

## Verkörperter Freiheit. Praktische Philosophie zwischen Kognitions- wissenschaft und Pragmatismus

⇒ 1 Einleitende Bemerkungen

Ian Waterman erkrankte 1971, im Alter von 19 Jahren, an einer akuten sensorischen Neuropathie. Neurophysiologische Tests bestätigten die Zerstörung großer Teile der markscheidenhaltigen Fasern unterhalb seines Halses. Die Krankheit resultiert in einem Verlust von Propriozeption und Tastsinn. Waterman büßt anfangs vollständig die Kontrolle über seine Körperhaltung und -bewegungen ein. Es gelingt ihm nicht einmal mehr, sich im Bett aufzurichten. Erst durch intensive Übungen in der Rehabilitationsklinik vermag er in den folgenden Jahren die Kontrolle über alltägliche motorische Verrichtungen wiederzuerlangen. Langsam, schrittweise und mit schier unendlicher Beharrlichkeit gewinnt er seine Handlungsfähigkeit zurück. Dabei steuert Waterman sein Verhalten durch ein hohes Maß permanenter visueller und mentaler Konzentration auf seine Körperglieder. Wird seine Konzentrationsfähigkeit vorübergehend beeinträchtigt, leidet darunter auch seine Bewegungsfähigkeit. Sie ist ohnedies dadurch eingeschränkt, dass Waterman sich nicht auf alle seine Bewegungen zu-

gleich konzentrieren kann, die reflexive Steuerung der motorischen Programme seine Bewegungen verlangsamt und die erforderliche mentale Anspannung ihre Dauer begrenzt. Darum wirken seine Bewegungen trotz des steten und aufwendigen Trainings bis heute nicht ganz natürlich; ihnen fehlt die Anmutung von Spontaneität, Unwillkürlichkeit und Flüssigkeit.<sup>1</sup>

Shaun Gallagher und Jonathan Cole haben anhand einer Fall-

---

**Magnus Schlette**, \*1965 in Bielefeld, PD Dr. phil., Studium der Philosophie und Soziologie in Berlin, Kiel und Frankfurt/M., Referent für Philosophie und Leiter des Arbeitsbereichs ›Theologie und Naturwissenschaft‹ an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg, Privatdozent für Philosophie an der Universität Erfurt. Neuere Veröffentlichungen: Die Idee der Selbstverwirklichung. Zur Grammatik des modernen Individualismus, Frankfurt/M. 2013; zus. m. Gerald Hartung (Hg.), Religiosität und intellektuelle Redlichkeit, Tübingen 2012.

**GND:** 1038318696

---

DOI: [10.15496/eug.v0i1.315](https://doi.org/10.15496/eug.v0i1.315)

(1) Vgl. zum Fall Ian Waterman Cole 1995.

studie zu Ian Waterman die Wechselbeziehung von Körperschema und Körperbild im menschlichen Verhalten herausgearbeitet (Gallagher/Cole 2013).<sup>2</sup> Besteht das Körperbild »aus einer komplexen Menge an intentionalen Zuständen [...], deren intentionales Objekt jeweils der eigene Körper ist«, so umfasst das Körperschema »ein System motorischer Fähigkeiten, Fertigkeiten und Gewohnheiten, die Bewegungen und das Wahren der Körperhaltung ermöglichen« (ebd., 177). Beinhaltet das Körperbild »eine reflexive Form der Intentionalität« (ebd.), welche die Wahrnehmung des eigenen Körpers ebenso umfasst wie die emotionale Einstellung zu ihm sowie das begriffliche Wissen über Körperlichkeit im Allgemeinen und den jeweils eigenen Körper im Besonderen, das sich im Laufe des Lebens akkumuliert hat, so handelt es sich beim Körperschema um ein »System von Haltungs- und Bewegungsfunktionen, die unterhalb der Ebene der selbstreferentiellen Intentionalität operieren, obgleich seine Funktionen in die intentionalen Aktivitäten eingehen und diese unterstützen können« (ebd.).

Aus den durch die sensorische Neuropathie bedingten Funktionsstörungen von Watermans Verhalten konnten Gallagher und Cole ersehen, »dass Propriozeption eine Hauptinformationsquelle für das Wahren der Haltung und die Steuerung der Bewegung ist, also für das normale Funktionieren des Körperschemas« (ebd., 184). Um wieder handlungsfähig zu werden, musste Waterman lernen, »den Sehsinn als ein partielles Substitut der Propriozeption zu gebrauchen, das permanent über die gegenwärtige Lage und Bewegung informiert, um motorische Prozesse zu steuern« (ebd., 192). Die Funktion, welche die bewusste Aufmerksamkeit Watermans auf die Lage seiner Glieder in Relation zu einem Handlungsziel übernimmt, um ihm kontrollierte Bewegung zu ermöglichen, belehrte Gallagher und Cole darüber, dass normalerweise das propriozeptive Feedback die Wahrnehmung der Umgebung, die leibliche Zuständlichkeit und die Bewegungen der Glieder miteinander zu einem einheitlichen Verhalten koordiniert.

Indem der Fall von Ian Waterman »eine partielle, aber sehr erfolgreiche Verankerung motorischer Kontrolle im Rahmen eines bewusst aufrechterhaltenen Körperbildes« (ebd., 197) zeigt, belegt er ex negativo die Bedeutung sowohl der Propriozeption für das Körperschema als auch des Körperschemas für die gelingende Interaktion des Menschen mit seiner Umwelt. Anhand ihrer massiven Störung wird die

(2) Meine Ausführungen zu Ian Waterman stützen sich weitgehend auf diesen Aufsatz, der in den gegenwärtigen Forschungsstand der neurowissenschaftlichen Fachliteratur eingebettet ist und ihn in den Anmerkungen breit dokumentiert.

normale, unbeschädigte körperschematische Austauschbeziehung des Menschen zu seiner Umwelt erkennbar: Der Körper bezieht propriozeptive: subpersonale, physiologische Informationen aus kinetischen, muskulären, artikularen und kutanen Quellen, die zur automatischen Kontrolle von Haltung und Bewegung beitragen, ohne dass irgendeine Form von selbstbezüglicher Intentionalität mit im Spiel wäre. Selbst im Falle bewusster und absichtsvoller Bewegungen – zum Beispiel bei der Einübung neuartiger Fähigkeiten oder einer besonderen Herausforderung bereits bestehender Fähigkeiten, die eine Austarierung von Haltung und Balance erfordern – führen die Muskeln Regulationen aus, die dem Handelnden gerade nicht bewusst sind und daher auch nicht von ihm kontrolliert werden (vgl. ebd., 180).

Zur funktionalen Rolle der Propriozeption für die Bewegungs- und Haltungsstabilisierung tritt ihr Beitrag zur Aktualisierung motorischer Gewohnheiten und zur intermodalen Kommunikation des Körperschemas hinzu. Motorische Gewohnheiten sind genau sequenzierte operationale Schemata, teilweise angeboren, teilweise erlernt, die durch Erfahrung ausdifferenziert werden und bei ihrer Ausführung auf propriozeptive Informationen über den jeweiligen Progressionsstand einer Bewegungssequenz angewiesen sind; ohne dieses Feedback lassen sich die Glieder nicht operational schematisieren, die (erlernten oder angeborenen) Schemata können im faktischen Handeln nicht greifen, ihnen fehlt gleichsam ihre leibliche Verankerung (vgl. ebd., 188f.). Die intermodale Kommunikation des Körperschemas wiederum besteht in einer automatischen Übersetzung von Wahrnehmunggehalten »in einen propriozeptiven Sinn des Wie-ich-mich-bewegen-Sollte« (ebd., 191f.) – etwa bei der Nachahmung anderer Personen.

