

Richard Shusterman
Dewey über Erfahrung:
Fundamentalphilosophie oder
Rekonstruktion?¹

John Dewey wird mit Recht als der größte amerikanische Verkünder einer Anti-Fundamentalphilosophie gefeiert, jener Auffassung, nach der die Philosophie brechen müsse mit ihrem traditionellen Projekt, eine Absicherung der Erkenntnis durch Gründung auf feste, nicht in Frage zu stellende Fundamente zu suchen. Nach solchen Fundamenten wurde lange Zeit in selbstverständlichen Grundprinzipien, im Wesen der Dinge, in notwendigen Kategorien und privilegierten Urgewisheiten gesucht: in Begriffen wie dem Cogito, in den Kantischen Kategorien, in Sinnesdaten sowie in den apriorischen Gesetzen des Denkens. Doch gerade solche unveränderlichen, dem Zweifel entzogenen Fundamente hielt Dewey in bezug auf menschliche Erkenntnis und soziales Handeln weder für möglich noch für nötig.

Richard Rorty, der am meisten zugunsten von Deweys Stellung in der Gegenwartsphilosophie getan hat, zeigt, wie Dewey diesen Angriff auf die Fundamentalphilosophie mit Wittgenstein und Heidegger teilt. Aber im Unterschied zu diesen späteren Denkern war Deweys Ziel bei der Befreiung der Philosophie von ihrer Suche nach Fundamenten, sie dadurch für konkrete praktische Reformen besser anwendbar zu machen. Eine nach-fundamentalphilosophische Orientierung war für Dewey weder bloße Wittgensteinsche Therapie für Sprachschwierigkeiten noch ein Heideggerscher Versuch, eine prä-sokratische Seinserfahrung wiederherzustellen oder ein höheres Reich des Denkens zu erreichen. Sein Ziel war vielmehr eine Übertragung und Anwendung ihres kritischen Scharfsinns und schöpferischen Potentials auf die Lösung konkreter sozialer und kultureller Probleme. Da diese Probleme selbst von der Ideologie vergangener Philosophien tief durchdrungen und strukturiert sein könnten, bedürfe es neuen

¹ Frühere Fassungen dieses Aufsatzes konnten durch Hinweise von Richard Bernstein, James Miller, Chuck Dyke, Marx Wartofsky, David Seiple und Vincent Colapietro verbessert werden. Dafür möchte ich ihnen danken.

herauszufinden, ob das Konzept der Erfahrung nicht doch weiterhin eine tragende Rolle im Pragmatismus zu spielen vermag. Meines Erachtens tut es das nämlich. Und außerdem glaube ich, daß sich sein Wert genau jener Auffassung von Erfahrung – unmittelbarer, nicht-sprachlich vermittelter Erfahrung – verdankt, die dem Vorwurf fundamentalphilosophischen Vorgehens am meisten ausgesetzt ist und die diejenigen heutigen Philosophen, die die sprachtheoretische Wende vollzogen haben, besonders abstößt. Von daher werde ich mich auf die Deweysche Konzeption unmittelbarer Erfahrung konzentrieren, um herauszufinden, ob diese ihre Substanz behalten kann, wenn sie ihrer fundamentalphilosophischen Bezüge entkleidet wird.

Meiner Ansicht nach war Dewey durch seine Betonung der nicht-sprachlich vermittelten Erfahrung und der kognitiven Rolle, die er ihr zuwies, wichtigen Zusammenhängen auf der Spur, die er dann jedoch bedauerlicherweise dadurch verwirrte und entwertete, daß er ihnen mit Mitteln der traditionellen Erkenntnistheorie beizukommen versuchte. Diese nicht-sprachliche Dimension kann Rorty in der Philosophie nicht gutheißen, und der einfachste Weg, sie zu diskreditieren, besteht darin, sie mit der ohnehin schon diskreditierten Fundamentalphilosophie gleichzusetzen, mit der sie tatsächlich zumeist verbunden ist. Mein Ziel besteht darin, diese beiden besser zu trennen, als Dewey dies tat, und dadurch Rortys (und meine eigenen) kritischen Einwände zu umgehen. Am Anfang soll denn auch zunächst eine Bestandsaufnahme dieser Kritiken stehen.

Als eines der Hauptziele bei der Entwicklung seines Konzepts von Erfahrung machte Dewey einen »naturalistischen Humanismus« geltend, mit dem er die traditionellen Dualismen in Metaphysik und Erkenntnistheorie überwinden wollte – die Dualismen, die sich in letzter Instanz auf den Hauptdualismus von Geist und Materie zurückführen lassen. Vor dem Hintergrund dieses Dualismus und der Akzeptanz eines naturwissenschaftlich-materialistischen Weltbildes auf seiten der säkularen Kultur war die Frage der Metaphysik, wie es möglich ist, die geistigen Phänomene des Bewußtseins, der Erkenntnis und der Werte in der objektiven Realität zu verorten, ohne dabei zu versuchen, sie als von einer höheren, außernatürlichen Welt »übergestülpt« zu rechtfertigen oder sie auf die rein mechanistischen Netzwerke der Neu-

rophysiologie zu reduzieren. Des weiteren stellte sich noch die mindestens bis auf Descartes zurückgehende erkenntnistheoretische Frage, wie die materielle Realität von einem Geist erkannt werden könne, der doch als ihr radikaler Gegensatz definiert ist.

Auf diese beiden Fragen antwortete Dewey mit seiner naturalistischen These der Kontinuität und Emergenz. Unter Einfluß von Darwin besagt diese These, daß sich die höheren, menschlichen Lebensformen durch immer größere Organisation und differenzierteres Verhalten natürlich aus den einfacheren organischen Formen entwickelt hätten. Der Geist ist demnach kein außenstehender Betrachter der natürlichen Welt, sondern ein aus ihr hervorgehender Teil derselben; Erkenntnis und Werte sind keine Importe aus einer transzendentalen Welt, sondern aus natürlichen Wechselwirkungen hervorgehende Produkte (und Instrumente). Dewey war überzeugt davon, daß Erfahrung der geeignetste Allgemeinbegriff sei, mit dem sich diese unterschiedlichen und doch zusammenhängenden Dimensionen der Natur auf einen Nenner bringen ließen. Da »Erfahrung« sich sowohl auf das, was erfahren wird, als auch auf das spezifische Wie des Erfahrens erstreckt, könne sie die Subjekt-Objekt-Trennung, die die Erkenntnistheorie beschäftigt, übergreifen; und da sie auch niedrigeren Lebewesen zugeschrieben werden kann, vermag sie die Kluft zwischen dem menschlichen Denken und einfacheren Existenzformen zu überbrücken. Eine solche Kontinuität zu bekräftigen ist sicherlich ein Grund (wenn auch aus meiner Sicht nicht der beste), warum Dewey darauf drängt, Erfahrung weiter zu fassen als in der Standardkonzeption der Philosophie, wo sie als bewußte, verstandesmäßige Erfahrung auftritt:

»Wenn die intellektuelle Erfahrung und ihr Material als primär aufgefaßt werden, ist das Band, das Erfahrung und Natur miteinander verknüpft, zerschnitten. Daß der physiologische Organismus mit seinen Strukturen, ob im Menschen oder in den niedrigeren Lebewesen, damit befaßt ist, Anpassungen und Materialverwendungen im Interesse der Aufrechterhaltung des Lebensprozesses vorzunehmen, kann nicht bestritten werden. Das Gehirn und das Nervensystem sind primär Organe des Handelns und Erleidens; es ist im Einklang mit der Biologie, wenn man behauptet, daß die Primärerfahrung von einem korrespondierenden Typ ist. Wenn es also zu keinem Bruch der historischen und der natürlichen Kontinuität kommen soll, dann muß die kogni-

tive Erfahrung innerhalb einer Erfahrung von nicht-kognitiver Art ihren Ausgang nehmen. Und wenn wir nicht vom Wissen als einem Faktor im Handeln und Leiden ausgehen, sind wir unvermeidlich auf das Eindringen einer außernatürlichen, wenn nicht gar übernatürlichen Kraft und Quelle festgelegt.«⁴

Diesen Abschnitt zitiert Rorty, um die darin zum Ausdruck kommende Auffassung von Erfahrung zurückzuweisen. Obwohl er dem Naturalismus und der Dualismuskritik Deweys grundsätzlich eher wohlwollend begegnet, hält Rorty den Begriff der Erfahrung zur Erreichung von Deweys Zielen nicht nur für unnötig, sondern er stellt auch die Ziele selber unter den Verdacht einer Kontaminierung mit fundamentalphilosophischen Verwechslungen und Mythen: Verwechslungen einer Rechtfertigung der Erkenntnis durch Appelle an ursprüngliche Gründe sowie Mythen eines unmittelbar Gegebenen. Erfahrung ist unnötig, weil der Dualismus, auf den sie abzielt, sich auch mit anderen Mitteln überwinden ließe:

»Dewey ... verwechselt zwei Varianten der Bekämpfung philosophischer Dualismen. Die erste Variante besteht darin herauszuarbeiten, daß ein Dualismus von einer Tradition aus ganz bestimmten kulturellen Gründen auferlegt wurde und in der Zwischenzeit seine Zweckmäßigkeit längst schon überlebt hat. Dies wäre die hegelianische Variante – die Variante, die Dewey in »An Empirical Study of Empiricisms« wählt. Die zweite Variante besteht darin, die Phänomene in einer nicht-dualistischen Weise zu beschreiben, welche »die Kontinuität zwischen niedrigeren und höheren Prozessen« hervorhebt. Dies wäre die Lockesche Variante – die Variante, die Locke dazu führte, alle geistigen Regungen an rohe Empfindungen anzugleichen, wodurch er dem Humeschen Skeptizismus den Weg bereitete.«⁵

Für Rorty vertritt Deweys Erfahrungsbegriff die Lockesche Variante und verleitet uns deshalb zu einer fundamentalphilosophischen Erkenntnistheorie wie der bei Locke, welche die Trennlinie zwischen kognitiver und nicht-kognitiver Existenz verwischt, so daß letztere als Grundlage für erstere fungieren kann. Anstatt daß

⁴ John Dewey, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt/Main 1995, S. 39.

⁵ Richard Rorty, »Dewey's Metaphysics«, in: ders., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, S. 82.

er die erkenntnistheoretischen Probleme eliminiere »durch eine Eliminierung der Grundannahme, daß Rechtfertigungen auf etwas anderes gebettet sein müssen als auf soziale Praktiken und menschliche Bedürfnisse«, versuche Dewey sie dadurch »zu lösen«, daß er »Kontinuitäten« zwischen Nervensystemen und Menschen bzw. zwischen »Erfahrung und Natur« entdeckt. Doch »man braucht unseren Anspruch, daß beispielsweise ein bestimmtes Handeln die beste Verhaltensoption darstellt, gar nicht damit zu rechtfertigen, daß das Gehirn ein »Organ des Handelns und Erleidens« sei«. ⁶

Gewiß sollten wir uns aller Versuche enthalten, spezifische Wahrheitsansprüche über den reinen Appell an die kausalen Bedingungen des Erkennens zu rechtfertigen. Doch Rorty vermag nirgends wirklich den Nachweis zu erbringen, daß Dewey dadurch, daß er eine Kontinuität zwischen kognitiver und nicht-kognitiver Erfahrung geltend macht, dieser Verwechslung erliegt. Zu seiner Beweisführung führt Rorty die Sicht Deweys an, wonach Sprache den primitiveren Eigenschaften organischer Erfahrung Sinn verleiht und sie dadurch erst zu bewußten, bestimmten Gefühlen macht.

