

2. Glück im Pragmatismus. Selbstverwirklichung und Ganzheit

Unter Pragmatismus wird eine Richtung der Philosophie verstanden, die im Wesentlichen von Charles S. Peirce (1839–1914), William James (1842–1910) und John Dewey (1859–1952) ausgearbeitet und vertreten wurde und die, der Name sagt es schon, den Handlungsbegriff in den Mittelpunkt stellt. Was hat der Pragmatismus mit dem Glück zu tun? Antworten auf diese Frage finden sich dort, wo sich der Pragmatismus von seinen erkenntnistheoretischen und logischen Grundlagen aus der phänomenalen Analyse tatsächlicher Handlungen zuwendet. Dabei geht es dem Pragmatismus nicht einfach um ein »pragmatisches« Durchwurschteln, wie man es aus dem Alltag kennt, auch wenn diese Assoziation nicht immer falsch liegt (James etwa forderte dazu auf, von theoretischen Prinzipien wegzublicken, was an einen bewussten Verzicht auf Theorie grenzt; James 1907/1959, 47; vgl. kritisch Diggins 1998). Seine philosophiehistorischen Lehrformeln lauten, dass der Sinn oder Wahrheitswert einer Aussage nicht von ihren Voraussetzungen, sondern von ihren praktischen *Konsequenzen* abhängt, und dass das Denken erst in dem Moment einsetzt, wo die normale Praxis, die wahrheitskonstitutive *Gewohnheit*, unterbrochen werde. »The irritation of doubt causes a struggle to attain a state of belief«, sagt Peirce, wobei »belief« nicht als abgespaltene Theorie, sondern als Umweg zum Handeln gilt: »belief is a rule for action« (Peirce 1972, 126, 143; ähnlich Dewey 1896, mit wichtigen Konsequenzen für die Psychologie). Damit wird der Praxis, insbesondere dem *Experimentieren*, ein hoher Wert zugestanden, im gleichen Maße wie der bloß theoretischen Spekulation der alten Metaphysik zunächst der Rücken gekehrt wird.

Diese wenigen Worte markieren noch nicht ganz klar den Unterschied zu verwandten Richtungen – auch für den Utilitarismus, die Praxisphilosophie der Junghegelianer oder für Nietzsche und Kant war der Handlungsbegriff bereits zentral (Kaulbach 1978). Doch die Vertreter des Pragmatismus, speziell James und Dewey, kommen durchaus zu eigenständigen Konzeptionen des Glücks. Diesen kann man sich durch die Beobachtung annähern, dass der Pragmatismus von Geburt an als »amerikanische Philosophie« auftritt (West 1989): Peirces Diagnose, dass

eine solche Philosophie fehle, führte ihn zur Gründung des »metaphysischen Clubs«, in dem er mit James zusammentraf (Richardson 2007, 135; vgl. Menand 2001, 201 ff.; noch Dewey beschrieb den Pragmatismus emphatisch als »amerikanisch«; vgl. Mead 1930; Baumgarten 1938; kritisch Tenbruck 1985). Was aber *ist* amerikanische Philosophie? Dies meint, grob gesagt, ein Denken, das im Rahmen des Selbstverständnisses der USA formuliert wird. Und eben dieses Selbstverständnis hat mit Glück zu tun, beginnt doch die Unabhängigkeitserklärung von 1776 mit der Evozierung eines Rechts darauf, sein Glück zu suchen (*pursuit of happiness*; s. Kap. V.2).

Diese Verbindung ist es wert, ausbuchstabiert zu werden: Die Idee eines politischen Neuanfangs jenseits europäischer Altlasten kann mit einer praktischen Art von Glück assoziiert werden – nennen wir es: Handlungsglück (s. Kap. II.2) –, denn sie verheißt große Bewegungs- und Gestaltungsspielräume. Eigenes Handeln war in den USA möglich und sogar nötig: Man konnte das Land bewohnen und gestalten *ohne* Geburtseliten aus Monarchie und Adel, die die Gesellschaft immer schon – und für die meisten unvorteilhaft – vorstrukturieren; *ohne* politische Macht der Kirchen, welche die freie politische Gestaltung in Europa stark gehemmt haben; *ohne* eine abhängige und politisch zuweilen explosive Unterschicht von Paupern, da in den USA, zumindest bis zum Erreichen der *final frontier*, jeder seines Glückes Schmied werden konnte und sich nicht von anderen abhängig machen musste (im Selbstbild der USA spielte diese *self-reliance* eine große Rolle; vgl. Emerson 1841/1993; de facto sah es oft anders aus; vgl. Katz 1996); und schließlich auch *ohne* ein verkrustetes Denken, in dem sich Besitzstände und Herrschaftsansprüche von Eliten symbolisch eingelagert und damit verewigt hatten. Weder eine monarchistische oder sozialistische Partei noch eine Kirche konnte in den USA auf die Idee kommen, die Macht begrenzen oder selbst übernehmen zu wollen. Diese praktische Offenheit reflektiert sich nun im Pragmatismus: Es geht darum, sich im *pursuit of happiness* nicht blind auf vorgefasste Meinungen zu verlassen, sondern sein Glück einfach selbst zu versuchen.

Vor allem Dewey hat, worauf noch zu kommen ist, diese spezifisch US-amerikanische Konstellation im Rahmen der Demokratietheorie gegen neue Verkrustungstendenzen verteidigt (vgl. Joas 2000). Denn natürlich gab es auch in den USA rasch wieder erbliche Elitenpositionen, und dadurch sah sich der Pragmatismus herausgefordert. Das Glück des Neube-

ginns garantiert ja nicht, dass die *Ergebnisse* nicht den alten europäischen Beständen ähnlich sehen konnten – die neuen Eliten sind dafür nur ein Beispiel. Vergleichbar entstand in der Philosophie etwa bei Peirce wieder eine Metaphysik, die der alten nicht allzu fern war (Henning 2005, 526 ff.). Der Reiz des Pragmatismus ist allerdings noch heute, dass dieses ›Neudenken‹ selbst da, wo man auf Altes zurückkam, die Relevanz dieses Alten auf neue Weise deutlich machen konnte. Kommen wir damit auf einzelne Vertreter zu sprechen.