Allerdings stellen dieselben Propriozeptoren gleichermaßen Informationen für die subpersonalen Regulationen des Muskelapparats wie für die Empfindung der eigenen Haltung und Bewegung parat (vgl. ebd., 186). Sie ermöglichen daher neben ihrer funktionalen Rolle ein propriozeptives Gewahrsein von der Körperposition und den körperlichen Bewegungsabläufen, das in das Körperbild eingeht. So vermittelt die Propriozeption zwischen Körperschema und Körperbild. Sie ermöglicht einerseits die Verflüssigung von Handlungssequenzen durch die Automatisierung körperlicher Bewegung, andererseits eine Art vorreflexiver qualitativer Vertrautheit des Handelnden mit seinem Körper, die aber dem reflexiven Bewusstsein zugänglich ist und normalerweise wesentlich mit in das Körperbild eingeht. Zu dieser Vertrautheit zählt unsere Gewissheit davon, dass wir unseren Körper getrost vergessen können, wenn wir handeln, weil er sich gewöhnlich

auch ohne unsere bewusste Aufmerksamkeit in der Situation zurechtfindet, in die er durch die Ausführung unserer Absichten versetzt wird. Der Fall von Ian Waterman legt nahe, wie Gallagher und Cole völlig zu Recht betonen, »dass das Körperschema und nicht nur das Körperbild eine wichtige Rolle bei der Konstitution eines Sinnes der körperlichen Meinigkeit [*sense of ownership*] spielt« (ebd., 201). Denn zur qualitativen Anmutung körperlicher Meinigkeit zählt wesentlich, dass ich mich auf diesen Körper verlasse, der wie kein anderer und im Normalfall weitgehend mit meinen Absichten zusammenstimmt. Das Passungsverhältnis zwischen Körper und Geist ist sogar so elementar, dass wir es entweder erst nach der vollzogenen Handlung bestätigen können oder uns sein Verlust als krisenhafte Desorientierung plötzlich bewusst wird. In diesem Sinne bedeutet Ian Watermans Erkrankung eine auf Dauer gestellte Krise und folglich ein Leben in permanenter Wachsamkeit auf die Ausnahme als Normalfall.

Gallaghers und Coles Fallstudie zu Ian Waterman ist eine wichtige Ressource sowohl für die kognitionswissenschaftliche Fundierung des pragmatistischen Freiheitsverständnisses als auch für die Weiterentwicklung des Embodiment-Diskurses innerhalb der Kognitionswissenschaften in die Richtung einer pragmatistischen Philosophie der Freiheit. Die Einschlägigkeit des Pragmatismus ebenso als Vorläufer wie als Stichwortgeber des Verkörperungsdenkens in den Kognitionswissenschaften, wie es sich in den letzten 25 Jahren im Schnittfeld von Neurowissenschaften, Phänomenologie und Philosophie des Geistes formiert hat, ist von Gallagher ausdrücklich und an prominenter Stelle betont worden (2009, 36–39). Meine folgenden Überlegungen wollen der wechselseitigen Bereicherung von Kognitionswissenschaft und Pragmatismus zur gemeinschaftlichen Auseinandersetzung mit dem menschlichen Freiheitsproblem im Schnittfeld von Anthropologie und praktischer Philosophie eine Anregung geben. Dabei gehe ich zunächst von der pragmatistischen Konzeption der Elementareinheit des Verhaltens bei John Dewey und George Herbert Mead aus (2), entfalte im exemplarischen Anschluss an Dewey die freiheitstheoretische Dimension des Pragmatismus (3) und schlage dann den Bogen zurück zu Gallaghers und Coles Konzeption des Körperschemas und seiner Einschlägigkeit für einen pragmatistischen Begriff der *verkörperten Freiheit* (4).

## ⇒ 2 Die Elementareinheit des Verhaltens

Worunter Ian Waterman leidet, kann auch als dauerhafte Störung der Elementareinheit des Verhaltens bezeichnet werden. ›Die Elementareinheit des Verhaltens‹ – das ist zugleich der Titel für die deutsche Übersetzung des Aufsatzes *The Reflex Arc Concept in Psychology*, in dem John Dewey 1896 seine für die weitere Entwicklung des Pragmatismus zentrale Kritik am psychologischen Reflexbogenschema vorgebracht hatte (Dewey 2003a, 230–244). George Herbert Mead attestierte Dewey 1903 in dem für die Theorieentwicklung des Pragmatismus seinerseits maßgeblichen Aufsatz *Die Definition des Psychischen*, die »Nichtigkeit« einer Psychologie erwiesen zu haben, die das Psychische in Begriffen eines substantialistischen Reiz-Reaktionsmodells denkt (Mead 1980, 122).<sup>3</sup> Mead folgt Dewey in der Zurückweisung der in der zeitgenössischen Psychologie verbreiteten Vorstellung, das Verhältnis zwischen dem Menschen und seiner Umwelt sei theoretisch angemessen als Kausalrelation zwischen den diskreten Ereignissen der Reizwahrnehmung, Reizverarbeitung und Reaktion auf den verarbeiteten Reiz durch die Handlung erfasst. Dewey und Mead gleichermaßen wollen das Handeln nicht summativ aus seinen Teilen zusammensetzen, sondern Reiz und Reaktion aus dem Strukturzusammenhang des Ganzen, des Handelns erschließen.<sup>4</sup>

Deweys Argument gegen das Reflexbogenschema lautet, dass die Behauptung einer Kausalrelation zwischen Reiz und Reaktion bereits einen Begriff des Handelns unterstellen muss, der doch überhaupt erst aus ihr soll hergeleitet werden können. Setzen wir keinen Handlungsbegriff voraus, können wir nur von einer Abfolge beobachtbarer Phänomene sprechen, nicht aber von deren kausaler Relationierung als Reiz und Reaktion. Die Begriffe von Reiz und Reaktion sind demzufolge unter Voraussetzung eines Begriffs des übergeordneten Ganzen zu bestimmen und nicht umgekehrt;

was wir brauchen, ist, daß sensorischer Reiz, zentrale Verknüpfungen und motorische Reaktionen nicht länger

(3) Zur wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung von Deweys Kritik im Kontext der damaligen Psychologie und seiner Bedeutung für die Werkentwicklung Meads vgl. Joas 1989, 4. Kap.

(4) Im Folgenden übernehme ich an verschiedenen Stellen Passagen aus Schlette 2013, 261–290.

als getrennte und an sich vollständige Entitäten, sondern als Arbeitsteilungen, als dienende Faktoren innerhalb des einzelnen konkreten Ganzen angesehen werden, das jetzt als Reflexbogen bezeichnet wird (Dewey 2003a, 231).

›Reiz‹ und ›Reaktion‹ bezeichnen die funktionalen Rollen von Phasen innerhalb der Austauschbeziehung zwischen Mensch und Umwelt, die Dewey auch als *sensori-motor circuit* oder als *organic circuit* bezeichnet:

Wir haben einen Schaltkreis, keinen Bogen oder ein gebrochenes Segment eines Kreises. Dieser Kreis wird zutreffender organisch als Reflex genannt, weil die motorische Reaktion den Reiz bestimmt, genauso zutreffend, wie der sensorische Reiz die Bewegung bestimmt. (ebd., 236)

Dewey illustriert das Gemeinte am Beispiel des Umgangs mit einer Lichtquelle. Dieser werde keineswegs von der Lichtempfindung initiiert, sondern »der wirkliche Anfang ist der *Akt* des Sehens; der Anfang ist das Hinschauen, und nicht eine Empfindung von Licht« (ebd., 231; Herv. i. O.). Die Qualität der Lichtempfindung hängt von den Umständen ab, unter denen sie jeweils verschiedene Reaktionen veranlasst. Denn ich nehme sie immer schon aus einem bestimmten Interesse heraus wahr, das die situationsbedingte Relevanz des Wahrgenommenen für meine Handlungsabsichten oder meine gegebene Befindlichkeit festlegt. Nur weil ich die Quelle eines für eine beabsichtigte Reaktion bestimmten Reizes schon suche, kann ich sie als dessen Auslöser auch finden. »Der Reiz muß konstituiert werden, damit die Reaktion erfolgt« (ebd., 241), und er wird in Antizipation der auf ihn passenden Reaktion konstituiert. Die Rezeption ist aktivisch zu verstehen und immer schon mit der motorischen Phase der Handlung verbunden. Beide Phasen sind nicht bündig voneinander zu trennen, das Resultat der motorischen Phase wirkt auf die Qualifizierung des vorigen Stimulus zurück. Das Kind, das sich am Kerzenlicht verbrannt hat, reagiert nicht nur *auf* den Reiz, sondern

*in* ihn *hinein*. Das Sich-Verbrennen ist das ursprüngliche Sehen, die ursprüngliche optisch-okulare Erfahrung, deren Wert erweitert und transformiert worden ist. Es ist nicht länger bloßes Sehen; es ist Sehen eines Lichts, das Schmerz bedeutet, wenn Kontakt eintritt (ebd., 233; Herv. i. O.).