»Diese »Objektivierung« ist weder eine wundersame Projektion aus dem Organismus oder der Seele heraus auf äußere Dinge noch eine illusorische Zuschreibung psychischer Entitäten an physische Dinge. Die Qualitäten waren niemals in dem Organismus; sie waren immer Qualitäten von Interaktionen, an denen sowohl außerorganische Dinge wie Organismen teilnehmen.« ⁷

Anschließend kritisiert Rorty diese Vorstellung von den »Interaktionsqualitäten« der Erfahrung zu Recht dafür, daß sie den Standardfragen einer dualistischen Erkenntnistheorie – etwa: »Ist denn nun meine Interaktion mit diesem Tisch braun, oder ist, wie ich zunächst dachte, der Tisch braun?« ⁸ – einfach ausweicht. Doch dieser ambivalente Gebrauch von Erfahrung und seine Erfolglosigkeit, was die Beilegung der Auseinandersetzung zwischen Idealismus und Realismus betrifft, laufen sicherlich nicht auf eine Verwendung von nicht-kognitiver Erfahrung als Rechtfertigungsbeleg für unsere bewußt-kognitiven Ansprüche hinaus.

6 Ebd.

7 Dewey, *Erfahrung und Natur*, a. a. O., S. 249.

8 Rorty, »Dewey's Metaphysics«, a. a. O., S. 83.

Auch wenn er von einer grundsätzlichen Kontinuität von kognitiver und nicht-kognitiver Erfahrung ausgeht, so behauptet Dewey doch nicht, daß letztere in kognitiver Hinsicht als Wahrheitskriterium für erstere fungiert. In der Tat verwahrt sich Dewey mit Nachdruck sogar auf der gleichen Seite, die Rorty anführt, gegen dieses Mißverständnis, indem er geltend macht, daß primitive nicht-kognitive Erfahrung zwar »gemacht, aber nicht gewußt« wird.⁹ Und da sie nicht einmal als »gemachte« bewußt wird, ist sie als Beleg zur Untermauerung spezifischer Wahrheitsansprüche ungeeignet. Durch sein Insistieren darauf, daß Gefühle und Empfindungen als Objekte von Sinn und Erkenntnis nur durch Sprache konstituiert werden, vollzieht Dewey darüber hinaus bereits die sprachtheoretische Wende, der zufolge der Bereich kognitiver Rechtfertigung (den Rorty im Anschluß an Sellars »den logischen Raum der Gründe« nennt) ausschließlich sprachlichen Charakters ist. Damit soll die These vertreten werden, daß Deweys Behauptungen bezüglich nicht-kognitiver, nicht-sprachlicher Erfahrung in letzter Instanz anders motiviert sind als von einer Suche nach erkenntnistheoretischen Grundlagen. Diese These werde ich später anhand von ästhetischen und praktischen Beispielen für die Verwendung solcher Erfahrung weiter entwickeln.

Dewey kommt einer fundamentalphilosophischen Position dort am nächsten, wo er behauptet, daß – obzwar jeder konkrete Wahrheitsanspruch hinterfragbar ist – wir einen grundsätzlichen Skeptizismus nicht ernst nehmen können, weil wir mit der Welt bereits in einer ursprünglichen Beziehung stehen, bevor sich die Frage nach Wahrheitsansprüchen überhaupt erst stellen kann. Denn allein schon die Formulierung skeptizistischer Zweifel setzt einen Verhaltenshintergrund und den Rückgriff auf die in der Welt vorhandenen Güter, Organe und sprachlichen Merkmale voraus. Eine totale, unüberbrückbare Kluft zwischen Sub-

⁹ Über derartige unmittelbare Erfahrung schreibt Dewey, daß wir »sie haben, aber [wir] wissen nicht, daß [wir] sie haben« (*Erfahrung und Natur*, a. a. O., S. 248). Im darauffolgenden Abschnitt (S. 250) verwirft Dewey außerdem die empiristische Idee unmittelbarer, nicht-sprachlich vermittelter Erkenntnis: »Die Vorstellung, daß sinnliche Empfindungen sich selbst, ohne den Diskurs, als Farben und Töne usf. unterscheiden und identifizieren und infolgedessen ipso facto bestimmte elementare Formen der Erkenntnis konstituieren, sei es auch nur Erkenntnis ihrer eigenen Existenz, ist in sich so-absurd, daß sie niemals jemandem in den Sinn gekommen wäre, gäbe es nicht bestimmte Vorurteile über Geist und Erkenntnis.«

lesen, als ersetzte er den empiristischen Mythos des Gegebenen durch die vermeintlich mythenfreie Gegebenheit der *Sprache*. Sein gewaltiges Projekt einer sprachphilosophisch getragenen analytischen Metaphysik läßt jedenfalls eine derartige fundamentalphilosophische Lesart zu.

Auch wenn präkognitive, nicht-sprachlich vermittelte Erfahrung nicht zu einem fundamentalphilosophischen Standpunkt zwingt, wurde sie in der Philosophie meistens dazu herangezogen. Dieser Versuchung konnte auch Dewey selber nicht immer widerstehen. Deshalb wollen wir jetzt herausfinden, wo genau er ihr unterlag und ob unmittelbare Erfahrung von ihrer fundamentalphilosophischen Wendung auch bei Dewey befreit werden und dabei trotzdem ihre philosophische Bedeutung beibehalten kann. Kann sie dies nicht, dann hat Rorty im wesentlichen recht mit seiner Behauptung, daß der moderne Pragmatismus sich von ihr befreien müsse.

Die intensivsten Auseinandersetzungen von Dewey mit den Zusammenhängen zwischen unmittelbarer Erfahrung und Erkenntnis finden sich in dem Aufsatz »Qualitative Thought« (1930) sowie in der einen Gipfel seines Werkes darstellenden Abhandlung *Logic: The Theory of Inquiry* (1938).¹¹ Wie in anderen seiner Schriften geht Dewey hier auf Distanz zur herkömmlichen fundamentalphilosophischen Strategie, die Eigenschaften unmittelbarer Erfahrung als unbezweifelbare und unübertreffbare Belege für konkrete Wahrheitsansprüche zu verwenden. Denn eine solche Rolle zu spielen, dazu sind sie gar nicht in der Lage, weil unmittelbare Erfahrung zwar gemacht, aber nicht gewußt wird und dementsprechend erst einmal rekonstruiert und reformuliert werden müßte, um als Rechtfertigungsgrundlage von Wahrheit herhalten zu können.

Doch Dewey pflegt eine andere, subtilere Variante fundamentalphilosophischen Denkens, wenn er konstatiert, daß Erfahrung unmittelbarer, nicht-diskursiver Art dem diskursiven Denken nicht nur zugrunde liegt, sondern dieses sogar anleiten muß. Hier dient die Berufung auf unmittelbare Erfahrung nicht der Rechtfertigung konkreter Wahrheitsansprüche, sondern der Begründung einer Kohärenz jedweden Denkens, von dem sich solche

¹¹ John Dewey, »Qualitative Thought«, wiederabgedruckt in: ders., *Philosophy and Civilization*, New York 1963; *Logic. The Theory of Inquiry*, Carbondale, Ill. 1986.

Ansprüche ableiten lassen. Auch wenn solche Erfahrung weder direkt erkennbar noch beschreibbar ist, so behauptet Dewey dennoch, daß ihre Existenz und Wirkung nicht nur durch Introspektion wahrnehmbar, sondern auch als notwendiger Bestandteil unseres gesamten Denkens ableitbar ist. Denn sie erfüllt fünf logische Funktionen, die für das Denken erforderlich sind und von denen Dewey meint, daß sie anderweitig nicht abgedeckt werden können.

Im scharfen Gegensatz zum Atomismus des traditionellen Empirismus beruht Deweys Begründung für erfahrungsbezogene Fundamente auf der soliden holistischen Prämisse, wonach »wir weder unsere Erfahrung von Dingen und Ereignissen isoliert machen noch unsere Meinung darüber auf nämliche Weise bilden, sondern immer nur in Verbindung mit einem kontextuellen Ganzen. Letzteres nennt man eine Situation; ein Objekt oder Ereignis ist immer ein spezieller Teil, eine Phase oder ein Aspekt einer umgebenden erfahrenen Welt ... [und] ragt auffallend daraus hervor ... weil der *totale* Komplex der Umwelt ein bestimmtes Problem oder einen bestimmten Genuß darstellt.«¹²

1. Doch wenn alles Denken kontextgebunden ist, wodurch bestimmt sich dann ein relevanter Kontext bzw. eine relevante Situation? Was macht ihn gerade zu dem einzigartigen Kontext, der er ist, und was verhilft ihm zu der Geschlossenheit, Struktur und den Grenzen, die notwendig sind, um das Denken mit einem wirksamen Rahmen zu versehen? Die Antwort, die Dewey darauf gibt, lautet, es sei die »unmittelbar erfahrene Qualität«: »eine Situation ist ganzheitlich kraft ihrer unmittelbar alles durchdringenden Qualität.«¹³ Sie wird »trotz ihrer inneren Komplexität durch gerade die Tatsache zusammengehalten, daß sie von einer einzigen Qualität beherrscht wird«, »von einer alles durchdringenden und die innere Einheit fördernden Qualität konstituiert wird.«¹⁴ »Das Qualitative dieser Durchdringung besteht nicht nur aus der Zusammenfügung aller Komponenten zu einem Ganzen, sondern auch aus ihrer Einzigartigkeit; sie erst macht aus einer Situation eine unverwechselbare Einzelsituation, die weder teilbar noch wiederholbar ist.«¹⁵

12 *Logic*, a. a. O., S. 72.

13 *Ebd.*, S. 73.

14 »Qualitative Thought«, a. a. O., S. 97.

15 *Logic*, a. a. O., S. 74.

2. Dadurch, daß sie eine Situation konstituiert, übt diese unmittelbare Qualität auch die Kontrolle über die Unterscheidung und Inbeziehungsetzung von Objekten aus, die vom reflexiven Denken identifiziert und als Bestandteile der Situation verwendet werden (ob wir etwa aus einer Lautfolge eine Botschaft heraushören oder ob wir sie als Hintergrundlärm verwerfen).

