

Stefan Neubert

Erkenntnis, Verhalten und Kommunikation

John Deweys Philosophie des „experience“
in interaktionistisch-konstruktivistischer Interpretation



Waxmann Münster / New York
München / Berlin

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Neubert, Stefan:

Erkenntnis, Verhalten und Kommunikation : John Deweys

Philosophie des „experience“ in interaktionistisch-konstruktivistischer

Interpretation / Stefan Neubert. – Münster ; New York ; München ;

Berlin : Waxmann, 1998

(Internationale Hochschulschriften ; 274)

Zugl.: Köln, Univ., Diss., 1997

ISBN 3-89325-605-9

Internationale Hochschulschriften, Bd. 274

Die Reihe für Habilitationen und sehr
gute und ausgezeichnete Dissertationen

ISSN 0932-4763

ISBN 3-89325-605-9

© Waxmann Verlag GmbH, 1998

Postfach 8603, D-48046 Münster, F. R. G.

<http://www.waxmann.com>

E-mail: info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Pleßmann Kommunikationsdesign, Ascheberg

Druck: Zeitdruck GmbH, Münster

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier, DIN 6738

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort (Kersten Reich)	viii
Vorbemerkung	xii
Einleitung	1
1. Interaktionistischer Konstruktivismus: eine Standortbestimmung	5
1.1 »Erkennen« und »Machen«: zur Wiederentdeckung eines vergessenen Zusammenhangs	5
1.2 Ausgewählte Grundlagen eines interaktionistischen Konstruktivismus ...	10
1.2.1 Inhalte und Beziehungen in kommunikativen Interaktionen	11
1.2.2 Symbolisches, Imaginäres und Reales	15
1.2.3 Konstruktionen, Rekonstruktionen und Dekonstruktionen	41
1.2.4 Die Macht der Rekonstruktionen und die Grenzen konstruktivistischer Freiheit	47
2. John Dewey und der Amerikanische Pragmatismus	52
2.1 Biographischer Überblick über Leben und Werk Deweys	52
2.2 Zur Auswahl der Diskurse	54
2.3 Zur Entwicklung des Amerikanischen Pragmatismus	56
3. Erster Diskurs - »Experience« und Erkenntnis: Experimentalismus, Instrumentalismus und Naturalismus als thematische Grundzüge pragmatistischer Philosophie bei Dewey	66
3.1 Deweys experimentelles Modell der Philosophie	67
3.1.1 »Experience« als Ursprung und Telos des Philosophierens	67
3.1.2 Philosophie als Experiment	76
3.1.3 Experimentelle Vernunft	81

3.2 Erkenntnis und Handlung	89
3.2.1 Ein neues Paradigma des Erkennens	91
3.2.2 Der Prozeß des »inquiry«	104
3.2.3 Deweys pragmatischer Wahrheitsbegriff	108
3.3 »Experience« und Natur	111
3.3.1 Notwendigkeit und Kontingenz als Grundzüge natürlicher Existenz	114
3.3.2 Die qualitativ-ästhetische Dimension des natürlichen »experience«	116
3.3.3 Konstruktive Naturbearbeitung und die Errichtung von Ordnungen	120
3.3.4 Zur Tragweite und Problematik von Deweys Natur-Begriff	123
3.4 »Experience« im Blick auf metaphysisches und nachmetaphysisches Denken: ein Exkurs zur jüngeren amerikanischen Dewey-Rezeption ...	130
4. Zweiter Diskurs - Mensch und Verhalten: Anthropologische und sozialphilosophische Grundlagen von Deweys Menschenbild	142
4.1 Organismus und Umwelt	142
4.1.1 Der »organische Zirkel«	143
4.1.2 Verhalten und »experience«	153
4.2 Menschliche Natur und kulturelle Lebensform: die Theorie des »Habit«	165
4.2.1 »Habit« als soziale Funktion	169
4.2.2 »Habit« und individuelles Verhalten	173
4.2.3 »Customs« und Kultur	180
4.2.4 Impuls und Konflikt	187
4.2.5 Intelligenz und Bewußtsein	195
4.2.6 »Habit« und Selbst	214
4.3 Zur lebensweltlichen Situierung von Beobachtung: Konstruktion, Kritik und ein Modell des evolutiven Fortschritts	223

5. Dritter Diskurs - Kommunikation, Identität und Gemeinschaft: Ansätze zu einer pragmatistischen Kommunikationstheorie	233
5.1 »Experience«, soziale Interaktion und Kommunikation	233
5.1.1 Sprache und Handlung	234
5.1.2 Meads Konzept der symbolvermittelten Interaktion	237
5.1.3 Die kommunikative Dimension des »experience«	242
5.1.4 Verständigung und Sinn in menschlichen Sprach-Welten	249
5.1.5 Implikationen im Blick auf symbolische, imaginäre und reale Konstruktionen	254
5.2 Subjekt und Selbst	264
5.2.1 Subjektivität-Objektivität im Weltbild der Moderne	264
5.2.2 Die intermediäre Position des Subjekts	274
5.2.3 Die interaktionistische Sicht des Selbst bei Mead und Dewey	281
5.2.4 Symbolische Lösungen, imaginäre Spiegelungen und reale Ereignisse	294
5.3 Demokratie, Wissenschaft und Kunst im kommunikativen Universum der Moderne	313
5.3.1 Die Krise der demokratischen Öffentlichkeit	314
5.3.2 Die Suche nach der Großen Gemeinschaft	325
5.3.3 Wissenschaft, Lebenswelt und Philosophie	339
5.3.4 Kunst und Zivilisation	354
5.3.5 Poiesis und Praxis im Prozeß demokratischer Kommunikationen: eine Schlußbetrachtung	364
 Literatur	 374
 Namenregister	 383

Vorwort

Arbeiten zu John Dewey leiden im deutschen Sprachraum - mit Ausnahme der Habilitationsschrift von Fritz Bohnsack (1976) - meistens daran, daß sie nur Fragmente aus Deweys Schaffenskreis einbeziehen, zu wenig die unterschiedlichen Entwicklungsperioden Deweys berücksichtigen und in Unkenntnis der Breite seiner publizierten Arbeiten stehen. Bereits Bohnsack hat dafür einen wesentlichen Umstand ausgemacht, den er in den sehr verstreuten und schwer zugänglichen Publikationen Deweys selbst sieht. Erst seit Ende der 80er Jahre verfügen wir über eine englischsprachige Ausgabe des Gesamtwerks, die eine gezieltere und breitere Auseinandersetzung ermöglicht. Durch Verwendung dieser Ausgabe können allein Schwächen der vorliegenden Übersetzungen ausgeglichen werden, denn auf der Basis der deutschen Übersetzungen kann man Deweys Werk nicht hinreichend erfassen. Dies liegt vor allem an einer problematischen Übersetzung von Grundbegriffen, die dann auch noch von Übersetzung zu Übersetzung unterschiedlich sind.¹

Trotz der nunmehr schon seit etlichen Jahren vorliegenden englischen Gesamtausgabe sind Arbeiten zu Dewey gerade aus philosophischer und erziehungswissenschaftlicher Sicht nach wie vor im deutschen Sprachraum selten. Woran liegt das? Ich will drei Hypothesen anbieten:

(1) Deweys Philosophie und seine spezifische Entwicklung des Pragmatismus einschließlich einer kulturkritischen Einstellung sind bisher aufgrund von einseitigen Vorannahmen nicht explizit aufgearbeitet worden. So dominiert z.B. in der Pädagogik nach wie vor eine bereits durch die geisteswissenschaftliche Pädagogik sehr oberflächlich eingebrachte Kritik, die dem Pragmatismus eine bloße Nützlichkeitsauffassung unterstellt und seine kulturkritischen Einbindungen negiert. In Ermangelung einer profunden Auseinandersetzung wurde Deweys Pädagogik Opfer von Mutmaßungen, wie auch Jürgen Oelkers bei der Neuherausgabe von "Demokratie und Erziehung" beklagt, was ihn aber bedauerlicherweise nicht davon abgehalten hat, eine problematische Übersetzung aus den 30er Jahren in den 90er Jahren nochmals aufzulegen.

(2) Zwar sind pragmatische Autoren wie James, Mead und Peirce Gegenstand zahlreicher philosophischer Untersuchungen geworden, die z.B. bei Joas (1989) auch differenziert durchgeführt wurden, aber merkwürdigerweise bleibt auch hier Dewey am Rand. Meist wird sein komplexes und unübersichtliches Werk als Grund ange-

¹ In der übersetzten Ausgabe von "Art as Experience" (»Kunst als Erfahrung«) bei Suhrkamp werden wichtige Begriffe sogar zwischen Kapiteln unterschiedlich übersetzt, was den Nachvollzug der Argumentation ohne Kenntnis des Originals verunmöglicht.

führt, was aber nicht darüber hinwegtäuschen darf, daß es im Gegensatz zu Deutschland z.B. in Amerika in letzter Zeit zu einer Dewey-Renaissance gekommen ist.

(3) Auf dieser Basis sind besonders pädagogische Studien zu Dewey äußerst erschwert. Ihnen fehlt meist schon die Grundlage einer tieferen Bestimmung aus philosophischer und kulturkritischer Sicht. Zwar leistete hier Bohnsack eine einführende Arbeit, aber er blieb vorwiegend auf die Darstellung des »experience« beschränkt und hat sich weniger mit erkenntniskritischen und kommunikativen Seiten von Deweys Ansatz beschäftigt. Gerade diese weiteren Seiten sind jedoch für eine gegenwärtige Rezeption sehr ausschlaggebend geworden.

Das Buch von Stefan Neubert setzt an diesen kritischen Rezeptionsstellen problemorientiert an. Auf der Basis der englischen Originaltexte nach der vorliegenden Werkausgabe, unter Einbeziehung der amerikanischen Diskussion und unter Berücksichtigung der philosophischen Diskussion um den Pragmatismus gelingt es so, eine neuartige und wegweisende Interpretation Deweys zu geben, die für verschiedene Fächer, insbesondere Philosophie, Kulturtheorie, Psychologie und vorrangig Pädagogik von Interesse ist.

Dabei ist es wesentlich, daß Neubert nicht nur immanent Deweys Positionen nachspürt, sondern diese Arbeit in die aktuelle Debatte um den Konstruktivismus einbindet. Aus der von ihm eingenommenen Position des *interaktionistischen Konstruktivismus* (vgl. Reich 1996, 1998) wird dabei stärker als im »radikalen« oder »methodischen Konstruktivismus« eine interaktionistische und kulturbezogene Sicht gewählt, die gerade auch für Deweys Pragmatismus wesentlich ist. So greift Neuberts Analyse doppelseitig: einerseits rekonstruiert sie Deweys Ansatz, andererseits zeigt sie seine Aktualität und Begrenztheit im Blick auf gegenwärtige Auseinandersetzungen im und um den Konstruktivismus. Denken wir an die Bedeutung der Interaktionstheorie von Mead für die Herausarbeitung etwa der Transzendentalpragmatik bei Apel oder den kommunikativen Ansatz bei Habermas, dann wird verständlich, was Deweys Sichtweise für konstruktivistische Ansätze bedeutet: Herauslösung aus einem überwiegend naturwissenschaftlich begründeten Paradigma und Anbindung an Kulturtheorien. Dies ist auch die Schnittmenge, die sich mit Deweys Anliegen deckt. Der Unterschied zwischen dem hier vorgelegten Konstruktivismus und Dewey aber wurzelt in der Kritik an Deweys Naturalismus, denn in Ermangelung einer konstruktivistischen Sicht gelingt es Dewey nicht immer schlüssig, die Herleitung seiner Thesen erkenntniskritisch eindeutig zu leisten.

Damit ist ein Programm umrissen, das in fünf Kapitel entfaltet wird:

Kapitel 1 faßt die interaktionistisch-konstruktivistische Sicht zusammen, um dabei zugleich wesentliche Begriffe einzuführen, die im späteren Verlauf bei der kritischen Interpretation Deweys benutzt werden. Ausführlicher findet sich die Position vor allem bei Reich (1998) dargestellt. Neuberts folgende Analysen Deweys können innerhalb der Richtung des interaktionistischen Konstruktivismus als zentraler Beitrag zur Abgrenzung von Pragmatismus und Konstruktivismus angesehen werden. Kapitel 2 gibt eine biographische Einführung und eine kurze Darstellung des Pragmatismus. Die Auswahl der Diskurse, die bearbeitet werden, wird begründet. Die

Auswahl erfolgt zielgerichtet und ist sehr gut begründet. Zur Rekonstruktion der theoretischen Ausgangspositionen bei Dewey bedarf es mindestens dreier Reflexionsebenen: (1) erkenntnistheoretische Implikationen sind zu ermitteln, (2) die Verhaltenstheorie ist darzustellen und (3) die Kommunikations- und demokratische Kulturtheorie sind zu erörtern. Dieser beschwerliche Weg, so möchte ich hier erwähnen, führte eben auch dazu, daß Deweys Arbeiten bisher nicht umfassend rezipiert wurden.

Kapitel 3 beschäftigt sich mit dem Diskurs „»Experience« und Erkenntnis”. Breiter als Bohnsack analysiert Neubert Experimentalismus, Instrumentalismus und Naturalismus als thematische Grundzüge bei Dewey, wobei insbesondere auch neuere amerikanische Arbeiten in die Diskussion mit einbezogen werden. Es gelingt dem Verfasser, eine klar auf die Hauptwerke bezogene Darstellung zu entwickeln, die die Breite der Deweyschen Erkenntnistheorie deutlich hervortreten läßt. Es wird erkennbar, daß viele Argumente aus der Debatte zwischen Rorty und Habermas eindeutig auf Dewey zurückgehen. Auch für den Konstruktivismus erweist sich Dewey als ein ausschlaggebender Autor. Insbesondere die Abgrenzung von Instrumentalismus und Konstruktivismus kann zu einer Präzisierung konstruktivistischer Ansprüche führen.

Kapitel 4 beschäftigt sich in einem zweiten Diskurs mit dem Problemfeld “Mensch und Verhalten”. Hier werden anthropologische und sozialphilosophische Grundlagen behandelt. In diesem Diskurs geht es insbesondere um das oft mißverständliche Verhältnis von Handlung und Behaviorismus, das neben Dewey auch für Mead relevant ist. Neubert leitet uns anhand einer stringenten Werkanalyse zu einem Verständnis der theoretischen Implikationen bei Dewey, indem er Schritt für Schritt das Denkbild Deweys rekonstruiert. Ausgehend vom Reflexbogen als physiologischem Erklärungsmodell wird deutlich, wie ambivalent Deweys Haltung gegenüber einer empirischen Begründung von Verhalten und Lernen ist. Deweys Modell des organischen Zirkels zeigt eine größere Nähe zu Piaget als zum Behaviorismus, was zunächst sehr überraschend sein mag. Aber die Werkanalyse belegt besonders an dieser Stelle, wie vorurteilsbezogen - oft vermittelt durch vorschnelle und schlechte Übersetzungen ins Deutsche - gerade dieser Teil von Deweys Werken rezipiert wurde. Gleichwohl konstatiert Neubert, daß Mißverständnisse gegenüber dem Behaviorismus dadurch erzeugt werden, daß Dewey eine konsequente Auseinandersetzung mit ihm vermieden hat.

Stefan Neubert setzt sich dann umfassend mit der Theorie des »Habit« auseinander, die Dewey breit entwickelt hat. Dieser Analyseteil ist besonders wertvoll, da hier eine Rekonstruktion versucht wird, die nicht nur »habits« im engeren Sinne definiert, sondern das Konzept selbst in seiner Tragweite für den gesamten Deweyschen Ansatz reflektiert.

Das Kapitel schließt mit einer Analyse der Bedeutung dieses Diskurses für eine konstruktivistische Diskussion. Der Verfasser kann deutlich machen, daß auch für diesen Diskurs Dewey nach wie vor Anregungen zu geben vermag. Durch die Breite seines Herangehens markiert Dewey - trotz naturalistischer Schwächen der Erkennt-

nisbegründung - sozialphilosophische und kulturtheoretische Begründungsstellen, die im gegenwärtigen Konstruktivismus oft nur schwach und unzureichend entwickelt werden.

Kapitel 5 wendet sich dem Diskurs "Kommunikation, Identität und Gemeinschaft" zu. Hier werden die Ansätze Deweys zu einer Kommunikationstheorie untersucht. Ausgehend vom Bezug zur Sprache und in Auseinandersetzung mit Meads Theorie der symbolvermittelten Interaktion stellt Neubert vor allem die kommunikative Struktur des »experience« heraus. Aus diesem Kontext heraus wird eine Theorie der Verständigung sichtbar, deren Bedeutsamkeit und Grenzen Neubert ausführlich diskutiert. Dabei kann herausgearbeitet werden, daß implizit bei Dewey viele neuere Ansätze von Kommunikation bereits vorweggenommen sind. Insbesondere das Wechselverhältnis von symbolischer und imaginärer Kommunikation findet Ansatzpunkte bei Dewey, vor allem seine radikal demokratische Einstellung vermag konstruktiv Verständigungen anzuleiten.

In einem zweiten Schritt wendet sich Neubert dann dem Verhältnis von Subjekt und Selbst bei Dewey zu. Die Identitätsreflexion verdeutlicht eine intermediäre Position des Subjekts, die Neubert umfassend rekonstruiert. Insbesondere die Abgrenzung von Mead und Dewey hilft, die interaktionistische Komponente bei Dewey klar zu bestimmen und in ihrer begrenzten Reichweite zu reflektieren.

In einem dritten Schritt geht es um das Gemeinschaftsdenken, das insbesondere in den Kontexten Demokratie, Wissenschaft und Kunst erscheint. Auch hier rekonstruiert Neubert subtil die Schriften Deweys, indem er zunächst auf die Krise der demokratischen Öffentlichkeit, dann auf das Ideal einer Suche nach der großen Gemeinschaft, auf die Bereiche Wissenschaft, Philosophie und Lebenswelt, schließlich Kunst und Zivilisation eingeht. In der Schlußreflexion über Poiesis und Praxis im Prozeß demokratischer Kommunikation verdichten sich die einzelnen Stränge der Argumentation noch einmal, um aufzuzeigen, daß Deweys Demokratieansatz radikal kommunikationstheoretisch fundiert und kulturkritisch reflektiert ist. Man wünschte vielen konstruktivistischen Herleitungen eine solche reflektierte kulturkritische Basis. Und hier erweist es sich als Stärke der Neubertschen Rekonstruktion, daß er nicht einfach ein andersartiges Denkmodell auf Dewey überträgt, um dann zu einem Besser-Wissen zu gelangen, sondern den Anspruch diskursiver Argumentation stets ernst zu nehmen weiß: jedes Argument rational zu prüfen und auf die Auslassungen zurückzubeziehen, die durch solche Prüfung offensichtlich werden. Und hier zeigt sich Dewey als ein fundamentaler und ergiebiger Klassiker: auch wenn wir oft eine kritische Distanz zu ihm gewinnen, so werden wir durch eine Rekonstruktion seiner Werke angeregt, auch unsere Überlegungen zu überdenken und ihnen neue Impulse zuzuführen.

Vorbemerkung

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1997 an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln als Dissertation angenommen. Ihre Erstellung wurde durch ein Promotionsstipendium aus Mitteln der Graduiertenförderung des Landes Nordrhein-Westfalen unterstützt, für dessen Gewährung ich mich an dieser Stelle herzlich bedanken möchte.

Die maßgebliche Anregung und Ermutigung zu einer Auseinandersetzung mit der Philosophie John Deweys stammt von Prof. Dr. Kersten Reich. Seine aufmerksame und stets gesprächsbereite Betreuung hat wesentlich zur Entstehung dieses Buches beigetragen. Unsere intensive Zusammenarbeit und die Möglichkeit, an der Entstehung des von ihm begründeten interaktionistischen Konstruktivismus teilzuhaben, gehören zu den fruchtbarsten intellektuellen Erfahrungen meines Lebens. Ich danke ihm für diesen Gedankenaustausch und für das freundschaftliche Verhältnis, in dem er sich vollzogen hat.

Des weiteren gilt mein Dank dem Zweitgutachter Herrn Prof. Dr. Georg Auernheimer für das Interesse und die Anerkennung, die er meiner Arbeit entgegengebracht hat. Prof. Dr. Johannes Wickert hat mein Dissertationsvorhaben von Beginn an wohlwollend begleitet und mich mit Rat und Tat unterstützt. Textkritische Anmerkungen und Korrekturen lieferten Désirée Gebur, Christian Wißbach, Claudia Ludwig und Karin Böhmer. Lieselotte Neubert hat sich die Mühe gemacht, den gesamten Text auf Rechtschreibfehler hin zu untersuchen. Ihnen allen sei an dieser Stelle mein Dank ausgesprochen.

Schließlich möchte ich allen Studierenden an der Kölner Universität danken, die während der zurückliegenden Jahre die Theorien Deweys mit mir diskutiert und durch ihre Seminarbeiträge wichtige Anregungen für meinen eigenen Denkprozeß geliefert haben.

Köln, im Oktober 1997
Stefan Neubert

Einleitung

John Dewey (1859-1952) gehört zu den Stiefkindern der Philosophie des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Obwohl seine Bedeutung als einer der Gründer und Hauptvertreter der philosophischen Schule des Pragmatismus unbestritten ist, sind seine Schriften auch in Fachkreisen zumeist nur recht unvollständig bekannt. Viele Mißverständnisse ranken sich um sein Werk. Selbst in seinem Herkunftsland ist das Denken jenes Mannes, der in den USA in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts als einer der engagiertesten und am meisten gelesenen Philosophen galt und dessen Wirken weit über die akademischen Zirkel hinausreichte, in den Jahrzehnten nach seinem Tode weitgehend in Vergessenheit geraten (vgl. ALEXANDER, 1987, xi). Erst seit dem Ende der 70er Jahre ist es in den USA allmählich zu einer wiederbelebten Auseinandersetzung mit seinem Werk gekommen. In unterschiedlicher Interpretation wurden Deweys Schriften von Autoren wie KESTENBAUM (1977), RORTY (1992, 1993), ALEXANDER (1987), SLEEPER (1986, 1992), BOISVERT (1992) und LANGSDORF (1995) aufgegriffen und für die zeitgenössische Diskussion wiederentdeckt. Zugleich wurden seine Werke in einer kritischen Gesamtausgabe unter der Leitung von Jo Ann Boydston bei *Southern Illinois University Press* neu herausgegeben, die seit 1991 auch als Paperback vollständig erhältlich ist. Die Textgrundlage für eine adäquate Dewey-Rezeption wurde durch diese sehr sorgfältige, durch einleitende Kommentare und textkritische Dokumentationen ergänzte Neuausgabe grundlegend verbessert.

Hierzulande fehlt eine systematische und kritische Auseinandersetzung mit Deweys Philosophie bisher noch fast vollständig. Anders als im Fall seines Freundes und philosophischen Weggefährten George Herbert Mead, dessen Sozialphilosophie vor allem durch Jürgen Habermas und Hans Joas in den vergangenen Jahrzehnten rezipiert und einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht wurde, taucht der Name Dewey in philosophischen Diskussionen meist nur am Rande oder in Fußnoten auf. Es gibt nur wenige Übersetzungen seiner Bücher. Am weitesten erschlossen ist bisher seine Pädagogik, die in jüngerer Zeit z.B. von GÖTZ (1973), APEL (1974) und insbesondere von BOHNSACK (1976) ausführlich dargestellt und untersucht wurde. Eine breitere Auseinandersetzung mit dem Philosophen Dewey blieb bis heute jedoch aus.¹

¹ Vereinzelte Ansätze wie z.B. eine frühe Arbeit von Bernd GÖTZ (1970) zu »John Deweys Philosophie der Erfahrung« oder eine Dissertation von Ulrich ENGLER (1992) zu Deweys Kunsttheorie und zur Bedeutung der ästhetischen Erfahrung in seiner Philosophie liegen zwar vor, haben aber (bisher) keine nennenswerte Resonanz hervorrufen können.

Dies ist um so bedauerlicher, als Deweys Ansatz, wie ich meine, viele Gedanken enthält, die auch für die zeitgenössischen Theoriediskussionen noch fruchtbare Bezugspunkte eröffnen können. An vielen Stellen seines Werkes nimmt er Überlegungen vorweg, die in den »nachmetaphysischen« oder »postmodernen« Diskursen der Gegenwart eine immer stärkere Bedeutung erhalten haben. Einige dieser Bezugspunkte möchte ich im folgenden aus einer interaktionistisch-konstruktivistischen Sicht kritisch untersuchen. Es gibt meiner Überzeugung nach einen impliziten Konstruktivismus in Deweys Philosophie, dem nachzugehen sich lohnt und den wir heute vielleicht gerade vor dem Hintergrund jüngerer Theorieentwicklungen und Forschungsinteressen in einem neuen Licht betrachten und beurteilen können. Die vorliegende Arbeit möchte eine Grundlage dazu schaffen.

Der interaktionistisch-konstruktivistische Ansatz, auf den sie sich dabei stützt, ist in den vergangenen Jahren an der Universität zu Köln entstanden und liegt mittlerweile in einer weitgehend ausgearbeiteten Form bei REICH (1996, 1998) vor. In Kapitel 1 möchte ich knapp in ausgewählte Grundlagen dieses Ansatzes einführen. Dies geschieht ohne Anspruch auf Vollständigkeit und im Blick auf die Schwerpunktsetzung meiner nachfolgenden Interpretation. Allerdings werden sich Bezugspunkte mit diesen konstruktivistischen Vorüberlegungen im Verlauf der ausgedehnten Diskussion von Deweys Philosophie, die in Kapitel 2 einsetzt, erst nach und nach entfalten. Denn ich möchte Deweys impliziten Konstruktivismus aus seinem eigenen Werk heraus und anhand seiner eigenen Kategorien entwickeln. Ich muß den Leser daher bitten, nach der Lektüre des ersten Kapitels für sich eine innere Zäsur zu machen. Wir werden im Verlauf der weiteren Überlegungen ausführlich auf die Gedanken zurückkommen, die hier zunächst vorbereitend entwickelt wurden, aber eben erst Schritt für Schritt. So wird sich uns allmählich ein immer vernetzteres Bild ergeben, wobei viele Schlußfolgerungen aus dem eingangs Gesagten erst in der abschließenden Untersuchung von Deweys Kommunikationsphilosophie umfassend entfaltet werden. Ich habe mich zu dieser Darstellungsform zum einen entschieden, weil es in der gegenwärtigen konstruktivistischen Theoriediskussion eine Vielzahl von zum Teil sehr unterschiedlichen Ansätzen gibt und ich daher eine einleitende Standortbestimmung für sinnvoll halte. Zum anderen hoffe ich, daß eine kompakte Einführung grundlegender interaktionistisch-konstruktivistischer Begriffe und Perspektiven, auf die ich später zurückgreife, das Verständnis der in dieser Arbeit beabsichtigten Interpretation erleichtert. Der vorrangig an den Theorien Deweys interessierte Leser mag das erste Kapitel in seiner Lektüre jedoch zunächst überspringen. Er wird im Fortgang der Argumentation an entscheidenden Stellen zu einem besseren Verständnis meiner konstruktivistischen Interpretation jeweils an zentrale Gedanken dieser Vorüberlegungen zurück- bzw. an ergänzende Literatur weiterverwiesen werden.

Meine Auseinandersetzung mit der Philosophie Deweys beginnt also in Kapitel 2. Hier soll zunächst in knapper Form ein biographischer Überblick über Leben und Werk Deweys gegeben sowie die Auswahl der von mir untersuchten Themen aus diesem Werk näher erläutert werden. Eine kurze Studie über die Entwicklung des Amerikanischen Pragmatismus soll den ideengeschichtlichen Hintergrund verdeutlichen, vor dem sich die Entstehung von Deweys philosophischem Denken vollzogen hat.

Den Hauptteil meiner Untersuchung werden dann drei Diskurse bilden, in denen ich zentrale Themen pragmatistischer Philosophie bei Dewey darstellen und aus einer heutigen Perspektive kritisch würdigen möchte. Im Mittelpunkt werden dabei seine Theorie des Verhältnisses von »experience« und Erkenntnis (Kapitel 3), seine Sicht des Menschen und seines Verhaltens (Kapitel 4) sowie seine Theorien der Kommunikation, Identität und Gemeinschaft (Kapitel 5) stehen, die jeweils unter besonderer Berücksichtigung des in ihnen enthaltenen impliziten Konstruktivismus ausführlich diskutiert werden sollen. Im Blick auf die in Deweys Philosophie zu entdeckende Vielfalt von Gedanken und Ansätzen wird diese Untersuchung keine Vollständigkeit beanspruchen können, was allein schon aufgrund des immensen Umfangs seiner Schriften als ausgeschlossen erscheint. Zumindest sollen aber Themen angesprochen werden, die im Zentrum seines philosophischen Denkens stehen und an denen eine konstruktivistische Interpretation und Kritik, die sein Werk bis in die Tiefe hinein ernst nehmen will, ansetzen kann.

Auf der Grundlage dieser Arbeit und als ihre Weiterführung plane ich für die nächste Zeit eine umfassende konstruktivistische Auseinandersetzung mit Deweys Erziehungstheorien. Die pädagogische Dewey-Forschung in Deutschland, deren Stand bis heute vor allem durch die bereits genannte Arbeit von Bohnsack bestimmt wird, die Maßstäbe gesetzt hat, deren Ergebnisse aber bisher viel zu wenig weitergeführt worden sind, soll dann aus konstruktivistischer Sicht ergänzt und ausgebaut werden. Dazu aber scheint mir zunächst eine intensive Diskussion der philosophischen Grundlagen nötig zu sein, um wesentliche Bezugspunkte und Voraussetzungen der Argumentation zu klären. Aus diesen Gründen werden erziehungstheoretische Implikationen im engeren Sinne in der vorliegenden Arbeit zwar angesprochen, sie stehen aber nicht im Mittelpunkt meiner Analyse. Ihre systematische Entfaltung wird eine Aufgabe der Anwendung und Weiterführung der hier erarbeiteten Resultate sein.