Mead schließt sich Deweys Konzept des *organic circuit* vorbehaltlos an, demzufolge das Handeln, wie er seinen Gewährsmann zustim-

mend paraphrasiert, »vorab festlegen muß, in welche Richtung die Aufmerksamkeit gewendet wird, und das einem psychischen Zustand erst den Inhalt verleiht, der zur Identifizierung dieses Zustands gebraucht wird. In den einfachsten Fällen«, fährt er fort, »ist die Ausrichtung der Sinnesorgane und ihre Koordination zu größeren Handlungen für den tatsächlichen Inhalt von Farben, Lauten, Gerüchen etc. verantwortlich, die die Psychologen« – jetzt wendet er sich wieder gegen den *mainstream* der zeitgenössischen Psychologie, der sich am Reflexbogenschema orientiert – »in einer Weise behandeln, als wären sie nur von äußeren physikalischen Bedingungen abhängig« (Mead 1980, 123). Der Inhalt von Farben, Lauten und Gerüchen – Dewey und Mead zufolge werden selbst die einfachsten Sinnesempfindungen, also basale, nicht zerlegbare Wahrnehmungsinhalte, die in der philosophischen Tradition als sekundäre Qualitäten bezeichnet wurden, phänomenal durch die Absichten des Handelnden qualifiziert. »Letzten Endes«, so nun wieder Dewey in Meads Worten,

hängt, was wir sehen, hören, fühlen, schmecken und riechen, von dem ab, was wir tun, und nicht umgekehrt. In unserem zweckgerichtet organisierten Leben greifen wir unweigerlich auf vorheriges Verhalten als den Bestimmungsgrund dessen zurück, was wir in jedem Augenblick empfinden. Der sogenannte äußere Reiz ist eine Gelegenheit für solche Empfindungen, nicht aber ihre Ursache. (ebd.)

Das »zweckgerichtet organisierte[] Leben«, die »vorab« festgelegte »Richtung« der Aufmerksamkeit, die »Ausrichtung der Sinnesorgane«, das »Sehen-um-Zwecke-zu-erreichen«, wie Dewey auch schreibt (Dewey 2003a, 232) – die beiden Pragmatisten teilen die Auffassung, dass die Perspektivierung der Wahrnehmung durch ein Handlungsziel die phänomenale Bestimmtheit des Wahrgenommenen konstituiert.

Die Reizbildung durch eine antizipatorische Reaktionsbereitschaft ist physisch in der Haltung des Handelnden instanziiert. Mead illustriert das an einem alltäglichen Beispiel: »Wenn jemand sich einem entfernten Objekt nähert«, schreibt er in *Mind, Self & Society*,

dann tut er das in Bezug (*with reference to*) auf das, was er tun wird (*what he is going to do*), wenn er dort ankommt. Wenn jemand sich einem Hammer nähert, ist er muskulär bereit (*muscularly all ready*), den Griff des Hammers zu ergreifen. Die späteren Phasen der Handlung sind in den früheren gegenwärtig – nicht einfach in dem Sinne, dass sie bereit sind stattzufinden, sondern in



dem Sinne, dass sie dazu dienen, den Prozess selbst zu kontrollieren. Sie determinieren, wie wir uns dem Objekt annähern werden einschließlich der Schritte unserer frühen Manipulation des Gegenstandes (Mead 1934, 11; Übers. M.S.).

Die Pointe Meads erschließt sich aus dem Sinn, in dem er den Handelnden sich seinem Werkzeug nähern lässt, und zwar »with reference to what he is going to do when he arrives there« (ebd.). *Reference*, Bezug, beinhaltet Intentionalität. Der Hammer ist das Objekt einer Aufmerksamkeit, und diese Aufmerksamkeit ist, mit Deweys Wort, ein Sehen-um-Zwecke-zu-erreichen. In diesem Sinne ist es auch angemessen, die Intentionalität der *reference* als Vorsätzlichkeit zu interpretieren, mit der wir ein Handeln auf ein Handlungsziel ausrichten. Darunter verstehen wir den explizit oder implizit beschlossenen Vorsatz, so dass der Handelnde in Meads Beispiel sich dem Hammer nähern würde, weil er vorab den Entschluss gefasst hätte, eine Handlung auszuüben, die eines Hammers bedarf. Dass wir aber vorhaben, zum Beispiel ein Bild aufzuhängen, wozu wir mit dem Zollstock maßnehmen, mit der Wasserwaage die Platzierung der Nägel austarieren und diese dann mit dem Hammer in die Wand schlagen müssen, heißt keinesfalls zwingend, dass wir uns nun auch dem Hammer mit dem Vorsatz nähern müssen, dieses Werkzeug im Rahmen unserer Handlungsabsicht zu gebrauchen. Der ausdrückliche Vorsatz bezieht sich zumeist auf die Handlungssequenz im Ganzen, nicht auf die einzelnen Handlungen, aus denen sie aufgebaut ist.

Genau das drückt Mead grammatisch aus, indem er sagt, jemand nähere sich einem Objekt mit Bezug auf das, »what he is going to do when he arrives there«. Der Ausdruck »going to do« hat einen futurischen Sinn, ohne Vorsätzlichkeit zu implizieren. Mead sagt also gerade *nicht*, der Handelnde nähere sich dem Hammer mit Bezug auf das, was er (mit ihm) zu tun *gedenkt*, was er (mit ihm) tun *will*, wenn er ihn zu fassen bekommt. Denn streng genommen will er nicht hämmern, sondern ein Bild aufhängen, und dazu gebraucht er ganz einfach den Hammer.

Der Vorsatz zur Ausübung einer übergreifenden Handlung impliziert die faktische Bereitschaft (*readiness*, der Handelnde »is [...] all ready to«) zu einer Vielzahl von Bewegungen, und diese Bereitschaft manifestiert sich in einer *inneren Einstellung*, wobei die Innerlichkeit hier im Sinne der physiologischen Ausrichtung auf ein zukünftiges Handeln zu verstehen ist, das zum Beispiel die von Mead genannten muskulären Kontraktionen einschließt. Die Anspannung der Muskeln wird selbst nicht intendiert, in ihr, wie überhaupt in der ganzen Einstellung



des Organismus auf die Reaktion, drückt sich die Handlungsbereitschaft unwillkürlich aus. Sie manifestiert sich selbst im Wahrnehmungsorgan. Insofern die Haltung durch das Ganze des Handlungszusammenhanges qualifiziert ist, der durch seine motorische Phase zu einer ihr korrespondierenden, vorübergehenden Gestaltschließung gelangt, ist auch die Wahrnehmung haltungsbedingt, weil sie das Wahrgenommene als Reiz für ein erfolgreiches Handeln schon in den Handlungsvollzug integriert, bevor es zum Objekt der motorischen Manipulation wird. Die Wahrnehmung ist eine funktionale Phase in dem durch die Haltung initiierten und durch manipulative Bewegungsausübung motorisch erfolgten, beschlossenen Handlungsvollzug. Es ist die Haltung des Handelnden, die vermittels der Fokussierung von Gegenständen durch das Auge den Wahrnehmungsreiz als solchen konstituiert und die Reaktion auf ihn gleichsam ›dirigiert‹.