»Verwirrung und Zusammenhanglosigkeit verweisen immer auf ein Zuwenig an Steuerungsleistung durch eine einzige bestimmende Qualität. Die letztere allein erlaubt es einer Person, bei allem, was sie tut, sagt, hört, liest, bei allem, was erscheint, den Faden nicht zu verlieren. Die der Situationseigenschaft zugrundeliegende Einheit regelt die Angemessenheit und Relevanz sowie den Grad jeder Unterscheidung und Beziehung; bei allen konkreten Bezeichnungen steuert sie die Auswahl ebenso wie die mögliche Zurückweisung oder die spezifische Verwendungsart ... Denn alle konkreten Bezeichnungen sind *ihre* Unterscheidungen und Beziehungen.«¹⁶

Deshalb gilt für Dewey: »Ein Erfahrungsuniversum ist eine unabdingbare Voraussetzung für ein Diskursuniversum. Ohne seine steuernde Präsenz gibt es keine Möglichkeit, die Relevanz, die Gewichtung oder die Kohärenz auch nur einer der bezeichneten Unterscheidungen und Beziehungen zu bestimmen.«¹⁷ Doch diese unmittelbare Steuerungsqualität liegt unterhalb der Ebene einer Thematisierung durch Bewußtsein und Sprache. Sie »umgibt und regelt das Diskursuniversum, taucht aber als solche zu keinem Zeitpunkt innerhalb des letztgenannten auf.«¹⁸ Und wenn wir sie versprachlichen und unsere Aufmerksamkeit auf sie lenken, dann machen wir sie dadurch zum Gegenstand einer neuen Situation, die durch ihre eigene unmittelbare wie unbeschreibliche einheitstiftende Qualität definiert ist.

3. Neben der Vereinheitlichung des Urteilkontextes und der Bestimmung der Beziehungen seiner Begriffe untereinander vermittelt die unmittelbare Qualität einen Sinn für die Angemessenheit von Urteilen und für den Grad an Details, Komplexität und Genauigkeit, der zur Gewährleistung der Gültigkeit eines kontextgebundenen Urteils ausreichend ist. Ist die Erde wirklich rund? Ist das Laufen der Gesundheit förderlich? Erreicht Wasser

¹⁶ »Qualitative Thought«, a. a. O., S. 98f.

¹⁷ *Logic*, a. a. O., S. 74.

¹⁸ Ebd., S. 74.

immer bei 100 Grad Celsius seinen Siedepunkt, gleichgültig, welchen Bedingungen es ansonsten unterliegt? Unsere Urteile können wir immer detaillierter und präziser machen. »Aber genug,« sagt Dewey, »ist immer genug, und die basale Qualität selbst entscheidet in jedem konkreten Einzelfall über die Frage nach dem »genug.«¹⁹

4. Die vierte Funktion der unmittelbaren Qualität besteht aus der Bestimmung des elementaren Sinns bzw. der Ausrichtung einer Situation sowie aus der Beibehaltung dieser Bestimmung über einen gewissen Zeitraum ungeachtet der verwirrenden Einflüsse durch die allgemeine Erfahrungsflut. Obwohl die Qualität selbst nicht über Sprache verfügt, also gleichsam »stumm« ist, zeichnet sie sich durch »die Bewegung und den Drang in eine bestimmte Richtung« aus und stellt dadurch das nötige Gefühl für die Einheit und Kontinuität einer gerade laufenden Untersuchung her.²⁰ »Diese Eigenschaft erlaubt es uns, über einen längeren Zeitraum hinweg über ein Problem nachzudenken, ohne diesen Prozeß ständig unterbrechen zu müssen, um uns zu fragen, worüber wir da eigentlich gerade nachdenken. Wir sind uns seiner nicht an sich bewußt, sondern als des Hintergrunds, des Leitfadens und der Richtung dessen, worüber wir explizit nachdenken.« »Diese einzigartige Qualität ruft nicht nur die einzelne Untersuchung hervor, sondern übt auch die Kontrolle über deren spezielle Verfahren aus. Andernfalls wäre das eine Forschungsverfahren ebenso wahrscheinlich und effektiv wie jedes andere.«²¹ »Wenn die Sequenzen [der Forschung] nicht durch die Geschlossenheit einer Situation, deren qualitativer Charakter die aufeinanderfolgenden Schritte durchdringt und zusammenhält, determiniert wären, dann wäre die Tätigkeit eine völlig sinnlose Hü-und-Hott-Angelegenheit.«²²

5. Schließlich behauptet Dewey, daß die integrierende Qualität der unmittelbaren Erfahrung der einzig plausible Weg zur Erklärung der Assoziation von Ideen sei. Die herkömmlichen Erklärungen durch physische Nähe und Ähnlichkeit reichen für diesen Zusammenhang nicht aus, weil »es eine unendliche Zahl partikularer Entitäten gibt, die in Raum und Zeit aneinander angrenzen«

19 »Qualitative Thought«, a. a. O., S. 108.

20 Ebd., S. 107.

21 Ebd., S. 99; *Logic*, a. a. O., S. 109.

22 Ebd., S. 126.

und weil in gewisser Hinsicht alles mit allem Ähnlichkeiten aufweist. Raum-zeitliche Nähe allein kann beispielsweise niemals erklären, warum ich ein leeres Nest eher mit einem Vogel, den ich nie gesehen habe, assoziiere als mit »den mannigfaltigen Blättern und Zweigen, die doch viel häufiger und eindeutiger eine Berührung [mit dem Nest] aufweisen«. Und warum sollte die bloße Ähnlichkeit mein Denken von einem Hammer auf einen Nagel statt auf einen anderen, fast gleichen Hammer in einem Laden lenken? Zur Herstellung von Verbindungen durch assoziatives Denken braucht man noch etwas anderes, und Dewey meint dazu, daß diese nur möglich sei durch die unbeschreibliche Eigenschaft unmittelbarer Erfahrung, die durch ihr Gefühl für Relevanz Verbindungen schafft: »Welche Alternative bleibt außer der, daß die Qualität einer Situation als Ganzem auf die Schaffung funktionaler Verbindungen hinwirkt?« Jede Assoziation ist »eine geistige Verbindung«, die geschaffen wird durch »eine zugrundeliegende Qualität, die so funktioniert, daß sie die Verbindung zwischen den Gegenständen des Denkens kontrolliert«; »gegeben sein muß die Anwendbarkeit von beiden Ideen auf eine durch ihre einheitstiftende Qualität definierte Situation«. ²³

Bei einem nicht-fundamentalphilosophischen Denker wie Dewey erscheint diese Darstellung unmittelbarer Qualitäten als des zugrundeliegenden Leitfadens alles Denkens und jedes Diskurses als sehr wesensfremd. Hätte Dewey einfach nur behauptet, daß unmittelbare Qualität unser Denken manchmal absichern oder anleiten kann, so wäre sein Standpunkt sicherlich überzeugend. Leider jedoch beschreibt er diese Qualität als das, was die Kohärenz unseres Denkens, die Strukturen des Diskurses und die Kriterien eines angemessenen Urteils *in jeder konkreten Situation* bestimmt. Dies alles leistet sie ferner, ohne jemals selber zum Gegenstand der Aufmerksamkeit oder Diskussion gemacht zu werden. Sie entzieht sich jeder genaueren Betrachtung, weil sie dadurch in etwas anderes verwandelt würde. Doch laut Dewey wissen wir, daß es sie geben und daß sie nach seiner Beschreibung funktionieren muß, denn sonst wäre zusammenhängendes Denken gar nicht möglich. An dieser Stelle gibt Dewey seinen radikalen Empirismus auf zugunsten einer von transzendentalen Begründungen getragenen fundamentalphilosophischen Meta-

23 »Qualitative Thought«, a. a. O., S. 111.

physik der Präsenz, einer qualitativen Präsenz, die, obgleich stumm, der logisch wirksame Steuerungsfaktor alles Denkens ist.

Es gibt gute Gründe, Dewey bei dieser der Einsicht entzogenen erfahrungsorientierten Fundamentalphilosophie nicht zu folgen, besonders da man die Mittel zu ihrer Vermeidung von Dewey selber an die Hand gegeben bekommt. Deweys Pragmatismus betont typischerweise, wie Denken und Handeln durch Gewohnheiten, Zwecke, Bedürfnisse des betreffenden Organismus bestimmt werden sowie durch die spezifischen Gegebenheiten der Handlungssituation (die ihrerseits von den Gewohnheiten, Zwecken und Bedürfnissen des Organismus mitgeformt werden). Diese Faktoren, die normalerweise unreflektiert wirksam sind, decken all die notwendigen Aufgaben ab, für die Dewey sich auf unmittelbare qualitative Erfahrung als eine unabdingbare fundierende Richtschnur berufen hatte.

Die grundlegende strukturelle Einheit einer Situation, die das Denken voraussetzt, wird durch die praktische Einheit des Zwecks sowie durch die Kontinuität und Gerichtetheit der Verhaltensgewohnheit gewährleistet. Dazu bedarf es keiner qualitativ bestimmten Präsenz der Einheit, sondern nur der unbestimmten, präsumtiven Einheit von zielgerichtetem Verhalten und dem konkreten Zweck, auf den dieses Verhalten hin ausgerichtet ist.²⁴ Der verfolgte Zweck verbindet die Bestandteile einer Situation, die zu seiner Verfolgung aufgeboten werden, und die Gewohnheit impliziert an sich schon eine interne Handlungsorganisation, die sich selbst in weitere Organisationen hineinprojiziert. Des weiteren dienen Gewohnheiten und Zwecke als Grundlage nicht nur unserer Fähigkeit zur Unterscheidung von Gegenständen und Beziehungen innerhalb einer Situation, sondern auch unserer Beurteilung ihrer jeweiligen Relevanz und Wichtigkeit. »Gewohnheiten sind Fähigkeiten«, so Dewey, und damit Bedingungen intellektueller Effizienz, nicht nur weil sie Wahrnehmung und Denken innerhalb gewisser produktiver Bereiche und Verhaltensmuster konzentrieren, sondern auch weil sie diese aufgrund ihrer wiederholten und doch variierten Praxis verfeinern und weiterentwickeln. Sie fungieren als vorreflexive Ausgangsstruktur für »all das Wahrnehmen, Erkennen, Imaginieren, Erin-

²⁴ Eine solche Einheit ist in hohem Maße vorwärtsgerichtet, ein Antrieb oder Ziel von koordiniertem Handeln. Vgl. John Dewey, *Human Nature and Conduct* (1922), Carbondale 1983, S. 79, 128.

nern und Urteilen«, das wir ständig vollziehen.²⁵ Wenn unsere Wahrnehmungs- und Klassifikationsgewohnheiten anfänglich die Situation strukturieren, dann dienen unsere Zwecke dazu, sie noch weiter zu gestalten. »Die Vorgänge, die aus einem ›dieses‹ ein Subjekt machen, sind immer selektiv-restriktiv in bezug auf etwas aus einem größeren Feld«, und diese, so fährt Dewey fort, »Selektiv-restriktion [wird immer] aus einem ganz bestimmten Zweck vorgenommen«.²⁶ In Anbetracht der Strukturierung durch Gewohnheiten und Zwecke gibt es also gar keinen Grund für die Berufung auf eine besondere einheitstiftende Qualität, eine gefühlte Präsenz, um die Situation als ein geordnetes Ganzes zu ordnen.

