaftsrelevante, also um politische und pädagogische Ziele handele, das soziale Grundkriterium der Vergemeinschaftung - in faktischer wie in potentieller Hinsicht - mit berücksichtigen. Darauf ist zu antworten: Gewiß steht dieses Gemeinschaftskriterium im Hintergrund - aber warum wurde es nicht ausdrücklich in die Typologie eines guten Zieles einbezogen? Und wenn es mit einbezogen würde, wäre es bereits eine ausreichende Sicherung gegen einen Mißbrauch der Kriterien von guten Zielen? Und hier wäre noch die weitere Frage aufzuwerfen, welchen Zielstatus das Vergemeinschaftungspostulat selbst habe. Müßte man es nicht auch an den Kriterien der Realitätsangemessenheit, der Korrigierbarkeit und der Zweck-Mittel-Verschränkung messen? Oder handelt es sich bei der Vergemeinschaftung am Ende doch um ein "von außen" gesetztes Ziel im Sinne einer "regulativen Idee", die allerdinge in diesem Falle keine selbst-

lichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

entfremdung des Menschen darstellen dürfte? Das sind noch offene Fragen.

Unser Haupteinwand betrifft nicht die Verknüpfung von Zielen mit Handlungen überhaupt. Daß Ziele mit Handlungen verbunden sind, ist evident und selbstverständlich. Problematisch hingegen ist der T y p u s von Handlungen (das "Handlungsmodell"), der zum universalen Handlungstypus hypostasiert wird, nämlich das planmäßige Handeln, das ein Bewerkstelligen, ein Durchführen und Verfügen ist. Das Grundmodell dieses Handelns ist das t e c h n i s c h e Handeln, in dem Gegenstände oder Prozesse im Sinne einer bestimmten Zweckperspektive "behandelt", arrangiert oder gesteuert werden. Alle Kategorien, die Dewey für "gute Ziele" vorgibt, können exemplarisch am Vorgang technischen Einwirkens erläutert werden. Das gilt für den Realitätsbezug, die Sach- und Bedingungsanalyse, für das Korrigierbarkeitspostulat, die Einbeziehung auftauchender Widerstände in die Zielformulierung, und für die Zweck-Mittel-Verschränkung, die gerade bei technischen Produktionen besonders auffällig ist, da hier insbesondere jedes erreichte Produktionsniveau (man denke etwa an die Phasen der handwerklichen, der Maschinen- und der Automatentechnik) das Mittel zur Erreichung der nächsten Produktionsstufe ist. - Fraglich ist, ob das technische Handlungsmodell, dem auch die experimentierenden Wissenschaften folgen, unmodifiziert auf z w i s c h e n m e n s c h l i c h e Handlungen (Interaktionen) übertragen werden kann. Daß man auch zwischenmenschliche Prozesse in Analogie zu technischen Formen des Bewerkstelligen behandeln kann, wird man nicht bezweifeln. Ebensowenig ist es zweifelhaft, daß man Ziele zwischenmenschlichen Handelns (in Politik und Pädagogik) als technische (instrumentelle) Ziele unter Anlegung der Kriterien Deweys formulieren kann. Doch es ist zutiefst fraglich, ob in Analogie zu technischen Handlungsintentionen formulierte Ziele ihrem Gegenstand - der Zwischenmenschlichkeit - angemessen sind. Denn anders als technisches Handeln, das auf interessierte E i n w i r k u n g abzielt, hat zwischenmenschliches Handeln den Charakter d e r Wechselwirkung, der wechselseitigen Beeinflussung. Zwischenmenschliches Handeln bezieht sich wesentlich nicht auf S a c h e n , sondern auf H a n d l u n g e n selbst. Werden diese aber - zum Beispiel bei politischen oder pädagogischen Manipulationen - w i e Sachen behandelt,

dann gelten sie nicht mehr als Handlungen, in denen ein eigenes S u b j e k t z e n t r u m (Individualität) zum Ausdruck kommt, sondern nur noch als objektive Verhaltensweisen, deren "Trägersubstrat Mensch" relativ gleichgültig ist. Der technisch handelnde Zugriff auf den Menschen, der zum Handlungsgegenstand gemacht wird, bedeutet seine Enteignung als autonomes Handlungssubjekt. Dewey scheint die Gefahr menschlicher Fremdbestimmung durch Verdinglichung zum Verhaltensträger gewissermaßen zu spüren, wenn er auf die Vergemeinschaftung von Zielen drängt und wenn er sich gegen Zielsetzungen "von außen" wehrt. Weil er aber die Besonderheit der Strukturen zwischenmenschlichen Handelns und zwischenmenschlicher Begründung von gemeinsamen Handlungszielen nicht eigens analysiert und den technischen Handlungstypus zum allgemeinen Paradigma steigert, enthält seine Zielkonzeption, wie dargelegt, keine Sicherung gegen eine instrumentelle Zielvergemeinschaftung. Es bedeutet, wie gezeigt wurde, keine Schwierigkeit, seine Attribute "guter Ziele" auf Handlungen zu beziehen, die den anderen Menschen, indem sie ihn zum Gegenstand oder gar zum Material werden lassen, verachten. Der Zyniker jedenfalls, der sich anderer Menschen zu seinem Zwecke "bedient", kann allen Postulaten guter Handlungsziele gerecht werden und dennoch seine Menschen mit diesen "guten Zielen" zutiefst demütigen. Wir halten also fest an einer Differenz zwischen technischem Handeln und zwischenmenschlichem Handeln, ebenso wie an einer Differenz zwischen instrumentellen Handlungszielen und normativen Sinn-Zielen, in denen sich zwischenmenschliches Handeln deutet, auslegt und verfaßt. Verständiges Handeln ist für uns nicht nur erfolgreiches Handeln, sondern auch ethisch verantwortetes Handeln. Und im Zuge dieses Festhaltens wird uns Deweys zusätzliche Forderung nach Vergemeinschaftung von Zielen zu einem eigenständigen Zielproblem, denn Vergemeinschaftung kann auch durch Zielindoktrination technisch bewerkstelligt werden. Das ideologische Feld unserer Zeit ist hier reich an eindrucksvollen Beispielen.

## 7. Vorlesung

In der Zielthematik verdichten sich die problematischen Züge des Pragmatismus, vor allem in jener Version, wie sie sich im Denken John Deweys darstellt. Und so ist es nicht erstaunlich, daß Max Horkheimer in der Lage des Emigranten, der nach Genf und Paris schließlich in

New York Sicherheit gefunden hatte vor der Verfolgung durch den Faschismus, sich gerade dieser Seite des Pragmatismus äußerst kritisch zuwandte. Im Frühjahr 1944 hielt er an der Columbia University eine Reihe öffentlicher Vorlesungen, die 1946 unter dem Titel "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" veröffentlicht wurden. Ein nicht geringer Teil dieser Vorlesungen befaßt sich kritisch mit der Philosophie des Pragmatismus, die für Horkheimer zur besonders deutlichen Exposition eines geschichtlichen Vorgangs wird, in dem, nach seiner Ansicht, Philosophie als selbständiges und souveränes Denken überhaupt abzudanken droht. Und sie dankt deshalb ab, weil sie sich der Ansicht beugt, daß "kein Ziel als solches besser (sei) als ein anderes." (Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 153) - Verfolgen wir Horkheimers Darstellung und Kritik pragmatischen Denkens in Grundzügen, so zeigt sich: das Kernproblem, um das es Horkheimer geht, ist das Verhältnis von Idee und Handlung, also das Problem, dem wir in eigener skeptischer Interpretation der Ziellehre John Deweys nachgehen. In einem ersten formelhaften Zugriff bestimmt Horkheimer als "Kern" der pragmatischen Philosophie (wobei er Zweifel anmeldet, ob es sich dabei überhaupt um eine "Philosophie" handele), die "Meinung, daß eine Idee, ein Begriff oder eine Theorie nichts anderes als ein Schema oder Plan zum Handeln ist, und deshalb ist Wahrheit nichts anderes als der Erfolg der Idee." (Kritik der instrumentellen Vernunft, S.154) Daß es sich bei dieser "Meinung" in der Tat um einen Grundbestand pragmatischer Theoriekonzeption handelt, stützt Horkheimer mit einem Verweis auf Deweys "Essays in Experimental Logic" (Chicago 1916), in denen erklärt wird, eine Idee oder ein Begriff sei nichts anderes als Handlungsskizzen und infolgedessen liege die Wahrheit von Ideen und Begriffen im Gelingen der nach ihnen durchgeführten Handlungen. Die hier zugrunde gelegte Verknüpfung von Begriff, Bedeutung und Handlung findet sich auch im zweiten Kapitel von "Democracy and Education", und zwar in der Erläuterung des Spracherwerbs, der sich - nach Dewey - nur in gemeinsamen Handlungen vollzieht. Hier lautet der abschließende und zentrale Satz: "Einander verstehen" bedeutet, daß die Gegenstände (einschließlich der Sprachlaute) für die Beteiligten (an einer gemeinsamen Handlung - E.S.) im Hinblick auf die Ausführungen einer gemeinsamen Absicht den gleichen Sinn haben." (Demokratie und Erziehung, S.33) ("Understanding one another means that objects, including sounds, have the same value

for both with respect to carrying on a common pursuit." Democracy and Education, S. 115)

Für Horkheimer nun kommt die Zusammenbindung von Idee und Handlung in einem Handlungsplan, dessen Gelingen am Ende auch über die Wahrheit einer Idee oder die Triftigkeit eines Begriffs entscheiden soll, einer Preisgabe der Wahrheit überhaupt gleich. Und seine Begründung? Sie liegt in der Gleichsetzung von "Bedeutung und Effekt" - man kann auch sagen, in der Identität von Bedeutung und empirischem Erfolg. Doch inwiefern ist das verwerflich? Könnte man nicht sagen, es sei nur eine moralische Attitüde, die Horkheimer - gleichsam "traditionsbewußt" - gegen eine neue Philosophie aufbietet, die sich nicht mehr an Traditionen des Denkens, sondern an "objektiven Geist" der Neuzeit mißt? Indes, das Problem der Horkheimerschen Kritik an der pragmatischen Einschätzung von "Idee" und "Wahrheit" beschränkt sich nicht auf die Konfrontation von "amerikanischer" Philosophie mit europäischem geschichtlichen Selbstbewußtsein, denn er ist bemüht zu zeigen, wohin die Gleichsetzung von Bedeutung und Effekt führt, nämlich zu einer, wie er es nennt, "neuen Logik". Deren Eigentümlichkeit besteht in der Auflösung von Wahrheit in **W a h r s c h e i n l i c h k e i t**. Und hier legt Horkheimer tatsächlich seinen Finger auf einen wunden Punkt. Denn die Auflösung von Wahrheit in Wahrscheinlichkeit bedeutet ja nicht weniger als die Auflösung der Philosophie in die pragmatische Wissenschaftslehre. Nun ließe sich auch das noch als eine leere Reklamation von Philosophie gegenüber dem mächtig gewordenen Geist moderner Wissenschaft, die sich von der Philosophie in jeder Hinsicht erfolgreich emanzipiert hat, "entlarven" - also als eine Art von "ständischem Beharren" auf dem traditionellen "Besitzstand" der Philosophie interpretieren. Warum sollte nicht das Verständnis von Wahrheit als Wahrscheinlichkeit tatsächlich "wahrhafter" sein als jenes Verständnis von Wahrheit, das, durch geschichtliche Wandlungen unbelehrbar, an einem lebensfernen Hochbegriff von "der" Wahrheit festhält? Ist es denn absolut unzutreffend, wenn Dewey seine Einschätzung von Erkenntnis an den zukünftigen Gebrauch bindet, den man von ihr "machen" kann und in dem sie sich bewährt?

