

5. Dritter Diskurs - Kommunikation, Identität und Gemeinschaft:

Ansätze zu einer pragmatistischen Kommunikationstheorie

5.1 »Experience«, soziale Interaktion und Kommunikation

Im vorigen Kapitel haben wir in der Auseinandersetzung mit Deweys Theorie menschlichen Verhaltens ("conduct") ein Interaktionsmodell kennengelernt, dessen Entwicklung wir in mehreren Schritten beobachten konnten. Grundlegend war dabei das Konzept der Handlung ("act") als Grundeinheit des »experience«, in der sich dessen zirkuläre Struktur ausdrückt. Handlung meint bei Dewey immer einen Interaktionszusammenhang von »doing and undergoing«, wobei die Differenzierung einzelner Aspekte oder Funktionen zirkulär an die kontinuierliche Entwicklung des Verhaltensprozesses als einer integrierten Ganzheit zurückgekoppelt erscheint. Dies wurde von Dewey zunächst auf der biologischen Ebene sensomotorischer Interaktionen zwischen einem Organismus und seiner Umwelt dargestellt, wobei der Gedanke eines »organischen Zirkels« im Mittelpunkt seines Interesses stand. Bereits hier ist uns im Prozeß des Aufbaus sensomotorischer Koordinationen ein Modell des Lernens begegnet, das als Erwerb von Bedeutungen auf eine kontinuierliche Bereicherung des »experience« gerichtet war.

Im Anschluß daran haben wir in der Auseinandersetzung mit Deweys Theorie des »habit« gesehen, wie sich dieses zirkuläre Interaktionsmodell in seiner späteren Theorie insbesondere im Blick auf soziale und kulturelle Phänomene systematisch erweitert. Hier hatten wir es weit stärker als zuvor mit den Interaktionen zwischen einem Selbst und seiner Lebenswelt zu tun, worunter im wesentlichen seine natürliche Umwelt in ihrer immer schon sozial und kulturell vorgeprägten Formierung zu verstehen war. Hier machen sich in Gestalt von »customs«, Traditionen und sozialen Institutionen konventionelle Verhaltenskontexte einer Kultur geltend, die vom Individuum als überdauernde Habitualisierungen erworben werden müssen. Im »habit« verdichten sich solche sozialen Bedeutungen zur unmittelbaren, prä-reflexiven Gestalt eines In-der-Welt-Seins, des »Bewohnens« einer Lebenswelt. Lernen erschien auf dieser Grundlage kultureller Bedeutungswelten als individueller Erwerb von »habits« durch ein Selbst, wodurch sich uns ein »kultureller Zirkel« erschloß, der analog zum »organischen« offen für Erweiterung und Bereicherung durch die Originalität individueller Anpassungsleistungen erschien.

Wir haben auch schon festgestellt, daß wir mit der Theorie des »habit« im Sinne Deweys zwar eine notwendige Bedingung der Fundierung kultureller Bedeutungen im gelebten »experience« geklärt, bisher aber noch wenig über die Frage nach der Entstehung sozialer Bedeutungen in den kommunikativen Prozessen zwischen In-

teraktionspartnern erfahren haben. Diese Frage ist für eine interaktionistische Theorie des »experience« aber grundlegend. Dewey hat dies durchaus gesehen. Insbesondere in seinem Spätwerk läßt sich ein starker Einfluß jener *linguistischen Wende* verspüren, die sich im wesentlichen in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts in der Form eines allmählichen Paradigmenwechsels von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie vollzogen hat (HABERMAS 1992, 52-57). Folgen wir Deweys Argumentation, wie er sie vor allem im fünften Kapitel von »Experience and Nature« (LW 1, 132-161) entwickelt hat, so bilden die symbolischen Prozesse und insbesondere die Sprache und die von ihr eröffnete Dimension von Kommunikation, Zeichen und Bedeutung eine unverzichtbare Voraussetzung dafür, daß »experience« überhaupt seine typisch menschliche Form annehmen kann. Insofern setzt alles bisher Gesagte die Ebene symbolvermittelter Interaktionen in einem grundlegenden Sinne schon voraus.

Wir wollen im folgenden sehen, inwieweit Dewey sich diese kommunikative Dimension des menschlichen »experience« zu erschließen vermag. Wir werden dabei nicht erwarten dürfen, daß er Einsichten vorwegnimmt, die sich uns heute, auf der Grundlage ganz anderer Diskussions- und Erfahrungszusammenhänge eröffnen. Dennoch können wir, im Sinne der Ausführungen im ersten Kapitel dieser Arbeit, konstruktivistisch auf die der zeitgenössischen französischen Philosophie entnommenen Beobachtungsregister des »Symbolischen«, »Imaginären« und »Realen« zurückgreifen, um uns einen Blick auf die Weite und die Grenzen von Deweys Kommunikationstheorie zu eröffnen. Bevor wir dies am Schluß dieses Abschnitts tun wollen, müssen wir jedoch zuerst Deweys Auffassung des Verhältnisses von »experience«, sozialer Interaktion und Kommunikation in ihren wesentlichen Zügen rekonstruieren.

5.1.1 Sprache und Handlung

Die dezidiert *pragmatische* Ausrichtung von Deweys Sprach-Verständnis wird bereits darin deutlich, daß er Sprache auf allgemeinsten Ebene als eine "natürliche Funktion der menschlichen Vereinigung ("association")" charakterisiert (ebd., 137). Dewey interessiert sich in erster Linie nicht für die vom konkreten Handlungskontext abstrahierten linguistischen (grammatikalischen, semantischen oder logischen) Untersuchungen einer analytischen Sprachphilosophie. Sein Hauptinteresse gilt vielmehr der Sprache als einem erfahrenen Ereignis ("experienced event"; ebd.), d.h. dem konkreten Kommunikationsgeschehen, in dem die Sprache vor allem das Substrat einer *praktischen* Intersubjektivität darstellt, die den Anforderungen, Notwendigkeiten und Möglichkeiten der spezifisch menschlichen Formen sozialer

Kooperation entspringt und entspricht.¹ Bereits die Frage nach ihrem Ursprung erhält daher - auf allgemeinsten Ebene - eine pragmatische Antwort: Die Sprache entspringt nach Dewey der spezifisch menschlichen Form der Gesellung ("assemblage"); diese verwandelt Aufeinanderfolge ("sequence") und Koexistenz in Partizipation, indem sie einen Kontext von wechselseitiger Unterstützung und Führung ("direction") bildet, in dessen Rahmen aus den organischen Gebärden - insbesondere Lautgebärden -, die das Substrat der Sprache darstellen, erst sprachliche Zeichen und Bedeutungen ("signs and significance") entstehen können; dieser pragmatische Kontext des spezifisch menschlichen *Gebrauchs* von Gebärde und Laut muß nach Dewey als die wichtigste Bedingung der Sprachentstehung angesehen werden (LW 1, 138f.).

Wie die natürlichen Interaktionsprozesse² im Medium der Kommunikation eine grundlegend neue Qualität gewinnen (die Dimension der »Bedeutung«), so bleiben die sprachlich erschlossenen Welten für Dewey unauflöslich an den Bereich sozialer Interaktionen als ihren Ursprung *und* funktionalen Bezugsrahmen gebunden: Sprache selbst, so Dewey, ist immer eine Form der Handlung (ebd., 144); in der »Struktur des Diskurses« zeigt sich für ihn nicht, wie die griechische Philosophie angenommen habe, die Struktur der Dinge selbst, sondern "die Formen, die die Dinge unter dem Druck und der Möglichkeit sozialer Kooperation und sozialen Austauschs annehmen" (ebd., 135); und selbst die logischen und rationalen »Essenzen«, denen die klassische Philosophie soviel Gewicht beigemessen hat, beziehen ihren Sinn und ihre Bedeutung aus Deweys Sicht letztlich aus nichts anderem als aus ihren Konsequenzen im Bereich von "sozialer Kooperation, Gesellung, wechselseitiger Unterstützung, Führung und des gemeinsamen Handelns bei Kampf, Fest und Arbeit." (Ebd.)

Dieser enge Bezug zur Handlung macht für Dewey geradezu das Wesen der menschlichen Kommunikation aus: Die Regulation interaktiven Verhaltens wird beim Menschen vom Mechanismus der Instinktreaktion auf den der gemeinsam geteilten (und erzeugten) Bedeutungen umgestellt. In den »Signalhandlungen« ("signaling acts") der Tiere - Dewey beruft sich hier auf Meyer³, der von "signaling reflexes" spricht und als Beispiele u.a. das Leuchten des Glühwürmchens und das

¹ Wenn ich den Begriff »praktische Intersubjektivität« hier von JOAS (1989) übernehme, so sei darauf hingewiesen, daß weder Mead noch Dewey ihn selbst zur Kennzeichnung ihrer Positionen verwendet haben; auf beider Denken trifft er jedoch gleichermaßen zu, wobei ich Joas darin zustimme, daß Mead sicherlich "der wichtigere Autor" für die Theorie der Intersubjektivität ist, während der Aspekt des Praktischen in "Deweys bedeutend umfassender ausgearbeitete(m) Pragmatismus" eine stärkere Entfaltung gefunden hat (ebd., XIII).

² "(...) such conjunction and contact as is characteristic of animals (...)" (ebd., 157).

³ Max Meyer, *Psychology of the Other-One*, 1922.

Rad des Pfaus nennt - zeigt sich zwar bereits eine wechselseitige Verhaltensbeeinflussung und -steuerung; als »Signal« kann man die betreffenden Verhaltensweisen nach Deweys Ansicht jedoch nur von einem äußeren Standpunkt aus bezeichnen, da ihnen keine Intentionalität zukommt und sich die hervorgerufenen Reaktionen nicht auf ein »Zeichen« ("sign"), sondern - über einen vorgeformten (Instinkt-)Mechanismus - auf einen direkten »Reiz« ("stimulus") beziehen (ebd., 139f.). Auch beim Menschen gibt es ähnliche Formen der Verhaltenssteuerung, etwa wenn das Schreien eines Babies die spontane Aufmerksamkeit und Zuwendung eines Erwachsenen hervorruft (ebd., 140). Solche »Signalhandlungen« sind jedoch für Dewey noch keine Sprache, auch nicht ihre hinreichende Bedingung. Diese entsteht seiner Überzeugung nach erst dann, wenn die unmittelbare Instinktreaktion zugunsten einer intersubjektiv hergestellten und geteilten Antizipation von Handlungskonsequenzen gleichsam suspendiert werden kann - und hierin besteht für ihn das Wesen sprachlicher Bedeutungen. Erst die Partizipation an Situationen, in denen die Handlungen der Interaktionspartner auf der Grundlage gemeinsam antizipierter Handlungsfolgen aufeinander abgestimmt werden, macht menschliche Kommunikation möglich:

"Solcherart ist das Wesen und der Sinn ("import") von Kommunikation, Zeichen und Bedeutung. Etwas wird in mindestens zwei verschiedenen Zentren des Verhaltens buchstäblich miteinander geteilt ("made common"). Zu verstehen heißt, gemeinsam etwas zu antizipieren, es heißt, eine Wechselbeziehung ("cross-reference") herzustellen, die, wenn ihr gemäß gehandelt wird, eine Teilhabe an einem gemeinsamen und einbeziehenden ("inclusive") Unterfangen herbeiführt. (...) Der Kern der Sprache ist nicht 'Ausdruck' von etwas Vorgängigem, viel weniger noch Ausdruck vorhergehenden Denkens. Er besteht in der Kommunikation; in der Schaffung von Kooperation in einer Aktivität, in der es Partner gibt und in der die Aktivität eines jeden durch die Partnerschaft verändert und reguliert wird. (...) Bedeutung ist nicht wirklich eine psychische Seinsform ("existence"); es ist in erster Linie eine Eigenschaft von Verhalten, und in zweiter Linie eine Eigenschaft von Gegenständen." (Ebd., 141)

Dabei ist auch für Dewey jene Fähigkeit zum Perspektivenwechsel grundlegend, die sein langjähriger Freund und Mitarbeiter George Herbert Mead als »Rollenübernahme« beschrieben hat: Um die Bedeutung von Verhaltensweisen und Gegenständen zu verstehen, müssen die Kommunikationsteilnehmer wechselseitig in der Lage sein, die gegebene Handlungssituation zugleich aus der eigenen und aus der Perspektive des Anderen (des Interaktionspartners) wahrzunehmen; nur so können sie ihre jeweiligen Antizipationen und Handlungserwartungen aufeinander abstimmen; und nur in der gemeinsamen Ausrichtung auf ein erstrebtes Handlungsziel können sie den in die Kommunikationssituation involvierten Verhaltensweisen und Gegenständen eine Bedeutung zuweisen, die ihre unmittelbare Qualität als organischer Reiz übersteigt und sie zu Komponenten eines umfassenden kooperativen Handlungsablaufs macht (vgl. ebd., 140ff.). Zur Vertiefung dieser Überlegungen möchte ich an dieser Stelle zunächst einen knappen Exkurs zu Meads Konzept der

symbolvermittelten Interaktion einschieben, da Mead diesen Fragen in wesentlich detaillierterer Form nachgegangen ist als Dewey, dessen Überlegungen stärker auf die Implikationen dieser Theorie für seine pragmatistische Sicht des »experience« zielen. So finden wir bei Mead wichtige Vorüberlegungen zum Verständnis dessen, was wir mit Dewey als die kommunikative Dimension des menschlichen »experience« bezeichnen können.¹

5.1.2 Meads Konzept der symbolvermittelten Interaktion

George Herbert Mead (1863-1931), dessen Philosophie und Sozialpsychologie bei uns vor allem durch Autoren wie Jürgen Habermas und Hans Joas bekannt geworden sind, war zutiefst vom sozialen Charakter der menschlichen Psyche in all ihren Äußerungsformen überzeugt. Wie Dewey war er ein Pragmatist, dessen Denken vom Begriff der Handlung ausging, und zwar nicht im Sinne der isolierten oder isolierbaren Verhaltenssequenz eines einzelnen Individuums, sondern im Sinne des »social act«, also der gemeinsamen Aktivität einer Mehrzahl von Subjekten, die in ihren konkreten Lebensvollzügen ihre Handlungen immer schon aneinander orientieren und zu komplexen Formen interaktiver Koordinationen entwickeln müssen: Meads zentrales Thema bildete der Gedanke einer »praktischen Intersubjektivität«² oder Intersubjektivität der Handlung. Was ist darunter zu verstehen?

Eine Antwort auf diese Frage finden wir in Meads Konzept der »symbolvermittelten Interaktion«³, das für seine anthropologischen und sozialpsychologischen Überlegungen von grundlegender Bedeutung ist und das auch seiner Theorie der sozialen Ich-Identität zugrundeliegt, mit der wir uns an einer späteren Stelle noch ausein-

¹ Angesichts des jahrelangen und sehr intensiven Gedankenaustausches zwischen Dewey und Mead ist es verwunderlich, daß sich Dewey in den entsprechenden Partien von »Experience and Nature« an keiner einzigen Stelle explizit auf Mead bezieht. Auch in seinen übrigen Schriften lassen sich nur äußerst spärliche Hinweise auf Mead finden. Man kann über die Ursachen dieses merkwürdigen Umstandes nur mutmaßen. Hängt er damit zusammen, daß Mead zu Lebzeiten nur wenig veröffentlicht hat? Oder rührt er eher daher, daß Dewey angesichts seiner öffentlich bekannten freundschaftlichen Verbundenheit zu Mead - beide Familien hatten über Jahre hinweg in Chicago dasselbe Appartementhaus bewohnt (Jane M. DEWEY 1951, 25) - den Eindruck einer persönlich motivierten Parteinahme vermeiden wollte? Spielten dabei gar die besonderen Umständen dieses Freundschaftsverhältnisses eine Rolle? (JOAS (1989, 27) berichtet, daß der Philosophieprofessor Dewey sich im Rahmen seiner Berufung an die Universität von Chicago (1894) als Mentor Meads betätigt und durchgesetzt hatte, daß dieser eine Stellung als Assistenzprofessor erhielt.) Es erscheint müßig, diesen Spekulationen hier weiter nachzugehen.

² So der Titel von Hans JOAS' (1989) lesenswerter Auseinandersetzung mit dem Werk Meads. Die folgende knappe Skizze einiger Grundgedanken Meads bezieht sich maßgeblich auf dieses Buch.

³ Hans JOAS (1989) bevorzugt diesen von Habermas eingeführten Begriff gegenüber Blumers "symbolic interaction". In der Tat scheint die Rede von der symbolvermittelten Interaktion Meads Gedanken etwas besser gerecht zu werden als Blumers Formulierung. Mead selbst hat keinen der beiden Ausdrücke verwendet.

andersetzen werden (Kap. 5.2.3). Mead denkt die menschliche Natur als wesentlich gesellschaftlich (JOAS 1989, 112f.) - gesellschaftlich jedoch in einem grundlegend anderen Sinne als auf den vormenschlichen Stufen, wo Zoologen von tierischer »Sozialität«, »Insektenstaaten« und ähnlichem sprechen mögen. Während im Tierreich Kooperation und Arbeitsteilung unter Artgenossen weitgehend durch angeborene Verhaltensmuster und Instinkthaftigkeit gewährleistet wird,¹ läßt sich die spezifisch menschliche Situation durch die in der deutschsprachigen Anthropologie seit Gehlen so bezeichnete »Instinktreduktion« charakterisieren, die eine "konstitutionelle Reaktionsunsicherheit des Menschen" (ebd., 114) zur Folge hat. Aufgrund dieser genetischen Unbestimmtheit von Verhaltens- und Reaktionsformen müssen menschliche Gesellschaften andere und neue Mechanismen entwickeln, um die Aktivitäten ihrer Mitglieder zu koordinieren und damit Sozialität zu ermöglichen. Sie tun dies nach Meads Überzeugung durch die permanente Produktion und Reproduktion wechselseitig aufeinander bezogener Verhaltenserwartungen.

Einen wesentlichen Schritt bei der Erarbeitung von Meads Theorie stellt seine intensive Auseinandersetzung mit dem Begriff der »Bedeutung« dar (ebd., 98-111). Wie kommt es, daß Dinge und Ereignisse für uns Bedeutungen haben? Daß wir unser Handeln und das Handeln anderer mit Bedeutungen belegen, die über die unmittelbaren Gegebenheiten der Handlungssituation hinauszudeuten scheinen? Woher stammt eine solche Bedeutungshaftigkeit und welches ist der Mechanismus ihrer Entstehung? In welchen Situationen entstehen Bedeutungen und unter welchen Bedingungen werden wir uns ihrer bewußt? Es macht die Eigenständigkeit und zugleich Modernität von Meads Denken aus, daß er bei dem Versuch einer Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen dem von Royce in die Philosophie eingeführten Begriff der Bedeutung (ebd., 99) eine sowohl pragmatische als auch konsequent intersubjektivistische Wendung verleiht, indem er den Ursprung von Bedeutungen in der *Interaktion von Handelnden* situiert (ebd., 104). Das heißt jedoch nicht, daß Bedeutungsverstehen nach Mead auf Nachahmung beruht - diese setzt im Gegenteil ein soziales Bewußtsein bereits voraus (ebd.). Grundlegend für die Entstehung von Bedeutungen und damit für die spezifisch menschlichen Formen von Kommunikation ist für ihn vielmehr die Dimension *kooperativen Handelns*: "Menschliche Kommunikation geht in ihren Anfängen wahrscheinlich nicht auf Nachahmung zurück, sondern auf eine Kooperation, bei der unterschiedliches Verhalten zutage tritt, bei der aber gleichwohl das Handeln des einen das des anderen beantwortet und hervorruft." (Mead in JOAS ebd., 100)

¹ Auf Übergangsformen etwa im Sozialverhalten der Primaten gehe ich hier nicht ein.

Phylogenetisch nimmt dies seinen Ausgang bei den Körper- und Lautgebärden, in denen Mead - mit Wilhelm Wundt¹ - den Ursprung der menschlichen Sprache sieht.² Aufgrund ihrer Einbettung in die "ursprüngliche Situation einer sozialen Interaktion" erhalten diese primitiven Ausdrucksformen Zeichenfunktion, denn erst "durch seine Beziehung auf andere Individuen ist ein Ausdruck von einem bloßen Ausfluß nervöser Erregungen zu einer Bedeutung geworden (...)" (Mead in JOAS ebd.). Mit der Gebärde geht also in die kooperativen Interaktionen der Menschen die Dimension des Zeichens, des Symbolischen ein. Damit aber kann ein Bewußtsein von Bedeutungen entstehen, das von "der bloßen Erfahrungsaufladung von Reizen" - die für Mead schon beim Tier vorkommt - deutlich zu unterscheiden ist (ebd., S. 103), denn die "Assoziation eines Inhalts mit einem anderen ist nicht die Symbolisierung einer Bedeutung. Im Bewußtsein einer Bedeutung müssen das Symbol und das, was symbolisiert wird, das Ding und das, was es bedeutet, getrennt vorgestellt werden." (Mead in JOAS ebd.)

Was aber *sind* solche symbolische Bedeutungen in pragmatischer Sicht, d.h. welche Rolle spielen sie bei der Ermöglichung kooperativer Handlungsprozesse? Mead hat diese Frage im Zuge der Entwicklung seines Konzeptes »symbolvermittelter Interaktion« auf verschiedene Arten zu beantworten versucht (JOAS 1989, 100-105). Hat er »Bedeutung« zunächst "objektivistisch" als die faktische "Reaktionshandlung des anderen Subjekts" (ebd., 100) und dann eher subjektbezogen als "Bewußtsein der spezifischen Reaktionsbereitschaft im Handelnden selbst" (ebd., 103) aufgefaßt, so tritt der intersubjektivistische Charakter seines Bedeutungsbegriffs erst dann wirklich klar zutage, wenn Mead ihn schließlich als das "Bewußtsein des Zusammenhangs eigener Handlungen und antizipierbarer Reaktionen des Anderen" bestimmt (ebd., 105).

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß Mead deutlich zwischen bedeutungsvollen Handlungen und dem Bewußtwerden dieser Bedeutungen unterscheidet. Ähnlich wie für Dewey (vgl. Kap. 4.2) ist für ihn in den interaktiven Handlungs-

¹ Mead hat Wundts sprachtheoretisches Modell zunächst übernommen, sich in seinen späteren Arbeiten jedoch insbesondere von dessen nachahmungs- und emotionstheoretischen Grundauffassungen abgewandt (vgl. dazu JOAS ebd., 91-111).

² Mead verweist auf die insbesondere in der Lautgebärde enthaltene Möglichkeit zur reflexiven Selbstwahrnehmung in der Interaktion mit dem anderen: der geäußerte Laut stellt eine Objektivation dar, die vom Subjekt selbst in prinzipiell ähnlicher Weise direkt wahrnehmbar ist wie vom Interaktionspartner. Deshalb spricht Mead der "Selbstwahrnehmbarkeit der Lautgebärde" einen "evolutionären Wert" zu (JOAS 1989, 107): "Selbstreflexivität könne dort *entstehen*, wo soziale Handlungen vom Handelnden (...) unmittelbar selbst wahrgenommen werden können, so daß - vor der Konstitution der Ich-Identität und damit vor der Unterscheidung in Ich und Du - die eigene Handlung dieselben Reaktionen in mir selbst wie im angezielten Anderen auslösen kann. Nur dadurch wird die Struktur sozialer Interaktionen, die in der Sozialisation ja zunächst nur von einem der Beteiligten wirklich beherrscht wird, für beide innerlich verfügbar." (Ebd., Herv. i. Orig.)

beziehungen zwischen menschlichen Subjekten Bedeutungshaftigkeit immer schon im vorhinein angelegt und geht der Bewußtwerdung von Bedeutungen voraus. Zu dieser Bewußtwerdung nämlich bedarf es einer reflexiven Aufmerksamkeit auf die eigenen Haltungen und Handlungen, damit diese in einen Zusammenhang mit den Reaktionen anderer gestellt werden und durch die Antizipation dieser Reaktionen für das Subjekt Bedeutung erhalten können. Eine solche Reflexivität aber ist für Mead *primär* im Kontext interaktiver Handlungsbeziehungen von Subjekten funktional (und erst sekundär im Umgang mit gegenständlichen Objekten), denn nur dort "wird das eigene Verhalten von unmittelbaren Reaktionen der Anderen so beantwortet, daß dies zur selbstreflexiven Aufmerksamkeit zwingt. Nur wenn wir selbst Reiz für die Reaktionen eines Anderen sind, welche für uns wieder Reize darstellen, müssen wir uns auf unseren Charakter als Reizquelle selbst konzentrieren." (ebd., 104)

In diesem Zusammenhang wird jene oben bereits genannte Operation bedeutsam, die Mead als Rollenübernahme (»taking the role of the other«) bezeichnet hat. Damit ist, wie Joas hervorhebt, bei Mead nicht etwa "die Einnahme seiner Stellung in einem organisierten sozialen Zusammenhang" gemeint, sondern eben das Muster der "Antizipation des Verhaltens des Anderen" im Kontext eigener Handlungen oder Handlungsentwürfe (ebd., 116). Wir können darunter eine Art von Identifikation mit der Perspektive oder dem Blick des Anderen verstehen, aus der heraus erst ein Bewußtsein der sozialen Bedeutungen eigener Haltungen und Handlungen möglich wird. Denn durch diese antizipierende Rollentübernahme wird es dem Subjekt möglich, sein eigenes Verhalten *aus der Perspektive des Anderen* sich selbst zum Gegenstand zu machen, zu betrachten und zu beurteilen: Hier liegt für Mead der Schlüssel zur Erklärung von Selbstreflexivität im Verhalten. In »Geist, Identität und Gesellschaft« (*Mind, Self and Society*) hat er diesen Mechanismus in bezug auf die Verwandlung von Gesten in signifikante Symbole folgendermaßen beschrieben: "Wenn in irgendeiner gesellschaftlichen Handlung oder Situation ein Individuum durch eine Geste einem anderen Individuum aufzeigt, was es zu tun hat, so ist sich das erstere Individuum der Bedeutung seiner eigenen Geste bewußt - oder die Bedeutung seiner Geste scheint in seiner eigenen Erfahrung auf -, insoweit es die Einstellung des zweiten Individuums zu dieser Geste einnimmt und dazu tendiert, implizit ebenso zu reagieren, wie das zweite Individuum es explizit tut. Gesten werden zu signifikanten Symbolen, wenn sie im Gesten setzenden Wesen die gleichen Reaktionen implizit auslösen, die sie explizit bei anderen Individuen auslösen oder auslösen sollen - bei jenen Wesen, an die sie gerichtet sind. Bei jeder Übermittlung von Gesten innerhalb des gesellschaftlichen Prozesses, ob nun äußerlich (zwischen verschiedenen Wesen) oder innerlich (zwischen einem Wesen und sich selbst), hängt das Bewußtsein von Inhalt und Fluß der jeweiligen Bedeutung bei diesem

Wesen davon ab, daß es die Haltung des anderen gegenüber seinen eigenen Gesten einnimmt." (MEAD 1968, 86)

Insofern die Bedeutungen, die dadurch im interaktiven Verhaltensprozeß entstehen - und die in der weiteren Entwicklung der Sprache einer nahezu unendlichen symbolischen Differenzierung unterzogen werden können - den Charakter von Verhaltenserwartungen, d.h. Antizipationen im Kontext bestehender Interaktionen tragen, gehen sie für Mead nicht im faktischen Gegebenen auf. Seiner Position entspricht daher die These, daß soziale Bedeutungen nicht *de facto*, sondern *de jure* gelten, d.h. wesentlich als Geltungsanspruch gedacht werden müssen (JOAS 1989, 115). "Wenn Peirces »pragmatische Maxime«¹ Bedeutung in Handlungsanweisungen und Mead Bedeutung in Verhaltenserwartungen situiert, dann ist dies von der Reduktion von Bedeutungen auf faktisch beobachtbares Handeln strikt zu unterscheiden. Identität von Bedeutung zwischen unterschiedlich reagierenden Handelnden ist nur so verständlich." (Ebd.)

Damit ist der Kern von Meads intersubjektivem Bedeutungsbegriff skizziert. Sprachliche Bedeutungen wurzeln für Mead primär in den kooperativen Handlungszusammenhängen menschlicher Gemeinschaften. Im Prozeß spezifisch menschlicher Kommunikationen tritt zwischen die Handlungen der Individuen die Ebene der Zeichen oder Symbole, die den einzelnen Verhaltensweisen Bedeutungen verleihen, indem sie sie aufeinander beziehen und miteinander vermitteln: Durch solche symbolische Vermittlung entsteht wechselseitige Antizipierbarkeit von Verhaltens- und Reaktionsweisen. Der entscheidende Mechanismus ist für Mead dabei eine Art identifikatorischer »Rollenübernahme«, wodurch Bedeutung primär als Bedeutung interaktiver Verhaltensweisen und sekundär als gegenständliche Bedeutung von Objekten entsteht, auf die diese Verhaltensweisen sich beziehen.² Dies beginnt schon vor der Entwicklung der Sprache (im engeren Sinne) in der Kommunikation durch Gebärden, den phylo- wie ontogenetisch frühesten Formen bedeutungstragender Zeichen.

Sprache wird dementsprechend von Mead vor allem in ihrer pragmatischen Funktion der Ermöglichung und Erleichterung kooperativer Interaktionen gesehen und nicht als ein von konkreten Handlungszusammenhängen abgekoppeltes und quasi autoregulatives System symbolischer Ordnung von Bedeutungen: "Sprache wird bei Mead also im Kontext »leibnaher Expressionen« verortet und nicht als Inkarnation eines ursprünglich reinen Geistes gedacht. Sprache ist für Mead nur aus ihrer Funktion in körperbezogenen, kooperativen Handlungen und nicht nach dem Modell von im individuellen Bewußtsein im vorhinein festgelegten Ausdrucksabsichten zu ver-

¹ Zu Peirce vgl. Kap. 2.2.

² Zu Meads Theorie der Dingkonstitution vgl. im einzelnen JOAS (1989, 143-163).

stehen." (JOAS 1989, 114) Meads Sprachtheorie ist, wie Joas vertiefend anmerkt, weder sprachkonstitutionistisch noch abbildtheoretisch (sei es als Abbild einer materiellen oder einer geistigen »Wirklichkeit«) zu verstehen, sondern bewegt sich zwischen diesen beiden Extremen (ebd.): "Bedeutung wird nach Mead nicht sprachlich konstituiert, ist aber auch nicht einfach präexistent. Vielmehr existiert für ihn Bedeutung vor einem Bewußtsein der Bedeutung, nämlich in der objektiven Struktur des aktiven Verhältnisses eines Organismus zu einem bestimmten Bestandteil seiner Umwelt. Diese Struktur ist handlungsmäßig gestaltbar und vom handelnden Subjekt praktisch konstituiert." (Ebd., 114f.)

Unter Rückgriff auf unsere Ausführungen in Kap. 4.2 können wir dem hinzufügen, daß die Struktur des Handlungsbezugs zwischen einem Organismus und seiner Umwelt, von der Joas hier spricht, in der Terminologie Deweys auf der Funktion des »habit« beruht, durch das Bedeutungen immer schon implizit in der Unmittelbarkeit des gelebten »experience« verankert sind. Während Mead die pragmatische Theorie der Bedeutung insbesondere in bezug auf die Frage nach der Entstehung sozialer Bedeutungen in kommunikativen Prozessen besonders entwickelt hat, scheint mir in Deweys umfassend ausgearbeiteter »habit«-Theorie das Verständnis der phänomenologischen Wirkungen solcher Bedeutungskonstruktionen in bezug auf eine präreflexive Intentionalität lebensweltlicher Erfahrungsprozesse (»life-experience«) weiter entfaltet zu sein.

5.1.3 Die kommunikative Dimension des »experience«

Wenden wir uns vor dem Hintergrund dieser pragmatisch-interaktionistischen Sprachtheorie nun der Frage nach dem Verhältnis von »experience« und Kommunikation zu, wie Dewey es in »Experience and Nature« analysiert. Das fünfte Kapitel dieses Buches beginnt mit den fast schwärmerischen Worten: "Kommunikation ist die wundervollste Angelegenheit der Welt. Daß die Dinge von der Ebene äußerlichen Stoßens und Ziehens auf jene übergehen können, auf der sie sich dem Menschen und dadurch sich selbst enthüllen; und daß die Frucht der Kommunikation Partizipation, Teilhabe ist, ist ein Wunder, an dessen Seite die Transsubstantiation verblaßt." (LW 1, 132) In diesen Sätzen deuten sich bereits die beiden Richtungen an, in denen die symbolvermittelten Interaktionen das »experience« für Dewey grundlegend transformieren und zugleich bereichern: (1) Sie befreien jenes »universe of having«, von dem wir oben gesprochen haben, aus der Unmittelbarkeit naturhafter Zwänge, wie sie sich insbesondere in der Instinktreaktion des Tieres zeigen; (2) zugleich erweitern sie den Bereich naturwüchsiger Kooperationen in der Tierwelt um jene für den Menschen spezifische Form der *Gemeinsamkeit* einer intersubjektiv geteilten Sprach-Welt, um die kommunikative Teilhabe an einem »Universum des Diskurses« ("universe of discourse"), durch die sich den sprachlich

individuierten Gesellschaftsmitgliedern eine idealisierende Form der Solidarisierung eröffnet, die den unmittelbar naturwüchsigen Gattungszusammenhang übersteigt (vgl. ebd., 157). Unter (1) begegnet uns im Sinne Deweys insbesondere die *instrumentelle Seite* der Sprache: Die durch sie vermittelten Bedeutungen dienen als Instrumente der Antizipation möglicher Handlungskonsequenzen und ermöglichen damit erst jene teleologisch auf Zukünftiges hin orientierten Bewußtseinsvorgänge, die sich anthropologisch insbesondere am Gebrauch von Werkzeugen manifestieren und einen Übergang von der Instinktreaktion zur an (sozialen) Zwecken orientierten Handlung markieren (vgl. ebd., 146). In der Sprache zeigt sich mithin für Dewey das intersubjektive Substrat jedes zweckrationalen Handelns, und das selbst dort, wo dieses als die strategische Operation eines einzelnen, an seinen subjektiven Absichten orientierten Handlungsträgers erscheint. Unter (2) deutet sich vor allem der *konsummatorische Aspekt* der Sprache an, den Dewey auch mit dem Begriff der »Finalität« zu fassen versucht:¹ Kommunikation ist für ihn immer auch eine unmittelbare »Steigerung« ("enhancement") des Lebens, die um ihrer selbst willen genossen wird (ebd., 144). Sie ermöglicht eine Form der Partizipation und solidarischen Teilhabe, die als unmittelbare Erfüllung empfunden werden kann: "Geteiltes »experience« ist das größte menschliche Gut." (Ebd., 157) Beide Aspekte sind für Dewey im Prozeß der Kommunikation untrennbar ineinander verflochten. Wir werden im folgenden sehen, wie diese dialektische Verschränkung im einzelnen zu verstehen ist und welche Implikationen sich daraus für Deweys Verständnis der menschlichen Kommunikation ergeben.

Zunächst einmal ist die Sprache für Dewey keine bloße Einrichtung ("agency") zur Ersparnis von Energie in den Interaktionen der Menschen (ebd. 137).

"Indem sie ihnen die zusätzliche Qualität der Bedeutung verleiht, ist sie eine Freisetzung und Verstärkung der Energien, die in die Interaktion eingehen. Die so eingeführte Qualität der Bedeutung wird - in aktueller und potentieller Form - von Klängen, Gesten und Zeichen ("marks") auf alle anderen Dinge in der Natur ausgedehnt und übertragen. Natürliche Ereignisse werden zu Botschaften, die genauso wie Gesang, Dichtung, Redekunst oder das Erteilen von Rat und Unterweisung genossen und gehandhabt werden können. So erhalten die Ereignisse Charaktere; sie werden abgegrenzt und zur Kenntnis genommen. Denn »Charakter« ist etwas Allgemeines und Unterschiedenes." (Ebd. 137f.)

Indem sie zur Sprache gebracht, den "Erfordernissen der Konversation" angepaßt werden, verwandeln sich die natürlichen Ereignisse in "Gegenstände, Dinge mit einer Bedeutung" (ebd., 132);² durch ihre repräsentative Vergegenwärtigung in dem neuen Medium der Sprache stehen sie als Bezugspunkte auch dann zur Verfügung,

¹ Auf Deweys spezifischen Gebrauch solcher Begriffe wie »consummation«, »consummatory phase«, »final« und »finality« wurde oben bereits hingewiesen (Kap. 3.3).

² "Events turn into objects, things with a meaning." (Ebd.)

wenn sie nicht unmittelbar existieren. Die sprachlichen Bedeutungen bilden operative Größen, mit deren Hilfe sich räumliche und zeitliche Distanz überbrücken läßt; die »nackten« Wirksamkeiten und unartikulierten »Erfülltheiten«¹ des »primary experience« werden im Prozeß ihrer Versprachlichung aus der Partikularität ihres je einzigartigen und zufälligen Kontextes befreit; als Bedeutsamkeiten drängen sie danach, sich - soweit das kommunikativ erschlossene Diskurs-Universum reicht - in allen möglichen Zusammenhängen und Situationen neu zu "naturalisieren" (ebd.). Unter Rückgriff auf Kap. 4 können wir sagen, daß diese welterschließende Kraft symbolvermittelter Bedeutungen für Dewey grundlegend auf dem Erzeugungsmechanismus des »habit« beruht, das habituelle Bedeutungskontexte in jede neu sich stellende Situation hineinprojiziert und unter immer neuen Bedingungen zu verwirklichen sucht. Auf sprachlicher Ebene entspricht dem für Dewey insbesondere die *Universalität* und *Objektivität* sprachlicher Bedeutungen, die beide mit ihrer pragmatischen Funktion im Interaktionsgeschehen in enge Verbindung gebracht werden. Hinsichtlich des erstgenannten Aspektes heißt es etwa:

(...) jede Bedeutung ist generisch oder universell. Sie ist etwas, das zwischen Sprecher, Hörer und dem Ding, auf das die Sprache sich bezieht, gemeinsam ist. Sie ist zudem universell als ein Mittel der Verallgemeinerung. *Denn eine Bedeutung ist eine Methode des Handelns, eine Art, Dinge als ein Mittel zu einer gemeinsamen Erfüllung ("consummation") zu gebrauchen, und eine Methode ist etwas Allgemeines, obwohl die Dinge, auf die sie angewandt wird, partikular sind.* Die Bedeutung der Tragbarkeit zum Beispiel ist zunächst etwas, an dem zwei Personen und ein Gegenstand teilhaben. Doch nachdem sie einmal begriffen worden ist, wird »Tragbarkeit« zu einer Art und Weise, andere Dinge zu behandeln; sie wird weit ausgedehnt. Wann immer es eine Gelegenheit dazu gibt, wird sie angewandt; ihre Anwendung endet erst, wenn ein Ding sich nicht auf diese Weise behandeln läßt. Und selbst dann mag der Widerstand nur eine Herausforderung darstellen, die Bedeutung von Tragbarkeit weiterzuentwickeln, bis das Ding transportiert werden kann. *Bedeutungen sind Regeln für das Gebrauchen und Interpretieren von Dingen; Interpretation ist dabei immer die Zurechnung des Potentials zu einer gewissen Konsequenz.*" (Ebd., 147; Herv. d. Verf.)

Als pragmatische Regeln haben solche sprachlichen Bedeutungen für Dewey zugleich immer auch einen *objektiven Bezug* auf die externen Gegebenheiten und Bedingungen von Handlungssituationen: "Bedeutungen sind objektiv, weil sie Formen ("modes") natürlicher Interaktion sind; einer solchen Interaktion, die - obwohl primär zwischen organischen Wesen - Dinge und Energien einbezieht, die den Lebewesen äußerlich sind." (Ebd., 149) Universalität und Objektivität sprachlicher Bedeutungen sind für Dewey mithin die pragmatischen Voraussetzungen dafür, daß die natürlichen Ereignisse im Medium der Sprache gewissermaßen ein unabhängigi-

¹ "Brute efficiencies and inarticulate consummations (...)" (ebd.).

ges und »doppeltes« Leben gewinnen können (ebd., 132):¹ Ihrer unmittelbaren Gegebenheit als »ursprüngliche Existenz« ("original existence") innerhalb des Universums des primären »experience« ("universe of having") überlagert sich die Ebene der Reflexion als eines idealen Experimentierens; in der Imagination können ihre Bedeutungen unendlich kombiniert und umarrangiert werden, denn ihre sprachlichen Repräsentationen sind unendlich handhabbarer, beständiger und zugleich flexibler als die Ereignisse selbst in ihrem ursprünglichen Zustand (ebd.);² und die Resultate dieses inneren Probe-Handelns - des Denkens - können schließlich hinausgreifen in die handgreifliche Interaktion mit den natürlichen Ereignissen in ihrer konkreten Partikularität und Besonderheit ("crude and raw events") (ebd.). "Bedeutungen, die von dem schnellen und tosenden Strom der Ereignisse in einen ruhigen und überquerbaren ("traversable") Kanal umgeleitet wurden, münden wieder in den Hauptstrom ein und färben, temperieren und ordnen ("compose") seinen Lauf." (Ebd.)

Das Denken als inneres Zwie-Gespräch verliert auf der Grundlage des bisher Erörterten freilich seine subjektphilosophische Würde eines voraussetzungslosen Ausgangspunktes: Es ist für Dewey ersichtlich keine rein subjektive Angelegenheit, beruht es doch seinerseits auf dem intersubjektiven Substrat der kommunikativen Sprachpraxis, deren Reflex es ist (ebd., 135).³ Das innere »Ge-spräch« der Gedanken nimmt als "preliminary discourse" (ebd., 132) das öffentliche ("public discourse") nur vorweg; es wurzelt in der Sprache als einer intersubjektiven Praxis und nicht in der Subjektivität eines selbstmächtigen Ichs, das sich ihrer nur als eines unverzichtbaren Mittels seiner Selbstvergewisserung und Artikulation zu bedienen hätte. Denn die sprachlichen Bedeutungen haben ihren Ort nicht im subjektiven Bewußtsein: "Es ist ein Irrglaube, sich Bedeutungen als etwas Privates vorzustellen, einen Besitz geisterhafter psychischer Existenzen." (Ebd., 148) Erst im Medium von Kommunikation und sozialer Interaktion wird jene qualitative Unmittelbarkeit des »primary experience«, von der wir oben gesprochen haben (Kap. 3), der ideellen und logischen Bearbeitung zugänglich, der konstruktiven Transformation zur Bedeutungshaftigkeit eines »secondary experience«, dessen symbolische Ordnungen sie in ihrer Mannigfaltigkeit überschaubar machen. Schon die Entstehung und der soziale Gebrauch von Werkzeugen setzt für Dewey die Sprache oder eine Art von künstlichen Zeichen notwendig voraus, mit deren Hilfe die spezifische Beziehung zwischen

¹ "Events when once they are named lead an independent and double life." (Ebd.)

² "(...) infinitely more amenable to management, more permanent and more accommodating, than events in their first estate." (Ebd.)

³ "(...) soliloquy is the product and reflex of converse with others; social communication not an effect of soliloquy." (Ebd.)

Mittel und Handlungskonsequenz, die jedem instrumentellen Verständnis zugrundeliegt, unterschieden und diese Unterscheidung festgehalten, erinnert und kommuniziert werden kann (ebd., 146f.).¹ Erst durch sie werden die Qualitäten des »experience« zu »Lieferanten von Anweisungen« ("purveyors of instruction"), wird Lernen und Lehren möglich (ebd., 133). Innerhalb einer solcherart sprachlich erschlossenen Welt gibt es für Dewey dann aber auch kein Ereignis mehr, das keine Informationen liefern könnte; selbst ein dumpfer Schmerz verliere seine nur bedrückende Qualität und gewinne Bedeutung ("significant existence"; "importance"), indem er repräsentativ auf etwas anderes verweist (ebd.).²

Ein weiterer Aspekt der Sprache tritt hinzu: Sie ist *generativ*, erzeugt gewissermaßen aus sich selbst heraus neue Bedeutungen. Dieser generative Aspekt kennzeichnet für Dewey letztlich *jede* Form sprachlicher Welterschließung: "Jede Rede ("discourse"), ob gesprochen oder geschrieben, die mehr als ein routinemäßiges Abspulen von Sprechgewohnheiten ist, sagt Dinge, die denjenigen überraschen, der sie sagt, oftmals sogar mehr, als sie irgend jemand anderen überraschen."³ (Ebd., 152) Aus subjektivem Blickwinkel kommt der Sprache, den symbolischen Ordnungen mithin ein Eigenleben zu: Das Subjekt hat keine volle Verfügung über sie. Der Gebrauch, den es von ihnen macht, birgt das Moment des Unvorhergesehenen, Überraschenden, Neuen; er trägt immer auch die Züge eines Experiments, dessen Ausgang ungewiß ist (ebd.). Die symbolischen Ordnungen, in denen sich Bedeutungen zu »Essenzen« und Metaphern verdichten, können den Anschein einer gewissen Unabhängigkeit erwecken. Die Universalität sprachlich erzeugter Bedeutungsstrukturen erhebt diese gerade über die Partikularitäten des je konkreten Ichs und der konkreten Handlungssituation. Symbolisch geronnene Essenzen können zudem für sich genommen, von jedem unmittelbaren Bezug zum »primary experience«

¹ Aus diesem Grunde bezeichnet er die Sprache auch als "(...) tool of tools, (...) the cherishing mother of all significance" (ebd., 146).

² Für einen Mediziner etwa mag ein *bestimmter* Schmerz als Symptom für eine *bestimmte* Krankheit stehen.

³ In George Dykhuizens detaillierter und umfassender Dewey-Biographie findet sich eine Anekdote, die nahelegt, daß diese theoretischen Überlegungen des späteren Dewey über die experimentelle Seite sprachlicher Diskurse zu einem gewissen Teil eine Reflexion auf seine eigene intellektuelle Einstellung waren, wie er sie bereits seit den frühen Jahren seiner akademischen Karriere praktizierte. Einer der Studenten, die Dewey in den ersten Jahren seiner Chicagoer Zeit (1894/95) kennenlernten, fand an seinem Lehrer insbesondere dessen »fragende Haltung« besonders charakteristisch. "Selbst in seinen Vorlesungen war er noch immer auf der Suche ("inquiring"), als wiege er seine Worte und sei bereit, jede Spezifizierung ("qualifications") zu machen, die der Fluß seiner Gedanken anregen könnte. Das ist ein herausfordernder und ermutigender Zug, denn er ruft zugleich die intellektuelle Mitarbeit auf Seiten der Hörer hervor und erregt ein Gefühl der Teilnahme am Nachdenken über das betrachtete Problem." (DYKHUIZEN 1973, 81f.)

abstrahiert und in der Imagination, im Gedankenexperiment manipuliert und kombiniert werden; in bestimmten Verfahren etwa der Mathematik oder der Logik können unter Abstraktion von jedem konkreten Bezug zur Erfahrungswirklichkeit neue Bedeutungen entstehen. Wie wir im »offenen« Experiment Dinge manipulieren, sie voneinander trennen, miteinander kombinieren und in neue Zusammenhänge stellen, so "bringen wir logische Allgemeinbegriffe im Diskurs zusammen, wo sie sich vereinigen und neue Bedeutungen erzeugen". (Ebd.) Dieses generative Moment gilt Dewey zufolge für den streng logischen ebenso wie für den alltäglichen »Diskurs«: Die Regeln logischer Ordnung und Konsistenz sind für ihn lediglich "Regeln einer bestimmten Art des Experimentierens" (ebd.), sie beziehen sich auf Ökonomie und Effizienz des Denkens, nicht auf die Bedeutungen als solche. Auch der Logiker experimentiere mit den generativen Möglichkeiten symbolisch geronnener Bedeutungsstrukturen: "Der Denker ("expert in thought") ist jemand, der Geschick darin besitzt, Experimente anzustellen, um eine alte Bedeutung auf andere Situationen zu übertragen, und der ein empfindsames Ohr für das Aufspüren resultierender Harmonien oder Mißklänge hat." (Ebd.)

Die Unabhängigkeit logischer, mathematischer und anderer sprachlicher »Essenzen« von den konkreten Gegebenheiten subjektiver Erfahrungssituationen darf nach Deweys Auffassung allerdings nicht in einem existentiellen Sinne mißverstanden oder verabsolutiert werden. Sie sind für ihn, so sahen wir, keine metaphysischen Wesenheiten, sondern "beruhen auf menschlicher Geselligkeit ("association") und Interaktion. Solche Dinge spielen bei der Befreiung ("liberating") und Regulierungen der weiteren zwischenmenschlichen Beziehungen ("human intercourse") eine Rolle; ihre Bedeutung ("essence") liegt in dem Beitrag, den sie dazu leisten, diese Beziehungen bedeutsamer und unmittelbar lohnender zu machen." (Ebd., 153) Aus diesem Grunde spricht Dewey auch von einem Anschein ihrer Unabhängigkeit (ebd., 152): Sie ist eine Folge der Intersubjektivität kommunikativ erzeugter Bedeutungswelten.

Aus dieser Perspektive erschließt sich Deweys sprachphilosophische Kritik einen grundlegend neuartigen Zugang zu einem der ältesten Probleme der klassischen Metaphysik: der Frage nach dem Verhältnis von Existenz und Essenz. Die mangelnde Berücksichtigung des kommunikativen Ursprungs von Bedeutungen habe in der Philosophie vielfach dazu geführt, daß sie als Formen und Essenzen zum Inbegriff eines Seins stilisiert wurden, das jenseits und »über« ("beyond and above") der räumlichen und zeitlichen Existenz liegt und gegen deren Wechselfälle gefeit ist; zugleich sei das Denken - der Besitz solcher Essenzen - als eine von allen natürlichen und empirischen Bezügen getrennte »geistige Energie« verstanden worden (ebd., 133). Unter Rückgriff auf Deweys oben (Kap. 3.3) diskutierten Naturbegriff als Mischung des »Unsicheren« und des »Beständigen« könnten wir sagen, daß die klassische Metaphysik seit Platon bemüht war, sich den Aspekt der Beständigkeit in

der Gestalt über-empirischer Essenzen festzuhalten, während sie den prekären und unwägbaren Zügen der menschlichen Existenz eine untergeordnete ontologische Stellung - den Bereich der bloßen Erscheinungen - zuwies. Doch, so Dewey, "es gibt eine natürliche Brücke, die den Riß zwischen Existenz und Essenz zusammenfügt; nämlich Kommunikation, Sprache, Diskurs. Eine mangelnde Anerkennung der Gegenwart und Operation von natürlicher Interaktion in der Form von Kommunikation erzeugt die Kluft zwischen Existenz und Essenz, und diese Kluft ist künstlich und unbegründet ("gratuitous")." (Ebd., 133)

Aus seiner sprachpragmatischen Perspektive interpretiert Dewey das klassische Konzept der »Essenz« dementsprechend als eine besondere Form der Bedeutungskonstruktion: Im Versuch, die *eine* Bedeutung eines Dings oder einer Sache festzuschreiben, erweise sich der menschliche Hang zu Parteilichkeit und Vorliebe, der aus der Vielfalt möglicher Konsequenzen, die einem Gegenstand im Kontext konkreter Handlungssituationen zugeschrieben werden mögen, einige bevorzugt heraushebe und zur Essenz - zum wesentlichen Bedeutungsgehalt - dieses Gegenstandes verdichte (ebd., 144).¹ In solch einseitiger Parteinahme ("one-sided partiality") mag sich ein gesunder Menschverstand ("practical good sense") erweisen, insofern die zur Essenz verfestigten Bedeutungen durchaus Konsequenzen festschreiben können, denen aufgrund ihres umfassenden und wiederkehrenden Charakters in praktischer Hinsicht eine besondere Wichtigkeit zukommt (ebd.). Hierin zeigt sich für Dewey jedoch zugleich, daß solche Essenz als ein Unterschiedenes, Begrenztes von dem Mannigfaltigen und Unbegrenzten der Existenz nicht willkürlich abgetrennt werden darf, sondern in einer vitalen Verbindung zu ihm steht.

"So läßt sich das scheinbare Paradox der Unterscheidung und Verbindung von Essenz und Existenz erklären. Essenz ist niemals Existenz, und doch ist es die Essenz der Existenz, ihre herausdestillierte Bedeutung; das, was an ihr signifikant ist, ihr intellektueller Gutschein ("voucher"), das Mittel der Schlußfolgerung und umfassenden Übertragung sowie Gegenstand der ästhetischen Intuition. In ihr fallen Gefühl und Verstand zusammen; die Bedeutung eines Dings ist der Sinn, den es macht." (Ebd., 144)

In der griechischen Antike, als deren Erbe Dewey die genannte Trennung von Existenz und Essenz ansieht, habe die Philosophie sich zwar den Diskurs - als Grundstruktur der Reflexion - entdeckt (ebd., 135); die Einsicht in die Korrespondenz von Dingen, Bedeutungen und Wörtern sei jedoch durch die Vorstellung verfälscht worden, daß diese Korrespondenz den kommunikativen Prozessen von "Diskurs und sozialem Umgang" bereits vorausliege (ebd., 136).

¹ "Essence, (...) is but a pronounced instance of meaning; to be partial, and to assign a meaning to a thing as *the* meaning is but to evince human subjection to bias." (Ebd.)

"Auf diese Weise wurde eine Entdeckung, die die großartigste Einzelentdeckung des Menschen ist, weil sie ihn in den potentiellen Besitz von Befreiung und Ordnung versetzt, zur Quelle einer künstlichen Physik der Natur und zur Grundlage einer Wissenschaft, Philosophie und Theologie, *in welcher das Universum eine leibhaftig gewordene grammatikalische Ordnung war, konstruiert nach dem Modell des Diskurses.*" (Ebd., 136; Herv. d. Verf.) "Essenzen wurden zu ursprünglichen und konstitutiven Formen aller Existenz hypostasiert." (Ebd., 145)

Die Kritik richtet sich hier also gegen die *ontologisierende Vergegenständlichung* kommunikativ erzeugter Bedeutungsstrukturen; gleichwohl liegt in dem klassischen Konzept der »Essenzen« für Dewey insofern auch ein Stück Wahrheit, als es den universellen und objektiven Charakter von Bedeutungen betont: "(...) die Wahrheit der klassischen Philosophie, Bedeutungen, Essenzen und Ideen Objektivität zuzuschreiben, bleibt unangreifbar." (Ebd., 148). Solche Universalität und Objektivität sind für Dewey freilich im Wesen der Sprache selbst, in den Bedingungen symbolvermittelter Interaktion verwurzelt.

5.1.4 Verständigung und Sinn in menschlichen Sprach-Welten

Sprachliche Bedeutungen, so sahen wir, sind für Dewey unter instrumentellem Gesichtspunkt Mittel zur Ermöglichung intersubjektiv geteilter und kooperativ projektierter Handlungsziele; als solche verweisen sie auf jenen Bereich der Unmittelbarkeit qualitativer »experience«-Situationen, den Dewey, wie wir schon gehört haben, mit Begriffen wie »consummation« oder »ends« zu bezeichnen versucht hat (Kap. 3.3). Wir haben auch bereits gesehen, daß dieser Bereich des primären »experience« (»universe of having«), auf das die symbolischen Ordnungen der Diskurse (»universe of discourse«) instrumentell bezogen sind, für Dewey zugleich ihre unhintergehbare Grenze markiert, denn diese existentielle Unmittelbarkeit ist in ihrer qualitativen Einzigartigkeit unaussprechlich.¹ Doch ist in diesem instrumentellen Aspekt das Verhältnis von »experience« und Kommunikation, wie Dewey es sieht, noch nicht in seiner ganzen Tragweite erfaßt. Denn *als Bedeutungen* gehören jene antizipierten Konsequenzen bereits den Verhaltensweisen und Gegenständen unseres konkreten und unmittelbaren Umgangs an (ebd., 143f.).²

In dieser Verankerung von Bedeutungen in der organischen Struktur des gelebten »experience« haben wir im vorigen Kapitel mit Dewey eine der wesentlichen Funk-

¹ "Discourse can but intimate connections which if followed out may lead one to *have* an existence." (Ebd., 74; Herv. i. Orig.)

² "(...) as meaning, future consequences already belong to the thing." (Ebd.) Vgl. in diesem Zusammenhang auch Deweys Ausführungen zum Verhältnis von "Nature, Life and Body-Mind" im 7. Kapitel von »Experience and Nature« (ebd., 191-226; insb. 198ff.).

tionen des »habit« erkannt (Kap. 4.2). Sobald die Sprach-Welten einmal etabliert sind und wir uns in ihnen bewegen, wirken die symbolvermittelten Bedeutungen als habituelle und unmittelbare Qualitäten unseres »experience«, die wir uns nicht jedesmal aufs Neue reflektiv erschließen müssen, sondern die uns direkt gegeben zu sein scheinen und deren wir uns zumeist nicht einmal deutlich bewußt sind. Damit ist nichts anderes gemeint, als daß unsere Wahr-Nehmung selbst schon sprachlich vermittelt ist: In unseren Wahrnehmungs-Welten bewegen wir uns immer bereits in einer sprachlich erschlossenen Form von Unmittelbarkeit, in die sich Bedeutung und Sinn bereits vorgängig eingeschrieben haben. Denn "*wahrzunehmen* bedeutet, unerreichte Möglichkeiten anzuerkennen ("acknowledge"); es bedeutet, das Gegenwärtige auf Konsequenzen zu beziehen, Erscheinung auf Ausgang, und sich dabei in Rücksicht auf die *Zusammenhänge* von Ereignissen zu verhalten." (Ebd., 143; Herv. i. Orig.) Und dies setzt, wie Dewey in seinem Aufsatz »Qualitative Thought« besonders deutlich gemacht hat, die Anwesenheit und assimilatorische Funktion von »habits«, die solche Bedeutungen implizit verkörpern, ebenso voraus wie die Verfügbarkeit von Symbolen, durch die sie explizit gemacht und bewußt unterschieden, miteinander verglichen und beurteilt werden können (vgl. LW 5, 261).¹

So spricht uns eine Blume - um ein Beispiel Deweys aufzunehmen - in der gewöhnlichen Wahrnehmung eben nicht in ihrem unvermittelten So-Sein an, sondern aufgrund der mannigfaltigen intersubjektiv vermittelten Erfahrungsqualitäten, die ihr als einem Ding des »Umgangs« symbolische Bedeutungen z.B. als Schmuck, Verzierung, Ausdruck von Zärtlichkeit oder Zuneigung verleihen. Sie wird zu einem Symbol, das für uns bzw. durch das wir solche Bedeutungen für uns und andere bewußt artikulieren und unterscheiden können. Durch ihren Einbezug in die Welt der Sprache eröffnen sich uns unzählige Möglichkeiten, solche Symbolisierungen zu spezifizieren und zu erweitern, indem wir sie beschreiben, klassifizieren, stilisieren, als ein Element in einer Geschichte oder eine Metapher in einem Gedicht etc. verwenden und uns so verschiedene Wahrnehmungsmöglichkeiten erschließen. Zugleich können solche symbolisch vermittelten Bedeutungsqualitäten selbst unmittelbar empfunden und ästhetisch genossen werden (LW 1, 144). In der Poesie gewinnt die Sprache selbst eine ästhetische Dimension von »Endgültigkeit« ("finality") und Abgeschlossenheit, die offenkundig über den instrumentellen Verweisungscharakter des prosaischen Sprechens hinausgeht. Und insofern unserer Sprache überhaupt die

¹ "For assimilation is not itself the perception or judgement of similarity; the latter requires a further act made possible by symbols. It involves a proposition. The saying that there is a 'tide in the affairs of men, etc.' does not of itself involve any direct comparison of human affairs with the ocean and an explicit judgement of likeness. A pervasive quality has resulted in an assimilation. If symbols are at hand, this assimilation may lead to a further act - the judgement of similarity. But *de facto* assimilation comes first and need not eventuate in the express conception of resemblance." (Ebd.; Herv. i. Orig.)