Die Anforderung, einer Situation zu ihrer eindeutigen Dauer- ausrichtung zu verhelfen, wird gleichermaßen durch Gewohnheiten und Zwecke erfüllt. Da »jede Gewohnheit Kontinuität aufweist« und von Natur aus »zukunftsorientiert« ist, folgen unsere Denkgewohnheiten instinktiv der einmal eingeschlagenen Richtung (ohne daß man darüber reflektieren müßte) und neigen zum Widerstand gegen jede Unterbrechung oder Ablenkung.²⁷ Auch Zwecke geben die Richtung vor und leiten um ihrer Realisierung willen zu kontinuierlichem Handeln an; ihre erwünschte Erfüllung zieht den Einsatz zahlreicher aufeinander abgestimmter Mittel nach sich. Durch diese Faktoren, nicht durch die mysteriöse Präsenz einer Qualität, werden die aufeinander aufbauenden Forschungsschritte zusammengehalten und gesteuert.

Zwecke bieten auch eine bessere Erklärung für die Angemessenheit von Urteilen. Nachdem er die unmittelbare Qualität erst als das Kriterium von Angemessenheit geltend macht, kommt Dewey im Verlauf der Erläuterung wieder auf den Zweck zurück: »Jeder Plan, der den Zweck erfüllt, für den er entworfen wurde, ist logisch angemessen.«²⁸ Und schließlich sind Gewohnheiten und Zwecke in der Lage, die Assoziation von Ideen zu erklären, ohne dabei auf eine mysteriöse uneinsichtige Qualität zurückzugreifen. »Wenn ich an einen Hammer denke«, fragt Dewey, »warum folgt dann mit großer Wahrscheinlichkeit die Vorstellung von einem Nagel?«²⁹ Als Antwort leuchtet nicht die spezifi-

25 Ebd., S. 47, 121, 124.

26 *Logic*, a. a. O., S. 131.

27 *Human Nature and Conduct*, a. a. O., S. 31, 168.

28 »Qualitative Thought«, S. 108.

29 Ebd., S. 111.

und zu verbessern. Dewey wollte den Philosophen die Einsicht nahebringen, daß nicht-diskursive Erfahrung zur Bereicherung des Wissens wie auch der spürbaren Lebensqualität beitragen könne. Obwohl die Philosophen eher für diskursive Vernunft ausgebildet werden, verlangt die Aufgabe der Philosophie, die in einer vollständigen Darstellung der menschlichen Realität besteht, doch auch nach einer Anerkennung der Rolle nicht-diskursiver Erfahrung.³² Da ferner der Pragmatismus die Realität nicht nur erklären, sondern auch verbessern will, erschien der Wert nicht-diskursiver Erfahrung als noch größer, da sie auch ein zu realisierendes Projekt darstellt; und der entscheidende, wenngleich eminent vernachlässigte Ort dieser Erfahrung war der Körper.³³

Als eine große Inspirationsquelle in dieser Hinsicht fungierte F. Matthias Alexander, der berühmte Körpertherapeut und Be-

32 Dieser Gesichtspunkt wurde natürlich von Merleau-Ponty betont, dessen Philosophie die gleiche Aufmerksamkeit auf den Körper legt, für die auch ich eintrete. Seine Darstellung des gelebten Körpers als der Grundlage für die Vereinheitlichung der Wahrnehmung in der Erfahrung weist viele Gemeinsamkeiten mit der Deweyschen Verwendung der vereinigenden Grundlage der empfundenen Qualitäten auf und ist auch für ähnliche kritische Einwände anfällig. Doch ist hier nicht genug Platz, um dies weiterzuverfolgen noch einer meines Erachtens noch wichtigeren Kritik nachzugehen: Merleau-Pontys Konzentration auf die theoretische Bedeutung der Körpererfahrung und sein Mangel an Aufmerksamkeit für die Frage, wie sich diese Erfahrung verbessern statt nur im Ist-Zustand beschreiben ließe. Dies legt den Verdacht einer grundlegenden Differenz zwischen der Phänomenologie und dem Pragmatismus, wie ich ihn veretrete, nahe.

33 Indem wir uns gegen Dualismen stellen und zu einem aufkommenden Naturalismus bekennen, teilen Dewey und ich die Ansicht, daß jede Erfahrung, selbst abstraktes Denken, körperabhängig ist, genau wie unsere Körperfunktionen häufig vom Denken beeinflusst werden. Körper und Geist sind funktionale Differenzierungen eines organischen Ganzen, das Dewey »Körper-Geist« nannte (*Erfahrung und Natur*, a. a. O., S. 240). Meine nachfolgende Betonung des Somas sollte deshalb nicht im Sinne eines neuen umgedrehten Dualismus aufgefaßt werden. Genausowenig sollte der Begriff nicht-diskursiver Unmittelbarkeit als auf die von mir angeführten formalisierten Körperschulungen (die selber Körper-Geist-Schulungen sind) beschränkt betrachtet werden. Nicht-diskursive Unmittelbarkeit spielt eine weitreichende Rolle im Alltagsverstehen und in der Alltagspraxis jeder Person. Indem er darauf beharrt, daß die Alltagserfahrung kein von der Natur aus minderwertiger Bereich ist, behauptet der Pragmatismus nach wie vor, daß sie durch intelligente Mittel verbessert werden kann. Körperschulungen beanspruchen für sich, daß sie solche Mittel anbieten, und rechtfertigen von daher eine Berücksichtigung durch den Pragmatismus, wie Dewey sehr wohl erkannte.

gründer der »Alexander-Technik«, dessen Einfluß auf Dewey noch nicht gebührend wahrgenommen worden ist.³⁴ Über lange Jahre hinweg beschäftigte sich Dewey nicht nur mit den Schriften, sondern auch mit den somatischen Übungen Alexanders; des weiteren schrieb er zu dreien seiner Bücher lobende Einleitungen, in denen er Alexanders Arbeiten gegen skeptische Rezensionen verteidigte und überschwenglich dafür pries, daß sie »ein neues wissenschaftliches Prinzip hinsichtlich der Beeinflussung menschlichen Verhaltens offenbart haben, das in seiner Bedeutsamkeit hinter keinem jemals im Bereich der äußeren Natur entdeckten Prinzip zurücksteht«.³⁵

Alexander vertrat den Standpunkt, daß viele der physischen und psychischen Krankheiten, unter denen wir in der modernen Welt leiden, aus der Diskrepanz zwischen unserem fortgeschrittenen geistigen Verhalten und unseren grundlegenden Körperfunktionen herrühren. Während seit Jahrtausenden alle Anstrengungen auf die Verfeinerung des Verstandes hin ausgerichtet waren, wurden die Körperfunktionen – lange geringgeschätzt als Bestandteile der niedrigen Sphäre des Fleisches und der unveränderlichen Triebe – den eingeschliffenen Gewohnheiten und Instinkten überlassen, wie sie aus fernen Zeiten, in denen der Körper anderen Bedingungen unterlag, vererbt wurden. Die zivilisierten Bedingungen der heutigen Welt entsprechen aber nicht den tradierten somatischen Ausdrucksformen und zwingen uns

34 In der epochemachenden Dewey-Biographie von Robert Westbrook findet Alexander nur einmal in einer Fußnote Erwähnung; und sogar hier wird er nicht etwa seiner eigenen Arbeiten oder seiner Beziehung zu Dewey wegen erwähnt, sondern nur als »Anstoß« zu einem polemischen Geplänkel zwischen Dewey und Bourne. Vgl. Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca 1991, S. 221 (Fußnote 26). Diese Vernachlässigung ist traurigerweise üblich in der Dewey-Forschung. Es gibt jedoch eine Diskussion des Einflusses von Alexander auf Dewey in Steven Rockefeller, *John Dewey. Religious Faith and Democratic Humanism*, New York 1991, S. 333–344. Für eine tiefeschürfendere Erörterung von Deweys Beziehung zu Alexander sowie für wissenschaftliche Belege für Alexanders Theorien siehe F. P. Jones, *Body Awareness in Action. A Study of the Alexander Technique*, New York 1979. Für eine vergleichende Analyse von Alexanders Arbeiten und anderer populärer Körpertherapien siehe Richard Shusterman, »Die Sorge um den Körper in der heutigen Kultur«, in: Andreas Kuhlmann (Hg.), *Philosophische Ansichten der Kultur der Moderne*, Frankfurt/Main 1994, S. 241–277.

35 John Dewey, »Introduction« zu F. Matthias Alexander, *Constructive Conscious Control of the Individual*, New York 1923, wiederabgedruckt in: ders., *The Middle Works*, Carbondale 1983, Vol. 15, S. 308–315, hier 313.

außerdem unwillkürlich zur Übernahme von neuen Sitten und Körperkontrollsystemen (wie die Foucaultschen Disziplinen der Biomacht). Das Ergebnis »besteht aus einer größeren Zahl von physischen Störungen, unter denen ausschließlich Zivilisationsmenschen leiden [z. B. die moderne Form von Rückenproblemen], sowie aus einer großen Zahl von Neurosen, die sich in geistigen wie moralischen Krisen niederschlagen«. ³⁶ Dennoch hat es keinen ernsthaften Versuch zur Entwicklung der körperlichen Funktionen gegeben, nicht nur um diese koordinierter zu gestalten und besser an die moderne Welt anzupassen, sondern auch um aus ihnen einen effektiven Anreiz zur Verbesserung der modernen Welt in Richtung einer Befriedigung des elementarmenschlichen Bedürfnisses nach psychosomatischer Erfüllung zu machen.

Mit Nachdruck drängte Alexander deshalb auf eine Umerziehung hinsichtlich unserer körperlichen Funktionen, was eine Umerziehung des körperlichen Bewußtseins sowie eine neue Aufmerksamkeit auf Körpererfahrungen voraussetzte. Noch wichtiger war jedoch die von Alexander entwickelte konkrete Methode einer solchen Umerziehung, die auf der Ausdehnung von bewußter Kontrolle auf zuvor dem Bereich unbewußter Gewohnheiten überlassene Körperprozesse und auf der aktiven Bewußtmachung von zuvor unbeachteten und vernachlässigten Erfahrungen beruhte. Diese Betonung des *Denkens* mit dem Körper, um dessen Verfassung bewußter zu kontrollieren und präziser wahrzunehmen, unterscheidet den Ansatz Alexanders deutlich von der herkömmlichen Körperkultur und vom Bodybuilding. Diese wurden von Alexander heftig dafür angegriffen, daß sie durch ihren rohen Drill nur an Äußerlichkeiten laborierten, anstatt durch eine Bewußtseinsenerweiterung mehr Sensibilität und Qualität für die innere Erfahrung zuzulassen. ³⁷

36 John Dewey, »Reply to Reviewer (R. Bourne) of F. Matthias Alexander, *Man's Supreme Inheritance*«, New York 1918, in: *New Republic* 15 (1918), wiederabgedruckt in: ders., *The Middle Works*, Carbondale 1982, Vol. 11, S. 354. Der gleiche Band enthält auch Deweys »Introductory Word« zu diesem Buch von Alexander. Des weiteren schrieb Dewey noch eine »Introduction« zu einem dritten Buch von Alexander, *The Use of the Self*, New York 1932, wiederabgedruckt in: ders., *The Later Works*, Carbondale 1985, Vol. 6, S. 315-320 (dt. *Der Gebrauch des Selbst*, München 1993). Hierin beschreibt Dewey seine lange Erfahrung als Schüler von Alexander.