Auch Dewey fundiert menschliches Handeln in inneren Einstellungen, die eine organische Basis haben. Sicherlich gebe es gute Gründe, Handlungen Personen zuzuschreiben. »But to convert this special reference into a belief of exclusive ownership is as misleading as to suppose that breathing and digesting are complete within the human body.« (Dewey 1983, 15) Die Sequentialisierung der Wechselbeziehung zwischen Handlungsabsichten und inneren (organischen) Einstellungen zu stringenten, verhaltenssicheren Handlungsperioden bezeichnet Dewey als *Gewohnheiten*. Weder können sie auf die mechanische Repetition von Bewegungssequenzen des Körpers reduziert noch als das Produkt willkürlicher Körperbeherrschung idealisiert werden. Denn sie sind weder unveränderlich wie eine Naturnotwendigkeit noch beliebig manipulierbar wie ein Werkzeug. Gewohnheiten werden innerhalb einer Handlungsperiode durch deren initiale Tätigkeit aktualisiert; sie bestehen in der körperlichen Realisierung einer gestaltförmigen Verhaltenssequenz, die nicht auf bewusster Steuerung beruht, sondern vorreflexiv auf die Gestaltschließung der besagten Handlungsperiode hin organisiert ist; und sie beeinflussen das Verhalten auch dann, wenn sie nicht konkret abgerufen werden.<sup>5</sup> Die

(5) Er verwende den Begriff der Gewohnheit, so Dewey, um diejenige Art von menschlicher Aktivität zu bezeichnen, »which is influenced by prior activity and in that sense acquired; which contains within itself a certain ordering or systematization of minor elements of action; which is projective, dynamic in quality, ready for overt manifestation; and which is operative in some subdued subordinate form even when not obviously dominating activity« (Dewey 1983, 31). Unter einer zwar wirksamen, aber die Tätigkeit nicht dominierenden Gewohnheit müssen wir uns Verhaltensstile vorstellen, die für die Ausübung bestimmter Tätigkeiten funktional sind, aber auch ganz andere Arten von Tätigkeiten gewissermaßen einfärben. Jemand, der in seiner Profession auf feingliedrige Motorik angewiesen ist, zum Beispiel ein

Struktur der Gewohnheit besteht mithin darin, dass die einzelnen Elemente einer beliebigen, habitualisierten Verhaltenssequenz Mittel zum Zweck des Anschlusses der jeweils nachfolgenden Elemente an das Ziel der Gestaltschließung des Handelns sind. Jeder Anschluss ist ein *point of no return* in der Vereindeutigung der Sequenz auf das besagte Ziel hin, der bis in die organische Basis hinein die Fortsetzung des Verhaltens präfiguriert.

Eine wesentliche Pointe von Deweys Begriff der Gewohnheit besteht nun darin, dass die habitualisierte Verhaltensform, welche die Zielorientierung des Handelns angenommen hat, nicht einfach qua Entschluss verändert werden kann. Das illustriert er an folgendem Beispiel: »Ein Mann, der sich nicht ordentlich hält [*does not stand properly*], entwickelt eine Gewohnheit, sich unordentlich zu halten, eine positive, zwingende Gewohnheit.« (Dewey 1983, 15; Übers. M.S.). Ihn an seine schlechte Haltung zu erinnern und aufzufordern, sich gerade zu halten, sei in einem solchen Fall meist aussichtslos: »Natürlich passiert etwas, wenn ein Mann seine Vorstellung davon befolgt, sich gerade zu halten. Für eine kurze Zeit steht er anders, aber nur auf eine andere Weise schlecht.« (ebd.; Übers. M.S.)

Zu einem Spannungsverhältnis zwischen mentalem Vorsatz und physischer Bewegungsregulation kommt es deshalb, weil die bemängelte Haltung keineswegs aus einer *bloß* ›mechanischen‹ Körperregulierung resultiert, die beliebig umprogrammiert werden könnte, sondern Ausdruck einer Folge innerer Einstellungen ist. Diese Folge gegenwärtigt einen früheren Vorsatz oder Willen. Deshalb stehen im Falle des Entschlusses, sich anders zu halten, der in den inneren Einstellungen präsente frühere Vorsatz und der zunächst nur als Entschluss gegenwärtige, neu gefasste Vorsatz in Widerstreit miteinander. Die tatsächliche Änderung der Gewohnheit setzt voraus, dass die einzelnen gewohnheitsmäßig ablaufenden Tätigkeiten, die auf die Gestaltschließung der Handlungsperiode hin sequenziert sind, dekontextualisiert, fokussiert und mit Aufmerksamkeit für ihre Situationsangemessenheit neu ausgeübt werden: »Until one takes intermediate acts seriously enough to treat them as ends, one wastes one's time in any effort at change of habits. Of the intermediate acts, the most important is the *next* one.« (ebd., 28; Herv. i. O.)

Wer um die Änderung seiner Haltung bemüht ist, muss also in der Verfolgung seines Handlungsziels jeden Tätigkeitsschritt darauf befragen, *wie* er ausgeführt werden soll; er muss seine Aufmerksamkeit

Uhrmacher oder Geigenvirtuose, wird womöglich bei grober handwerklicher Tätigkeit den Hammer anders halten als ein Zimmermann.

von der Antizipation der Gestaltschließung auf den jeweils zunächst liegenden Anschluss der Handlungssequenz verlagern. »The end thus re-appears as a series of ›what nexts‹, and the what next of chief importance is the one nearest the present state of the one acting.« (ebd.) Auf diese Weise wird durch eine Revision der bisherigen Folge innerer Einstellungen eine neue Gewohnheit gespürt.

### ⇒ 3 Freiheitstheoretische Konsequenzen aus der Elementarität des Verhaltens

Die Elementarität des Verhaltens, die Dewey und Mead dem üblichen Reflexbogenschema in der Psychologie ihrer Zeit gegenüberstellen, realisiert sich in grundlegenden Verhaltensdispositionen sowie deren empirischer, also von implizitem Vollzugswissen geleiteter Ausbildung zu Gewohnheiten. Die für den Pragmatismus folgenreiche Pointe dieser Konzeption besteht in der Überwindung des Subjekt-Objekt-Dualismus in der Psychologie, und zwar in zweierlei Hinsicht: Sie verabschiedet ebenso die Dichotomisierung von Körper und Geist wie diejenige von Organismus und Umwelt. Daraus ergeben sich offensichtlich freiheitstheoretische Konsequenzen. Denn die Zurückweisung der ersten Dichotomie überführt die Entgegensetzung von Freiheit und Bindung des Willens einer falschen Opposition, die Abkehr von der zweiten unterläuft die Kontrastierung von Freiheit und Bindung im Handeln. An der Entgegensetzung von Freiheit und Bindung des Willens orientiert sich wiederum der moralische Begriff der Willkürfreiheit, an der Entgegensetzung von Freiheit und Bindung im Handeln der politische Begriff der Handlungsfreiheit. Ich wende mich im Folgenden Deweys Kritik an den Begriffen der Willens- und Handlungsfreiheit zu, die für die pragmatistische Revozierung der Subjekt-Objekt-Dichotomie insgesamt exemplarisch ist.