Eine weitere Vorbemerkung scheint mir angebracht. Wenn man als Autor ein Buch über das Werk eines anderen Autors schreibt, befindet man sich immer schon im Feld der Interpretation. Insofern ist alles, was ich dem Leser in den folgenden Kapiteln zu bieten habe, meine interpretierende Sicht der Philosophie John Deweys bzw. einiger ihrer für mich grundlegendsten Themen. Ich denke aber, daß sich dabei zwei Ebenen der Interpretation unterscheiden lassen, und obwohl ich nicht glaube,

daß eine wechselseitige Durchdringung dieser beiden Ebenen in einer Arbeit wie der vorliegenden vollständig vermieden werden kann, habe ich mich in meiner Darstellung bemüht - wenngleich meist stärker durch die Form der Argumentation als durch eine räumliche Trennung -, ihre Unterscheidung für den Leser weitgehend erkennbar zu halten. Auf der ersten Ebene meiner Interpretation versuche ich, Gedanken und Ideen Deweys aus einer stärker immanenten Perspektive heraus zu entwickeln und in ihrem inneren Zusammenhang zu rekonstruieren; auf der zweiten unterziehe ich diese Theorien einer expliziten Würdigung und Kritik aus der Perspektive unseres interaktionistisch-konstruktivistischen Ansatzes. Es liegt dabei in der Natur der Sache, daß die stärker rekonstruktive Ebene rein quantitativ gesehen den größeren Teil der nachfolgenden Untersuchungen einnimmt. Sie dient dem Zweck, dem Leser eine Einführung in die Ideenwelt des Autors Dewey zu vermitteln. Ich hoffe, daß meine Arbeit in dieser Hinsicht auch für diejenigen, die sich meiner explizit interaktionistisch-konstruktivistischen Interpretation und Kritik nicht anschließen mögen, von Nutzen sein kann.

Meiner Dewey-Lektüre liegt ausnahmslos die bereits erwähnte kritische Gesamtausgabe seiner Werke zugrunde, die als repräsentative Textgrundlage gelten kann. Aufgrund der im Falle Deweys äußerst unbefriedigenden Übersetzungslage war es unverzichtbar, sein Werk im Original zu studieren. Bei Zitaten aus Deweys Schriften habe ich von der üblichen Art der Quellenangabe durch Nennung von Autor und Erscheinungsjahr der benutzen Ausgabe abgesehen. Statt dessen erfolgt die Kenntlichmachung durch Bezugnahme auf den betreffenden Band der *Collected Works*. Diese gliedern sich in die drei Abschnitte *Early Works* (Bd. 1-5; 1882-1898), *Middle Works* (Bd. 1-15; 1899-1924) und *Later Works* (Bd. 1-17; 1925-1953). Meine Quellenangaben erfolgen dementsprechend unter Nennung des betreffenden Hauptteils (abgekürzt als EW, MW und LW), des betreffenden Bandes und der betreffenden Seite. Für ein Zitat von Seite 135 des sechsten Bandes der »Later Works« wird also beispielsweise angegeben: LW 6, 135.

Aus Gründen der besseren Leseflüssigkeit habe ich die im Haupttext erscheinenden Zitate ins Deutsche übertragen. Alle Übersetzungen von Textpassagen aus Deweys Werken stammen von mir selbst, ebenso alle Übersetzungen von Zitaten aus englischsprachigen Sekundärquellen, bei denen im Literaturverzeichnis nicht ausdrücklich der Titel einer deutschen Übersetzung genannt wird.

1. Interaktionistischer Konstruktivismus: eine Standortbestimmung

1.1 »Erkennen« und »Machen«: zur Wiederentdeckung eines vergessenen Zusammenhangs

»*Verum et factum convertuntur*« (das Wahre und das Gemachte sind konvertibel) - dieser Grundsatz des italienischen Philosophen Giambattista Vico (1668-1744)¹ wird von heutigen konstruktivistischen Autoren wie Ernst von Glasersfeld gerne angeführt, um anzudeuten, daß ihre eigenen Theorien Vorläufer in der Geschichte der abendländischen Philosophie haben und daß ihre Annahmen über das Verhältnis von Erkennen und Machen im Grunde Wiederentdeckungen eines Zusammenhangs sind, der ideengeschichtlich bereits früher schon erkannt worden ist, wenngleich er die Hauptströmungen des westlichen Denkens meist nur am Rande berührt hat und oft in Vergessenheit geriet. Nach Vico können wir nur erkennen, was wir als Menschen selbst gemacht haben, weil sich Erkenntnis als Prozeß nur in der aktiven Herstellung ihrer Gegenstände vollzieht. "Ebenso wie die Wahrheit Gottes das ist, was Gott erkennt, indem er es zusammenfügt und schafft, ist die menschliche Wahrheit das, was der Mensch erkennt, indem er es handelnd aufbaut und durch sein Handeln formt. Darum ist Wissenschaft (*scientia*) Kenntnis (*cognitio*) der Entstehung, der Art und Weise, wie die Dinge hergestellt wurden." (Vico in: GLASERSFELD 1987, 205)

Welcher Art aber ist dieses »Machen«, das hier als Ausgangspunkt einer veränderten (neuen/alten) Sicht des Menschen und seiner Kenntnis in Anschlag gebracht wird? Zunächst ist klar, daß damit die aktive, schöpferische und im weitesten Sinne konstruktive Rolle des Subjekts im Prozeß der Erkenntnis gegenüber all jenen Theorien besonders betont werden soll, die Erkenntnis in der einen oder anderen Form als Repräsentation oder Abbildung einer vorgängig und unabhängig bestehenden Wirklichkeit auffassen. Der »radikale Konstruktivismus«, den von Glasersfeld vertritt, stimmt mit Vico darin überein, "daß rationales menschliches Wissen niemals eine gottgemachte Welt erfassen oder etwas produzieren kann, was zu Recht als deren Repräsentation bezeichnet werden könnte. (...) Von Vico übernimmt der Radikale Konstruktivismus die grundlegende Idee, daß menschliches Wissen eine menschliche Konstruktion ist." (Glasersfeld in: REICH, 1998, Bd. 1, 161). H.R. Maturana hat diese konstruktivistische Grundüberzeugung in einer vielzitierten Formulierung

¹ Zu Vicos Grundsatz vgl. LÖWTH (1986) sowie für eine knappe philosophiegeschichtliche Orientierung WINDELBAND (1957, 450f.).

so ausgedrückt: "Wir erzeugen (...) buchstäblich die Welt, in der wir leben, indem wir sie leben." (MATURANA 1985, 269)

Doch ist damit unsere Frage noch nicht hinreichend beantwortet, denn dieses »Konstruieren« selbst bzw. die Kontexte, in denen es sich vollzieht, können auf durchaus unterschiedliche Weise aufgefaßt werden. Die Heterogenität und Vielfalt von Ansätzen in der aktuellen Konstruktivismusdiskussion, die bisher längst noch nicht zu einer befriedigenden Klärung, Abarbeitung und Abgrenzung der unterschiedlichen Theoriemodelle gelangt ist, macht dies jedem deutlich, der sich mehr als nur oberflächlich mit dem Thema »Konstruktivismus« beschäftigt.¹ In diesem Zusammenhang vertreten von Glasersfeld und andere radikalkonstruktivistische Autoren (z.B. Maturana, v. Foerster, Roth) eine Richtung, die stark durch den Einfluß kybernetischer, kognitionsbiologischer und systemtheoretischer Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte beeinflußt worden ist. Infolgedessen dominiert bei ihnen eine Sicht des Konstruktiven, die besonders durch naturwissenschaftliche Konzepte geprägt ist. Diese Theorien haben fraglos wesentlich zu einer Belebung der gegenwärtigen konstruktivistischen Theoriediskussion beigetragen und viele wichtige Anstöße gegeben. Gleichwohl zeigt sich in ihnen für mich auch eine gewisse Einseitigkeit, die insbesondere dann problematisch wird, wenn hier von einer letztlich naturalistischen Grundlage aus der Versuch unternommen wird, grundlegende sozial- und geisteswissenschaftliche Fragen völlig neu zu durchdenken. Mit Einseitigkeit meine ich dabei vor allem den Umstand, daß diese Autoren sich sehr stark auf das konstruierende Subjekt oder den Beobachter als ein in sich geschlossenes System beziehen, das durch Begriffe wie »Selbstorganisation«, »zirkuläre Geschlossenheit« oder »Autopoiesis« charakterisiert und das bestenfalls sekundär und sehr vage - etwa im Sinne einer »strukturellen Koppelung« (Maturana) - noch im Blick auf seine weiteren sozialen Interaktionen innerhalb einer kulturellen Lebensform gesehen wird. Konstruktion von Wirklichkeit erscheint in diesen Theorien mit anderen Worten weitgehend auf organisch-kognitive Prozesse reduziert, als ein Geschehen, daß vorrangig mit unserem Gehirn oder Nervensystem und weniger etwas mit unserer Kultur zu tun hat. Dadurch aber werden meiner Überzeugung nach wesentliche Voraussetzungen subjektiver Konstruktionen unterschätzt, deren Anerkennung und Thematisierung keineswegs unvereinbar mit der konstruktivistischen Grundüberzeugung ist.²

In von Glasersfelds Vico-Rezeption schlägt sich diese Unterschätzung übrigens in einer auffallenden Auslassung nieder, insofern in seiner Interpretation weitgehend

¹ Zu einer Übersicht über maßgebliche konstruktivistische Strömungen in der Gegenwart vgl. REICH (1998, Kap. II.1.4, insb. 164).

² Vgl. zu dieser hier nur angedeuteten Problematik ausführlich die Kritik von REICH (1998, Kap. II.1.4).

unterschlagen wird, daß sich die Erfahrung des Machens bei Vico selbst gerade auf ein Machen der *kulturellen* Welt bezieht und in der Überzeugung wurzelt, "daß die gesamte gesellschaftliche Welt von den Menschen gemacht ist und daß man deswegen von dieser in Büchern und Zeichen aufbewahrten Welt der Kultur sichere Kenntnis gewinnen kann." (Trabant in: REICH 1998, Bd.1, 159). So wird der Rückgriff auf Vico an dieser Stelle zu einem philosophischen »Bumerang«, der auf die eigenen Theorien zurückschlägt, insofern gerade Autoren wie Vico uns vor einer Ausgrenzung sozialer und kultureller Bezugspunkte warnen können, wie sie für manche modernen konstruktivistischen Ansätze charakteristisch ist.¹

Diese Ausgrenzung wird mittlerweile auch von anderen (radikal-)konstruktivistischen Autoren mehr und mehr als ein Problem erkannt. In unterschiedlichen Diskussionsbeiträgen in den von SCHMIDT (1992) und FISCHER (1995) herausgegebenen Sammelbänden beispielsweise ist eine verstärkte Suche nach Anschluß an kulturtheoretische Konzepte deutlich erkennbar.² Es ist hier allerdings nicht der Ort, um auf die unterschiedlichen Modelle und Richtungen, die in dieser sich andeutenden »kulturtheoretischen Wende« des Konstruktivismus diskutiert werden, im einzelnen einzugehen.³

Ich will statt dessen in diesem ersten Kapitel einige grundlegende Aspekte des interaktionistisch-konstruktivistischen Ansatzes knapp vorstellen, auf den sich meine Interpretation im folgenden stützen wird. Dieser Ansatz, an dessen Weiterführung wir gegenwärtig an der Kölner Universität arbeiten, ist maßgeblich von REICH (1996, 1998) entwickelt worden, in dessen Arbeiten er ausführlich begründet wird. Er bemüht sich um eine betonte Offenheit gegenüber anderen geistes- und kulturwissenschaftlichen Richtungen. Denn wir sind der Überzeugung, daß sich in der gegenwärtigen geisteswissenschaftlichen Theorienlandschaft weit über die Diskurse eines expliziten Konstruktivismus hinaus viele implizit konstruktivistische bzw. für konstruktivistische Überlegungen relevante Gedanken auffinden lassen und daß wir diese Ansätze auch dann konstruktivistisch nutzbar machen können, wenn ihre Autoren sich selbst nicht ausdrücklich als Konstruktivisten verstanden haben

¹ Ich will die Auseinandersetzung mit Vico hier nicht weiter vertiefen, weil dies bereits ausführlich in der genannten Arbeit von Reich geschehen ist. Es sei nur angemerkt, daß die konstruktivistische Reinterpretation seiner Theorien auch nicht überstrapaziert werden sollte. Denn natürlich steht Vico mit seinen implizit konstruktivistischen Gedanken noch fest in einer philosophischen Tradition, die einem Begriff von Wahrheit im absoluten und universellen Sinne verpflichtet ist - nur daß dies bei ihm eben nicht die Wahrheit einer gottgemachten »Natur«, sondern der zivilen Welt der Menschen ist. Die Kränkung solcher Universalitätsansprüche von Wahrheit aber macht gerade einen wesentlichen Kern der zeitgenössischen Konstruktivismusdiskussion aus.

² Als ein Beispiel sei hier Schmidts eigener Ansatz genannt, den er z.B. in seinem Aufsatz »Sprache, Kultur und Wirklichkeitskonstruktion(en)« in FISCHER (1995, 239-251) zusammenfaßt.

³ Für eine kritische Würdigung grundlegender Tendenzen vgl. erneut REICH (1998).

bzw. verstehen. In diesem Zusammenhang ist der Konstruktivismus für uns unter anderem auch eine veränderte Art, mit Theorien oder, wie wir sagen, mit Beobachtungswirklichkeiten umzugehen.

Entscheidend ist dabei vor allem der konstruktivistische Entwurf einer »Beobachtertheorie« als Metatheorie gegenüber den Objekttheorien beobachteter Wirklichkeit. Denn mit der Betonung des Konstruktcharakters von Wirklichkeit tritt ein verstärktes Interesse an der Situierung von Beobachtungsleistungen in Erscheinung, an den veränderlichen Kontexten, in denen Beobachter sich die Perspektiven ihrer Beobachtung erschließen, an den Räumen, in denen die Ordnung ihrer Blickwinkel sich vollzieht. Solche Räume können sehr unterschiedlich beschaffen sein, sie beinhalten für uns unter anderem spezifische Interessen, Wünsche, Orientierungen, in denen sich ein Begehren ausdrückt, das subjektive Konstruktionen antreibt, wir können in ihnen aber zugleich auch symbolische Ordnungen erkennen, die für einen Beobachter immer schon vorgängig bestimmend sind, die sich z.B. als ein kulturelles Vorverständnis, als überlieferte Beobachtungsvorräte und Maßstäbe des Beobachtens innerhalb einer Verständigungsgemeinschaft geltend machen (vgl. Kap. 1.2.2). So verflechten sich in jeder Beobachtung bei näherer Betrachtung schnell Konstruktionen mit Rekonstruktionen, begrenzt sich die Freiheit subjektiver Konstruktionen an der normativen Mächtigkeit des in einer Kultur bereits vorgängig Konstruierten, und es ist für jeden Beobachter eine schwierige und immer nur eingeschränkt zu leistende Aufgabe, solche Vorgängigkeiten für sich zu enttarnen, d.h. abzuarbeiten und zu dekonstruieren (vgl. Kap. 1.2.3). Eine konstruktivistische Beobachtertheorie, die Beobachter in ihrer interaktiven und damit notwendig kulturellen Bezogenheit nicht verfehlen will, wird gerade solche Verflechtungen re/de/konstruktiver Perspektiven besonders zu reflektieren haben. Und damit ist mehr gemeint als nur eine historisch-hermeneutische Abarbeitung. Denn um das Argument der Konstruktion von Wirklichkeit(en) ernst zu nehmen, muß eine solche Beobachtertheorie es auf ihre eigenen Ergebnisse zurückwenden und diese ebenfalls als beobachterabhängige Konstruktionen kenntlich machen. Sie wird daher auf jedes letztgültige Kriterium eines wahren oder »besseren« Verstehens bewußt verzichten. Was sie zu bieten hat, sind Angebote, die sich an den Leser wenden, sofern sie ihn in seinen eigenen Beobachtungen erreichen können, und die ihm *mögliche* Perspektiven auf die komplexen Phänomene menschlicher Wirklichkeitskonstruktionen an die Hand zu geben versuchen. Sie kann dabei keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, und ihr "bleibt nicht einmal die Fantasie eines Erreichenmüssens, das unabdingbar oder notwendig wäre" (REICH 1998, Bd. 1, 22). Dieser Paradoxie gegenüber gibt es aus unserer interaktionistisch-konstruktivistischen Sicht "(...) weder ein Entweichen noch eine Lösung. Allenfalls kann soviel gehofft werden, daß eine Beobachtertheorie gefunden werden mag, in deren Topik ein Beobachter sich jenen Raum vorzustellen vermag, in dem das Problem selbst situiert ist, und daß dabei zugleich eine

Dynamik sichtbar werden mag, die in den Bewegungen der je konkreten Blicke und Subjekte eine Kinetik erscheinen läßt, die das schöne Bild der topischen Mimesis schon wieder hinterfragt." (Ebd.)

Wenn der Konstruktivismus also mit dem bewußten Verzicht auf Letztbegründung eine weitgehende Relativierung von Geltungsansprüchen beinhaltet, so ist an dieser Stelle allerdings Vorsicht anzuraten. Zwar stimmt es, daß konstruktivistisch jeder Anspruch auf *absolute* Geltung einer bestimmten Sicht der Dinge zurückzuweisen ist. Doch wäre es ein Fehlschluß, ins entgegengesetzte Extrem eines grenzenlosen Relativismus zu verfallen.¹ Die Einsicht in den Konstruktcharakter von Erkenntnis impliziert für uns nicht, jede Auffassungsweise unterschiedslos für gleichrangig zu befinden (und damit letztlich jeder ihren Wert abzusprechen), sondern leitet über in das Bemühen, begründet Perspektiven zu erschließen, die als solche gekennzeichnet und in ihren Voraussetzungen soweit als möglich offengelegt werden. Solche Perspektiven beruhen auf Setzungen, die *innerhalb ihres Bezugsrahmens* als absolut gelten. Wäre dies nicht so, könnten sie keinen Wahrheitsanspruch für sich reklamieren, könnten sie sich nicht als Blickwinkel *für andere Blickwinkel* geltend machen. Die Intention einer konstruktivistischen Beobachtertheorie kann es daher nicht sein, Kategorien auszuschließen, die immanent - d.h. in Hinblick auf den jeweiligen Beobachtungsbereich - Geltung auch für andere Beobachter beanspruchen, sondern nur, sie auf der Metaebene als Konstruktionen von Beobachtern, d.h. als kontextabhängige (und häufig konventionelle) Setzungen zu reflektieren. Die hierin enthaltene Kränkung von »absolut und relativ« erkennen wir als ein unhintergebares Moment eines jeden Erkenntnisprozesses an. Die Geltungsansprüche von Beobachterperspektiven lassen sich daher für uns immer nur pragmatisch und auf Zeit im Rahmen bestehender Verständigungsgemeinschaften einlösen (vgl. dazu ausführlich REICH 1998, Kap. II.1).²

Der Zusammenhang von Erkennen und Machen ist, so sahen wir oben bereits am Beispiel von Vico, in der abendländischen Ideengeschichte schon lange vor dem Entstehen explizit konstruktivistischer Theorien von verschiedenen Autoren erkannt und beschrieben worden. Wie einleitend bereits angedeutet wurde, gehört in unserem Jahrhundert dazu für mich unter anderem die pragmatistische Philosophie John Deweys, der aus seiner stark handlungsbezogenen Sichtweise wichtige konstruktivi-

¹ Dies wäre ein in sich unhaltbares Unterfangen, insofern das Relative nur in bezug auf das Absolute gedacht werden kann; wenn *alles* relativ ist, wird das Relative selbst absolut gesetzt und verliert seine relativierende Bedeutung.

² "Solch ein Konstruktivismus problematisiert universalistische Ansprüche, rückt die Verständigungsgemeinschaft, die sich auf Zeit über Ansprüche einigt, in den Vordergrund, sieht das Nach- und Nebeneinander ebenso wie Interessen und Macht in die Ansprüche verwickelt, relativiert damit jedes Zeichen, jedes Wort und alle Aussagen, obwohl er - sprachlich gesehen - zugleich mit ihnen ausschließend operiert." (Ebd., Bd. 1, 214)

stische Gedanken entwickelt hat, die meiner Überzeugung nach auch der heutigen Diskussion noch Anregungen geben können. Ähnlich wie bei Vico bezieht sich das konstruktive »Machen« auch bei Dewey grundlegend auf die kulturelle Welt.¹ Anders aber als Vico steht Dewey bereits deutlich im Einfluß jener angedeuteten Kränkungsbewegung von »absolut und relativ«, was es ihm möglich macht, sich von der traditionellen philosophischen Suche nach einer absoluten und universellen Wahrheit recht weitgehend zu lösen. Dies macht seinen Ansatz, wie ich meine, gerade für einen kulturtheoretisch offenen Konstruktivismus besonders interessant.²

Eine konstruktivistische (Re-)Interpretation der Philosophie John Deweys, wie ich sie in dieser Arbeit beabsichtige, bildet für mich einen Bestandteil einer ernsthaften Abarbeitung an jenen Vordenkern und Wegbereitern des zeitgenössischen Konstruktivismus, mit denen bisher noch viel zu wenig eine Auseinandersetzung gesucht wurde.³ Eine solche Auseinandersetzung aber scheint gegenwärtig gerade angesichts der sehr heterogenen und widersprüchlichen Diskussionslage besonders notwendig, damit der Konstruktivismus über eine Reflexion auf seine Vergangenheiten zu einem vertieften Selbstverständnis gelangen und sich so eine tragfähigere Grundlage für seine Zukunft verschaffen kann.

1.2 Ausgewählte Grundlagen eines interaktionistischen Konstruktivismus

Ich möchte in diesem Kapitelteil in einige Grundlagen unseres interaktionistisch-konstruktivistischen Ansatzes einführen, wobei sich meine Darstellung auf Aspekte beschränkt, die mir für die nachfolgende Interpretation der Theorien John Deweys als besonders relevant erscheinen. Eine vollständigere und ausführlichere Diskussion findet sich in den Arbeiten von REICH (1996, 1998).

¹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch den schönen Aufsatz von CHILD (1953) über das Verhältnis von Erkennen und Machen bei Hobbes, Vico und Dewey.

² Allerdings verfügt Deweys Konstruktivismus, wie wir im nachfolgenden genauer sehen werden, noch nicht über eine ausgewiesene Beobachtertheorie im eben angedeuteten Sinne, weshalb die Relativierung von Beobachter und Beobachtung bei ihm nicht immer konsequent genug auch auf die eigenen philosophischen Grundannahmen zurückbezogen wird.

³ Hier wäre neben anderen pragmatistischen Autoren wie vor allem William James an eine Fülle weiterer Bezugspunkte z.B. in der Phänomenologie von Husserl bis Sartre, im Strukturalismus, in der neueren französischen Philosophie und im Dekonstruktivismus bei Derrida oder Rorty zu denken. Auf eine breite Auswahl solcher Anknüpfungspunkte geht REICH (1998) ausführlich ein.

1.2.1 Inhalte und Beziehungen in kommunikativen Interaktionen

Unser interaktionistisch-konstruktivistischer Ansatz beruht auf der Überzeugung, daß Beobachter, indem sie sich aus ihrer jeweils subjektiven Sicht Wirklichkeiten konstruieren, dabei immer schon in direkt äußerlicher oder in verinnerlichter Form in interaktiven Beziehungen zu anderen Beobachtern stehen, und daß diese Interaktivität eine grundlegende Bedingung eines jeden konstruktiven Prozesses ist. Wir halten es mit anderen Worten für wenig sinnvoll, die Prozesse einer Konstruktion von Vorstellungen und Bedeutungen losgelöst oder unabhängig von den Prozessen der Kommunikation zu betrachten, in denen Beobachter sich über solche Vorstellungen und Bedeutungen austauschen und sich dabei wechselseitig in ihren Positionen bestätigen und/oder begrenzen. Dabei nun unterscheiden wir im Anschluß an Bateson bzw. Watzlawick und ihre Mitarbeiter¹ eine Inhalts- und eine Beziehungsseite, die wir in jeder zwischenmenschlichen Kommunikation beobachten können und die sich hierin wechselseitig beeinflussen. Allerdings lösen wir diese Unterscheidung in unserer interaktionistisch-konstruktivistischen Sicht aus dem relativ engen Beobachtungsrahmen heraus, in dem sie bei Bateson, Watzlawick u.a. steht, deren Theorien sich an einem kybernetischen Modell der rein äußerlichen Informationsübertragung und Rückkopplung zwischen einem Empfänger und einem Sender orientieren.²

Auf der Inhaltsebene begegnet uns das, was uns zumeist am leichtesten zugänglich ist, wenn wir Zeuge einer kommunikativen Begegnung zwischen zwei (oder mehreren) Interaktionspartnern werden, und was uns auch in unseren eigenen Kommunikationen meist am deutlichsten bewußt ist. Wir beobachten z.B. ein Paar, das in ein Gespräch vertieft ist. Auf der Oberfläche geht es dabei um sachlich-inhaltliche Themen, hier werden Worte gewechselt, Informationen ausgetauscht, Fragen gestellt und beantwortet usw. Diese Inhaltsebene umfaßt im wesentlichen all das, was zumeist verbal, in jedem Fall aber in einer deutlich symbolischen Form einem anderen als Wissen, Vermutung, Zweifel, Meinung oder ähnliches mitgeteilt wird. Davon unterschieden nun können wir eine Beziehungsebene beobachten, auf der es stärker um die Einstellungen, Erwartungen, Haltungen, Verhaltensweisen *zwischen* Menschen geht, die von inneren Gefühlen, Stimmungen, Bildern und Wünschen geprägt werden und sich daher sowohl in der Fremd- als auch in der Selbstbeobachtung oftmals nur eher undeutlich und vage wahrnehmen lassen. Auch auf dieser

¹ Vgl. dazu BATESON u.a. (1984), BATESON (1992) sowie WATZLAWICK u.a. (1990).

² Ich kann die Unterscheidung von Inhalts- und Beziehungsseite hier allerdings aus Platzgründen nur knapp skizzieren und nicht ausführlich argumentativ herleiten. Zu einer umfassenden Begründung und zur Kritik an den enger kybernetischen Modellen erster und zweiter Ordnung innerhalb der modernen Kommunikationstheorien vgl. die genannten Arbeiten von Reich.

Ebene werden Botschaften ausgetauscht, doch geschieht dies meist indirekter und subtiler als auf der unmittelbar inhaltlichen Ebene, hier spielt z.B. die Körpersprache, das Wechselspiel der Blicke, die Mimik oder auch der Tonfall einer verbalen Äußerung eine weit größere Rolle. Diese Beziehungsseite spielt aber oftmals in die stärker inhaltlichen Prozesse sehr weitgehend mit hinein, sie übt z.B. einen Einfluß darauf aus, wie die kommunizierten Inhalte von den beteiligten Interaktionspartnern verstanden und in bezug auf ihre eigene Gefühlslage interpretiert werden. Bei unserem Paar z.B. bestätigt die Frau ihren Gesprächspartner auf der inhaltlichen Ebene in regelmäßigen Abständen durch einen zustimmenden Einwurf in seinen Ausführungen, während sie ihm doch gleichzeitig auf der Beziehungsebene durch häufiges Abwenden, wiederholtes Auf-die-Uhr-Blicken oder das zerstreute Blättern in einer Zeitschrift ein undeutlich spürbares Desinteresse zu signalisieren scheint, was ihn verunsichert oder schließlich ärgerlich verstummen läßt. Oder wir sehen die beiden auf der Inhaltsseite in einem heftigen und leidenschaftlichen Streit befangen über etwas, das uns als Außenstehendem als eine Kleinigkeit erscheint und uns ahnen läßt, daß sich hier eine tiefergehende Beziehungsproblematik an einer äußeren Banalität festmacht.¹

Im Blick auf eine konstruktivistische Beobachtertheorie gehen wir nun davon aus, daß wir es bei der Inhalts- und Beziehungsseite von Kommunikationen mit zwei Bereichen zu tun haben, die sich durch eine deutlich unterschiedliche Beobachtungsschärfe auszeichnen (vgl. REICH 1996, 24ff.). Wir sprechen in diesem Zusammenhang auch von Beobachtungswirklichkeiten im engeren Sinn im Unterschied zu Beziehungswirklichkeiten. Für inhaltliche Beobachtungswirklichkeiten (im engeren Sinn) gilt in der Regel, daß sie eine mehr oder weniger klare symbolische Ordnung aufweisen, durch die Inhalte logisch strukturiert und argumentativ verknüpft werden. Hier dominieren zumeist kausale Beschreibungsmodelle, die die betreffenden Sachverhalte in ihrer Komplexität reduzieren und auf Aussagen begrenzen, die auf Eindeutigkeit zielen und nach wahr oder falsch beurteilt werden können. Exemplarisch geschieht das in der Wissenschaft, die in der Aufgabe einer Komplexitätsreduktion eines ihrer wesentlichen Geltungskriterien sieht.