37 Dewey, »Introductory Word«, a. a. O., S. 13-28.

Deweys Betonung der unmittelbaren, nicht-diskursiven Erfahrung und ihres Zusammenhangs mit höheren geistigen Tätigkeiten läßt sich am besten im Kontext der Alexanderschen Lehren verstehen: nicht als eine fundamentalphilosophische Erkenntnistheorie, sondern als eine Lobrede auf das Physische vor dem Hintergrund von Jahrhunderten voller Verunglimpfung und Geringschätzung durch die Philosophie. Im Jahr 1918, sieben Jahre bevor er seine Theorie der Kontinuität der Erfahrung und von Körper und Geist in *Erfahrung und Natur* (in dem Alexanders Werk zweimal erwähnt und dessen Terminologie übernommen wird) selber theoretisch darlegte, schreibt Dewey in seiner Einleitung zu Alexanders *Man's Supreme Inheritance*:

»Die Menschen haben Angst, ohne sich ihrer Angst auch nur direkt bewußt zu sein, vor einem Erkennen der herrlichsten aller Strukturen des weiten Universums – des menschlichen Körpers. Sie wurden in dem Glauben gehalten, daß jede ernsthafte Wahrnehmung und Beachtung irgendwie einen Akt von Illoyalität gegenüber dem höheren menschlichen Leben darstellte. Die Ausführungen von Mr. Alexander dagegen verströmen Ehrfurcht vor diesem herrlichen Instrument unseres Lebens, unseres geistigen und moralischen Lebens ebenso wie desjenigen Lebens, das ein wenig unsinnig das körperliche genannt wird. Wenn eine derartig religiöse Einstellung dem Körper gegenüber zum Gemeingut würde, dann ließe sich eine Atmosphäre schaffen, in der die bewußte Kontrolle, der wir so dringend bedürfen, leichter zu gewährleisten wäre.«³⁸

So wie die Körperprozesse den Geist beeinflussten, so erkannte Alexander auch das Potential des Geistes für den Körper. Sein Projekt zielte auf eine Verbesserung der somatischen (und somit auch der mentalen) Prozesse durch Einsatz des Geistes ab, und er bediente sich dazu einer Methode von »konstruktiver bewußter Kontrolle«, die der einzelne über seinen Körper ausübe.³⁹ Unsere schlechten Körpergewohnheiten (wie etwa schlechte Haltung oder schlecht koordinierte Bewegungen) werden normalerweise unter Ausschluß des Denkens vollzogen und als selbstverständlich hingenommen; und wenn wir uns dann doch auf sie konzentrieren, dann halten wir sie für richtig, weil sie uns

³⁸ Ebd., S. 351.

³⁹ Dies schlägt sich auch in dem von Alexander gewählten Buchtitel *Constructive Conscious Control of the Individual* nieder.

als unsere Gewohnheiten vertraut sind. Werden wir aufgefordert, uns anders hinzustellen oder zu bewegen, sind wir dazu vielleicht gar nicht in der Lage, nicht weil wir anatomisch beeinträchtigt wären, sondern einfach weil wir uns in eine andere Haltung spontan nicht einfühlen können.

Zur Verbesserung der Körpergewohnheiten und der psychosomatischen Integration müssen wir uns die Körperprozesse und ihre Begleitgefühle stärker bewußt machen, damit wir lernen, sowohl die feinen Unterschiede in den Haltungs- und Bewegungsarten wahrzunehmen als auch die Qualität ihrer Abstimmung und die mit ihnen einhergehenden Stimmungen zu beurteilen. Ohne Wahrnehmung dieser Ausführungsarten könnten wir niemals lernen, andere körperliche Handlungen zu vollführen, die in bessere Gewohnheiten umgesetzt werden könnten; ohne qualitative Einsichten könnten wir niemals lernen, welches körperliche Verhalten uns zur Gewohnheit werden sollte, um einen besseren Hintergrund unbewußter psychosomatischer Prozesse zu bilden. So müssen wir uns beispielsweise erst darüber bewußt werden, wie man den Kopf in unterschiedlichen Positionen hält und in welcher Position es am bequemsten und dem Atmen am meisten förderlich ist, um diese Position dann unter allen anderen auszuwählen und zum Gegenstand einer neuen Gewöhnung zu machen. Ist eine Gewohnheit durch konzentrierte Aufmerksamkeit nach diesem Vorbild erst einmal erfolgreich umgebaut, kann sie durchaus wieder ihren unreflektierten Grundcharakter annehmen und es dem Bewußtsein erlauben, sich auf andere Aufgaben zu konzentrieren.

Eine auf diese Weise verbesserte Gewohnheit trägt, selbst wenn sie unbewußt abläuft, auch zur Steigerung unseres bewußten Denkens bei, denn besseres Atmen kann wacheres Bewußtsein und konstantere Konzentrationsfähigkeit bedeuten. Man sollte sich jedoch stets in Erinnerung rufen, daß bewußte Aufmerksamkeit die Voraussetzung für die Verbesserung der unbewußten Prozesse war; nicht anders wird im übrigen auch Sprache vorausgesetzt – als das Mittel zur Bezeichnung der Körperteile, Bewegungen und Gefühle, auf die uns zu konzentrieren wir gehalten sind. Den Interdependenzzusammenhang von Geist und Körper kann man so betrachten, als spiegele er sich in dem ähnlichen Zusammenhang von bewußtem Denken und nicht-diskursivem Hintergrund, welcher das Denken anleitet, ein häufig unbewuß-

ter somatischer Hintergrund, der jedoch ins Bewußtsein gerückt werden kann.⁴⁰

Jetzt können wir verstehen, worauf die erfahrungsgestützte Fundamentalphilosophie Deweys abzielt und wo ihre Fehler liegen. Dewey geht fehl in der Annahme, daß unbewußte, nicht-diskursive unmittelbare Qualitäten die notwendige Richtschnur und der Durchführungsmaßstab all unseres Denkens seien, auch wenn er zu Recht darauf verweist, daß nicht-diskursive Hintergrunderfahrung unser bewußtes Denken beeinflusst. Nicht solch eine unbemerkte Qualität ist die Richtschnur bewußten Denkens oder das Kontrollkriterium, das die Abstimmung des Denkens schafft, sondern eher der Akt des Bemerkens der erfahrenen Qualität, der Prozeß ihrer Bewußtwerdung ist es, welcher uns zu größerer Einheit und Variationsfähigkeit unseres Denkens, zu besserer Koordination und Beeinflussung des nicht-diskursiven Erfahrungshintergrunds des Denkens und zu stärkerer Integration des Psychosomatischen und des Verstandesmäßigen verhilft. Deweys Fehler liegt nicht in der Hervorhebung der einheitstiftenden Eigenschaft der Erfahrung, sondern allein darin, daß er die Erfahrung nicht als Zweck und Mittel der Rekonstruktion betrachtete, sondern als ein vorgegebenes Fundament postulierte.

Aus dem Alexanderschen Blickwinkel lassen sich auch die Grenzen von Rortys Kritik aufzeigen. Ohne Rorty nahetreten zu wollen, möchte ich sagen, daß das pragmatistische Hauptanliegen von Deweys Philosophie der Erfahrung nicht in der Verfolgung

⁴⁰ Die Frage, was genau als »bewußt« zu definieren ist, stellt ein komplexes Problem dar, das hier nur angesprochen, aber nicht gelöst werden kann. Wenn ich hier von bestimmten Gewohnheiten oder Erfahrungen sage, sie seien unbewußt, dann meine ich damit einfach nur, daß sie nicht Gegenstand bewußter Thematisierung oder Reflexion sind. Dies soll jedoch weder implizieren, daß wir uns ihrer Erscheinung nicht bewußt wären, noch daß sie mental überhaupt nicht wahrgenommen oder verarbeitet würden. So vertritt etwa John Searle den Standpunkt, daß solche nicht-thematisierten Ereignisse und Objekte, auch wenn sie nicht Gegenstand von bewußter Aufmerksamkeit sind, in der empfindungsfähigen Erfahrung durchaus bewußt sind. Er glaubt, daß »wir die Differenz von Bewußtsein versus Unbewußtheit von der Differenz von Zentrum versus Peripherie der Aufmerksamkeit unterscheiden müssen«. Vgl. John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge 1992, S. 138. Gewiß müssen wir verschiedene Ebenen von Aufmerksamkeit unterscheiden, wenn wir nicht verschiedene Ebenen oder Grade von Bewußtsein unterscheiden. Doch das Argument, das ich hier hinsichtlich des nicht gebührend beachteten somatischen Hintergrunds vorbringe, kann genausogut in Kategorien von »Unaufmerksamkeit« wie von »Unbewußtheit« formuliert werden.

des metaphysischen Ziels besteht, »Kontinuität zwischen uns und den Tieren« herzustellen, indem wir annehmen, »sie teilten mit uns etwas, das wir Erfahrung nennen – was nicht dasselbe wie Bewußtsein oder Denken ist, aber etwas, von dem Bewußtsein oder Denken höhere und entwickeltere Formen darstellen«. Ebenso wenig besteht es in der Verfolgung des erkenntnistheoretischen Ziels einer Gewähr dafür, daß unsere Wahrnehmung nicht »den Kontakt mit der Natur verlieren« könnte, wo beide doch zur Einheit der Erfahrung gehören.⁴¹ Deweys Hauptaugenmerk galt statt dessen dem ästhetischen und praktischen Ziel der Verbesserung der Erfahrung, die er dadurch gewährleisten wollte, daß er sie in den Brennpunkt unserer Forschungen rückte, sowie zugleich der Bereicherung und Harmonisierung unserer Erfahrung, der er zum Beispiel durch eine Bejahung und Steigerung der Kontinuität zwischen Soma und Psyche, zwischen nicht-diskursiver Erfahrung und bewußtem Denken beizukommen versuchte. Sein Ziel, wie er es als Fürsprecher der Alexander-Technik