Jedoch, Horkheimer ist hier nicht nur "anderer Ansicht", sondern er be-

legt sie auch. Der kritische Gedankengang gegen die pragmatische Philosophie der Wahrscheinlichkeit stützt sich auf die Verschiedenheit von prognostischen und analysierenden Urteilen. Horkheimer erläutert: Ein echtes prognostisches Urteil (z.B. "morgen wird es regnen") kann sich als richtiges oder falsches Urteil in der Tat nur "in der Zukunft" beweisen. Von ganz anderer Art aber sind Urteile wie jenes, "daß die Menschheit in Todesängsten schwebt". Dieses Urteil bezieht sich nicht auf ein zukünftiges Ereignis, sondern es analysiert eine Jetzt-Lage, die zwar in der Zukunft Bedeutung haben kann, deren Wahrheit aber keineswegs von den Folgen oder von dem, was gegen die Folgen aufgeboten wird, abhängt. Die Unterscheidung von gegenwärtig-analysierenden und prognostischen Urteilen wird von Horkheimer aber nicht aus Gründen analytischer Sauberkeit eingeführt, sondern er will damit Folgendes zeigen und aufdecken: Indem der Pragmatismus die Bedeutung eines Begriffs oder einer Idee von ihrer pragmatischen Urteilsfunktion abhängig macht, überspringt er die Vergangenheit und letztlich auch die Gegenwart, die auf den Status von Handlungsanlässen schrumpfen. In plastisch konzentrierender Formulierung faßt Horkheimer das in den Satz: "Der Pragmatismus spiegelt eine Gesellschaft wieder, die keine Zeit hat, sich zu erinnern oder nachzudenken." (S.156) Durch den prognostischen Grundzug pragmatischer Denk-<sup>und</sup> Handlungstheorie sieht Horkheimer allerdings nicht nur das Recht der Vergangenheit oder der Gegenwart auf ihre eigene Dignität gefährdet, sondern die ganze Wirklichkeit wird ihm gleichsam instrumentell in die Zukunft hinein verflüssigt. Zwar - wir haben uns das an Peirce vergegenwärtigt - hebt der Pragmatismus nachdrücklich auf den selbständigen Rang einer "an sich" bestehenden Wirklichkeit ab, die Halt für die Überzeugungskontrolle und die Richtigkeit einer Handlungsregel bieten soll, dennoch, so meint Horkheimer, und er bezieht sich hier in gleicher Weise auf James wie auf Dewey, sei es "schwer einzusehen", wie man am Selbstand eines Objektes noch festhalten könne, wenn dieses nichts anderes sein soll als die Summe der Widerstände, welche die Dinge dem Angriff unserer Absichten leisten. Der Begriff des Objektes ist also von vornherein funktional bestimmt, das heißt im Hinblick auf das, was wir mit ihm machen oder wofür wir es gebrauchen. Und die Folge wäre, der Pragmatiker verdunkelt den möglichen Eigenstand der Dinge qua Objekte ebenso wie deren mögliche Eigenbedeutung, also Wahrheit. Daher ist für Horkheimer, allen Gegenbeteuerungen zum Trotz

der Pragmatismus ein S u b j e k t i v i s m u s, der in seinem reduzierten Begriff der Objektivität die Wahrheit "um ihrer selbst willen" apriori zum Verschwinden bringt.

Wahrheit um ihrer selbst willen und nicht um willen dessen, was sich mit ihr bewerkstelligen läßt - später wird Horkheimer einmal von der Notwendigkeit der "Hingabe" an die Sachen sprechen - ist also das kritische Gegenrezept, das Horkheimer gegen den Pragmatismus und seine Tendenz zur Funktionalisierung der Welt nach dem Maßstabe unserer Absichten entgeghält. Dieses Gedankenkonzept eines "kontemplativen" Wahrheitsbegriffs hat Tradition. Sie geht bis auf Platon zurück. Doch es geht Horkheimer nicht um die Rettung der Tradition aus bildungsbe-  
flissenen Gründen. Es geht ihm vielmehr darum, im Pragmatismus eine Geisteshaltung<sup>zu</sup> entdecken und zu kritisieren, die für ihn eine besondere Spielart des technokratischen Positivismus darstellt. Zunächst zwar hat man den Eindruck, als sei der pragmatische Rekurs auf die Dignität des Handelns eine Befreiung menschlicher Vernunft zur folgenreichen Besinnung. Gerade dieser Eindruck, so meint Horkheimer, aber trügt. Denn entbunden wird durch den Pragmatismus nicht Vernunft, von Horkheimer verstanden als Wissen um das Objektive von Sinn und Ziel, freigesetzt wird vielmehr die B e r e c h n u n g. (Horkheimer: "Wahrscheinlichkeit, oder besser Berechenbarkeit, ersetzt die Wahrheit, und der geschichtliche Prozeß, der in der Gesellschaft dazu tendiert, aus der Wahrheit eine leere Phrase zu machen, empfängt sozusagen vom Pragmatismus seinen Segen, der aus ihr eine leere Phrase der Philosophie macht." Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 156) Im Unterschied zur nicht berechnenden Vernunft ist das Berechnende der Wahrscheinlichkeit immer schon darauf aus, über das Berechnete verfügen zu wollen. Jede Berechnung ist getragen und geleitet vom Willen des Berechnenden, das von ihm Berechnete als Mittel in seine Gewalt zu bringen. Es gibt kein Berechnen um seiner selbst willen; Berechnen ist immer schon eine O p e r a t i o n, ein abzweckender Eingriff in das, was berechnet werden soll. Wenn also Vernunft auf die Wahrheit um ihrer selbst willen angelegt<sup>ist</sup>, so bedeutet die Reduzierung der Vernunft auf die Berechnung von Dingen und Situationen deren Denaturierung zum Instrument. Das aber ist nach Horkheimer der entscheidende Grundzug des Pragmatismus. Er bezeichnet ihn als "Triumph des Mittels über den Zweck". (Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 157) Man kann die These noch verschärfen und verdeutlichen, indem man

sagt: Die Zwecke selbst, die Ziele, werden zum Mittel für weitere Mittel. Und daß dieser Gedanke sich zumindest bei Dewey abzeichnet, konnten wir deutlich herausstellen. Und es ist keine Überziehung des Kritik-Kontos, wenn man an dem durchgehend zu beobachtenden pragmatischen Zug, Welt und Objekte in eine Sequenz von Handlungsmitteln zu verwandeln, auch die T e n d e n z abliest, daß der Mensch schließlich selbst nur noch unter der Optik eines Mittels erscheint - eines Mittels, den Prozeß der Selbsterneuerung eines anonymen Gattungslebens fortzuschreiben. Horkheimers Kritik am begrifflichen, theoretischen und praktischen Instrumentalismus pragmatischer Philosophie ist offensichtlich nicht nur getragen vom abendländischen Pathos, die Wahrheit um ihrer selbst willen zu suchen, sondern a u c h von der begründeten Sorge, daß eine Philosophie, in der Mittel und Ziele zusammenfallen, am Ende auch den Menschen nicht mehr als Selbstzweck unter den Mitteln erkennen läßt. Die Funktionalisierung der Welt zum reinen Mittel zieht die Funktionalisierung des Menschen nach sich, das jedenfalls ist der Kern der These von der Abdankung der Philosophie in instrumenteller - und das heißt: "zielohnmächtiger" - Vernunft.

Seine Kritik an der Instrumentalisierung der Vernunft im Pragmatismus differenzierend setzt sich Horkheimer noch eingehender mit der pragmatischen Lehre von Bedeutungen (Begriffsbildung) auseinander. Er nimmt diese Lehre in der Version von James auf und zitiert diesen: "Man prüfe jeden Begriff an der Frage, " was wird seine Wahrheit für irgendeinen fühlbar verändern?" und man ist in der bestmöglichen Lage zu verstehen, was er bedeutet, und seine Wichtigkeit zu erörtern." (Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 158) Wir fragen: Wie wird hier Begriffsbildung gedacht, wie über die Bedeutung von Begriffen entschieden? Die Antwort liegt nahe: Begriffsbildung, also die Bestimmung und Entfaltung der Bedeutung eines Begriffs heißt nicht etwa nach der Angemessenheit des Begriffs im Hinblick auf eine Sache zu fragen, sondern sich die Frage zu stellen, welche Veränderung die Bedeutung des Begriffs in einem "Rezipienten" tatsächlich oder möglicherweise herbeiführt. So wäre die Bedeutung eines Begriffs identisch mit den Reaktionen, die er auslöst. Diese Reaktionen s i n d seine Wahrheit. Die Bestimmung einer Begriffsbedeutung erfolgt also in einer Rechenschaftslegung, und zwar in einer Rechenschaftslegung über jene Verhaltensweisen und Verhaltensänderungen, die der Begriff und die