Anders nun im Bereich der Beziehungswirklichkeit, denn hier greifen solche reduktiven und kausalen Modelle häufig nur sehr begrenzt, weil wir es hier stärker mit

¹ WATZLAWICK u.a. (1990) geben in ihrem Buch viele Beispiele für Kommunikationsstörungen und Paradoxien, die sich im Spannungsfeld von Inhalts- und Beziehungsaspekten ereignen können, und zu deren Beschreibung sie Modelle von symmetrischen und komplementären Beziehungen, von Doppelbindungen u.a. entwickeln. Auf diese Einzelheiten gehe ich hier ebensowenig ein wie auf weiterführende Differenzierungen, wie sie z.B. SCHULZ VON THUN (1995) geliefert hat (vgl. dazu ausführlich REICH 1996, 18-70). Es geht mir in diesem Abschnitt zunächst nur darum, eine grundlegende Unterscheidung deutlich zu machen, die wir in der nachfolgenden Diskussion unserer interaktionistisch-konstruktivistischen Beobachtungsregister des Symbolischen, Imaginären und Realen wieder aufgreifen und in ihren Implikationen sehr viel umfassender spezifizieren werden.

zirkulären Prozessen, mit Rückkoppelungen von Selbst- und Fremdwahrnehmungen und damit mit einer Komplexität unterschiedlicher Beobachterstandpunkte zu tun haben, die sich zumeist nur sehr ungenügend zu einer eindeutigen Sicht vereinfachen läßt.¹ Hier machen wir z.B. die Erfahrung, daß wir das, was uns inhaltlich als richtig erscheint (z.B. eine pädagogische Theorie oder eine kommunikationspsychologische Regel), nicht immer unmittelbar in unseren Beziehungen zu anderen verwirklichen können, daß diese Beziehungen sich in ihrer Lebendigkeit oft gar nicht aus einem Wissen heraus planen oder bewußt steuern lassen. Solche Erfahrungen scheinen darauf hinzudeuten, daß menschliche Beziehungen sich nicht vollständig symbolisch erfassen lassen. Im nachfolgenden Abschnitt werden wir im einzelnen genauer sehen können, warum aus unserer interaktionistisch-konstruktivistischen Sicht an dieser Stelle eine grundlegende Grenze menschlicher Kommunikationen liegt.

In modernen Kommunikationstheorien hat man nun den Begriff einer Metakommunikation eingeführt, der verdeutlichen soll, daß wir *in* unseren Kommunikationen auf einer Metaebene in einen Prozeß der Verständigung *über* solche Kommunikationen eintreten können. Bei WATZLAWICK u.a. (1990) ist damit vor allem eine Metakommunikation auf der Beziehungsseite gemeint. Wir glauben allerdings, daß der Begriff auch auf der Inhaltsseite Anwendung finden kann (vgl. zum folgenden REICH 1996, 61). Von inhaltlichen Metakommunikationen sprechen wir dann, wenn Beobachter im Blick auf die von ihnen thematisierten Inhalte und Beobachtungen in eine neue Ordnung des Verstehens oder Erklärens überwechseln, indem sie diese Inhalte in einer erweiterten Perspektive betrachten. "Resultate solcher Metakommunikation sind in der Regel Relativierungen einer inhaltlichen Ordnung, indem man aus ihr heraustritt, um »von außen« auf sie zu schauen. Aus solcher Metakommunikation heraus kann man sich als Gefangener symbolischer (inhaltlicher) Ordnungen erkennen." (Ebd.) Von Beziehungskommunikationen oder beziehungsmaßige Metakommunikationen sprechen wir demgegenüber dann, wenn Beobachter direkt über ihre Beziehungen zueinander kommunizieren, indem sie z.B. den Verlauf einer bestimmten Auseinandersetzung im Rückblick aus ihrer Sicht interpunktieren, d.h. in eine Ordnung bringen, durch die sie sie verstehen oder erklären können. Soweit alle Beteiligten sich hierüber verständigen, mag es ihnen gelingen, ihre wechselsei-

¹ In der modernen Familientherapie sind deshalb stärker »systemisch« orientierte Modelle und Methoden entwickelt worden, die solche komplexen Beziehungswirklichkeiten erlebbar machen und so dem betreffenden System (z.B. einer Familie) durch das Bewußtwerden unterschiedlicher Beobachterstandpunkte in ihrer wechselseitigen Bezogenheit aufeinander die Möglichkeit eröffnen wollen, aus sich selbst heraus zu neuen Lösungen ihrer Beziehungskonflikte zu gelangen. Vgl. dazu die Beiträge in den Zeitschriften »Familiendynamik« und »Zeitschrift für Systemische Familientherapie« sowie im Blick auf pädagogische Anwendungen REICH (1996, 235-255), wo sich auch weiterführende Literaturangaben zu systemischen Methoden finden.

tigen Beziehungskonstruktionen besser zu begreifen und zuvor eher latent wirksame Beziehungsmuster besser zu durchschauen. "Resultate solcher Kommunikationsbeziehungen sind in der Regel offenere Beziehungen, in denen Gemeinsamkeiten und Trennendes thematisiert und unterschiedliche Positionen aufgezeigt werden. So kann man sich aus Gefangenschaften bzw. Verstrickungen lösen und Konflikte bearbeiten." (Ebd.) Unser beobachtetes Paar in seinem eskalierenden Streit z.B. könnte - vielleicht ausgelöst durch eine ironisierende Bemerkung, die der Auseinandersetzung für einen Moment ihre Spitze nimmt - auf die Beziehungsebene wechseln, indem die beiden zu rekonstruieren versuchen, wodurch der Streit eigentlich ausgelöst wurde, was wie verstanden oder mißverstanden, welche Gefühle verletzt wurden bzw. welche tieferliegenden Enttäuschungen und Mißverständnisse sich dahinter verbergen usw. Auch in solchen Metakommunikationen aber geht die Beziehungsseite niemals in der reinen Inhaltsseite auf. Zwar mögen wir uns für den Moment auf eine gemeinsame Deutung einigen und im Blick auf bestimmte Beziehungserwartungen auch auf Dauer zu einer tragfähigen Klärung gelangen, doch geht solche Klärungsarbeit in menschlichen Beziehungen immer in unscharfe Ränder über, die sich einer vollständigen Thematisierung entziehen. Man hat hier auch das Bild eines Eisbergs gewählt, das zwar in seiner Statik menschlichen Beziehungen sicher nicht gerecht wird, das aber immerhin recht schön versinnbildlichen kann, daß oberhalb der Wasseroberfläche (Inhaltsebene) immer nur ein Bruchteil dessen sichtbar wird, was seinen Schwerpunkt in den Beziehungen hat, die unterhalb der Oberfläche lauern (vgl. REICH 1996, 34). Es bleibt etwas Ungesagtes, es bleiben Mehrdeutigkeiten, ungestellte Fragen und ausgelassene Antworten in jeder lebendigen Beziehungswirklichkeit.

Diese Unschärfe der Beobachtung ist ein Grund dafür, warum die Welt der Beziehungen in den Wissenschaften zumeist als eine Quelle unerwünschter Störungen weitgehend ausgegrenzt wird. In der Tat erscheint es als fraglich, inwieweit Wissenschaft überhaupt noch möglich ist, wenn sie sich zu sehr auf das unscharfe Beobachtungsfeld menschlicher Beziehungswirklichkeiten einläßt.¹ In der ethnologischen

¹ Es ist interessant, daß die Unterscheidung von Inhalts- und Beziehungsseite in ihrer ursprünglichen Formulierung von Bateson, Watzlawick und den anderen Mitarbeitern an dieser Kommunikationstheorie nicht wirklich in einem wissenschaftlichen Sinne argumentativ hergeleitet wurde, sondern im Zusammenhang praktischer Kommunikationserfahrungen vor allem im Bereich der Psychiatrie als ein pragmatisches Postulat entstanden ist, das als Ausgangspunkt für eine veränderte Praxis dienen sollte. Dies ist meines Erachtens keineswegs zufällig. Denn diese Unterscheidung mutet der Kommunikationstheorie eine Komplexität zu, die für eine wissenschaftliche Beobachtungstheorie im engeren Sinne leicht unerträglich scheinen kann und die von ihren eigenen Urhebern zunächst auch theoretisch überhaupt nicht hinreichend reflektiert werden konnte. (Bei WATZLAWICK (1990) und seinen Mitarbeitern wird besonders deutlich, daß sie ihre Theoreme eigentlich mehr postulieren, als sie argumentativ herzuleiten.) Es war die Komplexität und Widersprüchlichkeit einer konkreten Praxis, die in den hergebrachten psychiatrischen Theorien und Erklärungsmodellen nicht aufzugehen schien, die hier Pate stand für eine Unterscheidung, die so einfach und grundlegend ist, daß sie keinem philosophischen Kommunikationstheoretiker bisher in den

Feldforschung z.B. ist dies als Problem von Autoren wie DEVEREUX (1982) erkannt und zu einem gewissen Grade auch reflektiert worden.¹ Zumeist wird es jedoch einfach ignoriert, und dies auch und gerade in Bereichen wie der Psychologie oder der Pädagogik, in denen es nach unserer Überzeugung von besonders weitreichender Bedeutung ist. Denn wir sehen hier eine grundsätzliche Grenze von Wissenschaft, die menschliche Beziehungen immer nur rationalisierend als Wissensinhalte, d.h. reduktiv im Blick auf eine Eindeutigkeit von Beobachtungsleistungen beschreiben kann. Insofern beinhaltet unsere Unterscheidung von Inhalts- und Beziehungswelten eine Kränkung wissenschaftlicher Selbstgewißheiten. Selbstverständlich können wir niemanden zwingen, diese Kränkung anzunehmen, und man wird uns immer entgegen können, es reiche hin, inhaltliche Theorien über Beziehungen zu entwickeln und zu verbessern. Unsere eigene Argumentation ist ja selbst nichts anderes als eine *inhaltliche* Reflexion auf eine Unterscheidung von Beobachterbereichen. Diese Unterscheidung weist jedoch über den engeren Bereich inhaltlicher (symbolischer) Beobachtungsleistungen hinaus und macht uns dafür offen, daß in unseren interaktiven Beziehungen die Konstruktion von Wirklichkeiten nicht allein in symbolischen Beschreibungen aufgeht. Dieser grundsätzlichen Kränkung wollen wir im folgenden weiter nachgehen in der Hoffnung, dem Leser dadurch die grundsätzliche Bedeutung unserer Unterscheidung von Inhalten und Beziehungen stärker plausibel machen zu können.

1.2.2 Symbolisches, Imaginäres und Reales

Von besonderer Bedeutung für unseren interaktionistisch-konstruktivistischen Ansatz sind drei Beobachtungsregister, die wir der neueren französischen Philosophie und insbesondere der Psychoanalyse von Jacques Lacan entlehnen und die wir konstruktivistisch als Beobachtungsmöglichkeiten kultureller Interaktionsprozesse im weitesten Sinne interpretieren: das Symbolische, das Imaginäre und das Reale.² Da ich auf diese Register in meiner nachfolgenden Interpretation der Philosophie John

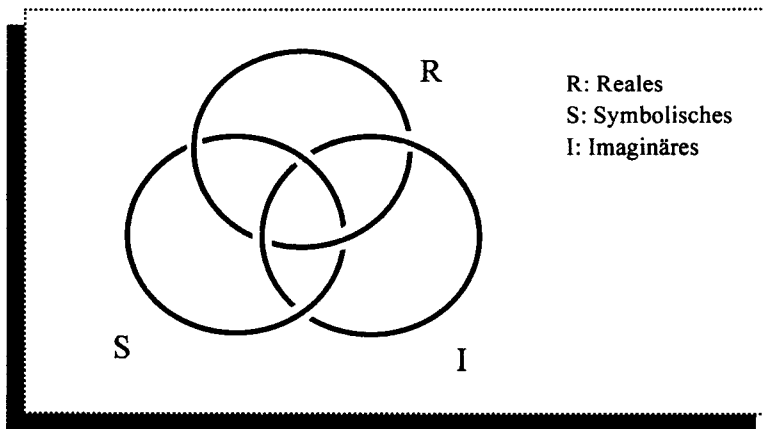
Sinn gekommen war.

¹ Allerdings bewegt sich Devereux dabei in einem psychoanalytischen Erklärungsrahmen, dessen Beobachtervoraussetzungen von ihm nicht in einem konstruktivistischen Sinne reflektiert werden.

² Vgl. dazu weiterführend REICH (1996, 71-117) sowie ders. (1998, Kap. II). Lacan selbst hat keine systematische Beobachtertheorie entwickelt, in deren Rahmen er seine eigene Theorie im konstruktivistischen Sinne als eine Beobachterperspektive und seine Beobachterkategorien als psychoanalytische Setzungen hätte kennzeichnen können. Obwohl er mitunter die eigenen psychoanalytischen Postulate auch zu relativieren bzw. zu ironisieren scheint, verwendet er an entscheidenden Stellen Konzepte wie »Phallus« oder »Ödipuskomplex« doch in einer deutlich ontologisierenden Weise, so daß eine Einsicht in ihren Konstruktcharakter verstellt bleibt.

Deweys mehrfach zurückgreifen werde - insbesondere im Rahmen der in Kapitel 5 geführten Diskussion von Deweys Kommunikationsmodell - und da ihre Unterscheidung erfahrungsgemäß nicht immer ganz leicht verständlich zu machen ist und einer ausführlichen Begründung bzw. Veranschaulichung bedarf, um hinreichend nachvollziehbar zu sein, werde ich ihrer Darstellung in diesem Einführungskapitel einen etwas breiteren Umfang einräumen.

In seinem Spätwerk hat Lacan diese drei Register im topologischen Modell des »Borromäischen Knotens« dargestellt, wobei insbesondere ihre wechselseitige Verflochtenheit ineinander betont wird. Lacan hat diese Topologie mit verschiedenen Figuren zu illustrieren versucht.¹ Die folgende Skizze gibt eine davon wieder.



Der Borromäische Knoten ist so beschaffen, daß man keinen der Ringe herauslösen kann, ohne damit zugleich auch die beiden anderen freizusetzen: Nur im Ineinander aller drei Ringe hat er Bestand. Für unsere Darstellung der drei Register gilt zudem, daß wir prinzipiell nicht aus seinem Geflecht heraustreten können: Es gibt keine Metaposition, von der aus wir etwas über ihn aussagen könnten, ohne uns zugleich selbst in ihm zu befinden. Die drei Register, die ihn in ihrer wechselseitigen Verknüpfung bilden, sind für Lacan von so fundamentaler Bedeutung, daß sich alle Realität in ihnen und durch sie strukturiert. Wir wollen hier nicht ganz so weit gehen und wollen lieber sagen, daß das Symbolische, Imaginäre und Reale für uns konstruktivistisch sehr allgemeine Beobachtungsfelder darstellen, die eine mögliche Beschreibung der verschiedensten kulturellen Phänomene und Ereignisse erlauben

¹ Vgl. dazu insbesondere Band XX von Lacans Seminar (LACAN 1986a, 127-147).

und sich für uns dabei wiederholt als besonders umfassende, hilfreiche und kritische theoretische Perspektiven erwiesen haben.

Eine weitere und für unsere konstruktivistische Auffassung besonders wichtige Eigenart der drei Register und ihrer Verknüpfung ist, daß hierin die »Wahrheit« unserer Beobachtungen und Konstruktionen immer schon als eine gebrochene, eine begrenzte und notwendig unvollständige Wahrheit erscheint. Lacan spricht vom *mi-dire*, vom »Halb-Sagen« der Wahrheit; "die ganze zu sagen, erreicht man nicht. Sie ganz zu sagen, das ist unmöglich, materiell: da fehlen die Worte." (LACAN 1988, 61) Und zwar fehlen die Worte eben aufgrund der Heterogenität der drei Register, die nicht ineinanderfallen und in deren Wechselspiel die Worte, d.h. die Elemente des symbolischen Registers, niemals das Ganze zu erhaschen vermögen. Das gilt auch für das Subjekt: Es ist nach Lacans Auffassung eines, das, obschon in der Sprache stehend, sich niemals ganz und endgültig in ihr auszudrücken vermag. Denn als ein imaginäres Wesen, das aus seinen subjektiven Wünschen, Vorstellungen und Gefühlen, was wir hier zusammen als sein »imaginäres Begehren« bezeichnen wollen, heraus die Frage nach seinem realen Sein stellt, findet es im Symbolischen immer nur »halbe« Antworten, die auf neue Fragen verweisen und ihm keine letzte Sicherheit zu vermitteln vermögen. Mehr noch: es sucht diese Antworten in einer Sprache, die seiner eigenen subjektiven Existenz vorausgeht und in der es sein Sein erst verankern muß, um zu dem sprechenden Wesen (*»parlêtre«*¹) zu werden, das wir ein Subjekt nennen. Im Prozeß der Versprachlichung ist damit eine grundsätzliche Entfremdung angelegt, die so ursprünglich wie das Subjekt selbst und für dieses unvermeidbar und unhintergebar ist. Lacan spricht vom »Riß«, der das Subjekt durchzieht, davon, daß es von der Sprache »durchgestrichen« werde. Wir wollen dies im folgenden dadurch symbolisieren, daß wir für das Subjekt das Zeichen § einführen.

Um diese ersten Andeutungen besser nachvollziehen zu können, wollen wir uns nun zunächst etwas eingehender den drei genannten Beobachtungsregistern zuwenden. Wie kommen wir zu ihrer Aufstellung, und wie fassen wir sie auf? Indem wir Aussagen hierüber machen, bewegen wir uns selbst schon im symbolischen Register. Daß wir auch über das Imaginäre und das Reale sprechen, bedeutet, daß wir auch hierüber Beobachtungen anstellen und diese in symbolische Aussagen fassen können. Dabei entgeht unser eigenes Sprechen (bzw. Schreiben) nicht dem oben angedeuteten Dilemma, daß die ganze Wahrheit sich nicht sagen läßt. Es ist mithilfe unserer Register jedoch immerhin möglich, einen symbolisch vermittelten Blickwinkel zu erschließen, aus dem heraus diese prinzipielle Unmöglichkeit sichtbar wird und sich sagen läßt, warum sie unvermeidbar ist.

¹ So lautet eines der vielen Wortspiele Lacans (vgl. WIDMER 1990, 23).

Das *symbolische Register* umfaßt für uns in erster Linie die Sprache, wenngleich es sich nicht auf sie beschränken läßt, sondern alle Formen kultureller Konstruktionen von Bedeutung und Sinn umfaßt, die über Zeichen (im weitesten Sinne) vermittelt werden. In Anlehnung an Reich wollen wir den Begriff des Symbolischen hier in dieser betont weiten und offenen Weise gebrauchen.¹ "Der weite Sinn des Symbolischen wurde durch Ernst Cassirer eingeführt, der in seiner 'Philosophie der symbolischen Formen' (1982) nachzuweisen versuchte, daß die symbolische Funktion eine allgemeine Vermittlungsfunktion ist, mit der der menschliche Geist bzw. das menschliche Bewußtsein sämtliche Welten seiner Wahrnehmung bzw. seiner Konstruktion von Wirklichkeit erreicht. Das Symbolische in diesem weiten Sinne bezeichnet die Möglichkeit der Erkenntnis, Realität mit Sinn zu versehen und sie zu objektivieren. (...) Das Symbolische markiert den Umstand, daß der Mensch kulturelle Instrumente dabei benutzt: Religion, Wissenschaft, Kunst usw., sie alle besitzen symbolische Formen, die die Unmittelbarkeit einer Wahrnehmung übersteigen und ein kulturelles Konstrukt zum Ausdruck bringen, das z.B. als Bildung zirkuliert. (...) Wann immer wir als Beobachter Zeichen in Verständigungen benutzen, wird zugleich ein symbolischer Sinn, eine Bedeutung, eine Ordnung oder ein symbolisches Weltbild sichtbar. Mitunter wird es auch verborgen und erst für jenen Beobachter sichtbar, der anders als andere Beobachter konstruiert." (REICH 1996, 81f.)

Ethymologisch steckt in dem Wort »Symbol« die Bedeutung von »zusammenwerfen« oder »zusammenfügen« (WIDMER 1990, 44). Dies kommt Lacans Vorstellung vom symbolischen Register recht nahe: Das Symbolische begründet einen »Pakt« zwischen den Menschen, es ermöglicht Verständigung und Übereinkunft. Es ist diejenige Dimension, in der die Subjekte ihr Sein füreinander zu artikulieren suchen. Darin zeigt sich ein Begehren. Doch stößt dieses Begehren im symbolischen Register zugleich auf eine notwendige Grenze: In seiner Suche nach Artikulation ist es gezwungen, auf Strukturen der Repräsentation (Symbolisches in Form von Zeichen, Gesten, Worten, Namen, Sätzen) zurückzugreifen, die immer schon vorgängig in einer symbolischen Ordnung angelegt sind, die für jedes Subjekt zunächst die Sprache der Anderen ist. Noch bevor es sprechen kann, noch bevor es überhaupt geboren wird, wird das Kind von diesen Anderen schon mit symbolischen Zuschrei-

¹ Auf weitergehende begriffliche Differenzierungen innerhalb der neueren Sprachphilosophie und Zeichentheorie gehe ich dabei nicht ein (vgl. dazu z.B. ECO 1977). Das Symbolische dient mir hier in erster Linie als eine orientierende kulturtheoretische Perspektive; in diesem Rahmen bietet die angedeutete weite Fassung des Begriffs - die z.B. von einer differenzierenden Analyse verschiedener Arten von Zeichen absieht, wie sie in den verschiedenen Ansätzen der modernen Semiotik zudem auf zum Teil recht unterschiedliche Weise entwickelt worden ist (vgl. ebd.) - den Vorteil, auf die grundlegenden und gemeinsamen kulturellen Funktionen zeichenvermittelter Bedeutungsprozesse aufmerksam zu machen, die für uns in ihrer Gesamtheit eine symbolische Ordnung von Kultur zum Ausdruck bringen.

bungen belegt, in denen sich das Begehren seiner Eltern, Verwandten oder auch fernerstehender gesellschaftlicher Gruppen und Interessen ausdrückt und deren Sinn es sich erst allmählich zu erschließen haben wird. Man spricht ihm seinen Namen, seinen Platz in der symbolisch geordneten Welt zu, in die es hineingeboren wird.¹ Dieses Sprechen der Anderen, das dem Kind zunächst nur wie ein undifferenziertes »Rauschen« erscheinen kann, wird ihm allmählich zur Repräsentation all dessen, was seine Welt ist. In diesem Sprechen sucht es das Geheimnis seines eigenen Seins zu enträtseln: "Für Lacan ist die Geschichte des griechischen Boten, dem eine Botschaft unter die Stirnlocken geschrieben wurde, Sinnbild der menschlichen Situation überhaupt. Der Träger der Botschaft vermag sie nicht selber zu lesen, er bedarf der andern dazu, die sich seinerseits mit ihrer Frage an ihn wenden. In diesem Beispiel zeigt sich, daß jedes Subjekt zum Symbol wird - zum Symbol, dessen Botschaft es in den andern zu entziffern sucht." (WIDMER 1990, 45)

Der symbolische Sinn seiner Existenz ist für jedes Subjekt mit anderen Worten immer zunächst am Platz der Anderen, in ihrer Sprache und ihrem Verhalten situiert, von woher ihm ein Wissen, eine Welterklärung gegenübertritt, in die es sich fügen und der es sich als ein Subjekt »unterwerfen«² muß, um eine Antwort auf seine Frage erhalten zu können. Menschliche Kulturen zeichnen sich durch einen meist sehr komplexen und vielgestaltigen Reichtum symbolischer Vorräte aus, die dabei eine Rolle spielen, insofern sie kulturelle Haltungen und Sinnorientierungen repräsentieren. Überlieferte Erzählungen und Mythen, Texte aller Art, religiöse Riten und Einweihungszeremonien, Insignien ständischer oder staatlicher Macht, Zeugnisse, Urkunden, Gesetzbücher gehören ebenso hierzu wie Universitätsbibliotheken, wissenschaftliche Qualifikationskriterien und Methodenstandards oder die Verfahren und Erzeugnisse moderner Massenkommunikation. In all dem drücken sich Übereinkünfte und symbolische Festlegungen aus, die bereits getroffen worden sind; jeder, der in einer gegebenen Kultur in eine bestimmte Position eintreten, der eine bestimmte Rolle einnehmen und sich hierin als ein Subjekt artikulieren will, wird sich dazu ein Mindestmaß solcher symbolischen Orientierungen zunächst rekonstruktiv zu eigen machen müssen.

In bezug auf das Problem, wie die symbolischen Bestände einer sozialen Gemeinschaft oder Kultur von den in ihnen lebenden Subjekten sozialisierend erworben werden können, haben in unserem Jahrhundert verschiedene, insbesondere kommunikationstheoretisch orientierte Ansätze eine Antwort zu geben versucht. Der auf den amerikanischen Sozialphilosophen George Herbert Mead zurückgehende sym-

¹ Die christliche Taufe mag paradigmatisch für eine ritualisierte Form eines solchen »Zusprechens« stehen.

² Dies ist die ursprüngliche Bedeutung von »sub-jectum«.

bolische Interaktionismus ist hierfür ein wichtiges Beispiel, der das Modell einer Rollenübernahme entwickelt hat, wodurch symbolvermittelte Bedeutungen als Handlungsperspektiven in die Persönlichkeitsstruktur von Subjekten übernommen werden können, was sich für Mead zunächst unmittelbar personengebunden, zunehmend aber auch auf einer abstrakteren Ebene als Verinnerlichung kultureller Normen und Werte vollzieht. Mit diesem Ansatz werden wir uns im fünften Kapitel dieser Arbeit ausführlicher auseinandersetzen.¹ Hier wollen wir zunächst noch etwas weiter Lacan folgen, für den neben dieser symbolischen insbesondere die imaginäre Seite zwischenmenschlicher Interaktionen von entscheidender Bedeutung ist.

Bewegt sich das symbolische Register im Spannungsfeld zwischen Artikulation und Repräsentation, so ist für das Register des *Imaginären* zunächst der grundlegende existentielle Mangel ausschlaggebend, den Lacan (ähnlich wie Heidegger) am Grunde allen menschlichen Seins angelegt sieht. Dieser Mangel hat vielerlei Gesichter: Es ist ein Mangel an Sein ebenso wie ein Mangel an Sinn. In anthropologischer Deutung entspringt er dem, was wir nach Gehlen als »Instinktreduktion« bezeichnen können, in philosophischer Perspektive entspricht er der Tatsache, daß der einzelne in seinem je besonderen Lebensvollzug niemals das Ganze des Menschlichen, die Fülle menschlicher Seinsmöglichkeiten auszuschöpfen vermag. Für Lacan zeigt er sich zum einen als ein »realer Mangel«, als welchen er die somatisch-energetische Triebquelle interpretiert, die sich dem Psychoanalytiker als Libido in ihren unterschiedlichen Ausdrucksformen zeigt. Diese Libido versteht Lacan vor allem in negativer Form als eine Art energetische »Leerstelle«, ein körperliches »Fehlen«, das in der Suche nach Befriedigung als Mangel erscheint. Zum anderen aber spricht Lacan von einem »symbolischen Mangel«, der mit dem Eintritt in die Sprache entsteht.

Die Sprache führt in die Welt des Kindes den Verlust in Gestalt der Differenz ein. Lacan ist hier sehr drastisch, er bezeichnet diesen Vorgang auch als eine »symbolische Kastration«. Denn im Blick auf das Imaginäre, auf die ursprüngliche Schrankenlosigkeit spontaner Vorstellungen und Einbildungen wirkt das Symbolische immer auch als eine Begrenzung. Die Sprache trennt z.B. ein Ich vom anderen, indem sie zwischen beide einen Unterschied, ein Du oder Er oder Sie setzt, was sich in unterschiedlichen Rollenerwartungen, Zuschreibungen, Lebensläufen etc. weiter fortsetzt und im versöhnenden Wir nur unvollständig wieder aufgehoben

¹ Meads Ansatz steht in einer engen Verbindung zur Philosophie John Deweys. Beide Männer verband eine langjährige Freundschaft und Zusammenarbeit, und sie haben gegenseitig einen starken Einfluß auf die Entwicklungen im Denken des jeweils anderen genommen. Im Rahmen dieser Arbeit werden wir insbesondere der Bedeutung der Theorie Meads in bezug auf Deweys Kommunikationsphilosophie genauer nachgehen können.

werden kann. Dadurch wird ein vollständiges Erreichen des Anderen unmöglich gemacht, wie es vorübergehend z.B. in intensiven Momenten der Verliebtheit als die Imagination eines emotionalen Verschmelzens empfunden werden mag, denn gerade in solchen Momenten finden wir keine Worte, die hinreichen, um unsere Gefühle ganz mitzuteilen, ohne sie zugleich zu zerreden, erfahren wir die Sprache als eine Grenze, die eine vollständige Artikulation unserer Imaginationen verhindert. Und dennoch müssen wir zur Sprache zurückkehren, um uns symbolisch der Realität unserer Beziehung zu einem Anderen zu versichern und etwas über *seine* Gefühle, Wahrnehmungen, Wünsche und Vorstellungen zu erfahren.¹

Den beiden Formen des Mangels sieht Lacan jenes »imaginäre Begehren« entspringen, von dem wir bereits sprachen und das zur Aufhebung des Mangels drängt, eine Imagination der Erfüllung in ungeteilter Befriedigung. Dieses Begehren ist mehr als ein bloß körperliches Bedürfnis, denn es erreicht in keinem Objekt seine volle Erfüllung und kommt an keinem Ort zur Ruhe - es sei denn im Tode.² Es ist in sich selbst so unmöglich wie der ihm zugrundeliegende Mangel unaufhebbar ist, und eben an seiner Unmöglichkeit zeigt sich der Riß, der für Lacans Konzept des Subjekts von so großer Bedeutung ist. Das imaginäre Begehren ist für Lacan grundlegend bereits ein interaktives Geschehen, ein Begehren, das das Begehren des anderen sucht, um sich hierin zu spiegeln und zu bestätigen. Deshalb verharrt es nicht allein im Imaginären, aus dessen Bewegung zwischen Mangel und Erfüllung es entspringt. Es macht die Tiefe des Lacanschen Ansatzes aus, daß er die Register in gegenseitiger Durchdringung denkt. Nur im Symbolischen kann sich das imaginäre Begehren eines Subjekts artikulieren und an einen Anderen wenden; im Symbolischen aber kann es diesen Anderen niemals vollständig so erreichen, wie dies imaginär begehrt werden mag.³

¹ Diese begrenzende und trennende Funktion der Sprache widerspricht durchaus nicht dem, was wir oben über ihren verbindenden, pakt-stiftenden Charakter gesagt haben. Beide Seiten ergänzen einander innerhalb des Spannungsfeldes zwischen Artikulation und Repräsentation, das wir als grundlegend für die symbolische Dimension erkannt haben: Jede Artikulation, die sich an einen anderen wendet und ihn zu erreichen sucht, bedarf der Repräsentationen, durch die dieser andere immer schon *als* ein symbolisch Anderer unterschieden und distanziert wird.