Dimension des Metaphorischen eigen ist, findet sich in jedem Sprechen ein solches Moment des Einzigartigen und Endgültigen.

In diesem Zusammenhang ist eine Unterscheidung von Relevanz, die Dewey an einer späteren Stelle vornimmt (ebd., 200): Er differenziert den Begriff der (sprachvermittelten) Bedeutung (»meaning«) in die Aspekte »sense« und »signification«. »Sense«, was wir hier mit »Sinn« übersetzen wollen, versteht er dabei als "eine unmittelbare und immanente Bedeutung; es ist Bedeutung, die selbst gefühlt oder direkt gehabt wird" (ebd.) - ein umfassendes Gefühl von Sinnhaftigkeit, das, wie wir unter Anknüpfung an die Überlegungen des vorigen Kapitels anfügen können, in die unterbewußten und vorbewußten Regionen des »habit« hineinreicht (vgl. Kap. 4.2.5). Der Aspekt des »signification«, den wir vielleicht am besten mit »Bezeichnung« oder »Bedeutung« im engeren Sinne eines bewußt wahrgenommenen Zusammenhangs wiedergeben können, zeichnet sich demgegenüber dadurch aus, daß er "den Gebrauch einer Qualität als ein Zeichen oder Index von etwas anderem (beinhaltet)"¹ (ebd.).

Die unmittelbare Sinnhaftigkeit (»sense«) einer Gegebenheit oder Situation erleben wir dann besonders intensiv, wenn wir uns in einer undurchsichtigen und irritierenden Situation befinden und schließlich auf einen klärenden Anhaltspunkt stoßen, durch den die zuvor befremdenden Aspekte plötzlich an ihren rechten Ort gerückt und als Elemente in einem umfassenden Ganzen transparent werden: Die komplette Situation erscheint in einem anderen Licht und »macht« auf einmal »Sinn« (ebd.). Sie fügt sich, wie wir auch sagen könnten, in einen erweiterten und wiederhergestellten Kontext habitueller Bedeutungen ein. Solcher Sinn ist nicht deshalb etwas »Unmittelbares«, weil er unvermittelt wäre, sondern weil er die Bedeutungsaspekte einer gesamten Situation zu einer wiedergefundenen, symbolisch bereicherten Ganzheit in sich zusammenfaßt. Insofern er nicht über sich selbst hinausweist, ist er etwas »Endgültiges« ("final"). In ihm verschmelzen Bedeutung (»signification«) und Gefühl (»feeling«) zu einer unmittelbar erlebten Einheit.

Es mag daher einleuchten, wenn ALEXANDER (1987, 172) vorschlägt, im Sinne Deweys die Unterscheidung von Gefühl, Sinn und Bezeichnung als graduelle Differenzierung eines Spektrums aufzufassen, wobei »reines Gefühl« ("pure feeling") und »reine Bezeichnung« ("pure signification") einander entgegengesetzte Grenzbegriffe innerhalb des umfassenden Sinn-Kontinuums des menschlichen »experience« darstellen. Als äußerste Extreme bezeichnen diese Grenzen, wie Alexander anmerkt, bizzare und in sich selbst unhaltbare Zustände: Ein Gefühl bar jeder symbolischen Bedeutung und eine Bezeichnung bar jeder gefühlstragenden Vorstellung sind beides für Dewey im Grunde unmögliche Entstellungen des »experience«, in denen

¹ Beispiel ist hier ein rotes Licht, das Gefahr und die Notwendigkeit anzeigt, eine fahrende Lokomotive zum Stillstand zu bringen (ebd.).

dessen Verlangen nach sinnhafter Orientierung verlorengeht. "Das Ideal, auf das Dewey weist, ist das kontinuierliche Wechselspiel von Sinn und Bedeutung, so daß das Unmittelbare in einen breiten und tiefen Kontext aufgenommen wird, der seinerseits im unmittelbaren »experience« realisiert und ans Licht gebracht wird." (Ebd.)

Denn im Sinn (»sense«) zeigt sich für Dewey gegenüber der instrumentellen Funktion sprachlicher Bedeutungen (»signification«) die konsummatorische Seite der Kommunikation, jenes Resultat einer Bereicherung unseres »experience« durch die symbolvermittelten Interaktionen, die uns in Kontexten unmittelbar erlebter Bedeutungen leben läßt. Und diese sprachlich vermittelte Unmittelbarkeit eines kommunikativen erschlossenen »experience« liegt seiner Auffassung nach jedem instrumentellen Gebrauch sprachlicher Bedeutungen bereits zugrunde. So kommt jenem erwähnten klärenden Anhaltspunkt seine spezifische Bedeutungsfunktion nur in bezug auf den gesuchten Sinn zu, den er uns erschließt. Wir können also mit Dewey sagen, daß sich im »sense« (*»konsummatorischer Aspekt« von Bedeutungen*) etwas zur unmittelbaren Erlebnisfülle, zur Qualität des »experience« verdichtet, was im »signification« (*»instrumenteller Aspekt« von Bedeutungen*) als Möglichkeit, Folge, Konsequenz zugleich antizipiert und aufgeschoben ist.

Die wechselseitige Verflechtung dieser beiden Momente charakterisiert für Dewey jede Interaktion von Kommunikationspartnern, jeden Sprachgebrauch und jede symbolische Form der Welterschließung. Denn die Sprache ist für ihn in der konkreten Sprechhandlung - und selbst noch im abstraktesten Denken als verinnerlichtem Sprechakt - zugleich auch selbst ein erfahrenes Ereignis ("experienced event"): So wie die Sprache immer eine Form der Handlung und in ihrem instrumentellen Gebrauch immer ein Mittel des gemeinsamen Handelns für einen Zweck sei, so umfasse sie zugleich in sich selbst gewissermaßen die Summe aller Werte ("goods") ihrer möglichen Konsequenzen (LW 1, 144f.). Indem die Kommunikation neben ihrer instrumentellen Funktion auch eine konsummatorische Seite besitzt, kann sie selbst als eine unmittelbare Steigerung des Lebens erfahren werden und insofern einen Wert darstellen, der auch um seiner selbst willen erstrebt und genossen wird. In dieser Sicht der kommunikativen Dimension des »experience« finden die entscheidenden Züge von Deweys Menschenbild für mich ihre umfassendste und konsequenteste Entfaltung. Denn hier wird noch einmal in besonders eindringlicher Weise deutlich, welche grundlegende Bedeutung in Deweys Anthropologie dem Gedanken zukommt, daß der Mensch nicht nur ein handelndes, sondern zugleich ein soziales Wesen ist, das seine eigene Verwirklichung nicht im bloßen »Tun« findet, sondern in der kooperativen Alltagspraxis sozialer Gemeinschaften, die sich ihre prekäre Existenz angesichts der unvermeidbaren Kontingenzen ihrer Lebenswelten immer nur durch die auf Wechselseitigkeit beruhenden Prozesse von Kooperation, Arbeitsteilung und sozialem Austausch bewahren können. Insofern sind die

Notwendigkeit von sozialer Verständigung und das Ideal des kommunikativ erzielten Konsenses für Dewey letztlich in der »Natur« des Menschen selbst begründet. Daran schließen sich weitreichende politische und philosophische Implikationen an, die im einzelnen erst später diskutiert und kritisiert werden können (Kap. 5.3). Festzuhalten bleibt an dieser Stelle jedoch, daß vor dem Hintergrund der angedeuteten anthropologischen Grundüberzeugungen das Handeln aus gemeinsam erzieltm Konsens für Dewey die erfüllendste und lohnendste Art der Handlung überhaupt darstellt, da es das Gefühl oder den »Sinn« ("sense") der Teilhabe und des Aufgehens ("merging") in einem Ganzen mit sich bringe (ebd., 145).¹ Dabei kommt insbesondere der Sprache eine zentrale Stellung zu, denn die "Formen der Sprache sind in ihrer Fähigkeit einzigartig, dieses Gefühl zu erzeugen, zuerst unter der direkten Teilnahme seitens einer Zuhörerschaft; und dann, mit der Entwicklung literarischer Formen, durch imaginative Identifikation." (Ebd.) Die volle Bedeutung der kommunikativen Dimension des menschlichen »experience« erschließt sich mithin für Dewey erst in dieser eigentümlichen und unaufhebbaren Verschmelzung von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit, instrumentellem und konsummatorischem Aspekt. Dewey faßt diesen Gedanken abschließend noch einmal in eindringlichen Worten zusammen:

"Kommunikation ist auf einzigartige Weise instrumentell und auf einzigartige Weise final. Sie ist instrumentell, indem sie uns von dem sonst überwältigenden Druck der Ereignisse befreit und es uns ermöglicht, in einer Welt von Dingen zu leben, die Bedeutung haben. Sie ist final als eine Teilhabe an den Gegenständen und Künsten, die einer Gemeinschaft kostbar sind, eine Teilhabe, durch die Bedeutungen gesteigert, vertieft und gefestigt werden im Sinne von »Kommunion«. Wegen ihrer charakteristischen Wirksamkeit ("agency") und Finalität sind die Kommunikation und die ihr verwandten Gegenstände Objekte, die auf äußerste Weise der Ehrfurcht, Bewunderung und loyalen Wertschätzung würdig sind. Sie sind wertvoll als Mittel, weil sie die einzigen Mittel sind, die das Leben reich und vielfältig an Bedeutungen machen. Sie sind wertvoll als Ziele, denn in solchen Zielen wird der Mensch aus seiner unmittelbaren Isolation gehoben und nimmt an einer Gemeinschaft von Bedeutungen teil. Hier, wie in so vielen anderen Dingen, liegt das große Übel darin, instrumentelle und finale Funktionen voneinander zu trennen. Die Intelligenz ist stückhaft ("partial") und spezialisiert, weil Kommunikation und Partizipation begrenzt, sektiererisch, provinziell sind, beschränkt auf die Klasse, die Partei, die Berufsgruppe. Ebenso ist unser Genuß erreichter Ziele luxuriös und korrumpierend für einige; brutal, trivial, rau für andere; der Ausschluß vom Leben einer freien und vollen Kommunikation schließt dabei beide gleichermaßen von einem vollen Besitz der Bedeutungen der Dinge aus, die ins »experience« eintreten." (Ebd., 159f.)

Die kommunikative Dimension des menschlichen »experience« verweist für Dewey demgegenüber auf das Ideal einer radikal demokratischen Gesellschaft, die ihre

¹ "For there is no mode of action as fulfilling and as rewarding as is concerted consensus of action. It brings with it the sense of sharing and merging in a whole." (Ebd.)

Diskurse - soweit als nur möglich - für »jedermann« öffnet und die Entscheidung über Mittel *und* Zwecke in weitestgehendem Maße einer demokratischen Öffentlichkeit überantwortet, die aus seiner Sicht allein als Trägerin einer wahrhaft kommunikativen Vernunft in Frage kommt. Nur in einer solchen Offenheit der Diskurse, in der gesellschaftlichen Entfaltung einer »freien und vollen Kommunikation« (s.o.) *innerhalb* der lebensweltlichen Erfahrungszusammenhänge, kann die menschliche Intelligenz ihre gesellschaftliche Funktion für Dewey in wirklich umfassendem Maße erfüllen und als »social intelligence« zum Medium demokratisch gelenkter Gesellschaftsveränderung werden.¹ Die weitreichenden Implikationen und Ansprüche eines solchen Gesellschaftsverständnisses liegen auf der Hand. In der Tat liegen hier der Kern und die Quintessenz von Deweys politischen und pädagogischen Aspirationen. Wir werden darauf im weiteren Verlauf dieses Kapitels im einzelnen zurückkommen (vgl. Kap. 5.3).

5.1.5 Implikationen im Blick auf symbolische, imaginäre und reale Konstruktionen

Überlegen wir zum Abschluß dieses Abschnitts jedoch zunächst, welche Implikationen sich aus Deweys Kommunikationsbegriff für den in seiner Philosophie angelegten Konstruktivismus ergeben, wie wir ihn in den vorhergehenden Kapiteln herausgearbeitet haben. Ich werde dabei an dieser Stelle auf einige grundlegende Aspekte eingehen, die wir im Verlauf der nachfolgenden Abschnitte weiter ergänzen, ausbauen und vertiefen können.

Wenn der Kommunikation, der intersubjektiven Teilhabe an einer gemeinsamen Sprachwelt eine solch grundlegende Bedeutung für all unser Denken und Handeln, Planen und Verwirklichen zukommt, wie Deweys Philosophie dies behauptet, wenn überhaupt erst in der symbolvermittelten Interaktion mit dem/den Anderen unsere Welt des »experience« jenes Bedeutungsreichtums mächtig wird, durch den dieses »experience« zu einem Reich von Gegenständen, Wünschen, Plänen und Handlungen, Zweifeln, Fragen und Erkenntnissen, Ereignissen, Geschichten (»histories«) und Erfüllungen (»consummations«) wird, ist dann ein Begriff des Konstruktiven als eigenmächtige Leistung eines Subjekts denkbar, das »seine« Wirklichkeit eben so konstruiert, wie es sie konstruiert, weil dies nur für es selbst eine Bedeutung hätte? Die modernen Kommunikationstheorien, wie sie in unserem Jahrhundert in unterschiedlicher Form von Autoren wie Mead, Dewey, Habermas oder Lacan entwickelt worden sind - und hier könnte je nach Vorliebe natürlich eine Vielzahl anderer Namen genannt werden -, weisen uns auf eine grundlegende Abhängigkeit des Men-

¹ "When the instrumental and final functions of communication live together in experience, there exists an intelligence which is the method and reward of the common life, and a society worthy to command affection, admiration, and loyalty." (Ebd., 160)

schen vom Menschen, des Selbst vom Anderen hin, die wir auch und gerade als Konstruktivisten, denen die »Freiheit des Erfindens« am Herzen liegt, nicht unterschätzen sollten, wenn wir nicht in einer theoriegeschichtlichen Naivität maßgebliche Beobachtungsperspektiven der modernen Geisteswissenschaften einfach übersehen wollen.¹ Gewiß: niemand *muß* diese Beobachtungsmöglichkeiten zur Kenntnis nehmen. Wenn wir uns jedoch ernsthaft der Aufgabe einer theoretischen Fundierung des Konstruktivismus für die Sozial- und Geisteswissenschaften - und unter anderem auch für die Pädagogik - widmen wollen, werden wir sie schon deshalb nicht übergehen können, weil sie uns kritisch machen gegenüber einer vorschnellen Übernahme bestimmter naturwissenschaftlicher Konstrukte mit vermeintlich universellem Erklärungswert. Im ersten Kapitel dieser Arbeit haben wir bereits festgestellt, daß sich hier unter anderem hinsichtlich des Autopoiesis-Denkens sogenannter »Radikaler Konstruktivisten« (Maturana, Luhmann u.a.) weitreichende Ausgrenzungen aufweisen lassen, die den Blick auf das Beobachtungsfeld sozial-interaktiver Konstruktionen von Wirklichkeit fast vollständig verstellen (vgl. ausführlich REICH 1998, Kap. II.1.4.1.1 & II.2.5).

Im dritten Kapitel sagten wir im Blick auf Deweys Erkenntnismodell, daß aus seiner pragmatistischen Sichtweise der Begriff des Konstruktiven immer auch das Moment eines experimentellen Hinausreichens in die Welt, einer Vermittlung in der Praxis enthält, wodurch er eben kein bloß kognitives, sondern ein umfassend erkennend-tätiges und damit ein interaktives Geschehen meint. Im vorigen Kapitel konnten wir dann beobachten, daß für Dewey dabei insbesondere die Funktion des »habit« eine notwendige Bedingung dafür ist, daß solches Konstruieren sich in lebensweltlichen Sinnbezügen und Bedeutungskontexten vollziehen kann. Im vorliegenden Zusammenhang sehen wir nun, daß sich das interaktiv-konstruktive Bereichern des »experience« für Dewey grundlegend in der Dimension der Kommunikation abspielt, ja wesentlich Kommunikation *ist*. Damit wird Konstruktion als ein intersubjektives Geschehen transparent: Unsere Konstruktionen von Wirklichkeit bedürfen der Mitteilung und wechselseitigen Anerkennung, der Verständigung und Partizipation, um überhaupt Konstruktionen *von Bedeutungen*, bedeutsame Wirklichkeiten sein zu können. Insofern konstruieren wir immer für den/die Anderen, um uns für uns selbst eine Welt erschließen zu können, denn diese Welt kann nur dann eine bedeutsame sein, wenn und insofern ein Anderer sie teilt oder teilen kann. Wir wären überhaupt keine Konstruktivisten, wenn dies nicht so wäre, ebensowenig wie ein Kaspar Hauser auf die Idee käme, sich Spielzeugwelten aufzubauen.

¹ Diese zeitgenössischen Theorien haben natürlich ihre philosophischen Vorläufer, wozu für mich im gegebenen Zusammenhang vor allem Hegels Dialektik des Selbst und Anderen gehört, wie er sie im vierten Kapitel seiner »Phänomenologie des Geistes« entwickelt hat (HEGEL 1988, 120-156). Die Bedeutung dieses Textes für die Entstehung moderner Interaktionstheorien sollte sicherlich nicht unterschätzt werden. Vgl. dazu ausführlich REICH (1998, Kap. II.2).

en, solange ihm der anwesende oder verinnerlichte Blick des Anderen fehlt, der ihn dabei begleitet.¹

Welcher Art sind nun jene kommunikativen Wirklichkeiten, die uns konstruktiv offenstehen (als Möglichkeiten subjektiver »Erfindung«) und denen wir rekonstruktiv unterliegen (als Bedingungen der Möglichkeit habituellder Sinnbezüge), wenn wir uns in sozialen Interaktionen bewegen, um uns die Möglichkeiten unseres »experience« zu erschließen? Folgen wir Deweys zentralen Beobachtungsregistern, so sind unsere Konstruktionen und Rekonstruktionen in instrumenteller Hinsicht Mittel, um unser Handeln an Bedeutungen im Sinne von gemeinsam antizipierten Handlungsfolgen zu orientieren, und in konsummatorischer Hinsicht verschaffen sie uns eine unmittelbare Erfüllung unserer Bedürfnisse nach Sinn und solidarischer Teilhabe an einer Gemeinschaft. Die Möglichkeit von Konstruktionen und Notwendigkeit von Rekonstruktionen ergibt sich überhaupt erst in diesem kommunikativen Kontext der Partizipation an Bedeutungen.

Hier begegnet uns zunächst - so möchte ich es darstellen - die Dimension des Symbolischen, die zwischen den Interaktionspartnern vermittelt und jenen Pakt zwischen ihnen herstellt, durch den sie füreinander sein können. So sind es also erstens *symbolische Wirklichkeiten*, die wir im wechselseitigen Ringen um Anerkennung konstruieren und rekonstruieren, um uns in unserem »experience« zu verständigen und zugleich zu bereichern. Solche symbolischen Welten sind ersichtlich kein Besitz des konstruierenden Subjekts, das sich in ihnen mitteilt. Weder kann es über die symbolischen Vorräte frei verfügen, auf die es rekonstruktiv zurückgreifen muß, um von ihnen Gebrauch machen zu können: Es kann sich seine Sprache nicht selbst erfinden,² sondern muß sich schon vor seiner ersten verbalen Artikulation der Sprache »der Anderen« unterwerfen, um sich ihnen mitzuteilen. Noch hängen die symbolischen Ordnungen, die es rekonstruktiv und konstruktiv errichten mag, allein von seiner subjektiven Willkür ab: In ihnen zeigt sich eine eigene Dynamik und Eigengesetzlichkeit, die das Subjekt in seinem eigenen Sprechen immer auch überrascht und vor unerwartete Ausblicke stellt. Auch kann es über die Folgen und Wirkungen dessen, was symbolisch konstruiert wird, nicht bestimmen oder entscheiden, wie Andere diese Wirkungen für sich (re-)konstruieren. So befinden sich unsere (Re-)Konstruktionen symbolischer Ordnungen immer bereits in jenem »Zwischen«

¹ In diesem Zusammenhang sei auch an die Robinsonade erinnert, jenes frühbürgerliche Paradigma einer scheinbar autonomen Konstruktivität, die im abgeschiedenen Inseldasein, fern jeder Zivilisation, doch die alten Rekonstruktionsmuster der verlassenen Welt wiederholt und in der Hinwendung zu Gott sich den verlorenen Anderen in absoluter Gestalt wiederfindet. Zur Bedeutung dieser Thematik für das zivilisatorische Selbstverständnis einer im Entstehen befindlichen bürgerlichen Welt und insbesondere auch zu ihren pädagogischen Implikationen vgl. aus einem konstruktivistischen Blickwinkel REICH (1996, 147-157).

² Vgl. auch Wittgensteins »Privatsprache-Argument«. Zu den Parallelen und Unterschieden zwischen Deweys und Wittgensteins Sprachverständnis vgl. TILES (1988, 98-103).

einer intersubjektiven Vergegenständlichung, die ein Subjekt für ein Anderes errichtet.

Aus der Sicht heutiger konstruktivistischer Denkweisen (vgl. Kap. 1.2) beschreiben wir mit diesen Argumenten die Intersubjektivität der Inhaltsebene menschlicher Kommunikationen. Hier sehen wir uns insbesondere mit dem Problem einer Verständigung über symbolische Festlegungen konfrontiert, die uns Verbindlichkeiten *und intersubjektiv geteilte Orientierungen ermöglichen soll*. In Deweys Terminologie deckt sich dies weitgehend mit dem instrumentellen Aspekt der Kommunikation als einer sozialen Leitung des »experience«. Hiervon ließ sich konstruktivistisch eine Beziehungsebene unterscheiden, auf der wir uns als Selbst und Anderer gegenüber diesen Inhalten und zueinander situieren und uns in unseren Positionen wechselseitig bestätigen oder verwerfen können. Darin läßt sich beobachten, daß menschliche Kommunikationen keine rein symbolischen Operationen sind, sondern immer auch die Seite eines Imaginären umfassen, dem Lacan eine so große Aufmerksamkeit gewidmet hat (vgl. Kap. 1.2.2). Für unseren jetzigen Zusammenhang mag es genügen hervorzuheben, daß sich hier - im imaginären Begehren der Interaktionspartner - eine Dimension zeigt, die die symbolischen Interaktionen zumindest begleiten muß, damit aus jenem bloßen »Zwischen« der Inhalte eine erfahrbare Beziehungsrealität werden kann, in der diese Inhalte Bedeutung »für mich« und »für dich« haben.

So konstruieren wir uns immer auch *imaginäre Wirklichkeiten*, wenn wir uns als Subjekte über Inhalte mit der Welt und den anderen vermitteln. Mit Lacan konnten wir die Notwendigkeit dieser imaginären Dimension für jede symbolische Kommunikation sehen. Auch Dewey hat die Bedeutung der Imaginationen an verschiedensten Stellen seines Werkes immer wieder hervorgehoben. Insbesondere der *konsummatorische Aspekt* seines Kommunikationsbegriffes scheint aufs engste hiermit verknüpft zu sein. Wenn er etwa von einem Gefühl oder Sinn ("sense") der »Teilhabe« und des »Aufgehens in einem Ganzen« spricht, das die Sprache in einer unvergleichlichen Weise zu erzeugen im Stande sei - und nicht umsonst spielt er hierbei in einer Nebenbemerkung vor allem auf dramatische und poetische Sprachsituationen an -, so läßt sich dies deutlich auf ein imaginäres Begehren beziehen, das zwar hier nicht im psychoanalytischen Sinne Lacans gedacht wird, das aber gleichwohl auch bei Dewey nicht im »reinen« Inhaltsaspekt von Kommunikationen aufgeht, sondern mehr, ein Ganzes, eine volle Beziehung begehrt und sich an den Anderen wendet, um in ihm und mit ihm eine Erfüllung (»consummation«) zu finden. Insofern ist Kommunikation mehr als bloß zweckbezogene Informationsvermittlung: In konsummatorischer Hinsicht ist es für Dewey immer auch die Suche nach einem (mit-)geteilten ("shared") »experience«, in dem Selbst und Anderer zu Teilhabern an einer imaginativen Einheit von Sinn werden.

Wie wir im ersten Kapitel dieser Arbeit bereits festgestellt haben (Kap. 1.2.1), geht die Unterscheidung von Inhalts- und Beziehungsaspekt der Kommunikation auf Arbeiten von Gregory Bateson sowie in ihrer weiteren Ausarbeitung und Popularisierung auf Paul Watzlawick und seine Mitarbeiter zurück, die ihre Kommunikationstheorie in den 60er Jahren unter engem Anschluß an kybernetische Konzepte entwickelten (WATZLAWICK u.a. 1990). Die explizite Formulierung dieser Unterscheidung, die bei Dewey - wie ich in meinem Text auszuführen versuche - implizit bereits angelegt ist, war eine genuine und insbesondere für weitere konstruktivistische Ansätze äußerst fruchtbare Leistung dieser Forscher. Gleichwohl verhandelt die Theorie von Bateson und Watzlawick diese Aspekte in einem relativ reduktiven Modell von Kommunikation als Informationsübertragung zwischen Sender und Empfänger, das hinter Deweys vielschichtigeren Begriff von Kommunikation meines Erachtens in mancherlei Hinsicht zurückfällt. So erscheint insbesondere all das, was wir hier mit Dewey als die konsummatorische Seite der Kommunikation diskutiert haben, in Watzlawicks Theorie, die die intrapsychische Erfahrung der Kommunikationspartner als »black box« ausgrenzt, bestenfalls in einer sehr verdinglichten Form.¹

Daß Dewey diese Dimension einer Suche nach emotionalen Qualitäten und Erfüllung in kommunikativen Beziehungen überhaupt sieht und als ein wesentliches Moment eines jeden kommunikativen Geschehens anerkennt, ist vor dem Hintergrund der vorherrschenden rationalistischen Denkungsart seiner Zeit ein erstaunlicher Tatbestand, dem insbesondere auch für seine Pädagogik eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zukommt. Befassen wir uns daher zunächst noch etwas genauer mit dem Verhältnis von Symbolischem und Imaginärem, wie es uns in seinem Kommunikationsmodell entgegentritt.

Für Dewey ist es klar, daß es keine instrumentelle Kommunikation ohne konsummatorische Anteile geben kann. Wäre dies möglich, so könnten wir auf der symbolischen Ebene verbleiben, ohne imaginär mit einbezogen zu sein, d.h. ohne daß dabei die Dimension jener subjektiven Vorstellungen ins Spiel kommt, in denen sich unsere Wünsche und Sehnsüchte, unsere Ängste und Betroffenheiten, kurz: unser Begehren als in die je besondere und einzigartige Situation verwickelte Subjekte offenbart. Es zeigt sich jedoch gerade an den rigidesten und scheinbar abstraktesten Symbolisierungen, daß sie das Imaginäre nicht wirksam eliminieren können, sondern im Gegenteil nur umso stärker auf den Plan rufen.

¹ Zu einer offeneren konstruktivistischen Interpretation der Unterscheidung von Inhalts- und Beziehungsaspekt, die diese Sicht insbesondere um die Beobachtungsregister des »Symbolischen«, »Imaginären« und »Realen« im Feld von Inhalten und Beziehungen ergänzt, vgl. REICH (1996, 1998) sowie meine knappe Einführung in einige grundlegende Überlegungen unseres interaktionistischen Konstruktivismus im ersten Kapitel dieser Arbeit.

Dewey gibt hierfür ein drastisches Beispiel (LW 1, 223). Für bestimmte Zwecke, die einem poetischen Sprachgebrauch gegenüberstehen, der uns die Erfahrung unmittelbaren Sinns vermittelt, sei es erforderlich, solche unmittelbare Sinnhaftigkeit soweit als möglich zu eliminieren. Die Haltung sei dann prosaisch; ihr werde am besten durch jenen Kunstgriff eines mathematischen Symbolismus gedient, durch den der Geist sich - mittels einer künstlichen Hemmung unmittelbarer und konsummatorischer Qualitäten, die für die gegebenen Handlungszwecke als bloße Ablenkungen erachtet werden - in rigider Weise auf die instrumentellen Aspekte seiner Gegenstände ("instrumental objects") beschränkt. Doch selbst in diesen abstraktesten Symbolisierungen kann die konsummatorische Seite, so Dewey, nicht vollständig unterdrückt oder eliminiert werden: "(...) die Natur, zur Tür hinausgeworfen, kehrt durchs Fenster zurück. Und die gewöhnliche Form ihrer Rückkehr ist es heutzutage, in Verehrung oder Furcht vor dem sich ergebenden mathematisch-mechanischen Gegenstand niederzufallen." (Ebd.)

Hier zeigt sich ein kritisches Verständnis moderner Symbolwelten, das an den imaginären Realitäten der Subjekte ansetzt, die sich diesen Welten unterwerfen, ihnen mit Furcht oder Verehrung begegnen, und solche imaginären Positionen zu problematisieren sucht. Denn es erweist sich für Dewey, daß das Imaginäre als konsummatorischer Sinn symbolischer Handlungen eine Tiefendimension darstellt, die in unterschiedlichen kommunikativen Situationen sehr unterschiedlich beschaffen sein kann. In dem Maße, wie sich die Diskurse in der Moderne aus den lebensweltlichen Kontexten ausdifferenzieren und zu einem Monopol von Spezialisten oder spezifischen Interessengruppen werden, haben wir es zunehmend mit symbolischen Ordnungen zu tun, deren Sinnhaftigkeiten für den einzelnen immer brüchiger werden. So entsteht eine Unübersichtlichkeit der Diskurse von Wissenschaft, Recht, Politik, Ökonomie, Ökologie usw., deren Komplexität sich nur den jeweils Eingeweihten und durch langwierige Prozeduren Qualifizierten erschließt, deren Verständnis aber einer lebensweltlichen Vernunft weitgehend verschlossen bleiben muß. Diese Entwicklung ist in den Differenzierungsbewegungen der Moderne bis zu einem gewissen Grade sicherlich unvermeidbar gewesen - auch Dewey hätte dies gewiß nicht geleugnet. Sie erschwert jedoch eine öffentliche Kommunizierbarkeit und Verhandelbarkeit von Sinn in außerordentlichem Maße.

Die fortschreitende Differenzierung und Spezialisierung der Diskurse kann zu geradezu irrationalen und regressiven Haltungen gegenüber jenen symbolischen Ordnungen führen, die sie erzeugen - jener ohnmächtigen Wissenschaftsgläubigkeit oder -feindschaft etwa, auf die sich Dewey mit seinem Verweis auf blinde Reaktionen der Verehrung oder Furcht bezieht. Eine demokratische Gesellschaft, die ihren Anspruch ernst nimmt, muß für Dewey in der Lage sein, hier Gegenteilstendenzen zu setzen, die zwischen den spezialisierten Diskursen und den lebensweltlichen Verständigungsprozessen zu vermitteln imstande sind: Sie muß versuchen, zu jenen

Formen einer »freien und vollen Kommunikation« zurückzufinden, in denen die symbolischen Ordnungen, die als maßgebliche Realitätskonstrukte die Lebensprozesse der Moderne in allen Bereichen von Arbeit, Erholung, Politik, Ökonomie usw. in nachhaltiger Form bestimmen, für den einzelnen, der diesen Einflüssen unterliegt, imaginativ einholbar werden. Nur dann kann sie auf jene Mündigkeit hoffen, die allein eine demokratische Verständigung über Sinn und Zweck dieser Prozesse, eine kritische und konstruktive Partizipation aller an ihrer Gestaltung und Veränderung ermöglicht (vgl. Kap. 5.3).

Dieses radikal-demokratische Ideal liegt Deweys Begriff von Kommunikation wesentlich zugrunde. Daher beharrt er auch so sehr auf der notwendigen Versöhnung von instrumentellen und konsummatorischen Anteilen als Bedingung demokratischer Kommunikationen. Er hat durchaus gesehen, daß dies eine Herausforderung und Mäßigung überkommener Macht- und Herrschaftsansprüche impliziert, die sich in jenen institutionalisierten Isolierungen interessengebundener Verständigung und Intelligenz festgeschrieben haben und hierin tradieren. Demgegenüber kommt seinem Verständnis nach der Philosophie gerade in demokratischen Gesellschaften die Verantwortung zu, die notwendige Vermittlung auf einer allgemeinen Ebene als eine ihrer Hauptaufgaben anzuerkennen und wahrzunehmen - er vergleicht ihre Funktion diesbezüglich auch mit der eines »Boten« ("messenger") oder »Verbindungsoffiziers« ("liaison officer") (LW 1, 306).

Neben der Philosophie aber setzt er seine Hoffnungen insbesondere auf die Erziehung. In seinem Konzept von Schule als einer pädagogischen »Kunstwelt«, die sich den lebensweltlichen Prozessen öffnet und gleichwohl von dem hier herrschenden Anpassungsdruck weitgehend freizuhalten versucht, hofft er eine Form von Kommunikation erreichen zu können, die diesen Ansprüchen so nahe wie möglich kommt. Denn die herkömmliche Schule hat nach Deweys Überzeugung gerade hier versagt: Indem sie einseitig auf eine Reproduktion von Buchwissen insistiert hat, hat sie auf die Dominanz überkommener symbolischer Ordnungen gesetzt und die imaginativen Kräfte der Schüler dabei weitgehend erstickt. Dies Verhältnis umzukehren, den Imaginationen Raum zu schaffen für ein selbstbestimmtes und selbsttätiges Erschließen symbolischer Wirklichkeiten, für eigene Konstruktionen und Rekonstruktionen im experimentierenden Umgang mit diesen Wirklichkeiten, wird aus Deweys Perspektiven zu einem der Hauptanliegen pädagogischer Kommunikationen.

Kommen wir so zu einem Ideal von Kommunikation, in dem vollständige symbolische Lösungen möglich sind? Findet das imaginäre Begehren der Subjekte in jenem konsummatorischen Sinn, den eine »volle und freie Kommunikation« vermitteln kann, zu einer wirklichen und dauerhaften Erfüllung, läßt sich das Imaginäre gar ohne Rest im Symbolischen einer befreiten Kommunikation aufheben? Die zum Teil idealisierenden Formulierungen, mit denen Dewey die kommunikative Dimen-

sion des »experience« an einigen der oben zitierten Stellen beschreibt, legen den Gedanken nahe, daß er an eine solche Möglichkeit geglaubt hat. Deweys Kommunikationstheorie ist deutlich auf das Ideal einer gelungenen symbolischen Verständigung bezogen, in der die imaginären Positionen der Interaktionspartner zu einer Versöhnung und unmittelbaren Erfüllung gelangt. Insofern wird das Symbolische bei Dewey primär als Möglichkeit einer Harmonisierung verstanden. Dieser harmonistische Zug kennzeichnet sein Kommunikationsmodell ebenso wie seine Theorie der Situationsbeantwortung als intelligente Vermittlung von »habits«, Impulsen und situativen Bedingungen (vgl. Kap. 4.2.5). Und ebenso wie wir im vorigen Kapitel in bezug auf letztere Auffassung den Einwand einer Überschätzung des menschlichen Intellekts gegenüber unbewußten, irrationalen Einflüssen geltend gemacht haben, so sollten wir uns meines Erachtens jetzt vor einer Überschätzung symbolischer Leistungen im Rahmen kommunikativer Beziehungen hüten.

In den konstruktivistischen Vorüberlegungen, die wir im ersten Kapitel dieser Arbeit geführt haben, deutete sich eine differenziertere und kritischere Sicht des Symbolischen an, die sich auf neuere Interaktionstheorien stützen konnte. Für uns ist hier insbesondere der Ansatz Jacques Lacans von Bedeutung, insofern er den illusionären Charakter einer einseitigen Idealisierung symbolischer Lösungen entlarvt (vgl. Kap. 1.2). Mit Lacan könnten wir, einfach formuliert, sagen, daß die Harmonisierung und Versöhnung unserer imaginären Welten zwar etwas ist, was wir aus unserem subjektiven Begehren heraus immer wieder von unseren symbolischen Lösungsversuchen *erwarten* mögen. Wir täuschen uns jedoch nur allzuleicht über die Möglichkeit, hierdurch zu einer Vereindeutigung menschlicher Beziehungswelten zu gelangen. Zwar mag es uns immer wieder gelingen, uns auf der Inhaltsseite über ein gewisses Maß symbolischer Eindeutigkeit zu verständigen; auf der Beziehungsseite aber erreichen wir den Anderen niemals direkt symbolisch, sondern immer nur vermittelt über einen Prozeß wechselseitiger imaginärer Spiegelung, der sich einer symbolisch eindeutigen Beschreibung entzieht. Hier begegnen wir als imaginäres Ich einem imaginär anderen, dessen Begehren (Anerkennung, Bestätigung, Liebe usw.) wir begehren, ohne daß wir uns je ganz sicher sein könnten, diesen anderen in *seinem* Begehren erreicht zu haben. Denn gegenüber dem Symbolischen bleibt das Imaginäre stets mehrdeutig. Es könnte immer auch noch etwas anderes gemeint gewesen sein, als gesagt worden ist, es mag ein versteckter Antrieb hinter jeder symbolischen Verständigung lauern, es mag ein Begehren geben, das uns fremd bleibt, das wir nicht zu errahnen und zu erreichen vermögen. Insofern geht das Imaginäre niemals ganz im Symbolischen auf. Es bleibt ein Rest, etwas Unausgesprochenes in allen zwischenmenschlichen Beziehungen. Denn das Symbolische, so könnten wir diese Überlegungen zusammenfassen, wirkt gegenüber dem imaginären Begehren der Subjekte nicht nur im Sinne einer Gemeinsamkeit des »experience«, sondern es ist auch dasjenige, was Unterschiede setzt und in

Form des symbolisch Anderen - das heißt des Anderen, der spricht, der meine imaginäre Sicht begrenzt, indem er mir symbolisch als ein fremdes, äußeres Ich gegenübertritt - jene Trennungen einführt, die ein vollständiges Erreichen des imaginär anderen unmöglich machen.

Eine solche grundlegende Differenz und Spannung zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen, die bei Lacan aufgrund seiner psychoanalytischen Einsicht in die Unmöglichkeit einer vollständigen Erfüllung des imaginären Begehrens eine besondere Akzentuierung erfährt, hat Dewey in dieser Radikalität sicher nicht gesehen. Demgegenüber trägt sein Kommunikationsmodell aus unserer konstruktivistischen Sicht deutlich harmonistische Züge, was insbesondere mit einer Unterschätzung der imaginären Spiegelungsproblematik in zwischenmenschlichen Beziehungen zusammenhängt. Auf diese Problematik werden wir im nachfolgenden Kapitelteil noch einmal ausführlich zurückkommen (vgl. insb. Kap. 5.2.4).

Zur vorläufigen Abrundung unserer Überlegungen müssen wir uns hier allerdings zunächst noch einmal daran erinnern, was wir in früherem Zusammenhang (Kap. 3) über die unaufhebbare Kontingenz natürlicher Ereignisse gesagt haben, die sich aus Deweys Perspektive in *keiner* Form symbolischer Ordnung von Wirklichkeit einfangen läßt, sondern die vermeintliche Sicherheit und Gewißheit solcher Lösungen immer wieder aufs neue untergräbt. Diese Grenze gilt auch für die Resultate einer »befreiten« Kommunikation, die unter Partizipation aller nach einer konsensuellen Verständigung über Sinn sucht. In solcher Kontingenz zeigt sich etwas von jenem »Realen«, von dem auch bei Lacan die Rede ist, wenngleich dies bei Dewey nicht in dem besonderen strukturalistisch-psychoanalytischen Verständnis Lacans gedacht wird. Doch findet sich auch bei Dewey ein Begriff »realer Ereignisse« (Reich), die in ihrer Unvorhersehbarkeit, Ungewißheit und Uneindeutigkeit jede symbolische Lösung zu erschüttern und infragezustellen in der Lage sind.¹ Und müssen wir in diesem Zusammenhang nicht auch die Möglichkeit »realer« Konstruktionen in den Blick fassen, die über jene symbolischen und imaginären Welten hinausreichen? Finden wir symbolische Ordnungen nicht auch in den materiellen Strukturen unserer Umwelten, in Architektur, Infrastruktur, Verkehrs- und Kommunikationsnetzen, Wirtschafts- und Ökologiesystemen usw. eingeschrieben, von wo aus sie uns als reale Wirkungen und Kontingenzen entgegenreten?

¹ Solche »realen Ereignisse« sind konstruktivistisch verstanden keine primären Gegebenheiten im Sinne eines Realismus, der auf ihnen ein erkenntnistheoretisches Primat begründen möchte: Um sie als *Realitäten* zu begreifen, müssen wir sie - als Beobachter - auf die Ebene symbolischer Konstrukte heben, in denen sich immer auch die Optik des Beobachtens als Wahl eines symbolisch vermittelten Blickwinkels niederschlägt. Dieses »anti-realistische« Argument ist für jeden Konstruktivismus konstitutiv; in ihm drückt sich die Einnahme einer Metaposition als Reflexion des Scheiterns traditioneller realistischer Ansätze aus.

Nachdem wir in der Auseinandersetzung mit Deweys Erkenntnisbegriff (Kap. 3.2) insbesondere dessen produktive Seite hervorgehoben und in der Erkenntnis maßgeblich einen Prozeß der Veränderung von Welt gesehen haben, kann uns die Antwort auf diese Fragen nicht schwerfallen: Aus Deweys pragmatistischer Perspektive sind es gerade jene »realen Ereignisse«, ist es jene Unmittelbarkeit des »primary experience«, zu der wir aus der symbolisch vermittelten Reflexion (»secondary experience«) zurückkehren, wenn wir handelnd neue Lösungen erproben und uns pragmatisch der Früchte unserer Erkenntnis versichern. Hier konstruieren wir materielle Wirklichkeiten, vom selbstgebauten Holzspielzeug in der Schulwerkstatt bis hin zur Architektur moderner Städte und Technologie moderner Energieerzeugung. Und die Erfahrungen unseres zuendegehenden Jahrhunderts haben es uns offenkundig werden lassen, daß in unseren hochindustrialisierten Gesellschaften die bedrohlichsten und folgenschwersten Kontingenzen uns nicht mehr in Gestalt »natürlicher« Katastrophen entgegneten, sondern von uns zunehmend als Folgen dieser entfesselten Produktionswirklichkeiten rekonstruiert werden können, deren immer komplexer werdende Wechselwirkungen wir kaum zu durchschauen vermögen. An den »realen Ereignissen« des Ozonlochs, des Treibhauseffekts, der modernen Hungersnöte und Kriege zeigt sich uns gewissermaßen die Kehrseite der symbolischen Ordnungen, in denen wir uns eingerichtet und aus deren Positionen wir materielle Wirklichkeiten konstruiert haben, deren Konsequenzen und Spätfolgen uns als »Einbrüche des Realen« zunehmend auch unser Scheitern vor Augen führen.

Insofern relativiert sich Deweys harmonistisches Ideal einer »freien Kommunikation« an dieser notwendigen Grenze des Symbolischen selbst. Die Lösungen sind dementsprechend immer neu zu (er)finden, der Konsens muß immer neu erkämpft und erstritten werden. Eine freie Kommunikation als größtmögliche Partizipation aller an der Verständigung über Sinn kann hierbei im Sinne Deweys die größte Gewähr für eine intelligente Bereicherung eines gemeinsamen »experience« sein: Mehr Sicherheit aber vermag auch sie nicht gegenüber den Unsicherheiten »realer Ereignisse« zu verschaffen. Und insofern diese Unsicherheit ("precariousness") als eine beständige Herausforderung zu innovativer Problemlösung bleibt, kann auch das Imaginäre sich nicht dauerhaft an einmal errichtete symbolische Lösungen binden, sondern muß über den erreichten Konsens immer auch hinausgreifen und neue Möglichkeiten antizipieren. Im Wechsel von der Rekonstruktion kultureller Sinnbezüge (symbolischer Ordnungen) zur Konstruktion individueller und innovativer Sichtweisen bzw. Lösungsvorschläge kommt dem imaginären Verlangen der Subjekte nach kommunikativer Erfüllung und Sinn inmitten der Unsicherheit realer Ereignisse für Dewey eine Schlüsselfunktion zu.

Auf diese Gedanken und die Schwierigkeiten, die damit aus unserer konstruktivistischen Sicht des Imaginären verbunden sind, werden wir in den nachfolgenden Abschnitten noch vertiefend zurückkommen. Um Deweys kommunikationstheoreti-

schen Ansatz angemessen zu verstehen, müssen wir uns nun insbesondere der Frage nach dem Subjekt näher zuwenden. Diese Frage hat in den philosophischen Diskursen unseres Jahrhunderts deshalb eine besondere Radikalisierung erfahren, weil durch die sich verschärfende Einsicht in die Intersubjektivität von Sprache und Kommunikation, die mit der sogenannten »linguistischen Wende« immer deutlicher hervortrat, die alten subjektphilosophischen Gewißheiten in einer nachhaltigen Weise erschüttert wurden. So wurde die von Descartes ausgehende Tradition, vom autonomen Subjekt als einem voraussetzungslosen und festen Ausgangspunkt aus zu denken, immer unhaltbarer, und dieses Subjekt trat gegenüber den intersubjektiven Bedingungen zurück, die seine relative Autonomie überhaupt erst ermöglichen. Aus der privilegierten Stellung vertrieben, die es über Jahrhunderte eingenommen hatte, stellte sich damit jedoch die Frage nach dem Verbleiben des Subjekts in einer verschärften Form. Auf diese Frage sind in den verschiedenen nachmetaphysischen Diskursen unseres Jahrhunderts die unterschiedlichsten Antworten gegeben worden. Das Spektrum reicht von ich-psychologischen Ansätzen, die die Möglichkeit einer sozialen Ich-Autonomie stark betonten und die Abhängigkeiten des Subjekts eher unterschätzten (z.B. Erikson), bis hin zu strukturalistischen Theorien, die offen vom »Verschwinden des Subjekts« sprachen und damit sein Zurücktreten hinter die Objektivität der Strukturen meinten.

Deweys Denken bewegt sich hier, wie so oft, zwischen den Extremen. Er versucht das Subjekt in seinen sozialen Bedingtheiten und Abhängigkeiten zu erfassen, ohne es in seinen kreativen Möglichkeiten und Potentialen zu verfehlen. Inwiefern ihm das gelingt, werden wir im folgenden zu untersuchen haben. Unsere bisherige Sicht des Verhältnisses von Symbolischem, Imaginärem und Realem, mit der wir Deweys kommunikationstheoretischen Ansatz zu interpretieren suchten, wird dabei eine weitere Präzisierung und Spezifizierung erfahren.

5.2 Subjekt und Selbst

5.2.1 Subjektivität-Objektivität im Weltbild der Moderne

Die Aufwertung des Individuellen im Sinne des Besonderen, Einzigartigen und Kontingenten gegenüber dem Allgemeinen, Universellen und Notwendigen ist, so hatten wir gesehen, eine typische Sichtweise nachmetaphysischer Diskurse (vgl. Kap. 3). Diese wurzelt in einem bestimmten Erfahrungshorizont der Moderne, durch den die traditionellen metaphysischen Fragestellungen zugunsten neuartiger Problemzusammenhänge und Forschungsstrategien allmählich an Anziehungskraft und Dringlichkeit verloren. Dewey betont den Unterschied zwischen dem modernen und dem klassischen Verständnis von Individualität: "Hinsichtlich der Natur des

Individuellen haben klassische und moderne Philosophien, wie in so vielen anderen Beziehungen, gegensätzliche Wege verfolgt." (LW 1, 162) Im griechischen Denken war das Individuelle - das »Un-teil-bare« - aufs engste mit dem generativen Prinzip universeller Formen assoziiert, denen jedes bloß Partikulare sein Dasein verdankt und die allem Besonderen der empirischen Existenz seinen spezifischen und definitiven Charakter verleihen. Die moderne Ineinssetzung des Individuellen und des Partikularen war dem klassischen Denken noch durchaus fremd:

"(...) angesichts der offensichtlichen Instabilität solcher Einzelwesen, wie die Modernen sie gewöhnlich als Individuen bezeichnen, galt eine Art ("species"), die in der Zeit unveränderlich ist und eine Form aufweist, als das wahre Individuelle. Was die Modernen Individuen nennen, waren Partikularwesen ("particulars"), vergängliche, partielle und unvollkommene Exemplare des wahrhaft Individuellen. Die Menschheit als eine Art war in zutreffenderem Sinne etwas Individuelles als dieser oder jener Mensch." (Ebd., 162)

Diese Unterschiede der Sichtweisen führt Dewey interessanterweise in erster Linie auf die kulturellen Unterschiede der Lebensform, auf die Beschaffenheit der gesellschaftlichen Verhältnisse zurück, die das Muster formten, in Übereinstimmung mit welchem alle natürlichen Ereignisse konstruiert ("construed") wurden (ebd., 163). So sei die frühe Kultur ("ancient culture") weitgehend von einem Traditionalismus dominiert gewesen, der insbesondere in einem Primat der generativen und institutionalisierten Ordnungen von Familie und Brauchtum gegenüber der individuellen (und innovativen) Abweichung seinen Ausdruck fand. Zwar haben auch in diesen Kulturen Fortschritt und Wandel, so Dewey, immer der Initiierung durch besondere Individuen bedurft (ebd., 164);¹ die Wirkung solcher individueller Innovationen habe sich jedoch weitgehend im Verborgenen und »Heimlichen« vollzogen (ebd., 165);² eingebunden in die Übermacht des Tradierten und kulturell reflektiert nur in der religiös-mythischen Sublimation als übermenschliche Schöpfungskraft gottgleicher Heroen (ebd., 165f.).³ Insgesamt habe in der »frühen« Kultur ein kollektivistischer Charakter vorgeherrscht, dessen bestimmendes Merkmal die Assimilation und Inkorporation von Gruppentraditionen und -bräuchen durch das Individuum gewesen sei. Demgegenüber sei das Private in erster Linie als Abweichung,

¹ "Every invention, every improvement in art, technological, military and political, has its genesis in the observation and ingenuity of a particular innovator. All utensils, traps, tools, weapons, stories, prove that some one exercised at sometime initiative in deviating from customary models and standards." (Ebd.)

² "Even in cultures most committed to reproduction, (...) the positive phase [of individuality; S.N.] is there and is taken advantage of, even though by stealth and under cover." (Ebd.)

³ "The exceptional character of creative individuality is reflected in attribution of the origin of the arts, industrial and political, to gods and semidivine heroes." (Ebd.)

als Zeichen einer Neigung zur Untreue und "gefährliche Exzentrizität" erschienen (ebd., 164).¹

Der weitgehende Wandel in der Konzeption und Bewertung von »Individualität«, wie er sich in der Moderne vollzogen hat, war für Dewey dementsprechend nur auf der Grundlage ebenso weitgehender kultureller Veränderungen möglich, aufgrund derer die Produktivität individueller, d.h. von empirischen Einzelpersonen initiiertes Innovationen und Leistungen nicht mehr als »verdächtige« und potentiell gefährliche Abweichung, sondern als positive und sogar notwendige gesellschaftliche Kraft erfahren werden konnte. Und eben dies sei am Beginn der Neuzeit geschehen, in jener Zeit des Umbruchs, als die festgefügt politischen, sozialen und religiösen Ordnungen des Mittelalters den zunehmend verblässenden und brüchig werdenden Hintergrund einer konfliktreichen und unsicheren Gegenwart des gesellschaftlichen Wandels bildeten:

"(...) haben wir es erst einmal mit einer Situation zu tun, in der die Tradition von Ordnung und Einheit noch lebendig ist, während der gegenwärtige Stand der Dinge sich durch Abweichung ("variation") und Konflikt auszeichnet, so ist eine Lage eingetreten, in der das Vertrauen ("dependence") notgedrungen auf die Individualität gesetzt werden muß. Selbst wenn ihre Aufgabe zuerst als bloß restaurativ aufgefaßt werden mag, als eine Rückkehr zu einem früheren und besseren Zustand, wie italienische Denker zur griechisch-römischen Kultur zurückkehren wollten und die frühen Protestanten zum Urchristentum, so gründen sich Hoffnung und Vertrauen doch eher auf das Wirken von Individuen denn auf das einer kollektiven Tradition. Unter solchen Umständen gilt die besondere Wertschätzung vereinzelter ("particularized") Zentren der Initiative und Energie, weil sie, insofern sie sich vom Netzwerk gegenwärtiger Kräfte emanzipiert haben, die Freiheit besitzen, einen Wandel hin zu neuen objektiven Konsequenzen anzuleiten." (Ebd., 167f.)

Mit diesen Veränderungen hat sich, folgen wir Deweys Interpretation, eine außergewöhnliche Revolution vollzogen, in deren Verlauf sich der Begriff der Individualität vollständig gewandelt hat. So sei das Individuelle nicht länger als etwas Vollständi-

¹ Diese Gedanken können hier nur sehr im Vorbeigehen angedeutet und vereinfacht wiedergegeben werden. Deweys Beschreibungen früher oder »primitiver« Kulturen beinhalten im einzelnen durchaus differenziertere Überlegungen (z.B. ebd., 163-167), wenngleich sie selbstverständlich an den wesentlich weiterentwickelten Konstruktionsstand der heutigen ethnologischen und anthropologischen Diskussion nicht heranreichen. Die hier einzig zur Diskussion stehenden Grundlinien in bezug auf die Frage von Sozietäts- und Individualitätskonstrukten können jedoch meines Erachtens weitgehende Plausibilität beanspruchen. Vgl. dazu auch jüngere ethnopschoanalytische Arbeiten etwa von PARIN (1983, 1991) und seinen Mitarbeitern, in denen sich als ein wesentlicher Unterschied in der Persönlichkeitsstruktur von Angehörigen eher traditionsgebundener sog. Stammeskulturen in Westafrika (Dogon, Agni) gegenüber der des durchschnittlichen Mitteleuropäers insbesondere eine stärker an die unmittelbaren Bestätigungen und Verwerfungen durch die Gruppe gebundene Ich-Instanz erwiesen hat. Parin u.a. haben aus diesem Grunde die Begriffe des »Gruppen-Ichs« und des »Clangewissens« (anstelle des individuellen Über-Ichs) in die ethnopschoanalytische Diskussion eingebracht (ebd.). Vgl. auch die in dieser Hinsicht in eine ähnliche Richtung weisenden Ergebnisse einer ethnopschoanalytischen Studie von BOYER (1982) über zwei Apachenstämme in Nordamerika.

ges, Perfektes und Abgeschlossenes begriffen worden, als ein organisiertes Ganzes von Teilen, die durch den Abdruck ("impress") einer umfassenden Form vereinigt werden. "Was als Individualität gepriesen wurde, war jetzt etwas Bewegendes, Veränderndes, Eigenständiges und vor allem etwas Beginnendes ("initiating") anstatt etwas Endgültigem." (Ebd., 167) Zugleich aber brach das klassische Weltbild, das von der Antike bis ins mittelalterliche Christentum hinein die Welt noch wesentlich als Einheit hatte denken können - und insofern dem von Dewey angemahten Gedanken einer Kontinuität von Natur, Leben und Geist durchaus nahekam, wenngleich in transzendentalistischer und nicht in naturalistischer Deutung - in der Moderne in jene charakteristische Spaltung von Subjekt und Objekt auseinander, die den modernen Philosophen so viel Kopfzerbrechen bereitet hat und deren Reflexion bzw. Überwindung zu einem zentralen Anliegen moderner Metaphysiken wurde.¹

Dies zeigte sich zunächst im Weltbild der Moderne, das von einer eigentümlichen Entgegensetzung von Objektivität und Subjektivität geprägt wird, von einer Aufteilung der Welt in deterministische Kausalzusammenhänge einerseits, die allgemein und notwendig sind, und Fragen normativer Wertsetzungen und sittlicher Lebensführung andererseits, die im Prozeß der gesellschaftlichen Liberalisierung durch das aufstrebende Bürgertum in zunehmendem Maße als Willensangelegenheit der mündigen und aufgeklärten Individuen begriffen wurden. Der Subjektivismus der Moderne beruht für Dewey ebenso wie das klassische Essenzdenken auf einer richtigen Einsicht, die jedoch seiner Überzeugung nach in einseitiger und falscher Weise verabsolutiert wurde. So sieht er in der modernen Entdeckung einer »inneren

¹ Vgl. hierzu auch den Entwurf einer kritischen Geistesgeschichte in Deweys unvollendet gebliebenem und von Joseph Ratner posthum veröffentlichten Fragment einer Neueinleitung zu »Experience and Nature« aus den Jahren 1949-51 ("The Unfinished Introduction"; LW 1, 329-364), und zwar hierin insbesondere den Abschnitt IX, wo Dewey die modernen Spaltungen und Dualismen unter dem Aspekt von Materie ("matter") und Geist ("mind") zusammenfaßt und dem griechischen Denken gegenüberstellt. Dort schreibt er etwa: "The physics and astronomy of Galileo and Newton shattered the foundations of the Greek cosmic structure. The identification of the physical as material substance eventuated in the establishment of mind as a separate and independent substance. *The unity of the Greek systems was thus destroyed.* Nature was split into two parts - if the word 'parts' can be applied to two substances having nothing in common with each other. Matter and mind were out-and-out opposites: matter was external, mind internal; *matter was objective, mind subjective*; matter was impersonal, mind personal. (...) From Locke onwards, treatises on Human Nature were devoted not so much to Psychology as to Epistemology - to explaining *how the inner and personal could know the outer and impersonal.*" (Ebd., 348f.; Herv. d. Verf.) Vgl. ferner auch Deweys späten Essay »Philosophy's Future in Our Scientific Age« (LW 16, 369-382, hier insb. 369ff.) sowie die folgende Formulierung aus dem Schlußkapitel von »Art as Experience«: "The things of the physical world and those of the moral realm have fallen apart, while the Greek tradition and that of the medieval age held them in intimate union - although a union accomplished by different means in the two periods. The opposition that now exists between the spiritual and ideal elements of our historical heritage and the structure of physical nature that is disclosed by science, is the ultimate source of the dualisms formulated by philosophy since Descartes and Locke." (LW 10, 340)

Erfahrung« ("inner experience")¹ und der damit einhergehenden Würdigung und Aufwertung der menschlichen Individualität als eines kreatives Potentials eine "großartige und befreiende Entdeckung" (LW 1, 137), die zudem den Besonderheiten und Erfordernissen moderner Wissenschaft entspricht. Doch habe eine mangelnde Einsicht in die Abhängigkeit dieser Welt der inneren Erfahrung von dem Gebrauch bzw. der »Erweiterung« ("extension") der Sprache, die ein soziales Produkt und eine soziale Operation ist - und das heißt für Dewey eine mangelnde Einsicht in die im vorigen Abschnitt diskutierte kommunikative Dimension des »experience« -, zu dem subjektivistischen, solipsistischen und ichbezogenen ("egotistic") Zug im modernen Denken geführt (ebd.).²

Das ist jedoch nur die eine Seite. Der Subjektivismus stellte in der Moderne nur den Gegenpol zu einem sich im Aufschwung der Naturwissenschaften mehr und mehr durchsetzenden mechanistischen Weltbild dar, das sich symbolische Ordnungen konstruierte, die von jedem konkreten Bezug zur lebensweltlichen Erfahrungswirklichkeit der Menschen, zu ihren Wünschen, Nöten und Freuden weitgehend abgeschnitten wurden. Das moderne Denken, so Dewey, neigt dazu, eine scharfe Trennlinie zwischen Bedeutungen, die in Begriffen der Kausalbeziehungen von Dingen bestimmt werden, und Bedeutungen in Begriffen des menschlichen Zusammenlebens zu ziehen (ebd., 150).³ Wo es die letzteren nicht als schlichtweg vernachlässigbar behandelt, neige es doch zumindest dazu, sie als eine reine Privatangelegenheit zu betrachten und sehe in ihnen nicht ebenfalls Bedeutungen natürlicher Ereignisse. Das Gegenstück zum klassischen Denken, das die Zwecke und Freuden der Menschen ("ends, enjoyments, uses") zu unabhängigen Essenzen und Formen der Dinge stilisierte - und sich dabei für Dewey doch zumindest eine Ahnung des unmittelbar qualitativen Bezugs von Mensch und Natur bewahren konnte -, stellt seiner Überzeugung nach eine moderne Philosophie dar, die die Wirklichkeit zu einem reinen Mechanismus macht und die Konsequenzen der Dinge im menschlichen »experience« als zufällige Nebenprodukte oder bloße Erscheinungen ("accidental or phenomenal by-products") ansieht (ebd., 151). Für Dewey ist es durchaus legitim und sogar unverzichtbar, daß die symbolischen Ordnungssysteme der Naturwissenschaften von den konkreten lebensweltlichen Erfahrungszusammenhängen, denen

¹ Unter "inner experience" versteht Dewey in diesem Zusammenhang "a realm of purely personal events that are always at the individual's command, and that are his exclusively as well as inexpensively for refuge, consolation and thrill" (LW 1, 136).