in ihm vermeinte Sache bewirken kann. Bezugspunkt der Begriffsbildung ist das handelnde Subjekt. Hier wird wieder die Selbstbezüglichkeit deutlich, die schon am pragmatischen Wahrheitsverständnis sichtbar wurde. Wenn jedoch das Bestimmen und Verstehen von Begriffsbedeutungen in der Zuordnung oder Rekonstruktion von Verhaltensweisen besteht, die sie auslösen, dann fragt man sich, ob philosophische Begriffe und Bedeutungen letztlich nicht nur künstliche Reizmuster sind und ob, wenn das der Fall sein soll, Begriffe wie Substanz, Freiheit, Unsterblichkeit mehr darstellen als fiktive Reizauslöser, bei denen es unsinnig ist, nach sachlichen Äquivalenten zu fragen. Würde das aber nicht bedeuten, daß sie überflüssig sind? Das Orientierungsmodell dieser operativen Begriffsbildung, die das Verhalten des Menschen und der Dinge im Umkreis menschlichen Handelns zum Index der Bedeutung eines Begriffs erhebt, ist, wie auch Horkheimer feststellt, das naturwissenschaftliche Laborexperiment. So wie in der wissenschaftlich-experimentellen Begriffsbildung die Begriffe die Reaktionen bezeichnen sollen, die etwa ein Tier unter bestimmten Bedingungen und auf bestimmte Stimuli hin zeigt, so fassen Begriffe in pragmatischer Sicht grundsätzlich nichts anderes als Verhaltensweisen unter bestimmten Lebensbedingungen. Reagiert der Mensch nicht auf irgendeinen Begriff, so wird dieser sinnlos. Grob verdeutlicht: Wenn alle Menschen auf Begriffe wie Gott, Freiheit, Substanz nicht mehr in ihrem Verhalten sich bezögen, so wären die im Begriff vermeinten "Sachen" nicht mehr existent. Die Gleichsetzung von Bedeutung von Begriffen mit dem Verhalten, das sie auf Seiten der Dinge oder der Menschen auslösen oder verändern, ist wohl für Horkheimer vor allem deshalb äußerst problematisch, weil man sich - wie oben angedeutet - vorstellen kann, daß bestimmte "traditionelle" Begriffe, also auch Begriffe wie "Gleichheit", "Gerechtigkeit", der Wahrheitsbegriff selbst, historisch keine "Verhaltens-effizienz" mehr besitzen, daß sie aber dennoch nicht "unwahr" geworden sind. Die Verkoppelung von Begriffsbedeutung und Handeln bzw. Verhalten ist für Horkheimer einmal mehr ein Hinweis auf die grenzenlose Subjektivierung der Welt durch die Methode der (experimentellen) Wissenschaften: "Alle Dinge der Natur werden identisch mit Phänomenen, die sie darstellen (aber nicht als das, was sie selbst sind, darstellen - E.S.), wenn sie den Praktiken unserer Laboratorien unterworfen werden..." Wer aber meint, hier gehe es tatsächlich um Objektivität, nämlich um

die Objektivität der Wissenschaften, der sieht sich getäuscht oder wird getäuscht, denn die wissenschaftlichen Probleme drücken "wiederum nur die Probleme und Interessen der Gesellschaft wie sie ist" aus. (Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 160)

Horkheimers Kritik am Pragmatismus, an seinem Wahrheitsverständnis, an seiner Begriffs- und Theoriebildung, ist offensichtlich nicht "reklamatorisch", sondern ideologiekritisch. Das wird nicht nur in der Analyse des in den experimentellen Wissenschaften angelegten Subjektivismus deutlich. Es wird auch deutlich, wenn Horkheimer sich auf eine Feststellung Deweys (aus: "The Need for a Recovery of Philosophy") bezieht, in der gesagt wird, man könne im Vertrauen auf die "Macht der Intelligenz" sich eine Zukunft ausmalen, "die die Projektion des in der Gegenwart Wünschenswerten ist." (Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 164) Damit ist, nach Horkheimer, noch keineswegs eine wirkliche Verbesserung des Gemeinschaftslebens angezielt. Denn das in der Zukunft Wünschenswerte ist zunächst und zumeist nichts anderes als das, was unter gegenwärtigen Bedingungen als wünschenswert erscheint, das also, was in empirischen Umfragen erhoben werden kann. Wollte man aber unterscheiden zwischen dem, was einer Zeit subjektiv als wünschbar erscheint, und dem, was objektiv wünschbar wäre, so müßte eine kritische philosophische Analyse einsetzen, in der sich der Pragmatismus selbstkritisch zu begreifen hätte. Das könnte indes kaum innerhalb des pragmatischen Ansatzes geschehen, denn es bedürfte - jedenfalls in Horkheimers Sicht - einer Rehabilitation der Vernunft, die sie aus ihrer Verkümmernng zum Instrument befreit. Dann müßte allerdings auch damit gerechnet werden, daß die Einsichten der Vernunft durchaus unbequeme Wahrheiten produzieren und nicht nur Wahrheiten, von denen man füglich erwarten dürfte, daß sie Zweifel beseitigen. Der Zweifel wäre nicht mehr Auslöser, er wäre konstruktives Prinzip.

Es ist hier nicht der Ort, Horkheimers eigene Bemühungen um die Problematik "zielkompetenter Vernunft" nachzuzeichnen. Nur so viel sei gesagt: sie hat ihn sein Leben lang beschäftigt in seinen - mit Adorno - unternommenen Versuchen, Kritikfähigkeit und Urteilsvermögen sowie die "philosophische Ideenmächtigkeit" der Vernunft in ihr Recht gegenüber dem Instrumentalismus wieder einzusetzen. Es wurde und wird darüber gestritten, ob diese Versuche in ihrem eigenen Sinne "erfolgreich" waren oder ob sie sich am Ende doch nur als Bestätigungen des Verlustes jener ideengeleiteten Vernunft lesen lassen, die sich mit dem Zusammenbruch der Metaphysik selbst verabschiedete. Horkheimer, Adorno und in ihrer Nachfolge J. Habermas wollten ja nicht die Wiederherstellung der "Geistphilosophie", in der sich, nach ihrer Meinung, die praktische Wirklichkeit geschichtlichen Lebens zu einem Epiphänomen verflüssigt. Sie wollten auch Änderung der Praxis durch Handeln. Doch Horkheimer selbst ließ am Ende seines Denkweges, der eng mit seinem Lebensweg verbunden war, deutlich werden, daß eine kritische Theorie "objektiver" Vernunft immer Gefahr läuft, aktionistisch mißverstanden zu werden, nämlich als Umwandlung in einen platten Pragmatismus, der auch, wenn auch als Mißverständnis, in den praktischen Ambitionen kritischer Theorie angelegt war. Das verführerische Nachdenken über das "objektive Bewußtsein gesellschaftlicher Totalität", das am Anfang mit Marx seine Hoffnung auf die Arbeiterschaft als revolutionäres Subjekt der Geschichte setzte, mußte sich ebenso korrigieren angesichts der tatsächlichen historischen Entwicklung wie die Enttäuschung über die Entwicklung des Kollektivsubjekts im realisierten Kommunismus, die sich im Stalinismus um ihren Kredit brachte. So blieb schließlich die allerdings immer noch kritische Einsicht, daß die Entwicklung des Subjekts durch die anonymen Formen seiner Verwaltung zum gesellschaftlichen Funktions- oder Qualifikationssubstrat sich als Signatur der Zeit durchsetzte. Auch im negativen Sinne ist dann kein Kollektivsubjekt der Geschichte mehr greifbar. So stehen wir offenbar vor der Alternative, entweder diese Subjektivität jenseits ihrer bürgerlichen Verfestigungen und ihrer ideologischen Verflachungen neu zu bedenken oder aber uns in die Doppelrolle von Funktionsträgern des gesellschaftlichen Systems und von privaten Existenzen in zugestandenen Spielräumen zu fügen.

In gewisser Perspektive sind Dewey und Horkheimer gar nicht so weit voneinander entfernt, wie es die

**Die Kopie der "Kritik der instrumentellen Vernunft" wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.**

tellen Vernunft" nahelegt. Auch Dewey setzt, wie Horkheimer (zumindest wie der "frühe Horkheimer") auf ein Kollektiv-Subjekt der durch die objektive Vernunft des BIOS evolutionär bewegten Geschichte, nämlich auf die Experimentiergemeinschaft mit demokratischer Lebensform. War für ihn der "objektive Geist" auf der geschichtlichen Stufe der Moderne die Intersubjektivität der experimentell gewonnenen Erfahrungen, so war es für Horkheimer nicht diese Erfahrungswissenschaftliche Intersubjektivität, wohl aber die Intersubjektivität einer bestimmten Gemeinschaft, einer "Klasse", die Geschichte bewegen sollte, zwar nicht evolutionär (am Leitfaden biologischer Vernunft), wohl aber revolutionär (am Leitfaden geschichtlich-objektiver Vernunft), die sich aus dem historischen Bewußtsein der Verelendung entfalten sollte. "Objektiv Wünschbares" gibt es sowohl für Dewey wie für Horkheimer. Und zieht bei einem - bei Dewey - die objektive Intention des Lebens als Interesse an seiner Selbstentfaltung und Selbststeigerung durch die Erfahrung der Gattung hindurch, so bei Horkheimer (wie gesagt: zumindest in seiner frühen Phase kritischen Denkens) die objektive Intention über den Weg historischer Kritik das "richtige Bewußtsein" zu entfalten. Und beide hoffen auf die Vergemeinschaftung, die Ausbreitung der Vernunft. Der eine auf die Ausbreitung der Vernunft der Selbsterhaltung durch den zu Handlungsregeln geronnenen "Erfolg", der andere auf die Vernunftpraxis der Kritik, die nicht aus erfahrener Erfolg, wohl aber durch erfahrenes Leid Ziele setzt, und zwar gemeinschaftliche Ziele. Die Nähe ist bei aller Distanz unverkennbar. Die Distanz aber wird vor allem erkennbar an der unterschiedlichen Einschätzung des menschlichen Anteils an der Gestalt der Geschichte. Dieser Anteil ist bei Horkheimer offenbar höher als bei Dewey. Zwar ist bei Dewey der Mensch durchaus nicht untätig und auch nicht unverantwortlich für den Charakter seiner Kultur-Umwelt. Denn sie ist Produkt seines Handelns. Aber der Sinn der Menschgeschichte liegt in der Fundamentalintention des Lebens am Erhalt seiner evolutionären Steigerung. Anders bei Horkheimer. Für ihn ist die Bestimmung des geschichtlichen Sinns in den Menschen selbst gelegt, sie ist seine "ideelle Produktion", die die materielle voraussetzt, mit ihr auch zusammenhängt - aber zusammenhängt auch und vor allem im Widerspruch. Die Demokratie ist keine evolutionär sich anbietende, durch wissenschaftliche Erfahrung legiti-