² "Das Begehren steht bei Lacan für eine libidinöse Funktion des Unbewußten, die in das Bewußte verschoben wird, weil und insofern das Lustprinzip sich im Realitätsprinzip bewahrheitet. Davon unterscheidet er Bedürfnisse, die auf physische Vorgänge der Selbsterhaltung abzielen, und Verlangen (*demande*), das einen Anspruch oder Appell ausdrückt und für die Anwesenheit des unbewußten Begehrens steht." (REICH 1996, 86, Fn. 16)

³ Der Andere erscheint in unserer an Lacan angelehnten Sicht daher in einer gedoppelten Position, was wir durch eine unterschiedliche Schreibweise symbolisieren wollen. Auf der imaginären Ebene ist es der (kleingeschriebene) andere, der als begehrend vorgestellt wird und auf dessen Begehren das Begehren des Subjekts sich richtet; auf der symbolischen Ebene aber begegnet uns der (großgeschriebene) Andere, der über die symbolischen Vorräte verfügt, der am Ort des Sprechens und der Wahrheit steht, und

Die Theorie des Imaginären ist nun insbesondere für ein vertieftes Verständnis dessen von Bedeutung, was wir oben (Kap. 1.2.1) als Beziehungsseite gegenüber der Inhaltsseite menschlicher Interaktionen bezeichnet haben. Symbolisch können wir uns über Inhalte verständigen, können wir unsere Vorstellungen in unseren Kommunikationen und Metakommunikationen thematisch ausdrücken und wechselseitig aneinander orientieren. Das Imaginäre aber entscheidet darüber, wie solche Inhalte in unsere interaktiven Beziehungen zurückkehren und unsere vorstellende und begehrende Sicht unserer selbst und des anderen beeinflussen, klären oder verstellen. Betrachten wir diese imaginäre Dimension daher zunächst noch etwas genauer. Für Lacan ist die Theorie des Spiegelstadiums grundlegend für ein Verständnis der imaginären Begegnung zwischen einem Ich und einem anderen. Sie ist eine seiner frühesten theoretischen Arbeiten, bei der das Register des Imaginären im Mittelpunkt seines Interesses stand.¹ Das subtile Interaktionsgeschehen, das er hier am Ort der Entstehung des Subjekts nachzeichnete, verdeutlicht uns insbesondere die grundlegende Abhängigkeit des Subjekts vom *imaginären anderen* und dessen Begehren, in dem sich sein eigenes imaginäres Begehren in einem Wechselspiel der imaginären Spiegelungen verankern muß, um eine erste Gestalt, ein inneres Bild seiner selbst erhaschen zu können.

Die Grundkonstellation dieses Spiegelstadiums und die in ihr liegende Dramatik sind schnell skizziert. Ausgangspunkt ist eine Szene, die vor Lacan schon von dem Psychologen Baldwin beschrieben wurde (vgl. WIDMER 1990, 29), der beobachtete, daß Kinder im Alter von 6 bis 18 Monaten angesichts der Entdeckung ihres eigenen Spiegelbildes eine jubilatorische Reaktion zeigen: Das Kind erspürt den Zusammenhang zwischen seinen eigenen Aktionen (Grimasse-Schneiden u.ä.) und den sichtbaren Widerspiegelungen dieser Veränderungen und reagiert auf diese Entdeckung mit einem offensichtlichen Zustand der Freude und Verzückung. Für Lacan vollzieht sich damit in den kindlichen Imaginationen ein entscheidender Übergangs-

zugleich *das* Andere der Sprache überhaupt. (Der französische Ausdruck »l'Autre«, den Lacan in diesem Zusammenhang verwendet, läßt sich im Deutschen sowohl mit »der« als auch mit »das« Andere wiedergeben.) Die Unaufhebbarkeit der Spannung zwischen beiden Positionen hängt bei Lacan insbesondere damit zusammen, daß seine Theorie von einem Primat des Symbolischen ausgeht. Nach dieser Auffassung ist es die Bewegung der Signifikanten, aus deren Differenzenspiel die Unterschiede hervorgehen, die Unterschiede machen, und denen deshalb das sprachtheoretische Primat gegenüber der Ebene der Signifikate zukommt. Eben deshalb tritt der große Andere primär und unvermeidlich als eine Differenz in den Bereich der Imaginationen ein. Auf Lacans strukturalistisches Sprachverständnis sowie auf seine Beziehung zum linguistischen Strukturalismus de Saussures, dem er wesentliche Gedanken entnimmt, über den er aber auch insbesondere in seiner Radikalisierung des Gedankens vom »Primat des Signifikanten« hinausgeht, kann ich hier nicht im einzelnen eingehen. Vgl. dazu aus konstruktivistischer Sicht die ausführliche Diskussion bei REICH (1998, Kap. II.3, insb. (Bd. 1) 430-471).

¹ Vgl. dazu einführend vor allem Lacans Vortrag über »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion« in LACAN (1986b, 61-70).

schritt. Im Spiel mit seinem Spiegelbild entdeckt das Kind die eigene Person zum ersten Mal als eine vollständige und abgeschlossene Gestalt; es macht die Erfahrung seiner eigenen Identität, die hier zunächst als Entdeckung einer Identität zwischen dem äußeren Abbild und sich selbst aufscheint. Zugleich ermöglicht die Wahrnehmung dieses Bildes als einer ganzen Gestalt, daß diese Gestalt als etwas Ideales, Vollständiges, Abgeschlossenes erlebt werden kann, das die Unbestimmtheit und Unvollständigkeit bisheriger (Selbst-)Erfahrung übersteigt. So erblickt das Kind für Lacan in diesem Stadium im Spiegel "nicht nur das Bild seiner selbst, sondern sieht in diesem etwas Vollkommenes, das keinen Mangel aufweist." (WIDMER 1990, 30) Indem es sich mit dieser vollkommenen Gestalt identifiziert, gelingt es ihm, sich ein Bild seiner eigenen Ganzheitlichkeit und Unversehrtheit zu bewahren, das als verinnerlichter Kern einer entstehenden Ich-Identität imaginativ verfügbar bleibt, auch wenn kein Spiegel zugegen ist. "Mit der Perzeption des Körperbildes gewinnt das Kind einen Halt, der es vor drohendem Auseinanderbrechen schützt." (Ebd., 31)¹ Wichtig ist, daß das Kind dabei sein Ich notwendigerweise zunächst außen lokalisiert: Die Gestalt, mit der es sich identifiziert, stellt bereits ein *Gegenüber* dar, ein Bild, wie es *für einen anderen* erscheint. Die Grundformation des imaginären Ichs, das in diesem Prozeß entsteht, wollen wir deshalb im folgenden mit dem Buchstaben *a* bezeichnen. Wir weisen damit auf seine Herkunft von einem imaginären anderen hin, eine Position, die wir als *a'* kennzeichnen. Denn es reicht nicht hin, in diesem Geschehen nur das Kind in seinem Spiel vor dem Spiegel zu beobachten. Ein Dritter, sagen wir die Mutter oder eine andere wichtige Bezugsperson, ist notwendig in dieses Spiel mit involviert. In ihrem Blick wird das Kind eine Bestätigung seiner faszinierenden Entdeckung suchen. In diesem Blick aber drückt sich das imaginäre Begehren dieses anderen als eine Spiegelung des Begehrens des Subjekts aus. Hier kommt es zu einer Begegnung, durch die der imaginär andere (*a'*) auf die imaginäre Gestalt des Ichs (*a*) zurückwirkt. Denn von der Spiegelung, von den fragenden und antwortenden, bestätigenden oder verwerfenden Blicken, die hierin zirkulieren, wird es abhängen, ob das Kind sein eigenes Bild in ausreichendem Ma-

¹ Wie viele andere Psychoanalytiker geht auch Lacan davon aus, daß sich die frühesten Wahrnehmungen des Kindes in einem Zustand der Zerstückelung befinden: die Mutterbrust, Teile des eigenen Körpers, das Gesicht der Mutter, die Ausscheidungsprodukte - all diese primären Objekte, die anfänglich nicht nach ihrer Zugehörigkeit zu einem Selbst und einer Außenwelt unterschieden werden können, befinden sich demnach zunächst in einem Zustand der Desintegration. Die fehlende Einheitlichkeit und Ganzheit der kindlichen Erfahrung aber, die mit seiner auf der Instinktarmut des Menschen beruhenden motorischen Hilflosigkeit korrespondiert, führe zu einem Chaos der Empfindungen und werde als Bedrohung erlebt. Neuere Untersuchungen zu frühkindlichen Interaktionserfahrungen, wie sie insbesondere von STERN (1993) durchgeführt und ausgewertet wurden, bestätigen diese Annahme allerdings nicht und weisen demgegenüber stärker in die Richtung einer von anfang an kohärenten und ganzheitlichen Erfahrungsqualität in der sich entwickelnden Interaktivität des menschlichen Säuglings. Diese Einschränkung berührt freilich nicht den Kern der besprochenen Spiegelungsproblematik, d.h. die Entdeckung und Idealisierung der eigenen Gestalt im Spiegelbild als einen grundlegenden Schritt der Identitätsbildung.

ße zur vollkommenen Gestalt wird idealisieren können: "(...) welche Mutter möchte nicht ein ganz besonderes Kind haben und es auch zeigen? Für welche Mutter sind ihre Kinder nicht die schönsten? In diesem Begehren erkennt Lacan den Grund dafür, daß das Kind, wenn es sich im Spiegel erblickt, nicht seine Hilflosigkeit sieht, sondern seine Idealität, Vollkommenheit. Es ist nicht einfach die Identifizierung mit der Mutter, welche die Wahrnehmung des Kindes glorifiziert, sondern die Identifizierung mit ihrem Wunsch, ein schönes und intelligentes Baby zu haben. (...) Ein narzißtisches Band webt sich zwischen Mutter und Kind, auch eine Wechselseitigkeit, in der die gegenseitige Idealisierung das Abgründige des Alleinseins, das sich schon mit dem ersten Schrei manifestiert hat, vergessen läßt." (WIDMER 1990, 33)

Im Spiegelstadium sucht das Kind zum ersten Mal eine Antwort auf die Frage nach seiner eigenen Existenz. Im Bild, das der Spiegel zeigt, und im anerkennenden Blick der Mutter, ihrem Lächeln und ihren freudigen Worten, mit denen sie dieses Bild kommentiert, erfährt es eine erste Antwort und entwirft sein Ich als Idealität. In diesem imaginären Geschehen können wir mit Lacan ein subtiles Wechselspiel von Blicken erkennen, das sich um die Entdeckung der eigenen Identität, der Abgrenzung von Ich und Nicht-Ich dreht. Das Imaginäre erscheint uns hier als ein interaktiver und spannungsgeladener Prozeß, der vermittelnd in die Beziehung zwischen einem Ich und einem Anderen eingreift. Für das Begehren des Kindes bedeutet dies, daß es sich nicht einfach nur auf die Gestalt richtet, die im Spiegel erscheint (a), sondern zugleich auf das Begehren, das ein imaginär anderer dieser Gestalt entgegenbringt (a').¹ Erst vermittelt über das Spannungsfeld dieser imaginären Positionen kann das Spiegelstadium zur Geburtsstätte eines imaginären Ichs werden, das sich damit im Begehren des anderen verankert.²

Die Idealität der eigenen Gestalt, die narzißtische Vollkommenheit und Vollständigkeit des eigenen Ichs, die in der jubulatorischen Reaktion des Kindes ihren Ausdruck fand, kann nur eine vorübergehende Antwort auf die Frage nach dem Rätsel der

¹ Das Kind "möchte sich (...) am liebsten mit den Augen der Mutter sehen, zumindest ihren Blick beeinflussen können. Es begehrt ihren Blick, was ihm durch das Gefallen-Wollen wahrscheinlich am besten gelingt." (Ebd., 32)

² "Das Ich ist vorrangig eine imaginäre Konstruktion (...). Wäre es nicht imaginär, dann wären wir keine Menschen, sondern Monde, Planeten in bestimmten Umlaufbahnen, berechenbar. (...) Dieses Ich nun spiegelt sich, indem es sich - nach seinem Spiegelstadium (eine Erfahrung, die wir irgendwie alle einmal in der Kindheit machen) - als abgeschlossen, begrenzt, kurzum als Ich imaginiert. (...) Aus diesem Ich heraus sieht es alle Objekte der Welt, die auch die anderen Menschen sind, und wie es in allen Interaktionen bereits über den Blick des Dritten sich in seinen Subjekt-Objekt-Wechselspielen erlebte, so erlebt es sein Ich in seinen Imaginationen immer über die Imaginationen von seinesgleichen - über Blicke, Körpersprache, Gefühle usw. -, denn kein Ich kann ohne Anerkennung Anderer und umgekehrt sein." (REICH 1996, 93f.) Identität wird damit "zu einer Stelle der Anwesenheit, die zugleich Abwesenheit solcher Identität ist, weil sie imaginär an eigene Vorstellungen (a) und die eines anderen (a') geknüpft ist, weil sie ohne solche gar nicht vorgestellt oder vermittelt gedacht werden kann." (Ebd., 92)

eigenen Existenz sein. Weder läßt sich das glorifizierte Bild der eigenen Person, das der Spiegel er-zaubert hat, über Momente der Verzückung hinaus uneingeschränkt festhalten, noch wird die anfängliche Idealisierung der mütterlichen Allmacht auf Dauer Bestand haben können. In beiderlei Hinsicht werden die ursprünglichen Größenphantasien im Namen des Realitätsprinzips einer allmählichen Ernüchterung weichen müssen. Die enge Bindung an die Mutter wird sich auflösen müssen und damit auch die unmittelbare Abhängigkeit von ihrem bestätigenden Blick. Um ihm eine gesunde Entwicklung zu ermöglichen, muß die Mutter ihr Kind allmählich in eine wachsende Selbständigkeit entlassen.

Dabei ist aus Lacans Sicht der Eintritt in die Sprache von grundlegender Bedeutung, die die erforderlichen symbolischen Trennungen einführt. Mit ihm wird das Rätsel nicht gelöst, sondern zusätzlich verschärft. Die Suche nach Antworten, die im Spiegelstadium nicht endgültig abgeschlossen werden konnte, setzt sich im Symbolischen fort. "Es wird zu einer Schranke des Subjekts, sich der Welt der Symbole zu nähern, um hierüber seine Anerkennung zu finden." (REICH 1996, 98) Das Urteil der Anderen, ihr Ausdruck der Anerkennung, Geborgenheit und Liebe, all dies sind Gelegenheiten, die Erfahrung des Spiegelstadiums zu wiederholen und zu vertiefen. Ihnen allen liegt die gleiche triadische Grundstruktur, die wir diskutiert haben, zugrunde, und sie alle können dem Subjekt keine endgültige Sicherheit, keine letzte Antwort auf die Frage nach seiner Identität geben. "Mit der Versprachlichung, die das Visuelle in innere Bilder, Phantasien, Träume verwandelt, stellt sich dem Kind das Rätsel seiner Existenz noch brennender als zuvor. Das eigene Spiegelbild gibt ihm keine Gewißheit mehr über sich selbst, es bleibt ihm nur, im Unsichtbaren Antwort auf seine Frage zu suchen. Seine Stimme und die der andern gehören zu dieser geheimnisvollen Welt, in der es keine räumlichen und zeitlichen Grenzen gibt und in der das Ohr wichtiger wird als das Auge. Die Ganzheit, die es in der spiegelbildlichen Gestalt verkörpert sah und die es in der Sprache wiederfinden möchte - als Urteil von andern -, ist nun neuerdings bedroht." (WIDMER 1990, 36) Denn in der Sprache wendet es sich an einen symbolisch Anderen, der imaginär nie ganz zu erreichen und verfügbar ist, der sich dem imaginären Begehren vielmehr als Repräsentant einer symbolischen Welt der kulturellen Normen, Forderungen, Leistungen und Belohnungen entgegenstellt, der Verzicht und Selbstkontrolle fordert, identifikatorisch aber auch Schutz und eine wachsende Selbständigkeit verspricht. Für Lacan ist hier insbesondere der Vater von Bedeutung, der zunächst als Wissender idealisiert wird und für das Kind eine Zeit lang jene Instanz darstellt, in der es die Sprache verkörpert sieht. Gegenüber der symbiotischen Beziehung zwischen Kind und Mutter verkörpert er die Position des Dritten, der die Forderungen der Außenwelt vertritt, notwendige Trennungen einführt und symbolische Ordnungen durch-

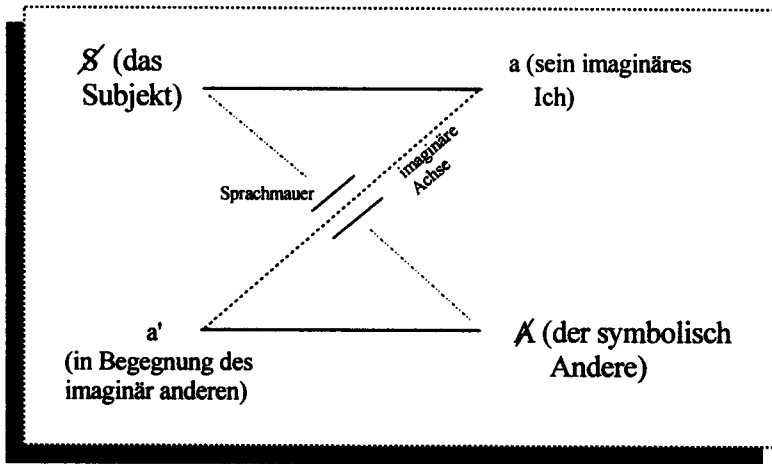
setzt.¹ Doch auch die Bindung an ihn wird allmählich an Kraft verlieren, bis das Symbolische schließlich die Gestalt eines nicht-personifizierbaren großen Anderen annimmt (vgl. ebd.). Von hierher kehrt es als verinnerlichter Blick der Dritten in jede Interaktion zwischen einem Subjekt und einem Anderen zurück; in diesem Blick, der sich ins Imaginäre eingenistet hat, drückt sich gegenüber der Einzigartigkeit des je subjektiven Begehrens die Macht einer kulturellen Ordnung aus, die dieses Begehren an den verinnerlichten Sprachhaltungen, Beschreibungsformen, Verhaltenskontrollen, Leistungserwartungen usw. der symbolischen Welt ausrichtet. Doch bleibt in solcher Ausrichtung ein Riß zwischen Symbolischem und Imaginärem, weil das Ich in seinen Spiegelungen mit dem symbolisch Anderen sein imaginäres Sein immer auch verfehlt. "Mit der prägnanten Aussage: »Dort wo ich bin, denke ich nicht, und dort wo ich denke, bin ich nicht«, paraphrasiert Lacan Descartes' Theorie des cogito, die Auffassung des sich selber präsenten Bewußtseins." (Ebd., 62; Herv. i. Orig.)²

Wir können dies allerdings auch anders ausdrücken und stärker die positive Seite des Symbolischen hervorheben, indem wir sagen, daß das symbolische Register z.B. in der Vermittlung von Weltbildern, Wissensbeständen, Erfahrungshorizonten und grundlegenden Kulturtechniken erst die Bildung subjektiver Vorstellungswelten ermöglicht, indem es den Imaginationen Struktur, Gestalt und Ausdruck verleiht. Es erschließt durch die Mannigfaltigkeit der symbolisch gefaßten Unterscheidungen die Mannigfaltigkeit des Vorstellbaren und befruchtet das Imaginäre durch Begrenzung: eben dadurch, daß es die volle Erfüllung des Begehrens verhindert. Umgekehrt verleihen die Imaginationen der Subjekte in all ihren individuellen Besonderheiten den symbolisch geronnenen Beständen erst Leben und Bedeutung, den Wörtern und Sätzen ihren Sinn, dem Sprechen seine Bewegung. So ist gerade das spannungsgeladene Zusammenspiel der Register des Symbolischen und des Imaginären von größter Wichtigkeit: Blieben wir nur im Imaginären, so könnten wir nichts sagen, bewegten wir uns aber ausschließlich in einem symbolischen System, das keine imaginären Bezüge erlaubt, das Bedeutungen nur *an sich* repräsentiert, ohne sie *für uns* zu artikulieren, so käme unser Verhalten den Operationen einer Rechenmaschine gleich, dann wären wir keine Menschen, sondern berechenbare Automaten.

¹ Gegenüber der Mutter verkörpert der Vater in Lacans Denken in verschiedener Hinsicht diesen Aspekt des Trennenden. Die Zuschreibungen sollten hier freilich nicht zu starr aufgefaßt, sondern eher als eine Typisierung notwendiger Erziehungsfunktionen verstanden werden, die nur kulturbedingt an bestimmte Geschlechtsrollen geknüpft sind. »Im Namen des Vaters«, d.h. als Repräsentanten dieser symbolisch-trennenden Position, wirken in unserer Kultur gewiß viele Erziehungspersonen (und keineswegs nur Männer) in der Familie, dem weiteren sozialen Umfeld, dem Kindergarten, der Schule usw.

² Zur Bedeutung der Blicke des Dritten in bezug auf symbolische und imaginäre Interaktionen vgl. weiterführend REICH (1998), insbesondere Kap. II.2.2 & II.3.5.

Betrachten wir das Zusammenspiel von Imaginärem und Symbolischem in der interaktiven Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Anderen nun einmal zusammenfassend mithilfe eines Modells, das wir der Darstellung von REICH (1996, 86) entnehmen.



Ein Subjekt (S) steht einem Anderen (A) gegenüber. Beides sind für uns symbolische Wesen, insofern sie erst in symbolvermittelten Kommunikationen zu einer wechselseitigen Anerkennung ihres Begehrens und ihrer Identität als Subjekte kommen können. Diese Abhängigkeit vom symbolisch Anderen, die eine grundlegende Grenze menschlicher Autonomie bildet und die wir uns mithilfe der Durchstreichung markieren, gilt für den Anderen ebenso wie für das Subjekt, denn die Plätze sind hier austauschbar, weil es sich um ein zirkuläres Modell handelt, in dem der symbolisch Andere seinerseits als ein Subjekt einem Anderen gegenübertritt.

Wesentlich für dieses Modell ist nun, daß zwischen die Positionen des Subjekts und des Anderen die imaginäre Achse a-a' geschaltet ist. Was ist damit gemeint? Wie wir bereits am Beispiel des Spiegelstadiums besprochen haben, kennzeichnet diese Achse a-a' für uns den Prozeß einer imaginären Spiegelung. Dieser Prozeß ist aus unserer Sicht des Imaginären grundlegend für jede menschliche Kommunikation, weil sich symbolische Verständigung zwischen Subjekten immer nur vermittelt über ihre wechselseitigen imaginären Spiegelungen vollzieht. Das bedeutet zunächst, daß wir auf einen Anderen nur aus dem Horizont unserer eigenen subjektiven Vorstellungen, von der Position unseres imaginären Ichs aus zutreten können: Es lauert ein wechselseitiges Begehren am Grund jeder kommunikativen Begegnung. In diesem Begehren, so sagten wir, sucht das Subjekt das Begehren des ande-

ren, das es sich aus seinen Blicken, seinem Verhalten, seinen Äußerungen abzulesen versucht, um hierüber zu einer Spiegelung, einem Bild seiner selbst zu gelangen. Das ist die grundlegende reflexive Struktur seines imaginären Ichs (a), die für das Subjekt zum ersten mal als eine Art Urerfahrung während des Spiegelstadiums entstand und die es von da an in allen weiteren Beziehungen neu zu errichten trachtet, weil es sich nur so als ein mit seinen inneren Wünschen, Wahrnehmungen und Vorstellungen identisches Wesen empfinden kann.

Um dies zu erreichen, kann es sich symbolisch, z.B. mithilfe der Sprache äußern. Grundlegend für unser Modell ist jedoch, daß es den anderen dabei niemals *direkt* symbolisch erreichen kann, so als könnte ein Begehren mit einem anderen Begehren durch die Verwendung gemeinsamer Symbole unmittelbar gleichgeschaltet werden. Denn das Imaginäre geht aus unserer Sicht nicht im Symbolischen auf. Vielmehr kehrt der imaginär andere vor jeder symbolischen Verständigung bereits als ein Bild (a') der Wirkungen des eigenen Ichs (a) in den imaginären Horizont des Subjekts zurück, gibt es mit anderen Worten auf der Seite dieses Subjekts immer schon die vorausseilende Vorstellung eines anderen Begehrens im Entwurf des eigenen imaginären Seins, wenngleich dies oft nicht bewußt unterschieden und wahrgenommen werden mag. Denn diese imaginären Spiegelungen verlaufen in unseren alltäglichen Beziehungserfahrungen zumeist eher unmerklich und unterschwellig, sie sind ein flüchtiges, kaum greifbares Geschehen, das z.B. über die emotionale Färbung eines Gesprächs, einer Begegnung mit einem Anderen entscheidet und uns mitunter in Gestalt einer spontanen Sympathie oder Antipathie zu Bewußtsein kommen mag.¹ Im Imaginären konstruieren wir den anderen und unsere Beziehung zu ihm als unsere Vorstellung, und erst *vermittelt* über diese Vorstellungen können wir als ein Subjekt mit einem Anderen symbolisch in Beziehung treten, d.h. uns sprachlich über unsere wechselseitigen Imaginationen verständigen und dabei möglicherweise zu einer Einigung, einer gemeinsamen Sicht gelangen. Solche symbolischen Verständigungen zwischen Menschen sind deshalb aus unserer Sicht niemals angemessen als ein bloßer Austausch, als ein In- und Output von Informationen zu beschreiben, weil dies die imaginäre Seite viel zu sehr vernachlässigen würde. Vielmehr besteht eine wesentliche Funktion des Symbolischen in menschlichen Kommunikationen für uns darin, die Vieldeutigkeiten und die möglichen Mißverständnisse, die in unseren imaginären Spiegelungserfahrungen lauern, reduzieren zu helfen, indem wir Beziehungen klären und Inhalte festlegen. Eine allzu enge Sicht auf das Symbolische aber verführt uns leicht dazu, solche immer nur annäherungsweise möglichen

¹ "Es ist eine Welt, die den Anschauungen viel näher ist als die symbolische Welt, eine Position, die auf eine vorstellend konstruierte Symmetrie und Homogenität mit anderen drängt, auch wenn dies selbst nicht bewußt sein mag, denn die Spiegelungen gehören zu den unerwähnten Selbstverständlichkeiten des Lebens." (REICH 1996, 94)

Reduktionen schon für die ganze Wirklichkeit zwischenmenschlicher Interaktionen zu halten.