² "If the classic thinkers created a cosmos after the model of dialectic, giving rational distinctions power to constitute and regulate, modern thinkers composed nature after the model of personal soliloquizing." (Ebd.)

³ Vgl. dazu abermals unsere konstruktivistische Unterscheidung von Inhalts- und Beziehungsebene menschlicher Kommunikationen sowie die Ausführungen in Kap. 5.1.5.

*sie ihre Gegenstände entnehmen, im Grade ihrer Mathematisierung abstrahieren.*¹ Unter Absehung von allen konsummatorischen Implikationen entfalten sie gewissermaßen die rein instrumentelle Seite symbolvermittelter Welterschließung, "ohne Bezug auf die Zwecke, für die die fraglichen Ereignisse instrumentell sind." (Ebd., 151)

"Die Dinge werden mithilfe von Symbolen definiert, die nur ihre Konsequenzen in bezug auf einander mitteilen. 'Wasser' bezeichnet im gewöhnlichen »experience« die Essenz von etwas, das wohlbekannte Bezüge und Verwendungen im menschlichen Leben hat wie Trinken und Reinigen und das Auslöschen von Feuer. H₂O jedoch entfernt sich von diesen Zusammenhängen und verkörpert in seiner Essenz nur eine instrumentelle Wirksamkeit in Hinsicht auf Dinge, die von den Angelegenheiten des menschlichen Lebens ("human affairs") unabhängig sind." (Ebd., 151)

Eine Philosophie des »experience«, wie Dewey sie versteht, darf an dieser Stelle jedoch nicht stehenbleiben und in diesen spezifischen Formen der Symbolisierung einen Zweck in sich selbst oder eine Form der »reinen Erkenntnis« sehen. Die Abstraktionen für sich genommen bleiben leer, solange ihnen nicht der Aufstieg zum Konkreten folgt: Dieser Hegelianische Gedanke findet sich bei Dewey darin wieder, daß er in den wissenschaftlichen Abstraktionen ihrerseits nur den Ausgangspunkt eines Denkens sieht, das in Zielen ("ends") oder Konsequenzen für die Freuden und Leiden der Menschen enden mag, die zuvor unbekannt waren (ebd.). Die symbolischen Ordnungen der Wissenschaft, die unter einem instrumentellen Gesichtspunkt dazu dienen, die Verfügbarkeit der Mittel zu steigern, dürfen aus Deweys Perspektive also nicht von den lebensweltlichen Kontexten isoliert werden, auf deren Zwecke und Interessen sie bezogen sind (vgl. Kap. 3.1). "Die Abstraktion von jeder besonderen Konsequenz (was so viel ist, wie die Instrumentalität in ihrer Allgemeinheit zu nehmen) öffnet den Weg zu neuen Anwendungen ("uses") und Konsequenzen" (ebd.): Sie befreit die Menschen von der Bindung an das Gewohnte und stellt ihnen die Mittel für eine Entdeckung bisher unerprobter Konsequenzen zur Verfügung; sie ermöglicht die Entstehung neuer Bedürfnisse und "neuer Formen von Wohl und Übel" (ebd.). Und in jedem legitimen Sinn des Begriffs der »Essenz« liegt nach Dewey in eben dieser konsummatorischen Dimension »menschlicher Konsequenzen« die Essenz natürlicher Ereignisse (ebd.).²

¹ "Mathematical symbols have least connection with distinctive human situations and consequences; and the finding of such terms, free from esthetic and moral significance, is a necessary part of the technique. Indeed, such elimination of ulterior meanings supplies perhaps the best possible empirical definition of mathematical relations. They are meanings without direct reference to human behavior." (Ebd., 150)

² Wenn die abstrakte Formel H₂O eine verständliche Bezeichnung bleibt und nicht zu einem bloßen Geräusch ("mere sound") ohne jede Bedeutung wird, so allein deshalb, weil sie sich auf ein Bedeutungsspektrum von »Wasser« in der alltäglichen menschlichen Erfahrung zurückbeziehen läßt: "Water still has the meaning of water of everyday experience when it becomes the essence H₂O, or else H₂O would be totally

Aus Deweys Perspektive, die die verlorengegangene Kontinuität auf einer naturalistischen Grundlage innerhalb der Totalität des »experience« wiederzuerlangen sucht, erscheint diese Stelle als ein zentraler Ansatzpunkt für seine philosophische Kritik. Dabei versteht Dewey die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt als eine kulturell und historisch relative Interpretation im Kontext einer Bearbeitung der unvermeidlichen Erfahrungen von Widerständen und Frustrationen, d.h. als eine funktionale Deutung von relativem Wert, der andere mögliche Interpretationen - etwa die Weltbilder der fernöstlichen oder griechisch-antiken Traditionen - prinzipiell gleichberechtigt gegenüberstehen.¹ In diesem funktionalen oder instrumentellen Sinne hat sich die moderne Verwendung der Kategorien »Subjekt« und »Objekt« seiner Überzeugung nach zwar als Mittel der Weltbearbeitung in dem Sinne besonders bewährt, daß sie zu einer außerordentlichen Effizienz bei der konstruktiven Überwindung von Widerständen beigetragen habe; dies nimmt seiner Ansicht nach aber der damit einhergegangenen *ontologischen* Spaltung von Subjekt und Objekt nichts von ihrer Absurdität, insofern dadurch eine funktionale Unterscheidung zu einer existentiellen und absoluten Trennung verfestigt wird:

"Absolut genommen hat die Interpretation auf der Grundlage eines Gegensatzes von Subjekt und Objekt keinen Vorteil gegenüber den anderen Lehren; sie ist eine lokale und provinzielle Interpretation. Immanent ("inherently") oder absolut genommen weist sie eine Absurdität auf, von der jene frei sind; denn antithetisch definiert können Subjekt und Objekt logisch gesehen keine Transaktionen miteinander eingehen. Faßt man sie allerdings als einen Faktor in dem Unterfangen auf, Widerstände zu überwinden und die Aussichten auf ein Scheitern zu vermindern, so ist die Darstellung in Begriffen der Unterscheidung von Subjekt und Objekt verständlich und zugleich von größerem Wert als die anderen Formen der Darstellung." (Ebd., 184)

Als Beschreibungs-Kategorie im funktionalen Sinne erfasse das »Objekt« dasjenige, was widersteht ("objects"), von dem die Frustration herrührt; zugleich beschreibe es das »Ziel« ("the objective"), die abschließende und letztliche Erfüllung ("consummation") und damit die Antizipation eines Zustandes der Integration und Sicherheit. Das »Subjekt« hingegen bezeichne dasjenige, das dem Widerstand und der Frustration unterworfen ist ("is subjected") und sie erleidet; zugleich aber sei es auch dasje-

meaningless, a mere sound, not an intelligible name." (Ebd., 151f.)

¹ "Every type of culture has experienced resistance and frustration. These events are interpreted according to the bias dominating a particular type of culture. To the modern European mind they have been interpreted as results of the opposed existence of subject and object as independent forms of Being. The notion is now so established in tradition that to many thinkers it appears to be a datum, not an interpretative classification. But the East Indian has envisaged the same phenomena as evidence of the contrast of an illusory world to which corresponds domination by desires and a real world due to emancipation from desires, attained through ascetic discipline and meditation. The Greeks interpreted the same experience on the basis of the cosmic discrepancy of being and becoming, form and matter, as the reluctance of existence to become a complete and transparent medium of meaning." (Ebd., 184)

nige, das den Versuch einer Unterwerfung ("subjection") der feindliche Bedingungen unternimmt und die unmittelbare Initiative zur Wiederherstellung der gegebenen Situation ergreift (ebd.). Derart als Faktoren in einem geregelten Bemühen um Modifikation der umgebenden Welt unterschieden, haben das Subjektive und Objektive für Dewey eine verständliche Bedeutung. "Subjektivismus als ein 'Ismus' verwandelt diese historische, relative und instrumentelle Stellung und Funktion in etwas Absolutes und Feststehendes; während ein reiner 'Objektivismus' eine Doktrin des Fatalismus ist." (Ebd.)

Die moderne Spaltung zwischen Subjekt und Objekt ist also nach Deweys Auffassung abermals ein Beispiel jener transsubstantiierten Ontologisierung »experience«-abhängiger Funktionen, die er als *den* philosophischen Trugschluß schlechthin diagnostiziert hat (vgl. Kap. 3.1.2). Gleichwohl ist diese Spaltung insofern keine zufällige und bloß illusorische, als sich reale Zusammenhänge moderner Lebenswelten beobachten und beschreiben lassen, die sich in den philosophischen Antinomien niederschlagen und hier ihren intellektuellen Ausdruck finden. Indem er auf diese Zusammenhänge hinweist, wurzelt Deweys philosophische Kritik letztlich in einer Kritik der konkreten Erscheinungsformen moderner Zivilisation.¹ Es gebe, so Deweys Zeitkritik der späten 20er Jahre, heutzutage ein auffallendes Wiederaufleben des Objektivismus und selbst »Externalismus« (LW 1, 184), an dem sich der vielbeschworene Individualismus der Moderne aus seiner Perspektive in einer eigentümlichen Wendung bricht. Beispielhaft hierfür ist ihm nicht nur das zeitgenössische Verhältnis zu den »harten« Naturwissenschaften wie der Physik, die das neuzeitliche Weltbild weitgehend geprägt haben und deren Ergebnisse auch von denjenigen, denen sie als unvertraut erscheinen, weitgehend als autoritativer Geltungsmaßstab hingenommen würden (ebd., 185). "Zu einem beträchtlichen Ausmaß nimmt ihr Inhalt die Stelle des Inhalts älterer Glaubenssätze als etwas vorgefertigt Gegebenes ein, das unbedenklichen Glauben und passive Annahme fordert." (Ebd., 185) Selbst in Feldern wie der Politik oder Ökonomie, in denen der Gegensatz zwischen subjektiven und institutionellen Zielen besonders scharf sei, sieht Dewey in dem zeitgenössischen Streit zwischen »radikalen« und konservativen Kreisen eine zunehmende Favorisierung kollektiver, nicht-individueller Ziele, die sich auf eine objektive Ordnung richten, gegenüber der alles »bloß« Individuelle in den Hintergrund tritt.² In einer Zeit der Massenproduktion und zunehmenden Interessenver-

¹ Vgl. erneut das Schlußkapitel von »Art as Experience«, wo Dewey in bezug auf die von der Philosophie seit Descartes und Locke formulierten Dualismen feststellt: "These formulations in turn reflect a conflict that is everywhere active in modern civilization." (LW 10, 340)

² "The conservative recurs to the objectivism of established institutions, idealized into intrinsic stability; the radical looks forward to the completed outcome of an objective and necessary economic evolution." (Ebd., 185)

flechtung von Großkapital und Politik sieht er überhaupt den Individualismus zum bloßen Schlagwort werden, droht ihm das Individuum selbst sich in der Übermacht vergegenständlichter Zwänge zu verlieren und sein kreatives und innovatives Potential weitgehend einzubüßen:

"Trotz des Appells an die Schlagwörter des Individualismus - Privatinitiative, freiwillige Entsagung, persönlicher Fleiß und Anstrengung - besteht gegenwärtig eine größere Gefahr, daß die echte kreative Leistung des Individuums verlorengeht, als daß es zu irgendeiner Rückkehr zum früheren Individualismus kommt. Alles ist auf Masse angelegt. Wenn von Privatbesitz gesprochen wird, ist nicht mehr das Produkt individueller Arbeit gemeint; sondern eine gesetzlich gestützte Institution. Kapital ist nicht mehr das Ergebnis eines bewußten persönlichen Opfers, sondern eine Institution der Aktiengesellschaften und der Finanzwelt mit massiven politischen und sozialen Verzweigungen. Die Appelle, die eine bestimmte Art des Handelns gewährleisten sollen, mögen die alten Wörtern gebrauchen; doch die Ängste und Hoffnungen, die heute geweckt werden, hängen nicht wirklich mit der Freiheit individuellen Denkens und individueller Leistung zusammen, sondern mit den objektiven Grundlagen der Gesellschaft, den bestehenden ("established") Formen von 'Gesetz und Ordnung'." (Ebd., 185)

Und während dieser zunehmende Objektivismus im konkreten »life-experience« der Menschen das kreative und innovative Potential individueller Wünsche, Impulse und Imaginationen mehr und mehr zu übergehen droht, führt er im Gegenzug nach Deweys Überzeugung zugleich zu einer Stärkung jener für ihn übertriebenen Formen des Subjektivismus, die wesentlich in einer Flucht in die Freuden einer inneren geistigen »Landschaft« bestehen. Die moderne philosophische Spaltung von Objektivismus und Subjektivismus wurzelt Deweys Interpretation nach also in einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, die die menschliche Subjektivität - entgegen aller proklamierter Parolen - angesichts der massiven vergegenständlichten Zwänge alltagsweltlicher Lebensprozesse in einem außerordentlichen Maße auf sich selbst zurückwirft: Wo den Menschen eine legitime Verwirklichung ihrer Subjektivität verwehrt ist, wo sie gezwungen sind, "ihre innovativen Bedürfnisse und Entwürfe von Ideen auf technische Formen des industriellen und politischen Lebens zu beschränken sowie auf spezialisierte oder 'wissenschaftliche' Felder der intellektuellen Aktivität", da liegt es für Dewey nahe, daß solche Menschen sich dadurch zu entschädigen ("compensate") suchen, daß sie "eine Befreiung in ihrem inneren Bewußtsein finden." (Ebd., 185) So entstehe eine »realistische« Philosophie für die Mathematik, die Physik und die errichtete ("established") gesellschaftliche Ordnung, eine andere und entgegengesetzte aber für die Angelegenheiten des persönlichen Lebens, und dieser philosophische Dualismus ist nach Deweys Überzeugung nur eine "formulierte Anerkennung einer Sackgasse im Leben" (ebd., 186) - einer

Unfähigkeit zur Interaktion und wirksamen Veränderung sozialer Bedingungen durch Einsicht und Kontrolle (ebd.).¹

Insofern reflektiert der Rückzug ins Private, der Kult des Persönlichen - sei's in eher grobschlächtiger Form als rücksichtslose Durchsetzung des eigenen Willens oder in der sublimierteren Gestalt einer kontemplativ-ästhetischen Besinnung auf das Innerste und Eigenste - die gesellschaftliche Realität einer zunehmenden Entmächtigung der Subjekte. Wo immer er ihnen als Quelle des Trostes oder der Selbstbehauptung zu dienen vorgibt, trägt er für Dewey schon die Züge der Resignation - einer Anerkennung eben jener Hindernisse, die die aktive Partizipation des Selbst an der konstruktiven Gestaltung der lebensweltlichen Ereignisse verhindern, mit denen es sich konfrontiert sieht.² Die kritisierte Spaltung läßt sich für Dewey demgegenüber nur dann und insofern auflösen, als die Subjekte das kreative und innovative Potential ihres individuellen »experience« gegenüber den verdinglichten und institutionalisierten Ordnungen wiederzuerlangen imstande sind. Nur wenn Hindernisse und Zwänge nicht einfach hingenommen, sondern als Herausforderung für eine konstruktive Erweiterung und Erneuerung persönlicher Wünsche und Gedanken behandelt werden, die zu einer Partizipation an der Beeinflussung und Lenkung der Konsequenzen gemeinschaftlichen Handelns befähigen, scheint eine Verwirklichung von Individualität im Sinne Deweys überhaupt möglich - nur dann auch kann die Dualität von Subjekt und Objekt für ihn angemessen ("rightly") verstanden werden (ebd., 186). Diesem Emanzipationsgedanken kommt für Deweys Modell einer demokratischen Gemeinschaft eine fundamentale Bedeutung zu, mit dem wir uns im nachfolgenden Abschnitt noch weiter auseinandersetzen wollen.

Was aber bedeutet dies alles für ein Verständnis des Subjekts? Wie läßt sich der Ort näher bestimmen, an dem es zu einer solchen Verwirklichung seiner Individualität gelangen kann? Und wie ist dieser Ort des Subjekts im umfassenden Kontext sozialer Interaktions- und Kommunikationsprozesse zu beschreiben? Wie verhält sich das Subjekt zu den symbolischen Ordnungen, die diesem Geschehen zugrundeliegen? Und welche Rolle spielt hierbei die Dimension des Imaginären, die seiner Subjektivität doch am nächsten zu stehen scheint? In welcher Position schließlich befindet sich das Subjekt gegenüber jener Kontingenz realer Ereignisse, von der schon wiederholt die Rede war und die es doch, so könnten wir vermuten, in seiner

¹ "(...) philosophical dualism is but a formulated recognition of an impasse in life; an impotence in interaction, inability to make effective transition, limitation of power to regulate and thereby to understand." (Ebd.)

² "Capricious pragmatism based on exaltation of personal desire; consolatory estheticism based on capacity for wringing contemplative enjoyment from even the tragedies of the outward spectacle; refugee idealism based on rendering thought omnipotent in the degree in which it is ineffective in concrete affairs; - these forms of subjectivism register an acceptance of whatever obstacles at the time prevent the active participation of the self in the ongoing course of events." (Ebd., 186)

Subjektivität grundlegend auch immer bedroht? Wird Subjektivität hier zu einem Wagnis, enthält sie gar einen »realen Mangel«, einen »Riß«, wie dies bei Lacan erschienen war?

Wenn wir bei dem Versuch einer Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen im folgenden abermals auf unsere konstruktivistischen Beobachtungsregister des Symbolischen, Imaginären und Realen zurückgreifen, müssen wir dies in aller Vorsicht tun, um im Zuge dieser Interpretation den Sinn von Deweys eigener Argumentation nicht zu verstellen. Wir werden deshalb in mehreren Schritten vorgehen: Zunächst sollen Deweys Ausführungen und Überlegungen über die Position des Subjekts (Kap. 5.2.2) sowie seine Theorie des Selbst näher betrachtet werden (Kap. 5.2.3). Daran anschließend wollen wir uns der Aufgabe einer kritischen Reflexion zuwenden, indem wir konstruktivistisch nach den Implikationen und Ausgrenzungen dieses pragmatischen Interaktionsmodells fragen (Kap. 5.2.4).

5.2.2 Die intermediäre Position des Subjekts

Es wird nach den bisherigen Erörterungen nicht verwundern, daß Dewey jedes einseitige Verständnis des »subjektiven Geistes« ("subjective mind") zurückweist, sei es negativ als Abweichung ("aberration") wie im klassischen Universalismus oder positiv als unabhängiger schöpferischer Quell wie in manchen extremen Formen des modernen Subjektivismus (LW 1, 168), und die zwischen diesen gegensätzlichen Positionen bestehende Antinomie dialektisch aufzuheben versucht. Aus seiner funktionalistischen Beobachterperspektive kann ihm Subjektivität weder als unwesentlich noch als unabhängig erscheinen; sie muß vielmehr zunächst in ihrem Wesen als Funktion und in ihrer Abhängigkeit von einem funktionalen Kontext verstanden werden. "Empirisch betrachtet", schreibt Dewey, ist der subjektive Geist "eine Wirkstätte ("agency") *neuer Rekonstruktion einer vorgängig existierenden Ordnung.*" (Ebd.; Herv. d. Verf.) Die Subjektivität tritt damit gegenüber den symbolischen Ordnungen von Wirklichkeit, die sich für Dewey insbesondere in den kulturellen Formen von Sprache und Geist, aber auch in all jenen Institutionen und »customs« zeigen, die einen lebensweltlichen Zusammenhang bereits *vor* jeder subjektiven Konstruktivität schon als ein Universum tradierter Sinnbezüge konstituieren, in eine *intermediäre Position* (ebd., 171): In ihr können deren universelle Geltungen partiell verflüssigt und auf die Möglichkeit einer konstruktiven Erneuerung hin geöffnet werden. Im subjektiven Geist sieht Dewey daher eine "Form der natürlichen Existenz, in der die Gegenstände einer direkten Rekonstitution unterliegen." (Ebd., 171) Dabei müssen wir im Gedächtnis behalten, daß Gegenstände ("objects") für Dewey Dinge oder Ereignisse »mit einer Bedeutung« sind (vgl. Kap. 3): Es handelt sich hier also immer bereits um eine *symbolische* Funktion, die die Vorgängig-

keit einer sprachlich erschlossenen Welt, einer symbolisch geordneten Wirklichkeit bereits voraussetzt, die von den Subjekten rekonstruktiv angeeignet wird.

Nun sahen wir bereits, daß es zur Verwirklichung dieser (re-)konstruktiven Funktionen der Subjektivität nach Dewey wesentlich auch der Fähigkeit zur Imagination bedarf, wobei diese Fähigkeit für ihn wiederum verschiedene Gesichter annehmen kann. So mag die Imagination ein Feld des Rückzugs, der selbstgenügsamen Träumerei sein, die sich angesichts der Übermacht vorgängiger Objektivationen mit den tröstenden Idealisierungen einer »inneren Welt« zufrieden gibt und sich so dem symbolisch Anderen, den vorgegebenen symbolischen Ordnungen resignierend unterwirft. In dieser Position wird sie selbst zu einem »Endpunkt«, zu einer qualitativen Erfahrung, die zum Bestehenden nur additiv hinzutritt, ohne intentional eine Veränderung zu bezwecken und zu erreichen (ebd., 170f.).¹ Sie kann jedoch auch über sich selbst hinaus auf eine Objektivation in der Handlung verweisen, wo sie als reale Konstruktion aktiv-gestaltend in den Lauf der Ereignisse eingreift. In dieser Position mag die Kraft subjektiver Imaginationen und Entwürfe zu einer Bewegung in den symbolischen Ordnungen führen, die über die Bedeutungen dieser Ereignisse entscheiden, und sie in einen Fluß der Re-/De-/Konstruktionen hineinziehen (vgl. Kap. 4.3), in deren Verlauf aus der Abweichung vom Bestehenden neue Bedeutungen, Ordnungen, Interpretationen und Perspektiven entstehen. Nur in der letzteren Position kann das Subjekt für Dewey seiner vermittelnden, intermediären Funktion wirklich gerecht werden: "Imagination, die zu einer Veränderung der objektiven Ordnung, zur Einführung eines neuen Gegenstandes führt, ist etwas anderes als ein bloß zusätzliches Geschehen. Sie bringt eine Auflösung alter Objekte und ein Bilden neuer mit sich in einem Medium, das - da es jenseits des alten Objekts und doch noch nicht in einem neuen liegt - zu Recht als subjektiv bezeichnet werden kann." (Ebd., 171)² In dieser Zwischenposition zwischen den festen Ankerpunkten symbolischer Ordnungen - den Objekten und Ereignissen in ihrer symbolischen Form als »Dinge« mit einer vorgängig festgelegten Bedeutung - haftet der Subjektivität für Dewey eine spezifische Einzigartigkeit an, eine qualitative Unmittelbarkeit, die sich einer vollständigen Mitteilung entzieht: Auch hier gilt sein Satz, daß die Unmittelbarkeit der Existenz unaussprechlich sei (vgl. Kap. 3.3). Das subjektive Moment, so möchte ich interpretierend hinzusetzen, bezieht sich hier insbesondere auf den flüchtigen und symbolisch nie ganz festzuhaltenden Fluß der Imaginationen, die das

¹ "Imagination as mere reverie is one thing, a natural and additive event, complete in itself, a terminal object rich and consoling, or trivial and silly, as may be." (Ebd.)

² Vgl. auch die folgende Stelle: "Thinking and desiring, no matter how subjective, are a preliminary, tentative and inchoate mode of action. They are 'overt' behavior of a communicated and public form in process of construction, and behavior involves change of objects which tests the meanings animating behavior." (Ebd.)

Symbolische selbst erst in Bewegung setzen. Dewey beschreibt dies folgendermaßen:

"Eine eigentümliche innere Zurückgezogenheit ("privacy") und Nichtkommunizierbarkeit ist mit dem vorbereitenden, intermediären Stadium verbunden. Wenn eine alte Essenz oder Bedeutung im Prozeß ihrer Auflösung ist und eine neue noch nicht einmal als ein hypothetischer Entwurf Gestalt angenommen hat, ist das Dazwischentretende ("intervening existence") zu flüssig und formlos für eine Bekanntgabe ("publication"), sogar sich selbst gegenüber. Seine ganze Existenz ist unablässige Umwandlung. Grenzen, von denen etwas aus- und auf die etwas hingeht, sind objektiv, generisch, feststellbar; nicht so das, was zwischen diesen Grenzen geschieht. Dieser Prozeß des Flusses und der Unaussprechlichkeit wohnt jedem Denken inne, das subjektiv und privat ist. Er kennzeichnet 'Bewußtsein' als ein bloßes Ereignis." (Ebd., 171)

Es wird deutlich, daß dieser »imaginäre Ort« des Subjekts zu seiner Errichtung für Dewey zugleich der Begrenzung durch das Symbolische bedarf. Das Subjekt muß sich gewissermaßen im symbolischen System verankern, um sich für einen Anderen oder für sich selbst überhaupt artikulieren zu können ("for publication"). Der Fluß der Imaginationen bedarf der festen Bezugspunkte, von denen her und auf die hin er sich als ein Prozeß »unablässiger Umwandlung« bewegen kann. Diese Bezugspunkte aber kann er nur im Symbolischen finden. Insofern hat das Subjekt seinen Ort auch hier, in den sprachlichen Repräsentationen, in denen sich seinen Imaginationen ent-äußern müssen, um eine subjektive Sicht zu artikulieren. Die Notwendigkeit einer solchen Ent-Äußerung zeigt seine Abhängigkeit vom Nicht-Subjektiven, vom symbolisch Anderen der Sprache. Es sei absurd, so Dewey, eine Erkenntnis ("recognition") oder eine Vorstellung ("conception") subjektiv zu nennen, nur weil sie sich durch die Vermittlung einer körperlich und sozial einzigartigen Existenz - eines Individuums - vollziehen (ebd.). "Die Erkenntnis eines Gegenstandes, die Vorstellung einer Bedeutung in einem besonderen Moment kann eher meine sein als deine; eher deine als seine; doch diese Tatsache bezieht sich auf mich oder dich, nicht auf den Gegenstand und die Bedeutung, die wahrgenommen und vorgestellt wurden." (Ebd., 172)

Obschon also jede bewußte Wahrnehmung eines Gegenstandes, jede subjektive Vorstellung einer Bedeutung für Dewey individuelle Konstruktions- und Rekonstruktionsleistungen voraussetzt - er spricht in diesem Zusammenhang auch von "einzigartig individualisierten Ereignissen" (ebd.) -, sind sie ihm doch kein rein subjektiver »Besitz«, da alle solchen (Re-)Konstruktionen zugleich der Verankerung im intersubjektiven Medium der Sprache bedürfen. Hierin zeigt sich eben jene grundlegend *kommunikative Dimension* des menschlichen »experience«, mit der wir uns im vorigen Abschnitt bereits ausführlich befaßt haben.

So können wir bis hierher zunächst sagen, daß wir in den subjektiven (Re-)Konstruktionen von Gegenständen und Ereignissen mit Dewey eine Bewegung im Span-

nungsfeld zwischen imaginären Vorstellungen und symbolischen Bedeutungen gewahren können. Den Imaginationen der Subjekte liegt ein Verlangen zugrunde, worunter wir, so sahen wir oben (Kap. 5.1), mit Dewey vor allem ein grundlegendes menschliches Verlangen nach konsummatorischem Sinn des »experience« verstehen können. Solcher Sinn aber bedarf der Verankerung in den symbolischen Ordnungen intersubjektiver Sprach-Welten, durch die das Imaginäre geordnet, strukturiert und begrenzt wird. Hierin können wir mit Dewey eine notwendig rekonstruktive Seite, einen kulturellen Zwang der Rekonstruktion erkennen, der allen subjektiven Konstruktionen vorausliegt (vgl. Kap. 4.3).

Solche Verankerung aber besagt nicht, daß die subjektiven Imaginationen in den symbolisch geronnenen Formen vollständig aufgehen müßten; es macht gerade die Lebendigkeit der symbolischen Welten von Sprache, Wissen und Diskurs aus, daß sie offen für imaginative Innovationen, Überschreitungen und Konstruktionen bleiben, die sich für Dewey allein aus der Besonderung individueller Erfahrungen heraus vollziehen können. In dem »doppelten Ort«, an dem wir das Subjekt in Zusammenhang dieser konstruktivistischen Interpretation situiert finden (imaginär-symbolisch), können wir eine Voraussetzung für jene intermediäre Position und Funktion erblicken, die Dewey ihm zusprach: Im Spannungsfeld von Imaginärem und Symbolischem liegt dann auch das eigentlich kreative Potential seiner Subjektivität als einer Vermittlung von Bestehendem und Antizipiertem, symbolisch Geronnenem und imaginär Möglichem.¹

In diesem Zusammenhang bedeutet die Freiheit der Gedanken für Dewey eine Freiheit des *Denkens* (ebd., 172): "(...) spezifischer Zweifel, Untersuchung, Unentschiedenheit, das Herstellen und Kultivieren von Versuchshypothesen, Prüfungen und Experimenten, für die es keine Garantie gibt und die die Risiken der Verschwendung, des Verlusts und des Irrtums mit sich bringen." (Ebd.) Solche Freiheit umfaßt seiner Ansicht nach nicht nur, in negativer Hinsicht, die notwendige Voraussetzung einer Lockerung von Konventionen, Zensur und intoleranten Dogmen (ebd.) - und damit eine gewisse »Öffnung« und Beweglichkeit des symbolischen Registers

¹ Aus der Sicht unseres interaktionistischen Konstruktivismus wird dieses Spannungsverhältnis bei Dewey allerdings trotz seiner Offenheit für die individuellen Besonderheiten des Imaginären zu eng an die Vorstellung einer Verwirklichung symbolischen Sinns in zwischenmenschlichen Verständigungs- bzw. inneren Denkprozessen geknüpft. Obwohl auch bei Dewey das Imaginäre nicht im Symbolischen aufgeht (dies wäre das Ende jeder Vorstellung von Subjektivität), sondern immer auch dessen Überschreitung, Umformung, Neusichtung intendiert, scheint es von seinem Standpunkt andererseits doch so, daß eine subjektive Vorstellung nur dort zu einem Abschluß, einer Vollendung gelangt, wo sie einen symbolischen Ausdruck findet, um sich nach außen zu wenden und öffentlich zu werden. Und dabei ist für Dewey in der Vermittlung des Imaginären mit dem Symbolischen kein grundlegender Bruch, kein »Riß« oder Mangel angelegt, wie wir dies im ersten Kapitel dieser Arbeit am Modell der »Sprachmauer« (Kap. 1.2.2) diskutiert haben: Aus Deweys Sicht *kann* das Imaginäre seine Wahrheit im Symbolischen finden, wengleich solche Wahrheit von jedem imaginären Wesen immer auch neu gefunden bzw. erfunden werden muß. Auf diese Problematik werden wir insbesondere in Kap. 5.2.4 kritisch eingehen.

selbst -, sondern auch positiv den Mut zur virtuellen Überschreitung symbolischer Sicherheiten und damit zum Risiko des Scheiterns. Insofern bewährt sie sich für Dewey gerade darin, daß das Subjekt sich den Kontingenzen realer Ereignisse stellt, daß es nicht nur die intendierten Absichten, sondern auch die unvorhersehbaren Folgen seiner Handlungen auf sich nimmt. Gerade in seinen konstruktiven Handlungen, seinen Experimenten und seiner Suche nach Neuorientierung liefert es sich der Unsicherheit ("precariousness") seiner Existenz in einem besonderen Maße aus, was sich in konservativen Ängsten vor »zu viel Experimentierfreundlichkeit« einen deutlichen Ausdruck verschaffen mag. "Räumen wir das Argument des Konservativen ein: wenn wir einmal zu denken beginnen, kann niemand garantieren, wo wir herauskommen werden, abgesehen davon, daß viele Gegenstände, Ziele und Institutionen ganz sicher untergehen werden. Jeder Denker bringt einen gewissen Teil einer scheinbar stabilen Welt in Gefahr, und niemand kann gänzlich vorhersagen, was an seiner Stelle auftauchen wird." (Ebd.) Gleichwohl ist solches Wagnis konstruktiver Welterschließung, in die jederzeit das Reale als Grenze und Scheitern unserer subjektiven Unternehmungen einbrechen kann, für Dewey gerade angesichts der komplexen Problemlagen und Interessenkonflikte moderner Lebenswelten ein unverzichtbarer Bestandteil des Lebens selbst; wo wir uns ihm entziehen, wo wir den Irrtum mehr fürchten als die Monotonie der Konventionen und vorgeordneten Lösungen, geben wir uns der viel größeren Gefahr einer Erstarrung hin, die letztlich nicht Bewahrung, sondern Eskalation und Gewalt zur Folge haben mag.¹

Nun haben wir im vorstehenden das Subjekt in seinem Wechselspiel zwischen symbolischer Begrenzung und imaginärer Öffnung noch weitgehend losgelöst von seinen direkteren Beziehungen zu konkreten Interaktionspartnern betrachtet. Wir sahen es zunächst in seinen inhaltlichen Bezügen und Abhängigkeiten von jenen symbolisch vermittelten Ordnungen, die ihm in seiner Lebenswelt in eher vergegenständlichter Form als kulturelles Wissen, tradierte Überzeugungen, Perspektiven und Weltbilder entgegentreten, d.h. als jene »customs«, deren Bedeutungen es sich in der Ausbildung eigener »habits« mehr oder weniger zu eigen machen muß, um zu einem hinlänglich sozialisierten Individuum in einer sozialen Umwelt zu werden (vgl. Kap. 4.2). Hierin sahen wir, daß solche Sozialisation für Dewey eine Voraussetzung erfolgreicher Individuation darstellt, was allerdings nur insofern als möglich erscheint, als genügend Raum für subjektive Imaginationen bleibt, durch die ein so-

¹ Vgl. hierzu insbesondere auch Deweys politische Schriften aus den 20er und 30er Jahren, in denen er unter dem Schlagwort einer »social intelligence« das Programm eines dritten Weges zwischen Kapitalismus und Kommunismus-Stalinismus vertritt (z.B.: »The Public and Its Problems« in LW 2, »Individualism, Old and New« in LW 5 und »Liberalism and Social Action« in LW 11 sowie viele kleinere Essays). In Kap. 5.3 werden wir auf Deweys politische Philosophie näher eingehen.

ziales Ereignis zu einer wirklich individualisierten Erfahrung wird, die eine eigene, subjektive und insofern »neue« Sicht der Dinge einschließt. Die Entfaltung eigener Impulse, Gefühle und Einfälle gehört für Dewey wesentlich zu den Vorbedingungen solcher imaginären Freiräume, während die Fähigkeit zu ihrer intelligenten Verarbeitung und Sublimierung angesichts bestehender sozialer Bedingungen und Hindernisse aus seiner Sicht eine notwendige Voraussetzung subjektiver Konstruktivität bildet, in der das imaginäre Verlangen nach Sinn eine Erfüllung findet.

Durch diese Sicht auf die intermediäre Position des Subjekts kann Dewey feststellen, daß Originalität ein Wesenszug einer *jeden* menschlichen Individualität darstellt, ohne damit in einen grenzenlosen Subjektivismus zu verfallen. Denn obwohl wir "in derselben alten Welt" leben, bringt "jedes Individuum (...), wenn es seine Individualität ausübt, eine Art des Sehens und Empfindens mit sich, die in ihrer Wechselwirkung mit altem Material etwas Neues schafft, etwas, das es vorher im »experience« nicht gegeben hat" (LW 10, 113). In dieser Aussage, die Dewey in seinem Buch »Art as Experience« (1934) in bezug auf das Verständnis eines Gedichtes macht, das von jedem, der es poetisch liest, als Gedicht neu erschaffen werde, drückt sich ein durchgehender Zug seiner Auffassung des individuellen »experience« aus. So schreibt er etwa in dem Aufsatz »Construction and Criticism« (1929/30) ganz entsprechend:

"(...) jedes Individuum ist auf seine eigene Art einzigartig. Jeder erfährt das Leben von einem anderen Blickwinkel aus als irgendjemand sonst und kann den anderen folglich etwas Unverwechselbares geben, wenn er seine Erfahrungen in Ideen verwandeln und sie an andere weitergeben kann. Jedes Individuum, das zur Welt kommt, ist ein neuer Anfang; das Universum selbst nimmt in ihm gleichsam einen neuen Beginn und versucht, wenn auch in bescheidenem Umfang, etwas zu tun, das es niemals zuvor getan hat." (LW 5, 127)

Zugleich stellt er in diesem Zusammenhang fest, daß sich solche individuelle Originalität - und dies gilt insbesondere für alle pädagogischen Kontexte - keineswegs am erreichten Stand wissenschaftlicher, künstlerischer und anderer Leistungen einer gegebenen Kultur messen läßt. Es sei ein falscher Maßstab, Originalität nur nach ihren äußeren Produkten zu beurteilen, denn jedesmal, wenn ein Individuum - ein Kind - in seinem persönlichen »experience« wirklich eine Entdeckung mache, sei es originell, selbst wenn schon tausende von Anderen vor ihm dieselbe Entdeckung gemacht haben. Der Wert einer Entdeckung für das geistige Leben liegt für Dewey in ihrem Beitrag zu einem kreativen, aktiven Geist, darin, daß sie ernsthaft und geradeaus, »frisch« und neu »für mich oder dich« ist, und nicht darin, daß niemand zuvor jemals auf dieselbe Idee gekommen ist (ebd., 128).¹ Gerade diese Originalität

¹ "Every time he makes a discovery, even if thousands of persons have made similar ones before, he is original. The value of a discovery in the mental life of an individual is the contribution it makes to a creatively active mind; it does not depend upon no one's ever having thought of the same idea before. If

eines Neuentdeckens dessen, was von anderen bereits entdeckt und symbolisch geordnet ist, einer frischen und neuen Sicht auf die bereits bestehende Welt, ist seiner Überzeugung nach auch einer der wesentlichen Gründe für das auffallende Interesse Erwachsener an den spontanen Verhaltensweisen und Äußerungen kleiner Kinder: Inmitten der eingeschliffenen »habits« und Routinen, der beständigen Wiederholungen und Verdopplungen ("duplications"), stereotypen Meinungen und blässen, nachempfundenen Gefühle ihres eigenen Lebensalltages zeige sich hierin so etwas wie die Suche nach dem Besonderen der Individualität (ebd., 127). Und es dürfte nicht zuletzt Deweys eigener wacher Aufmerksamkeit für solche Beobachtungen und Nuancen zu verdanken sein, daß er auch in seinem Philosophieren den Eigenwert der Individualität, der Besonderheit subjektiver Blicke, Vorstellungen und Erfahrungen in all ihren mannigfaltigen Variationen, Abweichungen und zögerlichen Neuerungen gegenüber dem Allgemeinen, Universellen und symbolisch Geordneten immer wieder betont hat.

Nun müssen wir uns allerdings noch etwas genauer mit der Frage auseinandersetzen, wie solche Subjektivität oder Individualität im Prozeß sozialer Interaktionen überhaupt entsteht, d.h. wie es möglich wird, daß sich ein Subjekt gegenüber dem Anderen seines »experience« (anderen Personen bzw. sozialen Ereignissen und Gegenständen) als ein Ich oder Selbst konstituiert und bewußt wird. Wir kommen also erneut auf die Frage nach der Entstehung von Identität im Verhaltensprozeß zurück. In Kap. 4.2.6 haben wir gesehen, daß Deweys Theorie des »habit«, soweit sie von ihm in »Human Nature and Conduct« dargelegt wurde, auf diese Frage noch keine befriedigende Antwort hatte geben können. Zwar ermöglichte sie es, Licht auf einige grundlegende Mechanismen der Verankerung sozialer Bedeutungen im gelebten »experience« zu werfen, und im Konzept der spontanen, impulsiven Antriebe konnten wir aus Deweys Sicht auch bereits eine notwendige Voraussetzung für die Individualisierung von Verhalten feststellen. Doch konnte uns seine Theorie zunächst noch keine hinreichende Auskunft über die Bedingungen der Entstehung bzw. des Erwerbs sozialer Bedeutungen in kommunikativen Prozessen geben. Insofern blieb unklar, wie das Selbst als eine integrierte Gesamtheit der »habits« sich in den Interaktionen mit Anderen bildet bzw. welche sozialen Mechanismen diesem Prozeß zugrundeliegen. In Deweys Kommunikationstheorie, mit der wir uns in dem vorliegenden Kapitel befassen, wollen wir nun weitere Antworten auf diese offengebliebenen Fragen suchen.

it is sincere and straightforward, if it is new and fresh to me or to you, it is original in quality, even if others have already made the same discovery. The point is that it be first-hand, not taken second-hand from another." (Ebd.)

5.2.3 Die interaktionistische Sicht des Selbst bei Mead und Dewey

Zunächst können wir festhalten, daß das Selbst aus der Sicht von Deweys Kommunikationstheorie, wie er sie in »Experience and Nature« (1925/29) vorgelegt hat, ein soziales Konstrukt ist, das auf einem Verlangen nach Anerkennung durch den bzw. die interaktiven Anderen beruht. "Man errichtet sein privates und subjektives Selbst nicht eher, als daß man verlangt, daß es von anderen anerkannt und bestätigt werde, selbst wenn man ein imaginäres Publikum oder ein Absolutes Selbst erfinden muß, um das Verlangen zu befriedigen." (LW 1, 187) Dies bedeutet zunächst, daß das Selbst hier in eine historische und kulturelle Perspektive eingeholt wird, die es in seinen konkreten Abhängigkeiten von den sozialen Interaktionen des »life-experience« einer lokalen Gruppe oder Gemeinschaft zeigt.¹ Es ist stets ein empirisches Selbst, ein Produkt seiner Zeit und Umstände. Diese Auffassung richtet sich natürlich insbesondere gegen die traditionellen transzendentalistischen Vorstellungen der neuzeitlichen Subjektphilosophie seit Descartes. Mit Nachdruck kritisiert Dewey die Isolierung und »Übertreibung« ("exaggeration") des Ichs, des »denkenden Selbst«, in der modernen Philosophie (ebd., 173f.).² Er sieht hierin den Niederschlag einer historischen Entwicklung, in deren Verlauf die zunehmende gesellschaftliche Anerkennung und Wertschätzung individuell-innovativer Leistungen, die insbesondere mit den gesellschaftlichen Umwälzungen der industriellen Revolution einherging, philosophisch nach einer Artikulation verlangte, dabei jedoch zunächst noch in das Gewand der traditionellen metaphysischen Frage nach einem Ersten und Absoluten eingebunden blieb (vgl. Kap. 3.1.1). Philosophisch habe sich die Aspiration dieses neuerwachten Individualismus zunächst in der Gestalt eines "transzendentalen, über-empirischen Selbst" niedergeschlagen, das den traditionellen metaphysischen Erwartungen entsprechend als ursprünglich, absolut und ewig gedacht werden konnte (ebd., 174).³

Im Gegensatz zu dieser transzendentalistischen Sichtweise betont Dewey die innerweltlichen Abhängigkeiten und Begrenztheiten jedes empirischen Selbst, die sich

¹ Vgl. hierzu auch schon Deweys Artikel »Self«, den er als einen von zahlreichen Beiträgen zu dem 1912-1913 veröffentlichten Nachschlagewerk *A Cyclopaedia of Education* verfaßt hat (MW 7, 339-343).

² Vgl. hierzu auch M. G. Murpheys Einleitung zur Boydston-Ausgabe von Deweys »Human Nature and Conduct« (MW 14), wo der Autor feststellt (ebd., xi): "(...) as Dewey makes abundantly clear, (...) there is no separate substantive self - no metaphysical soul or transcendental knower. The self is a dynamic construct, not a substantive one (...)."

³ "A transcendental supra-empirical self, making human, or 'finite,' selves its medium of manifestation, was the logical recourse. Such a conception is an inevitable conclusion, when the value of liberation and utilization of individual capacity in science, art, industry, and politics is a demonstrated empirical fact; and when at the same time, individuality instead of being conceived as historic, intermediate, temporally relative and instrumental, is conceived of as original, eternal and absolute." (Ebd.)

aus dessen historisch-kultureller Situiertheit unvermeidlich ergeben: Während es vom Standpunkt eines transzendenten Selbst so aussehen könnte, als sei dieses frei, zu jeder Zeit jeden beliebigen Gedanken und jede beliebige Überzeugung zu unterhalten, sieht sich jedes empirische Selbst immer schon mit einem Übergewicht an Traditionen und Bräuchen (»customs«) konfrontiert, vor deren Hintergrund die Durchführung von Beobachtungen, Überlegungen und Experimenten auf der Grundlage abweichender und innovativer Hypothesen für jeden konkreten Denkprozeß ein genuines Problem darstellt (ebd.).¹ Und in diesen Abhängigkeiten steht das Selbst, wie wir hinzusetzen können, weil es sich in seinen lebensweltlichen Bezügen immer schon in Diskursen bewegt, die einer vorgängigen symbolischen Ordnung unterliegen.

Diese Überlegungen schließen natürlich an das an, was wir in Kap. 4.2 über die Abhängigkeit des Selbst vom »habit« gehört haben.² Allerdings betont Dewey jetzt stärker als zuvor die Bedeutung der Sprache und des konkreten Sprachgebrauchs einer Gruppe für die soziale Konstituierung dieses Selbst. In den sprachlichen Interaktionen sind symbolische Bedeutungen für jedes neugeborene Individuum zunächst schon in den Reaktionen und Verhaltensweisen der Anderen enthalten. Sie verfügen, wie wir auch sagen könnten, über die notwendigen kulturellen Symbolvorräte, die Kommunikation überhaupt erst ermöglichen. Jedes Subjekt muß sich diese Symbolvorräte zunächst in einem Mindestmaß erschließen und aneignen, um an den gemeinsamen Sprach-Welten partizipieren zu können. Und wie wir in Kap. 5.1.1 bereits gesehen haben, erkennt Dewey in »Experience and Nature« deutlich, was in »Human Nature and Conduct« noch weitgehend unberücksichtigt geblieben war: daß dafür nämlich ein Mechanismus der sozialen Rollenübernahme entscheidend ist, der allen symbolvermittelten Interaktionen zugrundeliegt und in menschlichen Kulturen vor allem über das Medium der Sprache ermöglicht wird:³

¹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die folgenden Formulierungen: "(...) the whole history of science, art and morals proves that the mind that appears *in* individuals is not as such individual mind. The former is in itself a system of belief, recognitions, and ignorances, of acceptances and rejections, of expectancies and appraisals of meanings which have been instituted under the influence of custom and tradition." (Ebd., 170; Herv. i. Orig.)

² Vgl. insbesondere die Ausführungen in Kap. 4.2.6 und den dort eingeführten Begriff eines »habituellen Selbst«.

³ Die Sprache im engeren Sinn ist für Dewey keineswegs das einzige System kommunikativer Zeichen und Bedeutungen. Wie wir bereits sahen (Kap. 5.1.1), erkennt er wie auch Mead die Dimension von Gebärden und körpersprachlicher Verständigung durchaus an, und auch das Kunstwerk stellt für ihn ein kommunikatives Medium dar, das über die Formen sprachlicher Verständigung im engeren Sinne hinausreicht (vgl. Kap. 5.3.4). Sprache ist jedoch im Sinne Deweys gewiß das am vollständigsten entwickelte und zugleich flexibelste und gebräuchlichste Symbolsystem des Menschen, weshalb er sie, wie wir bereits hörten, auch als "tool of tools" bezeichnet, "the cherishing mother of all significance." (LW 1, 146)

"Wenn wir nicht mit anderen gesprochen hätten und sie mit uns, würden wir niemals zu und mit uns selbst sprechen. Aufgrund von Konversation, sozialem Geben und Nehmen, werden verschiedenartige organische Haltungen zu einer Ansammlung von Personen, die in ein Gespräch verwickelt sind, die sich miteinander beraten, spezifische Erfahrungen austauschen, einander zuhören, unwillkommene Bemerkungen überhören, sich anklagen und entschuldigen. *Durch Sprache identifiziert sich eine Person auf dramatische Weise mit potentiellen Handlungen und Taten; sie spielt viele Rollen, nicht in aufeinanderfolgenden Stadien des Lebens, sondern in einem gleichzeitig sich abspielenden Drama. Auf diese Weise entsteht ("emerges") der Geist.*" (LW 1, 135; Herv. d. Verf.)

Durch die symbolischen Wirkungen der Sprache verwandelt sich das individuelle »experience« für Dewey in ein komplexes Universum (»Geist«), dessen vielfältiger und schier unausschöpflicher Bedeutungshorizont seinen Reichtum daraus bezieht, daß er die Perspektiven anderer miteinbezieht. Der Dewey-Interpret J.E. Tiles hat dies folgendermaßen formuliert:

"Kommunikation von der komplexen Art, wie sie durch die menschliche Sprache möglich gemacht wird, schafft eine Umwelt, in der das Objekt nicht bloß zum Zweck eines erfolgreichen Ergebnisses manipuliert, sondern auf eine Art gebraucht wird, die durch die Perspektiven anderer geprägt ("informed") ist. Sein Gebrauch kann kommuniziert werden; das Verhaltensmuster, das seine Potentiale freisetzt, kann als eine überdauernde Einrichtung festgesetzt werden. (...) Was Dewey mit Sprache meint ist daher jedes System von Reaktionen ("responses"), das die Perspektiven anderer einbezieht ("incorporates")." (TILES 1988, 103)

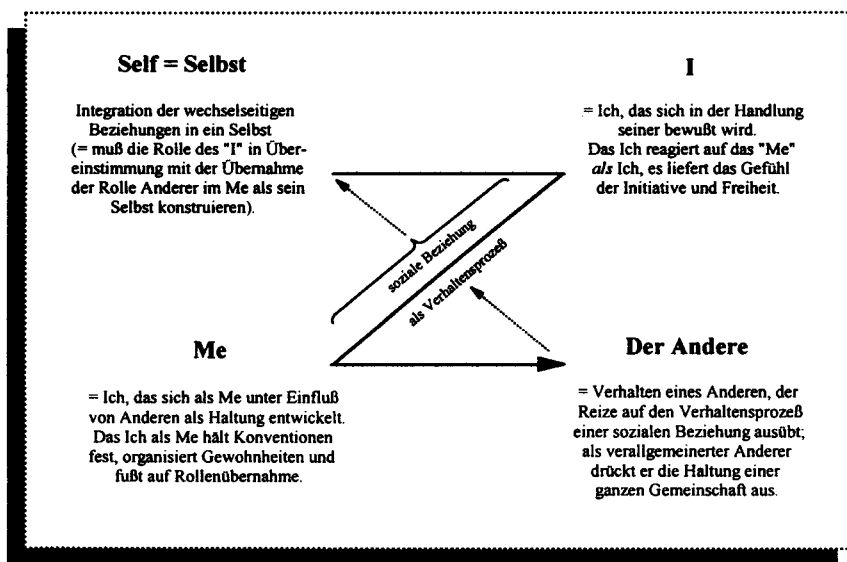
Eine solche Öffnung auf die Blickwinkel und Perspektiven der Anderen, deren Rolle das Subjekt identifikatorisch übernimmt, ist für Dewey zugleich eine notwendige Voraussetzung für die Entstehung des Selbst als Ich-Identität in Entgegensetzung zu einem »anderen Selbst«, d.h. zur Identität des sozialen Anderen (ebd.). So eröffnet sich durch Sprache und »Geist« ("mind") die "Möglichkeit des Selbst zusammen mit der Rolle des Anderen" (ALEXANDER 1987, 161): "(...) eine Kultur zu erlernen heißt, die Rollen zu lernen, die wir übernehmen können, und dies wiederum führt zu einer Festlegung dessen, was wir sind. (...) Nur durch soziale Partizipation erwerben wir ein Selbst (...)." (Ebd., 160)

Nun greift Dewey bei diesen Überlegungen zweifellos auf zentrale Gedanken seines langjährigen Freundes und Mitarbeiters George Herbert Mead zurück.¹ Allerdings nimmt er in »Experience and Nature« weder auf Meads Ansatz explizit Bezug, noch reichen seine Ausführungen an die wesentlich differenzierteren Darstellungen

¹ Vgl. dazu die folgende Stelle in der bereits zitierten Dewey-Biographie, die von seinen Töchtern anlässlich einer Festschrift zu seinem 80. Geburtstag verfaßt und von ihm selbst autorisiert wurde: "Mead had also developed (...) a theory of the origin and nature of selves. Dewey did not attempt a development of these special ideas, but he took them over from Mead and made them a part of his subsequent philosophy, so that, from the nineties on, the influence of Mead ranked with that of James." (J. M. DEWEY 1951, 26)

Meads heran. So spricht er eher pauschal vom »Selbst« oder vom »Individuum« und verzichtet dabei auf eine genauere Unterscheidung verschiedener innerer Instanzen, wie sie Mead in seinem Modell als »I«, »Me« und »Self« geliefert hat. Wir wollen uns daher zunächst kurz Meads Theorie der sozialen Ich-Identität zuwenden, bevor wir auf Deweys eigene Ausführungen zurückkommen und untersuchen, welchen Nutzen er aus Meads Konzept des Selbst für seine Philosophie des kommunikativen »experience« zieht.

Für Meads Ansatz ist kennzeichnend, daß er sich die Interaktionen zwischen einem Selbst und einem Anderen wesentlich als ein symbolvermitteltes Geschehen denkt, bei dem die sozialisierende Aneignung und Übernahme der symbolischen Orientierungen einer sozialen Gruppe oder Kultur eine maßgebliche Rolle spielt. Für Mead ergibt sich hieraus ein Persönlichkeitsmodell, das auf der Ausbildung verschiedener Instanzen im Individuum beruht, wodurch ein inneres Spannungsverhältnis entsteht, das in seiner fortschreitenden Integration soziale Ich-Identität ermöglicht. Stellen wir dies zunächst an einem Modell dar, das wir leicht verändert aus REICH (1996, 77) entnehmen.



Ein Subjekt interagiert mit einem Anderen, was im sozialen Verhaltensprozeß für Mead immer ein bestimmtes Spannungsverhältnis wechselseitiger Verhaltenserwartungen und Erwartungserwartungen mit sich bringt. In diesem Zusammenhang

entsteht Sozialisation als Spiegelung oder Rückkopplung eigenen Verhaltens am Verhalten Anderer, wodurch grundlegende soziale Verhaltensmodelle, Haltungen und Orientierung erworben werden. Dies ist für Mead jedoch kein nur äußerlicher Prozeß der Nachahmung oder direkten Instruktion, der sich über einen bloßen Austausch von Informationen oder direkten Zwang von Seiten eines Anderen vollzieht, sondern er bedarf grundsätzlich der selbsttätigen Verarbeitung durch das Subjekt und unterliegt einer innerpsychischen Dynamik. Denn die äußere Verhaltensbeziehung setzt sich seinem Modell zufolge in einem psychischen Spannungsverhältnis zwischen verschiedenen inneren Anteilen fort, und erst vermittelt über dieses innere Verhältnis wird wechselseitige Verhaltensanpassung gewährleistet. (Das gilt natürlich umgekehrt ebenso für die Position des Anderen, der aus der Sicht Meads als ein Subjekt ebenfalls vermittelt über ein inneres Spannungsverhältnis kommuniziert: Insofern weist sein Modell eine durchaus zirkuläre Grundstruktur auf).

Da ist zunächst das »I«, eine Ich-Instanz, in der sich für Mead die Spontaneität und Kreativität, aber auch die unmittelbare Triebhaftigkeit des Subjekts ausdrückt.¹ Dieses »I« bezeichnet gegenüber der Außenwelt die eigentliche Position der Subjektivität, aus der heraus wir beobachten, wahrnehmen und empfinden: Es ist der Ort spontaner Wünsche, Gefühle, Impulse und Einfälle. Das »I« stellt gewissermaßen das wesentliche Reaktionspotential zur Verfügung, aus dem heraus ein Subjekt sein eigenes Verhalten beobachtet und bewertet (vgl. THAYER 1984, 259). Es repräsentiert die individuelle Seite des Selbst, sein Gefühl von Initiative und Einzigartigkeit seiner Individualität.