⁴¹ Rorty, »Dewey zwischen Hegel und Darwin«, in diesem Band S. 27f. Rortys Einspruch gegen den Begriff der »Erfahrung« als Mittel zur Lösung dieses ontologischen und erkenntnistheoretischen Rätsels der Kontinuität lautet wie folgt (ebd.): »Das Problem mit dieser Art und Weise, Kontinuität zwischen uns und den Tieren herzustellen, liegt darin, daß damit anscheinend die philosophisch beunruhigende Diskontinuität nur verschoben wird hin zu der, sagen wir, zwischen Viren und Amöben. Warum aber sollte man an diesem Punkt aufhören? Nur indem man auch Protein-Molekülen und vielleicht schließlich sogar Quarks etwas wie Erfahrung zuspricht – nur durch einen voll entwickelten Panpsychismus also –, lassen sich solche Beunruhigungen ganz eliminieren. Aber wenn wir uns auf den Panpsychismus berufen, um die Kluft zwischen Erfahrung und Natur zu überbrücken, spüren wir, daß irgend etwas falsch läuft. Denn Begriffe wie »Erfahrung«, »Bewußtsein« und »Denken« sollten ursprünglich etwas von der Natur *unterscheiden*, das sich unabhängig von der Natur veränderte.« Auch wenn mir die Stoßrichtung dieses Arguments durchaus sympathisch ist, so würde ich mich doch gegen die Vorstellung verwahren, daß unsere Begriffe von Erfahrung, Bewußtsein und Denken ursprünglich aus der philosophischen Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen Abgrenzung von der Natur und nicht aus dem praktischeren Anliegen einer Wechselbeziehung mit der Natur resultieren. Genauso würde ich die Gleichsetzung des »philosophisch interessanten Gehalts der Erfahrung« mit ihrer traditionellen Verwendung in der Erkenntnistheorie als Kontrastmittel in Frage stellen. Es gibt andere Verwendungen des Erfahrungsbegriffs (zum Beispiel moralische und ästhetische), die interessant sind und zu denen Deweys Erfahrungsphilosophie hinführt (wie wir an seinem Interesse an Alexander ablesen können). Für eine Darstellung von Deweys ästhetischer Verwendung der Erfahrung siehe Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, Oxford 1992, S. 25–33, 46–59.

formulierte, bestand darin, »unser animalisches Erbe und die uns als Menschen ausweisenden verstandesmäßigen Anlagen in einem harmonischen Zusammenhang zu integrieren«. ⁴²

Selbst wenn Rorty also zu Recht darauf verweist, daß Erfahrung die theoretischen Probleme metaphysischer und erkenntnistheoretischer Kontinuität nicht zu lösen vermag, so wird dadurch der Kernpunkt der Dewey'schen Erfahrungsphilosophie nicht zunichte gemacht. Denn seine Philosophie zielt sehr viel weniger auf den Nachweis theoretischer Kontinuität ab, als vielmehr auf die Steigerung der Kontinuität in der Praxis, auf eine Heilung der als schmerzvoll (wenn auch oft unbewußt) erfahrenen Fragmentierung des menschlichen Lebens. Nach Dewey konnte dies allein durch eine Anerkennung der entscheidenden Körperdimension der Erfahrung erreicht werden, eine Anerkennung, die er gelegentlich selber fundamentalphilosophisch fehldeutete.

Doch was bedeutet eigentlich die Anerkennung dieser Körperdimension für die Philosophie? Einfach nur ihr Vorhandensein zu konstatieren, selbst als ein Hauptcharakteristikum menschlicher Existenz, erscheint als leere Geste, die nirgendwohin führt. Die Bedeutung nicht-diskursiver Erfahrung im tatsächlichen Leben führt nicht automatisch dazu, daß sie auch philosophisch von Bedeutung ist. Wie sollte sie auch, wo doch die Philosophie, so wie sie traditionell betrieben wird, offenkundig nichts mit ihr anzufangen weiß, wenn man von ihrem diskursiven Mißbrauch für fundamentalphilosophische Phantasien absieht? Das Somatische, das für das pragmatistische Denken von Dewey und James so zentral war, wird darum von Rorty verworfen als eine philosophisch überholte und lästige Vorstellung, von der sich der moderne Pragmatismus (nicht nur sein eigener, sondern auch der von Davidson und Putnam) zu Recht befreit habe. Unter Bekräftigung der sprachtheoretischen Wende in der Philosophie soll der Pragmatismus sich nach Rorty von der für Dewey und James maßgeblichen Betonung der Erfahrung als einem nutzlosen Rudiment jenes um die Jahrhundertwende verbreiteten Glaubens an einen Panpsychismus fernhalten. Statt dessen soll er darauf beharren, daß Sprache den gesamten Bereich der Philosophie aus-

42 Dewey, »Reply to Reviewer«, a. a. O., S. 355.

schöpft, getreu dem Peirceschen Stichwort, wonach »meine Sprache die Gesamtsumme meiner selbst ist«. ⁴³

Auch wenn ich die sprachtheoretische Wende selbst begrüße, so mißtraue ich doch ihren umfassenden Ansprüchen und sträube mich dagegen, vom traditionellen Interesse des Pragmatismus am Somatischen und Nicht-Diskursiven (das selbst Peirce in seinem Konzept der Erstheit anerkannte) abzurücken. Bevor man gleichsam den Körper begräbt, ist erst der Widerstand der Philosophie gegenüber nicht-diskursiver Erfahrung kritisch zu hinterfragen. Dieser Widerstand beruht nicht nur auf Argumenten, sondern auch auf tief eingewurzelten Vorurteilen und Programmen, die, höchst effizient, unterhalb der Ebene bewußten Denkens am Werk sind.

Der Grund, der am häufigsten von Rorty für die Verbannung nicht-diskursiver Erfahrung aus dem Reich der Philosophie angeführt wird, besteht darin, daß uns diese in den fundamentalphilosophischen Mythos des Gegebenen hineinzieht. Auf der Suche nach einer Absicherung der Erkenntnis durch etwas, das gegen Irrtümer gefeit ist, ziehen wir uns auf die nackte Unmittelbarkeit der Erfahrung zurück, deren Nicht-Diskursivität sie sogar vor sprachlichen Irrtümern schützt. Doch dieser Appell an ein nicht-sprachlich Gegebenes sitzt selber einem Mythos auf, weil eine Erfahrung dieser Art begrifflich gefaßt oder diskursiv gemacht werden müßte, um als Rechtfertigungsbeleg erhalten zu können.

Die Argumente gegen den Mythos des Gegebenen lassen sich nicht widerlegen; doch daraus folgt nicht, daß die Philosophie sich unter gar keinen Umständen mit dem Nicht-Diskursiven beschäftigen dürfe. Dies zu schlußfolgern kommt der Auffassung gleich, daß die einzig denkbare Weise, in der die Philosophie sich auf nicht-diskursive Erfahrung beziehen könne, in einer Erkenntnistheorie mit Rechtfertigungsabsichten liege, und diese Auffassung versteht sich weder von selbst noch wird sie begründet. Das Aufzeigen von fruchtbareren Wegen, auf denen die Philosophie das Nicht-Diskursive behandeln kann, stellt eine wesentliche Aufgabe für den Pragmatismus dar. Ursprünglich angegangen in Deweys widersprüchlichem Eintreten für unmittelbare Erfahrung, stellt sich diese Aufgabe heute noch dringender vor dem Hintergrund einer Kultur, die sich in zunehmendem

43 Rorty, »Dewey zwischen Hegel und Darwin«, a. a. O.

Maße für Körperveränderungstechniken begeistert und doch permanent daran scheitert, diese einer verständnisvollen philosophischen Untersuchung zuzuführen.⁴⁴

Diese somatische Option wird implizit verworfen durch Rortys zweites Argument für die Verbannung des Nicht-Sprachlichen, wonach die Behandlung somatischer Erfahrung in philosophischen Angelegenheiten zu einer Unterminierung der spezifischen Rolle und des logischen Raumes der Philosophie aufgrund einer Verwechslung von Ursachen und Gründen führen würde. Dieses Argument macht einen Teil von Rortys Angriff auf den Mythos des Gegebenen aus. In diesem Mythos wird eine nicht-diskursive körperliche Empfindung – die gegebenenfalls als *Ursache* einer bestimmten Erkenntnis vorausgeht (so führt beispielsweise eine Empfindung des Brennens zu dem Bewußtsein, daß die Herdplatte heiß ist) – fälschlicherweise als ein *Grund* zur Rechtfertigung dieser Erkenntnis aufgefaßt, ein Grund, der wegen seiner nackten Unmittelbarkeit offensichtlich und unwiderlegbar zu sein scheint. Doch wie wir bereits sehen konnten, kann nicht-diskursive Erfahrung als solche keine Rolle spielen im Sprachspiel erkenntnistheoretischer Rechtfertigungen, dessen Reglementierung schon immer die kennzeichnende Aufgabe der

44 In ihrer *Dialektik der Aufklärung* (1947), Frankfurt/Main 1985, S. 209, konstatieren Horkheimer und Adorno kategorisch: »Der Körper ist nicht wieder zurückzuverwandeln in den Leib.« Und in der eindrucksvollen Untersuchung von Susan Bordo, *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley 1993, werden ähnliche, aber neuere Kritiken des Ideals und der Ideologie somatischer Plastizität heute zusammengetragen. Bordos Beitrag ist jedoch eher von Foucault als von der Frankfurter Schule beeinflusst. Foucault ist hier ein zweiseitiger Verbündeter. Zum einen war er sehr kritisch gegenüber der gesellschaftlichen Verwendung von »Biomacht« zur Normalisierung und Unterdrückung der einzelnen eingestellt, er war aber auch einer der wenigen, die das emanzipatorische Potential der machtvollen unmittelbaren, somatischen Erfahrung sahen. Deshalb propagierte er eine erfahrungsbezogene somatische Plastizität, obwohl er erkannte, daß die Ausgangsformen dieser Erfahrung durch die Diskursformen einer Gesellschaft konditioniert werden. Auch Judith Butler, eine weitere feministische Schülerin von Foucault, betont die Plastizität des Körpers, konzentriert sich dabei aber auf den geschlechtlichen Aspekt und hebt die ausschließlich soziale diskursive Konstitution des Körpers hervor. Vgl. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main 1991. Es bleibt also Raum für eine Philosophie, die nicht-diskursive Körpertransformationen ernster nimmt und zugleich mit größerer Klarheit und Nüchternheit analysiert, als Deleuze und Guattari es vorexerzieren. Genau dieses Projekt verfolge ich in »Die Sorge um den Körper in der heutigen Kultur«, a. a. O., und in meinem Buch *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*, New York 1996.

Philosophie war. Eine derartige Erfahrung kann zwar »eine ursächliche Bedingung für, nicht jedoch eine Begründung von Wissen« sein.⁴⁵ Da die Philosophie an rationalen Rechtfertigungen unserer Überzeugungen, nicht jedoch an ihren psychologischen oder physiologischen Ursachen interessiert ist, sollte sie sich deshalb fernhalten vom Umgang mit Dingen wie der somatischen Erfahrung, die allesamt in das nicht-diskursive Reich der Ursachen gehören, und sich auf den »logischen Raum der Gründe« beschränken. Denn »es läßt sich nichts gewinnen ..., wenn wir das Vokabular, mit dem wir die ursächlichen Bedingungen der Erkenntnis beschreiben, mit demjenigen vermengen, mit dem wir unsere Erkenntnisansprüche zu rechtfertigen versuchen«.⁴⁶

Für die Erkenntnistheorie, von deren Standpunkt aus Rorty das Nicht-Diskursive angreift, ist dadurch tatsächlich nichts gewonnen. Doch warum sollte sich die Philosophie auf ihre traditionelle Rolle beschränken, in der es eher um das Rechtfertigen durch Gründe als um das Modifizieren durch Ursachen, eher um die Legitimation von Überzeugungen und Praktiken als um deren Neuschöpfung und Transformation geht? Derartige legitimatorische Selbstbeschränkungen sind besonders dem Pragmatismus zutiefst wesensfremd, und auch Rorty erteilt ihnen eine deutliche Absage, wenn es um sein zentrales philosophisches Thema – die Sprache – geht. Hier plädiert Rorty für eine Philosophie der Ursächlichkeit gegenüber einer Philosophie der Legitimierung. Sein Ziel besteht nicht in der Begründung eines bereits vorhandenen Vokabulars, sondern in der Schaffung von neuen Vokabularen und der Transformation unserer Sprachgewohnheiten.⁴⁷ Rorty besteht sogar darauf, genau die Unterscheidung zu verwischen, die er anderswo streng verteidigt: »Sobald wir aber die Frage stellen, wie wir von einem Vokabular zu einem anderen, von einer herrschenden Metaphorik zu einer anderen kommen, fängt die Unterscheidung zwischen Gründen und Ur-

45 Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt/Main 1987, S. 204.