mierte und sie begründende L e b e n s f o r m, sondern eine evolutionär zu erstreitende G e s e l l s c h a f t s f o r m, die gerade vor dem entfesselten Darwinismus in seiner industriellen und ökonomischen Zurüstung geschützt werden muß. Deshalb fallen Produktionsnormen und Gesellschaftsnormen p r o b l e m a t i s c h auseinander, und deshalb sind die instrumentellen Normen wissenschaftlich oder sachlich erfolgreichen Handelns nicht identisch mit dessen Sinnnormen. Und noch in einem anderen Phänomen als in demjenigen des Gemeinschaftslebens, in dem Horkheimers Nähe und Distanz zu Dewey sich in den Begriffen "Lebensform" und "Gesellschaftsform" fassen lassen, zeigt sich ein innerer Zusammenhang. Horkheimer kritisiert zwar heftig den instrumentalistischen Wissenschaftstypus, dem sich der Pragmatismus (vor allem in Deweys Version) verschrieben habe. Jedoch ist diese Kritik der Wissenschaft (genauer: der p o s i t i v e n Wissenschaft des Pragmatismus) selbst nicht ohne ein wissenschaftliches Gegen-Paradigma. Dieses wäre das Paradigma einer kritischen Sozialwissenschaft, die sich in gewisser Weise als Fortsetzung klassischer Sozialphilosophie begreift. Der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit der Aussagen wird keineswegs preisgegeben. Er verpflichtet sich nur einem anderen Wahrheits- und Theoriebegriff, der prinzipiell fordert, daß erst die Beziehung von Tatsachen auf den gesellschaftlichen Kontext deren wirkliches Verständnis ergebe. Daß auch dieser Wahrheitsbegriff nicht unumstritten ist, leuchtet alsbald ein. Schließlich kann man auch ihm vorhalten, daß er d i e Wahrheit in Wahrheiten (plural) auflöse und - wie die Wahrheit des Pragmatismus - letztlich keinen festen Stand gewinne. Auch er bindet Wahrheit zurück an Interpretationen, die man durchaus als "Überzeugungen" fassen kann. Ein entscheidender Unterschied besteht allerdings darin, daß hier nicht "nachgerechnet" werden kann und daß die "Wahrscheinlichkeit" nicht von der richtigen Prognose, sondern von der Erfüllung der Antizipation "gelungenen Lebens" abhängt. Auch die Theorie, auf die Horkheimer abhebt, ist eine Theorie i n n e r h a l b e i n e r P r a x i s, allerdings innerhalb einer Praxis, die sich wesentlich als p o l i t i s c h e und nicht primär als p r o d u z i e r e n d e Handlungspraxis versteht. Das Problem, das damit entsteht und das die Auseinandersetzung zwischen Dewey und Horkheimer gleichsam "auf den Punkt" bringt, ist die Frage, in welchem Verhältnis der Wissenschafts- und Wahrheitstypus Horkheimers zu demjenigen des Pragmatismus steht. Lassen sich beide ergänzen oder sind

sie (wie offenbar Horkheimer meint) miteinander unvereinbar, oder überziehen sie beide ihren Anspruch, ihre tatsächliche Reichweite? Mit unseren eigenen Begriffen müßten wir fragen: Wie ist das V e r h ä l t n i s zwischen instrumentellen Normen und Sinn-Normen unseres Handelns? Auf diese Frage spitzt sich Horkheimers Kritik an Dewey zu und sie muß an Horkheimer zurückgegeben werden.

## II

Horkheimers Kritik am Pragmatismus, wie sie im Zusammenhang mit der Kritik der "instrumentellen Vernunft" und unter diesem Titel 1946 veröffentlicht wurde, läßt sich in sieben Hauptpunkten zusammenfassen. Erstens, kritisiert wird die Eindimensionalität des Handlungskonzeptes, das sich vor allem an Handlungen technischen Bewerkestelligens orientiert, das damit zwar einen allgemeinen Handlungstypus trifft, der aber offensichtlich nicht als u n i v e r s a l e r gelten kann, wie auch die daran anknüpfenden p o s i t i v e n Erfahrungen nicht ausreichen, den ganzen Erfahrungs- und Erlebniskreis des Menschen abzudecken. - Zweitens, Horkheimer wendet sich gegen die durchgängige Bestimmung von Begriffen im Sinne von Verhalten<sup>2</sup> und Handlungsregeln. Die Bedeutung von Begriffen ergibt sich für ihn nicht aus deren faktischen oder absehbaren W i r k u n g e n, die sie an Menschen oder Dingen auslösen. Wenn das schon das Charakteristikum einer bestimmten Art von Begriffen - den "funktionalen" oder "operativen" - ist, so ist für Horkheimer jedoch viel entscheidender jene Art von Begriffsbildungen, die den Handlungen nicht folgen oder ihnen impliziert sind, die vielmehr das Kennzeichnen von o r i e n t i e r e n d e n Ideen an sich tragen. Sie wären kritisch analysierend und insofern auch im W i d e r s p r u c h zu erfolgreichen Handlungen nicht f a l s c h. - Drittens ist Horkheimer die pragmatische Orientierung an der "Methode der Wissenschaft" suspekt. Und zwar deshalb, weil diese Methode der Wissenschaft sich zur Seite des P o s i t i v i s m u s neigt. Das bedeutet, sie sieht in ihrer Verehrung des T a t s ä c h l i c h e n nicht, daß eben dieses Tatsächliche durchtränkt ist von gesellschaftlichen Vor-Meinungen, die einen besonderen Typus von "Tatsachen" darstellen, der in der Analyse "gesellschaftlicher Totalität" eigens bedacht sein will. Damit taucht das Problem

der Verschränkung der "experimentellen Methode" der Naturwissenschaften mit den **S e l b s t i n t e r p r e t a t i o n e n** menschlichen Handelns auf. Dieses Problem wurde in der Nachfolge unter der Bezeichnung "Positivmusstreit" heftig diskutiert und ist bis heute keineswegs "gelöst". - Viertens, Horkheimer stellt sich gegen die Zweck-Mittel-Verschränkung des pragmatischen Denkansatzes. Für ihn ist diese Zweck-Mittel-Verschränkung (die wir bei Dewey analysierten) deshalb gleichbedeutend mit der Preisgabe von Kritik, weil Zwecke nicht mehr als **e i g e n e s** Problem der Vernunftbestimmung erscheinen, sondern an die Naturwüchsigkeit gesellschaftlicher Selbstbewegung preisgegeben werden. Zwecke sind dann richtig oder legitim, wenn sie sich als Mittel des **E r f o l g s** bewähren, sei es im individuellen oder kollektiven Handeln. Und auch die **G e m e i n s c h a f t l i c h k e i t** der Zwecke ist für Horkheimer keine Sicherung gegen deren mögliche Fragwürdigkeit. - Fünftens, Horkheimer lehnt die Reduzierung der Wahrheit auf **W a h r s c h e i n l i c h k e i t** ab. Wahrscheinlichkeit ist ein **p r o g n o s t i s c h e r** Begriff. Er lenkt das kritisch analysierende Interesse an der Gegenwart ab, indem er diese nur zu einem Moment im Geschehensprozeß herabsetzt, sie nur zu einer Voraussetzung für Anderes werden läßt, das sich daraus letztlich gesetzmäßig ergibt. Der **H a n d l u n g s w e r t** der Wahrscheinlichkeit liegt in der **b e r e c h n e n d e n** Verfügung, die sie erlaubt. So aber verfügt der Mensch am Ende über sich selbst als Mittel, anstatt sich selbst in seinen Problemen zu durchschauen. Die Selbstobjektivierung in Wahrscheinlichkeiten ist also eine Selbstablenkung. So jedenfalls stellt es sich offenbar für Horkheimer dar. - Sechstens, Horkheimers Hauptvorwurf gegen den Pragmatismus ist die **V e r z w e c k u n g** der **V e r n u n f t**, die er an ihm abliest. Vernunft ist für ihn etwas qualitativ Anderes als der berechnende Verstand. Vernunft ist das Vermögen der Ideen, die Fähigkeit, unter Maßgabe regulierender Ideen Wirklichkeit zu **r e f l e k t i e r e n**. Die Ausschaltung der Vernunft als eines reflektierenden Urteilsmomentes, das nicht nur nachrechnet, sondern gleichsam auch "vor-rechnet", jedenfalls nicht nur beurteilt, sondern auch urteilt, bedeutet für Horkheimer die Abdankung der Vernunft zugunsten des technischen Verstandes. Es ist der Verzicht auf alle übergreifenden Wertgesichtspunkte, den Horkheimer mit dem Attribut "instrumentell" an der "pragmatischen

"Vernunft" diagnostizieren und selbstverständlich auch kritisieren will. Insofern stellt er sich, allerdings keineswegs "blind", in die Tradition der p r a k t i s c h e n Philosophie, die er im Pragmatismus a u f g e l ö s t, jedoch nicht etwa a u f g e h o - b e n sieht. - Siebtens, Horkheimer erblickt im Pragmatismus eine bestimmte Verkümmernng des Denkens überhaupt. Pragmatisches Denken, so wenigstens erscheint es ihm, denkt über sich selbst nicht mehr nach. Es hat sich ganz in die Evolution menschlichen Zugriffs auf die Dinge unter Vorgabe der Selbsterhaltung zurückgestellt. Denken hat so nur noch den Charakter eines W e r k z e u g s; es ist eine spezifisch menschliche Naturausstattung, die den Menschen nicht r e f l e x i v von der Natur l ö s t und ihn - sich versöhnend - zu ihr zurückbringt. Vielmehr ist Denken jene Weise menschlichen Handelns, die als gattungsgeschichtlich erfolgreiches Äquivalent zum tierischen Reagieren anzusehen ist. Und in dieser Einschätzung sieht Horkheimer im Pragmatismus das seltsame Paradox eines letztlich g e d a n k e n l o s e n D e n k e n s, das ihn zu der sarkastischen Bemerkung über pragmatische Schriften herausfordert, die lautet: "Sie sind liberal, tolerant, optimistisch und ganz unfähig, sich mit dem kulturellen Debakel unserer Tage zu beschäftigen" (Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 162).