Neben dieses »I« tritt in Meads Persönlichkeitsmodell nun das »Me« als eine Instanz zur Bewertung spontaner Impulse und Regungen, "die aus den Erwartungen der Reaktionen [der Anderen; S.N.] auf die Äußerungen dieser Impulse hin besteht". (JOAS 1989, 117) In diesem »Me« drückt sich für Mead die Funktion der Rollenübernahme aus: Es ist die in der Interaktion mit einer Bezugsperson entstandene

¹ Vgl. dazu auch JOAS (1989, 117). Diese Kennzeichnung bildet nach Joas bei Mead deshalb keinen Widerspruch, weil in seinem Denken der Triebbegriff weniger als ein ursprünglicher, inhaltlich mehr oder weniger festgelegter und auf ein biologisches Ziel (z. B. Fortpflanzung, Selbsterhaltung) gerichteter »Naturzwang« erscheint, sondern eher als eine Art "konstitutionelle(r) Antriebsüberschuß", der sich "über alle Befriedigbarkeit hinaus in Phantasien Raum [schafft] und (...) von Normierungen nur kanalisiert werden [kann]." (Ebd.) Die Äußerungen dieses »Antriebsüberschusses« sind für Mead nicht als reine biologisch-naturhafte Kräfte gegeben, sondern immer bereits sozial vermittelt: Ohne solche Vermittlung bleibt das Triebhafte unspezifisch, ungerichtet und unstrukturiert. In der Spätform von Meads Motivationskonzept sind die ursprünglichen "Instinktimpulse beim Menschen (...) reduziert und hemmbar; sie gehen erst durch Interpretation und Erfahrung in eine Triebstruktur ein und können der Selbstprüfung unterworfen werden. Mead beschränkt aber die Sozialität der Triebstruktur nicht auf den Aspekt ihrer gesellschaftlichen Geformtheit, sondern betont immer wieder den in sich motivierenden Charakter einer auf gemeinsame Ziele gemeinsam hinwirkenden Tätigkeit." (Ebd., 119) Auf die Nähe dieses »Trieb«-Konzepts zum Impulsbegriff Deweys, mit dem wir uns in Kap. 4.2.4 befaßt haben, sei hier nur hingewiesen.

innere Repräsentation der Verhaltenserwartungen des Anderen, oder, auf einer entwickelteren Stufe, "meine Vorstellung von dem Bild, das der andere von mir hat" (ebd.). Über das »Me« nisten sich im Selbst sozusagen die sozialisierenden Blicke der Anderen ein: Hier werden grundlegende soziale Normen, Verhaltenserwartungen und Handlungsbereitschaften, die diese Anderen im sozialen Verhaltensprozeß an ein Individuum herantragen, als Gewohnheiten habitualisiert und zu einem verlässlichen Bestand der Persönlichkeit organisiert.

Das »Me« dient bei Mead also zunächst der Strukturierung und sozialen Lenkung der spontanen Impulse des »I«; es ist der Ort, an dem alle Erziehungsbemühungen ansetzen, um über die Verinnerlichung des Blicks Anderer auf die Errichtung von Selbstzwängen und eine sozialisierte Kontrolle eigenen Verhaltens zu wirken. Wie REICH (1996, 77ff.) dargelegt hat, ist dies nur auf einer sehr elementaren Ebene ein dyadischer Prozeß zwischen einem Selbst und einem Anderen, etwa wenn ein Kind in der Beschäftigung mit einem Gegenstand den bestätigenden oder verwerfenden Blick einer Bezugsperson sucht. Zwischenmenschliche Kommunikationen sind in der Regel komplexer und gehen über eine einfache Zweierbeziehungen hinaus: Sie umfassen in der Interaktion mit dem Anderen in direkter oder verinnerlichter Form zumeist auch die begleitenden, relativierenden bzw. kontrollierenden Blicke Dritter. In entwicklungspsychologischer Hinsicht ist dies ein notwendiger und grundlegender Schritt, der es dem Kind erlaubt, sich aus der symbiotischen Enge früher Gefühlsbindungen zu befreien. "Stellen wir uns vor, daß das Kind ausschließlich auf seine Mutter als Objekt der Beschäftigung blickt. Was wäre, wenn es keine Blicke der Dritten gäbe? Wie soll es überhaupt aus dieser Symbiose entkommen können, wenn nicht über den Blick eines Anderen, der die beiden symbolisch trennt? Jede symbiotische Beziehung kann nur eine gewisse Zeit andauern, weil sie dann an den Blicken der Dritten scheitert, die mangelnde Realität in einer Interaktion vermuten, die versucht, den Blick des Dritten zu töten. Pädagogik ist übrigens eine Erfindung, die gerade für den Blick von Dritten Sorge tragen soll." (Ebd.) Aber von dieser Unterscheidung ist bei Mead selbst noch keine Rede. Für ihn ist es einfach der Andere, der sich mit seinen Ansprüchen und Erwartungen im »Me« als eine kontrollierende Instanz niederschlägt, wodurch dieses »Me« zu einem Element eines entstehenden Selbstbildes wird (JOAS 1989, 117). Dazu ist nach Mead jedoch eine noch weitergehende Integrationsleistung erforderlich. Denn in der Interaktion mit unterschiedlichen Bezugspersonen oder bedeutsamen Anderen - Mutter, Vater, Geschwister, Lehrer usw. - kommt es zunächst zur Entwicklung unterschiedlicher, miteinander unvermittelter »Me«s, deren inhaltliche Ausformung den jeweils spezifischen Interaktionsformen entspricht und insofern von der Vielfalt der kindlichen Interaktionssituationen abhängt (ebd., 107). In der Integration dieser verschiedenen »Me«s zu einem (relativ) einheitlichen Selbstbild entwickelt sich nach Mead eine dritte Instanz, die er als das »Self« bezeichnet. Dieses »Self« ermöglicht -

im Idealfall einer gelungenen Synthese - nicht nur konsistentes Verhalten, sondern es bedeutet zugleich Ich-Identität als dynamische Abstimmung der unterschiedlichen Ansprüche des »I« (Spontaneität, Initiative, Freiheit) und »Me« (Rollenerwartungen, Konventionen, soziale Gewohnheiten): eine "einheitliche und doch auf die Verständigung mit stufenweise immer mehr Partnern hin offene und flexible Selbstbewertung und Handlungsorientierung; zugleich entwickelt sich eine stabile, ihrer Bedürfnisse sichere Persönlichkeitsstruktur." (Ebd., 117)

In seinem Aufsatz »Der Mechanismus des sozialen Bewußtseins« entwickelt Mead den Gedanken, daß es dazu notwendigerweise vorher zur Entwicklung des Konzeptes sozialer Objekte gekommen sein müsse (JOAS 1989, 107): Für die Ich-Identität gilt nach Mead, daß die "Form des sozialen Objekts (...) zunächst in der Erfahrung einer *Identität der anderen* gefunden werden [muß]." (Mead in JOAS ebd.; Herv. d. Verf.) Erst wenn ein solches Schema des sozialen Objekts als Identität der anderen bereits verfügbar ist, wird es dem Kind möglich, seine vielfältigen und zunächst uneinheitlichen Vorstellungen und Antizipationen des Bildes seiner eigenen Person bei verschiedenen relevanten Interaktionspartnern zu einem konsistenten Selbstbild zu integrieren.¹ Nach Mead tritt daher »Identität« als ein soziales Konstrukt immer erst in der Form der »Identität der anderen« auf, bevor daraus reflexiv ein Gefühl von »Ich-Identität« entstehen kann.

Am Schluß desselben Aufsatzes zieht Mead Konsequenzen aus seinen Aufstellungen für die philosophische Diskussion des Ich-Begriffs. Auf der Grundlage seiner Analyse des sozialen Ursprungs von Bedeutung und Selbstbewußtsein kann er nun die "Unhaltbarkeit der These von einer unmittelbaren Erfahrbarkeit des Ichs" - und damit die Aporien eines reflexionsphilosophischen Subjektbegriffs - in neuem Licht betrachten (JOAS 1989, 108). "Er betont hier in aller Deutlichkeit, daß das Ich nur im Rückgriff auf vergangene Handlungen, d.h. in der Erinnerung an diese, sich selbst betrachten könne; bei dieser Erinnerung aber wirkt ein bereits verändertes, erinnerndes Ich, so daß *ein Zusammenfallen von erkennendem und erkanntem Ich unmöglich sei.*" (Ebd.; Herv. d. Verf.) Insofern ist das »Self« nach Mead in der Reflexion prinzipiell nicht vollständig einholbar: Es ist ein im interaktiven Handlungsgeschehen immer noch werdendes Selbst, das sich als ein »Me« im Anderen findet und erkennt, um sich dabei zugleich aus der Position seines »I« heraus neu zu entwerfen. Es oszilliert gewissermaßen zwischen diesen beiden Polen des Gewesenen,

¹ Es sei hier nur am Rande erwähnt, daß Mead in diesem Zusammenhang eine Analogie zwischen dieser Entwicklung einer Ich-Identität nach dem Vorbild des sozialen Objekts und der Entwicklung eines einheitlichen Körpergefühls nach dem - ebenfalls entwicklungslogisch notwendigerweise vorausgehenden - Modell der gegenständlichen Objekte der Umwelt herstellt: "Das bloße Vorhandensein der Erfahrungen von Lust und Schmerz in Verbindung mit den Empfindungen des Organismus kann erst dann dazu dienen, ein Objekt [den Körper als Einheit; S.N.] herauszubilden, wenn dieses Material unter das *Schema eines Objekts* fallen kann." (Mead in JOAS ebd.; Herv. d. Verf.)

Bestimmten, symbolisch Festgehaltenen und des Antizipierten, Veränderlichen, Unabgeschlossenen; die gewohnten Rollen und Haltungen seines »Me« geben ihm Halt und Orientierung, ohne ihm die prinzipielle Offenheit einer beständigen Weiterentwicklung zu nehmen. Die Ausbalancierung seiner unterschiedlichen und veränderlichen »I«- und »Me«-Ansprüche bleibt als eine immer neu zu leistende Aufgabe. Darin liegt die Dynamik von Mead Identitäts-Konzept: Das Selbst ist aus seiner Sicht immer in Entwicklung begriffen und nicht als ein für allemal festgeschriebenes, statisches Konzept der eigenen Person zu denken.

Eine Kontinuität innerhalb dieser Entwicklung sieht Mead allerdings in der allmählichen Verallgemeinerung und zunehmenden Abstraktheit der für die Ich-Identität grundlegenden Konzepte und Prozesse. Zeichnet sich das kindliche Selbstbewußtsein zunächst durch seine dialogisch-dramatische Struktur und die "direkte Personengebundenheit der einzelnen Instanzen des inneren Kommunikationsprozesses [aus], als welchen Mead alle Reflexion deutet" (ebd., 110)¹, so wird dieser Zug allmählich schwächer, bis die Spuren des interaktiven »Dramas« im Denken schließlich fast vollständig hinter der nüchternen Fassade eines auf seine semantischen Bedeutungen reduzierten »inneren Sprechens« verschwinden. Die verinnerlichten Blicke der Anderen werden so im Zuge ihrer fortschreitenden Habitualisierung als soziale Bedeutungen zunehmend verallgemeinert und von den konkreten Erfahrungskontexten gelöst, in denen sie entstanden sind. Doch darf die eher unpersönliche Form abstrakterer Denkprozesse nach Mead nicht über den zugrundeliegenden Mechanismus hinwegtäuschen, denn dieser "Mechanismus bleibt ein sozialer, und jeden Augenblick kann der Vorgang personale Form annehmen." (Mead in JOAS ebd.)

Diesem Gedanken einer zunehmenden Abstraktion und Entpersonalisierung trägt Mead unter anderem auch mit seinem Konzept des »verallgemeinerten Anderen« Rechnung, der die Orientierung an einem personalen Anderen - einer konkreten Bezugsperson - allmählich ablöst bzw. ergänzt. Inmitten der Vielfalt konkreter und spezifischer Interaktionsprozesse wird es dadurch zunehmend möglich, Verhalten an für alle Handelnden (alle Mitglieder einer Gruppe) gültigen abstrakten Prinzipien zu orientieren. "Die Verhaltenserwartungen dieses generalisierten Anderen sind im Fall des Gruppenspiels die Spielregeln,² im allgemeinen die Normen und Werte

¹ Das kindliche Selbstbewußtsein spricht, wie Joas es formuliert, "zu sich selbst in den Worten der Eltern (...)." (Ebd., 110)

² Von zentraler Bedeutung für Mead sind in diesem Zusammenhang die beiden von ihm als »play« (freimaginative Spiele) und »game« (Regel- und Gruppenspiele) unterschiedenen Arten des kindlichen Spiels (vgl. JOAS 1989, 117f.).

einer Gruppe, welche natürlich positions- und situationsspezifisch ausdifferenziert werden." (JOAS 1989, 118)¹

Stellen wir dieses Modell nach Mead nun einmal jenem früheren Modell gegenüber, mit dem wir in Kap. 4.2.6 Deweys »habit«-Theorie zusammengefaßt haben (S. 218). Zunächst legt die weitgehend parallele Darstellungsweise, in der wir unsere Modelle konstruiert haben, die Möglichkeit gewisser Zuordnungen nahe: Wo bei Mead das »I« steht, hatten wir es bei Dewey mit Impulsen, spontanen Aktivitäten und Gefühlen usw. zu tun, wo Mead von einem »Me« spricht, fanden wir bei Dewey »habits« als erworbene Verhaltensmuster, und wo bei Mead vom Anderen die Rede ist, stand bei Dewey die Umwelt oder Lebenswelt mit ihren kollektiven »habits« und »customs«. Beide Darstellungen stehen keineswegs in einem Gegensatz zueinander, denn auch bei Mead erscheint das »I«, wie wir sahen, als ein Ort spontaner Impulsregungen, wird das »Me« als ein Ort der Habitualisierung (von Rollenerwartungen) gedacht und verkörpert der Andere als Repräsentant einer sozialen Umwelt grundlegend deren kollektive Normen und Verhaltensstandards, was sich bei Mead auch in dem Gedanken eines »verallgemeinerten Anderen« ausdrückte.

Dennoch fällt ein wichtiger Unterschied auf. Bei Mead wird der interaktive Prozeß in wesentlich konsequenterer Weise als bei Dewey in seiner direkt personalen Dynamik gesehen, was schon für die äußere Seite gilt (Selbst und Anderer vs. Selbst und soziale Umwelt), vor allem aber für die innere Seite des Verhaltensprozesses von Bedeutung ist. Denn als »I« und »Me« ist das Spannungsverhältnis von Spontaneität, Initiative einerseits und sozialen Normen, Modellen und Haltungen andererseits bei Mead deutlicher als eine *Identitätsproblematik*, d.h. als ein Problem identifikatorischer Rollen konzipiert, die ein Selbst in bezug auf sein eigenes Verhalten einnehmen kann, um hierüber zu einem mehr oder weniger identischen Bild seiner selbst zu gelangen. Diese Sicht ist bei Dewey niemals in einer annähernd so differenzierten Form wie bei Mead entwickelt worden. Auch wenn er Meads Gedanken einer identifikatorischen Rollenübernahme in seinen späteren kommunikationstheoretischen Überlegungen mehr Platz eingeräumt hat als noch in »Human Nature and Conduct«, bleibt seine Behandlung des Themas der sozialen Ich-Identität doch zumeist vergleichsweise abstrakt und oberflächlich.

¹ "Die Orientierung an einem bestimmten generalisierten Anderen stellt freilich dieselbe Beschränktheit wie die Orientierung an einem bestimmten konkreten Anderen auf neuer Stufe wieder her. Das darin steckende Problem einer Orientierung an immer universaleren generalisierten Anderen wird dann (...) ein Leitgedanke von Meads Ethik." (Ebd.) Auf Meads Ethik kann ich im gegebenen Zusammenhang, in dem es mir nur um eine knappe Skizzierung der Grundlinien seines Intersubjektivitätsmodells als einer wichtigen interaktionistischen Beobachterperspektive geht, jedoch nicht weiter eingehen. Ich kann hier nur auf das 6. Kapitel der Arbeit von JOAS (1989) verweisen, das diesem Thema gewidmet ist.

Andererseits scheint es mir, daß bei Dewey der Prozeß und die Problematik einer *Habitualisierung* sozial erworbener Bedeutungen und Rollenerwartungen eine stärkere Entfaltung gefunden hat als bei Mead, d.h. ihre Ver-Körperung im gelebten »experience«, wo sie als primäre, vor- bzw. unbewußte Strukturen in kulturspezifischer Weise ein Wahrnehmungsfeld strukturieren (vgl. Kap. 4.2). Hier kann Deweys Theorie des »habit« als eines Erzeugungsmechanismus eine wichtige Ergänzung zur Theorie der sozialen Rollenübernahme bilden, indem sie die aktive, welterschließende Kraft jener verinnerlichten symbolischen Orientierungen besonders in den Blick rückt, die sich uns aus der Identifikation mit der Rolle des Anderen im interaktiven Prozeß ergeben.

Beide Ansätze scheinen einander in dieser unterschiedlichen Schwerpunktsetzung recht gut ergänzen zu können. Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn wir nun noch einmal auf Deweys »Experience and Nature« zurückkommen, um zu untersuchen, welche Rolle er hier der Erfahrung des Selbst im kommunikativen Prozeß des »experience« zumißt.

"Zunächst und in erster Linie ist es weder exakt noch relevant zu sagen, 'ich erfahre' oder 'ich denke'. 'Es' erfährt oder wird erfahren, 'es' denkt oder wird gedacht, ist eine angemessenere Formulierung. »Experience«, eine fortlaufende Folge von Geschichten ("affairs") mit ihren je eigenen charakteristischen Eigenschaften und Beziehungen, geschieht, ereignet sich, und ist, was es ist. Zwischen und inmitten dieser Geschehnisse, nicht außerhalb ihrer oder ihnen zugrundeliegend, sind jene Ereignisse, die Selbst genannt werden. In gewissen spezifizierbaren Hinsichten und für gewisse spezifizierbare Folgen übernehmen diese Selbst, die genauso wie Stücke, Steine und Sterne objektiv bezeichnet werden können, die Sorge für und Handhabung von bestimmten Gegenständen und Handlungen im »experience«." (LW 1, 179)

Gedanken und Gefühle haben ihren Ursprung, wie Dewey weiter ausführt, in erster Instanz in »natürlichen Ereignissen«, wozu für ihn im weitesten Sinne auch gesellschaftliche Verhaltensformen ("social habits") gehören (ebd., 180). Indem wir sagen, "Ich denke, hoffe, liebe", begeben wir uns in das Medium der Sprache, wo wir uns, so Dewey, zu diesen Gedanken und Gefühlen als ein »Ich« - d.h. als »I« im Sinne Meads - bekennen und auf sie einen Anspruch erheben, obschon sie nicht in diesem »Ich« als einer abgesonderten Existenz ihren Ursprung gehabt haben. Wir sagen damit im Grunde, daß die Entstehung ("genesis") nicht auch das letzte Wort sei (ebd.). Zugleich ist das »Ich« für Dewey aber auch ein kommunikatives Konstrukt der Zurechnung von Verantwortlichkeiten, worin wir vergleichend Meads Position des »Me« erkennen können. Denn im Medium der Sprache macht sich das Selbst, wie Dewey schreibt, zu einem »Partner«, indem es die Verantwortung ("the blame or the credit") für eine Überzeugung, Neigung oder Erwartung nicht der Natur, der Familie, der Kirche, dem Staat oder anderen äußeren Mächten zuschreibt, sondern in einem Akt der (Rollen-)Übernahme ("adoptive act") selbst Stellung be-

zieht (ebd., 180): Es verhält sich als ein »Me«, dem die anerkennenden oder ablehnenden Blicke Anderer gelten und das diese Blicke in der Form von Rollenerwartungen antizipierend vorwegnimmt.

So versteht Dewey das Selbst weniger als einen »Urheber« von Handlungen, Haltungen, Sichtweisen und Überzeugungen, sondern in erster Linie als einen Modus der sozialen Interpunktion von Ereignisabläufen. Wenngleich Dewey die beiden Aspekte des »I« und »Me« dabei weniger deutlich auseinanderhält als Mead, läßt sich seine Darstellung doch recht gut mit dieser Unterscheidung vereinbaren. Zudem wird deutlich, daß das Selbst (in beiden Aspekten) für Dewey, ähnlich wie für Mead, auf einer symbolisch vermittelten Reflexion beruht; es ist eine Konstruktion des Sprachgebrauchs, die in erster Linie der pragmatischen Regulierung möglicher Folgen sozialen Handelns dient.

Im Rahmen des umfassenden sozialen »experience« eines Individuums bringt diese Reflexion auf das eigene Selbst nach Dewey insbesondere die Möglichkeit einer Betonungsverschiebung ("shift of emphasis") vom »Was« auf das »Wie« des »experience« mit sich (ebd., 181f.): Die spezifischen Haltungen, Dispositionen und Reaktionsbereitschaften (»habits«) des erfahrenden Subjekts können vermittelt durch die soziale Konstruktion des Ichs (als »Me«) als unmittelbare Faktoren und Einflußgrößen ins Bewußtsein treten, denen für die Entstehung konkreter Handlungssituationen, für die Erzeugung und Kontrolle spezifischer und angestrebter Handlungsfolgen eine ebensogroße Bedeutung zukommt wie den objektiven, d.h. dem Bewußtsein gegenständlich und äußerlich gegenüberstehenden Faktoren. Die soziale Konstruktion des Selbst ermöglicht damit für Dewey eine symbolische Vergegenwärtigung von Handlungsbedingungen, die in der unmittelbaren »Was-heit« ("whatness") des »experience« nur implizit und schwer durchschaubar enthalten sind, deren Erkenntnis jedoch wesentlich für seine konstruktive Kontrolle und Steuerung sind.¹

¹ "The positive consequence is an understanding of the shift of emphasis from the experienced, the objective subject-matter, the *what*, to the experiencing, the method of its course, the *how* of its changes. Such a shift occurs whenever the problem of control of production of consequences arises." (LW 1, 181f.; Herv. i. Orig.) Diese differenzierende Reflexion auf das »Wie« des »experience«, die Arten und Weisen seiner Regulation und seines Verlaufes, illustriert Dewey am Unterschied zwischen Mythos und Wissenschaft, die sich beide wesentlich mit den gleichen Gegenständen befassen - der natürlichen Welt -, sich jedoch in der zugrundeliegenden Vorgehensweise und Einstellung voneinander unterscheiden: "Since myth and science concern the same objects in the same natural world, sun, moon, and stars, the difference between them cannot be determined exclusively on the basis of these natural objects. A differential has to be found in distinctive *ways* of experiencing natural objects; it is perceived that man is an emotional and imaginative as well as an observing and reasoning creature, and that different manners of experiencing affect the status of subject-matter experienced. Capacity to distinguish between the sun and moon of science and these same things as they figure in myth and cult depends upon capacity to distinguish different attitudes and dispositions of the subject; (...)" (Ebd., 182; Herv. i. Orig.)

Die Konsequenzen dieser Sicht in Richtung auf eine dynamische Vorstellung des Selbst als eines Ortes der beständigen Grenzsetzung *und* Grenzüberschreitung, der permanenten Abschließung *und* Öffnung nach außen, gegenüber dem Anderen und der Gemeinschaft, hat Dewey sehr deutlich gesehen. Mit Mead könnten wir sagen, daß dieses Selbst aus der Position seines »Me« heraus über ein gewisses Maß an symbolischen Orientierungen verfügt, die ihm in seinem Verhalten gegenüber Anderen mögliche Plätze eröffnen und seine Unsicherheit begrenzen, indem sie ihm symbolisch sagen, *wer* es ist (bzw. sein kann). Andererseits aber wird es sich aus seinem »I«, seinen subjektiven Beobachtungen und Imaginationen heraus solche Plätze auch immer wieder neu erschließen und behaupten müssen, weil seine Subjektivität niemals in bloßer »Rollenübernahme« aufgehen kann. In einem ähnlichen Sinne spricht Dewey von einer doppeldeutigen ("ambiguous") Natur des Selbst (ebd., 188), die er zum Beispiel mit den folgenden Formulierungen zu umschreiben versucht:

"Soziabilität und Kommunikation sind genauso unmittelbare Züge des konkreten Individuums wie die Ungestörtheit ("privacy") der geheimen Orte des Bewußtseins. *Das eigene Selbst innerhalb geschlossener Grenzen zu definieren und dieses Selbst dann in aus sich herausgehenden Handlungen zu erproben, die unvermeidlich ein schließliches Niederbrechen des eingemauerten Selbst zur Folge haben, sind gleichermaßen natürliche und unvermeidliche Handlungen.* Hierin liegt die tiefste 'Dialektik' des Universellen und des Individuellen." (Ebd., 187; Herv. d. Verf.)¹

In diesem Rahmen kommt der individuellen Existenz seiner Ansicht nach ein »doppelter Status« zu (ebd., 188). Nach der Seite von Ordnung und Regelmäßigkeit hin erscheint das Individuum als integrierter Teil eines beweglichen Äquilibrium, als Teilhaber ("member") einer Welt, die seine »Heimat« ist (ebd.): Hier erlebt es sich als ein »habituelles Selbst«, dem seine phänomenale Welt vertraut ist und Kraft des Sinnerzeugungspotentials seiner »habits« als ein unmittelbar sinnhafter Erfahrungszusammenhang erscheint. Seine existentielle Situation zeichnet sich durch jene Kontinuität ungefährdeter und unproblematischer Bedürfnisbefriedigung aus, die in einem Mindestmaß vorhanden sein muß, damit es in den Interaktionen mit seiner Umwelt überlebensfähig bleibt. Nach der Seite der Kontingenz hin jedoch erfährt das Individuum eine Kluft, einen Riß ("gap") zwischen sich, seinem impulsiven

¹ Vgl. auch folgende Formulierung (ebd., 186): "Boundaries, demarcations, abruptly and expansively overreaching of boundaries impartially and conjunctively mark every phase of human life." Diese Ambiguität des Selbst rührt für Dewey in letzter Instanz daher, das es als ein Bestandteil des umfassenden »experience«-Geschehens jener bereits beschriebenen Dynamik des Beständigen ("stable") und Unsicheren ("precarious") unterliegt, die, wie wir sahen, nach Deweys Auffassung jedem natürlichen Ereignis anhaftet (Kap. 3.3). Insofern Dewey damit seine Theorie des Selbst an die Grundpostulate seiner »naturalistischen Metaphysik« zurückbindet, sei hier nochmals an unsere konstruktivistische Kritik dieser Argumentationsstrategie in Kap. 3.3 und 3.4 erinnert.

Verlangen und der Welt:¹ Es erlebt sich selbst als abgesondert ("discrete"), als un-eins ("at odds") mit seiner Umgebung (ebd.). In der Frustration seiner Bedürfnisse erfährt das Selbst die Welt als ein Nicht-Selbst, als ein Anderes und Fremdes, dem es sich nach Deweys Darstellung entweder passiv unterwerfen oder dessen es sich aktiv-gestaltend bemächtigen kann: "Entweder kapituliert es, fügt sich und wird um des Friedens willen ein parasitärer Untergebener, gibt sich selbstgefälliger Einsamkeit hin; oder seine Aktivitäten heben an, die Zustände in Übereinstimmung mit dem Verlangen zu erneuern." (Ebd., 188)

An dieser Stelle wird eine charakteristische Grundentscheidung besonders deutlich, die Deweys gesamte pragmatistische Philosophie durchzieht: Die Dialektik des Selbst und Anderen, des Eigenen und Fremden wird hier in existentieller Deutung insbesondere auf das Moment einer Transformation der Andersheit zur Selbstheit hin akzentuiert. Das Leben ist aus dieser Perspektive wesentlich Kampf um Einbeziehung und Integration des Unbekannten, Fremden, Bedrohlichen; es erhält seine Würze aus dem Konflikt, aus den immer neu sich stellenden und unberechenbaren Problemlagen in einer Welt, deren Kontingenzen eine beständige Herausforderung zu konstruktiven Bewältigungsleistungen darstellen. Und in den im wesentlichen kommunikativen Interaktionen menschlicher Lebenswelten handelt es sich dabei für Dewey vor allem um die Suche nach symbolischen Lösungen, nach einem symbolischen Verstehen des Anderen und Unvertrauten, das als eine neue Sicht, als eine erweiterte Perspektive in den symbolischen Bestand des Selbst zurückkehrt (vgl. Kap. 5.2.4).

Aufgrund der individuellen Einzigartigkeit und Besonderheit jedes neu sich stellenden Problems, dem ein Subjekt in seinem »experience« begegnet, setzt dies für Dewey voraus, daß das Selbst seine subjektive, individuelle Seite (die Initiative seines »I«) besonders entfaltet, indem es sich über die symbolischen Sicherheiten seiner etablierten »habits« (der vertrauten Rollen seines »Me«) hinaus auf eine neue Erfahrung hin öffnet: In den Prozessen der Re/De/Konstruktion des »experience« liegt für Dewey zugleich der Ursprung aller Intelligenz (vgl. Kap. 4.2.5).² Und dabei ist das Selbst seinerseits unweigerlich der Veränderung und Entwicklung unterworfen:

"Das Individuum, das Selbst, das in der Mitte einer geordneten Welt steht, deren eigen es ist und von der es unterstützt wird, während es sie seinerseits besitzt und sich ihrer erfreut,

¹ "Then there is the individual that finds a gap between its distinctive bias and the operations of the things through which alone its need can be satisfied; (...)" (Ebd.)

² Vgl. dazu auch die folgende Formulierung in LW 1, 188: "In the latter process [i.e. of remaking conditions in accord with desire; S.N.], intelligence is born - not mind which appropriates and enjoys the whole of which it is a part, but mind as individualized, initiating, adventuring, experimenting, dissolving. Its possessed powers, its accomplished unions with the world, are now reduced to uncertain agencies to be forged into efficient instrumentalities in the stress and strain of trial."

ist fertig, abgeschlossen. Die Aufgabe dessen, was man besitzt, die Verleugnung dessen, was einen mit sicherer Leichtigkeit trägt, ist in jeder Untersuchung ("inquiry") und Entdeckung enthalten; die letzteren implizieren ein Individuum, das erst noch zu erschaffen ist, mit allen Risiken, die dies einschließt. *Denn zu einer neuen Wahrheit und Einsicht zu kommen bedeutet, sich zu ändern. Das alte Selbst wird abgelegt und das neue Selbst ist erst dabei, sich zu bilden, und die Form, die es schließlich annimmt, wird von dem unvorhersehbaren Resultat eines Abenteurers abhängen.*" (Ebd., 188f.; Herv. d. Verf.)

Das Selbst ist daher für Dewey beides: »consummation« im Sinne einer kumulativen Erfüllung und Synthese, einer erreichten Einheit von Ich und Welt - Dewey nennt es auch ein "natürliches Ziel ("end"), nicht in Form eines abrupten und unmittelbaren Schlußpunkts, sondern als eine Erfüllung"¹ (ebd., 188); zugleich aber auch »Mittel« für weitere und neue Prozesse der Auseinandersetzung und Bewältigung - ausdrücklich wird es als "tool of tools" bezeichnet (ebd., 189). Wir können es als ein soziales Konstrukt auffassen, das einen durchgehenden Bezugspunkt für alle Auseinandersetzungen mit dem Anderen, Fremden, Unbekannten des »experience« bildet. In seiner Ganzheit als ein dynamisches, mehr oder weniger ausbalanciertes und doch auch veränderliches Gefüge von »habits« und Impulsen (bzw. von »Me«- und »I«-Ansprüchen) kommt ihm nach Deweys Überzeugung eine konstante und alles durchdringende Gegenwart zu, weshalb es sich einer reflektierenden Aufklärung, einer umfassenden und abschließenden Erkenntnis immer wieder entziehen mag.²

5.2.4 Symbolische Lösungen, imaginäre Spiegelungen und reale Ereignisse

Kommen wir an dieser Stelle noch einmal auf die intermediäre Position der Subjektivität zurück, auf die wir schon zu sprechen gekommen sind (Kap. 5.2.2). Wir sagten, daß diese Intermediarität eine Art doppelten Bezug auf symbolische und imaginäre Positionen impliziert. Beziehen wir diese Gedanken nun einmal auf Deweys Theorie des Selbst, wie wir sie soeben unter Zuhilfenahme zentraler Begriffe G.H. Meads rekonstruiert bzw. interpretiert haben. Für beide Autoren, so sahen wir, ist das Selbst vorrangig ein symbolisches Konstrukt. Es entsteht in symbolvermittelten, d.h. vor allem sprachlichen Interaktionen durch einen Prozeß der Spiegelung

¹ Diese Formulierung bezieht sich im gegebenen Zusammenhang (ebd., 188) zwar auf das Individuum ("the individual"); wenige Sätze später benutzt Dewey die Begriffe Individuum und Selbst ("the individual, the self") jedoch ausdrücklich synonym (ebd.), so daß die Interpretation des Selbst als »natürliche Erfüllung« hier berechtigt erscheint.

² Vgl. dazu auch die folgende Stelle: "The constancy and pervasiveness of the operative presence of the self as a determining factor in all situations is the chief reason why we give so little heed to it; it is more intimate and omnipresent in experience than the air we breathe. Only in pathological cases, in delusions and insanities and social eccentricities, do we readily become aware of it; even in such cases it required long discipline to force attentive observation back upon the self. It is easier to attribute such things to invasion and possession from without, as by demons and devils." (Ebd., 189)

eigenen Verhaltens am Verhalten Anderer. Durch dieses Reflexivwerden seiner Erfahrung entsteht ihm die Position seines »Me«, ein Ort, an dem es an den symbolischen Orientierungen seiner Gruppe oder Kultur partizipiert. Als »Me« tritt es ins Symbolische ein, das ihm in seiner Lebenswelt in der Gestalt von Bräuchen ("customs"), Konventionen, Verhaltensstandards, Wert- und Normorientierungen usw. entgegentritt. In seinem »habit« eignet es sich diese symbolische Welt an, macht es sie zu seiner spontanen Form des In-der-Welt-Seins, zum präreflexiven, lebensweltlichen Sinnhorizont seiner Vorstellungs-, Wahrnehmungs- und Handlungsweisen.

Auf der anderen Seite aber können wir mit Deweys und Meads Modell auch erkennen, daß soziale Ich-Identität in solchem symbolischen Erwerb kultureller Orientierungen und Erwartungen allein nicht aufgeht. Denn Menschen sind für sie keine sozialen Automaten, die beliebig symbolisch kodiert werden könnten, sondern Individuen, die sich aus dem Kreis ihrer eigenen subjektiven Vorstellungen gegenüber diesen Ordnungen verhalten, die sich dabei in ihren spontanen Impulsen, Gefühlen, Wünschen und Stimmungen immer auch voneinander unterscheiden und außerdem in ihrem »experience« ständig verändern und weiterentwickeln. Aus der Position seines »I« erfährt sich das Selbst in seiner Subjektivität, seiner Einzigartigkeit als *dieses* besondere, lebendige Ich. Obschon auch das »I« eine sprachliche Konstruktion ist, die aus symbolvermittelten Interaktionen hervorgeht, steht es doch der imaginären Seite des Selbst viel näher als das »Me«. Von dieser Position her entstehen ihm all seine Imaginationen, seine spontanen Vorstellungen und Einfälle. Hier liegen die Wurzeln seiner Selbstbehauptung und Individuierung gegenüber der Übermacht symbolischer Prägungen. So bleibt das Selbst inmitten der Universalität symbolischer Aussagen und kommunizierbarer Bedeutungen für Dewey (und Mead) immer auch etwas Einmaliges, Partikulares, Irreduzibles, das sich einer vollständigen Mitteilung entzieht.¹

Erst aus dem Zusammenspiel von »I« und »Me« eröffnet sich dem Selbst die Chance seiner Subjektwerdung. Wir können demnach sagen, daß die intermediäre Position des Subjekts, von der Dewey spricht, aus dem spannungsgeladenen Zusammenspiel dieser beiden inneren Instanzen resultiert. Als ein »Me« sieht es seine Welt, wie Andere sie sehen. Es fügt sich in die gängigen Deutungen und Welterklärungen, in die Sinnkonstruktionen seiner Lebenswelt. Als ein »I« jedoch ist es ganz bei sich, entwickelt es in diesen Sinnkonstruktionen seine eigene imaginäre Sicht, die immer auch Neues, Originelles, Unerwartetes zutage fördern kann, weil jedes Individuum

¹ Vgl. auch die folgende Formulierung Deweys: "The human individual in his opacity of bias is in so far doomed to a blind solitariness. He hugs himself in his isolation and fights against disclosure, the give and take of communication, as for the very integrity of existence. *Even communicable meanings are tinged with color of the uncommunicated; there is a quality of reserve in every publicity.* Everything may be done with this irreducible uniqueness except to get rid of it." (LW 1, 186f.; Herv. d. Verf.)

die Welt von einem neuen Blickpunkt aus betrachtet. Doch tut es dies niemals nur *für sich*, denn kein »I« kann ohne die vorherige Konstruktion eines »Me« sein. Es muß sich mit seinem »Me« in Beziehung setzen, indem es sich symbolisch artikuliert und eine kommunizierbare Perspektive entwirft, die als *meine* Sicht einem Anderen symbolisch mitgeteilt werden kann.

Insofern sich Subjektwerdung aus der Perspektive Deweys über dieses innere Spannungsverhältnis vollzieht, das immer wieder neu vermittelt und beruhigt werden muß, gibt es für ihn keine endgültigen symbolischen Lösungen unserer Identitätsproblematik: Diese scheint vielmehr auf Kommunikation als einer ständig erneuerten Suche nach solchen Lösungen hin angelegt zu sein. Jedes Subjekt muß sich immer aufs neue vorstellend in seine Welt hineinbegeben, um in der Vermittlung mit den Sichten Anderer seine eigene Sicht zu konstruieren und sich hierüber seiner Identität als ein Selbst zu vergewissern. Dennoch betont sein Modell die symbolische Seite, insofern es nahelegt, daß diese Interaktionen zwischen Selbst und Anderen im wesentlichen ein symbolischvermitteltes Geschehen sind. Weil und insofern das Selbst und der Andere im symbolischen System über eine gemeinsame Sprache verfügen, die sie miteinander verbindet und Verständigung ermöglicht, scheint es ihnen aus der Sicht dieses symbolischen Interaktionismus möglich zu sein, ihre subjektiven Imaginationen so zu artikulieren, daß ein Anderer dies unmittelbar in seine Sicht übernehmen kann.

Zwar bleibt auch für Dewey dabei immer ein Rest, geht das Imaginäre nicht vollständig im Symbolischen auf, gibt es in jeder Kommunikation etwas Ungesagtes, einen vagen und vieldeutigen Hintergrund. Diese Einsicht in die unvermeidliche Unvollständigkeit sprachlichen Verstehens teilt er mit den meisten anderen Vertretern der modernen Sprachphilosophie, die dies bereits früh erkannt hat.¹ Im Unterschied zu unserem interaktionistisch-konstruktivistischen Ansatz gründet sich diese Einsicht bei Dewey jedoch nicht auf eine Theorie imaginärer Spiegelungen, sondern auf die Dialektik des Universellen (sprachlicher Bedeutungen) und Partikularen (individuell erfahrenen Sinns) im symbolischen System selbst.² Sie bezeichnet eine Randbedingung symbolischer Verständigung, die Dewey durchaus anerkennt: Im Symbolischen kann das Besondere eines unmittelbar erlebten »experience« immer nur als eine allgemeine und mittelbare Sicht artikuliert werden. Entscheidend aus unserem Blickwinkel ist aber, daß diese Einsicht bei ihm keineswegs mit einer Anerkennung des Imaginären als einer prinzipiellen Grenze symbolischer Verständigung einhergeht. Denn obgleich das imaginäre Erleben für Dewey immer

¹ Schon Humboldt hat darauf aufmerksam gemacht, daß jedes Verstehen ein Nicht-Verstehen impliziert (vgl. TRABANT 1990).

² Bereits Hegel hat in seiner »Phänomenologie des Geistes« in bezug auf diese Problematik von einer Dialektik des Meinens und des Sagens gesprochen (vgl. HEGEL 1988, 69-78).

auch über das symbolische Sagen hinausreicht, denkt er das Symbolische doch wesentlich als eine Ebene der Versöhnung des Imaginären, auf der - soweit wir uns über Sprache verstehen und einigen können - die Differenz symbolisch aufgehoben werden kann. Soweit der symbolische Sinn reicht, auf den wir uns verständigen und den wir uns kommunikativ erzeugen, können wir für Dewey daher auch in unserem Imaginären zu einer Übereinstimmung und Gemeinsamkeit gelangen. Innerhalb der Grenzen kommunikativer Verständigungsmöglichkeiten kann das Imaginäre aus seiner Sicht in Symbolisches übergehen und im symbolischen Sinn seine Erfüllung finden. Es geht Dewey in seiner Kommunikationstheorie gerade darum, die Möglichkeiten einer Erweiterung dieser Grenzen als ein emanzipatorisches und vor allem pädagogisch zu erstrebendes Ideal einer »vollen und freien Kommunikation« (vgl. Kap. 5.1.4) zu betonen.

Das Symbolische erscheint aus dieser Perspektive mit anderen Worten als eine Ebene, auf der es zu einem direkten Austausch kommen kann, wobei unsere subjektiven Impulse und Vorstellungen (»I«) aus der Spiegelung in den symbolischen Reaktionen des Anderen in ein authentisches Wissen über uns selbst und unsere soziale Welt zurückkehren (»Me«): Indem wir den Anderen symbolisch erreichen und einbeziehen - und er uns -, können wir in unseren kommunikativen Beziehungen zu »wirklichen Lösungen« gelangen, d.h. zu einem weitgehend identischen Verstehen und Anerkennen wechselseitiger imaginärer Positionen. Wenngleich solche Verständigung in menschlichen Gemeinschaften immer nur begrenzt und auf Zeit möglich ist, unterstreicht dieser Umstand doch gerade die Notwendigkeit eines ständig erneuerten Strebens nach symbolischer Gemeinsamkeit.

Wo dies gelingt, scheint die individuelle Identität des Selbst als seine symbolische Wahrheit für den Anderen und für es selbst erkennbar zu werden: Die angedeutete Ambiguität des Verhältnisses von Selbst und Welt (bzw. Anderem) findet eine zeitweilige Beruhigung in der konsummatorischen Erfüllung eines Selbst, das sich symbolisch als eine Ganzheit, als ein mit sich und seiner Welt identisches Wesen erfährt. In der Verständigung mit Anderen entwirft es sich zugleich *für sich* - als dieses besondere, einzigartige Ich in der Singularität und Begrenztheit seines individuellen »experience« - und *für Andere* - als Teilhaber, Partner und Agens innerhalb der umfassenderen Welt des gemeinsamen, sozial geteilten »experience«. Es oszilliert nicht zwischen Selbstaufgabe gegenüber der Außenwelt (dem Druck der Anderen) und Selbstbehauptung im Innern, sondern verbindet beide in einem konstruktiven Prozeß (vgl. LW 1, 188). Dewey drückt diesen Gedanken noch etwas anders aus, wenn er erklärt, daß das Selbst in der kommunikativen Verwirklichung seiner konstruktiven und innovativen Potentiale zu einer Harmonie von Finalität und Wirksamkeit, zwischen Begrenzung und Öffnung gelangen kann - d.h. zwischen symbolischen und imaginären Positionen im Sinne unserer konstruktivistischen Interpretation -, und daß diese Harmonie einzigartig im Bereich natürlicher Ereignisse sei

(ebd.).¹ Und er macht deutlich, daß das Selbst die dauerhafteste und verlässlichste Erfüllung seines imaginären Verlangens für ihn dort findet, wo es sich symbolisch (als »Me«) mit diesem kreativen Potential intelligenter Situationsbeantwortung identifizieren kann (ebd., 189).²

Bezeichnenderweise nennt Dewey vor allem Wissenschaft und Kunst, insbesondere die Kunst des »sozialen Umgangs« bzw. der Verständigung ("art of intercourse"), als zwei Bereiche, in denen sich solche »wirklichen Lösungen« ("real solutions") ereignen können (ebd., 188). "In ihnen gelingt es der privaten Neigung, sich in Neuerungen und Abweichungen zu manifestieren, die die Welt der Gegenstände und Institutionen umformen und die schließlich die Kommunikation und die Verständigung³ befördern." (Ebd.) Es ist ein wiederkehrender Gedanke in Deweys Schriften, daß die vielfach unbefriedigende und frustrierende Beschaffenheit menschlicher Beziehungen auf dem unintelligenten und unreflektierten Zustand tradierter »customs« und Institutionen beruht (vgl. Kap. 4.2.3). Wenn er demgegenüber die Wissenschaft als eine Möglichkeit betont, zu symbolischen Lösungen innerhalb kommunikativer Prozesse zu gelangen, so zunächst aufgrund des Wissens, das sie bereitstellt, vor allem aber wegen der Methoden, der Problemlösungsverfahren und der kritisch-experimentellen Rationalität, die er in ihr verkörpert sieht. Es geht Dewey ja keineswegs um eine bloße Hinnahme wissenschaftlicher Theorien und Erklärungsmodelle, um keine passive Unterwerfung unter die Autorität von Experten (vgl. Kap. 5.1.5); wünschenswert ist aus seiner Sicht vielmehr die aktive Verwirklichung eines kritisch-experimentellen Problembewußtseins im alltäglichen sozialen Leben der Menschen. So schreibt er in »Human Nature and Conduct«:

"Wir brauchen eine Durchdringung von Verhaltensurteilen mit den Methoden und Materialien einer Wissenschaft der menschlichen Natur. Ohne solche Aufklärung enden selbst die bestgemeinten Versuche einer moralischen Führung und Besserung anderer oft in Tragödien des Mißverständnisses und der Uneinigkeit, wie es so oft in den Beziehungen von Eltern und Kindern beobachtet wird." (MW 14, 220)

Und in »Individualism, Old and New« finden wir eine weitere Vertiefung dieses Gedankens, die es verdient, in ausführlicher Form zitiert zu werden, da diese Stelle besonders deutlich macht, worum es Dewey dabei geht:

¹ "(...) the final and efficient, the limiting and the expansive, attain a harmony which they do not possess in other natural events." (Ebd.)

² "Identification of the bias and preference of selfhood with the process of intelligent remaking achieves an indestructible union of the instrumental and the final. For *this* bias can be satisfied no matter what the frustration of other desires and endeavors." (Ebd.; Herv. i. Orig.)

³ Das im Original verwendete Wort "understanding" läßt sich im Deutschen ebensowohl mit "Verständnis" als auch mit "Verständigung" wiedergeben.

"Jeder von uns erfährt diese Schwierigkeiten im Bereich seiner persönlichen Beziehungen, ob in seinen eher unmittelbaren Kontakten oder in den weiteren Verbindungen, die üblicherweise 'Gesellschaft' genannt werden. Gegenwärtig sind persönliche Reibungen einer der Hauptgründe des Leidens. Ich sage nicht, daß alles Leid mit der Einbeziehung ("incorporation") der wissenschaftlichen Methode in die individuelle Disposition verschwinden würde; ich sage aber, daß es heutzutage immens durch unsere Abneigung vermehrt wird, diese Reibungen als Probleme zu betrachten, die auf intellektuelle Weise zu behandeln sind. Wenn wir sie als Gelegenheiten für die Übung des Denkens auffassen würden, als Probleme, die eine objektive Richtung und einen objektiven Ausgang haben, würde der Kummer, der davon kommt, in sich selbst zurückgetrieben zu werden, weitgehend gemildert werden; er würde zum Teil in jene Freude umgewandelt, die das freie Arbeiten des Geistes begleitet. (...) Die fernerliegenden Verhältnisse der Gesellschaft weisen ebenfalls ihre Schwierigkeiten auf. Es wird viel von 'sozialen Problemen' geredet. Doch wir behandeln sie nur selten als Probleme im intellektuellen Sinne dieses Wortes. Sie werden als 'Übel' angesehen, die eine Korrektur benötigen; als böse oder teuflische Dinge, die 'reformiert' werden müssen. Unsere Voreingenommenheit durch diese Gedanken ist ein Beweis dafür, wie weit wir davon entfernt sind, die wissenschaftliche Haltung einzunehmen." (LW 5, 118f.)

Diese Einnahme einer »wissenschaftliche Haltung« gegenüber den alltäglichen Problemlagen der Lebenswelt, in privaten Beziehungen ebenso wie in öffentlichen und politischen Fragen, erscheint Dewey als eine wesentliche Voraussetzung, um das kommunikative »experience« zu einer Art Kunst des sozialen Umgangs zu steigern; die wissenschaftliche Methode des Problemlösens und der kritischen Reflexion selbst hält er für eine Kunst von unschätzbarem Wert (vgl. LW 1, 266-294). Das eigentliche Potential der Kunst aber liegt für Dewey darüberhinaus in ihrer symbolischen Fähigkeit, die ästhetische Dimension des »experience« zu entfalten und zur Erfüllung zu bringen. In den Künsten der Menschen scheinen symbolische Lösungen über die unvermeidlichen Begrenztheiten gewöhnlicher Verständigung hinaus unmittelbar ästhetisch erlebbar zu werden: Insbesondere in »Art as Experience« (LW 10) hat Dewey Kunst in diesem Sinne als die universellste und umfassendste Form menschlicher Kommunikation verstanden.

Mit den Besonderheiten und der Rolle solcher symbolischen Lösungsstrategien im Rahmen von Deweys Theorie eines demokratischen Gemeinwesens - in seinem Sinne könnten wir in diesem Zusammenhang neben Wissenschaft und Kunst auch das Ideal einer radikal demokratisierten Öffentlichkeit als einen dritten Bezugspunkt nennen - wollen wir uns im nächsten Kapitelteil näher auseinandersetzen. An dieser Stelle geht es mir zunächst darum, noch etwas näher auf die bereits angedeutete Problematik einzugehen, die aus unserer interaktionistisch-konstruktivistischen Sicht mit dieser Suche nach symbolischen Lösungen oder Klärungen kommunikativer Prozesse selbst schon verbunden ist. Wir schließen dabei an Gedanken an, die sich uns bereits in Kap. 5.1.5 ergeben haben und die wir nun weiter vertiefen wol-

len, indem wir den Blick stärker auf die imaginäre Seite der interaktiven Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Anderen wenden.

Wir sahen, daß die Dimension des Imaginären, der inneren Vorstellungen, Bilder und Gefühle in den Theorien Deweys und Meads durchaus eine Berücksichtigung erfährt, daß sie dabei jedoch sehr eng an den Gedanken einer symbolischen Vermittlung geknüpft wird. In bezug auf diesen Aspekt möchte ich von einem Primat des Symbolischen sprechen, in dem wir aus unserer konstruktivistischen Perspektive eine Vereinseitigung bzw. Unterschätzung der imaginären Seite von Interaktionsprozessen erkennen können. Denn das Imaginäre wird hier immer schon im Blick auf seine Repräsentation in den Modellen eines großen Anderen gedacht, in denen es sich symbolisch klärt, vereindeutigt und differenziert. Mit diesem Begriff eines »großen Anderen« bezeichnen wir die Macht und die Wirkungen des Symbolischen, wie sie uns in den Übereinkünften, Resultaten, institutionalisierten Regeln und Ordnungen von Sprache und Kultur entgegenreten (vgl. Kap. 1.2.2). Mit Mead können wir in diesem Zusammenhang auch von der Position des verallgemeinerten Anderen sprechen. Diese Position ist für Verständigungen grundlegend, weil sie universelle Bezugspunkte ermöglicht und als kulturelle Normen, Werte und Bedeutungen symbolisch festhält, die erst eine Gemeinsamkeit von Sinn erzeugen. Aus der Sicht Deweys besteht Kommunikation im wesentlichen in der fortgesetzten Suche nach solchen Modellen eines großen Anderen, d.h. in der immer umfassenderen Universalisierung von Sinn.

Was aber ist der universellste verallgemeinerte Andere, der sich in menschlichen Kommunikationsgemeinschaften denken läßt? Diese Frage steht im Hintergrund von Deweys (und Meads) Kommunikationsphilosophie. Nur wenn sie sich beantworten läßt, scheint sich für die Suche nach symbolischen Lösungen eine Hoffnung auf umfassende Erfüllung bewahren zu lassen. Deweys Konzepte von Wissenschaft, Demokratie und Kunst sind solche Modelle eines großen Anderen, die als letzte, universelle Bezugspunkte die Rahmenbedingungen angeben sollen, unter denen Kommunikation zu dem werden kann, was sie als imaginierte Möglichkeit von jeher verheißt: die umfassende und allseitige Erfüllung des subjektiven Verlangens nach Sinn. In diesem großen Anderen drückt sich mit anderen Worten Deweys Vision eines idealen Diskursuniversums aus, in dem die symbolischen Voraussetzungen einer »vollen und freien Kommunikation« erfüllt sind.

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wurde bereits angedeutet, daß diese Bevorzugung der symbolischen Ebene nicht nur für Deweys und Meads Ansatz, sondern ebenso für eine Vielzahl anderer moderner Kommunikationstheorien (unter den neueren Ansätzen z.B. Habermas) charakteristisch ist, die Kommunikation aus einem emanzipatorischen Interesse heraus nach dem Modell vernünftiger Verständigung und Sinnorientierung zu verstehen versuchen. Eine solche Sicht privilegiert die Position des großen Anderen, d.h. die Suche nach symbolischen Lösungen - denn

wo anders als im Symbolischen sollten wir emanzipatorische Ansätze, Modelle und Verfahren auffinden und uns festhalten können?

Natürlich können wir uns auch im Konstruktivismus nicht der Berechtigung und Notwendigkeit einer solchen Suche verschließen, insofern wir anerkennen müssen, daß nicht einfach alles nur subjektive Sicht, Vorstellung oder imaginäre Konstruktion ist, sondern daß es in unseren Kommunikationen wesentlich auf die Konstruktion symbolischer Übereinkünfte, auf eine Verständigung über private wie öffentliche, subjektive wie gesellschaftliche und politische Handlungsziele ankommt. Wo wir verständigungsorientiert fragen, wo wir uns über persönliche Entscheidungen, partnerschaftliche Pläne, öffentliche Projekte, grundlegende Erziehungswerte, die Legitimation politischen Handelns usw. einigen wollen, da zählt Symbolisches, da werden wir nicht umhinkommen, Lösungen in Form von symbolischen Übereinkünften über unsere wechselseitigen Vorstellungen zu suchen. Solche Lösungen verschaffen uns die in unserem privaten Alltag wie im öffentlichen Leben notwendigen Verbindlichkeiten.¹

Wie aber kehren solche symbolischen Konstruktionen in die Unmittelbarkeit interaktiver Beziehungen zwischen einem Selbst und einem Anderen zurück? Kann hier das Symbolische direkt und unmittelbar zwischen den unterschiedlichen subjektiven Sichten vermitteln, wie Meads und Deweys Ansatz dies nahelegt? Besteht Kommunikation mit anderen Worten im wesentlichen in der Zirkulation symbolischen Sinns? Oder erleben wir in unseren kommunikativen Beziehungen zu Anderen nicht vielfach auch die Grenzen und Brüchigkeiten solchen Sinns, weil es in allem symbolischen Verstehen noch etwas Anderes, Unterschwelliges gibt, ein subtileres Wechselspiel von Blicken, Andeutungen, stillschweigenden Ahnungen oder Verkennungen, die oft zu flüchtig, ungreifbar, uneindeutig sind, um direkt symbolisch artikuliert werden zu können?

Wie eingangs (Kap. 1.2.2) ausführlich dargestellt wurde, erkennen wir aus unserer interaktionistisch-konstruktivistischen Sicht in allen zwischenmenschlichen Kommunikationen eine Seite, die diesseits der gesprochenen oder sonstwie symbolischen Äußerungen liegt und die wesentlich mit dem Fluß unserer inneren Vorstellungen und Bilder *über die Beziehungen zu anderen* zu tun hat, in die wir eintreten bzw. in denen wir stehen. Diese eher flüchtige, unscharfe, oft kaum bewußt wahr-

¹ Sie begegnen uns hierin in den unterschiedlichsten Formen als Konstruktionen konsensueller Einstellungen z.B. im Blick auf familiäre Rollendefinitionen, grundlegende soziale Werteorientierungen, wissenschaftliche Erklärungsstrategien, politische Programme, Menschenrechtskonventionen etc. Auf einer sehr elementaren pragmatischen Ebene ist natürlich schon die Sprache selbst bzw. unsere Sprachkultur (d.h. die Summe der Konventionen, wie wir Sprache unter welchen Umständen gebrauchen) eine grundlegende und unverzichtbare »symbolische Lösung« des Problems eines menschlichen Miteinanders, insofern sie die Bedingungen und die Mittel bereitstellt, wie wir kommunikative Verständigung über Ziele wie die genannten erreichen können.

genommene Seite kommunikativer Interaktionen, die bei einer allzu einseitigen Ausrichtung auf das Symbolische leicht unterschätzt bzw. verkannt wird, bezeichnen wir mit Lacan als imaginäre Spiegelung. Wir wenden unseren Blick damit von den Symbolisierungen eines großen Anderen hin auf den imaginär anderen und damit auf das, was wir das imaginäre Begehren der Subjekte nennen. Dieses Begehren, wie wir es hier verstehen, treibt Kommunikationen an, noch bevor es sich symbolisch gereinigt und in einer irgendwie sprachlich vermittelten Form artikuliert hat. Dabei ist es in zwischenmenschlichen Interaktionen selbst schon ein *zirkuläres Geschehen*: Es ist nicht einfach nur ein Trieb oder ein Impuls im Sinne Deweys, d.h. ein lineare Bewegung auf ein (objektives) Ziel zu, sondern grundlegend ein Begehren des Begehrens des anderen, d.h. ein Begehren, das sich in den imaginären Interaktionen immer bereits vor jeder symbolischen Äußerung an der Vorstellung des imaginär anderen spiegelt.

Erinnern wir uns an das Modell nach Reich, das auf der symbolischen Ebene zwischen Subjekt und Anderem eine »Sprachmauer« annahm (S. 27). Diese Annahme lief darauf hinaus, daß in menschlichen Kommunikationen ein direkt symbolisches Erreichen des Anderen unmöglich ist, weil alle Kommunikation sich *vermittelt* über die imaginäre Achse (a-a') vollzieht. Insofern ist Verständigung niemals mehr als die wechselseitig bestätigte Imagination einer symbolischen Einigung auf eine gemeinsame Sicht. Auf der Beziehungsseite aber, in der imaginären Erfahrung des anderen, bleibt dabei eine Differenz, eine symbolisch nie ganz zu klärende Vieldeutigkeit, weil wir eben niemals direkt in die Vorstellungswelt eines Anderen hineinschauen können, sondern hierzu immer auf unsere eigene vorstellende Sicht angewiesen sind. Auf der imaginären Ebene ist der andere (a') der Spiegel unseres eigenen subjektiven Begehrens (a), und kein Ich kann aus sich, aus dem Kreis seiner imaginären Konstruktionen heraustreten, um gewissermaßen *hinter* dem Spiegel nachzuschauen, wie der Andere dort (auf seiner Seite der Sprachmauer) »wirklich« ist.

Aus diesem Grunde gibt es aus unserer Sicht auch keine symbolischen Lösungen, die als Repräsentationen eines großen Anderen *direkt vermittelnd* in interaktive Beziehungen eingreifen und unmittelbar zu einem »Gelingen« kommunikativer Prozesse führen können. Denn worin sollten sie bestehen? Würden sie nicht voraussetzen, daß wir den Anderen nicht nur symbolisch, sondern auch als ein imaginäres Wesen vollständig in unsere Konstruktionen mit einbeziehen können? Aus welcher Beobachterperspektive aber könnten wir zu einem Wissen gelangen, das umfassend genug ist, um bis in die verborgensten Winkel des imaginär anderen (auch in uns selbst) zu dringen? Ein solches Wissen könnten wir bestenfalls einem projizierten Meta-Beobachter (Gott) zuschreiben, den wir uns aber doch wieder nur aus unserer eigenen, begrenzten Sicht konstruieren (vgl. REICH 1996, 94). Als menschliche Beobachter aber können wir über noch so viel Wissen, Bildung, Men-

schenkenntnis, Erziehungstechniken oder wissenschaftliche Methoden verfügen, all dies bietet uns keinen unmittelbaren Zugang zum Imaginären eines Anderen.