46 Ebd.; vgl. »Dewey's Metaphysics«, a. a. O., S. 81.

47 Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/Main 1992. In diesem Buch vertritt Rorty den Standpunkt, daß die wichtigste Verwendung von Sprache nicht der Repräsentation oder Rechtfertigung des bereits Bestehenden dient, sondern der Hervorbringung von etwas Neuem, also darin, »etwas zu machen, was sich vorher niemand hätte träumen lassen« (S. 37).

sachen an, ihre Brauchbarkeit zu verlieren«, denn es gibt keine gemeinsame Basis, die zur Angabe von zwingenden Gründen für diesen Übergang taugen würde.⁴⁸

Unter Rekurs auf Rortys eigenes Beispiel läßt sich wie folgt argumentieren: Wenn die Philosophie nicht die Begründung von Erkenntnis, sondern die Erzeugung von besserer gelebter Erfahrung für ihr pragmatistisches Ziel hält, dann braucht sie sich weder auf den Bereich diskursiver Wahrheiten noch auf irgendwelche Sprachspiele für deren Rechtfertigung zu beschränken. Die Philosophie kann viel direkter auf das praktische Ziel der Verbesserung von Erfahrung abzielen, indem sie für entsprechende Praktiken eintritt oder diese verkörpert. Und wenn einem in Gestalt der Praxis sprachlicher Schöpfungsgabe ein solches Mittel bereits zur Verfügung steht, warum kann dann die Praxis der somatischen Disziplinen, die das Nicht-Diskursive in den Mittelpunkt rücken, nicht als komplementäres Gegenstück fungieren?

Diese Option wird jedoch niemals zugelassen, weil die herrschende philosophische Ideologie der Textualität alles Nicht-Linguistische unterdrückt. Diese Ideologie, die in der analytischen und in der kontinentalen Philosophie verbreitet ist, vertritt den Standpunkt, daß Sprache den gesamten Bereich der Erfahrung ausschöpft, da alles, was außerhalb von Sprache liegt, weder gedacht noch mit Inhalt gefüllt werden kann und von daher für uns auch nicht als Begriff zu fungieren vermag. Deshalb behauptet Sellars, daß »jedes Bewußtsein eine sprachliche Angelegenheit ist«; deshalb unterstreicht Gadamer »das Thema der Sprache, die Grundvollzugsweise unseres In-der-Welt-Seins«; deshalb macht Rorty geltend, wir Menschen seien »nur noch sentential attitudes«; und deshalb erklärt Derrida kategorisch, daß es »ein Text-Äußeres« nicht gebe, »einen Referenten ... , dessen Gehalt außerhalb der Sprache ... seinen Ort haben könnte oder hätte haben können«.⁴⁹

⁴⁸ Ebd., S. 90.

⁴⁹ Wilfrid Sellars, *Science, Perception, and Reality*, London 1963, S. 60; Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften I: Philosophie, Hermeneutik*, Tübingen 1967, S. 101; Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, a. a. O., S. 151; Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt/Main 1983, S. 274. Zu einer detaillierteren Darstellung und Kritik dieser Textualisten siehe das Kapitel »Beneath Interpretation« in meinem Buch *Pragmatist Aesthetics*, a. a. O.; eine etwas längere Fassung dieses Textes ist enthalten in: D. Hiley/J. Bohman/R. Shusterman, *The Interpretive Turn. Philosophy, Science, Culture*, Ithaca 1991.

Die textualistische Ideologie hat sich insofern als extrem nützlich erwiesen, als sie die Philosophie von ihrer fehlgeleiteten Suche nach absoluten Fundamenten jenseits der kontingenten, sich wandelnden sprachlichen und sozialen Praxisformen abbrachte. Doch diese therapeutische Ansicht wurde durchgesetzt um den Preis einer Betonung dessen, was Rorty die »Allgegenwart der Sprache« nennt,⁵⁰ wodurch der Textualismus auch einem ungesunden Idealismus das Wort redet, der das In-der-Welt-Sein des Menschen mit sprachlicher Tätigkeit gleichsetzt und dementsprechend zu einer Vernachlässigung, Bagatellisierung oder Übertextualisierung anderer somatischer Erfahrungen neigt. Als »heutiges Pendant zum Idealismus [des 19. Jahrhunderts]« hat der Textualismus nicht nur dessen Zurückweisung des Supremats der Naturwissenschaften geerbt, sondern auch die Verachtung des Idealismus gegenüber nicht-diskursiver Materialität, folglich auch gegenüber dem Körperlichen. Der Idealismus, daran gilt es sich zu erinnern, war ein Versuch, durch den Begriff des Bewußtseins eine Sphäre der Spiritualität zu bewahren, nachdem die Naturwissenschaften die Autorität der Religion verdrängt und die Welt säkularisiert hatten; zudem steht er im großen und ganzen in Kontinuität mit dem christlichen Antrieb zur Abwertung des Körpers.⁵¹ Nach der Entzauberung des Bewußtseins durch Freud avancierte die Sprache zum neuen Repräsentanten der Seele und zum Widerpart der körperlichen Nicht-Diskursivität. Das gesamte Projekt einer strengen Überwachung der Grenzen zwischen »dem logischen Raum der Gründe« einerseits und dem Bereich physischer Ursachen andererseits, das der Beschränkung

⁵⁰ Vgl. Richard Rorty, »Introduction: Pragmatism and Philosophy«, in: ders., *Consequences of Pragmatism*, a. a. O., S. XIX. Das andere Zitat in diesem Abschnitt ist dem Aufsatz »Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism« im gleichen Band, S. 140, entnommen.

⁵¹ Trotz der vorherrschenden Neigung zur Abwertung des Körpers gehören zum Christentum auch viele Denker und Sekten, die den Körper – trotz und manchmal auch gerade wegen seiner materiellen Inferiorität – als zentrales Mittel zur Erlangung größerer Spiritualität betrachteten, insbesondere durch körperliche Askese. Schließlich bedurfte es der Fleischwerdung Jesu, um die Leiden der Kreuzigung auf sich zu nehmen. Und im dritten Jahrhundert drängte Origenes auf Askese, um den Körper in einen »Tempel des Herrn« zu verwandeln, indem er den metaphorischen Befehl erteilte: »Dein sind die feurigen Kohlen. Setz Dich auf sie, und sie werden dir von Nutzen sein.« Mehr zu diesem Thema bietet Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988, Zitate auf S. 165, 175.

der Philosophie auf ersteren dient, läßt sich als ein erneuter Ausdruck jenes alten Dualismus begreifen, der die Angelegenheiten der überlegenen Seele von der Verdorbenheit des materiellen Körpers trennt, eines Körpers, dessen Untersuchung nicht den Humanwissenschaften, sondern den Naturwissenschaften anvertraut wird.

Der Widerstand des Textualismus gegen das nicht-diskursive Soma geht weit über sein idealistisches Erbe hinaus. Ein solcher Widerstand ist bereits in das alte Projekt der Philosophie als einer zuvörderst sprachlichen, dem Logos verschriebenen Disziplin eingebaut. Das »alogen« war seit den Griechen zugleich das Nicht-Sprachliche und das Irrationale. Zwei Faktoren wirken daher in Richtung einer Unterdrückung der philosophischen Behandlung des Nicht-Diskursiven. Der erste Faktor besteht einfach aus einer strukturellen Zensur des philosophischen Feldes, welche durch das der Disziplin eigene Beharrungsvermögen ausgeübt wird. Trotz einer stattlichen Reihe von materialistischen Denkern wurde die Disziplin durch die seit langem vorherrschende Tradition des spirituellen Logozentrismus und ihre eingespielte Praxis als Sprachform so strukturiert, daß jede ernsthafte Konzentration auf das Nicht-Diskursive automatisch ausgeschlossen wird.⁵² In der westlichen Philosophietradition gibt es keinen Ort für das Nicht-Diskursive, keine »Philosophie des Körpers« als Unterdisziplin zur Ergänzung der Philosophie des Geistes (so wie im indischen Denken Hatha-Yoga dem spirituel-

⁵² Diese Tradition läßt sich von Demokrit, Epikur und Lukrez über Hobbes, La Mettrie und d'Holbach sowie Marx und T. H. Huxley bis zu R. W. Sellars und anderen im 20. Jahrhundert verfolgen. Trotz ihres Verdienstes und Einflusses bilden diese Denker ganz offensichtlich nicht den harten Kern der akademisch betriebenen Philosophie. Gewiß stehen Hobbes und Marx eher im Zentrum, doch dies auch nur ihrer weitreichenden politischen Philosophie, nicht aber ihrer materialistischen Metaphysik wegen. Auch der Nietzsche des »Willens zur Macht« kann als ein Körperphilosoph betrachtet werden, doch der herrschenden logozentrischen Ausrichtung steht er offenkundig fremd und feindlich gegenüber. Ich möchte auch auf die starke Tradition im antiken Griechenland und Rom verweisen, in der die Philosophie nicht nur im Sinne eines theoretischen Logos aufgefaßt wurde, sondern als körperliche Lebenspraxis, in der die Beschäftigung mit dem Körper, oft in Gestalt von Askese, als wesentlich für den Fortschritt der Seele gedacht wurde. Diese Tradition wurde jedoch durch das moderne Selbstbild der Philosophie als einer theoretischen akademischen Disziplin ignoriert und verschlossen. Auf diese praktische, körperbezogene Tradition komme ich am Ende des Aufsatzes zurück und viel umfassender in meinem Buch *Practicing Philosophy*, a. a. O.

ler ausgerichteten Raja-Yoga dient). Dies alles führt dazu, daß nicht-diskursive somatische Erfahrung entweder mißachtet und an andere Disziplinen wie Psychologie oder Neurobiologie verwiesen oder aber unter Projekte subsumiert wird, die eindeutig diskursiv ausgerichtet sind, wie etwa erkenntnistheoretische Rechtfertigungen oder genealogische Darstellungen, in denen der Körper als ein sozialer Text gelesen wird, in den die gesellschaftlichen Machtpraktiken zur Disziplinierung eingeschrieben sind.