Die Sprache bietet uns mit anderen Worten keine Möglichkeit, aus dem Kreis unserer eigenen Imaginationen herauszutreten und einen direkten Einblick in die inneren Vorstellungen, Wünsche und Gedanken eines Anderen zu erhalten. Wir sprechen daher auch von einer *Sprachmauer*, um deutlich zu machen, daß die Sprache in unsere imaginäre Vorstellungswelt den symbolisch Anderen als die grundlegende Erfahrung einer Differenz einführt. Denn durch Sprache lernen wir, daß es jenseits unserer eigenen Vorstellungen große Andere gibt, die sich unseren imaginären Wünschen nicht immer fügen, sondern von einem anderen Ort her zu uns sprechen und symbolische Forderungen an uns richten. Dieser symbolisch Andere (A) ist für uns eine Position, der wir uns imaginär zwar nähern können, indem wir unser Bild vom anderen (a') an dem orientieren und gegebenenfalls auch korrigieren, was ein Anderer sagt und uns über sich mitteilt, d.h. was wir uns symbolisch als ein Wissen über ihn und unsere Beziehung konstruieren können. Doch lauert in allen zwischenmenschlichen Begegnungen diesseits solchen Sagens und solchen Wissens für uns zugleich ein anderes Begehren, das uns aus unserem eigenen imaginären Begehren heraus immer auch fremd, unvorhersagbar und unberechenbar bleiben wird. Denn darüber, was *vor* der Sprachmauer, in der Unmittelbarkeit imaginärer Spiegelungserfahrungen geschieht, können wir nichts sagen oder wissen, es sei denn, daß wir uns bereits *hinter* der Sprachmauer befinden und unsere imaginären Positionen schon symbolisch geklärt haben. Dort aber ist der Strom des Imaginären auch bereits begradigt und mit festen, sicheren Mauern ins symbolische Gleichgewicht gebracht.¹

Wenn also Kommunikation für uns stets ein imaginär vermittelter Prozeß ist, so bedeutet das nicht, daß es sich dabei um ein *ausschließlich* imaginäres Geschehen handeln würde, in dem nur unsere subjektiven Vorstellungen eine Rolle spielen. Dem Symbolischen kommt eine wichtige und unverzichtbare Funktion zu. Denn wie könnte ein Subjekt jemals lernen, seine Imaginationen über sich und seine Beziehung zu anderen zu entwickeln, zu differenzieren und in konkreten Interaktionssituationen zu spezifizieren, wenn es nicht symbolische Andere gäbe, in denen es ein Wissen verkörpert sieht, woran es seine imaginären Sichten orientieren kann? Das Symbolische tritt dem Subjekt als ein sozialisierender Zwang gegenüber, seine imaginären Vorstellungen (a') über seine Beziehungen zu anderen und zur Welt zu *begrenzen* und sie in ihrer Stellung und ihrem Abstand zum eigenen Ich (a)

¹ "Was ist überhaupt vor der Sprachmauer? Dort lauert irgendein Ich, vielleicht ein Trieb, irgend etwas Imaginäres, das im Fluß, in Bewegung ist, aber wir können *an diesem Ort* in Ermangelung von Sprache nichts darüber sagen. Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen (Wittgenstein). Wir haben bloß eine dunkle Ahnung davon, was hinreichender Anlaß für die Konstruktion dieses Modells war." (REICH 1996, 96; Herv. i. Orig.)

zu unterscheiden. Insofern ist bereits die Spannung zwischen a und a', die wir als imaginäre Achse bezeichnet haben, eine Wirkung der symbolisch eingeführten Differenzen.¹

Im Symbolischen *wissen* wir etwas über uns und unsere Welt, weil wir seit unserer Kindheit die Erfahrung gemacht haben, daß es in dieser Welt große Andere gibt, die unabhängig von unserem eigenen, situativen Begehren symbolische Plätze und Positionen besetzen und von hierher bestimmte Deutungen, Zuschreibungen und Erwartungen an uns herantragen. Und dieses Wissen kehrt in unsere eigenen imaginären Erwartungen von a und a' als symbolische Begrenzung zurück. Sei der Andere ein Elternteil oder ein Geschwister, eine Lehrerin oder eine Schulkameradin, ein Arbeitskollege oder ein Vorgesetzter, von Kindesbeinen an lernen wir, daß es in unserem Leben zunehmend wichtig wird, in unseren Kommunikationen Inhalte und Beziehungen aus einem solchen Wissen um symbolische Plätze und Grenzen heraus aufzufassen. Symbolisch können wir uns hierüber verständigen: Wir treffen verbindliche Unterscheidungen und vergewissern uns so einer gemeinsamen Sicht, die Eindeutigkeit und Klärung ermöglicht und die Unwägbarkeiten, die individuellen Besonderheiten des Imaginären aufzuheben scheint. Indem wir uns symbolisch einig werden, scheinen wir unsere Sprachmauer überwinden zu können. Und doch bleibt in allen symbolischen Prozessen eine Differenz zum anderen, eine Spannung a-a', die wir imaginär nie ganz beseitigen können.² "Das Imaginäre in seinen Besonderheiten muß erst symbolisch gleichgeschaltet werden, damit wir diese Effekte erzielen. Vor der Sprachmauer ist es individuell, singulär, dem Außenstehenden unbekannt und im Selbstbild oft unbewußt, hinter der Sprachmauer und symbolisch bearbeitet wird es erst so umgeformt, daß wir uns scheinbar gleich und verständnisvoll mit ihm beschäftigen können. Hier konstruieren wir unsere Gemeinsamkeiten, die dann in uns zirkulieren und damit auch unsere Imaginationen nicht unbeeinflusst lassen. So verbindet sich das Imaginäre mit dem Symbolischen, es heftet sich an Symbolisches und Ereignisse der Außenwelt in unserem Wahrnehmungsbewußtsein, obwohl das Imaginäre doch immer wieder launenhaft gegen unsere symbolischen Vergewisserungen erscheint." (REICH 1996, 95)

¹ Wir könnten auch sagen, daß das Symbolische notwendig ist, um das Imaginäre auf die Erfahrungen und Erfordernisse einer sozialen Realität hin zu öffnen; wo es nicht gelingt, die subjektiven Imaginationen an grundlegenden symbolischen Anforderungen und Unterscheidungen zu begrenzen, droht die Gefahr der imaginären Überschwemmung eines Ichs, das sich dann nicht mehr sozial als eine Identität gegenüber anderen zu bestimmen vermag, was als Realitätsverlust bis hin zur imaginären Isolation in psychischen Krankheiten wie Autismus oder Schizophrenie führen kann.

² "(...) da wir Sprache in einer Verständigungsgemeinschaft gebrauchen, (...) werden sich die Menschen oft über ihre imaginäre Achse *symbolisch* einig. Aus solcher Einigkeit heraus können wir denken, daß wir uns auch imaginär einig sind. Solche erfolgreiche Gleichschaltung der Imaginationen aber führt leicht in die Illusion zu glauben, daß es sich um reale Dinge handeln könnte." (REICH 1996, 95; Herv. i. Orig.)

Verdeutlichen wir uns dies kurz am Beispiel einer akademischen Prüfungssituation. Ein Student sitzt in der Diplomprüfung seiner Professorin gegenüber. Er hat sich auf diese Situation vorbereitet, hat sich mit mehr oder weniger großem Eifer ein symbolisches Wissen über den vereinbarten Stoff angeeignet. Darüberhinaus besitzt er aus früheren Erfahrungen bzw. aus den Berichten von Kommilitonen eine gewisse Kenntnis über das »Setting«, die formalen und informellen Rituale und Gepflogenheiten solcher Verfahren innerhalb der Institution Universität. Er weiß also in etwa, wie er sich verhalten und was er unterlassen sollte, um in den Augen Anderer dem Ernst der Situation gerecht zu werden. Vielleicht weiß er darüber hinaus bereits einiges über die besonderen persönlichen Erwartungen, Vorlieben, Fragehaltungen und Ansprüche seiner Prüferin. Auch auf Seiten der Professorin gibt es ein entsprechendes symbolisches Vorwissen. All dies fließt nun in einen symbolischen Prozeß ein, in dessen Verlauf viel geredet, gefragt, geantwortet und mitunter auch geschwiegen wird. Je nachdem, wie die Prüfung verläuft, kommt es dabei zu einer mehr oder weniger gelungenen Klärung, zu einer mehr oder minder erfolgreichen Verständigung über das zur Diskussion stehende Thema bzw. das erwartete Wissen auf Seiten des Studenten. In jedem Fall wird am Ende eine eindeutige symbolische Entscheidung in Form einer Benotung stehen, die den Prozeß formal abschließt, und ein Prüfungsprotokoll wird seinen Verlauf für spätere Zwecke symbolisch dokumentieren.

Was aber geschieht auf der imaginären Seite im Verlauf dieser Begegnung? Aus der Sicht der Beteiligten ist das Imaginäre des anderen immer nur als das eigene Bild, die eigene deutende Interpretation seiner symbolischen Äußerungen und Reaktionen zugänglich. Es kehrt als Spiegelung der eigenen Vorstellungen und Erwartungen in den Kreis des imaginären Ichs zurück, ohne daß dabei die Möglichkeit eines Verkennens je ganz ausgeschlossen sein könnte. Unsere Professorin mag z.B. nach Abschluß des Verfahrens das Gefühl haben, daß sie den Hoffnungen und berechtigten Erwartungen ihres Prüflings entgegengekommen ist, indem sie seine Leistungen aus ihrer Sicht fair und wohlwollend beurteilt hat. Ihr Bild von a' war vielleicht aufgrund ihrer Vorkenntnisse über Arbeiten des Studenten und im Blick auf ihre eigenen Leistungsanforderungen (a) mit erheblichen Fragezeichen und Zweifeln besetzt, der Prüfling schien ihr wenig Ehrgeiz zu besitzen und zeigte zudem nur ein sehr mäßiges Interesse an ihrem Fach (was ihr eigenes Begehren (a) kränkte). Im Verlauf der Prüfung aber konnte sie feststellen, daß er sich doch besser vorbereitet hatte, als sie zunächst befürchtete, und so konnte sie ihn mit einer durchschnittlichen, für sie aber unerwartet guten Note belohnen. Das Ganze erscheint ihr aus ihrer eigenen imaginären Sicht als ein voller Erfolg.

Doch was weiß sie vom Imaginären des Studenten? Sein imaginäres Erleben der gleichen Situation könnte ganz anders gelagert sein. Möglicherweise wollte er gerade dieser Professorin, die er besonders schätzt (a') und von deren fachlicher Kom-

petenz er sich immer hat einschüchtern lassen, beweisen, daß er trotz seiner gewöhnlichen Zurückhaltung zu besonderen Leistungen fähig ist (a). Aus diesem imaginären Begehren heraus aber erlebte er sie als distanziert und unnahbar, weil sie ihm trotz ihres Wohlwollens eine Spiegelung und Bestätigung seiner hochgesteckten Erwartungen zu verweigern schien. Statt eines Erfolges empfand er das Ergebnis der Prüfung als ein erneutes Scheitern seiner Suche nach Anerkennung seines idealisierten Selbstbildes. Vielleicht verriet er seine Enttäuschung in einem flüchtigen Gesichtsausdruck, was die Professorin in ihrer eigenen imaginären Sicht des Geschehens einen Moment lang verunsicherte. Doch weil solche imaginären Nuancen im symbolisch orientierten Prüfungsprozeß oft eher als störend empfunden werden, ging sie schnell darüber hinweg und kehrte zur Tagesordnung zurück.

Natürlich könnten wir dieses fiktive Beispiel hier noch weiterspinnen, könnten uns etwa vorstellen, daß einer der Beteiligten sich entschließt, auf die Beziehungsseite der Kommunikation zu wechseln und einem persönlichen Gefühl der Unsicherheit oder des Unverstandenseins Ausdruck zu verleihen. Solche direkt beziehungsorientierten Kommunikationen, die z.B. für Therapiesituationen charakteristisch sind, werden in inhaltsorientierten Prüfungen zwar oft bewußt oder unbewußt abgewehrt, aber in einem etwas aufgelockerten Rahmen sind sie mitunter auch hier zumindest ansatzweise möglich. Doch auch in diesem Fall müssen die wechselseitigen imaginären Positionen und Gefühle symbolisch geklärt und begrenzt, müssen die jeweiligen Beziehungssichten mit den symbolischen Rollenerwartungen und Arrangements in Einklang gebracht werden, um im Kontext der gegebenen Situation zu einer Verständigung und Klärung unterschiedlicher Selbst- und Fremdwahrnehmungen gelangen zu können. Auch in der Beziehungskommunikation bleibt daher die Sprachmauer als eine Grenze gegenüber dem imaginär anderen bestehen.

Fassen wir also zusammen: Symbolische Verständigungen erzeugen leicht den Eindruck, daß wir mit ihnen eine Brücke zum anderen errichten können; diese Brücke führt uns jedoch nur zum symbolisch Anderen, der sich artikuliert und dabei in unsere imaginären Vorstellungen zugleich als eine Differenz zurückkehrt, als Abwesenheit des Anderen, insofern dieser in aller Verständigung schon als ein *anderes* imaginäres Ich distanziert erfahren werden muß. Denn obwohl wir den anderen immer nur vermittelt über das innere Bild erkennen können, das wir uns von ihm machen, machen wir im Symbolischen zugleich die Erfahrung, daß er als das andere Subjekt, das spricht, jenseits unseres eigenen imaginären Horizontes situiert ist. Deshalb sprachen wir von einer Sprachmauer, die uns symbolisch trennt und die verhindert, daß ein imaginäres Ich ein anderes unmittelbar erkennen kann.

Nun ist mit diesem konstruktivistischen Verständnis des Verhältnisses von Symbolischem und Imaginärem eine wichtige und weitreichende Konsequenz hinsichtlich möglicher Beobachterperspektiven auf kommunikative Prozesse verbunden, auf

die ich hier noch etwas näher eingehen möchte.¹ Denn je nach Vorliebe können wir natürlich entweder die eine oder die andere Seite hervorheben. Viele moderne Kommunikationstheorien unseres Jahrhunderts haben sich vor allem auf die symbolische Seite, d.h. auf die Position des großen Anderen (A) spezialisiert, und dies nicht ohne Grund. Denn da viele dieser Theorien Kommunikation aus einem gezielt emanzipatorischen Interesse heraus zu begreifen versuchen - dies gilt meines Erachtens für die Kommunikationsphilosophie John Deweys (und G.H. Meads), mit der wir uns im fünften Kapitel dieser Arbeit ausführlich auseinandersetzen werden, ebenso wie für neuere kommunikationsphilosophische Ansätze, wie sie z.B. von Habermas u.a. vertreten werden² -, richten sie ihr Augenmerk naturgemäß vor allem auf die Bedingungen und Möglichkeiten eines Ausgleichs, einer Harmonisierung der Beziehungen und gleichberechtigten Verständigung zwischen Subjekt und Anderem bzw. auf einer umfassenderen Ebene zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und Interessen. Sie befassen sich daher vor allem mit der Frage nach symbolischen Lösungen, nach möglichen Modellen einer intersubjektiven Konstruktion von Wissen und Methoden, die dann als Wissenschaft, Kunst, demokratische Öffentlichkeit, »freie und volle Kommunikation« (Dewey) oder auch als »herrschaftsfreier Diskurs« (Habermas) in die zwischenmenschlichen Beziehungen zurückkehren sollen.

Diese Suche ist so berechtigt, wie sie in unseren modernen Industriegesellschaften notwendig und unverzichtbar ist. Gegenüber einer einseitigen Ausrichtung auf das Imaginäre, auf die innerpsychischen Spiegelungserfahrungen und Identitätskonflikte warnen uns diese Theorien vor einer Unterschätzung des Symbolischen, dem z.B. in Gestalt kommunikativer Praktiken und Strukturen gegenüber den subjektiven Vorstellungen ein Eigenleben zukommt. Sie halten uns vor Augen, daß solche »äußeren« Bedingungen massiv in die imaginären Konstruktionen der Subjekte eingreifen und wesentlich über ihre Chancen auf Glück und Selbstverwirklichung mitentscheiden; daß es daher zu den unverzichtbaren Erfordernissen demokratischer Kommunikationen gehört, in einen Diskurs über die Bedingungen und Möglichkeiten freier und gleichberechtigter Verständigung einzutreten, was nur durch ein Bemühen um symbolische Übereinkunft und Gemeinsamkeit erreicht werden kann.

¹ Natürlich sind im einzelnen viele weitere Konsequenzen damit verbunden, wie wir im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch spezifizierter sehen werden (vgl. dazu insbesondere Kap. 5). Zu grundlegenden konstruktivistischen Implikationen vgl. umfassend REICH (1998) sowie im Blick auf eine konstruktivistische Pädagogik REICH (1996).

² Auf einer weniger philosophischen und in ihren Implikationen deutlich begrenzteren Ebene ließe sich in diesem Zusammenhang auch die Kommunikationstheorie von Watzlawick und seinen Mitarbeitern nennen.

Doch können wir durch eine Verschiebung des Blickwinkels nun auch erkennen, daß alle symbolischen Lösungsversuche, zu denen wir so gelangen mögen, in ein Moment der Täuschung umschlagen, wenn wir sie für die ganze Wahrheit menschlicher Interaktionen halten, wenn wir durch sie unsere Beziehungen als eine wahre, symbolische Ganzheit zu begreifen vermeinen und darüber die imaginäre Seite vergessen. Denn zwar "mag das ganze Wesen des Menschen immer wieder auf die symbolische Funktion einer Verständigung drängen, um dort die Anwesenheit einer Harmonie, einer Ganzheit, einer Ordnung der Dinge zu erreichen, aber diese Wunschwelt einer Ganzheit, auf die sich das Begehren richten mag, und die durch Blicke Anderer ermuntert wurde, schlägt auch immer in die Abwesenheit des Blicks des Anderen um, weil sie dessen Begehren nie vollständig erreichen kann." (REICH 1996, 96) Diese Einsicht aber ist grundlegend, wenn wir vermeiden wollen, daß wir in unseren symbolischen Konstruktionen der Illusion unterliegen, die Sprachmauer überwinden und zu einem vollen Entsprechen, einer vollständigen Einbeziehung des Anderen gelangen zu können. Und diese Illusion sollten wir meines Erachtens aus mehreren Gründen zu vermeiden suchen.

Denn erstens täuschen wir uns mit einer solchen Sicht nur allzuleicht über unser eigenes imaginäres Begehren, das sich noch hinter den egalitärsten und emanzipatorischsten Ansprüchen als ein Wunsch nach Geltung, Anerkennung, Bewunderung oder auch nach Überlegenheit, Besserwissen und Macht über einen anderen verbergen kann. Zweitens täuschen wir uns über das Imaginäre des Anderen, wenn wir glauben, ihn symbolisch einbeziehen zu können, ohne seinen eigenen imaginären Wünschen und Vorstellungen einen Raum *jenseits* unseres symbolischen Wissens einzuräumen und hierfür in unseren Kommunikationen einen Freiraum offenzuhalten. Und drittens täuschen wir uns über unsere Möglichkeiten, diesen Anderen in seinem Begehren kommunikativ zu erreichen, wenn wir die imaginären Spiegelungen übersehen, die jeder Verständigung zugrundeliegen und die wir nicht symbolisch kontrollieren oder beseitigen, sondern bestenfalls dadurch *ermöglichen* und *unterstützen* können, daß wir aus unserem eigenen Begehren heraus das Interesse, die Neugier, kurz das imaginäre Begehren eines Anderen zu wecken versuchen.

In bezug auf diese dreifache Täuschung können wir zusammenfassend auch von einer *symbolischen Falle* reden, der wir in unseren kommunikativen Beziehungen zu Anderen immer wieder begegnen werden. Es ist dies die typische Falle des »Aufklärers«, in die all diejenigen leicht geraten, die in einem besonderen Maße Autorität durch Wissen verkörpern, d.h. Lehrer, Akademiker, Experten aller Art, ferner aber auch alle, die z.B. als Erwachsene gegenüber Kindern über ein Mehr-Wissen verfügen oder zu verfügen meinen, das die imaginäre Vielfalt und Besonderheit des anderen symbolisch deutet und er-zieht.

Halten wir also an dieser Stelle fest, daß es aus unserer konstruktivistischen Sicht auf das Imaginäre keine symbolischen Lösungen gibt, die die imaginären Beziehun-

gen von a und a' vollständig einbeziehen und beruhigen und daher *als solche* schon eine Gewähr für ein Gelingen kommunikativer Prozesse bieten könnten. So notwendig und wünschenswert symbolische Klärungen und »Lösungen« im konkreten Fall auch sein mögen, kann es sich dabei gegenüber dem Imaginären doch immer nur um begrenzte und notwendig unvollständige Versuche solcher Klärung handeln, die gleichwohl in den meisten Fällen hinreichen, um Verständigung zwischen Menschen zu ermöglichen. "Auf der Inhaltsseite gibt es zwischen Menschen keine Kommunikation, die sich vollständig entsprechen könnte, sondern allenfalls die Illusion, zu einer hinreichenden Vereinigung der unterschiedlichen Imaginationen gekommen zu sein. Dies sind dann symbolische Lösungen. In allen symbolischen Lösungen aber sollten wir beachten, daß die Kommunikation vermittelt über die imaginäre Achse nicht vergessen wird. Dies können wir in Verständigungsprozessen allein darüber erreichen, daß wir versuchen, über unsere Wahrnehmungen, Empfindungen, Gefühle nicht nur äußerlich zu sprechen, sondern auch unsere inneren Anteile zu enttarnen, zu entbergen, unser Bild als Wunschbild (a) und Bild des anderen (a') symbolisch zu klären. Solche Klärungsarbeit bleibt nicht ohne Beziehung auf die Vermittlung des Symbolischen mit dem Imaginären, weil wir dadurch unsere Imaginationen begrenzen. Solche Begrenzung aber ist notwendig, wenn wir uns verständigen wollen." (REICH 1996, 99)

Nun könnten wir uns für eine konstruktivistische Sicht auf Kommunikationen mit diesen beiden Beobachtungsebenen des Symbolischen und des Imaginären scheinbar zufriedengeben. Als Beobachter in kommunikativen Prozessen konstruieren wir unsere Wirklichkeiten immer von der Position unseres imaginären Ichs aus, als unsere subjektiv-vorstellende Sicht; in der Vermittlung mit Anderen aber gelingt uns dies nur im Symbolischen, weshalb wir unsere imaginären Konstruktionen am symbolisch Anderen unserer Sprache und Kultur begrenzen müssen, was allein eine Verständigung, eine Mitteilung und Anerkennung subjektiver Wirklichkeiten ermöglicht. In den symbolischen Konstruktionen, die wir uns darüber bilden, geht das Imaginäre zwar nicht vollständig auf, weil Beobachter sich trotz aller vorgestellten Übereinstimmung in ihren imaginären Welten immer auch voneinander unterscheiden und daher in ihren kommunikativen Beziehungen zueinander niemals zu einer vollkommen identischen und gleichen Sicht gelangen. Dennoch reichen sie in aller Regel hin, um Verständigung und damit eine *soziale* Konstruktion von Wirklichkeit zu ermöglichen, die als gemeinsame Sicht bzw. als kulturelles Wissen und intersubjektiv geteilter Sinnhorizont in die imaginären Eigenwelten der Subjekte zurückkehrt.

Kommunikative Wirklichkeiten scheinen so aus einem ständigen Wechselspiel imaginärer und symbolischer Konstruktionen zu entstehen. Kann es für einen Beobachter noch etwas geben, das außerhalb dieser Konstruktionen liegt? Das weder

unmittelbare Vorstellung noch symbolvermittelte Konstruktion ist und trotzdem in den Kreis seiner Wirklichkeiten eingreift? Oder andersherum gefragt: Gibt es nicht eine »äußere«, reale Welt, die unsere interaktiven Konstruktionen an dem begrenzt, was »wirklich«, materiell, unabhängig von unseren subjektiven Vorstellungen und intersubjektiven Übereinkünften »da« ist?

Wir wollen an dieser Stelle eine dritte Beobachterperspektive einführen, die wir mit Lacan als das *Reale* bezeichnen. Es könnte scheinen, daß wir uns damit in einen Widerspruch zu unserer konstruktivistischen Ausgangsposition begeben. Denn wenn wir als Konstruktivisten alle Realität als imaginäre und symbolische Konstruktion von Beobachtern auffassen, wie können wir dann noch von etwas »Realem« gegenüber diesen Konstruktionen sprechen? Welcher Beobachter sollte hierüber überhaupt etwas aussagen können, das nicht wiederum *seine* Konstruktion von etwas »wirklich« Realem wäre?

Der Begriff ist in der Tat nicht unproblematisch. Wir fassen ihn hier leicht abgesetzt von Lacan auf.¹ Zunächst unterscheiden wir das Reale vom Begriff der Realität (vgl. REICH 1996, 108ff.). Ich will das folgendermaßen illustrieren: Wenn wir von Realität sprechen, dann setzt dies implizit immer schon den Gedanken einer Ordnung voraus. Realität meint immer etwas Ganzes, einen strukturierten Zusammenhang, der beschrieben und überschaut werden kann. In den klassischen ontologischen Weltbildern unserer abendländischen Philosophietradition wurde dieses Ganze meist als eine Totalität des Seins konzipiert, das unabhängig von unseren Beobachtungen *ist* und dessen vorgängige Ordnung wir aus unserer menschlichen, begrenzten Perspektive nur mehr oder weniger wahrheitsgetreu erkennen können, indem wir sie in uns als eine gedachte Ordnung abbilden. Konstruktivistisch reflektieren wir stärker auf die Beobachter, die vermittelt über ihre eigenen imaginären und symbolischen Konstruktionen erst zu jenen Ordnungen von Wirklichkeit gelangen, in denen sie sich einrichten und mit mehr oder minder großer Sicherheit bewegen können. Auch und gerade als Konstruktionen von Beobachtern aber zeichnen sich solche Realitäten immer durch eine Struktur oder Ordnung aus, die erst ermöglicht, daß sie beschrieben, festgehalten und kommuniziert werden können. Wirklichkeiten entstehen konstruktivistisch gesagt dort, wo Beobachter (wie unvollkommen auch immer) Aussagen *über* sie machen können, was ein Mindestmaß an Überschaubarkeit und Voraussagbarkeit impliziert.

Demgegenüber fassen wir das Reale in erster Linie negativ, als einen Grenzbegriff gegenüber dem Imaginären und Symbolischen auf: Es ist das, was bei aller Anwe-

¹ Bei Lacan selbst unterliegt das Reale, wie oben bereits angedeutet wurde, einer tendenziell ontologisierenden Deutung, die sich auf psychoanalytische Erklärungsmodelle stützt. Besonders deutlich wird dies beispielsweise in seiner Vorstellung vom phallischen Signifikanten (vgl. WIDMER 1990, insb. 89-93). Zu einer ausführlichen konstruktivistischen Kritik vgl. REICH (1998, Kap. II.3).

senheit von Sinn und Zusammenhang in unseren Wirklichkeitskonstruktionen abwesend bleibt und sich im Augenblick seines Erscheinens weder hinlänglich vorstellen noch sagen läßt. Dabei verstehen wir es nicht als eine ontologische Wirklichkeit jenseits unserer symbolischen und imaginären Konstruktionen, nicht als ein reines *an-sich* außerhalb unserer Erfahrungsmöglichkeiten. Vielmehr erfahren wir es *in* unseren Konstruktionen als das Erscheinen eines Mangels in der Ordnung. Dieses Reale begegnet uns in unserem Leben zunächst immer in der unmittelbaren Konkretheit eines singulären Ereignisses. Wir erleben es z.B. als einen plötzlichen Schock, eine Verblüffung oder eine spontane Belustigung etc., was oft einen Moment des Staunens und der Sprachlosigkeit zur Folge hat. Reale Ereignisse scheinen uns gewissermaßen von den Rändern unserer Wirklichkeiten her auf; sie stören unsere symbolischen Gewißheiten und verunsichern uns in unseren imaginären Positionen, indem sie uns mit dem Unerwarteten, Unverständlichen, Unheimlichen oder auch Unsinnigen in unserem Leben konfrontieren. Wenn wir ein Bild Lacans aufgreifen wollen, können wir die Sprache auch mit einem Netz vergleichen, das wir über dem Realen ausbreiten, um uns damit aussagbare Wirklichkeiten zu gewinnen. Die Maschen im Netz der Signifikanten aber weisen Lücken auf, weil wir in unseren sprachlichen Konstruktionen immer auch etwas ausgrenzen, weil alles Sprechen sich vor dem Hintergrund eines Unaussprechlichen vollzieht, vor dessen Einbrüchen wir uns symbolisch schützen. Dieses Unsagbare und Abgründige bezeichnen wir als das Reale.¹

In bestimmten Situationen unseres Lebens vermag uns die Erfahrung des Realen besonders nachhaltig zu erschüttern. Philosophen haben in bezug auf solche Erfahrungen auch von »Grenzsituationen« gesprochen (z.B. JASPERS 1980). Krankheit und Tod etwa sind extreme Beispiele dafür. Symbolisch trösten wir uns über sie hinweg, indem wir z.B. in der Religion oder in unseren selbstgestrickten Weltbildern nach einem Sinn, einer weiterreichenden Deutung suchen. Oder wir bemühen uns, sie zumindest in unserer gegenwärtigen Erfahrung soweit zu distanzieren, das sie uns nicht unmittelbar berühren, indem wir z.B. auf die Errungenschaften der modernen Medizin vertrauen, uns ein Wissen über gesunde Ernährung und Lebensführung aneignen und unsere Ängste im übrigen mit den Erkenntnissen der Statistiker beruhigen, die uns eine durchschnittliche Lebenserwartung von beachtlicher Höhe prognostizieren. Imaginär gelingt es uns so vielleicht, den Gedanken an sie weitgehend zu vermeiden, obwohl uns ihre Vorstellung trotz aller symbolischen

¹ Lacan nennt es auch das »Ek-sistierende« (WIDMER 1990, 58), d.h. das aus aller symbolisch geordneten Existenz »Heraus-stehende«, das zu jedem benennbaren Sein »Quer-stehende«. (Ein verwandtes Wortspiel wurde bereits von Martin Heidegger verwendet, um die menschliche Existenz (»Dasein«) als ein Hinaus-stehen oder Hineingehaltensein in das Nichts zu kennzeichnen; vgl. STÖRIG (1973, 301)). Mit all diesen Bildern läßt sich gleichwohl nur etwas andeuten, aber deshalb nicht sagen, weil sich das Reale eben dadurch auszeichnet, daß es im symbolischen Register *nicht* erscheint.