Peirce und das Glück des Abschieds von der alten Metaphysik

Bereits Immanuel Kant, der ›Zertrümmerer der Metaphysik‹, hatte das Selbstdenken zum Programm erhoben. Peirce, dessen Philosophie zu weiten Teilen als Auseinandersetzung mit Kant rekonstruiert werden kann (Apel 1975), hat diese Frontstellung gegen Lebensbeugung durch morsche und dunkle Denkbauwerke übernommen. Seine pragmatistische Maxime lautete wie folgt: »Überlege, welche Wirkungen, die denkbarerweise praktische Bedeutung haben können, wir dem Gegenstand unseres Begriffes zuschreiben. Dann ist unser Begriff dieser Wirkungen der ganze Umfang unseres Begriffs des Gegenstandes« (Peirce 1972, 300 [geschrieben 1902]). Sie wurde eingeleitet mit den Worten, der Pragmatismus sei diejenige »opinion that metaphysics is to be largely cleared up« (300). Es gehe darum, metaphysischen Bauschutt wegzuräumen, um klarem Denken und damit dem richtigen Handeln Luft zu verschaffen. Beim Gedanken an »Qualm von Weihrauch« hatte zu ähnlicher Zeit auch Nietzsche geschrieben: »Ich habe Lust, ein wenig die Fenster aufzumachen. Luft! Mehr Luft!« (Nietzsche 1888/1999, 21; s. Kap. V.7). Die Metaphern von Abbruch und frischem Wind kehren nicht zufällig in einem Peirce gewidmetem Buch wieder, in dem William James über traditionelle Glaubensgemeinschaften erklärt: »What such audiences most need is that their faiths should be broken up and ventilated, that the northwest wind of science should get into them« (James 1897/1956, X). Diese Orientierung am Neubau erinnert an eine verwandte Bewegung, die an der »Rekonstruktion« der amerikanischen Gesellschaft arbeitete: den Progressivismus (vgl. Dewey 1920/1950).

Allerdings kommt hier keineswegs Metaphysik-Feindschaft zum Ausdruck, sondern vielmehr eine kreative Zerstörung im Sinne Joseph Schumpeters.

Denn Peirce hatte, wie sich schnell herausstellte, nichts Geringeres im Sinn als eine *neue* Metaphysik (und das war ja schon bei Kant das Motiv). Er wollte eine ›kosmogonische‹ Gesamtphilosophie entwerfen, derzufolge die Evolution so lange wirke, »until the world becomes an absoluteley perfect, rational, and symmetrical system« (Peirce 1972, 173 f.). Das erinnert durchaus an den vorkantischen Rationalismus, etwa von Leibniz. Neu daran war allerdings der Weg, das Prozedurale: Wie schon Apel deutlich gemacht hat, legte Peirce Wert darauf, dass Wahrheit, auch die metaphysische, niemals *ex cathedra*, etwa durch ›heilige‹ Philosophen oder autoritätsgestützte Machtworte zu haben ist, sondern nur durch sachliche Übereinstimmung der Kommunikationsgemeinschaft, in diesem Fall der Forschenden. Dieser »logische Sozialismus« (Wartenberg 1971) erinnert nicht nur von fern an das Partizipationsprinzip der amerikanischen Demokratie. Bereits darin kann man den Aufbruchgeist einer ›fröhlichen‹, weil selbsttätigen und kommunikativen Wissenschaft sehen. (Ein solches Ethos gab es natürlich schon in Renaissance und Aufklärung, aber das war den Pragmatisten bewusst.)

Einen zweiten glücksrelevanten Aspekt der neu-alten Peirceschen Metaphysik könnte man mit Hans Joas (2004), der wie Apel viel für die Verbreitung des Pragmatismus im deutschen Sprachraum getan hat, das Glück der »Selbsttranszendenz« nennen. Im Gegensatz zum anti-essentialistischen Neopragmatismus etwa von Richard Rorty (1989), der eine Selbsterschaffung nur dann denken kann, wenn ihr keine äußeren Dinge im Weg stünden (etwa eine dem Erkennen vorgegebene Welt oder gar ein ›Wesen‹ der Dinge), war für Peirce individuelle Erfüllung nur dann zu haben, wenn das Individuum auf anderes, Größeres als sich selbst, ausgreift. Zwar ist auch Peirce Konstruktivist und verlässt damit den Rahmen der alten *theoria* als Kontemplation des Gegebenen (s. Kap. II.1–2). Doch findet der Forschende nach Peirce zumindest die Symbole bereits vor; in ihrem Gebrauch gehört er einer größeren Gemeinschaft von Denkenden an. Ein Versuch, sich als selbsterschaffender Einzelner gegen diese Zusammenhänge zu stellen, erscheint so schlicht als »Irrtum« (Hampe 2006, 172; vgl. ähnlich Taylor 1991 gegen Michel Foucault sowie unten zu Dewey).

James und das vitale Glück religiöser Erfahrungen

In Sachen Glück expliziter als Peirce ist William James, der zuweilen als Popularisator geschmäht wurde. James brachte allerdings durch seine Expertise in Psychologie, in der ja auch Dewey einige Jahre unterrichtete, völlig neue Aspekte hinein. Ein bekanntes Lehrbuch von James wartete mit der naturalistischen These auf: »Emotion is the consequence, not the cause, of the bodily expression« (James 1890/1981, 1058 ff.; deutlich hier die Wende von Ursachen zu Wirkungen). Dieser Fokus auf den Emotionen, der zentral ist für James' Version des Pragmatismus, beeinflusste ganze Scharen progressiver Autoren (inklusive Dewey), die fortan im Namen von Sympathiegefühlen gegen das egoistische Dogma des damaligen Wirtschaftsliberalismus aufbegehrten (Henning 2010).