Was die Entwicklung des Begriffs der Willkürfreiheit betrifft (*arbitrary freedom of will*), so betont Dewey, es sei nach einer Begründung dafür gesucht worden, Verantwortung für Handlungen zurechnen zu können. Die passende Begründung habe eine Lehre geliefert, der zufolge der Wahl zwischen Handlungsabsichten ein seinerseits durch keinerlei Neigungen gebundener Wille zugrunde liege, »gleichermaßen frei, so oder so zu wählen, einfach aufgrund einer kausalen Kraft, die im Willen selbst ruht« (Dewey 2003b, 267). Der klassische Begriff der Handlungsfreiheit wiederum spiegele die bürgerliche Forderung nach der Verwirklichung natürlicher Bedürfnisse und individueller Vermögen, vor allem in den ökonomischen und ästhetischen Betätigungsfeldern der Gesellschaft. »Sie ist die wirkliche Fähigkeit,

Wunsch und Zweck in die Tat umzusetzen, Wahlen, wenn sie einmal getroffen sind, *auszuführen*.« (ebd., 271; Herv. i. O.)

Der ursprüngliche Begriff der Handlungsfreiheit im Sinne der Fähigkeit, die Wahl von Handlungsabsichten auch praktisch um- und durchzusetzen, habe sich im Verlauf seiner historischen Wirksamkeit dann zu der Vorstellung verschoben, ›inneren‹ Befindlichkeiten durch ein ihnen entsprechendes Handeln zum Ausdruck zu verhelfen. Dewey verknüpft im Zusammenhang der zitierten Passagen die Entwicklung des Begriffs der Handlungsfreiheit mit der Philosophie John Lockes, während er bei der Willkürfreiheit, wiewohl sie von ihm nicht ausdrücklich auf einen bestimmten Philosophen festgelegt wird, vermutlich vornehmlich an Kant gedacht haben wird. Es tut hier aber weder etwas zur Sache, dass seine Pointierung des Begriffs der Willkürfreiheit Kants Freiheitsbegriff gar nicht gerecht wird, noch ist es überhaupt für seine Argumentation wichtig, welche Philosophen er als rechtmäßige Urheber oder Repräsentanten dieser Konzepte identifiziert und ob ihm dies auch gelingt. Denn hauptsächlich geht es ihm darum, unter den *philosophies of freedom* historisch wirkmächtige Ideen zu rubrizieren, die das moderne Freiheitsverständnis im Horizont jeweils einer der beiden genannten Varianten des Subjekt-Objekt-Dualismus auf den Begriff bringen. Und diesen Stellenwert wird man den von Dewey skizzierten Konzepten der Willkür- und Handlungsfreiheit nicht absprechen wollen. Sie pointieren nach wie vor ubiquitäre Vorstellungen von den Voraussetzungen dafür, ein freier Mensch zu sein.

Gegen die skizzierte Konzeption der Willensfreiheit wendet Dewey ein, dass der Wille eines Menschen nur »in der konkreten Beschaffenheit seiner Gewohnheiten, Wünsche und Zwecke« (ebd., 268) zugerechnet werden kann. »Ein Mann könnte ›anders gehandelt haben als er tatsächlich handelte‹, aber doch nur, »falls er eine andere Art Person gewesen wäre« (Dewey 1985, 305; Übers. M.S.). Werde von allem abstrahiert, was die konkrete Person als solche charakterisiert, könne sie auch nicht für ihre Entscheidungen zur Verantwortung gezogen werden. »Was genau wird durch diese Teilhabe des Menschen selbst an einer Wahl bezeichnet«, fragt Dewey, »die sie wirklich zu einer Wahl macht?« (Dewey 2003b, 269)

Dewey will uns klarmachen, dass die Freiheit des Willens durch ihre Lokalisierung in der ephemeren Sphäre rein intellektueller Abwägungen falsch verstanden wird. Der Wille manifestiert sich Dewey zufolge in seiner praktischen Vereindeutigung durch die Lebensführung des ganzen Menschen: Kindern, geistig schwerbehinderten oder psychisch schwerkranken Menschen schreiben wir unter Umständen

deshalb keinen freien Willen zu, weil sich daraus keinerlei Konsequenzen für ihr zukünftiges Verhalten ergeben würden. Ob wir den Willen eines Menschen für frei halten, hängt demnach davon ab, ob wir ihm zumuten und sogar abverlangen, sich auf dem Wege einer durch Erfahrung gestützten und durch Überlegung initiierten und befürworteten Entwicklung in der Lebensführung *bilden* zu können. Es hängt davon ab, ob wir einen Menschen sinnvollerweise als jemanden adressieren, der sich aus Erfahrung und Einsicht zu verändern vermag. In diesem Fall liegt die Pointe darin, dass der freie Wille nicht *über* den Dispositionen und Gewohnheiten des täglichen Lebens schwebt, sondern sich *in* ihnen und *durch* sie verwirklicht, erst in ihnen eine stabile lebensgeschichtliche Prägnanz gewinnt. Frei ist der Wille nicht, wenn er sich Gewohnheiten entgegenstemmt, sondern in den *richtigen* Gewohnheiten resultiert. »We take the will for the deed not as a substitute for doing, or a form of doing nothing, but in the sense that, other things being equal, the right disposition will produce the right deed.« (Dewey 1983, 34)

Einer bestimmten Art von Weltvergessenheit überführt Dewey wiederum die geläufige Konzeptualisierung von Handlungsfreiheit, wie sie sich in der liberalistischen Vorstellung bekunde,

Individuen seien von Natur aus oder ursprünglich so mit Rechten, Kräften und Wünschen ausgestattet, daß Institutionen und Gesetze lediglich die Hindernisse beiseite räumen müssen, die sie dem ›freien‹ Spiel der natürlichen Ausstattung von Individuen in den Weg legen (Dewey 2003b, 276).

In diesem Fall werde die von wechselseitiger Anpassung geprägte Interaktion des Menschen mit seiner (hier im besonderen Sinne gesellschaftlichen, institutionell vermittelten) Umwelt zugunsten einer Hypostasierung menschlicher Autarkie auf die bloße Beseitigung von objektiven Hindernissen subjektiven Handelns reduziert. Offensichtlich ist diese Vorstellung von dem Bild eines durch die menschliche Bearbeitung formbaren, seinerseits aber bloß passiven Stoffs geprägt, wonach dann die Aufgabe der Gesellschaft darin besteht, dem Drang des Menschen nach Bearbeitung seiner Welt zur allenfalls einander nicht behindernden Entfaltung zu verhelfen.

Dewey überführt die durchaus richtigen Einsichten, welche die klassischen Begriffe von Willens- und Handlungsfreiheit über die Autorität menschlicher Lebensführung gewonnen haben, in ein antidualistisches Modell, das der Wechselbezüglichkeit von Wille und Handeln diesseits der Dichotomien von Körper und Geist einerseits, von Mensch und Umwelt andererseits gerecht werden soll.

Es gibt eine immanente Verbindung zwischen Wahl als Freiheit und Macht des Handelns als Freiheit. Eine Wahl, die auf intelligente Weise Individualität manifestiert, erweitert den Bereich des Handelns, und diese Erweiterung überträgt ihrerseits größere Einsicht und Voraussicht auf unsere Wünsche und macht die Wahl intelligenter. Hier besteht ein Zirkel, aber ein sich erweiternder Zirkel, oder, wenn man so will, eine sich erweiternde Spirale (ebd., 280).

Freiheit beruht darauf, dass die Vorsätze des Handelns mit dessen subjektiv-habituellen und objektiv-gegenständlichen Bedingungen in eine Beziehung der wechselseitigen Beeinflussung treten. Dewey versetzt sie aus der »stiflingly close atmosphere of an inner consciousness« (Dewey 1983, 9) in den öffentlichen Raum der Arbeit am Passungsverhältnis einerseits von Vorsatz und Gewohnheit und andererseits von Organismus und Umwelt. Diese Arbeit erklärt Dewey zu einer lebenslangen Aufgabe des Wachstums an der den Relata der angestrebten Passungsverhältnisse innewohnenden Spannung. Was das Passungsverhältnis von Vorsatz und Gewohnheit betrifft, beruht es an jedem Punkt des Lebens auf dem »Unterschied zwischen einem alten, einem verwirklichten Selbst, und einem neuen, noch in der Bewegung begriffenen Selbst, zwischen einem statischen und einem dynamischen Selbst« (Dewey 1985, 306).