Unsere Analysen und Überlegungen zum Pragmatismus haben sich zuge-  
spitzt auf dessen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnis. Manches daran  
erscheint uns heute problematisch. Wir sprachen anfangs darüber, daß der  
Typus des Pragmatikers sich nicht nur wie ein solider "Handwerker" vom  
Theoretiker oder wie ein "verständig Handelnder" vom blinden und in  
Routinen erstickten Praktiker unterscheidet, sondern daß er so etwas wie  
einen "Lösungstypus" darstelle, einen Menschen jedenfalls, der in bei-  
spielhafter Weise sich der Tatsache der Vermitteltheit von Theorie und  
Praxis im Leben stelle und dessen entsprechende Philosophie des Han-  
delns uns Winke geben könnte, wie unsere wissenschaftlich durchflochtenen  
Lebenspraktiken zu verstehen seien. Der Pragmatiker also als Leit-  
und Schlüsselfigur einer historischen Phase, in der die materielle  
Handlungseffizienz die komplexen Gebäude industrieller Hochkulturen  
eindrucksvoll errichtet hat. Doch im Laufe des Nachdenkens e i n i -  
g e r Gedanken des philosophischen Pragmatismus beim frühen Peirce  
und beim mittleren Dewey wurde uns zunehmend deutlich, daß auch der  
Pragmatismus zu skeptischen und kritischen R ü c k f r a g e n heraus-  
fordert. Er ist, was sein Verdienst nicht aufhebt, aber begrenzt, offen-  
bar eine Lehre in den Grenzen ihrer Zeit. Und der Gang der Zeit hat in-  
zwischen weitere Schritte getan, Erfahrungen anders betont, Einschätzun-  
gen anders gewichtet. Wir sind sicherlich nicht klüger als die Pragma-  
tisten, wie denn überhaupt der spätere Anspruch auf Überlegenheit und  
Klugheit eine Naivität ist, die nicht einmal dadurch zu entschuldigen  
ist, daß sie sich als Ergebnis einer biedereren Aufklärung begreift -  
also einer Aufklärung, die ihre Dialektik noch nicht eingesehen hat.  
Wie gesagt, wir sind nicht klüger als die Pragmatisten, wir sind nur  
durch andere Erfahrungen - man könnte durchaus auch sagen: durch andere  
Schicksale - in manchen Fragen, Antworten und Hoffnungen zu größerer  
Skepsis disponiert. So ist gewiß auch uns das Handelnkönnen im Sinne  
des verständigen und verständigten Handelns nicht nur ein pädagogisches  
und politisches "Anliegen", sondern wahre und zugleich bittere Notwen-  
digkeit. Und wir sind aus sachlichen Gründen durchaus empfänglich für  
ein Denken, das uns nicht nur versichert, sondern auch <sup>z</sup>u b e g r ü n -  
d e n versucht, daß Denken und Handeln zusammengehören. Aber das  
"W i e" dieses Zusammengehörens hat sich gleichsam kompliziert. Es hat  
sich nicht zuletzt dadurch kompliziert, daß gerade die p r a g -  
m a t i s c h e Verknüpfung von produktivem Denken und konstruktivem  
sowie problemlösendem Handeln eine Situation der U n d u r c h -

s i c h t i g k e i t heraufbeschworen hat, die durch monoton wieder-  
holte Forderungen nach "Handlungskompetenz" mehr verdeckt als bewältigt wird.  
Das Paradox der Undurchsichtigkeit einer Kultur, die von jenen nicht  
mehr "kompetent" gehandhabt werden kann, die sie hervorgebracht haben,  
nämlich den Menschen, bereitet die Bahn zum Sturz in den Irra-  
tionalismus. Dann jedenfalls, wenn die "Methode der Wissenschaft" sich  
als unzulänglich erweist, ihre eigenen Folgen wiederum planmäßig in  
den Griff zu bekommen. Den Umgang mit Wissenschaften und ihren prakti-  
schen Folgen nannte man einmal B i l d u n g. Jetzt aber eröffnet sich  
das Problem, ob durch die Pragmatisierung der Wissenschaften die Ambi-  
tion eines durch Bildung und nicht nur durch Fertigkeit und Geschick-  
lichkeit kompetenten Handelns noch möglich ist. Zweifel daran tauchen  
vor allem dann auf, wenn sich die pragmatische Bestimmung der Wahr-  
heit als zuverlässig und als historisch objektiv erweist. Denn Bildung  
erschloß sich ihr Problemfeld gerade dadurch, daß sie noch einmal im  
Prisma ihres Fragens b r a c h , was sich als einlinige Bewegung un-  
vermittelt in die Zukunft fortsetzen wollte. In der Tat: nicht die  
P r o g n o s e, nicht die Vorhersicht, sondern die Voraussicht und die  
Rücksicht waren Prinzipien bildungsmäßiger Orientierung des Handelns.  
Und diese Prinzipien gehen nicht auf im Planungsmoment, darüber darf  
auch ein so sperriger, weil Gegensätzliches miteinander verbindender  
Name wie "Bildungsplan" nicht hinwegtäuschen. Bildung hielt und hält  
sich in Distanz zum B e r e c h e n b a r e n, und sie gebärdet sich  
doch nicht irrationalistisch, wie häufig moniert wird. Im Gegenteil,  
wenn man ein entscheidendes Moment von Bildung in der zurückhaltenden  
Einschätzung unserer Handlungsverfügungen erblickt, dann ist diese  
Einschätzung sicherlich realistischer als jede technokratische Utopie,  
die uns davon überzeugen möchte, der gezielte Einsatz von "Kompeten-  
zen" löse nicht nur bei genügender Ausdauer alle drückenden Probleme,  
sondern auch alle irritierenden R ä t s e l.

Was sich hier abzeichnet, also in der Frage nach dem Verhältnis  
von Pragmatismus und Bildung, reicht tiefer als die bloße Feststellung  
eines pädagogischen und politischen M o d e l l w e c h s e l s.  
Und insofern geht es auch nicht um den Vollzug eines akademisch übli-  
chen Rituals der Kritik, durch das man seinen eigenen Verstand bewei-  
sen möchte. Es geht um die Frage: Läßt sich der Pragmatismus auch als  
B i l d u n g s t h e o r i e verstehen oder überholt er in histori-

scher Treue die Momente, die zumindest in europäischer Denktradition das Problem der Bildung konstituierten? Ist der Pragmatiker der Gebildete seiner Zeit, vielleicht sogar unserer Zeit? Immerhin läßt sich begründet feststellen, daß auch für den Humanisten Bildung "Orientierung im Handeln" bedeutete. Was anderes will denn der Pragmatiker, als o r i e n t i e r t e s Handeln? Und dennoch zögert man, den Pragmatismus als "Bildungstheorie der Moderne" anzuerkennen. Warum? Nur aus Ressentiment? Oder nur, um sich in der eitlen Attitüde des notorischen Skeptikers zu bestätigen? - Doch vielleicht ist das Zögern voreilig. Denn es gab ja eine Wirkungsgeschichte, die die Ideen des pädagogischen Pragmatismus in die Tradition des Bildungsdenkens transferierte. Diese Wirkungsgeschichte ist bekannt unter den Stichworten "Arbeitsschule", "Arbeitsschulbewegung", und verbindet sich vor allem mit dem Namen von Georg Kerschensteiner und Hugo Gaudig. Insbesondere der Münchener Stadtschulrat Kerschensteiner steht dem Pragmatismus Dewey nicht nur nahe, sondern fühlt sich ihm verpflichtet. In seiner viel gelesenen Schrift "Begriff der Arbeitsschule" (München 1912, 13. unveränderte Auflage 1959, hg. v. J. Dolf) findet sich in hervorhebender Sperrung der Satz: "Nun liegt der Ursprung alles Denkenwollens im praktischen Tun." (S.53) Das ist unzweifelhaft ein klares Bekenntnis zur pragmatischen Synthesis von Denken und Handeln, mehr noch: zur pragmatischen Rückgründung des Denkens ins Handeln. Hier spricht ganz deutlich Deweys Stimme. Kerschensteiner aber hat, im Unterschied zu unserer Skepsis, kaum Probleme mit der bildungstheoretischen Rezeption pragmatischen Gedankengutes. Die Brücke zum Pragmatismus ist ihm das Phänomen der A r b e i t. Denn Arbeit, und das ist Kerschensteiners bildungstheoretische Pointe, die ihn unmittelbar an den Pragmatismus und Deweys Erziehungskonzeption anknüpfen läßt, kommt unter bestimmten Umständen ein "echter Bildungswert" zu, dann nämlich, wenn sie zum "Vollendungserlebnis" führt. "Vollendung" indes ist für Kerschensteiner nicht etwas, das sich bei der einen oder anderen Arbeit findet, vielmehr bezeichnet er Vollendung, und zwar "Werkvollendung" als das "W e s e n" der Arbeit. Arbeit also vollendet sich grundsätzlich im Werk, im Arbeitsprodukt, wobei Kerschensteiner auch eine geistige Leistung als Werkprodukt auffaßt. Ohne Zweifel hat Kerschensteiner mit einem sicheren Gespür für das Handlungsmodell des Pragmatismus in der Arbeitshandlung die pragmatische Grundorientierung getroffen. Aber er baut diese Orientierung noch aus, indem er ihr eine spezifisch sittliche Valenz gibt.