Was James zur ›Wahrheit‹ schrieb, war problematisch und führte dazu, dass Peirce sich distanzierte (übrigens auch von Dewey). Es erlaubte ihm allerdings ein in Sachen Glück ertragreiches Forschungsprogramm. Wie geht das zu? Seine Fassung der pragmatistischen Wahrheitstheorie besagt, dass wahr genau die Annahme ist, deren langfristige Folgen sich als gut für das Leben herausstellen. Das hatte eine voluntaristische Schlagseite. Wenn gilt: »what is better for us to believe is true« (James 1907/1959, 60), kann man das nämlich auch so lesen, dass es keine unangenehmen Wahrheiten geben kann (»if there were no good for life in true ideas [...] our duty would be to shun truth«, 59). Dann würde Theorie aufhören, kritisches Korrektiv der Praxis zu sein. Ein *solcher* Pragmatismus hätte irrationalistische Züge, und dagegen gab es berechtigte Einwände (»Why should truth be at the service of our interest, yield satisfaction rather than frustration, pleasure rather than pain?« fragt etwa Diggins 1998, 220; vgl. Henning 2005, 529 ff.). Für das Glücksthema relevanter als die erkenntnistheoretischen Details ist aber die Konzeption des *Lebens*, die darin steckt. Denn woran merken wir überhaupt, ob etwas gut für ›das Leben‹ ist? Wir merken es, kurz gesagt, am Gefühl des Glücks. Glück wird auf diese Weise zu einem Kriterium weniger der Wahrheit als vielmehr der Güte einer Sache. Und damit sind wir mitten in der Glücksphilosophie.

In beeindruckender Weise ausgeführt hat James diesen Gedanken in seinen Vorlesungen über religiöse Erfahrungen, welche auch in Europa stark ge-

wirkt haben – etwa auf Georg Simmel oder Ludwig Wittgenstein. James fragt hier, was die *Früchte* der Religion sind (»fruits for live«, James 1902/1958, 191, vgl. 30 f.; s. Kap. VIII.13). Das ist ein typisch pragmatistischer Zugang, denn traditionell fragte man eher nach dem sog. ›Wahrheitsgrund‹ der Religion (eine Frage, auf die allerdings nicht-zirkuläre Antworten kaum möglich sind). Damit ist James der Religion vielleicht näher, als spekulative Theologie es je sein kann, ist doch die pragmatische Dimension in den meisten Religionen selbst von zentraler Bedeutung (»An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, Mat 7, 16; vgl. den Ausspruch von Rabbi Chanina ben Dossas aus dem *Pirke Avot* [Sprüche der Väter, 3.12]: »Jeder, dessen Taten mehr sind als dessen Weisheit, dessen Weisheit hat Bestand; aber jeder, dessen Weisheit mehr ist als dessen Taten, dessen Weisheit hat keinen Bestand«).

Unter jenen Früchten versteht der Psychologe James allerdings kein Ergebnis im Sinne der Werkgerechtigkeit, als würde man durch gute Werke einen Eintritt ins Paradies erkaufen oder das Kommen einer ›besseren Welt‹ erzwingen können (s. Kap. II.11). Solche religiösen Sätze wertet James als »Hypothesen«, über die sich kaum verlässliche Aussagen treffen lassen (James 1907/1959, 329; obgleich wir nicht ausschließen sollen, dass eine dieser Hypothesen wahr sein könnte, vgl. 1897/1956, XII–XIII). Die Früchte, um die es James geht, betreffen das *Hier und Jetzt* (er spricht von der Innenseite der Erlebnisse, über deren ›Außenseite‹ er kaum Aussagen trifft). Und als zentrales Thema des hiesigen menschlichen Lebens bestimmt er eben das Glück: »If we were to ask the question: ›What is human life's chief concern? One of the answers we should receive would be: ›It is happiness‹« (1907/1959, 76). Diese Idee, die Güte einer Religion an ihren *innerweltlichen Glückseffekten* abzulesen, ist originell, muss mit den Religionen aber keineswegs auf Kriegsfuß stehen, denn sie selbst erheben ja, jedenfalls in weiten Teilen, schon für das Hier und Jetzt einen solchen Anspruch: »das Reich Gottes ist mitten unter euch« (Luk 17, 21; die bedrückenden und Angst allererst *schürenden* Seiten der Religionen fallen bei James seltsam aus der Betrachtung).

Was für eine Glücksphilosophie lässt sich nun aus diesen Gedanken ziehen? Zunächst unterscheidet James, ganz im Sinne J. S. Mills (s. Kap. V.1), ein niederes, eher hedonistisch-körperliches Glück (»animally happy«, James 1907/1959, 77, vgl. 116) von einem höheren Glück (»gladness«, »joy«, 74; »inner

excitement«, 285), das durch eine angstfreie Balance mit sich – und mit der Welt (»union with the divine«, 77) – entstehe. Dabei geht es weniger um theoretische Gehalte als darum, »clear, right, sound, whole, well« zu werden (97). Es ist also kein nur »geistiges«, sondern ein ganzheitliches Glück. Daneben unterscheidet James zwei Grunddispositionen: Manche Menschen sind von Haus aus eher optimistisch (»healthy-minded«, 76 ff.; also auch »naiv« im Sinne Schillers), manche eher leidend (»the sick soul«, 112 ff.; charakterisiert durch Melancholie und »neurotic constitution«, 124). Religion ist für erstere, zumal sie die beiden Glückstypen verbinden können, eher Bestätigung und Feier des Lebens (s. Kap. II.2), für letztere – die Zerrissenen (»the divided self«, 140 ff.) – ist sie eher eine Art Entschädigung für erlittenes Unglück. Glück entsteht hier vor allem als Befreiung von Angst und Leid. Um eine solche psychische Entschädigung zu erwirken, wenden Religionen allerdings auch fragwürdige Praktiken an (»revivalistic, orgiastic, with blood and miracles and supernatural operations«, 137).