Beruhigungen mitunter auch in unseren Träumen und unkontrollierten Phantasien verfolgen mag; doch vermögen wir uns kaum je ein Bild von ihnen zu machen, das nicht bereits durch unsere eigenen imaginären Wünsche, Ängste und Hoffnungen gefärbt wäre und sie ihrer nackten Ereignishaftigkeit enthebt. Real aber begegnen sie uns als ein unmittelbarer, gewaltsamer Einbruch, der uns in unserer Schutzlosigkeit und Ohnmacht trifft, weil wir uns auf solche realen Ereignisse in unserem Leben nie vollständig vorbereiten können. "Wir haben uns das Leben schön eingerichtet, aber nun kommt 'aus heiterem Himmel' (eine Metapher für das Reale) der unvorhersehbare, viel zu frühe Tod unseres Partners. Symbolisch haben wir den Tod als Konstrukt für ein späteres Lebensalter nach Wahrscheinlichkeitsberechnungen errichtet, imaginär ihn nicht vorstellen können, denn wir träumten von einer schönen gemeinsamen Zukunft, aber real ist er erschienen. Jetzt können wir ihn symbolisch verarbeiten, indem wir den Abschied bedenken, imaginär wird der Tote immer bei uns bleiben, aber real ist er verschwunden." (REICH 1996, 104)

Allerdings ist die Erfahrung des Realen, wie wir es hier verstehen wollen, nicht auf solche extremen Situationen beschränkt. Wir fassen es vielmehr als eine permanente Grenze unserer Vorstellungen und Wissenskonstruktionen auf, die uns auch im Alltag ständig begleitet. Diese Grenze hängt zum Beispiel allein schon mit dem Umstand unserer Körperlichkeit zusammen. Der Körper und insbesondere das Körperinnere ist für jeden Menschen ein Teil jener unsichtbaren realen Welt, der uns meist problemlos gegeben zu sein scheint, der uns aber zuweilen auch in einem plötzlichen Gefühl der Übelkeit, einem Schwächeanfall, einem unerklärlichen heftigen Schmerz usw. deutlich als Grenze bewußt werden kann. Zwar bemühen wir uns meist, solche Eindrücke im Nachhinein symbolisch zu bearbeiten, indem wir nach Erklärungen suchen oder uns medizinischen Rat einholen, in der Hoffnung, Ähnliches für die Zukunft besser vermeiden zu können. Doch können uns alle Ärzte und alle medizinischen Lehrbücher der Welt nicht davor bewahren, daß wir Zeit unseres Lebens den unvorhersehbaren Anfälligkeiten und Leiden dieses spezifischen und realen Körpers ausgesetzt sein werden.

Als Körper begegnen wir dem Realen zudem in der unmittelbar sinnlichen Erfahrung unserer Welt. "Mit unseren Sinnen durchwandern wir Wirklichkeiten, die uns stets das Erscheinen eines Realen anbieten. Meist stimmen wir diese Angebote mit dem Symbolischen und Imaginären ab, aber oft kommt es auch zu Brüchen, Widersprüchlichkeiten, Entscheidungen, die aus dem Moment heraus sich gegen das bisherige Symbolische oder Imaginäre kehren. Dann sind wir verblüfft über uns selbst, erstaunt über Dinge, die wir tun, vielleicht aber auch verzweifelt über unser Unvermögen, uns an die erwarteten symbolischen Regeln oder die imaginierten Wünsche zu halten." (Ebd.) In der Sexualität z.B. erfahren wir unseren Körper als eine Quelle von Lust- und Unlustempfindungen, die wir mitunter nur mühsam mit unseren bewußten Vorstellungen von Liebe und Geschlechtlichkeit in Einklang bringen kön-

nen und die sich zudem nie ganz ohne Rest in die gängigen Diskurse über Sexualität einfangen lassen. In der Unmittelbarkeit sinnlicher Empfindungen offenbart sich uns der Körper immer auch als etwas Reales, Spontanes, Rätselhaftes, das von den imaginären Bildern oder Idealisierungen und den symbolischen Bedeutungen, die ihn gleichsam wie ein Netz überziehen, nicht vollständig erfaßt wird.¹

Nun können diese Beispiele selbstverständlich nur etwas andeuten, was wir nicht beschreiben können, weil wir uns mit unseren Beschreibungen und Aussagen selbst schon im Symbolischen bewegen. Das Reale soll uns hier ja auch nur als ein weiteres Konstrukt dienen, das sich Beobachter machen, wenn sie an die Grenzen der von ihnen imaginär und symbolisch konstruierten Wirklichkeiten stoßen. Als Symbolisierung dieser Grenze ist es zudem ein betont offenes Konstrukt. Was als »real« erfahren wird, kann je nach Zeit und Bedingungen sehr unterschiedlich sein, und ebenso können die symbolischen Deutungen, denen solche Erfahrungen nachträglich unterliegen, sehr verschiedenartig ausfallen, weil sich die Bedingungen und Grenzen des Beobachtbaren je nach kulturellem Kontext verändern. Die lokalen Seuchen, Hungersnöte, Kriege und Naturkatastrophen vergangener Zeiten machten andere Bedrohungen erfahrbar und ließen andere Maßnahmen als sinnvoll erscheinen, als sie uns heute z.B. im Blick auf unsere weltumfassenden ökonomischen und ökologischen Krisen als vorrangig erscheinen mögen. Denn obwohl wir heute über umfassendere und differenziertere Möglichkeiten einer rationalen und wissenschaftlich-technologischen Problemlösung verfügen, müssen wir doch zunehmend auch erkennen, daß dies eher zu einer Verschiebung der Erscheinungen des Realen geführt hat als zu ihrer Aufhebung. Die Probleme des Treibhauseffekts und der Klimakatastrophen, deren Unkontrollierbarkeit uns chaostheoretisch gerade erst zu Bewußtsein kommt, ebenso wie die Risiken einer »Globalisierungsfalle« und unüberschaubarer ökonomischer Interdependenzen sind Beispiele dafür, daß wir uns die Bedrohungen und Katastrophen unserer Zeit mehr und mehr als von Menschen selbst herbeigeführte Gefahren rekonstruieren können. Diese und andere Einbrüche des Realen werden von vielen daher heute weniger als die Strafe eines Gottes oder der Beschluß eines übermächtigen Schicksals symbolisiert denn als Fragen und Probleme moderner Zivilisationsprozesse bzw. als Erfahrungen eines Scheiterns und einer Grenze unserer technologischen und/oder politischen Kontrollmöglichkeiten.

Festhalten können wir aus unserer Sicht soweit, daß solche Grenzerfahrungen zu den unvermeidbaren und wiederkehrenden Bedingungen von Beobachterkonstruktionen gehören, weil in all unseren Konstruktionen die Anwesenheit von Sinn im-

¹ In einer Vielzahl mehr oder weniger neurotischer bzw. psychotischer Symptome erscheint ja gerade der Körper als das Rätselhafte, Fremde, Widerständige, das sich dem bewußten Ich mitunter in einer geradezu bedrohlichen Weise gegenüberstellt.

mer nur auf dem Hintergrund von etwas Abwesendem möglich ist. Und damit ist mehr gemeint als nur der Umstand, daß es in jeder Beobachtung einen blinden Fleck gibt. Denn es gehört aus unserer Sicht zu den grundlegenden Wirkungen des Symbolischen im Zusammenspiel mit dem Imaginären, das Reale zu bewältigen, indem es auf Distanz gehalten wird. Indem wir uns Vorstellungen über Tod, Krankheit, Sexualität oder ökologische Bedrohungen bilden und diese Vorstellungen symbolisch ordnen, klären und kommunizieren, ermöglichen wir es uns, in einen Abstand zu ihnen *als reale Ereignisse* zu treten, die uns in ihrer Unmittelbarkeit überwältigen müßten. All unsere Konstruktionen beruhen darauf, daß wir der Singularität des Realen einen Sinn, eine Deutung abgewinnen, die zumindest insoweit universell ist, daß sie über den einzigartigen, unbestimmbaren Moment hinausreicht und ihn in einen Zusammenhang mit anderen Erfahrungen einreicht. So gelingt es uns in unseren Konstruktionen immer wieder, den Schrecken des Realen vergessen zu machen, indem wir uns der Anwesenheit einer wirklichen, sinnvollen, mehr oder weniger verlässlichen Ordnung der Dinge versichern. Doch bleibt das Reale in alledem als das Abwesende, das als Mangel und Scheitern solcher Ordnung immer wieder aufscheint, weil kein Beobachter in seinen Konstruktionen von Wirklichkeit jemals die Vielfalt des Lebens und die Kontingenzen zukünftiger Ereignisse und Wendungen hinreichend überschauen kann.

"Reale Ereignisse sind, so das Fazit, immer mehr als symbolische oder imaginierte Wirklichkeiten. Sie stellen das Ungeahnte, das Unwahrscheinliche, das Zufällige, die Grenze aller Erkenntnis und Vorstellung dar, die erst im nachhinein kodiert oder imaginiert wird. Sie tritt aber immer ins symbolische Haus als Gegenwart und ins imaginäre Bild als Augen-Blick." (Ebd., 107) Hierin liegt die enorme Bedeutung, die wir diesem dritten Beobachtungsregister aus unserer konstruktivistischen Sicht zumessen: Am Realen zeigt sich der Mangel einer *jeden* Konstruktion von Wirklichkeit, die immer etwas ausgrenzt und »nichtet«, das als ein Nichts, als eine Abwesenheit von Sinn in unsere imaginären und symbolischen Wirklichkeiten zurückkehrt, wo immer wir in unserem Leben mit der Abgründigkeit unvorhergesehener Ereignisse konfrontiert werden. So ist das Reale gerade dadurch ein Teil unserer Wirklichkeit, daß wir es in unseren Konstruktionen schon verkennen, abwehren und verharmlosen. Es ist der Stachel, der uns immer wieder von neuem aufschreckt, der uns nicht zur Ruhe kommen läßt, weil alles Vorstellen und Erkennen immer auch ein Verfehlen beinhaltet, an dem sich unsere konstruktive Allmacht begrenzt.

Die Erfahrung des Realen bleibt uns damit als eine Aufforderung, uns in unserem Leben niemals endgültig in unseren imaginären Vorstellungswelten und symbolischen »Häusern« einzurichten, sondern uns immer wieder auch auf die Konkretheit und Unmittelbarkeit des gelebten Moments einzulassen, auf das Überraschende, Widersinnige und Unfaßbare in unseren realen Lebenswirklichkeiten. Dieses Reale ist thematisierbar nur als symbolisches Konstrukt, und die Menschen haben von

jeder versucht, es in ihren Erzählungen, Mythen, Künsten und Riten, in ihren kosmologischen oder wissenschaftlichen Weltbildern symbolisch einzukleiden. Heutzutage treten uns solche symbolischen Aufbereitungen tagtäglich über unsere modernen Massenmedien in wirkungsvoll dosierter, tausendfach vervielfältigter und elektronisch beschleunigter Form entgegen. In unseren Wohnzimmern wird uns der Fernsehschirm zu einem Fenster auf das Reale, das »dort draußen« in der Welt, in der Ferne, unter fremden Menschen oder in den fiktiven Welten des Kinos oder der Telenova erscheint. Die Distanz, die wir dabei als anonyme und unbeteiligte Beobachter verspüren, erhöht unseren Lustgewinn oder beruhigt uns zumindest, denn wir wissen dieses Reale gezähmt, aufbereitet und dem Griff zu unserer Fern-Bedienung überantwortet. Unsere Verfügungsgewalt über die Bilderwelten, die uns symbolisch gleichgeschaltet die realen Schrecken, Gefahren und Abenteuer zum passiven Konsum anbieten, mag unserer imaginären Sehnsucht nach Allmacht und Unverwundbarkeit gegenüber den Einbrüchen des Realen schmeicheln. Doch bleibt auch hierin etwas Abwesendes, das bisweilen als Langeweile, als ein Gefühl der Gleichgültigkeit und des inneren Unbeteiligtseins zu uns zurückkehrt, weil wir der Scheinhaftigkeit einer Welt nie ganz entfliehen können, die uns »Wirklichkeiten« in Form von Meldungen, Bildern oder Klischees in nahezu unbegrenzter Vielfalt zum willkürlichen Konsum überantwortet.

Es gehört zu den Problemen und Gefahren moderner Massenkommunikation, daß mit der massenhaften Vereinfachung und Aufbereitung des Realen zugleich ein Verlust von Realität verbunden ist, weil solche Vereinfachung mit einer Gleichschaltung des Imaginären einhergeht, die die aktive Auseinandersetzung mit dem Besonderen, Einzigartigen und Kontingenten konkret erfahrener Lebenswirklichkeit immer mehr an die Ränder unseres Erfahrungshorizontes drängt. Die Probleme der eigenen Körperlichkeit, die individuellen Nöte und Konflikte einer *Midlife Crisis* mögen hinter die projektive Identifizierung mit einem Serienhelden zurücktreten, der diese Schwierigkeiten für uns und ungezählte Andere stellvertretend löst. Doch nur wo wir der Begegnung mit diesen Rändern des Realen in unserem persönlichen und unmittelbaren Erleben nicht ausweichen, kann es uns anregen, "uns den Grenzen unseres Lebens offensiv zu stellen, ein aktives Leben zu führen und nicht passiv und rezeptiv auf die Antworten zu warten, die uns als Realität von Anderen offeriert werden. (...) Je unverfälschter wir dem Realen in direkter Begegnung ins Auge sehen, desto mehr werden wir darauf reflektieren, was wir imaginär und symbolisch vom Leben noch aktiv wollen." (Ebd., 110)

1.2.3 Konstruktionen, Rekonstruktionen und Dekonstruktionen

Bisher haben wir im Blick auf die interaktiven Wirklichkeiten, die sich Beobachtern im Zusammenspiel der Register des Symbolischen, Imaginären und Realen erschlie-

ßen, einfach von Konstruktionen gesprochen. Das entspricht der Grundüberzeugung des Konstruktivisten, der die Seite des subjektiven Erfindens besonders betont, die sich in solchen Konstruktionen ausdrückt. Sein erstes Grundmotto lautet daher für uns: »*Wir sind die Erfinder unserer Wirklichkeit.*«¹ (Vgl. REICH 1996, 119) Moderne entwicklungspsychologische Theorien wie die von Piaget bestätigen uns z.B., wie sehr der Aufbau von Weltbildern auf der aktiven und konstruktiven Tätigkeit des erkennenden Subjekts beruht. Anders als in unserem Ansatz abstrahierte Piaget in seinen Theorien dabei allerdings weitgehend von den sozialen Interaktionen, in denen solcher Aufbau sich vollzieht.² In modernen konstruktivistischen Theorien wurde diese Abstraktion unter anderem bei von Glasersfeld weitergeführt und zu der Annahme radikalisiert, daß die Konstruktion von Wirklichkeiten *ausschließlich* als subjektive Erfindung aufzufassen sei, die nicht vermittelt in den Interaktionen *zwischen* Subjekten gedacht werden kann, weil solche Erfindungen letztlich immer nur im Kopf eines Beobachters bestehen und weil dieser Beobachter sein Gehirn nicht unmittelbar an ein anderes Gehirn anschließen kann, um Informationen direkt auszutauschen.³

Die bisherige Diskussion hat nun bereits deutlich werden lassen, das aus unserer interaktionistisch-konstruktivistischen Sicht eine solche Ausschließlichkeitsannahme im Blick auf ein Verständnis konstruktiver Wirklichkeiten zu kurz greift. Denn obwohl der Aufbau dieser Wirklichkeiten auch aus unserer Sicht grundlegend auf den konstruktiven Leistungen von Subjekten beruht, stehen diese Subjekte dabei für uns doch immer schon in Beziehungen zu Anderen, weshalb sie sich nicht nur für sich, in ihrer inneren Abgeschlossenheit, ein Wissen konstruieren, sondern in diesem Prozeß selbst schon begehend auf ein anderes Wissen, eine andere Sicht und ein anderes Begehren bezogen sind. Und in solcher Bezogenheit, so sahen wir, gibt es durchaus die Position eines großen Anderen, das als die Welt der Symbole für jeden Beobachter jenseits seines subjektiven Vorstellungskreises (a-a') situiert ist und das in diese Vorstellungen als eine Differenz zurückkehrt, die das Bild der schönen Selbstgenügsamkeit subjektiver Konstruktionen von Beginn an subvertiert. So ist es aus unserer Sicht gerade eine mangelnde Unterscheidung imaginärer und symbolischer Konstruktionen, die dem Bild von der erfundenen Wirklichkeit, die nur im Kopf eines in sich abgeschlossenen Beobachters besteht, zugrundeliegt.

¹ Eine von Paul WATZLAWICK (1991) herausgegebene Sammlung von Beiträgen zum Konstruktivismus trägt denn auch den provokanten Titel »Die erfundene Wirklichkeit«.

² Vgl. dazu beispielsweise PIAGET/INHELDER (1986) und PIAGET (1992) sowie zusammenfassend KESSELRING (1988) und insbesondere FURTH (1981). Zu einer kritischen Würdigung der Position Piagets aus unserer interaktionistisch-konstruktivistischen Sicht vgl. REICH (1998, Kap. II.1.3 & II.3.4).

³ Zu von Glasersfelds Piaget-Interpretation vgl. GLASERSFELD (1987, 97-175).

Denn wenn wir diese Unterscheidung als grundlegend anerkennen, können wir beobachten, daß wir in unseren inhaltlichen (symbolischen) Konstruktionen und vermittelt über sie zugleich imaginär in eine Welt der Beziehungen zu Anderen eintreten, ja daß diese beiden Ebenen, obwohl sie nie ganz ineinander aufgehen, in unseren Konstruktionen so sehr ineinander verwoben sind, das wir die eine Seite nie ohne die andere haben können. Insofern erfinden wir uns eben nicht nur kognitive, inhaltliche Welten, sondern gleichzeitig "auch die Beziehungen, in denen wir leben. Erleben wir hierin die Macht unserer Konstruktionen, dann werden wir Selbstvertrauen gewinnen können, solche Beziehungen auch als veränderbar zu erfahren." (REICH 1996, 119)¹

Nun können wir aus der Sicht eines interaktionistischen Konstruktivismus allerdings noch einen Schritt weiter gehen und uns neben dieser ersten Perspektive eines konstruktiven Erfindens weitere Bezugspunkte für ein Verständnis konstruktiver Prozesse offenhalten.² Auch dafür haben sich uns in den vorstehenden Überlegungen implizit bereits Anhaltspunkte ergeben. Denn wie wir sahen, finden sich Beobachter in ihren inhaltlichen und beziehungsmäßigen Interaktionen immer schon mit der Vorgängigkeit einer symbolisch geordneten Welt konfrontiert, die ihnen als eine kulturelle Lebensform mit ihren sprachlichen Festlegungen und ihren nach Raum und Zeit strukturierten Regeln, Normen, Wissensbeständen und Verhaltenserwartungen entgegentritt. Als Erfinder ihrer eigenen, je subjektiven Sichtweisen treten sie in eine Welt ein, die bereits von Anderen erfunden worden ist und in der sie vieles für sich nachentdecken müssen, was als soziales Konstrukt schon bereitsteht. Gerade in der modernen Kultur haben die symbolischen Vorräte, die hierbei eine Rolle spielen, immens an Umfang zugenommen, was sich z.B. in der immer weiter ausgedehnten Schul- und Lernzeit niederschlägt, in der sozialisierend nachvollzogen werden muß, was als unabdingbarer Bestand kultureller Kompetenzen von jedem einzelnen zu leisten ist. In bezug auf solche Prozesse sprechen wir von Rekonstruktionen. Das Motto der Rekonstruktion lautet: »*Wir sind die Entdecker unserer Wirklichkeit.*« (Vgl. REICH 1996, 119) Zwar sind auch solche Entdeckungen für uns ein konstruktives Geschehen, weil wir sie uns aus unserer je eigenen Beobachtersicht erst nach-erfinden müssen, um sie uns als Beobachtungsvorräte aneignen zu können. Gerade pädagogisch gesehen ist die Möglichkeit solchen Erfin-

¹ Neurophysiologisch betrachtet mag dies alles sich »in unseren Köpfen« abspielen. Es ist aber eben ein Unterschied, ob wir uns auf einer neurophysiologischen oder sozial-interaktiven Ebene der Argumentation bewegen, und dieser Unterschied läßt sich durch eine einfache Reduktion nicht aus der Welt schaffen.

² Aus Platzgründen kann ich hier nur eine knappe Darstellung und keine systematische Herleitung bieten. Eine ausführliche theoretische Begründung der Perspektiven der Konstruktion, Rekonstruktion und Dekonstruktion aus der Sicht unseres interaktionistisch-konstruktivistischen Ansatzes findet sich bei REICH (1998).

dens bzw. Nach-Erfindens aus konstruktivistischer Sicht von größter Bedeutung.¹ Dennoch stoßen wir hier an eine Grenze unserer eigenen Konstruktionsmächtigkeit, weil wir uns in unserer Kultur eben nicht einfach alles neu erfinden können (oder müssen) und weil wir in unseren Erfindungen zudem oft die Erfahrung machen, daß das, was wir uns als ein eigenes Konstrukt so schön errichtet hatten, einem Anderen als eine längst bekannte Einsicht erscheint.

Ebenso wie die Seite der Konstruktionen ist auch diese zweite Perspektive der Rekonstruktionen für uns sowohl für Inhalte als auch für Beziehungen von Bedeutung. Denn es ist nicht nur ein symbolisches Wissen über unsere Welt, was wir uns in Form von Lerninhalten rekonstruktiv aneignen, sondern es sind hierin zugleich grundlegende Verhaltensmuster, Familienstrukturen, soziale Abhängigkeits- und Machtkonstellationen, die in Kulturen rekonstruktiv vermittelt werden und die grundlegend in die Welt unserer Beziehungen zueinander eingreifen. Dabei berühren sie uns im Blick auf symbolische ebenso wie im Blick auf imaginäre und reale Erfahrungen.

Auf der symbolischen Ebene erscheinen sie uns z.B. als jene Mächte eines großen Anderen, von denen wir oben sprachen und die uns in der Gestalt von äußeren Autoritäten, Fremdwängen, Erziehungsnormen, Wissensansprüchen oder dergleichen mehr in sehr konkreten Formen begegnen. Auf der imaginären Ebene wirken solche Mächte meist im Sinne einer Forderung nach Begrenzung und Beschränkung, wenn nicht nach Selbstbescheidung und Anpassung, was in Extremfällen bis hin zur imaginären Gleichschaltung gehen kann. In solcher Begrenzung aber können sie vielfach auch einen besonderen imaginären Reiz auf uns ausüben, weil sie uns die Ordnung, Klarheit und Gewißheit einer bereits wohleingerichteten und durchkonstruierten Welt zu versprechen scheinen, die uns von der Last imaginärer Überforderungen und Unsicherheiten befreit. Die Rede vom Wissensdurst, von der Lust, an den Brüsten der Weisheit oder der Wissenschaften zu saugen, sind sehr treffende Bilder, um uns die mögliche Intensität solchen Reizes bzw. des in ihm sich ausdrückenden imaginären Begehrens vor Augen zu führen. Solche Lust kann allerdings leicht auch zu einer erdrückenden Last werden, wenn wir uns in der Unübersichtlichkeit bereitstehender Wissensbestände und Symbolvorräte zu verlieren drohen und aus der Übermacht möglicher Rekonstruktionsleistungen nicht mehr für uns zu einer konstruktiven Sicht zurückfinden, die die angeeignete Vielfalt zu einer neuen Aussicht zusammenfaßt. Im Blick auf das Reale schließlich stellen uns die rekonstruktiven Ordnungen, die Weltbilder und Sinnkonstruktionen, die unsere Erfahrungen von Versagungen, von Brüchen und vom Scheitern unserer konstruktivi-

¹ Vg. dazu ausführlich REICH (1996). Grundlegende konstruktivistische Postulate im Blick auf pädagogische Prozesse lauten hier z.B.: »So viel Konstruktion wie möglich!« und »Keine Rekonstruktion um ihrer selbst willen!« (ebd., 122-140).

ven Entwürfe von Kindesbeinen an als deutende Erklärungen von Anderen, Wissen- den, Erwachsenen in unserer Welt begleiten, die grundlegenden Ressourcen zur Verfügung, die uns helfen, den Mangel zu ertragen, als Subjekte immer wieder auch mit der Erfahrung eines Risses konfrontiert zu werden. Aber auch hier mag eine Übermacht rekonstruktiver Orientierungen, eine zu ausschließliche Fixierung auf die Wahrheiten und Sinndeutungen, die uns von Anderen oder aus der Vergangen- heit zukommen, mitunter zu einem Hindernis werden, das uns davon abhält, in un- serem Leben nach eigenen konstruktiven Lösungen und Entwürfen zu suchen.

Wir wollen daher noch eine dritte konstruktivistische Perspektive einführen, die unsere Beobachtungsmöglichkeiten noch einmal erweitert. Diese dritte Perspektive bezeichnen wir als Dekonstruktion.¹ Ihr Motto lautet: *»Es könnte auch noch anders sein! Wir sind die Enttarnen unserer Wirklichkeit!«* (Vgl. REICH 1996, 121) Oft wirken solche dekonstruktiven Enttarnungen wie ein Stachel, der uns aufstört und sogar ärgert, wenn wir uns bei einer Lösung beruhigen wollten, der uns aber auch wachrütteln kann, wenn wir es uns allzu wohl in den Gewohnheiten einer liebe- gewordenen Sichtweise eingerichtet haben. Denn der Dekonstruktivist ist jener Querul- ant und Störenfried, der sich mit den Selbstverständlichkeiten unserer konstrukti- ven und rekonstruktiven Erklärungen nicht zufrieden gibt, der nach den Auslassun- gen, den Verstellungen, den übersehenen anderen Blickmöglichkeiten fragt, der uns mit seinem Zweifel an den unerwartetsten Stellen trifft und alles noch einmal in einem neuen Licht betrachten möchte. "Er ist jener Chaot, der das System verstört, weil er an den selbstverständlichsten Funktionsweisen innehält und dumme Fragen stellt. Sehr oft ist die Wissenschaft dann zu dumm, um darauf antworten zu kön- nen." (Ebd.) Gewiß ist solche Verstörung immer nur sehr begrenzt und punktuell möglich, und sie bleibt ohnmächtig, wenn sie nur bei einem skeptischen Infragestel- len stehenbleibt, das bestehenden Lösungen den Boden entzieht, ohne selbst in neue konstruktive Entwürfe überzuleiten, die sich gegenüber anderen Blickweisen ein- bringen und situieren können. Sie bedarf zudem eines Freiraumes, kann sich nur dort wirkungsvoll entfalten, wo wir uns von einem unmittelbaren Handlungsdruck relativ frei fühlen und es uns erlauben können, die Blicke schweifen zu lassen. Als Konstruktivisten sollte uns jedoch gerade an einer Einforderung und Ermöglichung solcher Freiräume besonders gelegen sein, denn wenn wir auf längere Sicht schau- en, so waren es am Anfang in der Regel mutige Dekonstruktionen und Verstörun- gen gewohnter Sichtweisen, die uns weitere Beobachtungsmöglichkeiten erschlos-

¹ Zur Auseinandersetzung mit dekonstruktivistischen Theorien z.B. bei Derrida vgl. REICH (1998, Kap. II.1.2).

sen haben und in die Konstruktion neuer Plätze der Beobachtung übergangen.¹ »Es könnte auch noch anders sein« - wo wir uns für dieses Motto offenhalten, bewahren wir uns in unseren Konstruktionen ein Moment der Unabgeschlossenheit, das uns davor schützen kann, in den alten Anspruch des besseren Konstrukts zurückzufallen, das uns die Welt glättet und den Stachel des Anderen daraus vertreibt.² Auch diese dekonstruktive Perspektive ist, wie wir meinen, nicht nur für die Seite der Inhalte, sondern auch für Beziehungen von grundlegender Bedeutung. Gerade in problembeladenen Beziehungskonstellationen kann es erforderlich sein, durch eine Verstörung eingespielter Formen der Selbst- und Fremdwahrnehmung festgefahrene Muster aufzubrechen, um so die Entstehung neuer Beziehungskonstruktionen zu ermöglichen.³ Und auch im Blick auf symbolische, imaginäre und reale Prozesse können wir dabei aus einer dekonstruktiven Perspektive wieder unterschiedliche Akzentuierungen erkennen. Auf der stärker symbolischen Ebene können Dekonstruktionen uns z.B. bei dem helfen, was wir oben (Kap. 1.2.1) als inhaltliche Metakommunikation bezeichnet haben, indem sie es uns erlauben, unsere Gefangenschaften in bestimmten symbolischen Ordnungen des Verstehens oder Erklärens besser zu durchschauen und uns durch einen begrenzten Blick »von außen« neue Anhaltspunkte zu gewinnen. Im Blick auf das Imaginäre können sie uns unter anderem dazu anhalten, verborgene innere Bilder, Fantasien, Wünsche etc. zu enttarnen, was unser Verständnis von Inhalten bereichern, insbesondere aber auch zu einer offeneren und erweiterten Beziehungskommunikation wesentlich beitragen kann. Im Blick auf reale Ereignisse schließlich können uns dekonstruktive Verstörungen beispielsweise dafür sensibilisieren, inwieweit wir in unserer Welt das Erscheinen eines Realen überhaupt noch an uns herankommen lassen, wo wir uns gegenüber solchen Einbrüchen durch Gewöhnung blind oder mutlos gemacht haben und wie wir solche Erfahrungen eines Risses, einer Diskontinuität in unserer Wirklichkeit konstruktiv für neue Beobachtersichten nutzen können.

¹ Alle sogenannten »Paradigmenwechsel« bilden hierfür typische Beispiele, ob wir dabei an Galileis Astronomie, Darwins Evolutionstheorie, Einsteins Relativitätstheorie, die Entdeckung des Unbewußten durch Freud oder auch die sogenannte linguistische Wende in der (post-)modernen Philosophie denken mögen, die durch ihre sprachtheoretischen Untersuchungen zu einer weitgehenden Verstörung traditioneller bewußtseinsphilosophischer Selbstgewißheiten beigetragen hat. Und diese Beispiele sind natürlich nur eine sehr begrenzte Auswahl besonders prominenter Fälle.