Dabei geht es um den folgenden Gedanken: In allen Arbeiten, mit denen man den Schüler pädagogisch herausfordert, werde dieser zur "Selbstprüfung" seines Handelns veranlaßt, indem er innerlich nach den Gründen seines Handelns frage und äußerlich genötigt sei festzustellen, ob das Werk des Handelns den objektiven Kriterien entspreche, die in die Werkplanung eingingen oder ihr vorausliegen. Diese d o p p e l t e Selbstprüfung von innerer Absicht und äußerem Erfolg - man erkennt darin das Schema des experimentierenden Handelns durchaus wieder - hat nun für Kerschensteiner darin den entscheidenden B i l d u n g s e f f e k t, daß sie einerseits zu einer sachlichen Einstellung führt und andererseits jene Vollendungsintention bestärkt, die den sittlichen Grundzug des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens ausmacht. Das Spezifikum der bildungstheoretischen Interpretation pragmatischer Handlungslehre bei Kerschensteiner liegt in einer w e r t t h e o r e t i s c h e n Umdeutung der pragmatischen Erfolgskategorie. Damit ist gemeint, das formale pragmatische Indiz des Erfolgs oder Mißerfolgs einer Handlung wird so interpretiert, daß der Erfolg (das Erfolgserlebnis) eine ethisch positive Wirkung zeitigt, und zwar insofern, als es den ethischen Willen zur Selbstvollendung durch S a c h l i c h k e i t verstärkt. Der Erfolg, so meint Kerschensteiner, macht gewissermaßen "dienstbereit" - jedoch, nach seiner Meinung, nicht für jeden beliebigen "Dienst", sondern für den Dienst an "u n b e d i n g t g e l t e n d e n W e r t e n". (S. 46) Die frappierende Gleichung, die Kerschensteiner hier aufstellt, lautet: "Letzten Endes ist alle Sachlichkeit auch Sittlichkeit." (S.47) Wobei hinzuzufügen wäre:"und umgekehrt". In der These, nach der Sachlichkeit gleich Sittlichkeit sei, kann man dem Arbeitsschulpädagogen jedoch nur folgen, wenn man sich auf den Boden seiner Kultur- und Wertphilosophie begibt. Nur solange "unbedingt geltende" Werte die empirischen Anforderungen arbeitsmäßiger Sachlichkeit wie ein Fixsternhimmel überwölben, läßt sich darauf abheben, daß Sachlichkeit als dienstbereite Selbstentäußerung auch zur Versittlichung führe. Fallen indes die "unbedingt geltenden" Wertstabilisatoren fort - zum Beispiel in einer Kulturkrise, wie sie als Nihilismus von Nietzsche beschrieben wurde - , dann wird entweder die Gleichung von Sachlichkeit und Sittlichkeit v a g e o d e r (wenn man einmal an Auschwitz realisiert hat, wozu das führen kann)die bildungstheoretische Rekonstruktion des Pragmatismus muß die U n g l e i -

c h u n g von Sachlichkeit und Sittlichkeit als eines ihrer schwierigsten Probleme zum Thema erheben. Jedenfalls kann dann die Vollendungstendenz der Arbeit als solche in einer Situation nicht mehr als un- diskutierbarer Wert gelten, wenn das W o r a u f h i n der Vollendung nicht mehr werttheoretisch zu sichern ist.

Das geschichtliche und kulturelle Fragwürdigwerden unbedingt geltender Werte setzt also ein deutliches Fragezeichen hinter Kerschensteiners Bemühung, den Pragmatismus bildungstheoretisch in sein Arbeitsschul- konzept einzuholen. Zu sehr erscheinen die von Kerschensteiner re- klamierten "Werte", in den Augen unserer Erfahrung, als erbetene Leistun- gen eines Deus ex machina. Und die pragmatische Optik, in der das Wert- und Zielproblem wesentlich als bloß instrumentelle Frage erscheint liegt wahrscheinlich mehr im Erfahrungskreis nach-metaphysischen Den- kens. Doch es ist nicht nur Kerschensteiners wertphilosophische These von der Identität von Sachlichkeit und Sittlichkeit, die uns daran hindert, seine Vorstellung der Arbeitsschule als richtungsweisende bildungstheoretische Untermauerung pragmatischen Erziehungsdenkens zu schätzen. Denn es gibt auch noch ein zweites Problem, das uns Kerschen- steiners bildungstheoretische Klärung des Pragmatismus fragwürdig macht. Dieses Problem taucht auf in der Frage, ob denn Arbeit als "werkvoll- endende Tätigkeit" überhaupt noch den Duktus einer Arbeitswelt trifft, in der zumindest über weite Strecken das Vollendungserlebnis durch die hocharbeitsteilige Disposition von Produktionsprozessen nahezu unmög- lich geworden ist. Die Ablösung des Arbeitswerks vom einzelnen Arbei- tenden und das daraus folgende Anonymwerden des Produkts sind Er- scheinungen einer derartig tiefgreifenden Veränderung der Arbeitsform, daß das h a n d w e r k l i c h e Modell der Arbeit (man denke an Kerschensteiners berühmtes Beispiel des "Starenkastens", dessen Bau als pädagogisch wertvolle Arbeit vorgestellt wird) keineswegs mehr als U n i v e r s a l m o d e l l zur Analyse von Arbeitshandlungen gelten kann. Wenn das aber der Fall ist, dann sind - auch angesichts des re- petitorischen Charakters, also der Routineform vieler Teilarbeiten - die pädagogisch wertvollen Momente der Innen- und Außenkontrolle keine selbstverständlichen Strukturen des Arbeitshandelns mehr. Die Innen- kontrolle beschränkt sich nur noch - wenn überhaupt - auf die Selbst- vergewisserung formaler "Arbeitshaltungen", und die Außenkontrolle wird

von Automaten übernommen. Die Versittlichung des Gemeinwesens aber, auf die Kerschensteiner durch sich entäußerndes Lernen in der Arbeit setzte, wird aufgelöst (sofern sie überhaupt nicht nur in den Köpfen der Pädagogen stattfand) durch Funktionalisierung des gesellschaftlichen Systems nach dem Maßstab der Verminderung von Reibungsverlusten. Hier ist allerdings hinzuzufügen: Die aufgezeigten Trends der hochdifferenzierten und hochfunktionalisierten Arbeitswelt stellen zum Teil auch den Pragmatismus selbst in Frage und werfen auch hier auf pädagogischer Ebene die Frage auf, ob die Strategien von handlungsorientierten Laborschulen noch ein zureichendes Verständnis für unsere komplexe Lebenswelt erwarten lassen.

## II

Die Bemühung um eine bildungstheoretische Umschrift pragmatischer Gedankenelemente in der Arbeitsschulkonzeption Georg Kerschensteiners enthält eine Reihe von Fragwürdigkeiten, die es schwer fallen lassen, diese Umschrift als "gelungen" zu bezeichnen. Die Gleichung von Sachlichkeit und Sittlichkeit geht nicht (mehr) auf, der Satz, alles Denken habe seinen Ursprung im Handeln, der Basissatz, auf dessen Grund sich Arbeitsschule und pragmatische Erziehungstheorie miteinander zur Übereinstimmung bringen, mag anthropologisch überzeugen - an seiner u n e i n g e s c h r ä n k t e n Geltung jedoch ergeben sich Zweifel. Gewiß läßt sich evident machen - gleichsam auf der Linie von Herder bis Gehlen - daß der Mensch sein Leben im Handeln besorgt, daß er seinen Verstand gebrauchen muß, um seinem Handeln die effektive Organisation zu geben, die ihm das Überleben unter seinen Naturbedingungen gestattet. Im Zugriff dieses Überlebenwollens zwingen wir den Gegenständen die Antworten ab, die wir brauchen, berechnen wir sie nach Maßstäben, die nach unseren Absichten formuliert wurden und nutzen wir unser Wissen, um trotz unserer zerbrechlichen und äußerst verwundbaren Naturverfassung zu überleben. Diszipliniertes Handeln in Planung und Selbstkontrolle sind also unerlässlich und nur privilegierte Träumer können es sich im Grunde leisten, von den Notwendigkeiten lebensinstrumentellen Handelns abzusehen und einen Kult der Weigerung zu betreiben, der zur eigenen Praxis voraussetzt, was er theoretisch verneint. Das "alte" Konzept einer Bildung durch Wissenschaft war nie Bildung o h n e Wissenschaft. Das gilt auch und verschärft unter Bedingungen pragmatisch operierender Wissenschaft. Aber worin könnte denn noch die

"Brechung" der Bildung bestehen, wenn Wissenschaft im Sinne der Neuzeit selbst zu einem alles durchmächtigenden Lebensstil geworden ist, wenn unser Handeln eigentlich gar nicht mehr unterscheiden kann zwischen dem, was an ihm durch Wissenschaft möglich ist und was nicht? Gibt es überhaupt noch eine Alternative zum p r o g n o s t i s c h e n Wahrheitsbegriff, die überdies das Überwuchern aller Lebensbezüge durch positiv-wissenschaftliche Denkmuster abzubremesen vermag? Wenn man nicht nur behaupten, sondern auch d a r t u n möchte, daß der Pragmatismus mit seiner Identitätsthese vom Denken und Handeln zwar eine Teilwahrheit, aber nicht die "ganze Wahrheit" über das menschliche Selbst- und Weltverhältnis enthalte, wie könnte dies geschehen? Die Antwort auf diese Frage - es ist auch die Frage nach Sinn und Möglichkeit von Bildung heute - ist ebenso einfach wie in der Ausführung kompliziert: nämlich durch Nachdenken über die pragmatische These der Einheit von Denken und Handeln im Ursprung. Doch was meint jetzt "Nachdenken"? Lediglich die Überprüfung dieses Satzes an der Wirklichkeit, die durch ihn geprägt ist? Das könnte nur seine Bestätigung bedeuten, die Annahme eines Zirkels als Beweis. Einen anderen Weg geht der Versuch, verstehen zu wollen, was dieser Satz v o r a u s s e t z t, was er a n z e i g t und w i e er sein Vorausgesetztes anzeigt. Wir sahen bereits bei Peirce, der Satz der ursprünglichen Identität von Denken und Handeln, die Behauptung der wechselseitigen Bezogenheit beider, enthält einen bestimmten E n t w u r f v o n R e a l i t ä t. Und Realität wird aufgefaßt als der objektive W i d e r s t a n d der Dinge, den wir - mit der "Methode der Wissenschaft" - denkend in Gesetze fassen und unter dessen Berücksichtigung wir unsere Handlungsregeln und Überzeugungen formulieren. Wirklichkeit wäre also das, was in G e s e t z e n für uns zur Erscheinung gebracht wird. Aber ist das d i e Wirklichkeit oder nur die Wirklichkeit im S p i e g e l unseres durch A b s i c h t e n geleiteten und wissenschaftlich aufgeklärten Handelns? Also letztlich eine K o n s t r u k t i o n des Wirklichen unter Handlungsbedingungen? Wenn wir aber annehmen, die unter pragmatischen Hinsichten erschlossene Wirklichkeit sei nur deren A b - b i l d im Widerschein unserer Handlungsintentionen - was wäre dann die Wirklichkeit "an ihr selbst" und d e r e n Wahrheit? Kann man dazu überhaupt noch etwas sagen - oder müßte man hier schweigen?