Diese differenzierte Typologie entgeht – nebenbei gesagt – der eher eindimensionalen Religionskritik etwa von Feuerbach und Nietzsche. Doch James belässt es nicht bei einer solchen Statik. Ein pragmatisches »Handlungsglück« muss dynamisch angelegt sein und hat daher vor allem mit *Übergängen* zu tun (s. Kap. IV.2). Im Rahmen der Religion kennt James davon gleich zwei: Bekehrung und mystische Versenkung. Beide vollziehen einen Übergang in einen anderen Zustand. Als beglückende Erfahrungen nennt er beim Bekehrten Erleichterung, Einsicht und Ekstase (»loss of all the worry«, »mysteries of life become lucid«, 198 f.; »ecstasy«, 203), beim Mystiker hingegen Einheit, Sicherheit und Ruhe (328). Doch selbst den Wert eines Lebens als Heiliger (»saintliness«, 207 ff.), das als Fernziel solcher Übergänge gelten kann, buchstabiert James noch in *innerweltlichen* Glückstermini aus: Es zeichne sich gerade nicht durch Lebens- und Weltabgewandtheit, sondern durch eine Verstärkung des Lebens aus (»enlargement of life«, 217; in Worten von James Leuba: »growth«, 198). James hat damit seine vitalistische Glückskonzeption, die in anderen Werken ebenfalls durchscheint (Skowronski 2009, 59 ff.), in seinen Schriften zur Religion am deutlichsten ausgesprochen.

Dewey als Denker der Synthese

Die philosophischen Konsequenzen dieses Ansatzes hat am deutlichsten John Dewey gezogen. Aufgrund seines Bestrebens, eingespielte Dualismen zu überwinden (Subjekt/Objekt, Natur/Geist, Gefühl/Verstand, Sein/Sollen, Ethik/Politik, Individuum/Gesellschaft, Mittel/Zweck oder Glück/Moral; vgl. Dewey 2004, 370), wird er mit Hegel verglichen (z.B. Suhr 2005, 31 f.). Wenn Rorty (2000) jedoch meint, Dewey stehe zwischen Hegel und Darwin, ist das zu präzisieren: Der idealistische Geist kam auf Dewey eher aus den Händen von Neoidealisten wie T.H. Green (s. Kap. V.1), der Fokus auf naturale Grundlagen eher aus den Schriften von James (zu Darwin äußert sich Dewey erst spät; Dewey 2004, 31 ff. [von 1909]). Das macht einen Unterschied:

Dass Dewey eher auf angelsächsischen als auf preußischen Traditionen aufbaut, zeigt sich schon an seinem Umgang mit dem Utilitarismus: Bei aller Kritik lobt er doch dessen emanzipatorisches Potential (Dewey/Tufts 1932/2008, 156). Zudem war Dewey seiner Umwelt gegenüber kritischer als Hegel es war, das verbindet ihn mehr mit der Sozialkritik des Britischen Idealismus. Speziell von Green übernimmt Dewey die Forderung nach *Selbstverwirklichung* als Weg zum Glück, die allerdings nur im Handeln für das Gemeinwohl wirklich gelingen könne – und damit nicht selbst intendiert werden dürfe (Dewey 1894/1971; Dewey/Tufts 1908/1978, 351 ff.). In Verbindung mit der Naturphilosophie spricht er von »happiness of a development of human nature« (Dewey 1922/2002, 3) oder schlicht von »growth« (1920/1950, 141; kritisch dazu Honneth 2000). Von James nimmt Dewey noch mehr als von Green. Man könnte sogar zuspitzen, dass ein Großteil seiner Systematik auf Ideen von James beruht (Joas 1997, 172): Dewey spannt sein Denken auf zwischen den zwei Polen *Gewohnheit* (*habit*, eingespielte Handlungsweisen, später »Kultur« genannt) und *Impuls* (natürliche Handlungsimpulse; vgl. bereits James 1890/1981, 1004 ff.). Das klingt banal, hat es aber in sich, denn gegenüber älterem Denken werden die Karten hier neu gemischt:

Was Menschen in der Welt immer schon vorfinden, beruht in dieser Sicht auf eingespielten Selbstverständlichkeiten des Handelns – Kultur ist also »gemacht« und damit kontingent (vgl. Rorty 1989 – das bezieht Dewey sogar noch auf die Naturwissenschaften). Anders aber als in der üblichen Sicht (etwa bei Kant oder Hegel) stellt Dewey die menschliche

Freiheit weniger auf die Seite der Kultur, denn Traditionen können sehr hart sein – und Unfreiheit ist nur ein anderer Name für erstarrte Gewohnheiten, die die Spontaneität ersticken. Der Impuls, sich davon zu befreien und sich »Luft« zu verschaffen (s.o. zu Peirce), entstammt für Dewey eher der menschlichen *Natur*. Indem Dewey den Zwangscharakter der Kultur und die naturale Seite der menschlichen Freiheit betont, überwindet er zugleich den naturalistischen Determinismus wie einen repressiven, weil normierenden Kulturalismus (»it is precisely custom which has greatest inertia, which is least susceptible of alteration; while instincts are most readily modifiable through use, most subject to educative direction«, Dewey 1922/2002, 107; vgl. Henning 2010; vom somatisch-moralischen »Impuls« sprach übrigens auch Adorno).