Weil dieses Imaginäre jedoch grundlegend für zwischenmenschliche Begegnungen ist, weil es in der Erfahrung einer Spiegelung z.B. wesentlich darüber mitentscheidet, ob der Andere überhaupt offen und bereit ist, sich auf meine symbolische Sicht einzulassen, deshalb gehen menschliche Beziehungen niemals in solchen symbolischen Konstruktionen auf.¹ In unseren alltäglichen Beziehungen machen wir alle diese Erfahrung, wissen wir, daß die besten Absichten und klügsten Einsichten nutzlos sein können, wenn der Andere sich einer Einbeziehung in seinem Imaginären entzieht. Gerade Kinder können darin sehr geschickt sein, wenn sie eine Beeinträchtigung befürchten oder sich in ihrem imaginären Begehren nicht angesprochen fühlen. "Zum einen Ohr rein, zum anderen raus", sagen wir dann, obwohl wir vielleicht ahnen, daß hier weniger eine Information nicht »richtig« verarbeitet als vielmehr ein symbolisch Anderer auf Distanz gehalten wurde, damit er den Kreis der eigenen Imaginationen nicht stört. Es macht gerade die Kunst des Pädagogen aus, einen Anderen in seinem imaginären Begehren anzusprechen, sein Interesse, seine Aufmerksamkeit und seine Begeisterung zu wecken, ihm symbolische Brücken zu bauen, an die das Imaginäre sich heften kann. Und diese Kunst ist deshalb so schwer zu erlernen, weil sie nicht allein aus einem angeeigneten Wissen um Erziehungsmethoden und -prozesse heraus ausgeübt werden kann - das natürlich auch erforderlich ist -, sondern zudem vor allem ein hohes Maß an Feingefühl und intuitivem Einfühlungsvermögen für die imaginären Vorstellungswelten Anderer voraussetzt. Grundlegend dafür aber scheint zunächst und vor allem die Bereitschaft zu sein, das Imaginäre als eine Grenze anzuerkennen, die durch kein symbolisches Einbeziehen oder Verstehen des Anderen je ganz überwunden werden kann, weil wir uns nur durch die Anerkennung dieser prinzipiellen Grenze von Verständigung in unseren Kommunikationen vor der Illusion bewahren können, die spiegelungsbezogenen Prozesse der Einfühlung und Empathie aus einem symbolischen Wissen heraus steuern oder ersetzen zu können.

Was bedeutet das nun in bezug auf Deweys Kommunikationstheorie? Deweys Modell, so sahen wir, ist auf das emanzipatorische Ideal einer Harmonisierung, eines Ausgleichs zwischen instrumentellen und konsummatorischen Funktionen und damit auf eine Versöhnung von symbolischen und imaginären Prozessen bezogen. Kommunikation soll eine vollständige und freie Verständigung ermöglichen, die als

¹ Täten sie dies, so wäre es in der Tat sogar denkbar, universelle Lösungen für zwischenmenschliche Probleme zu finden: Pädagogische Theorien, die allen einzelnen gerecht werden; Gesellschaftstheorien, die alle Beziehungen und Interessen in Einklang bringen; politische Modelle einer universellen gerechten Ordnungen oder eines »ewigen Friedens«. Solche Versuche hat es in der abendländischen Geistesgeschichte immer wieder gegeben. Sie folgten der Faszination des Symbolischen, des Wortes, das am Anfang war bzw. des *Cogito* als Ursprung allen Wissens.

unmittelbar erlebter Sinn in die Vorstellungswelten der beteiligten Subjekte zurückkehrt und ihr »experience« durch ein Gefühl der Erfüllung, der Teilhabe und des Aufgehens in einem Ganzen bereichert. Aus unserer konstruktivistischen Sicht können wir in diesem konsummatorischen Ideal einer kommunikativen Erfüllung die Imagination einer Überwindung der Sprachmauer erkennen. Insofern auch wir im Streben nach solcher Überwindung einen wesentlichen imaginären Antrieb kommunikativer Prozesse sehen, drückt sich in diesem Gedanken Deweys für uns zunächst eine sehr grundlegende Einsicht aus: So vergegenständlicht und nutzenorientiert uns kommunikative Prozesse im konkreten Fall auch erscheinen mögen, geht es in zwischenmenschlichen Kommunikationen doch immer um mehr als einen rein zweckrationalen Informationsaustausch, geht es dabei immer auch um ein Erreichen des Anderen, das einem grundlegenden Begehren nach Bestätigung, Anerkennung, Vertrautheit und Zuneigung entspricht.

Im Unterschied zu Dewey betonen wir jedoch stärker die Seite einer imaginären Spiegelung, auf der sich ein solches Erreichen auch immer wieder als eine Unmöglichkeit erweist. Wo diese Seite vergessen wird, so unsere These, da täuschen wir uns über den Charakter symbolischer Lösungen. Denn im Blick auf das Imaginäre gibt es keine wirkliche, eindeutige, tatsächliche Lösung, sondern immer nur unsere Imagination, zu einer solchen gekommen zu sein. In einem wissenschaftlich-fragenden Problembewußtsein, einer demokratisch-offenen Form des Umgangs miteinander, einer künstlerischen Fertigkeit des Ausdrucks erlebter Bedeutungen mögen wir *für uns* Lösungen erkennen, die unsere kommunikativen Beziehungen zu Anderen vertiefen und klären helfen. Wir überschätzen jedoch die symbolische Seite gegenüber der imaginären, wenn wir meinen, daß wir darüberhinaus zu einem sicheren Wissen gelangen könnten, aus dem heraus sich zwischenmenschliche Beziehungen symbolisch kontrollieren und steuern lassen.

Ziehen wir also bis hierher ein Fazit unserer konstruktivistischen Interpretation: Weil Deweys Interaktionismus weitgehend symbolisch orientiert ist, weil er dabei über keine Theorie imaginärer Spiegelungen verfügt, neigt er in seinen Schriften meist dazu, das Symbolische gegenüber dem Imaginären zu überschätzen. Obwohl es auch für Dewey eine Differenz zwischen Symbolischem und Imaginärem gibt, geht seine Kommunikationstheorie doch auf symbolische Lösungen aus, die diese Differenz vermitteln und versöhnen sollen. In die Interaktionen zwischen Subjekt und Anderem soll die Macht eines Symbolischen einkehren, das als ein großes Anderes, als Wissen und Methode Selbst- und Fremdwahrnehmungen harmonisiert und so das Selbst in der Vermittlung seiner »Me«- und »I«-Anteile zu einer Ganzheit gelangen läßt, in der das imaginäre Verlangen zu einer vollen Erfüllung kommt. Zwar muß solche Erfüllung in jedem »experience« immer neu gesucht und symbolisch gefunden werden, doch kennzeichnet es Deweys Verständnis des Symbolischen, daß das Selbst für ihn in diesem Prozeß zu einer Identität gelangen kann, zu

einer symbolischen Anwesenheit, der auch im Imaginären kein Mangel innewohnt. Es scheint also doch eine symbolische Rettung zu geben, die durch keine imaginären Spiegelungserfahrungen relativiert wird und der im Blick auf das Imaginäre eine ganze Wahrheit zukommt. Dadurch aber wird das Symbolische in eine Vorrangstellung gebracht, treten die imaginären Eigenwelten der Subjekte trotz aller Offenheit Deweys für imaginative Erfahrungen letztlich hinter die symbolische Vereindeutigung des Imaginären als Voraussetzung eines kommunikativen Gelingens zurück. Die Theorie begibt sich damit in eine symbolische Gefangenschaft, insofern sie im Blick auf solche Lösungen das Imaginäre dann nicht mehr als eine Grenze erkennt, die alle Modelle eines großen Anderen als Wunschbilder von Verständigung erlarvt, als Imaginationen eines Erreichens und einer Harmonie, der sich das Imaginäre in der Unmittelbarkeit interaktiver Spiegelungserfahrungen immer wieder auch entzieht. Wo aber diese Spiegelungen nicht hinreichend durchschaut werden, so legte unsere interaktionistisch-konstruktivistische Interpretation nahe (vgl. Kap. 1.2.2), da entsteht leicht die Versuchung, symbolische Konstrukte zum Maßstab des Imaginären zu erheben, die symbolische Anwesenheit einer Harmonie oder eines gemeinsamen Sinns z.B. für wertvoller zu erachten als das Imaginäre in seinen bloß singulären, unvermittelten, widersprüchlichen und widerspenstigen Gestalten. Bei Dewey heißt das dann unter anderem, daß das Imaginäre in seinen spontanen Erscheinungsformen bewußt gemacht, daß es intelligent vermittelt werden soll, um neue Gegenstände oder Aspekte der Beobachtung zu erzeugen und konstruktiv zu einer Verbesserung kommunikativer Verständigung über Lösungen beitragen zu können.¹ So wird die Sicht des Imaginären letztlich nach Maßgabe seiner symbolischen Funktion beurteilt, worin wir aber in Hinblick auf seine Vieldeutigkeiten in zwischenmenschlichen Beziehungen eben auch eine weitgehende Unterschätzung erkennen können.

Die Suche nach einem großen Anderen wird so schnell zu einer symbolischen Falle, wenn sie nicht erkennt, daß dem Streben nach Verständigung und Identität selbst schon ein Begehren unterliegt, das auf eine Aufhebung der Differenz (a-a') zielt und damit den Blick auf das Imaginäre immer auch verstellt. Aus der Sicht unserer konstruktivistischen Beobachtungsregister konnten wir erkennen, daß bei allen solchen Lösungsversuchen ein Mangel in der Vermittlung des Imaginären mit dem Symbolischen bleibt. In bezug auf diesen Mangel sprachen wir auch von einem Riß, der das Subjekt (§) durchzieht, weil sich sein imaginäres Begehren im symbolischen Sinn niemals vollständig aufheben läßt (Kap. 1.2.2). Diese Erfahrung eines Risses möchte Dewey symbolisch glätten und überwinden. Seine Kommunikationstheorie ist ein beeindruckender Versuch, Wege im Symbolischen zu finden, die aus den Zerrissenheiten (post-)moderner Lebenserfahrung heraus doch noch eine Aus-

¹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch nochmals unsere Ausführungen in Kap. 4.2.5.

sicht auf Selbstverwirklichung in der umfassenden Versöhnung des imaginären Ichs mit dem symbolisch Anderen eröffnen. Hierin bleibt er ganz der Tradition der Aufklärung verbunden. Die idealen Diskursmodelle der Wissenschaft, Kunst und Demokratie, die er dazu entwirft, stellen wichtige Bezugspunkte einer modernen Zivilisationstheorie und -kritik dar, weil sie uns anspornen können, uns mit bestehenden sozialen »Lösungen« und Institutionen nicht zufrieden zu geben und nach einer umfassenderen Verwirklichung kommunikativer Möglichkeiten zu suchen. Da es in jedem von ihnen für Dewey nicht nur um die Bewahrung, sondern vor allem immer auch um die beständige kommunikative Neuschöpfung von Sinn als Ausdruck dessen geht, was er als »social intelligence« bezeichnet hat, handelt es sich bei ihnen zudem um betont offene Modelle, die insbesondere die konstruktive, kreative Seite kommunikativer Prozesse verdeutlichen. Dies macht sie für einen kulturtheoretisch offenen Konstruktivismus meines Erachtens besonders interessant. Gleichzeitig können wir aus unserer Sicht aber bereits jetzt feststellen, daß Deweys Kommunikationstheorie im Streben nach einer idealen Harmonisierung und Versöhnung dazu neigt, die sinnstiftende Macht des Symbolischen zu überschätzen und die Hintergründigkeiten des imaginären Begehrens zu verharmlosen. Im nachfolgenden Kapitelteil werden wir diese Gedanken im Blick auf Deweys Theorie der Gemeinschaft weiter spezifizieren können.

Nun sahen wir allerdings, daß Dewey trotz dieses Primats des Symbolischen, trotz seiner Hoffnung auf die Möglichkeiten einer Verbesserung symbolischer Lösungen an einer Grenze festhält, an die jedes Subjekt und jede Gemeinschaft dabei immer wieder stoßen wird. Die prekäre, unsichere Seite unseres »experience« läßt sich für ihn symbolisch nicht beseitigen oder überspringen, ja nicht einmal dauerhaft reduzieren. Diese Überzeugung gestattet es ihm, trotz seines Ideals einer kommunikativen Harmonisierung und trotz seiner Bevorzugung der Wissenschaft der Faszination des Symbolischen nicht ganz zu erliegen. Denn für Dewey werden wir als Subjekte in unseren Lebenswelten immer wieder auch mit Herausforderungen und Situationen konfrontiert, die unsere bisherigen symbolischen Lösungskonstruktionen übersteigen und uns in unseren Selbstbildern und Weltvorstellungen zu erschüttern vermögen. Im ersten Kapitel sprachen wir im Blick auf solche Ereignisse von Einbrüchen des Realen, die uns als kontingente und unberechenbare Wendung in unserem Leben mitunter sehr schmerzhaft begegnen können. Wenn wir auf ein Bild Deweys zurückgreifen wollen, das uns in einem anderen Kontext (Kap. 3.3) schon einmal begegnet ist, können wir sagen, daß dieses Reale gewissermaßen das Unsichtbare ist, in das die sichtbare Welt unseres »experience« eingelassen ist.¹ Gegenüber dem Sinn, den das Subjekt sich in seinen Kommunikationen symbolisch

¹ "The visible is set in the invisible; (...)" (LW 1, 44). Vgl. dazu nochmals die Ausführungen in Kap. 3.3.

mit Anderen erzeugt, tritt dieses Unsichtbare als ein (Noch-)Nicht-Sinn, als Unbegreiflichkeit in sein »experience«. Es ist etwas, das (noch) nicht kommuniziert werden kann, weil es sich einem symbolischen Zugriff und Verständnis entzieht.

Vor dieser unberechenbaren, unsicheren und kontingenten Seite ihres »experience« vermag nach Deweys Auffassung kein noch so ideales Kommunikationsuniversum die Menschen je vollständig zu schützen. Weil das menschliche »experience« seiner Überzeugung nach einen kontinuierlichen Prozeß zirkulärer Veränderungen und Neuanpassungen bedeutet (vgl. Kap. 3.1), wird jede erreichte »Lösung« notwendig zum Ausgangspunkt erneuter und erweiterter Auseinandersetzungen. Das Leben muß immer neu gewagt werden, weil die Kluft ("gap") zwischen Selbst und Welt in jedem neuen Konflikt an einer anderen Stelle wieder aufreißt und als ein Mangel erscheint, der zur beständigen kommunikativen Neuorientierung antreibt, zur fortgesetzten, aktiven Sinnkonstruktion. Und nur in der aktiven Auseinandersetzung mit diesen realen Ereignissen ihres direkten »experience« können die Subjekte für Dewey in ihren lebensweltlichen Kommunikationen zu hinreichenden Sinnorientierungen gelangen, die ihnen eine selbstbewußte und wirkungsvolle Partizipation an der Gestaltung ihrer Lebenswirklichkeiten ermöglichen. Für Dewey sind Kommunikation im allgemeinen und Wissenschaft, Demokratie und Kunst im besonderen vor allem deshalb kreative, schöpferische Prozesse, weil und insofern sie die Brüche, Spaltungen und Risse des unmittelbaren »experience« überwinden helfen, indem sie symbolische Brücken gegen die Abgründigkeiten des Realen bauen.

Das imaginäre Verlangen nach konsummatorischem Sinn, wie Dewey es versteht, rührt aus diesen Erfahrungen des Realen her. Vor dem Hintergrund seines Begriffs des erlebten Sinns ("sense") als eines Kontinuums zwischen den Extremen des »bloßen Gefühls« und der »bloßen Bezeichnung« (vgl. Kap. 5.1.4) können wir sagen, daß der Mangel aus seiner Sicht dabei von zwei Seiten ins »experience« eintreten kann. Denn dem Subjekt begegnet das »Unsichtbare«, d.h. die Abwesenheit von Sinn, von den beiden Rändern seines Sinn-Kontinuums her: Auf der Seite des »Körpers« erscheint es als eine namenlose Empfindung, z.B. als ein dumpfer Schmerz oder eine ohnmächtige Affektregung; auf der Seite der »Kultur« tritt es ihm z.B. als eine undurchschaubare Institution, eine unverständliche Ordnung der Dinge gegenüber, in der sich eine Übermacht vergegenständlichter Zwänge ausdrückt, die imaginativ nicht einholbar sind. Nur in der Vermittlung zwischen diesen beiden Extremen ist für Dewey eine Verschmelzung von Gefühls- und Symbolwelten zu einer imaginativen Erfahrung von Sinn möglich. Solche Vermittlungsarbeit muß jedes Subjekt von Kindesbeinen an leisten; es muß lernen, die Ränder seiner Sinnhorizonte gegen das Reale zu erweitern, auszubauen und symbolisch zu festigen, indem es seine impulsiven Gefühle deutet und sublimiert und sich die Sprache und die symbolischen Ordnungen seiner Lebenswelt zu eigen macht.

Wir kommen damit zu einer erweiterten Interpretation von Deweys Gedanken einer intermediären Position der Subjektivität, indem wir diesen Gedanken nun im Blick auf alle drei Register genauer spezifizieren können. Zwar vollzieht sich Subjektivität, wie wir oben sagten, für Dewey in der Vermittlung von symbolischen und imaginativen Funktionen, doch geschieht dies immer nur vor dem Hintergrund jener real erfahrenen Kontingenzen und Ereignisse, die unser Vorstellungsvermögen in jedem Handlungskonflikt aufs neue herausfordern und uns immer wieder zur Suche nach erweiterten symbolischen Lösungen drängen. Deweys Ideal einer »vollen und freien Kommunikation« zielt auf eine Beantwortung des Realen durch die fortschreitende Universalisierung gesellschaftlicher Sinnkonstruktionen. Dies aber kann nur gelingen, wenn der kommunikative Sinn in die imaginären Vorstellungswelten der Subjekte zurückkehrt, in deren realen Erfahrungswelten (»primary experience«) er immer neu (re-)konstruiert werden muß.

Wo diese Vermittlung des Universellen mit dem Partikularen, des Öffentlichen mit dem Privaten scheitert, da droht das Reale als ein Mangel individueller Partizipations- und Einflußmöglichkeiten übermächtig zu werden. Als Verlust und Nichtung ihrer imaginären Sehnsüchte tritt es den Subjekten in den Entfremdungsprozessen der Moderne in mannigfaltigen Formen entgegen.¹ Aus der Perspektive Deweys erscheint es gewissermaßen als die Kehrseite jenes exzessiven Objektivismus und Externalismus, den er für seine Zeit beklagte, weil er die Chancen auf individuelle Selbstverwirklichung und Glück zunehmend den Gesetzen kapitalistischer Massenproduktion, -konsumtion und -kommunikation unterworfen sah. Die Erfahrungen von wirtschaftlicher Ausbeutung, kriegerischer Zerstörung, existentieller Abhängigkeit von undurchschaubaren Marktgesetzen, Arbeitslosigkeit, Verelendung und Obdachlosigkeit sind in Deweys Zeit massive Einbrüche eines Realen gewesen, die die individuellen und gesellschaftlichen Selbstgewißheiten einer ganzen Epoche fraglich werden ließen.²

¹ Zu Deweys Zeit ist das Fließband sprichwörtlich für solche Entfremdungserfahrungen geworden. Im Symbolischen erscheint hier eine Ordnung, die so sehr totalisiert und im Blick auf ihre kapitalistische Nutzenoptimierung »rationalisiert« ist, daß sie von den Handelnden selbst nicht mehr mit der konkreten Vorstellung eines öffentlichen Nutzens ihrer isolierten Tätigkeiten verbunden werden kann. Im Realen schlägt diese Ordnung daher in die Erfahrung eines Fremdzwanges um, der als absolut erlebt wird, insofern er einen vollständigen Mangel individueller Entscheidungsmöglichkeiten bedeutet. Dem Imaginären aber bleibt, wenn überhaupt, nur die Flucht aus der Monotonie in den Tagtraum als phantasierte Negation der erlittenen Entmächtigung. Eine klassische filmische Darstellung und Demaskierung dieses Zusammenhangs findet sich in Chaplins »Moderne Zeiten«. Es macht den Reiz und den Charme von Chaplins Inszenierung aus, daß er dabei letztlich das Imaginäre über die symbolischen und realen Zwänge triumphieren läßt.

² Die Begriffe des »Welt«-Kriegs und der »Welt«-Wirtschaftskrise versinnbildlichen uns noch heute die weitreichenden und umfassenden Folgen dieser Erschütterungen, wie wir sie uns im Nachhinein symbolisch rekonstruieren können.

Aus der Sicht eines philosophischen Fremdbeobachters lassen sich diese Prozesse symbolisch beschreiben, analysieren und kritisieren, was sich in einer politischen Theorie und Zeitkritik ausdrücken mag. Deweys Kapitalismuskritik und seine Theorie einer demokratischen Gemeinschaft sind solche symbolische Konstruktionen, die die realen Bedrohungen verstehbar machen und Bedingungen und Möglichkeiten einer verbesserten Kommunikation über Lösungen aufzeigen wollten (vgl. Kap. 5.3). Für einen Selbstbeobachter aber in seiner unmittelbaren gesellschaftlichen Verstrickung - und natürlich ist jeder Fremdbeobachter hier immer zugleich auch Selbstbeobachter, der sich solchen Verstrickungen in seiner Interpretation und Kritik niemals hinreichend entziehen kann - bricht das Reale als ein kontingentes Ereignis, als Schicksalsschlag und existentielle Bedrohung in sein »experience«, die sein symbolisches Verständnis und seine imaginären Erwartungen erschüttert.

Zur Beschreibung dieses Mangels hat Dewey in seiner Theorie der demokratischen Gemeinschaft das Bild einer Verdunkelung der Öffentlichkeit (»eclipse of the public«) gewählt. Denn aus seiner Sicht kann allein eine umfassend und uneingeschränkt hergestellte demokratische Öffentlichkeit jenes symbolische Licht bereitstellen, das es erlauben könnte, das Unsichtbare zu durchdringen und die vereinzelt Subjekte vor der Übermacht des Realen zu schützen. Die Unübersichtlichkeit moderner Lebenswelten hingegen, die für ihn mit einem Auseinanderfallen partieller, abgegrenzter und heterogener Kommunikationswelten einhergeht, erzeugt bestenfalls ein Nebeneinander unvollständiger und zersplitterter Öffentlichkeiten, die jede für sich zu begrenzt sind, um mehr als ein flüchtiges Schlaglicht auf einen isolierten Aspekt zu werfen. Allein im Streben nach einer »vollen und freien Kommunikation« können nach Deweys Überzeugung die Grundlagen einer gesellschaftlichen Intelligenz geschaffen werden, die an den Erfahrungen des Realen wächst, statt ihnen hilflos ausgeliefert zu sein. Insofern bildet das Ideal einer uneingeschränkten Öffentlichkeit aus seiner Sicht die umfassendste symbolische Lösung sozialer Kontingenzerfahrungen, die eine demokratische Gesellschaft erstreben kann (vgl. Kap. 5.3).

Doch schwingt nicht auch hier bei Dewey eine Überschätzung des Symbolischen mit, insofern dieses gegenüber den Abgründigkeiten des Realen den Schutz einer harmonischen und wechselseitig bestätigten Gemeinsamkeit lebensweltlicher Deutungen mobilisieren soll? Gewiß sind auch für Dewey die so erzeugten Werte und Sinnorientierungen, so universell sie auch immer kommuniziert werden mögen, notwendig begrenzt gegenüber den Kontingenzen zukünftiger Ereignisse. Dennoch betont er vor allem ihre Erfolge: Wo wir im symbolischen Licht gemeinschaftlicher Sinnkonstruktionen stehen und soweit dieses Licht reicht, scheinen wir das Reale insofern bewältigt zu haben, als wir seine singulären Einbrüche in einen Kontext universeller Deutungen einbezogen haben. Und in diesem Zusammenhang ist es meines Erachtens insbesondere Deweys evolutives Fortschrittsmodell, mit dem wir

uns bereits in Kap. 4.3 kritisch auseinandergesetzt haben, was eine gewisse Verharmlosung des Realen impliziert. Dieses Modell ist ja selbst schon ein symbolisches Konstrukt, das eine gewisse Ordnung, eine Aussicht auf ein strukturiertes Wachstum innerhalb des »experience« nahelegt, das einmal erfahrene Kontingenzen aufhebt, indem es sie symbolisch einbezieht. Zwar sahen wir, daß Dewey selbst durchaus nicht unkritisch gegenüber einem einfachen Fortschrittsoptimismus war. Die Entwicklung zum Besseren gelingt für ihn keineswegs immer und überall, sie bleibt ein prekäres Unterfangen, das immer neu ausgefochten werden muß. Dennoch ist sie aus seiner naturalistisch-evolutionären Sicht gewissermaßen im naturgemäßen und unverfälschten Verlauf des menschlichen »experience« bereits angelegt. Die Möglichkeiten eines intelligenten Wachstums sind für Dewey das, worauf es in allen menschlichen Entwicklungsprozessen wesentlich ankommt, was von Bedeutung ist und signifikante Unterschiede markiert. Eine solche Sicht übersieht dann aber leicht die Brüche, Diskontinuitäten und Ausgrenzungen, die mit den erreichten Entwicklungsfortschritten vielfach auch einhergehen, weil keine symbolische Deutung die Erfahrung des Realen vollständig aufheben kann. Insofern können wir bereits in der Metapher und dem Ideal eines beständig fortschreitenden Wachstums, dem Deweys Meliorismus sich verpflichtet fühlte, eine symbolische Tröstung gegen die Abgründigkeiten des Realen erkennen.

Vielleicht läßt sich dies am besten am Beispiel der je eigenen biographischen Entwicklung veranschaulichen, von der wir uns als Subjekte immer dann ein schlüssiges Bild zu machen versuchen, wenn wir zur Selbstvergewisserung auf unser bisheriges Leben zurückblicken. Aus einem gewissen Abstand betrachtet mag mir meine bisherige Lebensgeschichte als ein fortgesetzter Lernprozeß, als eine kontinuierliche Entwicklung erscheinen, in der jeder erfahrene Konflikt und jede durchlebte Krise, so schmerzhaft und überwältigend sie zunächst auch erscheinen mochten, letztlich doch auch einen gewissen Ertrag an Einsicht, Selbsterkenntnis, Lebensweisheit oder wie immer wir dies nennen wollen erbracht haben. Dann rekonstruiere ich mir mein Leben gewissermaßen nach dem Modell einer Spirale oder Kurve, um mich des Erfolges zu versichern, schließlich doch immer wieder zu mir selbst, zu einer erneuten Einbeziehung meiner Erfahrungen in meinen eigenen Lebensentwurf zurückgefunden zu haben. Doch läßt sich dieses Bild eines kontinuierlichen Fortschritts oder Aufstiegs immer so ungetrübt halten? Können wir uns nicht oft auch dabei ertappen, daß wir uns mit diesen Versuchen einer Selbstvergewisserung über die realen Verluste, Auslassungen und Risse in unserem Leben hinwegtrösten, um *gegen* diese unverwundenen Einbrüche des Realen an einem Sinn, an einer Orientierung auf eine lohnende Zukunft festhalten zu können? Können wir uns überhaupt je ein vollständiges Bild von unserem Leben machen, das all die erfahrenen Krisen und Wendungen in einer sinnvollen Ordnung zusammenhält?

"Zeichne ich das Netzwerk meines Lebens, dann bin ich sofort überfordert, denn die wechselnden Verknotungen, die in meinen Beziehungen existieren, die sich auflösen, die neu geknüpft wurden, die unterschiedlichsten markanten Punkte, die ich überhaupt erinnere und andere, die ich vergessen habe, die Verdichtungen von solchen Punkten zu bedeutsamen Momenten, dies alles paßt sehr wenig in eine Kurve, die mich bloß von unten nach oben treibt. Gewiß, jeder Konflikt, jedes Problem und seine Lösung brachte mich zu einer neuen gedanklichen Einheit, aber wie viele davon sind gescheitert, vergessen, durch Erfahrungen und Erlebnisse längst durchlöchert worden? Je schärfer ich mich hierin beobachte, umso mehr muß ich zugeben, daß ich immer dann evolutive Kurven in mein Leben hineinkonstruiere, wenn ich vereinfachen will, wenn ich Übersicht benötige, um mich konsequent davon zu überzeugen, daß es gut war, daß es richtig ist, so und nicht anders vorzugehen, und verallgemeinert: daß es, wie immer es kommt, weitergeht." (REICH 1996, 206) Die Anerkennung des Realen als einer prinzipiellen Grenze in unserem Leben kann uns vor den oftmals überzogenen Ansprüchen symbolischer Fortschrittsmodelle bewahren. Zwar können wir uns im nachhinein immer das Bild eines Aufstiegs konstruieren, doch brauchen wir dabei den Blick nicht vor den Mängeln, Sprüngen und Diskontinuitäten zu verschließen, die mit menschlichen Entwicklungs- oder Wachstumsprozessen meist auch verbunden sind.

Dies gilt für die individuelle ebenso wie für die umfassendere gesellschaftliche Ebene. Dewey betont gerade für die gesellschaftlichen Veränderungen der Moderne eindeutige Entwicklungsfortschritte, die eine immer umfassendere und erfolgreichere Einbeziehung realer Lebensbedingungen ermöglichen (vgl. Kap. 4.3). Die Entstehung der modernen Wissenschaften und Technologien sind ihm hierfür ein unbezweifelbarer Garant. Zwar traut er auch der Wissenschaft keinen Anspruch auf ein letztes, umfassendes, unveränderlich wahres Wissen zu, und insofern kann auch sie uns nicht endgültig vor der irreduzibel unsicheren Seite unseres »experience« schützen. In einer gewissen Weise erhöht die wissenschaftliche und technologische Durchdringung unseres Alltags, wie Dewey deutlich erkennt, sogar die Komplexität möglicher Kontingenzerfahrungen, insofern sie die Interdependenzketten von Produktion und Konsumption, von Planen und Ausführen, Entscheidung und Verständigung vielfältigt und damit die Undurchsichtigkeit sozialer Abhängigkeiten steigert. Dennoch sieht er in ihrer experimentellen Methode ein Modell, das eine konstruktive Bewältigung realer Erfahrungen in weitaus wirksamerer und effektiverer Weise gestattet, als alle vorwissenschaftlichen Problemlösungsverfahren dies je gewährleisten konnten.

Was dabei aus seiner Sicht aber eher ausgeblendet bleibt, sind die gesellschaftlichen Brüche und Ausgrenzungen, die mit dem Aufstieg der modernen Wissenschaften auch einhergegangen sind. Hier haben uns andere Beobachter ein weitaus differenzierteres und kritischeres Bild entworfen als Dewey, das uns dazu anhalten kann,

die für seine Zeit noch weitgehend typische Unbefangenheit gegenüber der Vorstellung eines kontinuierlichen sozialen Fortschritts durch die Verbesserung wissenschaftlich-technologischer Verfahren zu dekonstruieren. Es wurde bereits auf die Analysen Foucaults hingewiesen, die zum Beispiel im Blick auf die Entstehung der modernen Medizin, Psychiatrie, Rechtssprechung und Pädagogik gezeigt haben, daß wir in diesen Prozessen nicht nur eine Zunahme des Wissen und der rationalen Problemlösungsverfahren erkennen, sondern hierin zugleich maßgebliche Bezugspunkte jener sich in der Moderne immer perfekter ausdifferenzierenden Disziplinierungsmächte ausmachen können, die die Geflechte der gesellschaftlichen Machtausübung und Unterwerfung immer gezielter bis in die Innenräume privater Beziehungen und Selbstkontrollmechanismen hineinragen.¹ Aus dieser Sicht erscheint auch und gerade das Symbolsystem Wissenschaft im Blick auf das Reale als durchaus doppeldeutig: Zwar kann uns Wissenschaft helfen, reale Risiken zu minimieren, Anhaltspunkte zu einer Berücksichtigung komplexer Einflüsse und Faktoren aufzufinden und dadurch soziale Entscheidungsprozesse zu rationalisieren und bis zu einem gewissen Grad auch gerechter zu gestalten. Doch sind solche Rationalisierungsprozesse gesellschaftlich oft auch mit Diskontinuitäten und Ausschließungen verbunden, die dann ihrerseits reale Zwänge produzieren oder verschärfen können. Das wissenschaftliche Konstrukt der »Geisteskrankheit« mag hier als Veranschaulichung dienen, insofern erst die Verwissenschaftlichung der Erfahrungen des Wahnsinns und des sozialen Umgangs mit ihnen in der Moderne zu seiner systematischen Erfassung, Behandlung und Überwachung geführt hat. Dies aber erzeugte zugleich ein bestimmtes gesellschaftliches Bild des Geisteskranken, das sich von früheren Vorstellungen über Irre und Narren unterscheidet und das in der Moderne eben insbesondere auch mit ihrer weitgehenden sozialen Ausgrenzung und Kaser- nierung in der Abgeschlossenheit psychiatrischer Anstalten verbunden war.²

Halten wir bis hierhin als ein vorläufiges Ergebnis also fest, daß wir in Deweys Kommunikationsmodell aus unserer interaktionistisch-konstruktivistischen Sicht sowohl im Blick auf das Beobachtungsregister des Imaginären als auch im Blick auf das Reale Unterschätzungen erkennen können, die insbesondere mit dem doch recht weitgehenden Primat des Symbolischen zusammenhängen, das seiner Theorie zu- grundeliegt. Imaginäre Prozesse und reale Ereignisse werden von Dewey durchaus

¹ Vgl. dazu einführend insbesondere FOUCAULT (1978). Für einen Überblick über Leben und Werk Foucaults sei auf ERIBON (1993) verwiesen. In Hinblick auf eine ausführliche konstruktivistische Würdigung und Interpretation wurde bereits auf die Arbeit von REICH (1998) hingewiesen.

² Ein anderes Beispiel ist das Panoptikum, jene totalisierende Überwachungsanlage als architektonischer Ausdruck eines wissenschaftlich rationalisierten Strafvollzugs, die Foucault in seiner Studie über »Überwachen und Strafen« sehr eingehend analysiert hat (vgl. FOUCAULT 1989, 251-291).

gesehen und anerkannt; er unterschätzt jedoch ihre Tragweite, insofern in seinem Modell letztlich die Hoffnung auf symbolische Lösungen überwiegt, die, soweit sie pragmatisch gefunden und kommuniziert werden können, die Spannungen zwischen den drei Ebenen harmonisieren und die darin enthaltenen Brüche und Diskontinuitäten aufheben sollen. Diese Kritik und ihre Implikationen, soweit wir sie in unserem bisherigen Argumentationsgang bereits entfaltet haben, werden wir im nachfolgenden Kapitelteil im Blick auf Deweys politische Philosophie weiter spezifizieren können.

5.3 Demokratie, Wissenschaft und Kunst im kommunikativen Universum der Moderne

Wenden wir uns nach dieser Einführung in Grundlagen und Probleme von Deweys Kommunikationsphilosophie nun einigen konkreteren Themen seiner Kultur- und Zeitkritik zu, die wir mit Dewey als eine Anwendung und zugleich einen Test seiner kommunikationsphilosophischen Annahmen und Beobachterpositionen auffassen können. Deweys politische Philosophie geht - vor dem Hintergrund der tiefgreifenden gesellschaftlichen und ökonomischen Erschütterungen seiner Zeit - vom Eindruck einer schwerwiegenden zivilisatorischen Krise aus und versucht, auf der Grundlage bestehender Bedingungen und Tendenzen konstruktive Wege einer umfassenden demokratischen Erneuerung der US-amerikanischen Gesellschaft aufzuzeigen. Dabei bildet sie ein frühes Beispiel jenes in den sozialphilosophischen Diskursen unseres Jahrhunderts so einflußreich gewordenen Verständigungsparadigmas, das seinen wesentlichen Gehalt aus dem Modell eines »kommunikativen Handelns« (Habermas) bezieht.

Dieser Ansatz soll im folgenden kurz dargestellt werden, wobei wir uns zunächst vor allem mit Deweys Buch »The Public and Its Problems« (1927) auseinandersetzen wollen (Kap. 5.3.1 & 5.3.2). Diese Schrift ist aus einer Serie von Vorlesungen entstanden, die Dewey Anfang 1926 an der Larwill Foundation des Kenyon College (Ohio) gehalten hat. Seine Theorie einer demokratischen Öffentlichkeit wird hier in einer besonders prägnanten und systematischen Form entfaltet, wobei Dewey insbesondere auf die aktuellen zeitgenössischen Probleme und Hindernisse eingeht, die zu ihrer Verwirklichung seiner Ansicht nach zunächst überwunden werden müssen. Das Bild einer »Großen Gemeinschaft« ("Great Community") steht dabei am Horizont seiner Suche nach symbolischen Lösungen, in dem er seinem Ideal einer vollen, freien und gleichberechtigten Verständigung über öffentliche Fragen und Anliegen die Vision auf eine mögliche Zukunft zu bewahren sucht. Im Anschluß daran werden wir aus Deweys Sicht noch einmal zusammenfassend auf das Verhältnis von Wissenschaft, Lebenswelt und Philosophie im Rahmen dieses Demokra-

tiemodells eingehen (Kap. 5.3.3). Wir greifen dabei z.T. auf Überlegungen zurück, die sich uns bereits in Kap. 3 dieser Arbeit andeuteten und die wir nun im Kontext von Deweys Kommunikationsphilosophie weiterführen und spezifizieren können. Ein Exkurs zu Deweys Kunsttheorie und zur Rolle der Kunst in einer modernen demokratischen Industriegesellschaft soll diese Überlegungen abrunden (Kap. 5.3.4). Bei jedem dieser Schritte werden wir im einzelnen Schlußfolgerungen aus unserer im letzten Kapitelteil entwickelten interaktionistisch-konstruktivistischen Kritik von Deweys Kommunikationstheorie aufgreifen und weiterverfolgen können.

5.3.1 Die Krise der demokratischen Öffentlichkeit

Deweys vorrangiges Interesse in »The Public and Its Problems« (LW 2, 235-372) gilt dem Bemühen, Bedingungen und Kriterien für die Verwirklichung einer demokratischen Öffentlichkeit unter den komplexen Lebensbedingungen moderner Industriegesellschaften aufzufinden. Er wendet sich zunächst gegen all jene Theorien, die die Entstehung von politischen Öffentlichkeiten und von Staaten durch einen Rückgriff auf vermeintliche kausale Ursachen oder Ursprünge zu erklären versuchen (ebd., 242f.).¹ Zwar möchte auch er die Annahme eines Kausalnexes im Bereich sozialer Ereignisse nicht in Frage stellen (ebd., 258), doch ist für ihn weniger diese Kausalität selbst als vielmehr der Prozeß einer *sozialen Wahrnehmung kausaler Zusammenhänge im Blick auf zukünftige Folgen* sozialen und politischen Handelns entscheidend. Diese Betonung einer intentionalen Wahrnehmung von Handlungskonsequenzen deckt sich mit dem, was wir bereits in früherem Zusammenhang über die pragmatischen Grundlagen seiner Philosophie gehört haben (Kap. 3). Im Rahmen seiner politischen Theorie dient sie Dewey zunächst als Ausgangspunkt einer Unterscheidung von privatem und öffentlichem Handeln:

"Wir nehmen also unseren Ausgangspunkt von der objektiven Tatsache, daß menschliche Handlungen Konsequenzen haben, die andere betreffen, daß einige dieser Konsequenzen wahrgenommen werden und daß ihre Wahrnehmung zur anschließenden Bemühung führt, das Handeln dahingehend zu kontrollieren, daß gewisse Konsequenzen sichergestellt und andere vermieden werden. Indem wir diesem Anhaltspunkt folgen, werden wir zu der Feststellung geführt, daß die Konsequenzen von zweierlei Art sind: diejenigen, die die Personen betreffen, die direkt in eine Transaktion verwickelt sind, und diejenigen, die andere außer den unmittelbar Beteiligten betreffen. In dieser Unterscheidung finden wir den Keim der Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen." (Ebd., 243f.)

¹ Auch hier argumentiert Dewey wieder in betonter Absetzung gegenüber anderen (älteren) Theorien, die z.B. die Institutionen des Staates, der Öffentlichkeit, der Regierung etc. nicht pragmatisch als Funktionen im Blick auf gesellschaftliche Handlungsinteressen interpretieren, sondern in ihnen essentielle Wirkkräfte am Werk sehen, die ihren historischen Konkretionen in einem substantiellen Sinne vorausliegen. Vgl. dazu auch die ausführliche Anmerkung in ebd., 276, Fn. 7.

Wie Dewey betont, gibt es dabei allerdings keine klare Trennlinie, sondern bestenfalls unscharfe Übergänge, die von Fall zu Fall neu bestimmt werden müssen (ebd., 275). Auch darf in seinem Sinne das Private nicht einfach mit dem Individuellen und das Öffentliche mit dem Sozialen identifiziert werden, weil es bei beiden Formen von Interaktionen immer schon um ein Zusammenspiel von individuellen und gesellschaftlichen Faktoren geht (ebd., 244). Privates wie öffentliches Handeln findet in einem sozialen Kontext statt und kann soziale Auswirkungen haben. Ein öffentliches Interesse entsteht aus Deweys Sicht aber erst dort, wo soziale Interaktionen relevante Konsequenzen nicht nur für die unmittelbar beteiligten Akteure, sondern darüberhinaus indirekt auch für Dritte, Unbeteiligte haben.¹ "Die Öffentlichkeit besteht aus all jenen, die von den indirekten Konsequenzen von Transaktionen in einem solchen Ausmaß betroffen werden, daß es für notwendig gehalten wird, daß in Hinblick auf jene Konsequenzen systematisch Sorge getragen werde." (Ebd., 245f.)

Zu diesem Zweck werden Amtsträger und öffentliche Repräsentanten bestimmt, die die Interessen der indirekt Betroffenen zu vertreten und zu schützen haben; Gebäude, Besitzstände, Fonds und andere materielle Ressourcen, die in die Ausübung dieser Aufgaben involviert sind, bilden die *Res Publica*; und die Öffentlichkeit selbst, soweit sie sich mithilfe von Ämtern und materiellen Einrichtungen zu diesem Zweck organisiert, ist der *Populus* (ebd., 246). So entstehen Staaten als jene historische Organisationsformen, die eine politische Öffentlichkeit zu einem gegebenen Zeitpunkt annimmt (ebd., 256).² Insofern ist der Staat für Dewey nicht einfach identisch mit Gesellschaft als Ganzer; in der Vielfalt sozialer Zusammenschlüsse und Assoziationen ist er nur eine unter vielen Formen (ebd., 251f.). Unter bestimmten Umständen, so schreibt Dewey, kann der Staat die wichtigste und leerste aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein (ebd., 253). Überall dort aber, wo die gesellschaftlichen Interdependenzketten zunehmen, wo sich die indirekten Auswirkungen lokaler Entscheidungen und Transaktionen auf Dritte vermehren, wie dies insbesondere für die Modernisierungsprozesse industrieller Gesellschaften charakteristisch ist, wächst aus Deweys Sicht auch die Notwendigkeit staatlicher Regulierungen, weil eine politische Öffentlichkeit unter diesen Bedingungen über einen bestimmten Grad von Organisation verfügen muß, um gesellschaftliche Entwicklungen wirkungsvoll beeinflussen zu können.

¹ Als Kriterien für die Relevanz solcher Konsequenzen nennt Dewey dabei unter anderem ihren weitreichenden, wiederkehrenden und irreparablen Charakter (ebd., 275).

² "(...) the state is the organization of the public effected through officials for the protection of the interests shared by its members. But what the public may be, what the officials are, how adequately they perform their function, are things we have to go to history to discover." (Ebd.)

Nun weiß natürlich auch Dewey, daß in der abendländischen Geschichte die Ausübung staatlicher Macht keineswegs immer nach Maßgabe öffentlicher Kontrollen und vorrangig im Interesse öffentlicher Belange und Anliegen erfolgt ist (ebd., 283ff.). Zu den dominierenden Merkmalen politischer Herrschaftsverhältnisse gehörten in der Vergangenheit seiner Überzeugung nach vielmehr die Zuteilung von Macht auf der Grundlage von zufälligen bzw. in bezug auf öffentliche Belange irrelevanten Faktoren¹ sowie die Ausnutzung solcher Macht für private, dynastische oder Klasseninteressen statt für öffentliche Zwecke.² Das primäre Problem der Öffentlichkeit besteht für ihn daher zunächst in der Schaffung repräsentativer Strukturen bzw. darin, "eine solche Erkenntnis ihrer selbst zu erlangen, die ihr Gewicht verleiht in der Auswahl ihrer offiziellen Vertreter und in der Festlegung von deren Verantwortlichkeiten und Rechten." (Ebd., 283) Dies zielt natürlich auf die Verwirklichung eines demokratischen Staates, d.h. von politischer Demokratie im Sinne einer repräsentativen Regierungsform, worin sich freilich für Dewey, wie wir noch sehen werden, nur *eine* - und zudem eine verhältnismäßig enge und wenig »inspirierende« - Bedeutung von Demokratie ausdrückt (ebd., 286).

Ein Staat in diesem Sinne - und dies gilt auch und besonders für die demokratischen Staaten moderner Industriegesellschaften - ist für Dewey ein spannungsreiches Gebilde, in dem die Vermittlung öffentlicher Interessen und bestehender institutioneller Strukturen immer neu geleistet werden muß und das daher permanenten Veränderungen unterworfen ist. Denn politische Öffentlichkeiten gehen seiner Überzeugung nach zu keinem Zeitpunkt in den bereits etablierten politischen Strukturen einer Gesellschaft auf. Vielmehr rechnet er mit einem beständigen Reibungsverhältnis zwischen den veränderlichen öffentlichen Anliegen und den überkommenen staatlichen Einrichtungen von Gesellschaften, die immer auch auf soziale Entwicklungen reagieren müssen, die auf das bestehende politische System als äußere Prozesse und Einflüsse einwirken.

"Industrie und technologische Erfindungen zum Beispiel erschaffen Mittel, die die gesellschaftlichen ("associated") Verhaltensweisen modifizieren und die Quantität, den Charakter und den Wirkungsort ihrer indirekten Konsequenzen auf radikale Weise verändern. Diese Veränderungen sind den politischen Formen gegenüber äußerlich, die, einmal etabliert, aus ihrem eigenen Schwung ("momentum") heraus fortbestehen. Die neue Öffent-

¹ "Taking history as a whole, the selection of rulers and equipment of them with powers has been a matter of political accident. Persons have been selected as judges, executives and administrators for reasons independent of capacity to serve public interests." (Ebd., 283f.) Lediglich einige der antiken griechischen Stadtstaaten sowie das Examinationssystem Chinas nennt Dewey in diesem Zusammenhang als hervorstechende Ausnahmen.

² "All history shows how difficult it is for human beings to bear effectually in mind the objects for the nominal sake of which they are clothed with power and pomp; it shows the ease with which they employ their panoply to advance private and class interests." (Ebd., 285f.)

lichkeit, die erzeugt wird, bleibt lange unausgereift, unorganisiert, weil sie keine hergebrachten politischen Kräfte ("agencies") nutzen kann. Die letzteren stehen, wenn sie durchorganisiert und gut institutionalisiert sind, der Organisation der neuen Öffentlichkeit im Wege. Sie verhindern jene Entwicklung neuer Formen des Staates, die sich schnell herausbilden könnte, wäre das soziale Leben flüssiger und weniger in starre politische und rechtliche Schablonen kondensiert. Um sich selbst zu formieren, muß die Öffentlichkeit bestehende politische Formen sprengen." (Ebd., 254f.)

Aus diesen Gründen ist die »Entdeckung des Staates« - und damit auch die Entdeckung seiner jeweiligen Entwicklungs- und Veränderungsmöglichkeiten -, wie Dewey schreibt, nicht einfach ein Problem theoretischer Untersuchungen seiner bereits existierenden institutionellen Formen, sondern in erster Linie ein komplexes praktisches Problem des sozialen Zusammenlebens, das immer neu im Blick auf zukünftige Möglichkeiten beantwortet werden muß (ebd., 255). Die Bildung von Staaten ist für ihn ein experimenteller Prozeß, und weil die sozialen Bedingungen des Handelns, Untersuchens und Erkennens sich ständig verändern, muß das Experiment immer aufs neue unternommen, muß der Staat immer neu »entdeckt« werden (ebd., 256). "Seiner eigenen Natur nach ist ein Staat immer etwas, das kritisch überprüft, erforscht und gesucht werden muß. Fast in dem Moment schon, in dem seine Form stabilisiert wird, bedarf er der Erneuerung." (Ebd., 255)

Die Schwierigkeiten und Hindernisse, die sich dabei im einzelnen stellen, sind für Dewey, wie bereits deutlich wurde, jeweils historisch bedingt. Die zeitgenössischen Probleme und Aussichten einer demokratischen Gesellschaftsordnung hängen dementsprechend aufs engste mit dem geschichtlichen Hintergrund zusammen, aus dem die Theorien und Praktiken politischer Demokratie in der Moderne entstanden sind (ebd., 286ff.).¹ Diese müssen nach Dewey vor allem als eine Gegenbewegungen gegen die vordemokratischen und feudalen Strukturen der Vergangenheit verstanden werden. Allerdings hat es sich bei dieser demokratischen Bewegung, wie er meint, weniger um einen homogenen und bewußt gesteuerten politischen Prozeß gehandelt, dessen Ziel und Bestimmung von Anfang an klar erkannt und politisch erstrebt wurde, als vielmehr um eine Konvergenz unterschiedlicher gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse, die zu Anfang nicht direkt politischer, sondern eher religiöser, wissenschaftlicher und ökonomischer Natur waren. Erst in ihrem Zusammenwirken hätten diese komplexen und heterogenen Einflüsse zu jenen weitreichenden politischen Veränderungen geführt, die etwa seit dem Ende des 18. Jahrhunderts - mit den großen Umwälzungen der Französischen Revolution - allmählich

¹ "To discuss democratic government at large apart from its historical background is to miss its point and to throw away all means for an intelligent criticism of it. In taking the distinctively historical point of view we do not derogate from the important and even superior claims of democracy as an ethical and social ideal. We limit the topic for discussion in such a way as to avoid 'the great bad,' the mixing of things which need to be kept distinct." (Ebd., 287) Auf die stärker ethischen und sozialen Implikationen von Deweys Demokratiebegriff kommen wir alsbald zurück.

Gestalt angenommen und sich seither auf die Regierungsformen fast über den ganzen Globus ausgewirkt haben (ebd.).

Aus der Komplexität dieser historischen Ereignisse wählt Dewey insbesondere zwei sehr allgemeine Tendenzen aus, denen seiner Überzeugung nach vor allem für die gegenwärtigen gesellschaftlichen Probleme eine besondere Bedeutung zukommt (ebd., 288ff.). Denn in ihnen drückt sich seiner Ansicht nach in besonderem Maße die Richtung aus, die die demokratische Bewegung bisher in ihren Institutionen und Theorien genommen hat. Beide Tendenzen gingen für Dewey Hand in Hand, und beiden lagen tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen zugrunde, die ihren Ausdruck in den philosophischen Theorien ihrer Zeit - insbesondere im frühen Liberalismus¹ - fanden und von daher auf eine veränderte soziale Praxis zurückwirkten (vgl. ebd., 288): Dewey nennt sie zusammenfassend die »individualistische« und die »ökonomische« Bewegung. Die Motive, die sich in ihnen geltend machten, waren geprägt durch die Interessen einer aufstrebenden bürgerlichen Schicht, die sich aus den institutionellen Zwängen und Bevormundungen des alten Feudalsystems zu befreien versuchte. Ihre »Revolte«, wie Dewey sich ausdrückt, richtete sich zunächst gegen die bestehende Form der Regierung, der sie mit Furcht gegenüberstand und deren Einfluß sie auf ein Minimum reduzieren wollte, darüberhinaus aber auch gegen eine Vielzahl weiterer sozialer Institutionen wie insbesondere die Kirche und die hergebrachten Glaubenstraditionen, die mit den politischen Strukturen des alten Systems in enger Verbindung standen (ebd., 289).

In ihrer mehr oder weniger starken Ablehnung der gesamten institutionellen Basis des alten Regimes suchte diese Bewegung eine aussichtsreiche Legitimationsgrundlage ihrer Ansprüche vor allem in der Behauptung gewisser unveräußerlicher und natürlicher Rechte des Individuums gegenüber der Gesellschaft.² Es entstanden die Naturrechtstheorien etwa eines John Locke, die zum Ursprung des modernen Begriffs der Menschenrechte wurden. Zugleich aber stellten diese Theorien das Individuum in seinem natürlichen Zustand in einen scharfen Gegensatz zu allen gesellschaftlichen Prozessen und Bezügen. "So wurde der 'Individualismus' geboren, eine Theorie, die singuläre Personen in Isolation von allen sozialen Zusammenhängen - außer denen, die sie selbst bewußt für ihre eigenen Ziele bildeten - mit angeborenen oder natürlichen Rechten ausstattete." (Ebd., 289) Die Revolte gegen die alten und einschränkenden Institutionen wurde, wie Dewey zusammenfaßt,

¹ Vgl. dazu ausführlich auch Deweys »Liberalism and Social Action« (LW 11, 1-65). Zur Entstehung des philosophischen Liberalismus vor dem Hintergrund gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen vgl. die sehr anschauliche Zusammenfassung bei RUSSELL (1988, 606-613).

² Vgl. auch ebd., 297: "The struggle for emancipation (...) was identified with the liberty of the individual as such; in the intensity of the struggle, associations and institutions were condemned wholesale as foes of freedom save as they were products of personal agreement and voluntary choice."

intellektuell in die Lehre von der Unabhängigkeit des Individuums von allen sozialen Assoziationen verwandelt (ebd.).

Verstärkt wurde die Opposition gegen die feudale Ordnung durch die wissenschaftliche und industrielle Revolution, die enorme wirtschaftliche Kräfte freisetzte und so Druck auf das alte Regime ausübte, das mit seinen rechtlichen Beschränkungen, seinen Zöllen und staatlichen Eingriffen mehr und mehr zu einem Hindernis für die sich entwickelnde Warenproduktion und den expandierenden Handel wurde (vgl. ebd., 291). Die ökonomische Bewegung verschärfte diesen Druck, indem die ökonomischen Zusammenhänge, die nun verstärkt ins öffentliche Bewußtsein traten - Zusammenhänge von natürlichem Bedürfnis, Arbeit und Wertschöpfung, von Enthaltsamkeit, Kapitalbildung und Wohlstandsvermehrung, vom freien Spiel des Wettbewerbs und dem Gesetz von Angebot und Nachfrage - zu Naturgesetzen erklärt wurden, die, der menschlichen Natur von einer wohlwollenden Vorsehung eingegeben, von selbst zu einem bestmöglichen sozialen Fortschritt und öffentlichen Wohlstand führen würden, sofern man sie nur von der künstlichen Einmischung durch die Politik befreite (ebd.). Es entstanden die Theorien des *laissez-faire* und der »Unsichtbaren Hand«, die unter anderem von Adam Smith und in der utilitaristischen Sozialphilosophie (z.B. James Mill) entfaltet und zu Eckpfeilern einer demokratischen Regierungsform erhoben wurden (ebd., 292f.).¹

Nun haben diese frühen liberalistischen Theorien als intellektueller Ausdruck tieferliegender gesellschaftlicher Veränderungsprozesse nach Deweys Überzeugung die Bewegung hin zu einer öffentlich und demokratisch kontrollierten Regierungsform zwar nicht selbst ins Leben gerufen (ebd., 288); dennoch hätten sie die Formen grundlegend beeinflusst, die diese Bewegung annahm (ebd., 294).² Und dabei wurden sie, nachdem sie anfangs wichtige Impulse gegeben hatten, aus seiner Sicht bald auch zu einem Hindernis für die weitere Verwirklichung einer demokratischen Öffentlichkeit (ebd., 294ff., 326). Denn hatten sie den sozialen Bedingungen, wie sie am Beginn des industriellen Zeitalters bestanden haben mochten, noch bis zu einem gewissen Grad entsprochen, so waren sie den gewaltigen gesellschaftlichen

¹ Dewey schreibt zusammenfassend zu dem Grundproblem, dem James Mills politische Philosophie entsprach: "The political problem thus conceived is essentially a problem of discovering and instating a technique which will confine the operations of government as far as may be to its legitimate business of protecting economic interests, of which the interest a man has in the integrity of his own life and body is a part." (Ebd., 293)

² Vgl. auch ebd., 326: "The idea [of political democracy; S.N.] has influenced the concrete political movement, but it has not caused it. The transition from family and dynastic government supported by the loyalties of tradition to popular government was the outcome primarily of technological discoveries and inventions working a change in the customs by which men had been bound together. It was not due to the doctrines of doctrinaires."

Veränderungen und den sich verschiebenden Kräfteverhältnissen, die das Maschinenzeitalter mit sich brachte, bald immer weniger angemessen.

Grob gesprochen, so Dewey, könne man sagen, "daß 'das Individuum', das sich die neue Philosophie zu ihrem Mittelpunkt nahm, tatsächlich im Prozeß seines vollständigen Untertauchens war zu eben der Zeit, als es in der Theorie auf einen Sokkel gehoben wurde." (Ebd., 294) Denn für die überwiegende Mehrzahl der Menschen führte die industrielle Entwicklung weniger zu einer Zunahme individueller Freiheiten und Entscheidungsmöglichkeiten als zu einer Vervielfältigung der Abhängigkeiten und Interdependenzketten innerhalb der "Großen Gesellschaft, die durch Dampfkraft und Elektrizität geschaffen wurde" (ebd., 296). Dewey spricht in diesem Zusammenhang auch von einem "Versinken persönlichen Handelns in den überschwemmenden Konsequenzen von fernstehenden und unzugänglichen kollektiven Handlungen" (ebd.). Mochten auch einige wenige - die neue Klasse der »business men« (ebd., 295)¹ - von den neuen Möglichkeiten profitieren und ihren individuellen Gestaltungsspielraum vergrößern, so stand ihnen doch die breite Masse derer gegenüber, die vor allem die repressive Seite dieser Entwicklungen zu spüren bekamen. Die Verknechtung der Proletarier, der "arbeitenden Massen" (ebd., 297), durch die neuen ökonomischen Bedingungen aber wurde von den frühkapitalistischen Gesellschaftstheorien weitgehend ignoriert, weil der neuerwachte Individualismus von ihrer Situation kaum Kenntnis nahm.²

Darüberhinaus verhinderte die Theorie einer naturgesetzlichen Notwendigkeit und Vorherbestimmtheit der gegebenen ökonomischen Verhältnisse nach Deweys Überzeugung eine angemessene Einsicht in die sozialen Bedingungen und Prozesse, die diesen Verhältnissen zugrundelagen.³ Die Bedürfnisse und Anstrengungen des Maschinenzeitalters entstanden, wie er schreibt, aus institutionalisierten Handlungsformen und führten zu institutionalisierten Handlungsformen (ebd., 301). Sie veränderten die sozialen und ökonomischen Strukturen in einem Maße, das die als vermeintlich naturnotwendig vorhergesehenen Folgen bei weitem in den Schatten stellte. Die Ergebnisse der industriellen Revolution gingen weit über die direkt an-

¹ Dewey vermeidet in diesem Zusammenhang den marxistisch geprägten Begriff der »Bourgeoisie«, wohl um sich von einem Klassenkampfmodell zu distanzieren.