² Im Blick auf Dekonstruktionen lautet daher ein grundlegendes konstruktivistisches Postulat für die Pädagogik: »Keine Konstruktionen ohne Ver-Störungen!« (vgl. REICH 1996, 141ff.).

³ In der systemischen Familientherapie sind dazu unterschiedliche Methoden entwickelt worden, von älteren Verfahren wie »paradoxe Intervention« und »Symptomverschreibung« bis hin zu neueren Methoden des »Reframing«, »zirkulären Fragens« usw. Vgl. dazu die oben bereits angegebenen Literaturhinweise (Kap. 1.2.1).

In diesen knappen Ausführungen, die vieles nur andeuten konnten, was in seinen weiteren Implikationen für uns aber wichtige Konsequenzen gerade auch für konstruktivistisch orientierte Handlungsfelder mit sich bringt - wie z.B. die Anwendungen REICHS (1996) auf pädagogische Fragestellungen belegen -, mag deutlich geworden sein, daß die Perspektiven der Konstruktion, Rekonstruktion und Dekonstruktion für uns in einer innigen Beziehung zueinander stehen, daß sie als jeweils aufeinander weiterverweisende Blickmöglichkeiten eine Art konstruktivistischen »Dreiklang« von Erfinden, Entdecken und Enttarnen bilden (vgl. ebd., 121f.). Wir sprechen in diesem Zusammenhang auch von einem re/de/konstruktiven Zirkel, weil wir meinen, daß wir im Wechselspiel dieser drei Gesichtspunkte immer nur schwerpunktmäßig eine Perspektive herausgreifen können, und daß immer dann, wenn wir den Blick etwas weiter schweifen lassen, deutlich wird, wie sehr diese eine auf die jeweils anderen beiden zurückfällt und wie eng sie mit ihnen verwoben ist.

1.2.4 Die Macht der Rekonstruktionen und die Grenzen konstruktivistischer Freiheit

In der Macht kultureller Rekonstruktionsleistungen, dies deutete sich im vorstehenden an, liegt für uns eine Grenze unserer konstruktiven (bzw. dekonstruktiven) Freiheiten. Gehen wir dieser Grenze zum Schluß unserer hier sehr gerafften Einführung in interaktionistisch-konstruktivistische Grundgedanken noch etwas weiter nach. Die Beobachtung einer zunehmenden Vielfalt und Komplexität gesellschaftlicher Interdependenzen und damit auch einer Erhöhung individueller Lern- und Anpassungserfordernisse hat in der Moderne dazu geführt, daß sich diese Moderne mehr und mehr über Theorien der Erziehung, der Sozialisation und Zivilisation ein Bewußtsein darüber gebildet hat, daß sie selbst Teil eines umfassenden Zivilisationsprozesses ist, der sich unabhängig von den Wünschen und Handlungen einzelner Subjekte vollzieht und dessen Folgen sich ihnen auch gegen ihren bewußten Willen und ihre bewußten Anstrengungen aufzwingen. Konstruktivistisch gesprochen können wir solche Theorien als Konstruktionen bezeichnen, die sich Beobachter über Prozesse gebildet haben, in denen sie selbst stehen, unabhängig davon, ob diese Beobachter selbst sich dabei als Konstruktivisten verstanden haben mögen oder nicht. Und wenn wir, aus unserer je eigenen, begrenzten Beobachtersicht heraus, bemüht sind, die Formulierung eines kulturtheoretisch offenen Konstruktivismus voranzutreiben, sollten wir diese Theorien durchaus ernst nehmen und sie daraufhin befragen, inwieweit wir uns von ihnen Bezugspunkte für eine Beobachtertheorie ablesen können, die moderne Zivilisationserfahrungen aufgreift und als Möglichkeits- und Grenzbedingungen von Wirklichkeitskonstruktionen reflektiert.

Verschiedene Bezugspunkte wären hier denkbar. Norbert ELIAS' (1990) Studien »Über den Prozeß der Zivilisation« sind einer davon, dem wir im Blick auf eine konstruktivistische Beobachtertheorie wichtige Anregungen gerade für ein Verständnis kulturell geforderter Rekonstruktionsleistungen entnehmen können.¹ Elias führt eine Analyse von Verhaltenszwängen durch, in der sich für ihn eine grundlegende Achse anzeigt, über die sich in der abendländischen Kultur der Prozeß einer fortschreitenden Zivilisierung im Verhalten der Menschen vollzogen hat. Nach REICH (1996, 159ff.) können wir dieses Konstrukt - leicht abgesetzt von Elias² - in folgende drei Gruppen von Zwängen differenzieren, die wir hier nur sehr gerafft und vereinfacht kennzeichnen wollen: (a) Allgemein menschliche Zwänge wie Hunger, Selbsterhaltung und Geschlechtstrieb in ihrem Zusammenspiel mit den Bedingungen einer äußeren Natur, die die Menschen sich in ihren Lebensformen zu einem gewissen Grade aneignen müssen; (b) gesellschaftliche Zwänge, die Menschen im alltäglichen Zusammenleben aufeinander ausüben und in denen sich soziale Abhängigkeiten, Hierarchien und Machtverhältnisse ausdrücken - in bezug auf diese Zwänge sprechen wir nach Elias von *Fremdzwängen*; (c) und schließlich stärker individuelle Zwänge, die durch einen Prozeß der Verinnerlichung von Verhaltenserwartungen entstehen und die sich besonders durch Selbstkontrollmechanismen z.B. in der Form innerer Vernunft-, Verstandes- oder Gewissensforderungen manifestieren - diesen Typ von Zwängen bezeichnen wir als *Selbstzwänge*.

Im Prozeß der Zivilisation hat sich nun, wie Elias an einer Fülle von Beispielen zu zeigen versucht, insbesondere das Verhältnis von Fremd- und Selbstzwängen in einem entscheidenden Maße verändert. Gewiß werden wir auch bereits in relativ einfachen und ursprünglichen Kulturen beide Typen beobachten können, doch ist es für die Zivilisationsprozesse in der Moderne in einem besonderen Maße charakteristisch, daß sich die Ökonomie der Verhaltenszwänge mehr und mehr hin zu einer Ausdehnung und Verstetigung von Selbstkontrolleinstellungen in bezug auf immer umfassendere und komplexere Verhaltenskontexte entwickelt. "Insgesamt wandeln sich im Prozeß der Zivilisation Fremdzwänge hin zu Selbstzwängen" (ebd., 165)³, und zwar nicht so sehr in bezug auf die Intensität einzelner Selbstzwänge, sondern vor allem in Hinblick auf ihre wachsende Bedeutung für alle möglichen sozialen Verhaltensbereiche. Für Elias hängt dies vor allem damit zusammen, daß es im Verlauf der Moderne durch die ökonomischen, politischen und sozialen Prozesse,

¹ Vgl. dazu ausführlicher REICH (1996, 146-191; 1998, Kap. I). Andere wichtige Bezugspunkte finden sich z.B. in den Arbeiten von Michel Foucault, worauf REICH (1998, Kap. I) ebenfalls näher eingeht.

² Elias selbst unterteilt die natürlichen Zwänge, die wir hier zu einer Gruppe zusammenfassen, noch einmal in allgemein menschliche und durch die Natur bedingte zusätzliche Zwänge ein (vgl. ebd.).

³ Zur Kritik von Duerr an diesem Konstrukt vgl. REICH (1998, Bd. 1, 37f.).

die mit der Bildung von Nationalstaaten, der Ablösung des Feudalsystems, der Industrialisierung und der Entstehung bürgerlicher Gesellschaften einhergingen, zu einer immer stärkeren Verlängerung von Interdependenzketten gekommen ist, durch die menschliche Handlungen in ein zunehmend komplexeres Netz von wechselseitigen Abhängigkeiten und Beeinflussungen eingebunden wurden. Diese verkomplizierten Handlungszusammenhänge aber machten eine immer größere Fähigkeit zur Triebbeherrschung, zum Aufschub unmittelbarer Lustbefriedigung und zur Kontrolle individuellen Verhaltens durch Langsicht, Berechnung und eine immer sorgfältigere und weiterreichende Antizipation von Handlungsfolgen erforderlich.

Es ist daher, folgen wir diesem Konstrukt eines zeitgenössischen Zivilisationstheoretikers, für den Prozeß der Moderne insgesamt kennzeichnend, daß sich gesellschaftliche Zwänge und Gewalten - vermittelt über die Erziehung und andere Disziplinarmächte¹ - zunehmend im Inneren der Individuen selbst einnisteten, wo sie als Dispositionen bis hinein in emotionale Gefühlslagen, Selbstbilder, Wahrnehmungsformen u.a. wirkten. Erst durch diesen Mechanismus - der aus dem Zusammenwirken unterschiedlicher sozialer, ökonomischer und politischer Veränderungen zwar ungeplant, aber deshalb nicht weniger wirksam hervorging - wurde es möglich, daß sich in der modernen Welt durch eine zunehmende Ausdehnung »befriedeter Innenräume« jene Zivilgesellschaften herausbilden konnten, die sich unter anderem durch ihre rationalisierten Verfahren der Konfliktlösung, ihre institutionalisierten und verrechtlichten Formen der Herrschaftsausübung sowie eine zunehmende Dynamisierung und Verschiebung sozialer Machtgefälle auszeichnen (vgl. dazu im einzelnen REICH 1996, 162f.). Dies äußerte sich im 20. Jahrhundert z.B. in einer Zunahme sozialer Emanzipationsbewegungen, es ging aber vielfach auch mit einer verschärften Verhaltens- und Statusunsicherheit einher, weil mit der Verinnerlichung sozialer Kontrollen zunehmend auch die Probleme persönlicher Identitätsfindung und Werteorientierung zu einer individuell zu leistenden Aufgabe wurden. Die Bedingungen der Sozialisation, die sich in den entstehenden industriellen Gesellschaften in einem zuvor unbekanntem Maße verkompliziert haben, ließen Tugenden wie Autonomie und Selbständigkeit in Denken und Handeln zu vordringlichen Erziehungsaufgaben werden. Das vernünftige, aufgeklärte und selbstbeherrschte Individuum wurde zum Ideal in einer Moderne, die zu ihrem Funktionieren und Überleben mehr und mehr auf die eigenständigen Selbstzwangsleistungen jedes einzelnen angewiesen war. Die selbständige Übernahme bürgerlicher

¹ Die Untersuchung solcher Disziplinarmächte wurde insbesondere von Foucault weiter spezifiziert (vgl. dazu REICH 1998, Kap. I & IV).

Normen und Werte war dabei von Beginn an im Begriff individueller Freiheiten mit angelegt.¹

Diese zivilisatorischen Prozesse aber hatten weitreichende Folgen auch für den Typus der Beobachtung, der für moderne Gesellschaften zunehmend kennzeichnend wurde: "Der Wandel der Machtbalance in den Industriegesellschaften hatte eine hohe Bedeutung für den Status von Beobachtungsleistungen in diesen Gesellschaften. Er aktivierte gerade die Kultursicht, die die inneren Kräfte des Menschen mehr betont als die Fremdwänge. So entstand auch hier ein Wandel der Beobachtungsverhältnisse: Da, wo im Entstehen der bürgerlichen Gesellschaften die Beobachtung noch als *Maxime* begriffen wurde, mit der eine reine Wahrheit und ein positives Wissen sich aufbauen ließen (...), fand insbesondere im 20. Jahrhundert eine Wendung hin zu einer Beobachtung statt, die Beobachtungsleistungen tendenziell stärker als Bildungsprozeß in Selbsttätigkeit und mit Selbstbestimmungsmomenten des Beobachters verstand, als Selbstbewußtwerdung eigener Mächtigkeit, die den Beobachter vermittelt über die gesellschaftlich herrschenden Normen zu seiner eigenen Entwicklung kommen lassen will." (Ebd., 163f.)

Insofern hat sich die Entstehung zeitgenössischer konstruktivistischer Weltbilder vor dem Hintergrund spezifisch moderner Zivilisationserfahrungen vollzogen, die wesentlich dazu beitragen, daß die Rolle des Beobachters überhaupt in einem konstruktivistischen Sinn thematisch werden konnte. Dies aber sollte ein Konstruktivismus reflektieren, der nicht naiv gegenüber gesellschaftlichen Bedingtheiten und Strukturen bleiben will, die sich vermittelt über Erziehungs- und Sozialisationsprozesse als Selbstzwänge längst schon in die vermeintlich autonomen Erfindungen der Subjekte eingeschlichen haben. Es gibt eine Vorgängigkeit kultureller Rekonstruktionen, ohne die ein Bewußtwerden konstruktiver Freiheiten gar nicht möglich wäre. Gerade die moderne Kultur verlangt von jedem Beobachter eigenständige und selbstmotivierte Rekonstruktionsleistungen in einem Ausmaß, das bis in seine selbstverständlichsten und alltäglichsten Tätigkeiten hineinreicht. Es gehört zu den Illusionen des Konstruktivismus, sich solcher Vorgängigkeit entziehen zu können, indem man sich auf das Feld vermeintlich unabhängiger subjektiver Konstruktionen zurückzieht. Denn solche Autonomie beruht in ihren je konkreten Manifestationen selbst schon auf verinnerlichten Kontrollmechanismen, in denen sich die ganze zivilisatorische Macht einer Kultur ausdrückt. "Wenn Konstruktivisten von der Erfindung der Wirklichkeit sprechen, so ist darin die Entdeckung einer Welt von Fremd- und Selbstzwängen stets schon enthalten." (Ebd., 167) Bereits dem Bemühen konstruktivistischer Autoren um Wissenschaftlichkeit, um Sachlichkeit und Stringenz ihrer Argumentationsführung beispielsweise wohnt ein komplexes Ge-

¹ Ein klassischer Mythos, den die Moderne sich schon zu Beginn darüber gebildet hat, ist die Robinso-nade (vgl. REICH 1996, 146-170).

flecht von Selbstzwängen, von Ausschließungen und Einschränkungen inne, ohne die eine Wissenschaft im modernen Sinne gar nicht funktionieren könnte.¹

Konstruktivistisch sollten wir diese kulturelle Macht der Rekonstruktionen nicht aus den Augen verlieren, wozu uns Theorien wie die von Elias oder Foucault hilfreiche Bezugspunkte liefern können. Es ist eine wesentlich dekonstruktive Aufgabe, solche Vorbedingtheiten aufzuspüren, die verborgenen Selbstverständlichkeiten unserer Beobachtungs- und Beziehungswelten zu enttarnen und uns so ein Bewußtsein über die Grenzen unserer konstruktiven Freiheiten zu verschaffen. Wir brauchen die Betonung der konstruktiven Beschaffenheit menschlicher Wirklichkeiten dabei nicht aufzugeben, können aber erkennen, daß solches Konstruieren sich in einem komplexen Spannungsverhältnis "zwischen Autonomie und struktureller Vorbestimmtheit" (ebd., 167), zwischen konstruktiver Freiheit und rekonstruktiver Begrenzung vollzieht, in dem wir unsere Beobachterrolle in jedem Einzelfall im Blick auf re/de/konstruktive Anteile kritisch reflektieren sollten.²

Es wurde eingangs bereits gesagt, daß diese hier nur sehr knappe Einführung in einige grundlegende interaktionistisch-konstruktivistische Überlegungen Perspektiven klären sollte, auf die wir in der nachfolgenden Interpretation der Philosophie John Deweys nach und nach zurückkommen werden. Ich möchte den Leser daher vor dem Hintergrund des Gesagten bitten, sich nun offenzuhalten für eine Diskussion, die an den Grundbegriffen pragmatistischer Philosophie bei Dewey ansetzt und dabei im Verlauf der Untersuchung Schritt für Schritt einzelne Bezugspunkte zu unseren konstruktivistischen Vorüberlegungen entfalten wird. So tun wir an dieser Stelle einen Sprung - einen Sprung zunächst in der Zeit, der uns weit zurückführt bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts.

¹ In »Die Ordnung des Diskurses« hat Foucault einzelne Ausschließungs-, Einschränkungs- und Verknappungsprozeduren im Betrieb der modernen Wissenschaften sehr detailliert beschrieben und analysiert (FOUCAULT 1994).

² In diesen Überlegungen deutet sich an, daß die Konstruktionen von Beobachtungs- und Beziehungswirklichkeiten in den kulturellen Lebenswelten von Beobachtern für uns immer in Hintergründigkeiten und Unschärfen übergehen, deren Abarbeitung eine unendliche, d.h. immer neu und begrenzt zu leistende Aufgabe ist. REICH (1998, Kap. IV) spricht in diesem Zusammenhang von einem Bereich der Welt- und Produktionswirklichkeit, der über die engeren Beobachtungs- und Beziehungswelten hinausreicht. In diesem Zusammenhang halten wir die Entwicklung einer konstruktivistischen Diskurstheorie für hilfreich, die Reich in Kap. IV.4 seiner Arbeit in ihren Grundzügen vorstellt und begründet und an deren Erprobung und Anwendung wir zur Zeit arbeiten.

2. John Dewey und der Amerikanische Pragmatismus

2.1 Biographischer Überblick über Leben und Werk Deweys¹

John Dewey wurde am 20. Oktober 1859 in Burlington (Vermont) im Nordosten der USA als dritter Sohn der Eheleute Archibald und Lucina Dewey geboren. Beide Eltern stammten aus Farmerfamilien. Allerdings hatte sich Johns Vater bereits früh von dieser Tradition losgesagt und betrieb ein Lebensmittel-, später ein Tabakwarengeschäft. Obwohl Burlington sich in jenen Jahren durch den florierenden Holzhandel allmählich von einem Dorf zu einer ansehnlichen Kleinstadt entwickelte, wuchsen die Kinder (ein älterer Bruder war schon vor Johns Geburt gestorben, ein jüngerer kam zwei Jahre nach ihm auf die Welt) in der weitgehend ländlich geprägten Atmosphäre eines typischen Neu-England-Staates auf.

Nach der Beendigung seiner College-Zeit und einer vorübergehenden Lehrtätigkeit an einer High-School ging Dewey im Jahr 1882 an die erst sechs Jahre zuvor gegründete *Johns Hopkins University*, wo er seine Studien unter anderem unter der Anleitung des Neu-Hegelianers G. S. Morris fortsetzte. Diese Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels übte, wie Dewey im Rückblick fast fünfzig Jahre später feststellen sollte, einen nachhaltigen Einfluß auf die Entwicklung seines Denkens aus.² Mit Unterstützung von Morris wechselte er 1884 an die *University of Michigan* in Ann Arbor, wo er zunächst als Dozent und dann als Professor zehn Jahre lang tätig war. In dieser Zeit entfernte er sich philosophisch allmählich von seiner früheren idealistischen Einstellung und entwickelte, beeinflusst unter anderem durch Schriften von William James, erste Ansätze seiner späteren »pragmatistischen« bzw. »instrumentalistischen« Sichtweise. In Ann Arbor lernte er auch George Herbert Mead kennen, mit dem ihn in den folgenden Jahren eine enge Freundschaft und Zusammenarbeit verband. Beide gingen schließlich nach Chicago, wo Dewey 1894 eine Professur für Philosophie und die Leitung der Abteilung für Philosophie, Psychologie und Pädagogik übernahm.

¹ Zu einer knappen Biographie Deweys vgl. auch BOHNSACK (1976, 26ff.). Eine ausführliche Darstellung findet sich in dem Buch von DYKHUIZEN (1973).

² In seiner 1930 veröffentlichten akademischen Autobiography »From Absolutism to Experimentalism« schreibt Dewey: "(...) I should never think of ignoring, much less denying, (...) that acquaintance with Hegel has left a permanent deposit in my thinking. The form, the schematism, of his system now seems to me artificial to the last degree. But in the content of his ideas there is often an extraordinary depth; in many of his analyses, taken out of their mechanical dialectical setting, an extraordinary acuteness. Were it possible for me to be a devotee of any system, I still should believe that there is greater richness and greater variety of insight in Hegel than in any other single systematic philosopher (...)." (LW 5, 154)

In Chicago unterhielt Dewey enge Beziehungen zum »Hull House«, einem aus der »social-settlement«-Bewegung hervorgegangenen Hilfswerk unter der Leitung von Jane Addams, das als ein Treffpunkt unterschiedlicher progressiver und linksorientierter politischer Gruppierungen galt. Sein gesellschaftskritisches Bewußtsein scheint in jener Zeit wesentliche Impulse empfangen zu haben. Immer häufiger, so berichtet sein Biograph DYKHUIZEN (1973, 105), verließ er das Klassen- und Studierzimmer, um sich ins praktische Leben einzumischen und für soziale Anliegen zu kämpfen, die er für wichtig hielt. Dieser Einstellung ist er sein ganzes Leben über treu geblieben: Immer wieder mischte er sich auch in späteren Jahren ins öffentliche Leben ein, sei es, daß er an Veranstaltungen und Demonstrationen z.B. zur Durchsetzung des Frauenwahlrechts teilnahm oder daß er in einer Fülle von kritischen Artikeln unter anderem im *New Republic* immer wieder zu aktuellen politischen und gesellschaftlichen Streitfragen Stellung bezog.¹

In der experimentierfreudigen Atmosphäre der neugegründeten Chicagoer Universität entstand auch jenes Versuchsschulprojekt, das später unter dem Namen »Dewey-School« weltweit bekannt werden und als eines der ersten reformpädagogischen Experimente des 20. Jahrhunderts in die Geschichte der Pädagogik eingehen sollte. Die »Laboratory School« wurde im Januar 1896 unter Leitung Deweys eröffnet. Sie sollte den Schülern einen Raum für experimentelle und gruppenbezogene Lernerfahrungen eröffnen und zugleich als eine Art universitäres Experimentierfeld für neue psychologische und pädagogische Theorien dienen. In seinem Buch »The School and Society« (1899), das schnell über die Grenzen Amerikas hinaus bekannt wurde, hat Dewey die Erfahrungen dieser Versuchsschule reflektiert. Das Projekt währte bis zum Jahr 1904, als Dewey nach Mißverständnissen und Zerwürfnissen mit der Universitätsleitung Chicago abrupt verließ und nach New York übersiedelte, wo er eine Professur an der *Columbia University* annahm, die er bis zu seiner Emeritierung (1930) innehielt. Zu den einflußreichsten philosophischen Arbeiten seiner Chicagoer Zeit gehören die unter Deweys Federführung entstandenen »Studies in Logical Theory« (1903), die als die Begründungsschrift der Chicagoer Schule des Instrumentalismus gelten können.

In den ersten Jahren in New York und unter dem Einfluß von Kollegen wie dem Philosophen Wendell T. Bush und dem Anthropologen Franz Boas erweiterte sich Deweys Blickfeld allmählich in Richtung auf ein immer stärkeres Interesse an kulturellen Faktoren und Institutionen. Zugleich entwickelten sich in zahlreichen Essays und Diskussionen langsam die grundlegenden Züge seiner späteren Philosophie. Es entstanden Bücher wie »Ethics« (1908; in Zusammenarbeit mit J. H. Tufts) und

¹ Mithilfe des im Ergänzungsband der von Boydston herausgegebenen *Collected Works* enthaltenen Index lassen sich diese zeitpolitischen Beiträge Deweys, die im Gesamtvolumen der Ausgabe einen nicht unerheblichen Anteil ausmachen, leicht auffinden.

»How We Think« (1910/11). Die Mehrzahl seiner größeren philosophischen Arbeiten wurden jedoch erst in der zweiten Hälfte seiner Zeit an der *Columbia University* bzw. in den Jahren nach seiner Emeritierung verfaßt. Dazu gehören vor allem »Democracy and Education« (1916), »Human Nature and Conduct« (1922), Deweys philosophisches Hauptwerk »Experience and Nature« (1925/29) sowie »The Quest for Certainty« (1929), »Art as Experience« (1934) und »Logic: The Theory of Inquiry« (1938).

Im selben Zeitraum unternahm Dewey ausgedehnte Studienreisen unter anderem nach Japan (1919), China (1919-21), in die Türkei (1924) und die Sowjetunion (1928), die z.T. mit Gastprofessuren oder politischen Einladungen verbunden waren. Auch intensivierte sich in den 20er und 30er Jahren Deweys politisches und gesellschaftliches Engagement. Er machte sich u.a. für die gewerkschaftliche Organisation von Lehrern und Hochschullehrern stark, unterstützte politische Bewegungen wie die »League for Industrial Democracy« und ließ sich 1929 zum Präsidenten der »League for Independent Political Action« wählen, einer Gruppe von Linksliberalen, die in jenen Jahren durch die Gründung einer dritten politischen Kraft eine weitgehend am Vorbild der europäischen Sozialdemokratie orientierte Alternative zum tradierten Zweiparteiensystem von Republikanern und Demokraten in den USA schaffen wollten. Noch als fast Achtzigjähriger übernahm Dewey 1937 die Leitung der Untersuchungskommission, die in Mexiko-City die Sowjetischen Vorwürfe gegen den im Exil lebenden Leon Trotzky prüfen sollte. Er starb im Frühjahr 1952 im Alter von 92 Jahren in seiner Wohnung in New York.

2.2 Zur Auswahl der Diskurse

Eine angemessene und kritische Auseinandersetzung mit Deweys Philosophie sieht sich, wenn sie auch nur einigermaßen systematisch vorgehen will, vor eine Fülle von Problemen gestellt. Diese begegnen dem Interpreten zunächst schon auf der rein materialen Ebene: Dewey war ein außerordentlich fleißiger Forscher und Schriftsteller, und er hat in einem langen und ereignisreichen Leben ein Werk geschaffen, das in der amerikanischen Gesamtausgabe 37 Bände von zum Teil weit über 400 Seiten umfaßt. In dieser beeindruckenden und auf den ersten Blick überwältigenden Ansammlung von Texten entdeckt der Leser, je tiefer er sich einarbeitet, eine außerordentliche Fülle von Themen und Gedanken, die sich zudem in recht unterschiedlichen argumentativen Bezugsfeldern und diskursiven Kontexten bewegen. Die Spannbreite, in die dieses Gesamtwerk sich so entgliedert, reicht von knappen Artikeln und Zeitungskommentaren zu tagespolitischen Ereignissen über eine schier unerschöpfliche Anzahl von Essays zu philosophischen, erkenntnistheoretischen, politischen, pädagogischen, ethischen, psychologischen, soziologischen, wissen-

schaftstheoretischen, aber auch kulturvergleichenden, ästhetischen und religiösen Themen, die ursprünglich in den verschiedensten Fachzeitschriften oder Journalen veröffentlicht wurden, bis hin zu einer stattlichen Anzahl größerer Werke, die heute zu den Klassikern der Philosophie des Pragmatismus gehören. Kein Zweifel: Dewey war ein Mann, der sich leidenschaftlich in die verschiedensten Diskurse seiner Zeit hineinbegab, der unterschiedliche Diskurse aufgriff und fortzuführen suchte, für den das Sich-Einmischen in die Vielfalt der Diskurse, mit denen er sich in seiner Zeit konfrontiert fand, eine der größten Leidenschaften bildete. Und in diesem unablässigen Sich-Einmischen war er zeitlebens bestrebt, seine eigenen Diskurse zu formulieren, zu überdenken, weiterzuentwickeln und neu zu formulieren.

Dabei war Dewey kein »System-Denker«, er hat sich kaum bemüht, seine Philosophie zu einem Gesamtgebäude, einem kohärenten System von Aussagekomplexen auszubauen, das wir als ein geschlossenes und überschaubares Ganzes in den Blick nehmen könnten. Er war eher ein Beispiel für das, was Richard Rorty einen »bildenden Philosophen« genannt hat: ein Denker, der sich oft mehr an der Peripherie als im Zentrum der traditionellen Diskurse aufhält, dessen Interesse häufig stärker darin besteht, gewohnte Überzeugungen zu hinterfragen und zu verunsichern, als sichere Antworten zu geben, der auf neue Fragen, Probleme und Sichtmöglichkeiten aufmerksam machen will, die einen neuen Ausblick auf die Zukunft eröffnen.¹

Aus der Vielfalt von Themen wähle ich aus Deweys Werk drei Komplexe aus, die ich als Diskurse auffasse und diskutiere. Dieser Auswahl liegt einerseits das Bemühen zugrunde, die Interpretation an zentralen Grundbegriffen von Deweys Philosophie ansetzen zu lassen. Zugleich erfolgt sie aber auch aus einem interpretatorischen Interesse an dem in diesem Werk enthaltenen impliziten Konstruktivismus heraus, den ich für die heutige Diskussion erschließen möchte. Die Gewichtung und Schwerpunktsetzung, die ich in meiner Argumentation vornehme, ist vorrangig durch dieses heutige Forschungsinteresse bestimmt. Sie konzentriert sich zwar nicht ausschließlich, aber doch hauptsächlich auf die für mich bedeutsamsten philosophischen Schriften aus Deweys *Later Works* bzw. der späteren Hälfte der *Middle Works*. In einem ersten Diskurs wollen wir uns zunächst mit Deweys philosophischem Grundbegriff des »experience« und seiner damit zusammenhängenden Kritik des traditionellen philosophischen Erkenntnisbegriffs auseinandersetzen. Hier geht es mir darum, wesentliche Grundlagen seines Verständnisses des konstruktiven Zu-

¹ "Große bildende Philosophen zertrümmern um ihrer eigenen Generation willen." Sie "(...) wollen dem Staunen seinen Platz erhalten wissen, das die Dichter manchmal hervorrufen können - dem Staunen, daß es etwas Neues unter der Sonne gibt, etwas, das nicht im genauen Darstellen des schon Vorhandenen aufgeht, etwas, das (zumindest im Augenblick) nicht zu erklären und kaum zu beschreiben ist." (RORTY 1992, 400f.) Die drei herausragenden »bildenden Philosophen« in diesem Sinne waren für Rorty in unserem Jahrhundert Wittgenstein, Heidegger und Dewey (vgl. ebd., 13-23).

sammenhangs von »Erkennen und Machen« (vgl. Kap. 1.1) aufzuzeigen und aus einer heutigen konstruktivistischen Perspektive in ihrer Bedeutung und ihren Grenzen zu reflektieren. Daran anschließend werden wir uns in einem zweiten Diskurs seiner interaktionistischen und teilweise phänomenologisch orientierten Theorie des menschlichen Verhaltens zuwenden. In diesem Zusammenhang werden wir am Beispiel von Deweys Theorie des »habit« ein kulturtheoretisches Modell der Situierung von Beobachtungsleistungen kennenlernen, das wir ebenfalls im Blick auf seine Implikationen und Grenzen aus heutiger Sicht kritisch untersuchen wollen. Im dritten Diskurs schließlich soll Deweys auf einer Theorie der symbolvermittelten Interaktion beruhender Kommunikationsphilosophie und seinem Modell demokratischer Verständigungsprozesse nachgegangen werden. Deweys Betonung der kreativen und schöpferischen Seite kommunikativen Handelns wird uns in diesem Zusammenhang Bezugspunkte einer konstruktivistischen Kommunikationstheorie eröffnen, wobei wir auch hier wieder auf der Grundlage unserer Argumentation in Kap. 1 den Versuch einer kritischen Würdigung unternehmen wollen.