Das ist ihm deswegen möglich, weil er wie James von keiner fixierten Triebnatur ausgeht, die den Menschen auf bestimmte Handlungsmuster festlegen würde, sondern ihn als plastisches und weitgehend – doch nicht unbegrenzt – flexibles Wesen bestimmt. Menschliches Leben spielt sich also zwischen den bewährten Üblichkeiten, die jedoch zu eng werden können, und dem kreativen Neuentwurf von Praxen ab, die dann wieder Üblichkeiten werden. (Deweys »instrumental logic of inquiry« kennt eine ähnliche Abfolge von »conflict«, »problem« und »reconstitution«; vgl. Bernstein 2010, 145). Wie leicht zu sehen ist, ist dieses Kreislaufmodell auf ein ständiges Fortschreiten angelegt – ein »Meliorismus« mit deutlicher Nähe zum Progressivismus (Dewey 2004, 265; 1920/1950, 142; s. Kap. II.9). Zumindest besteht, wenn es keine Absicherung in einer fixen Natur oder einer Transzendenz mehr gibt, die *Möglichkeit* zu einem permanenten Fortschritt; doch könnte man Deweys reformerische Ambitionen – Kant karikierend – mit »du sollst, denn du kannst« wiedergeben: Ist es möglich, sollte man es tun. (Oder: Was möglich ist, ist auch vernünftig.) Dewey macht sich zum entschiedenen Fürsprecher dieses Fortschreitens. Da sein pragmatischer Ansatz Individuum und Gesellschaft zusammendenkt, meint das sowohl eine Verbesserung der Individuen (genauer: der Qualität ihrer Erfahrungen und der Entwicklung ihrer Anlagen, Dewey 1920/1950, 147; Bohnsack 2005, 43) wie der Gesellschaft insgesamt. Seine Schwerpunkte auf der Erziehung einerseits (s. Kap. VIII.11), der gesellschaftlichen Rekonstruktion andererseits sind aus diesem Horizont nur konsequent.

Welche Rolle spielt nun das Glück in alldem? Zunächst ließe sich *allgemein*, analog zu Peirce und James, von einer glücksfunktionalen Anlage der Philosophie sprechen: Indem Dewey versucht, alles in einer Philosophie abzuhandeln, ermöglicht er den Menschen Orientierung und einen angstfreien Weltbezug: Es gibt bedeutend weniger Äußeres, Fremdes, Bedrohliches, das Angst machen oder Verzweiflung bereiten könnte (was Naturkatastrophen oder den Tod natürlich nicht abschafft, soviel sollte klar sein). Denn Deweys Philosophie umfasst ungewöhnlich viel: *Einerseits* werden auch scheinbare Banalitäten des Alltags berücksichtigt. Dewey kritisiert ein Wissenschaftsverständnis, welches die konkreten Phänomene, die die Menschen beschäftigen, nicht zu erfassen vermag (in Bezug auf das Glück vgl. den Aufsatz zu Tolstoi, Dewey 1910–11/2008, 387; vgl. Shusterman 1997). *Andererseits* versucht Dewey selbst noch, die Religionen einzuholen: Er kritisiert zwar statuarische und metaphysische Religionen, weil sie theoretische Gehalte von der Praxis absondern und einem vermeintlichen Sonderbereich vorbehalten; den Namen des »Religiösen« will er jedoch auf alle Aktivitäten ausdehnen, die ein Ideal verfolgen (Dewey 2004, 248 f., vgl. 235 ff.; Joas 1997, 171 ff.). Im Rahmen des Hegel-Vergleichs könnte man diese allzuständige Philosophie einen Versuch der »Versöhnung« nennen, wären da nicht Hegels hinsichtlich Staat und Religion recht affirmativen Obertöne, die Dewey stets fremd blieben (vgl. Dewey 1929/2001, 303).

Nehmen wir als Beispiel für diese handhabbar-machende Tendenz die *Werte*: Vorgegebene, starre und lebensferne Ziele beschreibt Dewey als etwas Bedrohliches und Beengendes. Deutet man sie allerdings pragmatisch als »ends-in-view« (1922/2002, 225), als erreichbare und selbst gesteckte Ziele, die wieder Mittel werden können (Baumgarten 1938, 281 nennt das »Vermitteln«), entgeht man dieser Gefahr. Am Zweckbegriff hält er jedoch fest, denn Zwecke oder Ziele selbst formulieren und erreichen zu können, bereitet den Menschen ja Glück (s.u.; vgl. Baumgarten 1938, 291; s. Kap. II.2). Das menschliche Leben erscheint aus dieser Sicht also als Aufgabe, aber eine, die man bewältigen kann. So ein Denken kann »Seins-Vertrauen« geben (Bohnsack 2005, 57).

In seinem umfangreichen Werk äußert sich Dewey auch im *Besonderen* zum Glück. Neben den ästhetischen Schriften, in denen es ihm um die Rettung möglichst unverstellter Erfahrung im Medium ästhetischen Genusses geht (Dewey 1934/1980), ist

die wichtigste Quelle dafür seine Ethik (verfasst mit James Tufts, zuerst 1908/1978 und überarbeitet 1932/2008). Nach dem Vorigen überrascht es nicht, dass diese auch Glück und Politik behandelt. Zunächst werden hier die asketischen Ideale der älteren, vor allem der religiösen Moral zurückgewiesen (Dewey selbst wurde ja puritanisch erzogen). Aus dem bloßen Verzicht auf natürliche Regungen resultiere noch kein Glück. »Self-denial« oder »self-restraint« könne zwar der Ausbildung höherer Zwecke dienen, dürfe aber nicht selbst zum Zweck werden. Wer dies behaupte, schrecke nur Menschen von der Moral ab. »Instead of making the subjugation of desire an end in itself, it should be treated as a necessary function in the development of a desire which will bring about a more inclusive and enduring good« (Dewey/Tufts 1932/2008, 205 f.; 1908/1978, 328 ff.).