Indes, Schweigen ist nicht das letzte Wort, und zwar deshalb nicht,

weil wir uns zumindest die Frage nach dem stellen können, was unser Handeln ermöglicht, ohne in diesem Ermöglichen aufzugehen. Das Heraufkommen dieser Frage ist also bereits eine Ahnung - oder besser: eine Erinnerung - desjenigen, das nicht nur durch uns vorausgesetzt ist, sondern das alles Voraussetzen ermöglicht. Wir können es verschieden nennen: das "Sein, der "Naturkosmos", die "Welt". Das alles sind tastende, grenzüberschreitende Begriffe, aber sie überschreiten die Grenze nicht ins Nichts, sondern in ein rätselhaftes "Etwas", das da ist und doch nicht da ist in der Weise wie bestimmte Gegenstände da sind. Heidegger nannte es einmal "das unzugängliche Unumgängliche" (in: Wissenschaft und Besinnung, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1959, 2. Aufl., S.68), das Wissenschaften anzeigen, voraussetzen, das sie aber nicht aufzeigegen können. Es gibt ein solches unzugänglich Unumgängliches auch für das Handeln, auch für die pragmatische Verspannung von berechnendem Denken und erfolgreichem Handeln. Es kündigt sich an in jedem Scheitern und Gelingen, das sich nicht in unrichtigem oder falschem Verhalten nachrechnen läßt. Wissenschaftlich weniger abgeschottete Zeiten als unsere nannten es "Rätsel" oder "Schicksal". Wären die Worte nicht so vernutzt, könnte man auch von "Glück" und "Unglück" sprechen, die uns im Handeln etwas erkennen lassen, das wir nicht in den Netzen unserer Theorien fangen können. Schicksal, Glück Unglück haben nur scheinbar abgedankt in der landläufigen Annahme, Glück sei nichts anderes als unzureichend vorbereiteter Erfolg, Unglück lediglich der Preis für mangelnde Planung und Schicksal allein das Ergebnis unzureichender Prognostik. Und in diese Grundphänomene der Erinnerung an Unverfügbares kann man noch die Schuld einreihen, denn sie ist keineswegs nur Ausdruck schlechter Handlungsdisziplin, sondern weit mehr Hinweis auf unverfügbare Strukturen der Tragik im menschlichen Dasein.

Die strategische Einheit von Denken und Handeln im Pragmatismus, das wäre das "Ergebnis" dieser knappen Besinnung, ist eine notwendige Oberflächenstruktur des Lebens. Aber nicht nur im Sinne einer Ergänzung muß daran erinnert werden, was als Vorausgesetztes und nicht Gegebenes unterhalb des planmäßigen Handelns liegt. Daß seine Erfahrung nicht abgedrängt wird, ist Aufgabe und Auftrag desjenigen bildungstheoretischen Denkens, das sich nicht als Zugabe, sondern als Annahnung

versteht - eben auch als Anmahnung zur theoretischen und praktischen Bescheidenheit angesichts der Uerschöpflichkeit von Existenz und Welt. Wer darin einen Irrationalismus sieht, hat die entscheidenden Verweise moderner Rationalität noch nicht verstanden.

## Rückblick I

Wir haben versucht, uns auf das Verständnis des Pragmatismus nicht durch die Rezeption "einführender Lektüre" vorzubereiten, sondern durch Ermittlung unseres eigenen V o r v e r s t ä n d n i s s e s .

Im Zuge dieser Ermittlung durch Nachdenken über Bekanntes und Vertrautes stießen wir auf eine bestimmte Typologie sogenannter menschlicher Grundeinstellungen ("Grundcharaktere" oder nach Eduard Spranger "Lebensformen"), zunächst auf eine Typologie, die Unterschiede feststellt zwischen

- a) dem "Theoretiker" (exemplarisch verdeutlicht am Gelehrten oder Wissenschaftler - beide in der Perspektive der "vita contemplativa");
- b) dem "Praktiker" (exemplarisch zu verdeutlichen am "Werk tätigen" und "Werkschaffenden").  
Für ihn wäre kennzeichnend die "vita activa":  
das Handeln nach bestimmten Zwecken unter Nutzung bestimmter - auch "theoretischer" - Mittel.

Die auch heute noch gängige Unterscheidung zwischen dem Theoretiker und dem Praktiker schien uns bestimmt von einem Verhältnis von Theorie und Praxis in der Weise, daß

- a) die Theorie ihr höchstes Ideal in der zweckfreien Erkenntnis besitzt. (Erkenntnis um der Erkenntnis willen - was gelegentliche "Anwendung" nicht ausschließt);
- b) die Praxis sich als bewerkstellendes Handeln versteht, das wohl auf Erfahrung, aber nicht notwendig auf Theorie angewiesen ist.

Zwischen beiden, so stellten wir fest, herrscht ein bestimmtes Konkurrenz- und Spannungsverhältnis: Praxisferne der Theorie - Theorieferne der Praxis. Dieses Spannungsverhältnis wirft die Frage

nach der "richtigen" Vermittlung auf. (Ein theoretisches Problem?  
Ein praktisches Problem? Keines von beidem?)

## II

Unsere Kritik an diesem Vorverständnis setzte ein mit dem Hinweis darauf, daß in unserer geschichtlichen Situation (Stichwort: "wissenschaftlich armierte Industriegesellschaft") die traditionelle Unterscheidung von Theorie und Praxis, das traditionelle Selbstverständnis von praxisferner Theorie und theorieferner Praxis nicht mehr stimmt.

### Haupthinweis:

- die Durchsetzung der Sprache (Umgangssprache)
- mit "Terminologie" und das heißt
  - mit Bruchstücken theoretischer Erklärungskonzepte.

### Folgerung:

Es ist kaum mehr möglich, "sauber" zwischen einem vor-wissenschaftlichen, "praktischen" Bewußtsein und einem "rein wissenschaftlichen" Bewußtsein zu unterscheiden.  
Diese Unterscheidung ist unserer geschichtlichen Lebenssituation unangemessen (Problem der Vermitteltheit).

## III

### Frage:

Könnte in dieser Situation die Lebensform des "Pragmatikers" die richtige Antwort sein?

Als (vorläufige) Grundzüge dieser Lebensform glaubten wir feststellen zu können:

- Er ist nicht nur "Verwender" von Theorien, sondern hat selbst ein "metatheoretisches Konzept".
- Grundsatz: Über die Wahrheit von Theorien entscheidet ihre

Leistung = ihre praktische Bewährung.

- Es gibt keine "an sich" wahren oder falschen Theorien, sondern nur Theorien, die sich für unsere Lebens- und Problemsituation als angemessen oder unangemessen erweisen.
- Der Sinn theoretischer Wahrheit liegt in ihrer praktischen Funktion (funktionaler Wahrheitsbegriff im Unterschied zu einem Wahrheitsverständnis als Selbstzweck).
- Denken erscheint für den Pragmatiker offenbar nicht als Lebensferne, müßige Betrachtung von Gott, Welt und Menschen, sondern als Instrument des Handelns. Das würde heißen: Es gibt keine qualitative Differenz zwischen Denken, Leben und Handeln.
- Es geht nicht darum zu begreifen, wie Theorie und Praxis vermittelt werden können, sondern darum, zu exponieren, wie sie vermittelt s i n d.

#### IV

Nach dieser Vorbereitung durch Ermittlung unseres Vor-Verständnisses: Übergang auf die Grundschrift von Peirce "The Fixation of Belief". Leitfrage: Wie wird hier "Wahrheit", die klassische Domäne theoretischer Reflexion verstanden?

Erste Feststellung:

- Wahrheit ist nichts anderes als eine M e i n u n g, die nach einem bestimmten Verfahren f e s t g e l e g t wird.
- Wahrheit ist eine für-wahr-gehaltene Überzeugung.

Das bedeutet:

- Wahrheit im Sinne des Pragmatismus (von Peirce) ist

ein durch S i t u a t i o n und M e t h o d e bestimmtes  
P r o d u k t des Menschen und nicht etwas An-sich-Bestehen-  
des, wie es platonische Ideen sind.

Wir fragen:

1. Gibt es dann überhaupt noch eine sinnvolle Unterscheidung  
zwischen W a h r h e i t und subjektivem M e i n e n ?
2. Wenn für den Pragmatiker der S i n n der Wahrheit  
mit ihrer lebensmäßigen Funktion zusammenfällt - worin  
besteht diese?
3. Wenn Wahrheit eine methodisch festgelegte Überzeugung  
ist - welche M e t h o d e n gibt es? Wie stehen  
sie zueinander?

## Rückblick II

Wir suchen nach einem ersten Zugang zu pragmatisch orientiertem  
Denken anhand der "Geburtsurkunde" des Pragmatismus: "The Fixation  
of Belief" von Charles S. Peirce aus dem Jahre 1877.

### I

#### DER BEGRIFF DER WAHRHEIT

Wir sahen:

- "Belief", übersetzbar als "Glaube", "Meinung", "Über-  
zeugung" ist der Generalnenner für alles, was w i r  
als "Wahrheit" begreifen.
- Wenn Peirce aber den Begriff "belief" demjenigen von  
"truth" vorzieht, so bedeutet das bereits einen Hinweis  
auf sein pragmatisches Wahrheitsverständnis. Dieses, auf  
eine Kurzformel gebracht lautet: wahr ist, was wir für

Diese Kopie wird nur zur rein persön-  
lichen Informationsübermittlung. Jede  
Form der Vervielfältigung oder Ver-  
wertung bedarf der ausdrücklichen vor-  
herigen Genehmigung des Urhebers.

wahr halten.

- Was wir für wahr halten, nennen wir unsere "Überzeugungen" (als Inbegriff von Anschauungen, Ideen, Idealen, Vorstellungen usf.). Deshalb wird "belief" zutreffend mit "Überzeugung" übersetzt.
- Überzeugungen haben nun - nach Peirce und anderen Pragmatisten - eine bestimmte F u n k t i o n. Diese besteht darin, den w i r k l i c h e n Zweifel wirkungsvoll zu beheben. Wirklicher Zweifel ist dann behoben, wenn P r o b l e m e, die das Lebenshandeln stören, gelöst sind.
- Wahrheiten (Überzeugungen) sind also I n s t r u m e n t e der Lebensbemeisterung. Darin liegt ihr anthropologischer Sinn. Und alle unsere Lebensgewohnheiten (habits = Verhaltensgewohnheiten) sind angeleitet von bestimmten Überzeugungen, die für uns als wahr gelten, selbst wenn man ihre Herkunft nicht mehr durchschaut.

## II

### DIE METHODEN IHRER FESTLEGUNG

---

Wenn Wahrheiten verhaltensteuernde Überzeugungen sind, die nicht nur v o r h a n d e n sind, sondern f e s t g e l e g t werden, dann stellt sich die Frage, w i e Überzeugungen festgelegt werden. Peirce ist um eine Beschreibung und Abwägung dieser Verfahren bemüht. Er unterscheidet:

- das Verfahren der Beharrlichkeit
- das Verfahren der Autorität
- das philosophische Verfahren
- das wissenschaftliche Verfahren.