² "(...) the oppressive phase affected primarily the elements of the community which were also depressed in the older and semi-feudal conditions. Since they did not count for much anyway, being traditionally the drawers of water and hewers of wood, having emerged only in a legal sense from serfdom, the effect of new economic conditions upon the laboring masses went largely unnoted. Day laborers were still in effect, as openly in the classical philosophy, underlying conditions of community life rather than members of it." (Ebd., 296f.)

³ "The fallacy of supposing that the new industrial régime would produce just and for the most part only the consequences consciously forecast and aimed at was the counterpart of the fallacy that the wants and efforts characteristic of it were functions of 'natural' human beings." (Ebd., 301)

gestrebten wirtschaftlichen Ziele einzelner Akteure hinaus:¹ Sie führten zur Entwicklung "jener ausgedehnten und unsichtbaren Zusammenschlüsse, jener 'großen unpersönlichen Unternehmen, Organisationen', die sich heute in durchdringender Weise auf alles Denken, Wollen und Tun eines jeden auswirken" und ein "neues Zeitalter menschlicher Beziehungen" eingeläutet haben (ebd., 301).² Wie Dewey deutlich sieht, ist dieses neue Zeitalter vor allem eines der Konzentration und Bündelung wirtschaftlicher Kräfte auf Seiten großer Konzerne, Korporationen, Wirtschaftsverbände, Gewerkschaften usw., die durch ihre massiven und extensiven Einflußmöglichkeiten die wichtigsten Teile der Öffentlichkeit und die Schaltstellen der Macht bestimmen und zu kontrollierenden Faktoren in der Gesetzgebung und der Administration geworden sind (ebd., 302). "In einem Wort, die neuen Formen des Zusammenwirkens, die von dem modernen ökonomischen Regime herrühren, kontrollieren die gegenwärtige Politik ebensowohl, wie dynastische Interessen diejenige von vor zwei Jahrhunderten kontrollierten." (Ebd.) Dies aber führt die Theorie eines *laissez-faire* in Deweys Augen endgültig ad absurdum und legt vielmehr den Gedanken einer verbesserten öffentlichen Kontrolle der entscheidenden gesellschaftlichen und ökonomischen Prozesse nahe.

Die Einsicht in den Zusammenhang von Konstruktion und Kritik, mit dem wir uns bereits in Kap. 4.3 auseinandergesetzt haben, nimmt in Deweys Kapitalismuskritik etwa ab der Mitte der 20er Jahre immer konkretere gesellschaftspolitische Züge an. In Zusammenhang mit der beschriebenen Krise der demokratischen Öffentlichkeit kommt für ihn insbesondere auch der Frage der ökonomischen Besitzverhältnisse eine kritische Bedeutung zu (vgl. ebd., 302f.). Dewey sieht im Privateigentum in seinen vorherrschenden gesellschaftlichen Formen eine Institution, die noch auf die alte Ordnung des vorindustriellen Zeitalters zurückgeht und sich über die Bildung von »customs« und »habits« bis heute weitgehend unverändert tradiert hat: das Beispiel einer Tradition, die im Zuge der Entstehung moderner Demokratien bisher noch kaum modifiziert worden sei.³ Zwar könne privates Eigentum durchaus auch gesellschaftlich nützliche Funktionen erfüllen, und zum Teil sei dies auch in der

¹ "The disparity between the results of the industrial revolution and the conscious intentions of those engaged in it is a remarkable case of the extent to which indirect consequences of conjoined activity outweigh, beyond the possibility of reckoning, the results directly contemplated." (Ebd.) Vgl. ergänzend auch ebd., 326f.

² Dewey bezieht sich hier auf Formulierungen aus Woodrow Wilsons »The New Freedom«, die er wenige Seiten zuvor bereits zitiert hatte (ebd., 295).

³ Vgl. ebd., 302: "We have spoken as if the displacement of old legal and political institutions was all but complete. That is a gross exaggeration. Some of the most fundamental of traditions and habits have hardly been affected at all. It is enough to mention the institution of property." Zum Begriff und zur sozialen Bedeutung des »habit« vgl. die Ausführungen in Kap. 4.2.

gegenwärtigen Situation der Fall. Doch ist Dewey der Überzeugung, daß die überkommenen rechtlichen und politischen Bedingungen, unter denen das Privateigentum fungiere, in der Gegenwart ein schwerwiegendes Hindernis bei der Verwirklichung industriell möglich gewordener gesellschaftlicher Verbesserungen darstellen. Insbesondere die Ineinsetzung von Wohlstand ("wealth") und Eigentum ("property") in der tradierten Form eines exklusiven und staatlich geschützten Privatbesitzes erscheint ihm als fragwürdig, insofern sie einer Verbesserung von Wohlstand im umfassend sozialen Sinne des Wortes aus seiner Sicht entgegensteht.

"(...) Tatsache ist einfach, daß die technologische Industrie bisher ohne jedes Maß an Freiheit arbeitet. Sie ist in jeder Hinsicht beschränkt und abgelenkt worden; sie hat niemals ihren eigenen Lauf genommen. Der Techniker arbeitet in Unterordnung unter den Unternehmensmanager, dessen primäres Interesse nicht dem Wohlstand gilt, sondern den Interessen des Eigentums in der Form, wie sie sich in der feudalistischen und semi-feudalistischen Epoche herausgebildet haben." (Ebd., 302)

Diese Gedanken werden in »The Public and Its Problems« noch eher vorsichtig angedeutet. In anderem Zusammenhang hat Dewey deutlichere Worte gefunden. So schreibt er ein knappes Jahrzehnt später in »Liberalism and Social Action« (1935), daß ein zeitgenössisch erneuerter Liberalismus, sofern er nicht irrelevant werden wolle, in dem Sinne radikal sein müsse, daß er sich nicht mit gelegentlichen Reformen und sozialen Maßnahmen in bezug auf offensichtliche Mißstände begnüge, sondern die Notwendigkeit grundlegender institutioneller Veränderungen ins Auge fasse (LW 11, 41-65). Und er macht unmißverständlich deutlich, daß er damit insbesondere die Vergesellschaftung und öffentliche Kontrolle der wesentlichen Produktivkräfte und ökonomischen Ressourcen, eine gleichmäßigere und gerechtere Verteilung des nationalen Reichtums und die Verwirklichung effektiver gesellschaftlicher Planungs- und Steuerungsmöglichkeiten meint.¹ Unter anderem heißt es hier: "(...) die Sache des Liberalismus wird für einen beträchtlichen Zeitraum verloren sein, wenn er nicht bereit ist, weiter zu gehen und die Produktivkräfte, die jetzt zur Verfügung stehen, zu sozialisieren, so daß die Freiheit der Individuen durch die Struktur der ökonomischen Organisation selbst unterstützt werden wird." (LW 11, 61f.)² Oder, an einer anderen Stelle: "Die einzige Form einer dauerhaften sozialen Organisation, die heute möglich ist, ist eine, in der die neuen Produktivkräfte kooperativ kontrolliert und im Interesse der effektiven Befreiung und der kulturellen

¹ Vgl. dazu auch DYKHUIZEN (1973, 265-268).

² Vgl. auch ebd., 62f.: "We either should surrender our professed belief in the supremacy of ideal and spiritual values and accommodate our beliefs to the predominant material orientation, or we should through organized endeavor institute the socialized economy of material security and plenty that will release human energy for pursuit of higher values."

Entwicklung der Individuen genutzt werden, die die Gesellschaft bilden." (Ebd., 39f.)

Im gleichen Zusammenhang, dem dritten Kapitel von »Liberalism and Social Action«, findet sich auch Deweys wohl intensivste Auseinandersetzung mit dem Marxismus.¹ Dabei macht er insbesondere deutlich, daß sich seine Position trotz der durchaus bestehenden Ähnlichkeiten in einzelnen gesellschaftspolitischen Einschätzungen und Zielvorstellungen von der der Marxisten insbesondere in bezug auf die Wahl der Mittel unterscheidet. Hier schlägt er das Modell eines dritten Weges gegenüber Kapitalismus und Kommunismus vor, das weder auf eine Politik des *laissez-faire* (abgemildert bestenfalls durch gelegentliche sozialpolitische Reformen) noch auf die Anwendung revolutionärer Gewalt und die Verschärfung des Klassenkampfes setzt, sondern auf die Entwicklung neuer Formen einer »sozialen Intelligenz« durch eine umfassende Demokratisierung öffentlicher Kommunikationen und Verständigungsprozesse.² Dies verweist auf die stärker soziale und ethische Bedeutung von Deweys Demokratiebegriff, die über den Aspekt einer bloßen Regierungsform hinausreicht und sich auf die unmittelbar gelebten Erfahrungen des zwischenmenschlichen Miteinanders bezieht.³ Demokratie in diesem umfassenden Sinne beginnt für Dewey im Kleinen, Alltäglichen, im »life-experience« der Menschen, und ihre Verwirklichung hängt seiner Überzeugung nach wesentlich von einer Verbesserung der kommunikativen Prozesse ab, die diesem »life-experience«

¹ Es ist unklar, inwieweit Dewey die Schriften von Marx und Engels - ausgenommen natürlich das Kommunistische Manifest - im Original kannte. Seine Auseinandersetzung mit dem Marxismus richtete sich in erster Linie gegen jene vorwiegend stalinistisch orientierten Gruppen, die die Marxismusdiskussion in den 30er Jahren in den Vereinigten Staaten weitgehend dominierten. Vgl. dazu auch die erhaltenen Dokumente (LW 11, 301-336) im Zusammenhang mit der Untersuchungskommission zum Fall Trotzky's, die 1937 von einem von amerikanischen Liberalen, Radikalen und Trotzkyisten gegründeten »Komitee zur Verteidigung Leon Trotzky's« in Mexiko einberufen wurde und die die sowjetischen Vorwürfe gegen ihn überprüfen sollte. Dewey diente der Kommission als Vorsitzender. Zu den Auseinandersetzungen im Umfeld und zum Verlauf dieser Untersuchungen vgl. DYKHUIZEN (1973, 280-284).

² Insbesondere mit der Frage revolutionärer Gewalt setzt sich Dewey in diesem Zusammenhang ausführlich auseinander. Seine ablehnende Haltung macht er mehrfach deutlich, z.B. ebd., 60: "It requires an unusually credulous faith in the Hegelian dialectic of opposites to think that all of a sudden the use of force by a class will be transmuted into a democratic classless society." Allerdings gesteht er wenig später eine Ausnahme zu: "The one exception - and that apparent rather than real - to dependence upon organized intelligence as the method for directing social change is found when society through an authorized majority has entered upon the path of social experimentation leading to great social change, and a minority refuses by force to permit the method of intelligent action to go into effect. Then force may be intelligently employed to subdue and disarm the recalcitrant minority." (Ebd., 61)

³ Vgl. dazu insbesondere ebd., 325, wo Dewey zwischen Demokratie als einer sozialen Idee und politischer Demokratie als einer Regierungsform ("system of government") unterscheidet. Unter anderem heißt es hier: "The idea of democracy is a wider and fuller idea than can be exemplified in the state even at its best. To be realized it must affect all modes of human association, the family, the school, industry, religion."

seinen Sinn und seine Bedeutung verleihen. Die entscheidende Frage ist für ihn dabei, inwieweit es gelingen kann, in den lebensweltlichen Interaktionen eine kooperative Form von Intelligenz zu entwickeln, die die drängenden sozialen Konflikte und Krisen als öffentliche Probleme begreift, die nur durch eine uneingeschränkte öffentliche Meinungsbildung unter Einbeziehung aller relevanter Interessen, Informationen und Problemlösungsressourcen einer Lösung zugeführt werden können.

Hier liegt für Dewey die zentrale politische Herausforderung der Gegenwart: Das »neue Zeitalter menschlicher Beziehungen« hat noch keine politischen Organisationsformen gefunden, die seiner würdig wären; die demokratische Öffentlichkeit steht weitgehend noch am Anfang ihrer Konstituierung (LW 2, 303). Denn die Industrialisierung hat mit der immensen Zunahme sozio-ökonomischer Abhängigkeiten und Interdependenzen auf nationaler wie internationaler Ebene zu einer Unübersichtlichkeit, einer »Verdunkelung« ("eclipse") der Öffentlichkeit geführt, die ihre effektive demokratische Organisation in einem bisher ungekannten Maße erschwert. Dewey schreibt:

"Indirekte, ausgedehnte, dauerhafte und ernsthafte Konsequenzen des gemeinschaftlichen und interaktiven Verhaltens rufen eine Öffentlichkeit ins Leben, die ein gemeinsames Interesse daran hat, diese Konsequenzen zu kontrollieren. Das Maschinenzeitalter aber hat den Bereich der indirekten Konsequenzen so gewaltig erweitert, vervielfältigt, intensiviert und verkompliziert, hat - auf einer eher unpersönlichen Grundlage denn auf einer Gemeinschaftsbasis - solch immense und zusammengeballte Handlungseinheiten gebildet, daß die resultierende Öffentlichkeit sich selbst nicht identifizieren und erkennen ("distinguish") kann. Und diese Entdeckung ist offensichtlich eine Vorbedingung jeder effektiven Organisation ihrerseits. So lautet unsere These hinsichtlich der Verdunkelung, die der öffentliche Gedanke und das öffentliche Interesse erlitten haben. Es gibt zu viele Öffentlichkeiten und zu viele öffentliche Anliegen, als daß wir mit unseren bestehenden Ressourcen damit fertig werden könnten. Das Problem einer demokratisch organisierten Öffentlichkeit ist primär und grundsätzlich ein intellektuelles Problem, und zwar in einem Ausmaß, zu dem die politischen Verhältnisse früherer Zeitalter keine Parallele bieten." (Ebd., 314)

Dieses Problem ist für Dewey deshalb vorrangig ein intellektuelles, weil es vor allem ein Problem der Wahrnehmung und Einsicht in soziale Zusammenhänge und der Beurteilung der Konsequenzen sozialen Handelns ist. Solche Einsicht und Beurteilung aber sind für ihn nur gemeinschaftlich zu erlangen; sie bedürfen der Verständigung auf ein gemeinsames Wissen über grundlegende Interessen und Werte, die eine Öffentlichkeit zusammenhalten und es ihr erlauben, sich als eine solche zu erkennen.

5.3.2 Die Suche nach der Großen Gemeinschaft

Soziale Gemeinschaften ("communities") entstehen für Dewey dort, wo soziale Handlungsfolgen im Blick auf gemeinsam geteilte Werte wahrgenommen werden.¹ In kleinen, lokalen Gemeinschaften geschieht solche Verständigung weitgehend über direkte »face-to-face«-Kontakte (vgl. LW 2, 260f.); sie benötigen keine aufwendige öffentliche Organisation, weil Handlungsfolgen direkt erfahren und diese Erfahrungen unmittelbar kommuniziert werden können. Dewey nennt als Beispiel solche unmittelbaren Sozialverbände wie Familie oder Nachbarschaft (ebd.). Allerdings wird hier auch besonders deutlich, wie sehr sein Gemeinschaftsbegriff von vornherein auf das Ideal einer ungetrübten Harmonie bezogen ist. Denn er idealisiert diese primären Gemeinschaften doch sehr deutlich als ein unbehindertes Geben und Nehmen, als einen unmittelbaren kommunikativen Austausch in der gefühlbetonten Vertrautheit persönlicher Beziehungen. Hier scheint Kommunikation so frei und umfassend zu zirkulieren, wie die Theorie dies gerne hätte. Besonders deutlich wird dieses betont harmonische Gemeinschaftsverständnis in der folgenden literarischen Beschreibung einer Dorfgemeinschaft, die Dewey zur Illustration aus W.H. Hudsons »A Traveller in Little Things« entnimmt:

"Denken Sie an das Dorf in Wiltshire, das so schön von Hudson beschrieben wird: 'Jedes Haus hatte sein Zentrum menschlichen Lebens mit Vogel und Vierbeiner, und die Zentren standen miteinander in Berührung, verbunden wie eine Kette von Kindern, die sich an den Händen halten; alle zusammen bildeten sie einen Organismus, der erfüllt war von einem Leben, bewegt durch einen Geist, wie eine vielfarbige Schlange, die ruhig daliegt, in voller Länge über den Boden erstreckt. Ich stellte mir den Fall eines Hüttenbewohners am einen Ende des Dorfes vor, der damit beschäftigt war, ein festes Stück Holz oder einen Baumstumpf zu zerkleinern und versehentlich seine schwere, scharfe Axt auf sein Bein fallen ließ, wodurch er sich eine schmerzhaft Wunde zufügte. Die Kunde des Unfalls flog von Mund zu Mund bis hin zum anderen Ende des Dorfes, eine Meile entfernt; nicht nur erhielt jeder Dorfbewohner schnell Kenntnis davon, sondern er hatte gleichzeitig ein lebendiges geistiges Bild von seinem Dorfgenossen im Augenblick seines Unglücks vor Augen, von der scharfen, glänzenden Axt, die auf sein Bein fiel, dem roten Blut, das aus der Wunde floß; und er fühlte im selben Moment die Wunde an seinem eigenen Bein und den Schock am eigenen Körper. Auf ähnliche Weise gingen alle Gedanken und Gefühle unbehindert vom einen zum anderen über, obwohl sie nicht notwendigerweise durch Sprache mitgeteilt wurden; und alle waren, kraft jener Sympathie und Solidarität, die die Mitglieder einer kleinen, isolierten Gemeinde vereint, daran beteiligt. Niemand war eines Gedankens oder

¹ Vgl. LW 2, 328: "Wo immer eine Tätigkeit gemeinsam ausgeführt wird, deren Konsequenzen von allen singulären Personen, die an ihr teilhaben, für gut erachtet werden, und wo die Verwirklichung dieses Gutes so beschaffen ist, daß sie ein energetisches Verlangen und Bemühen hervorruft, es schon allein darum aufrechtzuerhalten, weil es ein Gut ist, das von allen geteilt wird, da haben wir es insoweit mit einer Gemeinschaft zu tun."

eines Gefühls fähig, das den anderen seltsam vorgekommen wäre. Das Naturell, die Stimmung, die Weltauffassung des Individuums und des Dorfes waren gleich." (Ebd., 261)¹

Auf der Grundlage unserer Überlegungen im vorigen Kapitelteil (vgl. Kap. 5.2.4) können wir in dieser idealisierten Vorstellung ursprünglicher sozialer Gemeinschaften die Imagination einer Überwindung der Sprachmauer wiedererkennen. Die Möglichkeit der Gemeinschaft, des Erreichens und Einbeziehens des Anderen, als Resultat direkt symbolischer Interaktionen wird in Deweys (und Meads) Kommunikationstheorie, so sahen wir, als unzweifelhaft vorausgesetzt. Diese Gewißheit leitet sich letztlich aus der naturalistischen Begründung ihres Interaktionsmodells ab. Denn die Gemeinschaft wird als ein natürliches Ziel in ihrem Konzept der symbolvermittelten Interaktion von vornherein unterstellt, wenn sie davon ausgehen, daß menschliche Kommunikation ursprünglich auf Kooperation, auf ein ausgleichendes Geben und Nehmen zurückgeht. Wohnt aber solcher Gewißheit nicht schon das Moment einer Täuschung inne? Sind nicht bereits jene ursprünglichen Gemeinschaften, von denen Dewey meint, daß symbolische Verständigung in der unmittelbaren Intimität direkter Beziehungen in »Familie und Nachbarschaft« wie von selbst jene Harmonie eines vollständig miteinander geteilten »experience« herstellt, ein imaginäres Wunschbild von Gemeinschaft, das über die realen Erfahrungen der Trennung, des Nicht-Ereichens und Verfehlens des Anderen in zwischenmenschlichen Kommunikationen hinwegtrösten soll? Schwingt nicht in dieser Beschreibung vielleicht sogar ein Stück Idealisierung der guten alten Zeit der »Pioneer Days« mit, eine Nostalgie, von der Dewey trotz seiner betont gegenwartsbezogenen und progressiven politischen Einstellung nicht ganz frei war?² Konstruktivistisch konnten wir sehen, daß menschliche Kommunikationen meist komplexer, vieldeutiger, widersprüchlicher verlaufen, als das Ideal eines »shared experience« es suggeriert, daß in jeder Verständigung etwas Abwesendes bleibt, eine Differenz, die in der imaginierten Gleichheit nicht aufgeht. Aus unserer Sicht ist Gemeinschaft daher ein imaginäres Konstrukt, eine Imagination von Übereinstimmung, auf die wir uns verständigen können, die wir in aller Verständigung aber auch bereits verfehlen, weil wir es in menschlichen Beziehungen immer auch mit Imaginationen z.B. von Macht und Ohnmacht, von Anerkennung und Verwerfung, mit unbewußten Phantasien, Bildern und Wünschen, kurz mit einem imaginären Begehren zu tun haben, das in Spiegelungen lauert und im Bild eines gemeinsamen Verständnisses und einer

¹ Bei einem solchen Zustand der Vertrautheit, so Deweys Kommentar, ist der Staat eine Nebensächlichkeit (ebd.).

² Eine solche Nostalgie - wengleich zumeist nicht ohne einschränkende Relativierung - kann man in der Tat in einer Reihe von Deweys stärker persönlich geprägten Aufsätzen durchspüren, z.B. wenn er in »Monastery, Bargain Counter, or Laboratory in Education?« von seinen eigenen Kindheitserfahrungen im Dorf seines Großvaters erzählt (LW 6, 99-111).

harmonischen Teilhabe nicht aufgeht. Deweys Theorie der Gemeinschaft verkennt diese imaginäre Dimension, wenn sie an einem Ideal ursprünglicher, »unverfälschter« Kommunikation als freies Geben und Nehmen festhält; sie verkennt ihre eigene imaginäre Abkunft, wenn sie dieses Konstrukt als ein natürliches Ziel des menschlichen »experience« interpretiert. Auf Implikationen, die sich daraus im Blick auf sein Demokratiemodell ergeben, werden wir im folgenden noch zurückkommen. Folgen wir zunächst aber weiter Deweys eigener Argumentation.

Das Industriezeitalter, so seine Analyse, ist mit den immens gestiegenen Interdependenzen und Auswirkungen einer »Großen Gesellschaft« in die kleineren Gemeinwesen früherer Zeiten eingedrungen und hat teilweise zu ihrer Auflösung geführt, ohne zugleich so etwas wie eine »Große Gemeinschaft« hervorgebracht zu haben, die die freigesetzten Kräfte neu integrieren könnte (ebd., 314). In die örtlichen »face-to-face«-Gemeinschaften sind Einflüsse eingebrochen, die so umfassend, so fern in ihrer Initiierung, so weitreichend in ihrer Ausdehnung und so komplex und indirekt in ihrer Wirkungsweise sind, daß sie vom Standpunkt der Mitglieder lokaler Sozialverbände aus als undurchschaubar erscheinen (ebd., 316). Diese Undurchschaubarkeit führt dazu, daß viele Konsequenzen "eher gefühlt als wahrgenommen" werden; "sie werden erlitten, doch man kann nicht von ihnen sagen, daß sie erkannt werden, denn sie werden von denen, die sie erfahren, nicht auf ihre Ursprünge zurückgeführt."¹ (Ebd., 317) Es erscheint Dewey daher nicht verwunderlich, daß bisher kaum Mittel gefunden wurden, um diese Entwicklungen wirkungsvoll zu steuern und zu kontrollieren. Die Öffentlichkeiten, die von ihnen betroffen werden, blieben entweder gestaltlos und unartikuliert (ebd.), oder aber, wo sie sich einen Ausdruck verschafften, doch in ihren jeweils isolierten Belangen zu heterogen, unvereinbar und widersprüchlich, um eine umfassende Formierung zu erlauben und die verschiedenen Öffentlichkeiten zu einem integrierten Ganzen zusammenzuführen (ebd., 320).² Für Dewey drückt sich darin vor allem ein symbolischer Mangel aus, der seiner Überzeugung nach nur durch neue und erweiterte Formen von Kommunikation überwunden werden kann:

"(...) das neue Zeitalter hat keine Symbole, die mit seinen Aktivitäten übereinstimmen würden. Die intellektuellen Werkzeuge für die Bildung einer organisierten Öffentlichkeit

¹ Als Beispiel dient Dewey in diesem Zusammenhang unter anderem die Situation der US-amerikanischen Farmer in den ökonomischen Nachkriegswirren zu Beginn der 20er Jahre (vgl. ebd., 316f.).

² "It is not that there is no public, no large body of persons having a common interest in the consequences of social transactions. There is too much public, a public too diffused and scattered and too intricate in composition. And there are too many publics, for conjoined actions which have indirect, serious and enduring consequences are multitudinous beyond comparison, and each one of them crosses the others and generates its own group of persons especially affected with little to hold these different publics together in an integrated whole." (Ebd., 320)

sind unzulänglicher als ihre äußerlichen ("overt") Mittel. Die Bande, die die Menschen im Handeln zusammenhalten, sind zahlreich, fest und subtil. Doch sind sie nicht sichtbar oder greifbar. Wir haben die physischen Instrumente der Kommunikation, wie es sie nie zuvor gegeben hat. Die Gedanken und Bestrebungen, die ihnen angemessen sind, werden jedoch nicht kommuniziert und sind daher kein Gemeingut. Ohne eine solche Kommunikation wird die Öffentlichkeit schattenhaft und gestaltlos bleiben, krampfhaft auf der Suche nach sich selbst, während sie doch mehr ihren Schatten als ihre Substanz ergreift und in Händen hält. Bis die Große Gesellschaft in eine Große Gemeinschaft verwandelt wird, wird die Öffentlichkeit in der Verdunkelung bleiben. Kommunikation allein kann eine große Gemeinschaft schaffen. Unser Babel ist nicht eines der Sprachen, sondern der Zeichen und Symbole, ohne die ein geteiltes »experience« unmöglich ist." (Ebd., 323f.)

Wir können an dieser Stelle jenes Primat des Symbolischen wiedererkennen, von dem wir oben sprachen. Wir sagten, daß dieses Primat für alle Kommunikationstheorien charakteristisch ist, die, wie im Falle Deweys, von einem starken emanzipatorischen Interesse ausgehen und nach kommunikativen Lösungen drängender gesellschaftlicher Probleme suchen. Die Hoffnung auf einen gesellschaftlichen Fortschritt muß im Symbolischen nach einem großen Anderen Ausschau halten, auf das sie sich gründen und in dem sie den Maßstab einer erstrebten Veränderung finden kann. Konstruktivistisch können wir dem ebensowenig entgehen wie Dewey oder andere moderne Kommunikationstheorien. Wir können jedoch zugleich erkennen, daß jedes Modell eines großen Anderen immer schon ein symbolisches Konstrukt von Beobachtern ist, die einen Fortschritt für sich und ihre Zeit erhoffen. Insofern das Wunschbild einer besseren Gesellschaft, einer demokratischeren Verständigung erfahrene Risse glättet und uns die Aussicht einer wahren Versöhnung und Überwindung der Differenz verspricht, wohnt ihm, konstruktivistisch gesehen, im Blick auf reale Ereignisse und imaginäre Spiegelungen immer auch eine Unmöglichkeit inne. Gleichwohl brauchen wir die Konstruktion solcher Wunschbilder, um in unserem Handeln gegenüber real erfahrenen Nöten nicht hilflos und ziellos zu werden, sondern politische Visionen zu entwickeln, die begrenzte Lösungen möglich machen. Deweys politische Philosophie ist ein beeindruckender Versuch, solche Ziele für seine Zeit zu formulieren. Sie entgeht dabei jedoch nicht der symbolischen Falle, die darin besteht, das Reale und das Imaginäre als Grenzbedingung der eigenen symbolischen Lösungsmodelle zu unterschätzen.

Dewey geht davon aus, daß die Verwirklichung einer »Großen Gemeinschaft« - soweit sie denn überhaupt erreicht werden mag - unweigerlich auch eine Veränderung der bestehenden politischen Formen und Institutionen mit sich bringen würde. Er will sich allerdings in »The Public and Its Problems« nicht weiter auf eine Diskussion darüber einlassen, welche konkreten institutionellen Veränderungen bzw. Verbesserungen ihrer politischen Formen die demokratische Gesellschaft in der Zukunft vornehmen werde oder solle. Denn das primäre Problem liegt, wie er meint, tiefer, und zwar in der Suche nach den grundlegenden kommunikativen Be-

dingungen, die erfüllt sein müssen, damit sich die Große Gesellschaft zu einer Großen Gemeinschaft entwickeln kann (ebd., 327). "Wenn diese Bedingungen ins Leben gerufen werden, werden sie sich ihre eigenen Formen schaffen. Bis sie zustande gekommen sind, ist es ziemlich nutzlos, sich darüber Gedanken zu machen, welche politische Maschinerie zu ihnen passen wird." (Ebd.)

Das große Andere, auf das sich Deweys gesellschaftspolitische Hoffnung gründet, ist folglich der Prozeß der Kommunikation selbst, mit anderen Worten: die Verständigungsgemeinschaft. In der Vervollkommnung der Mittel und Wege von Kommunikation und Verständigung verwirklicht sich für Dewey Demokratie im wesentlichen ("generic") sozialen Sinne des Wortes, der seinem Verständnis nach, wie bereits angedeutet wurde, weit umfassender und grundlegender ist als seine im engeren Sinne politische Bedeutung. "Als eine Idee betrachtet, ist die Demokratie nicht eine Alternative zu anderen Prinzipien des Zusammenlebens. Es ist die Idee der Gemeinschaft selbst. (...) Das klare Bewußtsein eines Gemeinschaftslebens, in all seinen Implikationen, macht die Idee der Demokratie aus." (Ebd., 328) Vom Standpunkt des Individuums betrachtet, bestehe diese Idee darin, je nach Befähigung einen verantwortlichen Anteil an der Gestaltung und Leitung der Aktivitäten der Gruppen zu haben, zu denen man gehört, und entsprechend den eigenen Bedürfnissen an den Werten teilzuhaben, die diese Gruppen unterhalten. Vom Standpunkt der Gruppen erfordere sie eine Freisetzung der Entwicklungspotentiale der Mitglieder einer Gruppe in Übereinstimmung mit den Interessen und Gütern, die ihr gemeinsam sind. Da jedes Individuum darüberhinaus gleichzeitig Mitglied vieler verschiedener sozialer Gruppen ist, erfordert die Idee einer demokratischen Gemeinschaft für Dewey zudem, daß all diese unterschiedlichen Gruppen in einem flexiblen und unbehinderten Austausch miteinander stehen (ebd., 327f.). Demokratische Kommunikation zielt demnach letztlich auf die Wiederherstellung jener idealisierten Harmonie primärer Gemeinschaften unter den Bedingungen der Großen Gesellschaft, so daß die verschiedenen Individuen, Sozialverbände, Milieus und Interessengruppen in eine lebendige und uneingeschränkte Wechselwirkung miteinander treten können: auf das Wunschbild einer Gesellschaft, in der "ein guter Bürger sein Verhalten als Mitglied einer politischen Gruppe bereichernd für und bereichert durch seine Partizipation im Familienleben, im Beruf ("industry"), in wissenschaftlichen und künstlerischen Vereinigungen findet. Es besteht ein freies Geben und Nehmen: daher ist es möglich, eine vollständig integrierte Persönlichkeit zu erreichen, denn die Einflüsse und Reaktionen unterschiedlicher Gruppen verstärken einander wechselseitig, und ihre Werte stehen im Einklang miteinander." (Ebd., 328)

Diese Idee der Demokratie, so Dewey, ist ein soziales Ideal im einzig verständlichen Sinne, in dem man von einem Ideal sprechen könne: im Sinne einer bestehenden Tendenz und Bewegung, die im Blick auf ihre Vervollkommnung und ihre ä-

berste Entfaltung begriffen wird. Insofern die Erfüllung dieses Ideals in der konkreten gesellschaftlichen Praxis immer nur annäherungsweise und unvollständig zu erreichen ist, ist Demokratie, so Dewey, keine Tatsache und "wird es niemals sein" (ebd.). Die Idee oder das Ideal einer demokratischen Verständigungsgemeinschaft jedoch vergegenwärtige tatsächliche Aspekte des Zusammenlebens, wie sie befreit von restriktiven und störenden Einflüssen gedacht und als vollständig entwickelt vorgestellt werden können (ebd.).

Dewey möchte keine Vorhersage darüber machen, ob und wie eine Annäherung an dieses Ideal in der Zukunft gelingen könne oder werde. Seine Analyse beschränkt sich auf den Versuch, notwendige Bedingungen anzugeben, die erfüllt werden müssen, um ein Auftauchen der Öffentlichkeit aus ihrer »Verdunkelung« zu ermöglichen. Das primäre Problem der Öffentlichkeit besteht für ihn, so sahen wir bereits, darin, Mittel zu finden, "durch die eine verstreute ("scattered"), bewegliche und mannigfaltige Öffentlichkeit sich selbst soweit erkennen kann, daß sie in der Lage ist, ihre Interessen zu bestimmen und auszudrücken." (Ebd., 327) Dies setzt, so Dewey, eine Art von sozialem Wissen und sozialer Einsicht voraus, die bisher noch nicht existieren und über deren Inhalte daher auch noch keine Aussagen gemacht werden können (ebd., 339). Doch läßt sich seiner Überzeugung nach auf der Grundlage der bisherigen Überlegungen immerhin etwas über die notwendige Beschaffenheit solchen Wissens sagen. Dazu aber ist es für ihn zunächst erforderlich, sich insbesondere von den alten individualistischen Theorien des Wissens und Erkennens zu trennen, die hier nur in die Irre führen können.¹ Denn maßgeblich erscheint ihm in diesem Zusammenhang vor allem die Einsicht, daß Wissen im vollen Sinne des Wortes nur *als* Kommunikation Bestand hat (vgl. ebd., 334).² Unabhängig davon kann es für Dewey nicht sinnvoll gedacht werden, weil etwas vollständig be/erkannt ("fully known") erst dann sei, wenn es veröffentlicht, (mit)geteilt und sozial zugänglich ist (ebd., 345).

Im Prozeß demokratischer Verständigung haben wir es aus Deweys Sicht daher mit einem durch und durch zirkulären Geschehen zu tun, denn in solchem Wissen gelangt die Öffentlichkeit zu einer Erkenntnis ihrer selbst, um sich im Prozeß dieser Selbsterkenntnis *als* Öffentlichkeit überhaupt erst zu erzeugen. Das wird von Dewey durchaus konstruktivistisch gedacht: Die Öffentlichkeit entsteht vermittelt über das Wissen, das sie sich von sich konstruiert, ohne daß es in diesem wech-

¹ Vgl. hierzu auch nochmals unsere Ausführungen zum Zusammenhang von Wissen, »habit« und sozialen »customs« in Kap. 4.2 dieser Arbeit. Diese Gedanken faßt Dewey in »The Public and Its Problems« in besonderer Abgrenzung gegenüber traditionellen individualistischen Ansätzen noch einmal recht prägnant zusammen (ebd., 334-337).

² Vgl. auch ebd.: "It has been implied throughout that knowledge is communication as well as understanding."

selwirkenden Prozeß einen definitiven Anfangs- oder Endpunkt geben könnte, der nicht selbst schon das Konstrukt eines öffentlichen Selbstverständnisses wäre. Es gibt Öffentlichkeiten nur, soweit sie sich als Verständigungsgemeinschaften selbst konstruieren.¹ Aus unserer interaktionistisch-konstruktivistischen Sicht wird an dieser Stelle aber auch die angedeutete Überschätzung des Symbolischen besonders deutlich. Denn die angestrebte Gemeinschaft demokratischer Verständigung wird von Dewey ganz nach dem Modell jener vermeintlich natürlichen, ursprünglichen Gemeinschaften gedacht, in denen Kommunikation das Medium eines harmonischen Austauschs, einer vollen und freien Teilhabe aller am gemeinsamen Leben sein soll. Das universalisierte Modell einer Großen Gemeinschaft, einer Gemeinschaft des Wissens und der Künste der Menschheit als Ziel demokratischer Kommunikationen, ist dann nur die konsequente Schlußfolgerung aus einer naturalistischen Annahme, und es scheint im wesentlichen einer Verbesserung bestehender Symbolwelten zu bedürfen, einer Erweiterung der Wissens- und Symbolvorräte innerhalb der modernen Gesellschaft, um den Mangel zu beheben und zur Demokratie als natürlicher und insofern »wahrer« Lebensform des Menschen zu gelangen.

Welche Bedingungen nennt Dewey nun im einzelnen, die erfüllt sein müßten, damit der kommunikative Konstruktionsprozeß zu einer umfassend demokratischen Öffentlichkeit und damit zur Verwirklichung einer »Großen Gemeinschaft« führen könnte? Er geht auf diese Frage am Schluß des 5. Kapitels von »The Public and Its Problems« (LW 2, 339-350) recht ausführlich ein. Allerdings betont er bereits vorab, daß es sich dabei aus seiner Sicht nur um notwendige, nicht aber um hinreichende Bedingungen handeln kann: "Es wird nicht der Anspruch erhoben, daß die Bedingungen, die wir erwähnen wollen, genügen werden, sondern nur, daß mindestens sie unverzichtbar sind." (Ebd., 333) Einige wesentliche Züge seiner Überlegungen seien hier knapp wiedergegeben. Wir fassen sie zu vier miteinander zusammenhängenden Forderungen zusammen: (1) nach einer experimentellen Einstellung in bezug auf die Ereignisse der sozialen Welt, (2) nach systematischen und kontinuierlichen Formen sozialer Untersuchung, (3) nach vollständiger Publizität in Hinblick auf alle Fragen, deren Konsequenzen die Öffentlichkeit betreffen und (4) nach einer freien, konstruktiven und poetisierten Kommunikation über das so verbreitete Wissen.

(1) Dewey hält es für eine Illusion anzunehmen, daß eine effektive Freiheit des Denkens und Kommunizierens in der Gegenwart bereits dadurch gewährleistet sei, daß bestimmte rechtliche und politische Beschränkungen früherer Zeiten überwunden wurden (ebd., 340). Die »Freiheit des Denkens« - die für Dewey immer nur relative Emanzipation, aber niemals vollständige Unabhängigkeit von sozialen Tra-

¹ Vgl. dazu auch nochmals die Interpretation bei CHILD (1953, insb. 298-301).

ditionen und Vorurteilen bedeuten kann (vgl. Kap. 4.2.5) - ist für ihn insbesondere mit einer kritisch-experimentellen Einstellung in bezug auf die Gegenstände des unmittelbaren »experience« verbunden (vgl. Kap. 5.2.2). Dies impliziert sowohl eine prinzipielle Offenheit gegenüber zukünftigen Entwicklungen und Kontingenzen als auch den Besitz bestimmter Begriffe, Instrumente und Methoden des Denkens, die in ihrer Anwendung getestet, korrigiert und weiterentwickelt werden können. Wo jedoch das Denken und die Entwicklung seiner Instrumente überwiegend in akademischen Sonderbereichen stattfindet, während öffentliche (Massen-)Kommunikation weitgehend identisch mit *Publicity* in den vorherrschenden Formen von Werbung, Klischee, Propaganda, Sensationsjournalismus usw. ist, könne der Glaube an die intellektuelle Freiheit nur zu Selbsttäuschung und Oberflächlichkeit führen (ebd.). Problematisch ist für Dewey an diesem Zustand nicht nur die leichte Ausbeutbarkeit durch ökonomische u.a. Interessen, die über die hinreichenden Mittel verfügen, um die öffentliche Meinung in ihrem Sinne zu manipulieren. Denn möglich sei dies nur, weil in den modernen Industriegesellschaften noch immer emotionale und intellektuelle Haltungen ("habitudes") weit verbreitet sind, die mit einer tiefsitzenden Angst vor Experimenten in bezug auf alle »menschlichen«, d.h. insbesondere sozialen und politischen Fragen verbunden sind (ebd., 341). Gerade im politischen Bereich konstatiert Dewey eine "Unwilligkeit, Dinge zu durchdenken" (ebd.), die er mit dem religiösen Tabu des Heiligen vergleicht.¹ Solche Unwilligkeit markiert für ihn einen Rückzug von der Realität; sie manifestiere sich in unterschiedlichster Weise z.B. als Gereiztheit, kraftloses Driften, in der Suche nach Zerstreuung, der Idealisierung des Altbekanntes, in der Bemäntelung durch einen gefälligen Optimismus, der Glorifizierung der Dinge »wie sie sind« oder der Einschüchterung von Andersdenkenden. In diesen und ähnlichen Tendenzen sieht Dewey mächtige soziale Kräfte, die der Fähigkeit und Bereitschaft zu einer effektiven und kritischen Untersuchung ("inquiry") gesellschaftlicher Institutionen und Bedingungen bislang entgegenwirken (ebd., 341f.).

(2) Desweiteren müssen die Verfahren der sozialen Untersuchung und Forschung selbst, wie Dewey meint, bestimmten Standards genügen, um wirkungsvoll zu einer öffentlichen Meinungsbildung beitragen zu können. Von Bedeutung sind für ihn dabei insbesondere ihre Kontinuität und ihre Aktualität (ebd., 346ff.). Die öffentliche Meinung bleibe sprunghaft, solange sie nicht das Resultat von Methoden der Forschung und Mitteilung sei, die permanent am Werk sind: "Nur kontinuierliches Untersuchen - kontinuierlich sowohl im Sinne von zusammenhängend als auch von beharrlich -, kann das Material für eine überdauernde Meinung in bezug auf öffent-

¹ Dieses Tabu erkennt Dewey in seiner Zeit in einer säkularisierten Form z.B. als unkritische Idealisierung solcher Institutionen wie der Verfassung, des Obersten Gerichtshofs oder insbesondere auch des Nationalstaats wieder (ebd.).

liche Angelegenheiten bereitstellen." (Ebd., 346) An diesen Gedanken schließt sich für Dewey zunächst die Forderung nach systematischen, gründlichen und gutausgestatteten Programmen der Forschung und Dokumentation an (ebd.). Damit aber nicht genug: Denn um ihrer öffentlichen Funktion hinreichend gerecht zu werden, müssen diese Untersuchungen seiner Meinung nach so aktuell wie nur irgend möglich sein.¹ "Hier", so Deweys Einschätzung im Jahr 1927, die bis heute wenig Gültigkeit verloren hat, "liegt nur zu offensichtlich eine Grenze der existierenden Sozialwissenschaften" (ebd., 347): Ihr Material kommt meist zu spät, hinkt den realen gesellschaftlichen Ereignissen zu sehr hinterher, um wirksam in die Bildung einer öffentlichen Meinung über die unmittelbaren, aktuellen öffentlichen Anliegen und Probleme sowie über die Frage einzugreifen, was in Hinblick auf sie getan werden kann und soll (ebd.).

(3) Für Dewey verbirgt sich dahinter zugleich ein Dilemma der zeitgenössischen Nachrichtenpolitik (ebd., 347f.): Denn die Medien moderner Massenkommunikation - zu Deweys Zeit die noch eher bescheidene Mittel wie Telefon, Telegraph, Druckmedien und Radio, denen wir aus heutiger Sicht vor allem das Fernsehen und die computergesteuerten Systeme der Telekommunikation hinzufügen können - haben eine Vervielfältigung und Verbreitung von Informationen in einem zuvor unvorstellbaren Ausmaß ermöglicht. Das Material aber, das verbreitet werde, die »Nachrichten« ("news"), die in diesen Medien zirkulieren, sind nach Deweys Überzeugung in aller Regel zu zerstreut und isoliert, um mehr als eine momentane Erregung zu erzeugen, die schnell in Trivialität abgleitet. Sie kommunizieren keine sozialen Bedeutungen im vollen Sinn des Wortes, weil sie kaum Bezüge und Zusammenhänge mit anderen Ereignissen verdeutlichen, die einen differenzierteren Einblick in soziale Prozesse erlauben könnten (ebd.). Sie präsentieren das Neue vielfach nur als einen Schock, als Einbrüche eines Realen, die einen vorübergehenden Sensationseffekt hervorrufen, ohne daß zugleich die symbolischen Mittel in hinreichender Form kommuniziert würden, die es erlauben könnten, dieses Reale in eine neue und erweiterte Sicht einzubeziehen.² Hier liegt für Dewey eine Art journalistischer Verantwortung, der sich insbesondere die Sozialwissenschaften stellen sollten: "(...) eine genuine Sozialwissenschaft würde ihre Wirklichkeit in der Tagespresse offenbaren, während gelehrte Bücher und Artikel die Untersuchungswerkzeuge bereitstellen und ausfeilen." (Ebd., 348) Denn nur durch ihre konkrete

¹ "(...) inquiry must be as contemporaneously as possible (...)" (Ebd.)

² Vgl. ebd.: "The catastrophic, namely, crime, accident, family rows, personal clashes and conflicts, are the most obvious forms of breaches of continuity; they supply the element of shock which is the strictest meaning of sensation; they are the *new* par excellence, even though only the date of the newspaper could inform us whether they happened last year or this, so completely are they isolated from connections." (Herv. i. Orig.)

Anwendung auf aktuelle gesellschaftliche Ereignisse in der "täglichen und unablässigen Sammlung und Interpretation von »Nachrichten«" (ebd.) könne sie ihrer Funktion in bezug auf eine öffentliche Meinungsbildung gerecht werden und zugleich ihre Theorien und Forschungsinstrumente pragmatisch schärfen und verbessern: "(...) das Wissen über soziale Phänomene hängt in besonderer Weise von seiner Verbreitung ab, denn nur durch Verteilung kann solches Wissen erlangt oder geteilt werden." (Ebd., 345) In der Gegenwart wird solche Verbreitung, wie Dewey kritisch feststellt, allerdings dadurch besonders erschwert, daß Publizität weit eher eine Frage des geschickten Managements im Sinne partikularer Profitinteressen ist, als daß sie zum Zweck einer umfassenden demokratischen Meinungsbildung betrieben würde (ebd., 349).¹ Hier liegt für ihn einer der Gründe dafür, warum Publizität in den modernen Gesellschaften so leicht zur Propaganda, zur Sensationshascherei und gezielten Meinungskontrolle wird (ebd., 348). Solange es mächtige Interessen des »Geldprofits« gibt und die Öffentlichkeit sich nicht in ausreichendem Maße selbst lokalisiert und identifiziert hat, sieht Dewey kaum eine Chance, solchen Manipulationen von öffentlicher Meinung und politischem Handeln wirkungsvoll entgegenzutreten.²

(4) Das Problem einer Verbreitung öffentlich relevanter Erkenntnisse und Neuigkeiten ("news") hat für Dewey allerdings noch eine andere Seite, die berücksichtigt werden muß, wenn solche Verbreitung in einen umfassenden Prozeß demokratischer Kommunikationen einmünden soll. Diese andere Seite betrifft die Frage der Präsentation, die sich, wie Dewey meint, nicht auf die eher akademischen Formen wissenschaftlicher Theoriebildung beschränken darf, wenn sie in die Breite wirken und die Masse der Menschen erreichen will (ebd., 349).³ Solche Präsentation nämlich sei vorrangig eine Frage der Kunst. Die »Befreiung des Künstlers« ist daher für Dewey von ebensogroßer Bedeutung für eine emanzipierte Öffentlichkeit wie die Befreiung und Verbesserung kritischer Untersuchungsverfahren (ebd.). Indem er dem Wissen, das eine demokratische Öffentlichkeit sich über sich selbst, über ihre gemeinsamen Anliegen, Interessen und Werte konstruiert, einen poetischen Ausdruck verleiht, läßt der Künstler dieses Wissen in die stärker gefühlstragenden und imaginativen Ebenen des »life-experience« ihrer Mitglieder zurückkehren, wo seine Metaphern eine neue Einsicht in ein unmittelbar gesteigertes Erleben von Sinn ver-

¹ Vgl. ebd.: "The gathering and sale of subject-matter having a public import is part of the existing pecuniary system."

² Vgl. zu diesen Problemen insbesondere auch Deweys »Freedom and Culture« (LW 13, 3-188) und darin vor allem Kap. 6 ("Science and Free Culture").

³ "A technical high-brow presentation would appeal only to those technically high-brow; it would not be news to the masses." (Ebd.)

wandeln können. Diese poetische Kraft des Metaphorischen hat Dewey im Sinn, wenn er schreibt, daß es von jeher die Funktion der Kunst sei, "die Kruste des konventionalisierten und routinemäßigen Bewußtseins zu durchbrechen." (Ebd.) Dichtung, Drama und Erzählung lieferten den Beweis dafür, daß das Problem der Präsentation nicht unlösbar ist (ebd., 350). "Künstler sind immer die wahren Boten des Neuen gewesen, denn es ist nicht das äußerliche Geschehnis an sich, was neu ist, sondern das Aufleben des Gefühls, der Wahrnehmung und des empfundenen Sinns ("appreciation"), die es auslöst." (Ebd.) In diesem Sinne ist eine lebendige Demokratie für Dewey nur als eine »poetisierte Kultur« (Rorty) möglich, die sich ihre verbindenen Werte und Errungenschaften zu jenen Bildern, Metaphern und Erzählungen verdichtet, über die sie sich ihr eigenes Selbstverständnis imaginiert (vgl. Kap. 5.3.4).

Dewey faßt diese unterschiedlichen Motive und Bedingungen abschließend noch einmal in einem Ausblick zusammen, in dem er seiner Aspiration einer Großen Gemeinschaft einen besonders prägnanten Ausdruck verleiht. Seine Vision einer möglichen Zukunft demokratischer Entwicklung zielt auf das Ideal einer Gesellschaft,

"(...) in der die sich immer weiter ausdehnenden und auf komplizierte Weise verzweigenden Konsequenzen gesellschaftlicher ("associated") Aktivitäten im vollen Sinne des Wortes bekannt ("known") sein werden, so daß eine organisierte und artikulierte Öffentlichkeit entsteht. Die höchste und schwierigste Art der Forschung ("inquiry") und eine subtile, feinfühligke, lebendige und empfängliche Kunst der Kommunikation müssen von der physischen Maschinerie der Übermittlung und Zirkulation Besitz ergreifen und ihr Leben einhauchen. Wenn das Maschinenzeitalter auf diese Weise seine Maschinerie vervollkommen hat, wird es ein Mittel des Lebens und nicht sein despotischer Beherrscher sein. Die Demokratie wird zu ihrem Recht kommen, denn Demokratie ist ein Name für das Leben einer freien und bereichernden Gemeinschaft ("communion"). Sie hatte ihren Seher in Walt Whitman. Sie wird zu ihrer Vollendung gelangen, wenn eine freie soziale Forschung unauflöslich mit der Kunst einer vollen und beweglichen ("moving") Kommunikation vermählt ist." (Ebd.)

Ein weiterer Gedanke Deweys bleibt noch anzufügen, um das Bild bis hierher abzurunden. Denn in der Praxis bliebe die ersehnte Versöhnung von Individuum und Gemeinschaft, wie er meint, zu substanzlos und abstrakt, wenn es neben den fernen und notwendigerweise indirekten Formen öffentlicher Massenkommunikation, die erforderlich sind, um eine Große Gesellschaft - im Idealfall - in eine Große Gemeinschaft zu verwandeln, nicht auch noch direktere und unmittelbarere Formen des Austauschs gäbe. Selbst wenn die öffentlichen Mittel soweit verbessert werden könnten, daß sie eine freie und umfassende Kommunikation von Gedanken, Erfahrungen und Werten ermöglichen würden, könnte die durch sie erzeugte Öffentlichkeit das unmittelbar lebensweltliche »experience« des einzelnen doch immer nur sehr vermittelt und von ferne erreichen, was eine Partizipation im vollen Sinne aus-

schließt. Die Große Gemeinschaft bedarf daher der Vermittlung durch kleinere, lokale Gemeinschaften, um zu einer lebendigen Erfahrungswirklichkeit werden zu können. Diesen Gedanken hat Dewey insbesondere im letzten Kapitel von »The Public and Its Problems« näher entfaltet. In ihrem tiefsten und reichsten Sinn, so schreibt er hier, bleibe eine Gemeinschaft immer eine Angelegenheit direkter »face-to-face«-Begegnungen (LW 2, 367). Darin konkretisiert sich für ihn die Überzeugung, daß Demokratie im Kleinen, zu Hause beginnen müsse: ihr Zuhause aber sei die nachbarschaftliche Gemeinde (ebd., 368). In sie, so betont er, müssen die Ergebnisse demokratischen Kommunikationen zurückkehren, in ihr müssen sie sich vor allem bewähren, damit Demokratie zu einer Qualität des unmittelbar erlebten und geteilten »life-experience« werden kann: Der demokratische Aufbau muß grundlegend an der Basis beginnen, ist nicht weniger eine Frage von Nachbarschaftshilfe, Stadtteilarbeit, Bürgerbewegungen und Initiativgruppen, wie wir dies heute nennen, als von repräsentativen Wahlen, Gewaltenteilung und öffentlich kontrollierter Administration. Denn letztlich verwirkliche sich Demokratie immer nur in den direkten zwischenmenschlichen Beziehungen, in denen die Errungenschaften einer Großen Gemeinschaft Früchte tragen, deren Ordnungen sie befördern und deren »experience« sie bereichern müssen (ebd.). Der Fluß einer »freien und vollen Kommunikation«, der eine demokratische Verständigung gewährleisten soll, kann nach Deweys Überzeugung nur dort unbehindert und uneingeschränkt fließen, wo seine Wellen gewissermaßen von Mund zu Mund getragen werden.

"Mit einem Wort, jene Erweiterung und Rückverstärkung des persönlichen Verständnisses und Urteils durch den kumulativen und übermittelten intellektuellen Reichtum der Gemeinschaft, die die Anklage belanglos machen kann, die gegen die Demokratie aufgrund der Unwissenheit, Voreingenommenheit und Leichtfertigkeit der Massen erhoben wird, kann sich nur in den Beziehungen des persönlichen Umgangs in der örtlichen Gemeinschaft vollziehen. (...) Es gibt keine Grenze für die allseitige Erweiterung und Stärkung begrenzter persönlicher intellektueller Begabung, die vom Fluß sozialer Intelligenz ausgehen kann, wenn dieser durch das gesprochene Wort vom einen zum anderen in den Kommunikationen des örtlichen Gemeinwesens zirkuliert. Das und nur das verleiht der öffentlichen Meinung Realität. Wir liegen, wie Emerson sagte, im Schoß einer unermeßlichen Intelligenz. Doch diese Intelligenz schlummert und ihre Kommunikationen sind gebrochen, unartikuliert und schwach, bis sie die örtliche Gemeinschaft als ihr Medium besitzt." (Ebd., 371f.)

Deweys Glaube an die Macht demokratischer Kommunikationen, diese »schlummernde« Intelligenz zu wecken und sie zu einem sozialen Medium der Verbesserung bestehender gesellschaftlicher Zustände und Bedingungen zu machen, hat ihm selbst in seinem Leben immer wieder den Antrieb gegeben, für bessere und umfassendere Formen der Verständigung, für eine demokratische Reform der Schule und eine Erziehung mit mehr Selbsttätigkeits- und Selbstbestimmungsmomenten, für eine Einforderung sozialer und gewerkschaftlicher Rechte bzw. gegen die

Exzesse kapitalistischer Ausbeutung und Unterdrückung individueller Originalität und Partizipationsmöglichkeiten zu kämpfen und auch in einer Zeit zunehmender totalitaristischer Weltbilder an seiner Vision einer offenen, demokratischen Gesellschaft festzuhalten. Viele der Themen seiner politischen Kritik, die in seinem Werk anhand einer Fülle von Artikeln und Kommentaren studiert werden können, sind natürlich zeitbedingt und nicht unmittelbar auf heutige Verhältnisse zu übertragen. Seine Einsicht in den politischen Zusammenhang von Konstruktion und Kritik hat ihn jedoch Abhängigkeiten erkennen lassen - ökonomische Zusammenhänge, Gefahren moderner Massenkommunikation, Probleme einer zunehmenden Komplexität sozialer, wirtschaftlicher und politischer Interdependenzen etc. -, denen sich auch ein heutiger Konstruktivismus stellen sollte, wenn er nicht weltfremd gesellschaftliche und politische Kontexte sozialer Wirklichkeitskonstruktionen aus den Augen verlieren will.¹ Deweys Modell einer radikaleren, bis in die lebensweltlichen Interaktionsprozesse hinein verwirklichten Demokratie, das er den undemokratischen Lebensverhältnissen seiner Zeit entgegenstellte, ist ein Ideal, das auch heute noch als ein kritischer Maßstab dienen kann. Die Überzeugung, daß das Ziel einer demokratischen Verständigung letztlich in der Natur des Menschen selbst angelegt ist, hat ihn dabei jedoch zugleich die Konstruktivität und damit auch Begrenztheit der eigenen demokratischen Imagination verkennen lassen. Die Erwartung an die versöhnende Kraft der Kommunikation erscheint in vielen seiner Schriften grenzenlos: Sie soll eine ganze Harmonie, ein vollständiges Aufgehen unterschiedlicher sozialer Interessen, Bedürfnisse und Werte, eine wechselseitige Befruchtung unterschiedlicher Erfahrungskontexte, Handlungsfelder und Rollenerwartungen und nicht zuletzt eine Versöhnung von »I«- und »Me«-Anteilen zu einer vollständig integrierten Persönlichkeit erzeugen, die in allen ihren Akten und in allen wechselnden Kontexten und Abhängigkeiten ihres Handelns als Identität ganz anwesend ist (vgl. Kap. 5.2). Es bleibt kein Riß, nichts Abwesendes, kein Mangel und kein Verlust, wenn Kommunikation so frei zirkuliert. Gewiß hat Dewey gesehen, daß dieses Bild ein Ideal ist, das immer nur annäherungsweise erreicht werden kann. Doch war er von einem tiefen und - wie manche seiner Formulierungen nahelegen - fast religiösen Glauben an die Macht der Kommunikation erfüllt, in dem Maße, wie sie sich unbehindert durch gesellschaftliche Trennungen, Spaltungen und Antagonismen entfalten kann, zu einer Überwindung aller Brüche und Versöhnung aller Gegensätze zu führen. Dies wird in einer leidenschaftlichen Passage im Schlußkapitel von »Reconstruction in Philosophy« (LW 12, 200f.) besonders deutlich, wo Dewey unter anderem schreibt: "(...) wenn die emotionale Kraft, man könnte sagen, die mystische Kraft der Kommunikation, des Wunders eines geteilten Lebens und geteilten

¹ Vgl. dazu ausführlich die konstruktivistische Diskussion einer »Welt- und Produktionswirklichkeit« bei REICH (1998, Kap. IV).