Unter dem alten, statischen Selbst versteht Dewey bereits geformte Gewohnheiten, die das Handeln erleichtern, da sie eine Vielzahl von Tätigkeiten der bewussten Regie entziehen und mit unwillkürlicher Verhaltenssicherheit auszuüben erlauben; als neues Selbst fasst er die ideelle Überschreitung der durch die Gewohnheiten abgesteckten Mittel und Zwecke auf, deren Vorgriff auf veränderte oder erweiterte Handlungsziele sich durch die Transformation der alten oder gar durch die Entwicklung neuer Gewohnheiten in die Lebenspraxis hineinbilden muss. Dieser ›Bildungsprozess‹ ereignet sich nicht im leeren Raum, sondern in Auseinandersetzung mit einer widerständigen Welt. Denn Vorsatz muss sich als realitätshaltig erweisen, Gewohnheit sich in der Wirklichkeit bewähren.<sup>6</sup>

Deweys Freiheitskonzeption ist ein relationaler Begriff, der Geist, Körper und Welt durch Handeln in dessen Doppelsinn als Sphäre der Willensbildung *und* -ausübung trianguliert. Der normative Maßstab

(6) »[...] habits are like functions [...] especially in requiring the cooperation of organism and environment« (Dewey 1983, 15).



dieser Triangulation ist »the good of activity«<sup>7</sup> – ein jedenfalls in freiheitstheoretischer Hinsicht glücklich gewählter Ausdruck. Denn er hat den Doppelsinn einerseits des Guts der Aktivität, das in ihrer herausgehobenen Bedeutung für ein gelingendes Selbst- und Weltverhältnis besteht, und andererseits der Spezifizierung dieses Guts durch die adverbelle Güte des Handelns. Mit anderen Worten: Ein Lebensgut ist die menschliche Tätigkeit nur dann, wenn sie sich auch durch adverbelle Güte auszeichnet, wenn also zumindest die relevanten Handlungen unseres Lebens auf gute Weise ausgeübt werden. Die adverbelle Güte unserer relevanten Handlungen bemisst sich dabei nicht allein an der Güte ihres Resultats oder Produkts. Sie im Horizont des Lebensguts unserer Aktivität gut auszuüben, verlangt vielmehr, dass sie einerseits als sogenannte ›Ich‹-Handlungen und andererseits gestaltrichtig vollzogen werden.

›Ich‹-Handlungen können wir Handlungen nennen, die sich dadurch auszeichnen, dass sich der Handelnde in ihnen seiner Unersetzbarkeit für die Ausübung der Handlung bewusst wird. Es geht dabei um Handlungen, die ich im Wissen darum vollziehe, dass es ›auf mich ankommt‹. Was damit gemeint ist, wird an seinem Gegenteil deutlich, an Tätigkeiten, die vollständig standardisiert und routinisiert sind und daher von beliebigen Personen in erwartbar gleicher Weise ausgeführt werden (können) – ein typisches Beispiel ist die Fließbandarbeit in der Fabrik. In ›Ich‹-Handlungen manifestiert sich demgegenüber immer ein großer Spielraum, ›es besser zu machen‹, weshalb sie sich »nur als Gegenstand eines Sich-Ansprechens in einem Selbstimperativ« verstehen lassen.<sup>8</sup> Dewey betont wiederholt die Bedeutung des Wachsens an seinen Aufgaben als Kern eines angemessenen Verständnisses persönlicher Freiheit.<sup>9</sup> Und er unterstreicht die Interessiertheit des Handelnden an seiner Tätigkeit, sein Engagement für die Tätigkeit (und nicht allein, so wäre zu ergänzen, für ihr Resultat). Damit hat er klarerweise das Profil der besagten ›Ich‹-Handlungen im Blick.

(7) So der Titel der ersten Sektion der ›Conclusion‹ von Human Nature and Conduct.

(8) Für diese Konzeption der ›Ich‹-Handlungen und das Zitat siehe Tugendhat 2003, 62 u. ö.

(9) »Aber ich behaupte, daß die schon ausgeführten Erwägungen deutlich machen, daß das, was die Menschen tatsächlich unter dem Namen der Freiheit schätzen, jene Macht vielfältigen und flexiblen Wachstums, der Veränderung der Disposition und des Charakters ist, die aus intelligenter Wahl entspringt, so daß es eine gesunde Basis für den praktischen Glauben des gesunden Menschenverstandes an die Freiheit gibt.« (Dewey 2003b, 288) »In other words, freedom in its practical and moral sense [...] is connected with possibility of growth, learning and modification of character [...]« (Dewey 1985, 305)



Unter *Gestaltrichtigkeit* verstehe ich wiederum die Art und Weise, in der die engagiert ausgeübten Handlungen vollzogen werden. Sie ist eine Frage der Stimmigkeit ihrer Einzelemente im Ganzen einer übergreifenden Handlungseinheit, der Flüssigkeit von Handlungsanschlüssen im Prozess der Gestaltbildung und -schließung. Sollen ›Ich‹-Handlungen gestaltrichtig ausgeübt werden, sind sie auf unterstützende Gewohnheiten angewiesen, die ihren Ablauf von den Interventionen einer reflexiven Entscheidungsinstanz entlasten. Sollen wiederum gestaltrichtige Handlungen als ›Ich‹-Handlungen vollzogen werden, dann müssen sie mit einer grundsätzlichen Offenheit für die Resequenzierung ihrer Elemente im Horizont neuer Erfahrungen und Deliberationen ausgeübt werden. In diesem Sinne sind die von Dewey als gute Gewohnheiten bezeichneten Tätigkeitsmuster das Fundament gestaltrichtiger ›Ich‹-Handlungen, denn:

habits are arts. They involve skill of sensory and motor organs, cunning or craft, and objective materials. They assimilate objective energies, and eventuate in command of environment. They require order, discipline, and manifest technique. (Dewey 1983, 15)

Sie beschränken sich nicht auf Routinen, in denen sich ein Handlungsprofil mechanisch reproduziert, sondern in ihnen verfestigt sich die freiheitliche Tätigkeit der Willensbildung und -ausübung zu stabilen, aber veränderungsoffenen Handlungssequenzen. Als gestaltrichtige ›Ich‹-Handlungen möchte ich solche Tätigkeiten bezeichnen, die in dem wechselseitig adaptiven Austauschverhältnis von Mensch und Umwelt Vorsatz (durch Erfahrung und Deliberation geformten Willen) und Gewohnheit zur vorübergehenden Einstimmigkeit bringen.