Glück ist für Dewey, wie schon für James, ein Maßstab der Handlungsbewertung, auch der moralischen (»persons who profess no regard for happiness as a test of action have an unfortunate way of living up to their principle by making others unhappy«, Dewey 1915, 58). Doch damit schließt Dewey nicht einfach an die *alten* Glücks-Ethiken an (s. Kap. II.3). Auch diese kritisiert Dewey, vorrangig in Gestalt von Aristoteles und Bentham, weil sie die Handlungsziele zu wenig aus der Handlung selbst nähmen, sondern sie ihr als verdinglichte Entitäten vor- und damit entgegengesetzten (Dewey/Tufts 1908/1978, 240 ff.; Dewey 1922/2002, 173 f.). An Aristoteles adressiert ist die Polemik gegen stehende Werte oder Prinzipien und die Wende zur konkreten *Situation*, dem praktischen oder »experimentellen« Vollzug (1920/1950, 139 f.). Am Utilitarismus hingegen stört Dewey, dass dieser von einer fertigen Entität, dem »Selbst« ausgehe, das sich mit anderen fertigen Entitäten, den Genüssen, lediglich »anfülle«. Das sei ein falsches Besitzdenken (»possessive« oder »acquisitive instinct«), das allerdings zum Kapitalismus allzugut passe. Der Utilitarismus übersehe zudem das »hedonistische Paradox«, dass sich Glück – ähnlich wie Selbstverwirklichung und Tugend – nicht direkt intendieren lasse (Dewey/Tufts 1932/2008, 246). Dafür sei der *Begriff* des Glücks viel zu unbestimmt (»indeterminate«, hier eine Nähe zu Kant): Ein bloßer Sammelbegriff könne keinen handlungsleitenden »sentimental state« hervorbringen: »It is a mistake to suppose that there is homogeneity of material or content, just because there is the single name »happiness«. One might as well suppose that all persons named Smith are just

alike because they have the same name« (1932/2008, 247, vgl. 197 f.; Dewey 1908/2008, 45). Kurzum, Glück werde von diesen Ethiken systematisch verfehlt.

Wenn Glück nicht die Summe der Genüsse oder das Erreichen eines fixen Ziels ist, bleibt die Frage, was es *dann* ist. Dewey zufolge ist Glück »an active process, not a passive outcome« (1920/1950, 143; vgl. Pappas 2008, 143). Darin kommt er Aristoteles wieder nahe (auch zu Erich Fromm sowie überhaupt zur Kritischen Theorie in deren Verdinglichungskritik und deren Fokus auf unverstellte Erfahrung gibt es eine Nähe; s. Kap. VI.7). Formal betrachtet ist Glück für Dewey »fulfillment« (Dewey/Tufts 1932/2008, 247); genauer eine Erfüllung selbstgesetzter Handlungsziele, sowie – darüber vermittelt – eine Entwicklung der individuellen Anlagen (»the satisfaction, realization, or fulfillment of some purpose and power of the agent«, 1908/1978, 246). Der Postmodernismus bezieht sich also zu Unrecht auf Dewey, wenn er sagt, das Selbst und seine Ziele *konstituieren* sich erst in einer individuellen Handlung (»agent« und »purpose« gibt es ja schon vor ihr; vgl. Dewey 1931/2003, 286). Doch sie lassen sich nicht unabhängig von diesen Handlungsvollzügen *denken*. (Dadurch erst entstünden die Dualismen – etwa von Sein und Sollen –, die Dewey vermeiden will.)

Damit ist der Rahmen beschrieben, in dem sich Glück ereignen kann. Beim Emotionstheoretiker Dewey darf man allerdings näher fragen: Wie fühlt sich dies eigentlich an? Die Empfindungsdimension dieses Glücks der Praxis wird einerseits *synchron* beschrieben als Einverständnis mit der Welt, wie wir sie selbst gestaltet haben (»agreement [...] of the objective conditions brought about by our endeavours«, Dewey/Tufts 1908/1978, 256), andererseits *diachron*, über längere Zeit hinweg, als Erweiterung des Selbst (»harmony, reenforcement, expansion«, 259). Mit diesem Gedanken nähert Dewey das Glück nun an moralische und politische Überlegungen an: Da Ich und Welt in der Handlung zusammengehen, ist ein Glück desto höher zu bewerten, je »besser« unsere Handlungsziele und damit die gestaltete Welt werden. (Hier kommt wieder der Meliorismus ins Spiel.)

Moralisch relevant ist dieses Glücksverständnis deswegen, weil die besten Ziele für Dewey, darin erneut Mill folgend, moralische sind: Setzen wir »socialized interests as central springs of action«, erleben wir eine »supreme or final happiness« von unvergleichlichem Wert (1908/1978, 274; zu Mill vgl. 255 f.; 1932/2008, 242 f.). *Politisch* relevant wird dies, weil

für Deweys moralisches Denken eigenes und fremdes Glück eng zusammengehen – ein nur egoistisches Streben wäre eine Verengung des Horizonts, die den Egoisten nicht glücklicher macht, da er sich so von den anderen abtrennt (Dewey 1922/2002, 132 f.). In individueller Freiheit sieht auch Dewey die Basis des Liberalismus. Individuelles und gesellschaftliches Glück sind daher nicht *identisch* (Dewey/Tufts 1932/2008, 248). Doch ein ontologischer Individualismus, der die Einzelnen radikal voneinander trennt, wäre für ihn ein falsches Denken (»the non-social individual is an abstraction arrived at by imagining what man would be if all his human qualities were taken away«, Dewey 1888/1967, 232; ähnlich Dewey/Tufts 1908/1978, 204 ff.; Dewey 1922/2002, 85).

Diese proto-kommunitaristische Annahme rekurriert nicht auf eine Gruppenseele oder dergleichen. Man erreiche nicht schon durch »theoretical demonstration that what gives others happiness will also make him happy«, dass der Handelnde sein persönliches Glück mit dem der Gemeinschaft verbinde und damit vergrößere. Die Verbindung zwischen den Individuen läuft für Dewey nur über gemeinsames Handeln, geteilte Gefühle und »Kommunikation« (1925/1995, 201 f.). Diese begünstigen eine Verhaltensdisposition, die persönliches Glück und Glück der Gemeinschaft verbinden. Solche Dispositionen müssen durch Erziehung eingeübt und durch ein entsprechendes soziales Umfeld auch politisch begünstigt werden. Es bleibt aber stets eine individuelle Entscheidung (»By personal choice among the ends suggested by desires of objects which are in agreement with the needs of social relations, an individual achieves a kind of happiness which is harmonious with the happiness of others. This is the only sense in which there is an equation between personal and general happiness. But it is also the only sense which is morally required«, Dewey/Tufts 1932/2008, 248).