»experience«, spontan gefühlt wird, wird die Härte und Grobheit des gegenwärtigen Lebens in das Licht getaucht werden, das nie erblickt zu Land oder See!¹ (Ebd., 201)

Konstruktivistisch konnten wir erkennen, daß die in diesem Kommunikationsmodell angestrebte Harmonie im Blick auf unsere drei Beobachtungsregister Brüchigkeiten aufweist. Die »Wahrheit« demokratischer Verständigung ist aus unserer Sicht selbst schon ein Konstrukt, das auf einen Ausgleich der symbolischen, imaginären und realen Erfahrungen menschlicher Kommunikationen zielt. In Deweys naturalistischer Begründung dieses Konstrukts steckt eine Vereinfachung der Spannungen und Diskontinuitäten, die aus unserer Sicht in jeder menschlichen Konstruktion von Beobachtungs- und Beziehungswirklichkeiten im Wechselspiel der drei Register zu beobachten sind. Konstruktivistisch gesehen ist der Diskurs der Demokratie ein notwendig unvollständiges und in sich begrenztes Unterfangen. Zwar ist das Bemühen um kommunikativen Konsens eine Aufgabe, die immer neu in Angriff genommen werden sollte, insofern wir in unserer modernen Welt durch Erfahrungen von Gewalt, Krieg und Diktatur zu der Erkenntnis gelangt sind, daß wir nur durch Verständigung zu tragfähigen und begrenzten Lösungen gesellschaftlicher Probleme gelangen können. Andererseits erweist sich diese Aufgabe für uns aber immer wieder auch als eine Unmöglichkeit, weil in jeder Anwesenheit eines gemeinsamen Sinns etwas Abwesendes bleibt, ein unverstandenes Begehren, mit dem wir zu rechnen haben, weil sich solches Begehren in Form von Macht, Gewalt, Ausgrenzung, Gleichgültigkeit etc. immer wieder als eine Grenze erzielter Verständigung erweist. Als Konstruktivisten mögen wir im Ideal einer demokratischen Kommunikation oder eines »herrschaftsfreien Diskurses« (Habermas) das verlässlichste Mittel erkennen, das wir haben, um uns in unseren zwischenmenschlichen Beziehungen vor Grausamkeiten zu bewahren. Auf eine »heilende und einende Macht« der Natur (oder der Vernunft)², die uns die Erfolge solcher Verständigung über die Gegenwart

¹Im Original: "(...) the light that never was on land or sea". Dewey bezieht sich hier auf eine Zeile aus Wordsworths Gedicht »Elegiac Stanzas Suggested by a Picture of Peele Castle, in a Storm«, die er später auch in »Art as Experience« (LW 10, 279) noch einmal zitiert hat (vgl. ALEXANDER 1987, 311):

Ah! *then*, if mine had been the Painter's hand,
To express what then I saw; and add the gleam,
The light that never was, on sea or land,
The consecration, and the Poet's dream....

² Vgl. Rortys Habermas-Kritik in RORTY (1993, 121f.): "Meiner Ansicht nach ist der Gegensatz von Vernunft und ihrem Anderen (...) leicht auszuräumen, wenn wir die Idee aufgeben, »Vernunft« sei der Name einer heilenden, versöhnenden, einenden Macht - der Quelle der Solidarität. Wenn es keine solche Quelle gibt, wenn die Idee der Solidarität eine glückliche, aber zufällige Schöpfung der Moderne ist, dann brauchen wir keine Vorstellung einer »kommunikativen Vernunft« als Ersatz für »subjektzentrierte Vernunft« mehr. Wir müssen Religion nicht mehr durch die Darstellung einer heilenden und einenden Macht ersetzen, die das Werk übernimmt, das einst Gott getan hat."

hinaus als Bestimmung gewiß werden lassen könnte, müssen wir dabei allerdings verzichten.

5.3.3 Wissenschaft, Lebenswelt und Philosophie

Befassen wir uns zum Abschluß unserer Überlegungen noch etwas weiter mit den beiden von Dewey so nachdrücklich betonten Voraussetzungen demokratischer Kommunikation: der Verwirklichung des »inquiry« als eines Modells intelligenter Situationsbeantwortung in den lebensweltlichen Kommunikationsprozessen, auf die wir im vorliegenden Abschnitt weiter eingehen, und der Steigerung der poetischen Potentiale des lebensweltlichen »experience« zur Kunst als vollständigstem Ausdruck von Kommunikation, auf die wir anschließend zu sprechen kommen werden. Das Thema des »social inquiry« bringt uns zur Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft, Lebenswelt und Philosophie. Einzelne Aspekte dieser Frage sind uns in den bisherigen Überlegungen dieser Arbeit bereits verschiedentlich begegnet. Ziel dieses Abschnitts soll es sein, diese bisher eher vereinzelt Hinweise durch weitere Überlegungen zu ergänzen und zu einem kohärenten Bild zusammenzufassen. Wir beschränken unsere Analyse dabei auf einige wichtige Arbeiten aus Deweys Spätwerk, in denen er diese Fragen am ausführlichsten reflektiert hat.

Die Methode der wissenschaftlich-experimentellen Untersuchung hat sich nach Deweys Überzeugung, dies sahen wir schon in Kap. 3.2, aus den lebensweltlichen Problemlösungsverfahren heraus entwickelt, wie sie von jeher im Handwerk und den praktischen Künsten der Menschen erfunden und tradiert wurden. Seit dem Beginn der wissenschaftlichen Revolution im 17. und verstärkt insbesondere durch die gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklungen der industriellen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts u. Z. hat die experimentelle Methode eine immer umfassendere und spezialisiertere Anwendung auf die verschiedensten menschlichen Wissensgebiete gefunden. Bei dem Aufstieg der modernen Wissenschaften handelte es sich für Dewey um eine Bewegung, deren Fortschritte zwar immer wieder gegenüber überkommenen Traditionen und Überzeugungen erkämpft werden mußten, die aber abgesehen von vorübergehenden Stockungen und Rückschlägen im wesentlichen kontinuierlich verlief. Grob gesprochen, vollzog sich die Entwicklung der experimentellen Untersuchung seiner Überzeugung nach von der Beobachtung der »äußeren« Welt in der Astronomie, Physik und Chemie über die Biologie und Physiologie allmählich bis hin zur »inneren« Welt des Menschen in der Psychologie, den Sozial- und Kulturwissenschaften (LW 2, 342).¹ Gewiß hat es im Verlauf dieser Entwicklung Veränderungen in bezug auf den Status des so erlangten

¹ "Things which had the most outlying and indirect connection with human interest had to be mastered in some degree before inquiries could competently converge upon man himself." (Ebd.)

Wissens gegeben, und erst in der Rückwendung der Methode auf die »menschliche« Welt selbst ist dessen konstruktiver Charakter in den Wechselwirkungen von Beobachter und beobachteter Welt - den Dewey, wie wir sahen, bereits für die experimentelle Naturerkenntnis anerkennt (vgl. Kap. 3.2.1) - allmählich deutlicher ins Bewußtsein getreten. Doch spiegelt sich darin aus Deweys Sicht lediglich der Umstand wieder, daß die Methode des »inquiry« in ihrer graduellen Verfeinerung und Ausdehnung auf immer weitere menschliche Wissensgebiete zu einer vertieften Einsicht in ihre eigenen Bedingungen und Voraussetzungen geführt hat.

Allerdings ist die Entwicklung der wissenschaftlichen Methode nach Deweys Überzeugung in der Moderne noch keineswegs zu ihrem Abschluß gekommen. Die Moderne selbst hält er für ein unvollendetes Projekt, dessen weiteres Schicksal offen ist (vgl. MW 12, 273), und dies gilt in besonderem Maße für die Wissenschaften und Technologien, die diese Moderne sich geschaffen hat und die ihren eigenen Verlauf in so nachhaltiger Weise geprägt haben. Gerade für seine eigene Zeit sah Dewey eine entscheidende Krise gekommen, die aus seiner Sicht zunächst mit dem ungleichen Entwicklungsstand zwischen den Naturwissenschaften auf der einen und den Sozial- oder Humanwissenschaften ("social sciences")¹ auf der anderen Seite zusammenhängt. Die bisherige Entwicklung der Wissenschaft, so schreibt er in einer seiner letzten Arbeiten, der Einleitung zur Neuausgabe (1948) von »Reconstruction in Philosophy«, sei noch weitgehend unreif, weil die institutionellen sozialen Bedingungen, in deren Kontext sich die Entstehung der modernen Wissenschaften vollzogen hat und die über ihre Konsequenzen im Leben der Menschen bestimmen, noch keiner ernsthaften und systematischen Untersuchung unterworfen wurden, die es verdienen würde, als wissenschaftlich bezeichnet zu werden (MW 12, 267f.). Als Folge davon habe sie einseitige und übertriebene Wirkungen mit sich gebracht (ebd., 268), weise der Eintritt der Wissenschaften in die Aktivitäten der Menschen eine destruktive Seite auf (ebd., 266).² An dieser Stelle liegt für ihn eine zentrale Herausforderung an die zeitgenössische Philosophie:

"Hier also liegt die rekonstruktive Arbeit, die die Philosophie zu leisten hat. Sie muß die Aufgabe übernehmen, für die Entwicklung der Erforschung ("inquiry") der menschlichen Verhältnisse ("affairs") und damit des moralischen Lebens ("morals") das zu leisten, was die Philosophen der letzten paar Jahrhunderte für die Förderung der wissenschaftlichen

¹ Den Begriff »social sciences« verwendet Dewey in diesem Zusammenhang als eine Sammelbezeichnung für alle Wissenschaften vom Menschen wie z.B. Anthropologie, Geschichtswissenschaft, Soziologie, Psychologie, Ethik, Wirtschafts- und Politikwissenschaft (vgl. LW 2, 342).

² Dewey weist auf das Beispiel der amerikanischen Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki hin, bei dem es besonders deutlich sei, daß erst die überkommenen institutionellen Bedingungen von Krieg und Militärpolitik - in ihrem Zusammenwirken mit einer hochentwickelten wissenschaftlichen Rationalität - zu solch zerstörerischen Folgen geführt hätten (ebd., 267).

Erforschung der physikalischen und physiologischen Bedingungen und Aspekte des menschlichen Lebens getan haben." (Ebd., 266)¹

Nun ist die Untersuchung der Angelegenheiten des menschlichen Zusammenlebens ("inquiry into human affairs"), wie wir sahen, in einer Demokratie eine Aufgabe, die für Dewey nur öffentlich und unter breitestmöglicher Einbeziehung aller gelingen kann. Gewiß sieht auch Dewey, daß die Durchführung spezifischer wissenschaftlicher Untersuchungen gerade in der Moderne eine immer spezialisiertere Ausbildung und Qualifikation erfordert und daß es absurd wäre, zu erwarten, daß jedermann sich das dazu erforderliche Wissen und Geschick aneignet (LW 2, 365). Dies ist seiner Überzeugung nach in einer arbeitsteiligen Welt auch keinesfalls notwendig. Es reiche hin, wenn das für öffentliche Entscheidungen erforderliche Spezialwissen von Experten gefunden und verbreitet werde (ebd.). Die eigentliche gesellschaftliche Herausforderung der wissenschaftlichen Methode, das deutete sich in unserer bisherigen Diskussion ebenfalls bereits an, liegt für ihn aber darin, daß sie eine Art kommunikatives Modell, ein Form von Verständigungsrationalität bereitstellt, durch die in der Lebenswelt selbst die Methoden und Bedingungen der Erörterung, Diskussion und Meinungsbildung so verbessert werden könnten, daß das von den Spezialwissenschaften bereitgestellte Wissen öffentlich genutzt und in effektive politische Entscheidungen einbezogen werden kann (ebd.).² Es gibt für ihn eine grundlegende Verwandtschaft zwischen der wissenschaftlichen und der demokratischen Einstellung, auf die er z.B. in »Freedom and Culture« (LW 13, 63-188, insb. 156-172) nachdrücklich hingewiesen hat.

"Ich würde nicht behaupten, daß irgendeine bestehende Demokratie jemals einen vollständigen und angemessenen Gebrauch der wissenschaftlichen Methode bei der Entscheidung über ihre Politik gemacht hat. Doch die Freiheit der Untersuchung, die Tolerierung unterschiedlicher Sichtweisen, die Freiheit der Kommunikation und die Verbreitung dessen, was herausgefunden wird, an jedes Individuum als den letztlich intellektuellen Ab-

¹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch nochmals Deweys späten Essay »Philosophy's Future in Our Scientific Age« (LW 16, 369-382).

² Dewey wendet sich wiederholt gegen zeitgenössische Forderungen, die dominierende Oligarchie der »ökonomischen Klasse«, die die alte aristokratische Oligarchie abgelöst habe, durch eine Herrschaft der Experten und Intellektuellen zu ersetzen oder zu ergänzen (ebd., 362ff.). Eine moderne Variante von Platons Staatsvorstellung ist für ihn mit den Erfordernissen einer demokratischen Öffentlichkeit nicht zu vereinbaren. Denn eine besondere Klasse von Experten würde die beklagte Spaltung von Wissen und Interesse nur weiter fortsetzen (vgl. ebd., 364f.): "A class of experts is inevitably so removed from common interests as to become a class with private interests and private knowledge, which in social matters is not knowledge at all. (...) The world has suffered more from leaders and authorities than from the masses." (Ebd.)

nehmer, sind sowohl in der demokratischen als auch in der wissenschaftlichen Methode enthalten." (Ebd., 135)¹

Und diese Verwandtschaft erscheint Dewey als so bedeutsam, daß es keine Übertreibung wäre zu sagen, daß sich in der wissenschaftlichen Haltung für ihn ein wesentlicher Bestandteil des kommunikativen Ethos der Demokratie ausdrückt.² Gerade in bezug auf diese umfassend soziale und politische Dimension aber sei ihre Bedeutung noch am wenigsten erkannt und realisiert worden: "(...) sie hat sich noch nicht bis zu dem Punkt entwickelt, an dem ihre weitere kommunikative Verantwortung anerkannt wird." (Ebd., 170) Ihre Verwirklichung und Verbreitung in der Lebenswelt hängt Deweys Überzeugung nach mit Bedingungen zusammen, wie wir sie zum Teil bereits am Ende des vorherigen Abschnitts diskutiert haben (Kap. 5.3.2). Zugleich liegt hier für ihn eine wesentliche Aufgabe von Erziehung. Eine Reform der Schule, der Inhalte und Methoden des Lernens und Lehrens auf der Grundlage einer Ausbildung der wissenschaftlichen Einstellung hält er für einen der sichersten und verlässlichsten Wege zu einer dauerhaften Verbesserung der bestehenden Demokratie (ebd., 169). Letztlich aber, so betont er, fällt die Entscheidung in die Verantwortung jedes einzelnen zurück, kann sie nicht von außen erzwungen, sondern nur durch die "Wahl und das aktive Bemühen vieler Individuen" erreicht werden (ebd., 170).

In dieser Wahl, so sahen wir, liegt für Dewey zugleich die größte Chance des Individuums, unter den komplexen und oft verwirrenden Bedingungen und Abhängigkeiten moderner Lebenswelten seine Individualität in einem größtmögli-

¹ CRUZ (1987, 142) meint unter Bezugnahme auf diese Passage, daß das Hervorheben gemeinsamer Qualitäten von Demokratie und Wissenschaft einen genuinen Beitrag Deweys zur modernen Theorie der Demokratie darstellt.

² So macht Dewey im gleichen Zusammenhang noch einmal besonders deutlich, daß sich in der Entstehung einer »wissenschaftlichen Moral«, wie er es nennt, seiner Überzeugung nach eine grundlegende kulturelle Entwicklung, die Hervorbringung eines neuen »custom« abzeichnet (ebd., 165ff.). Er beschreibt diese neue Moral in sehr idealisierenden Worten, faßt sie als den Ausdruck eines »selbstlosen« Interesses an wissenschaftlichen Untersuchungen auf (ebd., 166). Zu ihren auffälligsten Merkmalen zählt er u.a. die Bereitschaft, Überzeugungen in der Schwebe zu halten; die Fähigkeit, zu zweifeln, bis ein Beweis erbracht ist; die Bereitschaft, Indizien und Anzeichen nachzugehen, anstatt eine persönlich bevorzugte Schlußfolgerung zum Ausgangspunkt zu nehmen; die Fähigkeit, Ideen auseinanderzuhalten und als Hypothesen statt als Dogmen zu benutzen; sowie - als vielleicht bezeichnendstes von allen Merkmalen - Freude an neuen Untersuchungsfeldern und neuen Problemen (ebd.). Hinzu kommt, daß die wissenschaftliche Haltung für Dewey, wie wir sahen, ihrem Wesen nach kommunikativer Natur ist und auf der Überzeugung beruht, daß eine soziale Konstruktion von Wissen nur in der Verständigung und Anerkennung durch Gleichgesinnte möglich ist (LW 13, 170; vgl. auch LW 5, 115). Diese und ähnliche Einstellungen hat Dewey im Blick, wenn er feststellt, daß, obwohl es absurd wäre, es für wünschenswert oder möglich für jedermann zu halten, ein Wissenschaftler zu werden, die Zukunft der Demokratie doch grundlegend mit der Verbreitung der wissenschaftlichen Haltung zusammenhängt (LW 13, 168). "It is the sole guarantee against wholesale misleading by propaganda. More important still, it is the only assurance of the possibility of a public opinion intelligent enough to meet present social problems." (Ebd.)

chen Maß an Selbständigkeit und Selbstbestimmung zu verwirklichen (vgl. Kap. 5.2.4). Die wissenschaftliche Bewegung, schreibt er in »Individualism, Old and New« (1929/30), verspricht die Aussicht auf ein »menschlicheres Zeitalter«, in dem "alle Individuen an den Entdeckungen und Gedanken anderer teilhaben mögen, zur Befreiung und Bereicherung ihres eigenen »experience«." (LW 5, 115) Dann, so hofft er, wird die industrielle Zivilisation zu einer Kultur heranwachsen, die die Individualität der einzelnen nicht länger unterdrückt, sondern ihnen eine aktive und harmonische Entfaltung ihrer konstruktiven und kreativen Fähigkeiten im Einklang mit den Bedingungen und Erfordernissen ihrer sozialen Lebenswelten ermöglicht. Diese »neue Kultur« werde eine Harmonie zwischen Individuum und Gesellschaft stiften, die nicht statisch, sondern dynamisch in dem Sinne sein wird, daß sie durch einen beständigen Ausgleich der Kräfte zu einer kontinuierlichen Neuschöpfung demokratischer Lebensformen führt.

"Die Lösung der kulturellen Krise ist identisch mit der Wiedergewinnung einer geordneten ("composed"), effektiven und kreativen Individualität. Die Harmonie des individuellen Geistes mit den Realitäten einer Zivilisation, die durch eine auf Technologie beruhende Industrie in ihren äußeren Verhältnissen körperschaftlich organisiert ist, bedeutet nicht, daß die Individuen ("individual minds") passiv der Prägung durch bestehende soziale Bedingungen unterliegen werden, als seien die letzteren feststehend und statisch. (...) Die positive und konstruktive Energie der Individuen (...) ist selbst eine soziale Notwendigkeit. Eine neue Kultur, die die Möglichkeiten zum Ausdruck bringt, die in einer maschinellen und materiellen Zivilisation angelegt sind, wird all das freisetzen, was auf Seiten der Individuen einzigartig ("distinctive") und potentiell kreativ ist, und die so befreiten Individuen werden die beständigen Schöpfer einer unablässig neuen Gesellschaft sein." (LW 5, 109)

Aus heutiger Sicht mag Deweys an vielen Stellen emphatisch vertretener Glaube an die heilbringenden Wirkungen der »wissenschaftlichen Bewegung« leicht als naiv erscheinen. Unsere Diskussion hat immerhin deutlich gemacht, daß es ihm dabei keineswegs um einen weltfremden Szientismus ging (vgl. auch Kap. 3.1.3), sondern um das viel weitgehendere Projekt einer umfassenden Verbesserung lebensweltlicher Verständigungsprozesse. Dennoch können wir, so legte unsere bisherige Untersuchung bereits nahe (vgl. Kap. 5.2.4), aus einer heutigen konstruktivistischen Perspektive im Blick auf Deweys Begriff der »wissenschaftlichen Methode« eine symbolische Gefangenschaft erkennen, die sich für mich insbesondere in seinem Verständnis von »sozialer Kontrolle« ausdrückt. Der Faszination des Technologischen, des Machens und Veränderns durch geschickte Manipulation, die so typisch war für das Denken seiner Zeit, blieb Dewey weitgehend verhaftet. Wissenschaft und Technologie verstand er weitgehend unkritisch als Möglichkeiten, *vermittelnd* in die interaktiven Beziehungen zwischen Menschen einzugreifen und eine verbesserte soziale Kontrolle und Steuerung lebensweltlicher Interaktionsprozesse zu erreichen. So heißt es etwa in »Human Nature and Conduct«:

"Die Beherrschung der physischen Umwelt in einem großen und planmäßigen Stil begann erst, als der Glaube an grobe ("gross") Kräfte und Entitäten aufgegeben wurde. Die Kontrolle physikalischer Energien ist einer Forschung ("inquiry") zu verdanken, die spezifische Korrelationen zwischen winzigen Bestandteilen festsetzt. Mit der sozialen Kontrolle und Regulierung ("adjustment") wird es nicht anders sein. Haben wir erst einmal das Wissen, so können wir uns hoffnungsvoll an die Arbeit in Richtung gesellschaftlicher Erfindung und experimenteller Technik ("engineering") begeben." (MW 14, 102f.)

An der in diesem Zusammenhang wie an vielen anderen Stellen von Dewey bemühten Analogie zu den Naturwissenschaften und der durch sie ermöglichten Beeinflussung physikalischer Ereignisse sowie an der deutlich mechanistischen Begrifflichkeit (z.B. »experimental engineering«) wird aus unserer interaktionistisch-konstruktivistischen Sicht zugleich eine weitgehende Verdinglichung des Imaginären erkennbar, die mit der Imagination einer technologischen Kontrolle einhergeht.¹ Erst diese Verdinglichung läßt die Vision einer wissenschaftlichen »Lösung« zwischenmenschlicher Verhaltensprobleme plausibel erscheinen. Denn die Analogie zu den Naturwissenschaften suggeriert, daß die Konstellationen menschlicher Beziehungswelten unter den entsprechenden wissenschaftlichen Voraussetzungen in einer prinzipiell ähnlichen Weise berechenbar sein könnten wie etwa die physikalischen Konstellationen in einem Planetenmodell. Zwar hat Dewey *diese* Ansicht immer wieder auch zu relativieren und einzuschränken versucht. In »The Public and Its Problems« z.B. stellt er fest, daß die Kontrolle menschlicher Aktivitäten, die eine adäquate Psychologie vermitteln könnte, keineswegs einfach mit den naturwissenschaftlichen Kontrollen physikalischer Energien verglichen werden dürfe (LW 2, 358f.).² Denn im Bereich der Humanwissenschaften sind die zirkulären Abhängigkeiten und Wechselwirkungen zwischen Erkenntnis und Erkanntem, wie Dewey meint, unendlich viel komplexer: Weit stärker als im Bereich physikalischer Naturbeherrschung würde eine verbesserte psychologische Menschenkenntnis die menschliche »Natur« selbst auf direkte und prinzipiell unvorhersagbare Weise verändern, weil ein solches Wissen als ein Bestandteil sozialer Interaktionen selbst zur

¹ Vgl. dazu auch die folgende Stelle in LW 1, 183: "A general knowledge of dispositions and attitudes renders us exactly the same sort of intellectual and practical service as possession of physical constants. The trouble lies in the inadequacy of our present psychological knowledge. And it is probably this deficiency, which renders such psychological knowledge as we possess *unavailable for technological control*, (...)." (Herv. d. Verf.)

² "While the backwardness of social knowledge and art is of course connected with retarded knowledge of human nature, or psychology, it is also absurd to suppose that an adequate psychological science would flower in a control of human activities similar to the control which physical science has procured of physical energies." (Ebd.)

Bildung neuer »habits« und zur Modifikation der sozialen Welt beitragen würde.¹ Trotz dieser Einschränkungen hält Dewey aber an der prinzipiellen Überzeugung fest, daß die intelligente Beeinflussung und Steuerung zwischenmenschlicher Interaktionen bzw. die Förderung sozialer und pädagogischer Entwicklungen im wesentlichen eine Frage wissenschaftlicher Erkenntnis und Kontrolle sei. Die Vorstellung einer Verbesserung intelligenter Technologien ist ein Zug, der als nachdrücklicher Appell in Deweys Schriften immer wieder mitschwingt und dem Leser nahelegt, daß die Humanwissenschaften in *diesem* Sinne zu wirklichen Lösungen menschlicher Interaktionsprozesse gelangen können.

Diese Vorstellung entspricht Deweys methodologischer Nähe zu einem sozialpsychologischen Behaviorismus, mit der wir uns im vorigen Kapitel schon kritisch auseinandergesetzt haben (vgl. Kap. 4.1.2). Sie verstellt aber weitgehend den Blick auf die imaginäre Dynamik interaktiver Beziehungen, die in keinem symbolischen »Planetenmodell« einer objektivierenden Verhaltenswissenschaft aufgeht. Denn wenn wir erkennen, daß sich imaginäre Spiegelungserfahrungen niemals vollständig symbolisch erfassen und kontrollieren lassen (vgl. Kap. 1.2.2), so müssen wir darin eine grundlegendere Kränkung unserer Erwartungen an soziale Vorhersagbarkeit und Planbarkeit menschlicher Beziehungswelten anerkennen, als Dewey dies zugestehen möchte. Die wissenschaftliche Methode als Problemlösungsmodell für die Lebenswelt relativiert sich für uns damit in ihrer Bedeutung: Zwar kann die Wissenschaft uns symbolische Klärungen bieten - wenn auch immer nur begrenzt als Übereinkünfte von Beobachtern in einer Verständigungsgemeinschaft -, und einer engagierten Sozialwissenschaft, die zudem, wie Dewey es fordert, stärker interdisziplinär arbeitet und in enger Tuchfühlung mit den realen Ereignissen des Tages steht, kommt in jeder modernen Demokratie eine wichtige politische Bedeutung zu. In Deweys Begriff einer wissenschaftlich-rationalen Kontrolle und Steuerung menschlichen Verhaltens jedoch spiegelt sich für uns ein naiver Konstruktivismus seiner Zeit, der in Technologien und wissenschaftlichen Verfahren sein Heil suchte, um menschliche Lebens- und Beziehungswelten symbolisch beherrschbar zu machen.

¹ In seinem späten Essay »Philosophy's Future in Our Scientific Age« (1949) stellt Dewey dementsprechend ausdrücklich fest, daß es ihm nicht um eine bloße Übernahme naturwissenschaftlicher Methoden in den Bereich der Human- und Sozialwissenschaften gehe, sondern um eine Entwicklung neuer Methoden und Verfahren in bezug auf die »humanan«, d.h. sozialen, politischen, pädagogischen und ethischen Fragen und Probleme der Zeit *nach dem Modell* (natur-)wissenschaftlich-experimenteller Problemlösung (vgl. LW 16, 379, Fn. 2). In der Erziehung beispielsweise, so seine Argumentation in »The Public and Its Problems« (LW 2, 358f.), darf ein verbessertes Wissen nicht zur mechanischen Manipulation eingesetzt werden - was menschliche Erziehung auf die Ebene einer Dressur von »Flöhen, Hunden und Pferden« reduzieren würde -, sondern kann lediglich dazu genutzt werden, neue Potentiale und Entwicklungsmöglichkeiten freizusetzen, die dann ihrerseits zu allen möglichen Formen von Variationen und Kombinationen führen und so selbst verändernd auf die soziale Welt und die Voraussetzungen und Möglichkeiten von Erziehung zurückwirken würden (ebd.).

Welche Rolle mißt Dewey nun der Philosophie in einer modernen Demokratie zu? Wir hörten bereits, daß er in einer Unterstützung der Entwicklung des »social inquiry« eine ihrer zentralen Aufgaben sieht. In welchem Verhältnis steht sie dabei aber zur Wissenschaft einerseits und zur Lebenswelt andererseits, in deren Vermittlung sich jene Entwicklung für ihn vollziehen soll? In »Experience and Nature« bezeichnet Dewey dieses Verhältnis als eines der Interkommunikation (LW 1, 306). Damit ist mehreres gemeint. Zunächst einmal geht es Dewey darum, daß die Philosophie, wie wir in Kap. 5.1.5 sagten, eine Art Mittlerfunktion gegenüber der Lebenswelt einnimmt. Sie soll die vielfach hochspezialisierten Resultate und Entwicklungen der Wissenschaften in ihren wechselseitigen Bezügen sowie in ihren weiteren gesellschaftlichen und kulturellen Bedeutungen transparent machen, um so einen Austausch zwischen den verschiedenen Beobachtungsfeldern und Tätigkeitsbereichen moderner Lebenswelten - neben der Wissenschaft solche Bereiche wie Industrie, Politik, Religion, Kunst, Erziehung, Moral - zu erreichen bzw. zu fördern. Insofern stellt sie den Versuch dar, einen wirksamen Gegentrend gegenüber den modernen Tendenzen zur Spezialisierung und Aufteilung des Lebens in "rigide, nicht-kommunizierende Abteilungen" (ebd.) zu schaffen.

"Die Überspezialisierung und die Spaltung von Interessen, Beschäftigungen und Gütern erzeugen das Bedürfnis nach einem verallgemeinerten Medium der Interkommunikation, der wechselseitigen Kritik durch allseitige Übersetzung von einer abgetrennten Region des »experience« in eine andere. So wird die Philosophie als ein kritisches Werkzeug ("organ") in Wirklichkeit zu einem Boten, einem Verbindungsoffizier, der Stimmen, die provinzielle Sprachen sprechen, gegenseitig verständlich macht und dadurch die Bedeutungen, mit denen sie beladen sind, sowohl erweitert als auch berichtigt." (Ebd.)

Dies ist zunächst eine rekonstruktive Aufgabe, eine Abarbeitung an den Prozessen moderner Wissensentwicklung, um übergreifende Trends, Entwicklungen und Bezüge herauszustellen und einem breiteren Verständnis zuzuführen. Die philosophische Reflexion nimmt für Dewey jedoch zugleich auch konstruktive Züge an, sofern sie in dieser Vermittlungsarbeit zu Beobachtungen gelangt, die über die engeren Bedeutungskontexte und Wissensgebiete selbst hinausgehen.

In dem Essay »Philosophy and Civilization« (1927)¹ hat Dewey diese konstruktive Seite besonders nachdrücklich hervorgehoben. Er weist der Philosophie hier die Aufgabe einer konstruktiven Kulturarbeit zu. Zunächst stellt er einleitend fest, daß die Philosophie seiner Überzeugung nach in ebensolcher Weise ein kulturrelatives Unterfangen, ein Phänomen der menschlichen Kultur sei wie beispielsweise die Politik, die Literatur oder die bildenden Künste (LW 3, 3). Diese Abhängigkeit gelte es nicht nur für vergangene, sondern auch für die gegenwärtigen philosophischen

¹ Der Text dieses Essays beruht auf einer Rede, die Dewey im September 1926 auf dem *Sixth International Congress of Philosophy* an der Harvard Universität gehalten hat.

Systeme anzuerkennen. Die Philosophie spielt für Dewey ihre »Rolle« in der Geschichte der Zivilisation, und was Philosophie sei, lasse sich unabhängig oder unterschieden davon nicht definieren (ebd., 5). Diese Rolle oder Funktion besteht, allgemein gesprochen, in dem »alten und immer neuen Unterfangen«, die Masse an Traditionen, die den jeweiligen Zeitgeist ("actual mind of man") einer Kultur ausmachen, an jene wissenschaftlichen Tendenzen und politischen Aspirationen anzupassen, die neu und unvereinbar mit den hergebrachten Autoritäten und Geltungen sind (ebd., 3f.). Insofern ist die Philosophie immer ein Ausdruck kultureller Veränderungen; was ihre Theorien und Systeme offenbaren, sind weniger ewige Wahrheiten als die konkreten gesellschaftlichen Nöte, Widersprüche und Hoffnungen ihrer Zeit (ebd., 4).¹ Zugleich ist sie für Dewey aber nicht nur ein passiver Reflex der Zivilisation, sondern kann selbst zu einem aktiven Faktor, zu einem Katalysator kultureller Veränderungen werden (LW 3, 7). Denn es gehört nach seiner Überzeugung zu den wesentlichen Aufgaben der Philosophie, die dominierenden Interessen einer gegebenen Kultur, die sich in ihren Konflikten und Kämpfen zwischen Tradition und Erneuerung meist nur undeutlich und widersprüchlich artikulieren, zu einem deutlicheren Bewußtsein zu bringen und sie in ihren möglichen Bedeutungen für die Zukunft zu klären. Dies ist für Dewey immer mit einem Prozeß der Auswahl bestimmter Aspekte unter Vernachlässigung oder Eliminierung anderer verbunden (vgl. Kap. 3.1). Insofern neige jedes System bzw. jede Schule der Philosophie zu einer Übertreibung bestimmter ausgewählter kultureller Tendenzen,² die für ihre Zeit eine besondere Bedeutsamkeit gewinnen. Ihre Deutungsmuster ("patterns") sind, wie Dewey meint, stärker prophetischer als bloß darstellender Natur; sie zeigen Handlungswege auf in dem Versuch, bevorstehenden Entwicklungen zuvorzukommen; sie zielen auf eine Veränderung im zukünftigen Denken und Handeln (ebd., 7).

Dewey macht sehr deutlich, daß Philosophie in diesem Sinne für ihn nicht bloß ein kognitives Geschäft, eine Frage von Erkenntnis- und Wissensansprüchen ist. Die Philosophie, so schreibt er, beschäftigt sich mehr mit Sinn- und Bedeutungsfragen als mit Fragen der Wahrheit (ebd., 4). Der Begriff der Bedeutung ("meaning"), der, wie wir oben sahen (Kap. 5.1.4), für Dewey die beiden Aspekte von »sense« und »signification« beinhaltet, ist seiner Überzeugung nach weiter und "kostbarer an

¹ Vgl. dazu auch nochmals die Einleitung zur 1948er Ausgabe von »Reconstruction in Philosophy«, wo Dewey es als das Grundpostulat seines Textes bezeichnet, "that the distinctive office, problems and subjectmatter of philosophy grow out of stresses and strains in the community life in which a given form of philosophy arises, and that, accordingly, its specific problems vary with the changes in human life that are always going on and that at times constitute a crisis and a turning point in human history." (MW 12, 256)

² Vgl. ebd., 7: "The intellectual registrations which constitute a philosophy are generative just because they are selective and eliminative exaggerations."

Wert" als der Begriff der Wahrheit. "(...) Wahrheiten sind nur eine Klasse von Bedeutungen, jene nämlich, bei denen ein Anspruch auf Verifizierbarkeit durch ihre Konsequenzen ein wesentlicher Teil ihrer Bedeutung ist" (ebd., 4f.) - eine Klasse also, bei der eine bestimmte Form des »signification«, der Bezeichnung antizipierbarer Handlungsfolgen überwiegt. Solche »Wahrheitsbedeutungen«, so Deweys Argumentation, spielen überall dort eine vorrangige Rolle, wo explizit ein *Anspruch* auf Wahrheit erhoben wird. Das bevorzugte Gebiet, in dem dies geschieht, ist für ihn die Wissenschaft.¹

Die Philosophie hingegen nimmt, wie Dewey meint, hinsichtlich der Wahrheit keine herausragende Stellung ein; "sie ist eine Empfängerin, keine Spenderin." (LW 1, 307) Ihre Funktion könne nicht darin bestehen, mit der Wissenschaft um Wahrheitsansprüche zu rivalisieren. Sie müsse sich vielmehr darauf beschränken, das Wissen, das durch die kompetentesten Verfahren der Untersuchung, die in ihrer Zeit zur Verfügung stehen, gefunden wurde, als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen zu akzeptieren (ebd., 305). Die eigentliche Aufgabe der Philosophie aber führe weiter. Denn sie hat Deweys Überzeugung nach stärker darauf zu reflektieren, daß der Reichtum kultureller Bedeutungs- und Sinnkonstruktionen nicht allein in Fragen von wahr oder unwahr, nicht in einem bloßen wissenschaftlichen »Faktenwissen« aufgeht, daß vielmehr gerade die wichtigsten und emotional wertvollsten kulturellen Aktivitäten und Errungenschaften unter dem Blickwinkel von Wahrheit in diesem engeren (wissenschaftlichen) Sinne überhaupt nicht hinreichend in ihrer Bedeutung erfaßt werden können (ebd.). In »Experience and Nature« hebt Dewey immer wieder hervor, daß es weite Bereiche des menschlichen »experience« gibt - poetische Bedeutungen, ästhetische Eindrücke, moralische Gefühle, zwischenmenschliche Erfahrungen der Freundschaft, Verbundenheit, Zuneigung, Antipathie, Solidarität u.v.m. -, in denen der Idee der Wahrheit keine »monopolistische Jurisdiktion« zukomme: "(...) ein großer Teil der Güter des Lebens sind eher Fragen des Reichtums und der Freiheit von Bedeutungen als der Wahrheit; ein großer Teil unseres Lebens vollzieht sich in einem Bereich von Bedeutungen, in bezug auf die Wahrheit und Falschheit als solche irrelevant sind." (LW 1, 307)

In diesen Überlegungen können wir einen direkten Niederschlag von Deweys Überzeugung erkennen, daß der Mensch stärker ein Wesen des »habit« als der Vernunft sei (vgl. Kap. 4.2). Denn die Welt des »habit« bzw. der umfassendere kulturelle Raum der tradierten »customs« einer Gesellschaft ist für ihn, so sahen wir, ein Bereich, der vor allen kognitiven Untersuchungen und Unterscheidungen immer schon

¹ Es sei hier nur am Rande nochmals daran erinnert, daß solche »Wahrheiten« als Ergebnis wissenschaftlicher Untersuchungsverfahren für Dewey, wie wir in Kap. 3.2 sahen, letztlich niemals mehr als Wahrscheinlichkeiten, Konstruktionen gerechtfertigter Behauptungen ("warranted assertions") sein können, die im Blick auf zukünftige Erfahrungen immer hypothetischer Natur bleiben.

mit Sinn- und Bedeutungskonstruktionen belegt ist, die einen vorgängigen kulturellen Kontext gegenüber den Prozessen reflexiver Wahrheitskonstruktionen festlegen. Diese Konstruktionen, also insbesondere die wissenschaftlichen Untersuchungen und ihre Resultate, wachsen aus jenem umfassenderen Kontext des »life-experience« einer Kultur hervor und kehren mit ihren Ergebnissen in ihn zurück. Obwohl Dewey die Wissenschaft und ihre Verfahren für das verlässlichste Instrument einer Entscheidung über Wahrheitsansprüche hält, wo immer diese sich unter den modernen Lebensbedingungen stellen, ist er doch zugleich bereit anzuerkennen, daß menschliche Lebenswirklichkeiten reicher und vielfältiger an Bedeutungen sind als alle wissenschaftlichen Theorien. Diese bedürfen daher einer umfassenderen Interpretation und Deutung, um im unmittelbaren »life-experience« einer Kultur bedeutsam zu werden: einer Interpretation, die vor allem ihre weiteren sozialen, ethischen und politischen Bedeutungen reflektiert, die z.B. aufzuzeigen versucht, wie der wissenschaftliche Fortschritt unser Zusammenleben verändert, welche Auswirkungen die Entstehung neuer Technologien und Kommunikationsmittel in bezug auf die Gestaltung öffentlicher Entscheidungsprozesse mit sich bringt oder wie sie die ästhetischen und moralischen Werte moderner Lebenswelten verändern und so die Maßstäbe dessen verschieben, was in einer Kultur als erstrebenswert und legitim erscheint.

Solche Interpretation ist für Dewey eine vorrangige Aufgabe der Philosophie. Es ist eine Aufgabe, die stärker spekulativer als exakter Natur ist (vgl. LW 3, 10) und die auf eine erweiterte Imagination jenes Reichtums an sozialen Bedeutungen zielt, den das »experience« einer gegebenen Kultur enthält bzw. der in ihm als Möglichkeit aufscheint. "In der Philosophie haben wir es mit etwas zu tun, das vergleichbar ist mit der Bedeutung der athenischen Zivilisation oder eines Dramas oder einer lyrischen Dichtung. Bedeutungsvolle Geschichte lebt in den Imaginationen der Menschen, und die Philosophie ist ein weiterer Ausflug der Imagination in ihre eigenen vorherigen Errungenschaften." (Ebd., 5) In Hinblick auf die Inhalte und die Reichweite solcher Imagination steht die Philosophie, wie Dewey meint, in einer engen Verwandtschaft mit solchen Bereichen wie der Kunst, der Literatur, der Religion und der Politik. "Sie alle erzählen etwas aus dem Reich der Existenz. Doch in ihnen allen gibt es eine Üppigkeit und Fruchtbarkeit von Bedeutungen und Werten, im Vergleich zu denen die Korrektheit des Berichtens eine zweitrangige Angelegenheit ist, während bei der Funktion, die als Wissenschaft bezeichnet wird, die Genauigkeit des Berichtens die Hauptsache ist." (Ebd., 8)

Wie der literarische soll auch der philosophische Diskurs nach Deweys Ansicht vor allem zu einer imaginativen Belebung der Kultur beitragen. Seine Aufgabe sei die

einer Beschreibung¹ in demselben Sinn, in dem das Drama und die Poesie diese Aufgabe haben (LW 1, 304f.).² Die Philosophie unterscheidet sich von der Literatur für Dewey allerdings darin, daß sie sich in diesem Bemühen um eine Ausdehnung und Emanzipation kultureller Werte und Bedeutungen stärker an die Diskurse des Wissens binden muß, die ihr als Instrumente dabei zur Verfügung stehen. Insofern habe sie eine striktere Aufgabe zu erfüllen (ebd., 305): Sie muß sich um eine intellektuelle Durchdringung des "besten zugänglichen Wissens ihrer Zeit und ihres Ortes" (ebd.) bemühen mit dem Ziel einer Kritik der bestehenden Überzeugungen, Institutionen, »customs« und politischen Strategien in bezug darauf, inwieweit sie zur Verwirklichung einer »guten« Gesellschaft beitragen. Was allerdings dieses »Gute« sei, darüber kann, wie Dewey meint, die Philosophie selbst ebenfalls keine letztgültigen Antworten geben. "Denn ebenso, wie die Philosophie keinen ausschließlichen Vorrat an Wissen oder Methoden der Wahrheitsfindung hat, so hat sie auch keinen ausschließlichen Zugang zum Guten. (...) Sie verfügt über keine ihr anvertraute Mosaische oder Paulinische Autorität der Offenbarung." (Ebd.) Sie sieht sich vielmehr auf die in der Lebenswelt selbst schon existierenden und diffundierten Werte und Interessen verwiesen, die sie zunächst akzeptieren und an denen sie partizipieren muß, um ihrer Funktion einer intelligenten Kritik dieser »gemeinsamen und natürlichen Güter« gerecht werden zu können (ebd.). "Positive konkrete Güter der Wissenschaft, Kunst und sozialen Gemeinschaft sind die grundlegenden Gegenstände der Philosophie als Kritik; und nur weil solche positiven Güter bereits bestehen, ist ihre Emanzipation und gesicherte Ausbreitung das bestimmende Ziel der Intelligenz." (Ebd., 308) Deweys eigene Philosophie der Kommunikation, seine Theorie einer demokratischen Gemeinschaft und der möglichen Rolle, die eine kommunikative Entfaltung der bereitstehenden Potentiale von Wissenschaft und Kunst in bezug auf eine umfassende Demokratisierung zwischenmenschlicher Interaktionsprozesse spielen könnten, versteht sich selbst als ein Beitrag zu einer solchen Kritik der Kultur durch eine imaginative Auslotung der in ihr selbst angelegten Potentiale und Maßstäbe eines »guten Lebens«.

Dewey entwirft damit ein Selbstverständnis von Philosophie, das sich betont kulturrelativistisch gibt. Von der Vorstellung einer »Fundamentalphilosophie« in ihren klassischen oder modernen Varianten möchte er sich verabschieden. Nach seiner Überzeugung kann die Philosophie weder die Fundamente der Wissenschaft

¹ Dewey verwendet im Original die Adjektive "reportorial" ("berichtend") und "transcriptive" ("aufschreibend").

² Dewey erwähnt den Fall der Sozialphilosophien Jeremy Benthams und John Stuart Mills, deren Ideen, wie er meint, sich auf die sozialen Reformen ihrer Zeit weit stärker durch ihre literarischen als durch ihre wissenschaftlichen Qualitäten ausgewirkt hätten, und zieht eine direkte Parallele zu der Art und Weise, wie die Romane von Charles Dickens' zu ähnlichen Reformen beigetragen haben (ebd., 323).

klären, indem sie universelle Aussagen über die epistemologischen Grundlagen wissenschaftlicher Geltungsansprüche macht,¹ noch kann sie der Lebenswelt universelle Werte und Prinzipien vorschreiben, die ethische Entscheidungen auf Dauer der unvermeidlichen Situationsabhängigkeit und Kontextualität konkreter Handlungserfordernisse entheben könnten (vgl. Kap. 4.3). In beiderlei Hinsicht glaubt er, daß die Rolle der Philosophie als einer Instanz der Letztbegründung in der Vergangenheit weitgehend überschätzt wurde, und daß solche Überschätzung zudem mit einer demokratischen Gesellschaftsordnung nicht recht zu vereinbaren ist. Denn letztlich, so meint er, haben die Selbstüberschätzungen und Intellektualismen der Philosophie immer dazu beigetragen, das Vertrauen und die Loyalität gegenüber den Werten, den Verfahren und den selbstkorrektiven Kräften zu schmälern, die das »life-experience« der Menschen im Prozeß demokratischer Verständigung aus sich selbst heraus hervorbringen kann (vgl. Kap. 3.1).

Statt einer Klärung der Grundlagen von Kultur weist Dewey der Philosophie die Aufgabe einer engagierten Partizipation durch eine möglichst umfassende und weitreichende Analyse und Kritik kultureller Institutionen, Wissensbestände, Entwicklungstendenzen und Konflikte zu. Denn *diese* Aufgabe, so meint er, kann gerade unter den komplexen Bedingungen moderner Wissensdifferenzierung weder von den spezialisierten Wissenschaften noch aus der unmittelbaren Betroffenheit lebensweltlicher Handlungsbezüge heraus hinreichend erfüllt werden. Das gegenwärtige »experience« sei solch ein Durcheinander ("jumble"), daß ein gewisses Maß von Abstand und Rückzug notwendig sei, um sich nicht von seinem unmittelbaren Tumult betäuben zu lassen (LW 1, 306). Ein »perspektivischer Blick« ("vision in perspective") sei nötig, was seiner Ansicht nach unter den gegenwärtigen Bedingungen die Existenz eines »verallgemeinerten Instruments der Kritik« erforderlich macht (ebd.).

Aus heutiger Sicht können wir diese vorrangig politische Funktion, die Dewey der Philosophie zuschreibt, als einen deutlich postmodernen Zug in seinem Denken auffassen. In ihm ist eine Bescheidung der eigenen Ansprüche enthalten, die nicht mehr auf einen autoritativen Maßstab zielen, sondern die politische Aufgabe des Philoso-

¹ In der unvollendeten Einleitung, die Dewey am Ende seines Lebens (1949-51) für die Neuauflage von »Experience and Nature« vorbereitet hat, hat er diese Ansicht gegenüber der zu dieser Zeit gerade im Aufschwung befindlichen analytischen Schule besonders nachdrücklich vertreten. Er kritisiert hier die Vorstellung, "daß die Wissenschaft als ein Gesamtunternehmen sich nicht aus sich selbst heraus tragen kann, daß sie notwendigerweise unfähig ist, sich selbst mit den jeweiligen 'Grundlagen', die sie benötigen mag, zu versorgen, und daß es deshalb die Aufgabe der neuen Art von strengen Philosophen und ihrer Logik ist, für die Wissenschaft das zu leisten, was die Wissenschaft nicht für sich selbst tun kann." (LW 1, 350) Hinter diesem Anspruch der analytischen Schule verbirgt sich für Dewey letztlich, wenn auch uneingestandenmaßen, die alte kantianische Suche nach *den* apriorischen Grundlagen von Erkenntnis, nach *den* geistigen Fundamenten exakter (Natur-)Wissenschaft, die sich hier nur in einem neuen Gewand präsentiere.

phen (oder Intellektuellen) in einem ähnlichen Sinne verstehen, wie er z.B. in den folgenden Formulierungen Michel Foucaults zum Ausdruck kommt: "Die Arbeit eines Intellektuellen besteht nicht darin, den politischen Willen der anderen zu modellieren. Sondern durch die Analysen, die er in seinen Bereichen anstellt, die Evidenzen und die Postulate wieder zu befragen, die Gewohnheiten des Handelns und des Denkens aufzurütteln, die eingebürgerten Selbstverständlichkeiten zu sprengen, die Regeln und die Institutionen neu zu vermessen und von dieser Reproblematisierung aus (in der er sein spezifisches Intellektuellenhandwerk ausübt) an der Bildung eines politischen Willens teilzunehmen" (zitiert nach: REICH 1998, Bd. 1, 21).¹ Um diese Aufgabe zu erfüllen, sollte sich die Philosophie, wie Dewey findet, zudem als ein pluralistisches Unterfangen begreifen, daß von einer Vielfalt unterschiedlicher und heterogener Beobachtungen lebt. Es sei ein Zeichen von Vitalität und Aufrichtigkeit, schreibt er in »Philosophy and Civilization« (LW 3, 8), wenn zu einer gegebenen Zeit divergierende philosophische Systeme existieren, in denen die unterschiedlichen wissenschaftlichen und politischen Strömungen und Aspirationen einer Epoche zu einer bewußten Artikulation und wechselseitigen Abarbeitung aneinander gelangen. Dabei sollte sich die Philosophie nach Deweys Überzeugung durchaus auch »dekonstruktive Blicke« erlauben: Sie sollte den Mut haben, zu spekulieren und querzudenken, um nicht an der Oberfläche des »Faktischen« (vgl. ebd., 10) bzw. an der scheinbar unverrückbaren Gegebenheit unbewußt reproduzierter »customs« haltzumachen (vgl. MW 12, 262f.). In der bereits zitierten Einleitung zur Neuausgabe von »Reconstruction in Philosophy« spricht Dewey davon, daß der »schwere Arm« des »custom« die eingespielten Verfahren der intellektuellen und wissenschaftlichen Untersuchung wie jede andere menschliche Aktivität in seine Bahnen zwingt (ebd., 262). Gerade für die Philosophie sei daher die Einsicht besonders wichtig, daß es einer Zerstörung und Auflösung des alten Wissens bedürfe, bevor das neue geschaffen werden könne. Und er zitiert den englischen Wissenschaftler Darlington zustimmend mit den Worten: "Wir brauchen ein Störungsministerium, eine regulierte Quelle des Ärgernisses; einen Zerstörer der Routine; einen Unterwanderer der Selbstgefälligkeit." (Ebd.) Letztlich aber, dies ist im Verlauf

¹ Vgl. auch Foucaults Anmerkungen zur Rolle der Philosophie in dem Gespräch »Der Philosoph mit der Maske« (in: ENGELMANN 1985, 27-40). Unter anderem heißt es hier: "Was ist die Philosophie denn anderes als eine Art, nicht so sehr über das Wahre und Falsche als über unser Verhältnis zur Wahrheit nachzudenken? (...) Das bedarf der Ergänzung; sie ist eine Art, sich zu fragen: Wenn unser Verhältnis zur Wahrheit so und so ist, wie sollen wir uns dann verhalten? Ich glaube, daß eine beachtliche und vielfältige Arbeit geleistet wurde und noch immer geleistet wird, die sowohl unseren Bezug zur Wahrheit als auch unsere Verhaltensweisen modifiziert. Und das in einem komplexen Zusammentreffen einer ganzen Serie von Forschungen und einer ganzen Fülle von sozialen Bewegungen. Genau das ist das Leben der Philosophie." (Ebd., 38f.) Die Aussagen könnten - bei allen bestehenden Unterschieden der beiden Ansätze - ebenso sehr auch von Dewey stammen. Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Aufsatz von MACKE (1995).

unserer Darstellung deutlich geworden, stehen auch solche »Verstörungen« und Dekonstruktionen gewohnter Blickweisen für Dewey im Dienst einer konstruktiven Aufklärung und Emanzipation mit dem Ziel einer möglichst umfassenden Entfaltung der in einer gegebenen Kultur angelegten Bedeutungen und Werte. Gerade die Philosophie muß sich seiner Überzeugung nach in einer Zeit des Umschwungs und der beschleunigten sozialen Veränderungen diesem Ziel besonders verpflichtet fühlen:

"Wenn die Philosophie mit dem Lauf der Ereignisse zusammengewirkt und die Bedeutung der alltäglichen Einzelheiten geklärt und in einen Zusammenhang gebracht haben wird, werden Wissenschaft und Gefühl sich gegenseitig durchdringen, Praxis und Imagination einander in sich aufnehmen. Poesie und religiöses Gefühl werden die ungezwungenen Blüten des Lebens sein. Diese Artikulation und Enthüllung der Bedeutungen des aktuellen Laufs der Ereignisse zu fördern, ist die Aufgabe und das Problem der Philosophie in Zeiten des Übergangs." (Ebd., 201)

Nun haben wir allerdings bereits in Kap. 3 dieser Arbeit gesehen, daß die betonte kulturelle Relativierung des philosophischen Diskurses bei Dewey darin eine implizite Grenze findet, daß er in seiner »Metaphysik« letztlich doch noch an einem Versuch der Letztbegründung festhält, der sich auf einen Begriff von »Natur« als unbezweifelbarem und empirisch evidentem Maßstab beruft. Indem er diesen Maßstab selbst nicht mehr als einen Beobachterstandpunkt reflektiert, endet hier sein Bemühen um eine philosophische Selbstrelativierung - und für uns zugleich die Reichweite seines impliziten Konstruktivismus (vgl. Kap. 3.3). Diese Grenze zeigt sich meines Erachtens auch in seiner Auffassung des Verhältnisses von Wissenschaft und Philosophie: Dewey meint, daß die Philosophie sich der »wissenschaftlichen Bewegung« anschließen, daß sie aufhören sollte, nach gewisseren Wahrheiten zu suchen, als die experimentellen Wissenschaften sie bieten können, und stattdessen ihre eigenen Reflexionen als Experimente einer umfassenderen Auslotung unseres kulturellen Selbstverständnisses auffassen sollte. Die wissenschaftliche Methode des »inquiry«, so sahen wir in Kap. 3.3, scheint ihm als eine selbstkorrektive Praxis aus der Natur des »experience« selbst hervorzugehen. Dadurch aber bindet er die Philosophie letztlich doch sehr eng an den Diskurs der Wissenschaften. Denn obwohl Dewey, wie wir hörten, von der Philosophie fordert, daß sie in ihren Imaginationen über ein bloßes Faktenwissen hinausgeht und sich auf jene unschärferen kulturellen Bedeutungswelten einläßt, die nicht in den Theoriebildungen der Wissenschaft aufgehen, meint er doch zugleich, in den wissenschaftlichen Tatsachen und Prinzipien, die den jeweiligen Forschungsstand einer Epoche charakterisieren, ein Ausschließungskriterium zu erkennen, dem die Philosophie sich unterziehen sollte: "Was immer mit ihnen nicht kompatibel ist, muß in jedem ernsthaften Philosophieren ausgeschlossen werden." (LW 3, 9) Insofern unterschätzt er in seiner Bewunderung für die wissenschaftliche Methode an dieser Stelle für mich die

mögliche dekonstruktive Rolle der Philosophie, die darin besteht, immer wieder auch nach dem »Anderen« der Wissenschaften, nach den verdeckten und verworfenen Blicken, dem wegrationalisierten Begehren zu fragen, das in ihren Symbolsystemen abwesend bleibt. Konstruktivistisch gesehen sind solche Dekonstruktionen aber notwendig, um uns in unseren Beobachtungs- und Beziehungswirklichkeiten offen für die Grenzen wissenschaftlicher Vereindeutigung, für die geheimen Gefangenschaften symbolischer Ordnungen zu halten, deren Geltungen eines besseren Wissens uns oft andere Blickmöglichkeiten verstellen (vgl. Kap. 1.2).

5.3.4 Kunst und Zivilisation

Wir können uns mit Deweys Kunsttheorie, die er mit einem beeindruckenden Gedankenreichtum und einer Vielzahl zeitgenössischer Illustrationen in »Art as Experience« besonders entwickelt hat, an dieser Stelle nicht im Detail befassen, sondern müssen uns darauf beschränken, einige wesentliche Gedanken in Hinblick auf das Verhältnis von Kunst und moderner Zivilisation aus seiner Sicht zu rekonstruieren.¹ Dafür ist es zunächst notwendig, daß wir, in der Weiterführung von Überlegungen, die sich uns bereits in Kap. 3.3 ergaben, Deweys Auffassung der ästhetischen Dimension des »experience« und des Verhältnisses von Kunst und Kultur etwas genauer spezifizieren, um im Anschluß daran seine ästhetische Theorie und Kritik der Moderne knapp skizzieren zu können.

In den ersten beiden Kapiteln von »Art as Experience« (LW 10, 9-41) macht Dewey deutlich, daß seine Sicht der Kunst bzw. des Ästhetischen auf derselben naturalisti-

¹ Für eine ausführlichere Diskussion von Deweys Kunst-Theorie vgl. die Arbeit von KESTENBAUM (1977) und insbesondere das Buch von ALEXANDER (1987). Eine deutschsprachige Untersuchung zur Bedeutung der ästhetischen Erfahrung in der Philosophie Deweys hat ENGLER (1992) geliefert. Deweys »Art as Experience« liegt unter dem Titel »Kunst als Erfahrung« seit 1980 im Suhrkamp-Verlag in einer deutschen Übersetzung vor (Taschenbuchausgabe: DEWEY 1988), die allerdings so viele Mängel und Ungereimtheiten aufweist, daß sie meines Erachtens als unbrauchbar bezeichnet werden muß. Zu diesen Mängeln zählen Begriffsungenauigkeiten ebenso wie offensichtlich falsch verstandene Satzkonstruktionen, was Unverständlichkeiten bis hin zu offenen Widersprüchen zur Folge hat. Fast in jedem Kapitel geht so Substantielles verloren bzw. werden Mißverständnisse herausgefordert. Eine ausführliche textkritische Analyse und Dokumentation einiger der gravierendsten Mängel dieser Übersetzung möchte ich zu einem späteren Zeitpunkt liefern. Als ein typisches Beispiel sei hier genannt, daß der Begriff des »self«, den Dewey in »Art as Experience« durchgehend und in begrifflich einheitlicher Form gebraucht, in »Kunst als Erfahrung« völlig uneinheitlich und ohne jeden ersichtlichen Grund einmal mit »Ich«, dann mit »Selbst« und an noch anderer Stelle mit »Subjekt« übersetzt worden ist. Ähnlich ergeht es anderen philosophischen Grundbegriffen wie »imagination« oder »quality«. Diese Mängel wurden in scharfer Form auch bereits von Ulrich Engler beanstandet (vgl. ENGLER 1992, 49, Fn. 23). Qualitativ besser scheint mir die vor kurzem unter dem Titel »Erfahrung und Natur« (DEWEY 1995) erschienene Übersetzung von »Experience and Nature« zu sein, die die komplizierte Begrifflichkeit und die oftmals dunklen Formulierungen dieses für mich schwierigsten Deweyschen Werkes mit mehr Feingefühl wiederzugeben versucht.

schen Grundlage beruht, die er schon in »Experience and Nature« vertreten hatte. Kunst und ästhetische Wahrnehmung sind für ihn primär Phänomene des Lebens selbst, die wie Sprache, Geist und Bewußtsein aus den Emergenzprozessen natürlicher Interaktionen zwischen organischen Lebewesen und ihren Umwelten hervorgehen.¹ Dabei sind sie zugleich Ausdruck und Wirkung von Kultur, denn das menschliche »life-experience«, so sahen wir, vollzieht sich für Dewey grundlegend in einem kulturellen Kontext lebensweltlicher Interaktionen und Bedeutungen. Das Ästhetische erscheint bei Dewey im weitesten Sinne als eine Dimension, in der die Natur des »experience« im Medium der Kultur zu einer Verwirklichung, zu einem lebendigen und ganzheitlichen Ausdruck gelangt.² Diese Dimension wohnt, wie Dewey meint, einer Vielzahl unserer alltäglichsten Erfahrungsprozesse inne. Wir brauchen nicht ins Museum zu gehen und uns an die herausragenden Produkte der »schönen Künste« zu wenden, um sie zu studieren. Eine zu sehr am Begriff der Kunst im engeren, akademischen Sinne orientierte Herangehensweise würde seiner Überzeugung nach vielmehr der primären Einsicht im Wege stehen, daß das Ästhetische nicht nur ein Nebenprodukt, eine künstliche Zutat zum gewöhnlichen »experience« darstellt, sondern daß dieses »experience« selbst die Quelle und den Ursprung aller Künste der Menschheit bildet.