Eine schlechte Gewohnheit spaltet sich dagegen von dem Input an Erfahrung und Überlegung ab und verselbständigt sich in einen Gegensatz zum Vorsatz hinein. »It makes us do things we are ashamed of, things which we tell ourselves we prefer not to do. It overrides our formal resolutions, our conscious decisions.« (ebd., 21) Scham ist ein Gefühl, das durch das Versagen an Maßstäben der adverbialen Güte unseres Handelns hervorgerufen wird (vgl. Tugendhat 2003, 75). Schlechte Gewohnheiten sind ein bevorzugter Gegenstand von Scham, da sie uns nicht nur daran hindern, ›unsere Sache gut zu machen‹, sondern weil sie eben dadurch auch unseren Anspruch in Frage stellen, die Situation zu ›meistern‹, in der wir uns jeweils vorfinden. Scham ruft die Erfahrung hervor, meiner selbst nicht mächtig, den Umständen ausgeliefert zu sein, wo ich billigerweise das Gegenteil

von mir erwarten müsste.<sup>10</sup> Demgegenüber erzeugt die gute Gewohnheit in den gestaltrichtigen ›Ich‹-Handlungen ganz unabhängig von ihrem Erfolg das belebende Gefühl selbstmächtiger Verbundenheit mit der Wirklichkeit und in diesem konkreten Sinn ein Gefühl persönlicher Freiheit.<sup>11</sup>

#### ⇒ 4 Verkörperte Freiheit

Shaun Gallagher und Jonathan Cole sind nicht überrascht, dass Ian Waterman nach seiner Erkrankung an sensorischer Neuropathie die Erfahrung machte, von seinem eigenen Körper entfremdet zu sein. »Wenn eine Person die Kontrolle über motorische Aktivitäten verliert, so entsteht eben dadurch ein Gefühl der Hilflosigkeit (das heißt, sie verliert den Sinn für die Urheberschaft gegenüber ihren eigenen Aktivitäten).« (Gallagher/Cole 2013, 201) Die Pointe der Fallstudie von Gallagher und Cole rechtfertigt es sogar zu behaupten, dass die Person in diesem Fall nicht nur den Sinn *für die Urheberschaft*, sondern mit der Erfahrungsbasis auch die Fähigkeit verliert, den Sinn *von Urheberschaft* zu verstehen. Phänomenale Zugänglichkeit ist konstitutiv für ein Verständnis dessen, was es heißt, Urheber meiner Handlungen zu sein. Weil im Falle eines intakten Körperschemas unsere Propriozeption zwischen den subpersonalen Körperregulationen und unserem Selbstverhältnis eine enge Verbindung herstellt, bewirkt die Erkrankung nicht nur den Verlust der Kontrolle über einen beliebigen Körper, der vormals beherrscht wurde, sondern über den *eigenen* Körper. Sie bedeutet, sich in einem elementaren Sinn nicht mehr auf sein Handeln in der Welt zu verstehen. Die Entfremdung betrifft also

(10) Wie kommen solche Erwartungen zustande? Eine Antwort auf diese Frage hat den Zusammenhang sozialer Bewährungsanforderungen und Anerkennungserwartungen zu berücksichtigen. Dieser Zusammenhang ist von den Pragmatisten ebenfalls reflektiert worden, geht aber über das Argumentationsziel dieses Aufsatzes weit hinaus und wird daher hier nicht berücksichtigt (vgl. aber Schlette 2015).

(11) Dewey knüpft an den Begriff der guten Gewohnheit tugendethische Erwägungen, die in der von mir skizzierten Weise leibphänomenologisch fundiert sind, aber in die Richtung einer pragmatistischen Ethik natürlich weit über das organische Fundament hinausgehen. Eine Berücksichtigung seines Tugendkonzepts würde die Proportionen dieses Beitrags sprengen, wäre aber direkt an den hier verhandelten Themenkreis verkörperter Freiheit anzuschließen. »It is in the *quality* of becoming«, so schreibt er mit gelungener Pointierung, »that virtue resides« (Dewey 1985, 306; Herv. i. O.). Meine Überlegungen beschränken sich auf den Aufweis der leibphänomenologischen Konstituentien dieser Qualität und ihrer organischen Grundlagen.

nicht nur den Körper, sondern den ganzen Menschen in seinem Selbst- und Weltverhältnis, und zwar als Verlust von Freiheit.<sup>12</sup>

Die durch das intakte Körperschema gewährte Freiheit lässt sich paradoxerweise gleichzeitig als Freiheit *von* unserem Körper und als Freiheit *für* ihn benennen: Das Funktionieren der Propriozeption entlastet zumindest in den meisten Fällen unserer alltäglichen Bewandnisse von der Notwendigkeit der bewussten Steuerung unserer Haltungen und Bewegungen, und es befähigt uns dazu, diese als *Ausdrucksmedium* der Urheberschaft – und eben nicht bloß als *Mittel* der Ausübung – unserer Handlungen zu gestalten (d.h. unsere Handlungen besser oder schlechter auszuführen). Das Körperschema stellt durch seine Funktionen der Propriozeption und der ihrerseits auf Propriozeption angewiesenen motorischen Gewohnheiten und intermodalen Kommunikation einen wichtigen Baustein dar, die »Integration von Geist-Körper in Aktion« (Dewey 2003c, 297) zu spezifizieren, die das pragmatistische Freiheitskonzept fundiert.

»Jede Vorstellung, menschliches Handeln sei mit dem Handeln nichtlebendiger Dinge oder »niederer« Tiere identisch, ist töricht«, befindet Dewey mit einer kritischen Adresse an verschiedene Spielarten eines materialistischen Reduktionismus. »Sie steht im Widerspruch zu der Tatsache«, fährt er fort,

daß bei Menschen das Verhalten so *organisiert* ist, daß es all das zur Folge hat, was wir Zivilisation, Kultur, Recht, Künste [...], Sprache, Moral, Institutionen und die Wissenschaft selbst nennen. Und wir erkennen es an seinen Früchten. Organische Prozesse erscheinen folglich als konstitutive Mittel eines Verhaltens, das von Absicht und Sinn geprägt, von Gefühl belebt und durch Erinnerung und Voraussicht geformt ist. Am Ende ist das Körperliche nur ein Name für die Tatsache, daß es überall da, wo wir Konsequenzen haben, gleichgültig wie ideal sie sein mögen, auch Bedingungen und Mittel gibt. (ebd., 300; Herv. i. O.)

Eine Pointe von Deweys nichtreduktionistischem Naturalismus besteht, wie wir gesehen haben, darin, dass sich im *Wie* der organischen Prozesse das *Was* der Konsequenzen manifestiert, auf die hin

(12) »Das normale vopersonale Funktionieren propriozeptiver Informationen garantiert eine gewisse Freiheit [...]. Normalerweise kann man einen Großteil seines Körpers während alltäglicher Verrichtungen einfach vergessen. Der Körper kümmert sich um sich selbst, und indem er das tut, ermöglicht er es dem Subjekt, mit relativer Leichtigkeit auf andere, praktische Aspekte des Lebens zu achten.« (Gallagher/Cole 2013, 199)

sie organisiert sind, mit anderen Worten: dass die physische Sequenzierung von Handlungsperioden eine intelligible Gestalt hat, deren Sinnstruktur sich entweder – im Falle schlechter Gewohnheiten – gegen den veränderten Vorsatz des Handelnden durchsetzt oder – im Falle guter Gewohnheiten – mit dem im Einklang von Erfahrung und Überlegung sich entwickelnden Vorsatz zusammenstimmt und ihn in der Geläufigkeit verhaltenssichereren Handelns verfestigt.

Was aber sind die organischen Bedingungen der Möglichkeit dafür, Vorsatz, Willen, in eine Folge innerer Einstellungen und deren Manifestation durch die Sequenzierungslogik guter Gewohnheiten zu überführen? Zur Beantwortung dieser Frage leistet das Konzept des Körperschemas einen unverzichtbaren Beitrag. Denn dadurch, dass sie sowohl die Informationen für die automatische Bewegungssteuerung als auch die Wahrnehmungsempfindung der Körperhaltung und -bewegung zur Verfügung stellen, ermöglichen die für das Körperschema konstitutiven Propriozeptoren die Authentifizierung einer Verhaltenssequenz als jemeinige Einheit. Mit ihnen lässt sich die körperliche Basis für die »Integration von Geist-Körper in Aktion« konkretisieren. Das Körperschema ist die elementare Basis des Handelns. Es ermöglicht propriozeptives Gewahrsein und mit ihm eine vorreflexive Vertrautheit mit der Bewegungssequenz einzelner Körperglieder als Organisation jeweils *meines* Verhaltens. Es ist die Voraussetzung dafür, überhaupt Gewohnheiten ausbilden zu können, ob gute oder schlechte. Und es ist auch die Voraussetzung dafür, zu schlechten Gewohnheiten einen kontrastiven Gegenentwurf der Gelungenheit antizipieren zu können; denn das können wir: uns vorstellen, wie es sich anfühlen müsste, »befreiter« zu handeln als es uns in unserer gewohnheitsmäßigen Befangenheit tatsächlich möglich ist. »Selbst wenn also das Funktionieren des Körperschemas auf einer vorpersonalen Ebene passiert, so leistet es doch einen gewissen Beitrag zu einem Gefühl des Selbst als eines verkörperten Akteurs [*sense of owned embodiment*].« (Gallagher/Cole 2013, 202)