Wir gehören also zusammen und müssen uns daher auch für das Glück der anderen einsetzen. Die anderen sind dabei nicht als amorphe oder uniformierte Masse gedacht, sondern jeder Einzelne ist als Individuum einzigartig, wie Dewey vor allem gegen den in den 1930er Jahren anhebenden Totalitarismus hervorhebt. Deswegen widersetzte sich Dewey, der dem sozialplanerischen Ethos der Progressivisten eigentlich nahestand (Eisenach 1994, 188 f.), der technokratischen Vision von Walter Lippmann (Dewey 1927/1996) ebenso, wie er schon 40 Jahre vorher das Majoritätsprinzip gegen Henry Maine verteidigt

hatte (Dewey 1888/1967) oder wie er die Idee des »melting pot« kritisierte (eine reichhaltige Kultur sollte aus heterogenen Individuen bestehen und nicht aus einem Einheitsbrei mit möglichst vielen Zutaten, die alle verkocht werden; Bernstein 2010, 65 f.). Dewey zog es vor, dass eine Gemeinschaft selbstbestimmt irrt, als dass sie fremdbestimmt auf den »richtigen« Weg gesetzt wird. Das sind die politischen Konsequenzen der Verortung des Glücks im eigenen Tun statt im Ergebnis. Und so bleibt der proto-kommunitaristische Gedanke einer Einheit von individuellem und gemeinschaftlichem Glück bei Dewey liberal. Er möchte die Glückspolitik nur auf die *Bedingungen* eines glücklichen Lebens, nicht auf das Ergebnis erstrecken.

Hierin aber ist Dewey sehr bestimmt: Wenn Glück durch Handlungen erfahren wird, in denen wir uns durch das Erreichen selbstgesteckter Ziele weiterentwickeln, wird es zur moralischen Forderung, anderen Menschen ein solches Leben zu ermöglichen: »Regard for the happiness of others means regard for those conditions and objects which permit others freely to exercise their own powers from their own initiative, reflection, and choice« (Dewey/Tufts 1908/1978, 275; vgl. Dewey 1922/2002, 293 f.). Dazu gehört auch, ihnen notfalls – im Sinne von Greens »positiver Freiheit« – zu den nötigen Ressourcen und Kompetenzen zu verhelfen. Dewey gehört also nicht nur zu den Verteidigern partizipativer Demokratie, seine Glücksphilosophie führt ihn letztlich auch zu einer Grundlegung des Wohlfahrtsstaats als Garant der Chancengleichheit (»the full freedom of the human spirit and of individuality can be achieved only as there is effective opportunity to share in the cultural resources of civilization«, 1946, 140; vgl. bereits Dewey/Tufts 1908/1978, 473 ff., 490 ff.).

Es ist fast unmöglich, aus der reichhaltigen Glücksphilosophie des Pragmatismus ein kurzes Fazit zu ziehen. In dessen »experimentellem« Geist sollte man es dennoch versuchen – vielleicht so: Die Verortung des Glücks im selbstbestimmten Handeln erlaubt es dem Pragmatismus, scheinbare theoretische Sonderwelten ins Leben zurückzubinden, indem Selbstdenken vor das bloße Wiederholen von Formeln gesetzt und das Denken als Moment der Praxis begriffen wird; sie erlaubt ihm den Entwurf eines neuen Individualismus durch seine Öffnung gegenüber den vitalen Impulsen und der Kreativität; und da kaum eine philosophische Frage *nicht* pragmatisch behandelt werden kann, erlaubt sie auch die Perspektive eines Aufgehobenseins im »Ganzen«

(Dewey 1922/2002, 330 f.). Selbst wenn einige seiner Formulierungen vage blieben – das muss man ihm erstmal nachmachen.

Literatur

- Apel, Karl Otto: Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus. Frankfurt a.M. 1975.
- Baumgarten, Eduard: Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens II: Der Pragmatismus. R.W. Emerson, W. James, J. Dewey. Frankfurt a.M. 1938.
- Bernstein, Richard J.: The Pragmatic Turn. Cambridge/Malden 2010.
- Bohnsack, Fritz: John Dewey: Ein pädagogisches Portrait. Weinheim/Basel 2005.
- Dewey, John: The Ethics of Democracy [1888]. In: Ders.: The Early Works. Bd. 1. Carbondale/Edwardsville 1967.
- : Self-Realization and the Moral Ideal [1894]. In: Ders.: The Early Works. Bd. 4. Carbondale/Edwardsville 1971, 42–53.
- : The Reflex Arc Concept in Psychology [1896]. In: Ders.: The Early Works. Bd. 5. Carbondale 2008, 96–109.
- : Intelligence and Morals [1908]. In: Ders.: The Middle Works. Bd. 4. Carbondale 2008, 31–49.
- : Tolstoi's Art [1910–11]. In: Ders.: The Later Works. Bd. 17. Carbondale 2008, 381–392.
- : German Philosophy and Politics. New York 1915.
- : Reconstruction in Philosophy [1920]. New York 1950.
- : Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology [1922]. New York 2002.
- : Erfahrung und Natur [1925] (Hg. Martin Suhr). Frankfurt a.M. 1995.
- : Die Öffentlichkeit und ihre Probleme [1927] (Hg. H.-P. Krüger). Bodenheim 1996.
- : Die Suche nach Gewissheit [1929] (Hg. M. Suhr). Frankfurt a.M. 2001.
- : Philosophie und Zivilisation [1931] (Hg. M. Suhr). Frankfurt a.M. 2003.
- : Kunst als Erfahrung [1934]. Frankfurt a.M. 1980.
- : Problems of Men. New York 1946.
- : Erfahrung, Erkenntnis und Wert (Hg. M. Suhr). Frankfurt a.M. 2004.
- Dewey, John/Tufts, James: Ethics [1908]. In: John Dewey: The Middle Works. Bd. 5. Carbondale/Edwardsville 1978.
- Dewey, John/Tufts, James: Ethics [Neuausgabe 1932]. In: John Dewey: The Later Works. Bd. 7. Carbondale 2008.
- Diggins, John Patrick: The Promise of Pragmatism: Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority. Chicago 1994.
- : Pragmatism and its Limits. In: Morris Dickstein (Hg.): The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture. Duke 1998, 207–231.
- Eisenach, Eldon J.: The Lost Promise of Progressivism. Lawrence, KS 1994.
- Emerson, Ralph Waldo: Self-Reliance and other Essays [1841]. Mineola, NY 1993.
- Hampe, Michael: Erkenntnis und Praxis. Zur Philosophie des Pragmatismus. Frankfurt a.M. 2006.
- Henning, Christoph: Philosophie nach Marx. Bielefeld 2005.
- : Natur und Freiheit im Perfektionismus. Zum Verständnis der Natur des Menschen in progressiven Traditionen. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 5 (2010), 759–775.
- Honneth, Axel: Zwischen Prozeduralismus und Teleologie. Ein ungelöster Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey. In: Hans Joas (Hg.): Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey. Frankfurt a.M. 2000, 139–159.
- James, William: The Principles of Psychology [1890]. Cambridge, MA 1981.
- : The Will to Believe [1897]. In: Ders.: The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy. New York 1956.
- : The Varieties of Religious Experience [1902]. New York 1958.
- : Pragmatism [1907]. In: Ders.: Pragmatism and four Essays from The Meaning of Truth. New York 1959.
- Joas, Hans: Die Entstehung der Werte. Frankfurt a.M. 1997.
- (Hg.): Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey. Frankfurt a.M. 2000.
- : Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg 2004.
- Katz, Michael B.: In the Shadow of the Poorhouse. A Social History of Welfare in America. New York ¹⁰1996.
- Kaulbach, Friedrich: Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants. Berlin 1978.
- Mead, George Herbert: The Philosophy of Royce, James and Dewey in their American Setting. In: International Journal of Ethics 40 (1930), 211–31.
- Menand, Louis: The Metaphysical Club. New York 2001.
- Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner [1888]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 6. München 1999, 9–53.
- Pappas, Gregory F.: John Dewey's Ethics. Democracy as Experience. Bloomington 2008.
- Peirce, Charles Sanders: The Essential Writings. New York 1972.