Zur Verdeutlichung dieser ästhetischen Dimension führt Dewey in »Art as Experience« den Begriff »an experience« ein, wobei der kursiv gesetzte Artikel den Aspekt der Ganzheit und Integrität eines vollständigen und in seiner Lebendigkeit einzigartigen Erfahrungsprozesses betonen soll (ebd., 42). Das natürliche »experience«, so sahen wir oben (Kap. 3.3), vollzieht sich für Dewey in Geschichten oder Episoden ("histories"), als eine unablässige Abfolge von Anfängen und Endungen von je einzigartiger qualitativer Färbung. *Ein* »experience« im emphatischen Sinne machen wir dann, wenn in diesem Verlauf ein Abschluß als eine tatsächliche Erfüllung ("fulfillment") erlebt wird, die die vorausgegangenen Aspekte konsummatorisch als Teile in einem sich entwickelnden Ganzen zusammenfaßt. Im gewöhnlichen »experience« bleibt dieser Prozeß, wie Dewey meint, oft unvollständig, wird er von Ablenkungen und Zertreuungen unterbrochen: "(...) was wir beobachten und was wir denken, was wir wünschen und was wir bekommen, stimmt nicht miteinander überein." (Ebd.) Vor dem diffusen Hintergrund unabgeschlossener,

¹ Vgl. ebd., 30: "Art is thus prefigured in the very processes of living. A bird builds its nest and a beaver its dams when internal organic pressures cooperate with external materials so that the former are fulfilled and the latter are transformed in a satisfying culmination. We may hesitate to apply the word 'art,' since we doubt the presence of directive intent. But all deliberation, all conscious intent, grows out of things once performed organically through the interplay of natural energies. Were it not so, art would be build on quaking sands, nay, on unstable air."

² Vgl. ebd., 69: "When the natural and the cultivated blend in one, acts of social intercourse are works of art."

unverbundener und verstreuter Eindrücke aber erinnern wir immer auch besonders nachhaltige Erfahrungen, die in ihrer Bedeutsamkeit herausragen und in bezug auf die wir im Nachhinein sagen: "das *war* ein Erlebnis" (ebd., 43; Herv. i. Orig.). Solche einprägsamen und mitunter »prägenden« Erlebnisse bilden, wie Dewey meint, den Ursprung unseres Sinns für das Ästhetische. Wir haben in Kap. 3.3.2 bereits einige Beispiele dafür gegeben; in »Art as Experience« nennt Dewey in diesem Zusammenhang als Illustrationen unter anderem den Streit mit jemandem, der einem einst nahegestanden hatte, ein drohendes Unglück, das schließlich um Haaresbreite abgewendet werden konnte, den Sturm, den man bei einer Atlantiküberquerung erlebte und der in sich alles zusammenzufassen schien, was einen Sturm ausmacht, oder auch das Essen in einem Pariser Restaurant, das als eine überdauernde Erinnerung daran bestehen bleibt, was eine Mahlzeit sein kann (ebd.). Und er analysiert als gemeinsame Merkmale solcher Beispiele für *ein* »experience«, daß - im Rückblick betrachtet - "jeder sukzessive Teil unbehindert, ohne Naht und ohne unausgefüllte Lücken in das fließt, was folgt. Gleichzeitig gibt es dabei keine Aufopferung der eigenen Identität der Teile. (...) Indem ein Teil in einen anderen überleitet und indem ein Teil das weiterträgt, was zuvor geschah, gewinnt jeder an Bestimmtheit ("distinctness") in sich. Das überdauernde Ganze wird durch aufeinanderfolgende Phasen diversifiziert, die Hervorhebungen seiner unterschiedlichen Farben sind." (Ebd.)

Sofern diese Merkmale in *einem* »experience« verwirklicht werden, kommt ihm, wie Dewey meint, eine ästhetische Qualität zu (ebd., 61). Dabei gibt es für ihn keine scharfe Trennlinie zwischen den ästhetischen und den intellektuellen (vgl. ebd., 44f.) bzw. zwischen den ästhetischen und den praktischen Aspekten des »experience« (vgl. ebd., 45f). Die abstraktesten philosophischen oder wissenschaftlichen Untersuchungen und die ambitioniertesten politischen Bewegungen können, wie Dewey betont, als ein »experience« für die an ihnen Beteiligten eine ästhetische Dimension haben, sofern ihre unterschiedlichen Entwicklungsschritte als Momente eines Ganzen wahrgenommen werden, das sich auf eine Erfüllung ("consummation") zubewegt, und sofern diese Erfüllung nicht nur am Ende dieses Prozesses erfahren, sondern durch seinen gesamten Verlauf hindurch antizipiert und in der Imagination wiederholt und in besonderer Intensität »ausgekostet« wird (ebd., 61). In den stärker intellektuellen oder »praktischen« Erfahrungsbereichen wie Wissenschaft oder Politik treten solche ästhetischen Aspekte jedoch meist nicht in den Vordergrund, weil das Handeln hier von Interessen und Absichten angeregt und kontrolliert wird, die über den unmittelbar gegenwärtigen Erfahrungskontext hinausweisen (ebd.): auf die Konstruktion eines Wissens etwa, das in weiteren Anwendungen und Untersuchungen genutzt werden kann, oder auf die Durchsetzung einer sozialen Reform, die ein verbessertes Zusammenleben in der Zukunft ermöglichen soll. Das angestrebte Ziel erscheint hier als ein Wert, der stärker auf

andere, nachfolgende Erfahrungszusammenhänge weiterverweist, als daß er *vorrangig* als die unmittelbare Erfüllung eines gegenwärtigen »experience« erlebt wird.

Anders nun in der Kunst. Denn diese wurzelt für Dewey in dem Bemühen, die *spezifisch ästhetische Seite des »experience« hervorzuheben und in ihrer Wirkung und Intensität zu steigern*. Das Erlebnis der Kunst vertieft damit unser Empfinden für die Einheitlichkeit und Ganzheit des gelebten Moments; es läßt uns die Zusammenhänge und Bedeutungen unmittelbar fühlbar werden, die unserem »experience« seine dynamische Integration verleihen. Denn was ein »experience« zu *einem* »experience« im emphatischen Sinne macht, ist für Dewey eine Umwandlung von Widerständen und Spannungen in eine kontinuierliche Bewegung, die sich durch eine dynamische und rhythmische Organisation von aktiven und passiven Faktoren und damit durch eine charakteristische Form auszeichnet (ebd., 62). In jedem vollständigen »experience« ist diese Form des Ganzen in jedem seiner Teile gegenwärtig, sind "Erfüllen und Vervollkommen (...) kontinuierliche Funktionen, keine bloßen Endpunkte, die nur an einer Stelle lokalisiert sind." (Ebd., 62f.) Aufgabe der Kunst aber ist es, diese dynamische Durchdringung und rhythmische Wechselwirkung der Kräfte in der Bewegung auf einen umfassenden konsummatorischen Abschluß "hoch über die Schwelle der Wahrnehmung" zu heben und um ihrer selbst willen zu manifestieren (ebd., 63).

Das Kunstwerk stellt so eine symbolische Form dar, die den Inhalten, Bedeutungen und Werten des alltäglichen »experience« einen unmittelbar ästhetischen Ausdruck verleiht. Das setzt die Fähigkeit voraus, Gefühle und Imaginationen in ein bestimmtes äußeres Medium zu transformieren, um in der Wechselwirkung mit diesem zu einem künstlerischen Ausdruck zu gelangen (vgl. ebd., 64-87) - und zwar auf Seiten des Künstlers ebenso wie auf Seiten dessen, der ein Kunstwerk ästhetisch wahrnimmt und damit in seiner eigenen Imagination neu erschafft. Denn das Ästhetische kann nach Deweys Überzeugung vom Künstlerischen nicht getrennt werden (ebd., 54): Selbst im engeren Sinne der rezeptiven Wahrnehmung eines Kunstwerks ist das ästhetische »experience« für ihn innerlich mit der Erfahrung eines »Machens« verbunden (ebd., 55).¹ Für den Künstler wie für den Betrachter gilt gleichermaßen, daß ein ästhetischer Ausdruck erst durch die Verschmelzung von Bedeutungen und Werten, die ihrem »experience« in der Form erworbener »habits« und Wahrnehmungsformen bereits innewohnen, mit den unmittelbar dargebotenen Qualitäten eines Kunstgegenstandes entsteht (vgl. ebd., 88-110). Ein Gegenstand wird zu einem Kunstwerk durch die Art und Weise, in der er wahrgenommen wird, und es

¹ Vgl. auch ebd., 113: "What is true of the producer is true of the perceiver. He may perceive academically, looking for identities with which he already is familiar; or learnedly, pedantically, looking for material to fit into a history or article he wishes to write, or sentimentally for illustrations of some theme emotionally dear. But if he perceives esthetically, he will create an experience of which the intrinsic subject matter, the substance, is new."

macht für Dewey dabei die Universalität großer Kunstwerke aus, daß sie offen für eine unendliche Vielzahl ästhetischer Wahrnehmungen und Rezeptionen sind.¹ Die ästhetische Qualität des Parthenon z.B. lasse sich nicht auf die Frage begrenzen, was der Künstler »wirklich« mit seinem Werk gemeint hat; diese Frage erscheint Dewey als absurd (ebd., 113). Die Universalität eines Kunstwerks hat für ihn nichts mit einer stereotypen Wiederholung identischer Wahrnehmungen zu tun. "Der Parthenon (oder was auch immer) ist universell, weil er kontinuierlich neue persönliche Realisationen im »experience« anregen kann."² (Ebd., 114) Ein überdauerndes Kunstprodukt mag, so Dewey, von etwas Zufälligem hervorgerufen worden sein, von einem lokalen und zeitgebundenen Ereignis oder Einfall. Was aber solcherart hervorgerufen wurde, sei eine Substanz, die so geformt ist, daß sie in das »experience« anderer im Sinne einer Intensivierung, Vervollständigung und Abrundung eintreten könne. Nichts anderes bedeutet für Dewey der Begriff der Form (ebd.): Er kennzeichnet eine Art und Weise, das »Material«, d.h. die Wahrnehmungen, Bedeutungen und Werte des gewöhnlichen »experience« so in den Blick zu nehmen, zu empfinden und darzustellen, daß sie möglichst leicht und effektiv zum Material für die Konstruktion eines entsprechenden ästhetischen »experience« auf Seiten derer wird, "die weniger begabt sind als der ursprüngliche Schöpfer."³ (Ebd.) Und die Reichweite eines Kunstwerks mißt sich für Dewey dementsprechend "an der Zahl und Vielfalt von Elementen, die aus früheren Erfahrungen stammen und die in die Wahrnehmung, die hier und jetzt stattfindet, organisch absorbiert werden." (Ebd., 128)

Gerade diese Eigenschaft des Kunstwerks, seine Fähigkeit, in immer neue Erfahrungszusammenhänge einzutreten und zu immer neuen ästhetischen Perspektiven anzuregen, machen es für Dewey zu einem unvergleichlichen und unschätzbaren Medium der Kommunikation. In ihm gelangt die generative, sinnerzeugende Funktion des Symbolischen zu ihrer universellsten - und insofern menschlichsten - Manifestation, die die notwendige Begrenztheit und Spezifität sprachlicher Botschaften ebenso übersteigt wie die Provinzialität lokaler Sprachgemeinschaften. Dieser Zusammenhang wird von Dewey in »Art as Experience« immer wieder mit besonderem Nachdruck hervorgehoben. So heißt es etwa am Schluß des fünften Kapitels, daß die Gegenstände der Kunst allein dadurch kommunizieren, daß sie ex-

¹ Vgl. dazu auch ECO (1973, insb. 60-66).

² Vgl. auch ebd., 114: "It is simply an impossibility that any one today should experience the Parthenon as the devout Athenian contemporary citizen experienced it, any more than the religious statuary of the twelfth century can mean, esthetically, even to a good Catholic today just what it meant to the worshipers of the old period."

³ Eine Unterscheidung zwischen Form und Substanz könne daher nur theoretisch, in der Reflexion gezogen werden: "The work itself is matter formed into esthetic substance." (Ebd.)

pressiv sind, und daß dieser kommunikative Ausdruck keineswegs nur als eine Manifestation der bewußten Absichten des Künstlers aufgefaßt werden dürfe. Im Gegenteil meint Dewey, daß dieser, wenn er mit seinem Werk eine *bestimmte* Botschaft zu kommunizieren wünscht, dadurch häufig dazu beitrage, die Ausdruckskraft seines Werkes für andere zu begrenzen (ebd., 110). Die kommunikative Funktion der Kunst besteht für Dewey gerade in der Aufhebung solcher Begrenzungen, in der Auflösung spezifischer Interessen und Öffnung interessegeleiteter Blicke auf die verbindende Gemeinsamkeit des menschlichen »experience«: "Letzten Endes sind Kunstwerke die einzigen Mittel einer vollständigen und ungehinderten Kommunikation zwischen Mensch und Mensch, die sich in einer Welt voller Klüfte und Mauern, die eine Gemeinsamkeit des »experience« einschränken, ereignen kann." (Ebd.) Oder, in einem anderen Zusammenhang: "Die Ausdrucksweisen, die die Kunst ausmachen, sind Kommunikation in ihrer reinen und makellosen Form. Kunst durchbricht Barrieren, die die Menschen voneinander trennen und die im gewöhnlichen Zusammenleben undurchdringlich sind."¹ (Ebd., 249) Insofern versteht Dewey die Kunst als eine Ausdehnung jener poetischen Macht von Ritus und Zeremonie, die Menschen durch gemeinsame Feier zu vereinigen, auf alle Begebenheiten und Schauplätze des Lebens (ebd., 275). Dadurch verbinde sie nicht nur Mensch und Natur, sondern mache die Menschen auch "ihrer Einheit untereinander in Hinblick auf ihren Ursprung und ihre Bestimmung" bewußt² (ebd.).

Im Gegensatz zur Wissenschaft also, die stärker ein spezifisches Wissen bzw. Methoden zur Lösung spezifischer Probleme erarbeitet und insofern in ihren Konstruktionen von Bedeutungen stärker die Seite des »signification« betont (vgl. Kap. 5.1.4), entfaltet die Kunst für Dewey stärker die Dimension des »sense«, indem sie den verbindenden Qualitäten, Werten und Bedeutungen des »experience« einer sozialen Gruppe bzw. einer Kultur und letztlich der gesamten Menschheit einen unmittelbar wahrnehmbaren und fühlbaren Ausdruck verleiht. Insofern ist "die Gegenwart gemeinsamer oder allgemeiner Faktoren im bewußten »experience« (...) eine *Wirkung* der Kunst." (Ebd., 291; Herv. i. Orig.) Und zwar spricht uns der künstlerische Ausdruck, folgen wir Dewey, in dem Sinne *unmittelbar* in unserer Wahrnehmung an, daß er uns nicht primär über die Vermittlung der Reflexion, sondern in unserem habituellen In-der-Welt-Sein berührt (vgl. Kap. 4.2) und die in den »customs« und »habits« unseres »life-experience« enthaltenen Intentionen, Erwartun-

¹ Dieses Vermögen der Kunst, das allen Künsten gemeinsam sei, manifestiert sich für Dewey am vollständigsten in der Literatur (ebd.).

² Vgl. auch das Dichterwort (aus Robert Brownings »The Ring and the Book«), mit dem Dewey sein Buch abschließt (ebd., 352): "But Art, wherein man speaks in no wise to man,

Only to mankind - Art may tell a truth
Obliquely, do the deed shall breed the thought."

gen und Imaginationen zu einer Deutlichkeit und Klarheit steigert, die nur ästhetisch empfunden werden kann. Er verstärkt dabei zugleich das Gefühl für die unmittelbare Totalität unseres »life-experience« (vgl. Kap. 3.1), indem das Kunstwerk "(...) jenes Gefühl eines umgebenden unbestimmten Ganzen vertieft und zu großer Klarheit erhebt, das jedes normale »experience« begleitet. Dieses Ganze wird dann als eine Ausdehnung unserer selbst gefühlt." (LW 10, 199) Seine Wirkungsweise ist mit anderen Worten stärker metaphorischer als rationaler Art: Sie beruht auf der poetischen Macht der Bilder, die, wie Dewey in »Art as Experience« nahelegt, ursprünglicher und grundlegender ist als die Macht der Vernunft (vgl. ebd., 293ff.). Aus diesen Gründen ist die Kunst für Dewey das eigentliche Fundament und der untrügliche Maßstab einer jeden Kultur. "Ästhetisches »experience« ist eine Manifestation, ein Zeugnis und eine Feier des Lebens einer Zivilisation, ein Mittel, ihre Entwicklung voranzutreiben, und zugleich das letzte Urteil über die Qualität einer Zivilisation."¹ (Ebd., 329) Jede Zivilisation bedarf für Dewey der »Konsolidierung«, damit sich aus dem unaufhörlichen Fluß vorübergehender Ereignisse und Geschehnisse überdauernde Kräfte herausheben können, die diese Ereignisse symbolisch ordnen, die ihnen Bedeutungen verleihen und sie in das geistige Leben einer Kultur einbeziehen. "Die Kunst ist die große Kraft, die diese Konsolidierung bewirkt." (Ebd.) Die kulturellen Institutionen - die »Verfügungen der Religion« und die »Gewalt des Gesetzes« - entfalten ihre Wirkungen nur aufgrund der ästhetisierten Inszenierungen von Pomp, Würde und Majestät, in denen sie sich einen Ausdruck verschaffen und die, wie Dewey feststellt, ein Werk der Imagination sind (ebd.). Die sozialen »customs«, in denen sie sich reproduzieren, schaffen einen inneren kulturellen Zusammenhalt nur deshalb, "weil sie gesättigt sind mit Erzählungen und überlieferten Bedeutungen." (Ebd.) Die Kontinuität einer Kultur, sowohl im Übergang von einer Zivilisation zu einer anderen als auch innerhalb einer Zivilisation selbst, beruht für Dewey daher mehr als auf irgendetwas anderem auf den Künsten, in denen sie sich ein imaginatives Bild ihrer selbst schafft (ebd., 330). Es mag daher nicht erstaunen, wenn Dewey feststellt, daß gerade die Kunst einen Weg bildet, um sich in die tiefsten Elemente des »experience« einer fremden Zivilisation einzufühlen. Er hat das unter den progressiven Künstlern des frühen 20. Jahrhunderts verbreitete Interesse an den Kunstprodukten fremder Kulturen und die Aufnahme exotischer Stilelemente in den avantgardistischen Zirkeln seiner Zeit

¹ Vgl. auch ebd., 347: "Neither the savage nor the civilized man is what he is by native constitution but by the culture in which he participates. The final measure of the quality of that culture is the arts which flourish."

nachhaltig begrüßt (ebd., 336)¹, weil sich für ihn damit die Hoffnung verband, daß diese Entwicklung dazu beitragen könnte, die moderne Zivilisation etwas mehr »zivil« im Sinne einer Überwindung ihrer Spaltungen in "nicht-kommunizierende Sekten, Rassen, Nationen, Klassen und Cliques" zu machen (ebd., 339). Denn die Beschäftigung mit fremden Künsten kann, wie er meint, eine Veränderung der eigenen kulturellen Sicht zur Folge haben: "Sie bewirken eine Verbreiterung und Vertiefung unseres eigenen »experience«, machen es weniger lokal und provinziell, insoweit als wir, durch ihre Hilfe, die grundlegenden Haltungen anderer Formen von »experience« begreifen." (Ebd., 335)

Damit die Kunst ihrer kulturellen Funktion in der modernen Zivilisation gerecht werden kann, ist es für Dewey aber vor allem erforderlich, daß sie die dramatisch veränderten Lebensbedingungen innerhalb dieser Zivilisation selbst aufgreift und in ihre poetischen Produktionen einbezieht. Die Zerrissenheit der modernen Kultur zeigt sich für Dewey in einem besonderen Maße in den Künsten, die sie produziert, in den Formen des Umgangs mit diesen Künsten und in der Art und Weise, wie ihre Erzeugnisse wahrgenommen und präsentiert werden. In diesem Zusammenhang hält er es für einen so beklagenswerten wie bezeichnenden Umstand, daß in der modernen Gesellschaft der Genuß der »schönen Künste« weitgehend etwas ist, das sich in den relativ abgeschlossenen Räumen spezieller Einrichtungen wie Museen, Theater- oder Konzertsäle abspielt und das in diesem Rahmen vielfach nur eine isolierte Zutat, wenn nicht gar eine nostalgische Idealisierung der kulturellen Güter der Vergangenheit bleibt, ohne in einer umfassenden und nachhaltigen Weise zu einer ästhetisierten Wahrnehmung der Gegenwart beizutragen. Diese relative Isolierung von den Gegenständen und Ereignissen des unmittelbaren »life-experience« trägt, wie Dewey meint, zur Marginalisierung des Ästhetischen in der modernen Kultur ebenso bei wie zu einer inneren Zusammenhangslosigkeit, einer Brüchigkeit und Diffusität innerhalb ihrer Künste selbst. "Sie ist eine Manifestation der Inkohärenz unserer Zivilisation, die durch neue Kräfte hervorgerufen wurde, Kräfte, die so neu sind, daß die Haltungen, die ihnen zugehören, und die Konsequenzen, die von ihnen ausgehen, noch nicht in die integralen Bestandteile des »experience« einverleibt und assimiliert worden sind." (Ebd., 340)

Die »neuen Kräfte«, von denen hier die Rede ist, sind für Dewey natürlich vor allem die Entwicklungen der Wissenschaft und Industrie, die für ihn im Mittelpunkt jener gesellschaftlichen Veränderungsprozesse stehen und die in das Bemühen um eine Poetisierung der modernen Kultur einbezogen werden müssen, wenn diese Kultur

¹ Dewey nennt in diesem Zusammenhang den Einfluß ägyptischer, byzantinischer, persischer, chinesischer, japanischer und negroider Künste, und er selbst greift bei den seiner Darstellung als Illustrationen beigelegten Abbildungen neben Gemälden von El Greco, Renoir, Cézanne und Matisse auch auf Töpferkunst der Puebloindianer, afrikanische Skulptur und Felsenmalerei zurück.

eine ästhetische Gestalt finden soll, die ihr entspricht (vgl. ebd., 339-347). Die vielbeklagte »Entzauberung« der Welt durch die modernen Wissenschaften mag, so hofft er, in neue Formen der sozialen Imagination umschlagen, wenn sich die veränderte Sicht des Verhältnisses von Mensch und Natur, die Aufwertung des konkreten »experience« und die experimentelle Sichtweise, die sie mit sich gebracht haben, so sehr in der bestehenden Kultur akklimatisiert haben, daß sie einen kohärenten und deutlichen Ausdruck auch in ihren Künsten finden. Erste Ansätze zu dieser Entwicklung meint Dewey in der Gegenwart bereits darin erkennen zu können, daß die modernen Wissenschaften zwar nicht zu einer »organischen Synthese« der Künste, immerhin aber zu einer weitgehenden Diversifizierung von Materialien und Formen in der Malerei, der Dichtkunst und im Roman und damit zu einem geschärften Sinn für die ästhetischen Qualitäten einer Vielzahl von Dingen beigetragen hätten, die zuvor von einer künstlerischen Darstellung ausgeschlossen waren (vgl. ebd., 342).¹ Das Maschinenzeitalter habe mit seinen industriellen und urbanen Umwelten zu veränderten Wahrnehmungsformen geführt, die, wie Dewey meint, durchaus einer ästhetischen Darstellung zugänglich sind und zur Entwicklung neuer künstlerischer Formen herausfordern. Die Entstehung der abstrakten Malerei z.B. - oder, wie Dewey sich ausdrückt, der Einstellungswandel hin zu »modernistischen« Figuren - mag als eine erste Reaktion auf die stärker architektonischen Wahrnehmungen räumlicher Verhältnisse in der modernen urbanen Kultur aufgefaßt werden (vgl. ebd., 345).

So ist der ästhetische Mangel der modernen Kultur nach Deweys Überzeugung denn auch weniger eine unvermeidliche Begleiterscheinung der wissenschaftlich-industriellen Lebensweise als solcher² als vielmehr der gesellschaftlichen und ökonomischen Bedingungen, denen sie bisher unterliegt: "Die psychologischen Bedingungen, die sich aus der privaten Kontrolle über die Arbeit anderer Menschen um des privaten Gewinns willen ergeben, sind - mehr als irgendein feststehendes psychologisches oder ökonomisches Gesetz - jene Kräfte, welche eine ästhetische Qualität im »experience«, das die Prozesse der Produktion begleitet, unterdrücken und begrenzen." (Ebd., 346) Insofern artikuliert sich der unfertige Zustand der modernen Industriekultur für Dewey nur äußerlich gesehen in der oft unbefriedigenden Ästhetik ihrer Massenwaren, der Architektur ihrer Städte und Wohnkomplexe oder des äußeren Erscheinungsbildes ihrer Fabrikanlagen (ebd., 344ff.). Im Kern richtet sich seine ästhetische Kritik gegen die politischen und ökonomischen Verhältnisse, die

¹ Man mag in diesem Zusammenhang an Arbeiten da Vincis ebenso denken wie an experimentelle Klangkollagen in der modernen Musik oder auch an zeitgenössische Science-Fiktion-Romane.

² Vgl. ebd., 346: "There is nothing in the nature of machine production *per se* that is an insuperable obstacle in the way of workers' consciousness of the meaning of what they do and enjoyment of the satisfactions of companionship and of useful work well done." (Herv. i. Orig.)

die jahrtausendealte Trennung zwischen den schönen und den nützlichen Künsten perpetuieren, indem sie der überwiegenden Mehrzahl der Menschen eine ästhetische Wahrnehmung ihrer unmittelbaren Lebens- und Produktionswirklichkeiten weitgehend verwehren.

"(...) die Kunst selbst ist unter modernen Bedingungen solange nicht in Sicherheit, bis die Masse der Männer und Frauen, die die nützliche Arbeit der Welt verrichten, die Möglichkeit haben, die Produktionsprozesse frei zu leiten, und reichlich in ihren Fähigkeiten ausgestattet sind, die Früchte kollektiver Arbeit zu genießen. Daß das Material für die Kunst aus allen möglichen Quellen geschöpft werden und daß die Produkte der Kunst allen zugänglich sein sollten, ist eine Forderung, neben der die persönliche politische Absicht des Künstlers unbedeutend ist." (Ebd., 347)

Von den »äußeren Kräften« kapitalistischer Produktionsverhältnisse befreit, so Deweys Hoffnung, könnte das Maschinenzeitalter zu bisher unbekanntenen Formen der Ästhetisierung finden. Nur dadurch aber scheint es ihm möglich, daß die moderne Kultur zu einer neuen Vitalität und einem neuen moralischen Selbstbewußtsein gelangt (vgl. ebd., 347f.). Denn verglichen mit dem moralischen Einfluß der Künste, die eine Kultur hervorzubringen imstande ist, "erscheint das direkt in Wort und Vorschrift Gelehrte blaß und wirkungslos." (Ebd., 347)

In »Art as Experience« macht Dewey mehr als in irgendeiner anderen seiner Schriften deutlich, daß die Krise der modernen Zivilisation für ihn in letzter Instanz nur durch eine Belebung des Imaginären zu überwinden ist. "Die Imagination", so schreibt er am Ende seiner Analyse, "ist das hauptsächlichste Instrument des Guten" (ebd., 350), denn nur eine imaginative Vision könne die Möglichkeiten aufspüren, "die in der Textur des Tatsächlichen verwoben sind." (Ebd. 348) Diese Bedeutung der Imagination erstreckt sich für Dewey weit über den Bereich unmittelbarer persönlicher Beziehungen hinaus und umfaßt letztlich die ideellen Bestandteile jedes moralischen Standpunktes und jeder zwischenmenschlichen Loyalität (ebd., 350).

"Daher ist die Kunst moralischer als die Morallehren. Denn entweder sind die letzteren Absegnungen des *Status Quo*, Widerspiegelungen des »custom« und Konsolidierungen der bestehenden Ordnung, oder sie tendieren dazu, es zu werden. Die moralischen Propheten der Menschheit sind immer Dichter gewesen, wenn sie auch in freien Versen oder in Gleichnissen sprachen. (...) Die Kunst ist das Mittel gewesen, um das Gespür ("sense") für Absichten lebendig zu halten, die über das Offensichtliche hinausgehen, und für Bedeutungen, die das verhärtete »habit« überschreiten. (...)

Die Kunst ist eine Art der Vorhersage, wie sie nicht in Tabellen und Statistiken gefunden werden kann, und sie deutet Möglichkeiten menschlicher Beziehungen an, die nicht in Regeln und Vorschriften, Ermahnungen und Verordnungen zu finden sind." (Ebd., 350, 352; Herv. i. Orig.)

5.3.5 Poiesis und Praxis im Prozeß demokratischer Kommunikationen: eine Schlußbetrachtung

Die Unterscheidung von Poiesis und Praxis ist in jüngerer Zeit von Lenore LANGSDORF (1995) auf Deweys Kommunikationstheorie angewandt worden. Langsdorf versteht kommunikative Poiesis als ein "ursprüngliches kreatives Tun, das über existierende symbolische Strukturen hinausreicht" im Unterschied zu kommunikativer Praxis, d.h. "Produktion, die ein linguistisches Erzeugnis zum Ziel hat" (ebd., 196). Im Gegensatz zu vielen anderen Ansätzen der modernen Sprachphilosophie, die ihre Analysen stärker auf die Erzeugnisse sprachlicher Praxis als fertige Untersuchungsgegenstände richten, meint sie, bei Dewey das Modell einer Kommunikationsphilosophie erkennen zu können, die vor allem die Seite der Poiesis betont, insofern sie sich weniger für die Sprache als ein fertiges Produkt interessiert, sondern Kommunikation in erster Linie als jenen schöpferischen und kreativen Prozeß versteht, der solcher Produktion überhaupt erst zugrundeliegt. Eine Form von Kommunikation, in der Praxis und Poiesis unmittelbar miteinander verbunden sind, macht Langsdorfs Überzeugung nach den Kern jener besonderen Art von »experience« aus, an der Deweys Philosophie vor allem interessiert ist (ebd.).

Gehen wir dieser Unterscheidung hier etwas weiter nach, denn sie ist für ein Verständnis von Deweys Kommunikationstheorie, wie ich meine, in der Tat hilfreich.¹ Im Blick auf unsere konstruktivistischen Beobachtungsregister können wir zunächst sagen, daß der Begriff einer kommunikativen Praxis sich auf das Vorhandensein einer symbolischen Ordnung bezieht, die festlegt, was wie und unter welchen Bedingungen symbolisch konstruiert bzw. produziert werden kann. Die Regeln unserer Sprache sind ein Beispiel für eine solche Ordnung, ebenso die Normen- und Wertübereinkünfte, die kommunikatives Handeln ermöglichen und die wir mit Dewey in den »customs« unserer Kultur tradiert sehen können. Sie legen die Bedingungen der Möglichkeit kommunikativer Verständigung fest. Der Aspekt der Poiesis betont demgegenüber stärker die Seite der Imaginationen, der spontanen inneren Bilder, Vorstellungen, Stimmungen und Gefühlsmomente, die sich in die Textur des Symbolischen einweben, die in jedem kommunikativen Prozeß anklingen und mit-

¹ Wir weichen dabei von Langsdorfs weiterer Interpretation im einzelnen ab, die sich mit ihrem Ansatz insbesondere gegen die neopragmatische »Sprachphilosophie« Richard Rortys wendet, dem sie eine einseitige Fixierung auf Kommunikation als Praxis (und nicht als Poiesis) vorwirft. Dies erscheint meines Erachtens als ungerechtfertigt, insofern sich Rorty - zumindest in seinen neueren dekonstruktivistischen Schriften - längst von einem engeren sprachanalytischen Verständnis gelöst hat und immer wieder das Ziel einer poetisierten Kultur als Ausdruck liberaler Hoffnung betont (z.B. RORTY 1993, 121ff.). Der eigentliche Unterschied zwischen beiden Ansätzen scheint mir vielmehr zu sein, daß Rorty bei der Begründung solcher Poetisierung auf jenen für Dewey typischen Naturalismus verzichten möchte, den Langsdorf weitgehend unkritisch übernimmt (vgl. LANGSDORF 1995, 202ff.). Auf unsere konstruktivistische Kritik an dieser Begründungsstrategie (vgl. Kap. 3.3) werden wir alsbald zurückkommen.

schwingen und die sich in bestimmten Momenten zur Präganz einer neuen Einsicht, zum Aufscheinen eines unmittelbar gefühlten Bedeutungsaspekts verdichten können, der uns eine veränderte Sicht auf unser »experience« verschafft. Der Sprache selbst, so sahen wir mit Dewey (Kap. 5.1.3), scheint diese generative Potenz innezuwohnen, die im symbolisch Anwesenden nicht aufgeht, sondern einen Bedeutungsüberschuß erzeugen kann, der zu neuen Wahrnehmungen anregen mag. Wo dies geschieht, so könnten wir nach Dewey sagen, wird kommunikative Praxis zur Poiesis: zu einer imaginären Überschreitung bestehender symbolischer Sinnkonstruktionen, zur Erfindung bzw. Entdeckung neuer Metaphern, Begriffe oder Beschreibungen und damit zu einer - wenn auch im Einzelfall noch so geringfügigen - Veränderung und Erweiterung unserer symbolischen Möglichkeiten, uns selbst in unseren Interaktionen zu sehen und zu verstehen sowie unser Handeln danach auszurichten.

Nun sahen wir auch bereits, daß es für Dewey ein Modell gibt, das für eine idealtypische Vermittlung dieser beiden Aspekte der Praxis und Poiesis steht: das Modell des Experiments (vgl. Kap. 3.2). Jeder kommunikative Prozeß, so hörten wir oben (Kap. 5.1.3), jedes Gespräch und jede Rede, die mehr als nur ein mechanisches Abspulen symbolischer Gewohnheiten ist, kann nach Deweys Überzeugung zu einem Experiment werden, das etwas Unerwartetes und Überraschendes zutage fördert, das Imaginationen freisetzt, die über das symbolisch Gewußte, Erwartete und Bekannte hinausreichen. Es sind solche imaginären Konstruktionen, die für Dewey den symbolischen Prozeß antreiben, die uns immer wieder etwas Originelles und Unverbrauchtes in unserem »experience« entdecken lassen, soweit wir unser Imaginäres nicht ganz den symbolischen Zwängen und Strukturen unserer Lebenswelt untergeordnet haben (vgl. Kap. 5.2.2). Der Wissenschaftler, der Philosoph, der Künstler, sie alle experimentieren nach Dewey in ihrem jeweiligen Bereich mit den kognitiven, moralischen, ästhetischen Bedeutungen und Werten, die im bisherigen »life-experience« ihrer Kultur enthalten sind, in dem Bemühen um eine Erweiterung und Bereicherung der bereitstehenden Symbolvorräte. Der Unterschied zwischen dem Künstler (im engeren Sinne) und dem Wissenschaftler ist Dewey zufolge nicht einer von Gefühl und Intellekt; beide bedürfen, wie er in »Art as Experience« schreibt, bei ihrer Arbeit einer Form von »emotionalisierter Imagination« (LW 10, 80) und unterscheiden sich nur in bezug auf den jeweiligen Gegenstand, den sie sich in ihren Imaginationen konstruktiv erschließen:

"Diejenigen, die als Künstler bezeichnet werden, machen die Qualitäten von Dingen des direkten »experience« zu ihrem Gegenstand ("subject-matter"); 'intellektuelle' Forscher befassen sich mit diesen Qualitäten aus einem gewissen Abstand, durch das Medium von Symbolen, die für Qualitäten stehen, aber in ihrer unmittelbaren Erscheinung ("presence") selbst nicht signifikant sind. Der letztliche Unterschied ist enorm, soweit die Techniken

des Denkens und Gefühls betroffen sind. Doch gibt es keinen Unterschied, was die Abhängigkeit von emotionalisierten Ideen und unterbewußtem Heranreifen angeht." (Ebd.)

Wichtig an diesen Gedanken ist in unserem Zusammenhang insbesondere Deweys nachdrückliche Feststellung, daß das wissenschaftliche oder, allgemeiner gesprochen, jedes rational-problemlösende Denken im gleichen Maße imaginativ vorgeht wie das künstlerische Schaffen (im engeren Sinne). Dadurch treten Wissenschaft und Kunst in ein unmittelbares Verwandtschaftsverhältnis: Beide stellen für Dewey Formen von »Poiesis« im Sinne einer intelligenten Steigerung und Vervollkommnung des »experience« dar. Insofern ist auch das Denken für ihn "in erster Linie eine Kunst", sind "Erkenntnisse ("knowledge") und Aussagen, die Produkte eines Denkprozesses sind, (...) ebenso sehr Kunstwerke wie Statuen und Symphonien." (LW 1, 283) Denn auch wenn sie zumeist nicht vorrangig ästhetisch, d.h. als Kunstwerk, wahrgenommen werden, verleihen auch sie den Gegenständen des »experience« Züge und Potentialitäten, die sie *zuvor* nicht besessen haben.

Mit der Betonung dieser schöpferisch-konstruktiven Seite kommunikativer Poiesis *als Kunst* vollzieht sich bei Dewey jene philosophische Wende, deren Implikationen wir im vorstehenden wiederholt begegnet sind: Dem Bemühen um eine philosophisch-kritische Suche nach allgemeinen Grundlagen und notwendigen Bedingungen vernünftiger Verständigung setzt Dewey das Primat einer schöpferischen Praxis gegenüber, in der das »Gute« nicht gefunden, sondern aus den Kontingenzen und realen Ereignissen des Lebens heraus konstruktiv erschaffen werden soll. Die Philosophie ist dabei, so sahen wir, für Dewey ein Mittler, das Medium einer verallgemeinerten Kommunikation, ohne noch über universelle Maßstäbe einer Beurteilung des »Guten« zu verfügen. Richard Rorty sieht hierin einen Zug, der Deweys Ansatz z.B. von der Kommunikationsphilosophie von Habermas unterscheidet: "Der Wechsel von der Epistemologie zur Politik, von der Erklärung der Relation zwischen »Vernunft« und Realität zur Erklärung der Weise, wie politische Freiheit unser Verständnis des Nutzens von Forschung verändert hat, ist ein Wechsel, den Dewey vollziehen wollte, gegen den Habermas sich aber wehrt. Habermas will noch immer daran festhalten, daß »das transzendierende Moment *allgemeiner* Geltung ... alle Provinzialität [sprengt] ... die beanspruchte Gültigkeit ... sich von der sozialen Geltung einer faktisch eingespielten Praxis [unterscheidet] und ... dieser doch gleichwohl als Grundlage des tatsächlichen Konsensus [dient]« (...).¹ Eben dieser Anspruch auf allgemeine Geltung ist nicht mehr glaubwürdig, wenn man von der »Kontingenz der Sprache«, wie ich es genannt habe, überzeugt ist; und eine poetisierte Kultur würde nicht daran denken, diesen Anspruch noch zu erheben. Sie wür-

¹ Das Habermas-Zitat stammt aus »Der philosophische Diskurs der Moderne« (vgl. HABERMAS 1993, 375).

de statt dessen mit Dewey überzeugt sein, daß »Imagination das wichtigste Instrument des Guten« ist." (RORTY 1993, 122; Herv. i. Orig.)

Insofern reicht Deweys Verständnis kommunikativer Poiesis über das Modell einer kommunikativen Vernunft oder Verständigungs-rationalität im engeren Sinne hinaus. Die Vernunft, so sahen wir, ist für Dewey ein »custom«, sie ist in einem evolutiven Prozeß aus anderen »customs« heraus entstanden und trägt insofern die Züge ihrer lokalen und temporären Entstehung (vgl. Kap. 4.2.3). Sie ist eine Art und Weise, wie wir es in unserer Kultur gelernt haben, uns in unseren Beobachtungen und Beziehungen zu verstehen und unser Handeln zu leiten. Und es ist für Dewey, so hörten wir weiter, weniger eine Frage der Wahrheit als der Imagination, wie wir zu einem verbesserten Verständnis und zu erweiterten Formen der Verständigung in den je konkreten und veränderlichen Praxen menschlichen Zusammenlebens gelangen können. Dewey erkennt, daß kommunikatives Handeln auf poetischen Grundlagen, soziale Verständigung auf Kunst, wissenschaftliche Vernunft auf schöpferischer Phantasie beruht.¹ Wie wir in der vorstehenden Diskussion sehen konnten, geht es ihm in seinem Begriff demokratischer Kommunikationen gerade um diese kreative Dimension, um eine Auslotung der in den je unfertigen Praxen menschlicher Kommunikation enthaltenen Möglichkeiten und Potentiale, zu erweiterten, umfassenderen und insofern besseren Formen der Verständigung zu gelangen. Die Öffentlichkeit existiert für ihn nur in einem fortdauernden Prozeß ihrer Selbsterzeugung und Erneuerung durch Imaginationen, die die Horizonte des »experience« auf ein neues Wissen über die Möglichkeiten menschlicher Beziehungen hin öffnen. Und Deweys Kritik der ökonomischen Verhältnisse seiner Zeit richtet sich gerade dagegen, daß sie einer öffentlichen Poetisierung der modernen Industriekultur im Wege stehen, daß sie die Imaginationen und konstruktiven Kräfte der Menschen kapitalistischen Zwecken unterordnen und Poiesis in vergegenständlichter Praxis ersticken.²

¹ In »Art as Experience« bezieht er sich u.a. auf Wordsworth und Shelley, deren Aussagen zum Verhältnis von Poesie und Wissenschaft er zustimmend zitiert: "Wordsworth declared that 'poetry is the breath and finer spirit of all knowledge; it is the impassioned expression which is the countenance of all Science.' Shelley said: 'Poetry ... is at once the centre and circumference of all knowledge; it is that which comprehends all science and to which all science must be referred.'" (LW 10, 294)

² Die in Deweys kommunikationstheoretischen Poiesis-Modell enthaltene Kreativitätsidee ist in jüngerer Zeit von Hans JOAS (1996) im Blick auf eine Revision soziologischer Handlungstheorie aufgegriffen worden. Er widmet Dewey einen etwas längeren Passus, in dem er u.a. auf dessen Kunst-Buch (»Art as Experience«) näher eingeht (ebd., 203-212). Joas würdigt damit eine wichtige und in der herkömmlichen Dewey-Rezeption lange Zeit eher übersehene Seite von Deweys »experience«-Philosophie und integriert sie in sein eigenes Projekt einer Theorie der »Kreativität des Handelns«. Ich vermisse in seiner Diskussion allerdings eine kritischere Auseinandersetzung insbesondere mit Deweys naturalistischer Begründungsstrategie und dem in seiner Kommunikationsphilosophie enthaltenen Versöhnungsgedanken. Zudem muß es erstaunen, daß ein ausgewiesener Pragmatismuskenner wie Joas in seinem Buch ohne jede kritische Distanzierung auf eine derart mangelhafte Übersetzung wie die deutsche Fassung von »Kunst als

In einem gewissen Sinne können wir dieses Zusammenspiel von Poiesis und Praxis, das in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Deweys Sicht des Verhältnisses von instrumentellen und konsummatorischen Aspekten kommunikativer Prozesse steht (vgl. Kap. 5.1.4), als eine Quintessenz des in seinem Werk enthaltenen impliziten Konstruktivismus betrachten, dem wir im Verlauf dieser Arbeit in mehreren Schritten nachgegangen sind. Anhand von Deweys »experience«-Begriff und seinem experimentellen Erkenntnismodell konnten wir sehen, daß die Kunst des Erkennens für ihn eine konstruktive und schöpferische Form von Praxis darstellt, ein kreatives Machen, das sich in einem sehr buchstäblichen Sinn aktiv und verändernd in die Welt hineinbewegt (vgl. Kap. 3). Gleichzeitig wurde deutlich, daß die Konstruktion von Wirklichkeiten dabei aus seiner Sicht nicht nur eine Frage subjektiver Erkenntnisleistungen, sondern ein interaktives und damit immer auch kulturelles Geschehen ist. Deweys Konstruktivismus ist weniger kognitionstheoretisch als kulturphilosophisch orientiert: Er will uns nicht in erster Linie etwas über den Erkenntnisprozeß an sich sagen, sondern uns vor allem dazu auffordern, in den unmittelbaren Erfahrungsfeldern kulturell eingespielter Praxen unser Leben als eine Kunst zu verstehen, durch Prozesse des Erkennens, des Verhaltens und der Kommunikation die Bedingungen unseres »experience« zu verändern und konstruktiv zu erweitern.

In Deweys Theorie kommunikativer Poiesis ist dabei jene unmittelbare Verflechtung rekonstruktiver, dekonstruktiver und konstruktiver Momente implizit enthalten, mit der wir uns insbesondere in Kap. 4.2 & 4.3 ausführlich auseinandergesetzt haben. In ihr verbindet sich die Einsicht, daß die Konstruktion von Wirklichkeit ein grundlegend kulturelles Geschehen ist und als solches der Vorbedingtheit durch eine je eingespielte Praxis unterliegt, mit der Offenheit dafür, daß trotz solcher Vorbedingtheit in menschlichen Beobachtungs- und Beziehungswelten immer auch etwas Neues und Unerwartetes in Erscheinung treten kann. Kommunikative Poiesis beruht für Dewey auf einem »Machen«, das vor dem Hintergrund bestehender kultureller Bedeutungskontexte ins Unbekannte hinausreicht, indem es eine gewohnte Sichtweise partiell in Frage stellt, um zur Konstruktion eines neuen und veränderten Bedeutungszusammenhangs zu gelangen. Wie wir in unserer Diskussion sehen konnten, wird eine Verflechtung re/de/konstruktiver Prozesse dabei in Deweys Theorie des »habit« auf subtile Weise als unmittelbare Voraussetzung menschlicher

Erfahrung« (vgl. die Fußnote oben auf S. 354) als Textgrundlage zurückgreift und diese damit indirekt aufwertet. Dabei sind Übersetzungsmängel etwa in bezug auf den von Dewey gebrauchten Begriff des »self« für einen mit dem Originaltext vertrauten Leser bis in die von Joas verwendeten Zitate hinein erkennbar (z.B. JOAS 1996, 208).

Was in Joas Kreativitätstheorie aus meiner Sicht insgesamt fehlt, ist eine stärkere Reflexion auf das imaginäre Begehren, das in zwischenmenschlichen Beziehungen und Interaktionen kreative Prozesse antreibt. Symptomatisch dafür erscheint mir seine weitgehend verständnislose Haltung gegenüber der Lacanschen Spiegelungstheorie und Konzeption des Imaginären (vgl. ebd., 265).

Wahrnehmungs- und Handlungsformen erkannt. Konstruktion als Kunst oder Poiesis geht für ihn immer mit einer kritischen Abarbeitung dessen einher, was bereits vorgängig konstruiert ist (vgl. Kap. 4.3). Im Schlußkapitel von »Experience and Nature« schreibt Dewey über die »Kunst des Erkennens«:

"Alle Erkenntnis und Erkenntnisbemühung nimmt ihren Ausgang von irgendeiner Überzeugung, irgendeiner empfangenen und geltend gemachten Bedeutung, die ein Niederschlag früheren »experience« ist, sei es persönlicher oder gemeinschaftlicher Natur. In jedem Einzelfall, von einem beiläufigen Infragestellen bis hin zur ausgefeilten wissenschaftlichen Unternehmung, geht die Kunst des Erkennens ("art of knowing") mit der Kritik an einer Überzeugung einher, die als echte Münze gegolten hat, um sie einer Überarbeitung zu unterziehen. Sie endet, wenn freiere, reichere und sicherere Gegenstände der Überzeugung als Güter, die unmittelbar angenommen werden, eingesetzt worden sind. *Die Operation ist eine des Tuns und Machens im buchstäblichen Sinne.*" (Ebd., 320; Herv. d. Verf.)

Und im selben Argumentationszusammenhang betont er, daß der Vorgang im Falle einer im engeren Sinne ästhetischen oder moralischen Konstruktion und Kritik ganz analog verlaufe:

"So wie Untersuchungen, die auf Erkenntnis abzielen, von vorgängig bestehenden Überzeugungen ausgehen, so nehmen die ästhetische und moralische Kritik von vorgängigen natürlichen Gütern des kontemplativen Genusses und des sozialen Umgangs ihren Ausgang. Ihre Absicht ist es zu ermöglichen, wissend und mit Bedeutung anstatt blind zu mögen und auszuwählen." (Ebd., 321)

Für einen zeitgenössischen Konstruktivismus kann Deweys Modell einer kommunikativen Poiesis meines Erachtens darüberhinaus aber insbesondere deshalb von besonderem Interesse sein, weil er sich in seiner betont kulturalistischen Sicht konstruktiver Prozesse aus der symbolischen Enge vieler vorrangig kognitiver Ansätze löst und den Blick auf das Imaginäre als Grundlage interaktiver Wirklichkeitskonstruktionen öffnet. Seine Einsicht in die schöpferische Kraft der Imagination, die er, wie wir sahen, vor allem in seiner Kunsttheorie besonders entwickelt hat, kann uns die Einseitigkeit vor Augen führen, die darin liegt, Verständigungsprozesse nur nach ihren Inhalten oder Vernunftgrundlagen hin zu untersuchen und nicht auch nach den Motiven, dem Begehren zu fragen, das menschliche Kommunikationen auf der Beziehungsseite antreibt (vgl. Kap. 5.1.5). Diese Einsicht aber, so sahen wir in Kap. 1, ist aus unserer Sicht für einen interaktionistischen Konstruktivismus von grundlegender Bedeutung.

Deweys Kommunikationsphilosophie geht an dieser Stelle für mich weiter als viele andere moderne Interaktionstheorien. Andererseits konnten wir in unserer Diskussion jedoch auch sehen, daß das Imaginäre als Antrieb kommunikativer Poiesis von ihm dabei aus dem symbolischen Deutungsrahmen einer naturalistischen Metaphysik heraus gedacht wird: Er versteht Poiesis als eine Kunst der konstruktiven und experimentellen Veränderung *natürlicher* Bedingungen, in deren Verlauf sich für

ihn »reale« Qualitäten unserer Natur enthüllen, weil in ihren Produktionen immer neue Facetten unseres natürlichen »experience« zu einer Manifestation gelangen.¹ Dewey meint, "daß Kunst - jene Form von Aktivität, die voller Bedeutungen ist, die unmittelbar genossen werden können - die *vollständige Kulmination der Natur* ist, und daß die 'Wissenschaft' eigentlich eine Dienerin ist, die *natürliche Ereignisse zu diesem glücklichen Ergebnis* führt." (LW 1, 269; Herv. d. Verf.) Dadurch verdeutlicht sich für ihn, in welchem Sinne die Imagination das »Hauptinstrument des Guten« ist: Alle Poiesis scheint letztlich aus der Natur selbst hervorzugehen und sich auf eine intelligente Verwirklichung und Bewußtwerdung der in ihr angelegten Potentiale zu richten. Dieser Rückbezug auf die »Natur«, so sahen wir, ist der entscheidende - und in manchen Schriften wie z.B. »The Public and Its Problems« eher verborgene - Schlüssel, aus dem sich bei Dewey jene Modelle eines großen Anderen, von denen wir sprachen, ableiten. Demokratie, Wissenschaft und Kunst, sie alle werden für Dewey als symbolischer Maßstab einer Verbesserung der Qualität des »experience« gewiß, weil sie ihm als Ausdruck einer natürlichen Poiesis, einer im Medium der Kultur zu sich selbst kommenden Natur des Menschen erscheinen. In dieser naturalistischen Sicht aber, so legte unsere Diskussion nahe, liegt konstruktivistisch gesehen zugleich der Keim zu einer Gefangenschaft. Denn sie verstellt den Blick auf die Konstruktivität der eigenen Beobachtermodelle. Das Fehlen einer Beobachtertheorie hat bei Dewey u.a. zur Folge, daß zwischen den unterschiedlichen Beobachterbereichen, die er sich in seinem Werk erschlossen hat, eine deutliche Spannung zu spüren ist, die von ihm selbst nicht mehr hinreichend reflektiert wurde. Im Blick auf das Imaginäre zeigt sich für mich eine solche Spannung insbesondere zwischen Deweys Wissenschaftsverständnis einerseits und seiner Kunsttheorie andererseits. Denn obwohl auch die Wissenschaft für Dewey, wie wir hörten, eine Kunst, d.h. eine Form von Poiesis ist, die auf schöpferischer Phantasie und Imagination beruht, und obwohl ihre instrumentelle Funktion für ihn nicht von der konsummatorischen und damit immer auch ästhetischen Qualität des unmittelbaren »experience« zu trennen ist, konnten wir doch auch sehen, daß sein Begriff der wissenschaftlichen Methode zugleich auf einem Verständnis von Technologie beruht, das dazu neigt, das Imaginäre als Erfahrungsqualität in unmittelbaren interaktiven Beziehungen weitgehend zu verdinglichen. Wo immer Dewey über die »wissenschaftliche Methode« schreibt, scheint ganz die Ratio zu dominieren, scheint

¹ Ein Zitat aus einer seiner letzten Schriften - gemeint ist Deweys unvollendet gebliebene neue Einleitung zu »Experience and Nature«, an der er in den Jahren 1949-1951 gearbeitet hat und deren Fragmente als »The Unfinished Introduction« in LW 1 enthalten sind -, auf das Langsdorf in ihrem Aufsatz wiederholt zurückgreift, macht dies noch einmal sehr deutlich: "Experiment", schreibt Dewey hier, "is the art of conducting a sequence of observations in which natural conditions are intentionally altered and controlled in ways which will disclose, discover, natural subject-matters which would not otherwise have been noted." (Ebd., 339)

das Imaginäre in einem Wissen, in der Suche nach vernünftiger Kontrolle aufzugehen. In seiner Kunsttheorie hingegen, so sahen wir, räumt er dem Imaginären einen weit größeren Freiraum ein, weil Dewey hier mehr Gewicht auf die konsummatorische Seite kommunikativer Prozesse legt. Dies geht soweit, daß er in »Art as Experience« das Imaginäre sogar als eine Grenze möglicher wissenschaftlicher Beschreibungen anerkennt und demgegenüber der Kunst, der Dichtung und Literatur einen Vorrang in bezug auf seine Darstellung zugesteht.¹ Allerdings hat Dewey auch in »Art as Experience« keine Theorie imaginärer Spiegelungen entwickelt. Die Vorstellung einer Sprachmauer war seinem Denken fremd. Gerade in der Kunst, so sahen wir, meinte er jene universelle Sprache zu erkennen, die die Subjekte in ihrem imaginativen »experience« jenseits aller Relativierungen durch kontingente Spiegelungserfahrungen zusammenführt. Insofern beherrscht auch und gerade in »Art as Experience« der Gedanke und das Ideal einer imaginativen Erfüllung in der symbolischen Form Deweys Kommunikationsmodell. Dennoch hätte die vertiefte Einsicht in die poetischen Grundlagen symbolischer Weltdeutungen, so könnte man denken, zu einem veränderten Verständnis wissenschaftlich-technologischer Methoden führen können. Daß Dewey den Gedanken einer wissenschaftlichen Kontrolle und die Erfahrung des künstlerischen Ausdrucks in *einem* Modell von Poiesis zusammenhält, ist nur vor dem Hintergrund seines naturalistischen Naturbegriffs verständlich: In den Praktiken des Wissens und der Künste seiner Zeit meinte er,

¹ In dem Kapitel »Having an Experience« gibt Dewey ein interessantes Beispiel einer kommunikativen Begegnung, in dem sich für mich eine deutliche Ahnung von der möglichen imaginären Dramatik einer alltäglichen zwischenmenschlichen Interaktion ausdrückt und das deshalb hier in voller Länge zitiert werden soll: "Two men meet; one is the applicant for a position, while the other has the disposition of the matter in his hands. The interview may be mechanical, consisting of set questions, the replies to which perfunctorily settle the matter. There is no experience in which the two men meet, nothing that is not a repetition, by way of acceptance or dismissal, of something which has happened a score of times. The situation is disposed of as if it were an exercise in bookkeeping. But an interplay may take place in which a new experience develops. *Where should we look for an account of such an experience? Not to ledger-entries nor yet to a treatise on economics or sociology or personnel-psychology, but to drama or fiction. Its nature and import can be expressed only by art, because there is a unity of experience that can be expressed only as an experience.* The experience is of material fraught with suspense and moving toward its own consummation through a connected series of varied incidents. The primary emotions on the part of the applicant may be at the beginning hope or despair, and elation or disappointment at the close. These emotions qualify the experience as a unity. But as the interview proceeds, secondary emotions are evolved as variations of the primary underlying one. It is even possible for each attitude and gesture, each sentence, almost every word, to produce more than a fluctuation in the intensity of the basic emotion; to produce, that is, a change of shade and tint in its quality. The employer sees by means of his own emotional reactions the character of the one applying. He projects him imaginatively into the work to be done and judges his fitness by the way in which the elements of the scene assemble and either clash or fit together. The presence and behavior of the applicant either harmonize with his own attitudes and desires or they conflict and jar. Such factors as these, inherently esthetic in quality, are the forces that carry the varied elements of the interview to a decisive issue. They enter into the settlement of every situation, whatever its dominant nature, in which there are uncertainty and suspense." (LW 10, 49f.; Herv. geändert)

sich einander ergänzende Manifestationen einer universellen menschlichen Natur zu erkennen. Das dekonstruktive Potential der Kunst, der modernen Technologiegläubigkeit das Andere eines unbezähmten, unkontrollierten und widerspenstigen Begehrens vorzuhalten, ist seiner Beobachtung dabei weitgehend entgangen.¹

¹ An dieser Stelle reichen neuere Ansätze zur philosophischen Ästhetik, wie sie z.B. von Jean-François Lyotard geliefert worden sind, über Deweys Modell von Kunst als »experience« hinaus. Zu einer Interpretation moderner Kunst aus der Sicht des Begehrens vgl. LYOTARD (1982, insb. 45-93) sowie weiterführend zu einer dekonstruktivistischen Diskussion von »Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens« LYOTARD (1986, insb. 51-77).