Die Verfahren stehen zueinander in der Weise einer sich überholenden Reihung. Sie lösen sich in dieser Reihung aber nicht ab oder auf.

Die "Methode der Beharrlichkeit" ist gekennzeichnet:

- durch subjektives Festhalten an dem, was einmal als wahr angenommen wurde,
- mithin durch hohe persönliche Stabilität,
- aber auch durch geringe Flexibilität und soziale Offenheit.

Sie läßt die Frage aufkommen: Wie können Überzeugungen (manifestiert in habits) verbindlich gemacht werden, die nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für die Gemeinschaft gelten? Ein Versuch zur Lösung dieser Frage ist die "Methode der Autorität".

Sie ist gekennzeichnet:

- durch verbindlich erklärte Setzung (Stiftung),
- durch sanktionsmäßige Stabilisierung (Macht, Demagogie usf.),
- durch Festhalten an Freund- und Feindbildern,
- durch Aufrechterhaltung geschlossener Gesellschaftsformen und Kulturkreise.

### III

Die Methoden des subjektiven Beharrens und der objektiven Institutionalisierung von Autorität haben beide vergleichbare Schwächen:

1. Sie können sich nicht so sehr in sich verschließen, als daß sie nicht auf Dauer durch Wahrnehmung und schließlich durch Anerkennung anderer Überzeugungen relativiert würden. (Stichwort: die Überzeugung des anderen, die Überzeugung der je-anderen Kultur).
2. So schlägt die Stabilität irgendwann in Instabilität um (z.B. durch Ausweitung interkultureller Beziehungen).

Das bedeutet: beide Methoden sind nicht erfolglos - aber auf die Dauer auch nicht erfolgreich.

So stellt sich die dritte Methode zur Debatte: die philosophische Methode.

### Rückblick III

Wir haben Peirce' Darlegungen zur Methodologie der Etablierung von Überzeugungen weiter verfolgt.

- Die Methode subjektiven Beharrens erweist sich nicht als erfolglos, aber letztlich als zu begrenzt angesichts der Notwendigkeit menschlichen Miteinanderlebens.
- Die Methode autoritativer Setzung und Verbreitung von Überzeugungen ist ebenfalls nicht erfolglos, doch auch sie wird letztlich fraglich unter dem Eindruck einer Vielzahl von menschlichen Überzeugungen und Überzeugungsgemeinschaften.
- Es könnte die Konsequenz der Methodenprüfungen an dieser Stelle sein, die Einsicht in die Relativität aller Überzeugungen und Überzeugungsverfahren als letztes Wort zu akzeptieren. Das wäre die Lösung des Historismus und des Relativismus.

Peirce gelangt jedoch in seinen historisch-systematischen Überlegungen zur Typologie von Überzeugungsverfahren zu einer weiteren Methode: zur "Apriori-Methode" der Philosophie. Sie ist charakterisiert:

- durch ihre "Vernunftgenehmheit", d.h. sie sucht Überzeugungen in Harmonie mit der menschlichen Vernunft zu begründen. Das kann in einer "Ideenlehre" (Platon) oder im Rückgang auf Vernunftkategorien (Kant) oder in der Begründung erster Gewißheiten vom Status des cogito ergo sum (Descartes) geschehen.
- Daß auch diese Methode "erster" Überzeugungen nach Maßgabe

der Vernunft der Relativierung nicht entkommt, hält Peirce durch die Geschichte der Metaphysik für erwiesen. Sie nähert sich schließlich mit ihren ersten Sätzen, Kategorien, Ideen der Methode der Autorität - der "Vernunftautorität".

Die philosophische Vernunftmethode ist zwar ein Höhepunkt in der Evolution der Überzeugungsverfahren, da sie mit der Allgemeinheit der Vernunft - also mit dem, was allen Menschen in allen Kulturen allgemein zu sein scheint, - operiert. Aber sie ist gleichsam zu "introvertiert", als daß sie der Wirklichkeit gerecht werden könnte.

Diese Wirklichkeit in ihrer Eigenständigkeit wird zum Bezugspunkt des "Wissenschaftlichen Verfahrens" (des Verfahrens der Wissenschaft).

Grundcharakteristik des Verfahrens der Wissenschaft ist seine Tatsachenbezogenheit.

Mit der Hinwendung zu Tatsachen, so sagten wir, wird in der Methode der Wissenschaft eine Generalhypothese angenommen: die Generalhypothese von der Existenz der R e a l i t ä t.

Diese Realität ist nicht zu beweisen, aber als "einzig sinnvolle Voraussetzung" plausibel zu machen. Und Peirce bringt vier Plausibilitätsargumente:

1. Wenn diese Realität nicht bewiesen werden könne, so könne auch nicht bewiesen werden, daß sie n i c h t existiere.
2. Der wirkliche Zweifel kommt überhaupt nur zustande unter der Voraussetzung einer Realität, an der er entstehen und sich beheben kann. Ohne Realitätsvoraussetzung wäre der Zweifel sinnlos.
3. Jeder benutzt das Verfahren der Wissenschaft.
4. Dieses Verfahren hat sich als außerordentlich erfolgreich erwiesen.

## Rückblick IV

### I

Wir haben uns die "Methode der Wissenschaft" bei der Überzeugungsfestlegung graphisch verdeutlicht.

Die wichtigsten Merkmale dieser Methode sind:

1. Sie geht von einem **w i r k l i c h e n** Problem, einem wirklichen Zweifel - von einer bestimmten Störung eines Handlungsablaufs aus.
2. Diese Lebensstörung bedeutet: Bestimmte Verhaltensregeln erweisen sich nicht mehr als "brauchbar". Sie versagen am Widerstand oder Widerspruch der "Tatsachen" (als Erscheinung vorausgesetzter Wirklichkeit).
3. Eine genaue Analyse der Störfaktoren (Tatsachen) und der Zweifelssituation wird erforderlich.
4. Aus der Analyse und im Hinblick auf sie werden unter dem Vorzeichen der "Stör-Behebung" möglicherweise problemlösende Verhaltenshypothesen entwickelt.
5. Im Experiment wird versucht, die Verhaltenshypothesen zu bewähren. Das Experiment hat den Stellenwert einer Verifikation ("Bewahrheitung").
6. Verläuft diese positiv, so wird eine neue Verhaltensregel (=Überzeugung) bis auf weiteres angenommen.

### II

Die Besonderheit der "Methode der Wissenschaft" wird deutlich im Unterschied zur "Methode der Autorität". Diese ist - im Vergleich -

in folgender Weise gekennzeichnet:

1. Die Überzeugungen sind in diesem Falle entweder (politisch) gesetzt oder (religiös) gestiftet.
2. Sie haben *n i c h t* den Charakter von Verhaltensregeln, die grundsätzlich hypothetisch (vorläufig) sind, sondern sie erheben Anspruch auf überzeitliche Geltung.
3. Autoritativ eingesetzte Überzeugungen haben eine andere Wirklichkeitsbeziehung (und ein anderes Wirklichkeitsverständnis) als wissenschaftliche Überzeugungen. Wirklichkeit ist etwas, das gemäß diesen autoritativen Überzeugungen geformt wird, das aber nicht (entscheidend) auf deren Formung zurückwirkt.
4. Die Methoden, mit denen autoritative Überzeugungen eingesetzt und durchgesetzt werden, sind keine Methoden, die auf den Inhalt der Überzeugungen - verändernd und kontrollierend - zurückwirken. Anders gesagt: Die Wahrheit der Überzeugungen ist unabhängig von der Methode ihrer Verbreitung. (Wahrheit kein Problem der Methode).

### III

#### Konsequenzen:

1. Im Unterschied zu Peirce' Darstellung handelt es sich bei der "Methode der Wissenschaft" offenbar nicht nur um ein anderes Verfahren, in dem Überzeugungen festgelegt werden, sondern auch um einen wesentlich verschiedenen Charakter von Überzeugungen.
2. Wenn es sich aber so verhält, dann wird der Vergleich der Überzeugungsverfahren fraglich. Zwar legen alle ge-

nannten Verfahren Überzeugungen fest, doch ist es zweifelhaft, ob das schon genügt, sie sinnvoll miteinander zu vergleichen.

3. Vorausgesetzt, daß es nicht nur verschiedene Verfahren der Überzeugungsfestlegung gibt, sondern auch verschiedene **Ü b e r z e u g u n g s b e r e i c h e** (Lebensbereiche), so müßte der Gehalt des Aufsatzes erheblich differenziert werden.

Das würde bedeuten, man müßte sich fragen:

Was ist eine politische Überzeugung (Verhaltensregel) im Vergleich und Unterschied zu einer wissenschaftlichen Überzeugung?

Wie können politische Überzeugungen "verifiziert" werden?

Was ist die "politische Realität"? Und was bedeutet das Scheitern einer politischen Überzeugung an dieser Realität?

Wie steht politisches Handeln zum pragmatischen Handlungstypus bzw. zum Handlungstypus wissenschaftlichen Experimentierens unter Gesichtspunkten gesetzlich begründeter Prognosen?

Andere Fragen aus dem Überzeugungsbereich der Religion:

Sind religiöse Überzeugungen in der gleichen Weise erfolgskontrollierte Verhaltensregeln wie technische oder wissenschaftliche Überzeugungen?

Ist der religiöse Zweifel von derselben Art wie der wissenschaftliche, der politische, der situative Zweifel? Und wenn das nicht der Fall sein sollte, wie können dann religiöse Überzeugungen "verifiziert" werden? Durch welchen

Erfolg oder Mißerfolg?

Kann religiöses Handeln auch im Stil des Experimentes auf seine Zweckmäßigkeit oder Sinnhaftigkeit hin befragt werden?

Schließlich: Was ist die Wirklichkeit, auf die sich religiöse Überzeugungen beziehen? Hat sie auch den Charakter von Tatsachen, von Widerständigkeit usf.?

Fragen schließlich aus dem Überzeugungsbereich der Erziehung:

Wie sind pädagogische Überzeugungen (Erziehungs- und Bildungsziele) zu begreifen? Haben sie auch den Charakter von experimentell verifizierbaren Verhaltensregeln? Oder spielen hier unterschiedliche Überzeugungen - von wissenschaftlicher, politischer und religiöser Art - zusammen? Was bedeutet Zweifel hinsichtlich des pädagogischen Handelns und seiner Regeln? Was ist die pädagogische Wirklichkeit?

Diese Kopie wird nur zur persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.  
© Egon Schütz