- Richardson, Robert D.: William James: In the Maelstrom of American Modernism. A Biography. Boston, MA 2007.
- Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M. 1989.
- : Dewey zwischen Hegel und Darwin. In: Hans Joas (Hg.): Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey. Frankfurt a.M. 2000, 20–43.
- Shusterman, Richard: Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life. New York/London 1997.
- Skowroński, Krzysztof Piotr: Values and Powers. Re-reading the Philosophical Tradition of American Pragmatism. Amsterdam, New York 2009.
- Suhr, Martin: John Dewey zur Einführung. Hamburg 2005.
- Taylor, Charles: The Ethics of Authenticity. Cambridge 1991.
- Tenbruck, Friedrich: George Herbert Mead und die Ursprünge der Soziologie in Deutschland und Amerika. In: Hans Joas (Hg.): Das Problem der Intersubjektivität: Neuere Beiträge zum Werk von George Herbert Mead. Frankfurt a.M. 1985, 179–243.
- Wartenberg, Gerd: Logischer Sozialismus. Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie durch Ch. S. Peirce. Frankfurt a.M. 1971.
- West, Cornel: The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism. Madison 1989.
- Christoph Henning (unter Mitarbeit von Michael Festl)*

3. Glück bei Wittgenstein und im Wiener Kreis. Wahres Glück liegt außerhalb von Raum und Zeit

Wittgensteins Glück als Übereinstimmung mit der Welt

Ludwig Wittgensteins (1889–1951) Bemerkungen zum Glück kreisen um einige wenige Hauptgedanken, die sich fast unverändert durch das Gesamtwerk ziehen. Dabei ist es häufig nicht möglich, philosophische und private Bemerkungen voneinander zu trennen. Eine ausgearbeitete Philosophie oder systematische Theorie des Glücks hat Wittgenstein freilich nicht vorgelegt. Charakteristisch für Wittgensteins Sicht ist die enge Verknüpfung des Glücks mit einer asketischen Ethik der unablässigen Selbstüberwindung und -verleugnung sowie der (christlich geprägten) Idee der persönlichen Erlösung von existentieller Schuld. Damit erkennt Wittgenstein das Glücksstreben als ein zentrales Motiv des menschlichen Handelns an, und in seinen zahlreichen Lebenskrisen hat er das schmerzvoll empfundene Ausbleiben eines tieferen und nachhaltigen Glückserlebens auf eigene Charakterdefizite, mangelnde Selbstdisziplin oder Verfehlungen zurückgeführt, die er durch Beichten gegenüber Bekannten und Freunden, in schonungslosen Selbstanklagen (in den zu meist in Geheimschrift abgefassten Passagen seiner Tagebücher) und durch unablässige »Arbeit an Einem selbst« (*Vermischte Bemerkungen*, Wittgenstein 1984, Bd. 8, 472) zu beheben versuchte. Auch wenn Wittgenstein wohl nie von seiner eigenen Würdigkeit zum Glück (Kant; s. Kap. V.3–4 und II.3) überzeugt gewesen sein dürfte, bekannte er doch auf dem Totenbett, ein glückliches Leben geführt zu haben (Malcolm 1987, 132). Ähnliche Äußerungen werden vom jungen Wittgenstein berichtet (Leavis 1987, 85; Wittgenstein/Engelmann 2006, 38).

Wittgensteins *philosophische* Überlegungen zum Glück sind strikt nicht-kognitivistisch und lassen (trotz fehlender direkter Textbelege) eine Prägung durch Gedanken von Paulus und Augustinus (Erlösung und Konversion als Voraussetzung des Glücklichen; s. Kap. III.4 und IV.1), von Søren Kierkegaard (Glück als göttlicher Gnadenerweis; s. Kap. V.6) sowie, mitunter direkt nachweisbar, stark von Leo