Ein zweiter Grund für die Mißachtung des Nicht-Diskursiven bezieht sich auf das, was man den disziplinimmanenten Trugschluß nennen könnte: die Idee, daß alles, was von einer Disziplin nicht (oder nicht ernsthaft) behandelt wird, für diese Disziplin auch nicht relevant sein kann. Ein solches Denken schließt jedes Wachstum der Disziplin aus und hätte auch die Bedeutung der Chemie für die Botanik oder die zentrale Rolle des Unbewußten für die Psychologie bestritten. Besonders gefährlich ist dieser Trugschluß in der Philosophie, die sich sowohl als eine spezialisierte Profession (mit technischer Literatur und streng reglementierten Fragestellungen) wie auch als ein grundlegendes, altherwürdiges Menschheitsunternehmen von umfassender Bedeutung und Anlage versteht. Durch ihr erstgenanntes Selbstverständnis reproduziert sich die Philosophie materiell als eine professionelle Institution, während das zweite sie mit der charismatischen Aura tiefer Relevanz und Weisheit (die in ihrer eigentlichen institutionellen Gewalt schmerzlich fehlt) versorgt, was wiederum zur Legitimation ihrer institutionellen Reproduktion beiträgt. Aufgrund ihres professionellen Selbstverständnisses (wie es insbesondere vom Textualismus aufgefaßt wird) ist in der Philosophie kein Platz für nicht-diskursive, somatische Erfahrung. Und wenn es für sie keinen Platz gibt, kann sie für das Verstehen menschlicher Erfahrung nicht wichtig sein, so daß ihr auch nach dem zweiten Selbstverständnis kein neuer Ort zugewiesen werden müßte. Am Ende führt diese Doppeldeutigkeit zu der Vorstellung, daß die Philosophie recht daran tut, das Nicht-Diskursive als unwichtig abzutun, weil sie gerade durch dieses Verhalten seine mangelnde Relevanz unter Beweis stellt.

Der disziplinimmanente Trugschluß erscheint so überzeugend, weil er einen zwingenden pragmatischen Gesichtspunkt zum Ausdruck bringt. Eine einzelne Disziplin kann sich nicht um alles kümmern, und deshalb sollte sie sich auf das konzentrieren, was

sie am besten kann, sowie das meiden, was sie nicht kann. Weil die Philosophie sehr stark auf Sprache bezogen ist und für den Umgang mit dem Körperlichen und Nicht-Diskursiven schlecht gerüstet scheint, sollte sie diesem gar nicht erst beizukommen versuchen. Denn was brächte die Philosophie hier anderes zustande, als sich, wie weiland Dewey, in fundamentalphilosophischen Regressionen zu verzetteln? Diese Frage stellt eine wesentliche Aufgabe für die somatische Philosophie dar, und ich möchte nicht so tun, als könnte ich hier eine vollständige Antwort geben. Gleichwohl beschließe ich diese Gedankengänge mit einer kurzen Andeutung von drei Arten, auf die die Philosophie sich produktiv mit nicht-diskursiver Körpererfahrung beschäftigen kann.

Erstens, und das wäre am einfachsten, könnte die Philosophie für die Bedeutung einer solchen Erfahrung streiten (wie Merleau-Ponty es sehr viel besser getan hat als Dewey), was zur Folge hätte, daß nicht einfach nur ihre Existenz anerkannt würde, sondern daß sie als legitimes Objekt von Forschung und privater Bildung auch viel ausgiebiger erkundet würde. Überwindet die Philosophie ihre Voreinstellung gegen das Nicht-Diskursive, dann kann sie der wissenschaftlichen Erforschung der nicht-diskursiven Merkmale menschlicher Erfahrung viel Unterstützung und analytische Fähigkeiten vermitteln (siehe etwa Daniel Sterns bahnbrechende Arbeit über das vorsprachliche Verstehen von Kleinkindern).⁵³ Und vielleicht beginnt sie sogar ihre eigenen Untersuchungen der Rolle nonverbaler Erfahrung in Ästhetik und Ethik oder im Bereich der Kognition.

Zweitens legt die gegenwärtige Populärkultur ein starkes Interesse am Körper an den Tag. Neben der Verbreitung von Fitnesshallen und Zentren für Aerobic, Massage und Bodybuilding ist ein wachsendes Angebot an Körpertherapien zu verzeichnen, die mit dem Versprechen auftreten, nicht nur von physischen Leiden zu erlösen, sondern auch die psychosomatische Integration oder, einfacher ausgedrückt, die Harmonie der gelebten Erfahrung zu verbessern. Seit den Arbeiten von Alexander wurden uns Rolfing, Bioenergetik, Eutonie, Feldenkraismethode, Somatik und Ideokinese angeboten, um nur einige wenige hervorzuheben. Auch an älteren Methoden wie Yoga und T'ai chi ist das Interesse enorm angestiegen. Wir Philosophen neigen dazu, solche Dinge als

53 Daniel Stern, *The Interpersonal World of the Infant*, New York 1985.

New-Age-Scharlatanerie abzutun oder einfach zu ignorieren, weil wir meinen, daß sie uns nichts angehen. (Und ist nicht auch der geneigte Leser schnell bei der Hand, diesen Teil meines Aufsatzes als irrelevantes Geschwätz abzutun?)

Doch die Beachtung, die Dewey Alexander schenkte, sollte uns innehalten lassen. Wenn die Philosophie sich im weitesten Sinne als Kulturkritik versteht, dann ist das Körperliche als zunehmend bedeutsame Dimension unserer Kultur reif für eine philosophische Kritik. Die Philosophie übernimmt hier die Aufgabe einer kritischen Analyse solcher Körperpraktiken mitsamt ihren Begleitideologien und klärt darüber auf, wie sinnvoll oder unsinnig sie sind, welchen Nutzen oder Schaden sie anrichten und ob sie von einer präziseren Formulierung ihrer Ziele und Methoden profitieren könnten.⁵⁴ Vielleicht kann die Philosophie brauchbare Techniken von fehlgeleiteten Theorien ablösen und auf diese Weise zu einer überzeugenderen und effektiveren Gestaltung dieser Methoden beitragen.

Die radikalste und interessanteste Art, wie die Philosophie dem Somatischen beikommen könnte, besteht schließlich darin, solche Körperschulen in den philosophischen Betrieb zu integrieren. Dies hieße, die Philosophie nicht einfach nur als ein diskursives Genre, als eine Form des Schreibens, sondern als eine Disziplin des verkörperten Lebens zu betreiben. Jeder philosophischen Arbeit, jeder Suche nach Wahrheit und Weisheit würde dann nicht nur in Texten nachgegangen, sondern auch in somatischen Explorationen und Experimenten. Die geschärfte Aufmerksamkeit für den Körper und dessen nonverbale Signale sowie die Techniken der Körperschulen, die das Körperbewußtsein erhöhen und den Gefühls- und Bewegungsapparat beeinflussen, führen zur Entdeckung und Erweiterung der Selbsterkenntnis durch die Neugestaltung der Persönlichkeit. Diese Suche nach Selbsterkenntnis und Selbstveränderung kann eine philosophische Lebensweise mit immer reicherer Körperlichkeit konstituieren, die eine unwiderstehliche ästhetische Anziehungskraft besitzt, weil sich das Leben selbst zu einem Kunstwerk entwickelt.

⁵⁴ Dieses Projekt gehe ich an, indem ich die Technik und Ideologie dreier populärer Körperschulen (Alexander-Technik, Feldenkraismethode und Bioenergetik) untersuche und darüber hinaus die gestiegene Nachfrage nach Körpertechniken zur Selbstveränderung in unserer Kultur analysiere. Vgl. Richard Shusterman, »Die Sorge um den Körper in der heutigen Kultur«, a. a. O..

Eine solche Vision von Philosophie als einer achtsam disziplinierten, körperzentrierten Lebensweise hat Foucault, inspiriert zu großen Teilen durch das Vorbild des Kynikers Diogenes, in seinen allerletzten Vorlesungen am Collège de France (1984) mit Vehemenz wieder aufleben lassen. So fremd sie dem heutigen akademischen Leben auch erscheinen mag, war die Vorstellung von Philosophie als Lebensweise, als verkörperte Praxis, bei aller logos-Verehrung doch wichtig für die Griechen. Im amerikanischen Denken war diese Vorstellung bei Emerson und Thoreau zentral, von denen Dewey und der Pragmatismus inspiriert wurden. Verächtlich schrieb Thoreau in »Walden« über die akademische Philosophie seiner Zeit: »Es gibt heutzutage Philosophieprofessoren, aber keine Philosophen. Doch ist es großartig, die Philosophie zu lehren, weil es einst großartig war, sie zu leben.«⁵⁵

»Der bios philosophicos,« sagt Foucault über Diogenes, »als das wahre Leben ist die Animalität des Menschseins, als Herausforderung erneuert, als Übung praktiziert und als Skandal ins Gesicht der anderen geschleudert.«⁵⁶ Doch ein körperzentriertes, ästhetisch interessiertes philosophisches Leben muß mitnichten so skandalös sein, wie Foucault es zu sehen und zu praktizieren bevorzugte. Thoreaus Versuche des einfachen Lebens, der harten Arbeit und der Reinheit der Ernährung sowie Deweys Explorationen mit Hilfe der Alexander-Methode (der er sein gesteigertes Konzentrations- und Aufnahmevermögen, ja sogar sein langes Leben zuschrieb) stellen alternative Modelle eines körperbezogenen philosophischen Lebens dar, die genauso informativ, transformativ und ästhetisch ansprechend, wenn auch natürlich nicht so dramatisch und spektakulär sind wie Foucaults wüste Experimente mit Drogen und sadomasochistischem Sex.

Foucaults strahlendes, doch auch beängstigendes Beispiel unterstreicht noch einmal das dringende Bedürfnis nach kritischer Aufmerksamkeit für die Vielfalt körperlicher Praktiken, durch die wir unser Streben nach Selbsterkenntnis und Selbststei-

55 Henry David Thoreau, »Walden«, in: *The Portable Thoreau*, New York 1964, S. 270 (dt. *Walden oder Leben in den Wäldern*, Zürich 1971).

56 Dies ist dem Schluß einer von Michel Foucault am 14. 3. 1984 am Collège de France gehaltenen Vorlesung entnommen, deren Transkription ich von Foucaults Biographen James Miller erhalten habe. Im französischen Original lauten Foucaults Worte: »Le bios philosophicos comme vie droite, c'est l'animalité de l'être humain, relevée comme un défi, pratiquée comme un exercice, et jetée à la face des autres comme un scandale.«

gerung, nach Weisheit und Schönheit, nach Umsetzung unmittelbarer Erfahrung in Lebensverbesserung verfolgen können.⁵⁷ Die Erfahrung bleibt zumindest in diesem Sinne das Herzstück der Philosophie.

Aus dem Englischen von Ralf Schimmer

57 Diese Aspekte werden weiter vertieft in meinem neuen Buch *Practicing Philosophy. Pragmatism and the Philosophical Life*, a.a.O.