Durch diesen Beitrag macht es deutlich, dass Verkörpertheit eine grundlegende und notwendige Bestimmung menschlicher Freiheit ist. Dabei handelt es sich darum, kraft der relevanten motorischen Schemata unserer Gewohnheiten, die wir in der Ausübung gestaltrichtiger »Ich«-Handlungen ausüben, »eine gute Figur zu machen« (vgl. Schlette 2014; ders., i. E.). Genau das gelingt Ian Waterman nicht mehr. Die Bewegung seiner Körperglieder konnte zwar durch jahrelanges Training wieder die Funktion eines Mittels zur Ausübung von Handlungen übernehmen, deren Ergebnis dem Ziel ihres Urhebers entspricht, sie

eignet sich aber nicht mehr zum eigenwertigen Ausdruck der Urheberschaft durch die Form ihrer Ausübung.

Dieser Ausdruck ist konstitutiv für die adverbelle Güte der für uns relevanten Tätigkeiten, die sich nicht auf deren Erfolg durch Zielerfüllung beschränkt. Besonders deutlich wird das am Beispiel von Tätigkeiten, die aufgrund ihrer primären Vollzugsorientierung das Ziel in den Hintergrund treten lassen, also vor allem im Spiel. Gut Fußball zu spielen heißt nicht in erster Linie, die meisten Tore zu schießen, sondern eine Ballbeherrschung zu entwickeln, die auf guten Gewohnheiten beruht. Im Spiel stellt sich die belebende Erfahrung ein, dass Körper, Geist und äußere Umstände zwanglos und unangestrengt zusammenstimmen.<sup>13</sup> Dieser Aspekt der guten Ausübung unserer Tätigkeiten ist aber auch dort zentral, wo die Resultate dessen, was wir tun, (uns) wichtig sind. Ein Tischler ist zwar darauf angewiesen, seine Produkte zu verkaufen und entsprechend gut zu machen, aber in der ursprünglichen Entscheidung für diesen Beruf mochte die besondere Art von Selbstgegenwärtigkeit eine Rolle gespielt haben, die er durch den sicheren Umgang mit dem Werkzeug empfunden hat – man sagt dann, er habe ›ein Händchen‹ für sein Material. ›Ein Händchen zu haben‹ für das, was man tut, heißt in dem, was man tut, eine ›gute Figur zu machen‹. Der Begriff dieser Erfahrung, der Erfahrung grundlegender Verkörpertheit menschlicher Freiheit, darf der Freiheitstheorie nicht verloren gehen. Kognitionswissenschaft und Pragmatismus tragen gleichermaßen dazu bei, ihn zu schärfen.

(13) Vielleicht sollte hier betont werden, dass solche Erfahrungen auch körperlich behinderten, selbst schwer behinderten Menschen möglich sind, und zwar ebenso relativ auf ihre körperlichen Voraussetzungen, wie das bei jedem Menschen der Fall ist, ob er nun ein Athlet oder ein schwergewichtiger Laiensportler ist. Aber aus begrifflichen Gründen müssen wir diese Erfahrung Ian Waterman vorenthalten. Sie ist an ein intaktes Körperschema gebunden.

## ⇒ Literaturverzeichnis

Cole, Jonathan (1995): *Pride and a Daily Marathon*, Cambridge: MIT Press.

Dewey, John (1983): *Human Nature and Conduct* [1922], in: Dewey, John: *The Middle Works: 1899–1924*, Bd. 14, hg. v. Jo Ann Boydston, Carbondale / Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Dewey, John (1985): *Ethics* [1932], in: Dewey, John: *The Later Works*, Bd. 7, hg. v. Jo Ann Boydston, Carbondale / Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Dewey, John (2003): *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Dewey, John (2003a): *Die Elementareinheit des Verhaltens* [1896], in: Dewey (2003), 230–244 [Orig.: *The Reflex Arc Concept in Psychology*, in: Dewey, John: *The Early Works*, Bd. 5, hg. v. Jo Ann Boydston, Carbondale / Edwardsville : Southern Illinois University Press, 1975].

Dewey, John (2003b): *Philosophien der Freiheit* [1928], in: Dewey (2003), 266–291.

Dewey, John (2003c): *Körper und Geist* [1928], in: Dewey (2003), 292–309.

Gallagher, Shaun (2009): *Philosophical Antecedents of Situated Cognition*, in: Robbins, Philip / Aydede, Murat (Hg.): *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge: Cambridge University Press, 35–51.

Gallagher, Shaun / Cole, Jonathan (2013): *Körperbild und Körperschema bei einem deafferenten Patienten*, in: Fingerhut, Joerg / Hufendiek, Rebekka / Wild, Markus (Hg.): *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Berlin: Suhrkamp, 174–202 [Orig.: *Body Image and Body Schema in a Deafferented Subject*, in: *Journal of Mind and Behavior* 16 (1995), 369–390].

Joas, Hans (1989): *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Mead, George Herbert (1934): *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: Chicago University Press.

Mead, George Herbert (1980): *Die Definition des Psychischen [1903]*, in: *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, hg. v. Hans Joas, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 83–148.

Schlette, Magnus (2013): *Die Idee der Selbstverwirklichung. Zur Grammatik des modernen Individualismus*, Frankfurt/M. / New York: Campus.

Schlette, Magnus (2014): *Über die Gewissheit, eine gute Figur zu machen*, in: Schulte, Susanne (Hg.): *So verstehen wir. Texte über das Verstehen*, Münster: Waxmann, 117–130.

Schlette, Magnus (2015): *Individualisierung durch Konkurrenz. Grundlagen und Entwicklungsdynamik antagonistischer Kooperation*, in: Kirchhoff, Thomas (Hg.): *Konkurrenz. Historische, strukturelle und normative Perspektiven*, Bielefeld: transcript, 237–260.

Schlette, Magnus (i. E.): *Wie wird Freiheit verkörpert? Eine Fallstudie zu *Breaking Bad**, in: Bauks, Michaela / Jung, Matthias / Ackermann, Andreas (Hg.): *Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung und Ritual*, Wiesbaden: Springer.

Tugendhat, Ernst (2003): *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München: C.H. Beck.



---

**Zitationsvorschlag:**

**Magnus Schlette** (2015): Verkörperte Freiheit. Praktische Philosophie zwischen Kognitionswissenschaft und Pragmatismus (Ethik und Gesellschaft 1/2015: Pragmatismus und Sozialethik). Download unter:  
[https://open-journals.uni-tuebingen.de/ojs/index.php/eug/manager/files/mm/EuG-1-2015\\_Schlette.pdf](https://open-journals.uni-tuebingen.de/ojs/index.php/eug/manager/files/mm/EuG-1-2015_Schlette.pdf) (Zugriff am [Datum]).

---



## ethikundgesellschaft

ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2015: Pragmatismus und Sozialethik

Magnus Schlette,

Verkörperte Freiheit. Praktische Philosophie zwischen Kognitionswissenschaft und Pragmatismus

Annette Pitschmann,

Nach der instrumentalistischen Wende: Moralische Verantwortung bei John Dewey

Jens Kertscher,

Die Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten im Lichte eines undogmatischen Naturalismus

Gesche Linde,

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

Alexander Filipović,

Pragmatistische Grundlegung Christlicher Sozialethik?

Bettina Hollstein,

Skizze einer pragmatistischen Wirtschaftsethik – am Beispiel Korruption