Es wurde bereits angedeutet, daß unsere Diskussion dieser drei Diskurse weder im Blick auf Deweys Werk noch in bezug auf mögliche konstruktivistische Schlußfolgerungen Vollständigkeit wird beanspruchen können. Zumindest sollen aber einige zentrale Argumentationsfiguren entwickelt werden, an die eine konstruktivistisch orientierte Dewey-Rezeption anschließen und auf deren Grundlage sie weitere Untersuchungen durchführen kann.

Die Reihenfolge der drei Diskurse folgt weniger einer entstehungsgeschichtlichen als einer inhaltlichen Ordnung. Die in ihnen enthaltenen Themenstränge stellen Facetten in Deweys Denken dar, die insbesondere in seinem Spätwerk auf eine sehr subtile Weise miteinander verwoben sind. Wir werden daher in unserer Diskussion immer wieder wechselseitige Bezüge zwischen ihnen feststellen können. Verschiedene Gedanken werden so im Fortgang der Argumentation aus je unterschiedlichem Blickwinkel neu aufgegriffen und weitergeführt werden. Als Autor ist es dabei im Einzelfall mitunter schwer zu entscheiden, was aus der Sicht des Lesers überflüssige Wiederholung und was als Rückerinnerung für ein vertieftes Verständnis sinnvoll ist. Mir bleibt nur zu hoffen, daß es mir gelungen ist, unnötige Redundanzen weitgehend zu vermeiden.

2.3 Zur Entwicklung des Amerikanischen Pragmatismus

Unter »Pragmatismus« oder »pragmatistischer Wende« versteht man in erster Linie eine Entwicklung des philosophischen Denkens, die sich in den Jahrzehnten vor und nach der Jahrhundertwende in Nordamerika vollzog und als deren bedeutendste

Vertreter Charles Sanders Peirce, William James und John Dewey gelten können.¹ Diese Bewegung war der erste Ausdruck eines allmählich eigenständig und selbstbewußt gewordenen amerikanischen Geisteslebens, das sich von den europäischen Vorgaben zu lösen begann. So stellte der Pragmatismus einen ersten selbständigen Beitrag Amerikas zum philosophischen Diskurs der Moderne dar - einen Beitrag, der zunächst als eine Gegenbewegung verstanden werden muß.

Im besonderen wandten sich die Pragmatisten gegen die zu Ende des vorigen Jahrhunderts vorherrschenden Strömungen eines neukantianischen bzw. neuhegelianischen Idealismus, in einem weiteren Sinne jedoch traf ihre Kritik viele der traditionellen geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen und Problemstellungen der europäischen Philosophiegeschichte. Dabei war dieser Bewegung als Ganzer das zu eigen, was REESE-SCHÄFER (1991, 22) als einen charakteristischen Zug der Philosophie John Deweys bezeichnet hat: ein grundlegender Gestus der »Verabschiedung«.² Dewey selbst hat dies so formuliert:

"(...) intellektueller Fortschritt ereignet sich gewöhnlich durch reines Aufgeben von Fragen zusammen mit beiden Alternativen, die sie voraussetzen - ein Aufgeben, das aus ihrer abnehmenden Vitalität und einem Wandel des vordringlichen Interesses folgt. Wir lösen sie nicht: wir lassen sie hinter uns. Alte Fragen werden gelöst, indem sie verschwinden, sich verflüchtigen, während neue Fragen, die der veränderten Haltung von Bestreben und Präferenz entsprechen, ihren Platz einnehmen. (MW 4, 14)³

Nicht durch intellektualistische Widerlegungen, sondern durch das Aufwerfen neuer Problemstellungen, durch eine neue Art des Herangehens an philosophische Fragen »verabschiedeten« sich die Pragmatisten von allem, was sie als unnützen Ballast der Geistesgeschichte ansahen: von der festgefügt transzendentalphilosophischen Ontologie ebenso wie vom dogmatischen Streit zwischen Empirismus und Rationalismus, Idealismus und Materialismus und vom traditionellen Begriff einer

¹ Es sei an dieser Stelle nur erwähnt, daß es in etwa zeitgleich mit dem Amerikanischen Pragmatismus in England unter der Bezeichnung »Humanismus« eine geistesverwandte Strömung gab. Auf diese teilweise mit zur »pragmatistischen Wende« gerechnete Schule, die eng mit dem Namen F.C.S. Schiller verbunden ist, kann ich hier jedoch nicht näher eingehen.

² In Anlehnung an den amerikanischen Philosophen Richard Rorty sieht REESE-SCHÄFER (ebd.) in diesem Zug eine Gemeinsamkeit des Denkens Deweys, Wittgensteins und Heideggers. Vgl. hierzu insbesondere auch RORTY (1992, 13-23).

³ Dieselbe Haltung wird deutlich, wenn Dewey beispielsweise in den einleitenden Bemerkungen seines Essays "The Need for a Recovery of Philosophy" (1917) feststellt: "This essay may, then, be looked upon as an attempt to forward the emancipation of philosophy from too intimate and exclusive attachment to traditional problems. It is not in intent a criticism of various solutions that have been offered, but raises a question as to the genuineness, under the present conditions of science and social life, of the problems". (MW 10, 4; Herv. i. Orig.)

Erkenntnis, die - aller partikularen Interessen enthoben - im Erschauen reiner Wahrheiten zu einem Wissen absoluter Geltung gelangen wollte.

Der leitende Gedanke der pragmatistischen Kritik war dabei die Frage nach der Bedeutung des Denkens für die Lebenswelt, nach den praktischen Konsequenzen, die die Anwendung bestimmter philosophischer Gedanken im Leben der Menschen mit sich bringt. Die Pragmatisten betonten den instrumentellen Charakter allen Denkens; auch der Wert und die Bedeutung philosophischer Fragestellungen, Auseinandersetzungen, Begriffe und Systeme sollte nach dem Kriterium praktischer Folgen in der und für die Lebenswelt bestimmt werden. Der Pragmatismus verstand sich folglich in erster Linie nicht als eine Lehre oder Doktrin, sondern als eine philosophische Methode.¹

Natürlich ist für die Entstehung eines philosophischen Ansatzes der Einfluß des sozio-kulturellen Hintergrundes, dem er entstammt, von größter Bedeutung: in diesem Falle also die amerikanische Lebenswirklichkeit am Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, d.h jene zunehmend komplexer werdende gesellschaftliche Alltagswelt einer in rasanter Entwicklung begriffenen Industrienation, in der Züge von Individualismus, Selbstverwirklichungsstreben, Tatkraft und Fortschrittsglauben das Lebensgefühl prägten und sich im Ideal eines »american dream« verdichteten, in dem der Pioniergeist der amerikanischen Gründerzeit noch deutlich nachklang. Die stark praxisphilosophische, an der Verwirklichung von Möglichkeiten orientierte Grundhaltung der Pragmatisten sowie ihre Geringschätzung alles nur Spekulativen sind sicherlich in nicht unerheblichem Maße auch auf diesen Einfluß zurückzuführen. Doch wäre es ungerecht, den Pragmatismus als eine bloß intellektuelle - und im Grunde genommen unphilosophische - Widerspiegelung des »american way of life« abzutun, wie es einige seiner (zumeist europäischen) Kritiker getan haben. Dagegen spricht nicht nur, daß seine geistesgeschichtlichen Wurzeln und Vorläufer nicht in Amerika, sondern in Europa zu finden sind - etwa im »Britischen Empirismus« des 17. und 18. Jahrhunderts; ein solch oberflächliches Urteil würde auch vollständig die Tatsache übersehen, daß es gerade Pragmatisten wie John Dewey und George Herbert Mead waren, die sich in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts - insbesondere in den Jahrzehnten nach dem ersten Weltkrieg - durchaus kritisch mit der amerikanischen Lebenswirklichkeit auseinandergesetzt haben und zu den eindringlichsten Mahnern vor einem rücksichtslosen Individualismus und einem einseitigen, ungezügelter und die Fundamente der Demokratie zerstörenden Kapitalismus gehörten.

¹ Vgl. dazu auch John Deweys »Syllabus. The Pragmatic Movement of Contemporary Thought« (MW 4, 251-263): In bezug auf die Anwendung des pragmatistischen Denkens auf die Philosophie ("Application to Philosophy") notiert Dewey als Punkt 2: "Philosophy as method instead of as doctrin" (ebd., 257).

Zur Einführung in den thematischen Hintergrund der nachfolgenden Diskussion möchte ich im folgenden zunächst aus Deweys eigener Sicht einige Grundgedanken des Pragmatismus sowie ihre Entstehung und Entwicklung im Werk von C. S. Peirce und W. James in knapper Form skizzieren. Ich stütze mich dabei im wesentlichen auf Deweys 1925 veröffentlichtes Essay »The Development of American Pragmatism« (LW 2, 3-21). Der Ursprung des Amerikanischen Pragmatismus geht auf *Charles Sanders Peirce* (1839-1914) zurück, der seine im gegebenen Zusammenhang maßgeblichen Vorstellungen zuerst in dem 1878 veröffentlichten Essay »How to Make Our Ideas Clear« entwickelte. Peirce konzipierte seine pragmatische Methode vom Standpunkt des Logikers aus, der in erster Linie am wissenschaftlichen Denken und den Möglichkeiten seiner Verbesserung und Klärung interessiert ist. Sein Anliegen war es, eine Methode zu finden, wie man zu eindeutigen und sinnvollen wissenschaftlichen Begriffen gelangen bzw. wie man deren Bedeutung bestimmen und klären könne. In Anlehnung an Kant, der in der »Metaphysik der Sitten« zwischen den Begriffen »praktisch« und »pragmatisch« unterschied, führte Peirce den Ausdruck »pragmatisch« zur Kennzeichnung der von ihm entwickelten Methode ein (vgl. LW 2, 3ff.). Die Anwendung dieser Vorgehensweise beschränkte sich nach Deweys Darstellung bei Peirce jedoch noch auf "ein sehr enges und begrenztes Universum des Diskurses." (Ebd., 3)

Bestimmend für Peirces Denken war das, was er selbst als »mind of the experimental type« charakterisierte: die im »Labor« geformte Geisteshaltung des wissenschaftlichen Experimentalisten, der einer Behauptung nur dann und insofern eine sinnvolle Bedeutung zumessen kann, als sie als Aussage über das (mutmaßliche) Resultat einer möglichen und angebbaren, wenn auch nicht unbedingt aktuell verwirklichtbaren experimentellen Situation verstanden werden kann. Vor diesem Hintergrund entwickelte Peirce die Theorie, daß

"(...) der rationale Inhalt eines Wortes oder anderen Ausdrucks ausschließlich in seiner vorstellbaren Bedeutung ("bearing") für die Führung des Lebens ("conduct of life") liegt; so daß man - da offensichtlich nichts, das nicht aus einem Experiment folgen könnte, irgendeinen direkten Einfluß auf das Verhalten ("conduct") haben kann -, wenn man all die vorstellbaren experimentellen Phänomene genau definieren kann, welche die Bejahung oder Verneinung eines Begriffs implizieren könnte, darin eine vollständige Definition des Begriffes haben wird." (Peirce in DEWEY, LW 2, 4)

Nur in der Anwendung auf die Welt praktischer Handlungserfordernisse enthüllt sich für Peirce die Bedeutung von Begriffen und theoretischen Vorstellungen. Dewey drückt diesen Gedanken folgendermaßen aus: "Um in der Lage zu sein, Begriffen eine Bedeutung zuzuschreiben, muß man in der Lage sein, sie auf das Leben ("existence") anzuwenden." (Ebd., 5) Das Denken wird damit schon bei Peirce grundsätzlich auf das Handeln bezogen; genauer gesprochen tritt jenes in eine dienende Beziehung zu diesem, denn "Überzeugungen sind tatsächlich Handlungs-

regeln, und die ganze Funktion des Denkens ist nur ein Schritt in der Erzeugung von Handlungsweisen ("habits of action") (...) (Peirce in DEWEY, ebd., 6). Mit diesem Hinweis auf die »Bedeutung für die Führung des Lebens« finden wir bei Peirce nicht nur das pragmatische Kriterium *in nuce*; in den vorstehenden Zitaten zeigt sich bereits auch deutlich die für den gesamten Pragmatismus charakteristische experimentelle Grundeinstellung. Dieser Zug findet später seine vielleicht weitreichendste Ausprägung in Deweys Programm einer »experimentellen Philosophie«, das auch diese abstrakteste und traditionell dem spekulativen Denken am stärksten verbundene Wissenschaft in konsequenter Weise auf die Bewährung im »experience« als letztes Geltungskriterium ihrer Konzepte verweist (vgl. Kap. 3.1).

Von wesentlicher Bedeutung sowohl für die weitere Entwicklung des Pragmatismus als auch für seine allmählich breitere Bekanntheit in philosophischen Kreisen war das Wirken von *William James* (1842-1910).¹ James verlieh dem Pragmatismus eine ganz eigene Note, gab ihm in gewisser Hinsicht eine andere Richtung als Peirce. Dewey faßt den Unterschied in der Grundeinstellung dieser beiden geistigen Väter des Amerikanischen Pragmatismus treffend dahingehend zusammen, daß Peirce in erster Linie Logiker, James aber Erzieher und Humanist gewesen sei (vgl. ebd., 8). Die damit angedeutete Differenz liegt im wesentlichen in ihrer unterschiedlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und dem Partikularen. Für Peirce waren die konkreten und besonderen praktischen Konsequenzen theoretischer Begriffe und Vorstellungen zwar das notwendige Kriterium, auf dem seine pragmatische Methode beruhte. Dennoch blieb das Partikulare für ihn letztendlich von untergeordneter Bedeutung: Ziel seines Unternehmens war es, möglichst allgemeine Begriffe und Regeln zu finden, die sich auf möglichst viele Einzelfälle anwenden lassen und letztlich deren Pluralität in sich aufheben (vgl. ebd., 5ff). James hingegen hegte ein tiefes Mißtrauen gegen ein Denken, das im Allgemeinen, Universellen und Abstrakten verharret, und sorgte sich vor allem darum, das Partikulare, Besondere gegenüber den verallgemeinerten Lehrsätzen zu seinem Recht kommen zu lassen.² Er sah das Ziel seiner pragmatischen Methode dementsprechend vor allem darin, die spezifischen praktischen Konsequenzen einer gegebenen philosophischen Behauptung in einem gegebenen Lebenszusammenhang hervorzuheben und zu untersuchen:

¹ Peirces Artikel aus dem Jahre 1878 waren nach Auskunft DEWEYS (ebd., 6) von philosophischer Seite weitgehend unbeachtet geblieben.

² An einer von Dewey (ebd., 7) zitierten Stelle aus James' im Jahre 1909 erschienenen Aufsatzsammlung »The Meaning of Truth« bezeichnet dieser "the distinctively concrete, the individual, the particular" (das er zusammenfassend mit dem Begriff "the practical" bezeichnet) als "effective" und charakterisiert demgegenüber das rein Abstrakte und Allgemeine als "inert" (wörtl.: träge).

"Unser letztlcher Test dessen, was eine Wahrheit bedeutet, ist in der Tat das Verhalten ("conduct"), das sie vorschreibt oder anregt. Doch regt sie dieses Verhalten an, weil sie zuerst eine besondere Wendung in unserer Erfahrung vorhersagt, die nach genau diesem Verhalten von uns verlangt. Und ich wrde es vorziehen, Peirces Prinzip so auszudrcken, da ich sage, da die effektive Bedeutung irgendeines philosophischen Satzes immer zu einer *besonderen* ("particular") *Konsequenz* in unserer zuknftigen praktischen Erfahrung, ob aktiv oder passiv, herabgeholt ("brought down") werden kann; *wobei der springende Punkt eher in der Tatsache liegt, da die Erfahrung partikular sein mu, als in dem Umstand, da sie aktiv sein mu.*" (James in DEWEY ebd., 6f., Herv. d. Verf.)

Mit anderen Worten: James war in weit geringerem Ma als Peirce an der Wahrheit oder Vernunftigkeit allgemeiner Begriffe und Regeln fr sich genommen interessiert, und in weit grerem Ma als dieser betonte er die vorgngige Vielfalt konkreter Lebenszusammenhnge, in denen und fr die diese oder jene allgemeine Vorstellung (z.B. eine metaphysische Idee wie »Gott«) erst Sinn und Bedeutung gewinnen knne. Vereinfacht zusammengefa ltie sich vielleicht sagen, da der Logiker Peirce allgemeine Begriffe um der Begriffe und des mit ihnen gefhrten wissenschaftlichen Diskurses willen klren wollte, whrend es dem Humanisten James darum ging, eine der praktischen Lebenswelt fremd gewordene Philosophie fr diese zurckzugewinnen.¹

Unter diesem vernderten Blickwinkel erschlo James nun der pragmatischen Methode eine weit grere Reichweite, als dies bei Peirce der Fall gewesen war, indem er sie zum allgemeinen Kriterium fr die Wahrheit philosophischer Urteile und Aussagen erhob und mit ihrer Hilfe die Bedeutung einer breiten Palette philosophischer (und religiöser) Probleme und Fragen zu bestimmen versuchte. Zugleich richtete er sich mit seiner Lehre nicht nur an einen esoterischen Zirkel akademischer Experten, sondern an die breite Öffentlichkeit und sorgte damit fr eine - wissenschaftsgeschichtlich bedeutsame - Popularisierung des Pragmatismus:

"Er wnschte, ein Kriterium aufzustellen, das es einem ermöglihen wrde zu entscheiden, ob eine gegebene philosophische Frage eine authentische und vitale Bedeutung hat oder ob sie im Gegenteil trivial und nur verbal ist; und im ersteren Fall, welche Interessen auf dem Spiel stehen, wenn man die eine oder die andere der beiden strittigen Thesen akzeptiert und bejaht. (...) James (...) wnschte, die allgemeine Öffentlichkeit zu der Erkenntnis zu drngen, da gewisse Probleme, gewisse philosophische Debatten eine wirkliche Bedeutung fr die Menschheit haben, weil die Überzeugungen, die sie ins Spiel bringen, zu sehr unterschiedlichen Formen des Verhaltens fhren." (DEWEY ebd., 8)

¹ Nach Deweys Ansicht handelt es sich bei James' Methode einerseits um eine Erweiterung von Peirces pragmatischem Ansatz, andererseits jedoch auch um eine Verengung: "In one sense one can say that he [James; S.N.] enlarged the bearing of the principle by the substitution of particular consequences for the general rule or method applicable to future experience. But in another sense this substitution limited the application of the principle since it destroyed the importance attached by Peirce to the greatest possible application of the rule, or the habit of conduct - its extension to universality. That is to say, *William James was much more of a nominalist than Peirce.*" (Ebd., 7; Herv. d. Verf.)

In seinen unter dem Titel »Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking« erschienen Vorlesungen aus den Jahren 1906/07 (dt.: JAMES 1977) setzte James sich beispielsweise ausführlich mit solch fundamentalen philosophischen Kontroversen wie dem Streit zwischen Theismus und Materialismus oder dem Kampf zwischen Monismus und Pluralismus auseinander. Auf seine lesenswerten Ausführungen dazu sowie auf die für sein Religionsverständnis maßgebliche »theory of the will to believe« kann ich an dieser Stelle nur verweisen. Wesentlicher scheint es mir im Rahmen dieses einführenden Abrisses des Pragmatismus zu sein, auf die besondere Art einzugehen, in der James die pragmatische Methode auf den philosophischen Wahrheitsbegriff selbst - "the problem of the nature of truth" (LW 2, 10f.) - angewandt hat. Für diese Frage ist der große Einfluß, den die Philosophie des »Britischen Empirismus« auf James' Denken hatte, von besonderer Bedeutung. Dewey erinnert an diesen Einfluß und betont: "(...) James war Empiriker, bevor er Pragmatist war, und hat wiederholt festgestellt, daß der Pragmatismus nur ein bis zu seinen legitimen Schlußfolgerungen weitergetriebener ("pushed") Empirismus ist." (Ebd., 11) Die empirische Methode, so Dewey, führt zunächst zu dem Schluß, daß Wahrheit Verifikation bedeutet, "(...) oder, wenn man so will, daß Verifikation - entweder tatsächlich oder möglich - die Definition von Wahrheit ist." (Ebd.) In der Verbindung mit dem pragmatistischen Grundgedanken erfährt diese Definition bei James nun eine spezifische Weiterentwicklung (vgl. ebd., 11 ff.). Im traditionellen empiristischen Verständnis verweist der Begriff des Wissens primär auf die Summe bereits gemachter Erfahrungen, d.h. auf die Dimension der *Vergangenheit*. Wissen (oder Erkenntnis) als verifiziertes Resultat gemachter Erfahrungen steht nach dieser Auffassung am Ende des Prozesses und bildet - idealtypisch - seinen Abschluß. James' unter pragmatistischem Blickwinkel vollzogene Modifikation besteht nun im Kern darin, daß er das empirische Modell von Wissen und Erfahrung auf die Dimension der *Zukunft* hin öffnet. Diese Öffnung ergibt sich letztlich aus der für den Pragmatismus charakteristischen Frage nach dem »Wozu« des Wissens, nach seinem Nutzen und seinen praktischen Konsequenzen. Durch diese Fragestellung kommt der intentionale Gehalt des Erkenntnisprozesses in den Blick. Dieser wird als stets auf zukünftige Praxis, auf angezieltes Handeln und dessen Konsequenzen bezogen aufgefaßt. An diesen Konsequenzen zeigt es sich nach pragmatistischem Verständnis dann auch, ob die Theorie mit den Fakten korrespondiert (und in diesem Sinne als »wahr« bezeichnet werden kann). Dewey schreibt: "Eine Theorie korrespondiert mit den Tatsachen, wenn sie - vermittelt über die Erfahrung - zu den Tatsachen führt, die aus ihr folgen. Und von dieser Überlegung leitet sich die pragmatische Verallgemeinerung ab, daß *alle Erkenntnis sich im Vorausblick auf ihre Folgen vollzieht*

(...)." (Ebd., 12; Herv. d. Verf.)¹ In dieser Betonung des antizipatorischen Aspekts der Erkenntnis liegt nach Deweys Überzeugung der grundlegende Unterschied zwischen James' Pragmatismus und dem historischen Empirismus: "Der Pragmatismus präsentiert sich somit als eine Erweiterung des historischen Empirismus, allerdings mit diesem *fundamentalen Unterschied*, daß er nicht vorgängige, sondern nachfolgende Phänomene betont; keine Präzedenzen, sondern *die Möglichkeiten des Handelns*. Und diese Veränderung des Blickwinkels ist nahezu revolutionär in ihren Konsequenzen." (Ebd.; Herv. d. Verf.)

Die Konsequenzen, auf die Dewey hier anspielt, zeigen sich vor allem in der Rolle, die James der Vernunft ("reason") und ihren allgemeinen Begriffen und Vorstellungen zumißt. Während im traditionellen empiristischen Verständnis dem verallgemeinernden Denken im wesentlichen nur die Funktion zukommt, einzelne Erfahrungen und Ereignisse festzuhalten, zu strukturieren und zusammenzufassen, d.h. eine bereits festgelegte (determinierte) Welt vergangener Erfahrung ordnend zu vergegenwärtigen, bringt der angedeutete Bezug auf die Zukunft für den Pragmatismus eine gänzlich andere Auffassung mit sich: Unter diesem Blickwinkel nämlich wird der Gedanke entscheidend, daß die allgemeinen Begriffe, Vorstellungen und Theorien der Vernunft notwendigerweise Folgen für das zukünftige Handeln haben. In diesem Sinne bildeten sie "die Grundlagen ("bases") für die Organisation von zukünftigen Beobachtungen und Erfahrungen ("experiences")." (Ebd., 12) Damit aber eröffnet sich der Blick auf die *pragmatische Konstruktivität* von Vernunft und Denken:² "Die Vernunft (oder das Denken in seiner allgemeineren Bedeutung) hat folglich eine reale, wenn auch begrenzte Funktion, eine kreative, konstruktive Funktion." (Ebd., 13)

Dabei handelt es sich nach Deweys Verständnis um eine *reale* Funktion, insofern die allgemeinen Vorstellungen und Theorien, die wir bilden und in Handlung umsetzen können, zu Konsequenzen führen, die andernfalls nicht eingetreten wären und die mithin eine tatsächliche Veränderung darstellen: Die Vernunft trägt dazu bei, "die Welt zu einer anderen zu machen, als sie es ohne sie gewesen wäre. Sie macht die

¹ "(...) all knowledge is prospective in its results (...)" (ebd.). Dewey räumt in diesem Zusammenhang zwar ein, daß die Frage nach den zukünftigen Resultaten in dem Maße, wie eine Idee oder Theorie bereits umfassend geprüft und verifiziert worden ist, an Bedeutung verliert, eben weil sie dann als hinlänglich beantwortet gelten kann. Er hebt jedoch zugleich hervor, daß logisch betrachtet keine solchermaßen verifizierte Behauptung jemals als absolut wahr gelten könne; das Eintreten unvorhergesehener Konsequenzen oder die Beobachtung von bisher vernachlässigten Tatsachen könnten prinzipiell immer zur Korrektur von bis dahin sicher gewählten Wahrheiten führen (vgl. ebd.).

² "Whereas, for empiricism, in a world already constructed and determined, reason or general thought has no other meaning than that of summing up particular cases, in a world where the future is not a mere word, where theories, general notions, rational ideas have consequences for action, reason necessarily has a constructive function." (Ebd., 12f.; Herv. d. Verf.)

Welt wirklich vernünftiger; sie verleiht ihr einen innewohnenden ("intrinsic") Wert." (Ebd., 13) Doch ist diese konstruktive Funktion nach Deweys Überzeugung zugleich notwendig *begrenzt*: Um zu wirklich fruchtbaren Ergebnissen zu gelangen, dürfe das Denken bei der Entfaltung seiner schöpferischen Potentiale nicht den Kontakt zur *tatsächlichen* Erfahrung verlieren, sondern müsse immer wieder mit konkreten Beobachtungen konfrontiert und verglichen werden, um sich in seinen spezifischen und tatsächlichen Konsequenzen zu bewähren. In diesem Sinne kommt den Begriffen der Vernunft gegenüber der *Realität der Tatsachen* für Dewey ein bloß sekundäres Interesse zu (ebd.).¹ Und in Formulierungen wie dieser, auf die man bei ihm immer wieder stößt, hat es den Anschein, als liege eine solche faktische Wirklichkeit *diesseits* jeglicher Konstruktivität und sei ganz im Sinne eines ungebrochenen Realismus eine einfache und unproblematische Gegebenheit, eine objektive Grenze, die lediglich der unmittelbaren Feststellung und Anerkennung bedürfe. Aus einem konstruktivistischen Blickwinkel betrachtet deutet sich hier bereits ein spezifisches Spannungsverhältnis an, das uns im Rahmen der nachfolgenden ausführlichen Diskussion von Deweys *experience*-Philosophie noch wiederholt beschäftigen wird: In der spezifischen Fassung eines pragmatistischen Begriffes der Vernunft, wie ihn Dewey bei James attestiert und für seine eigene Philosophie reklamiert, findet sich die Entfaltung relativ weitgehender konstruktivistischer Implikationen auf dem Boden eines eingestandenen und beanspruchten *Realismus*, der - bei Dewey - im Versuch einer naturalistischen Begründung seines »experience«-Konzepts kulminiert. Auf die damit verbundene Problematik einer »Theorie im Übergangsbereich«, die die Einsicht in den Konstruktcharakter von Wirklichkeit antizipiert und doch zugleich bei der Begründung ihrer eigenen philosophischen Grundannahmen in einen ungebrochenen starken Realitätsbegriff zurückfällt, werden wir insbesondere in Kap. 3 zurückkommen.

An dieser Stelle wollen wir uns jedoch zunächst damit begnügen, zur Abrundung des Bildes noch auf eine grundlegende »metaphysische« Implikation von James' (und Deweys) Pragmatismus hinzuweisen, die die bisherigen Ausführungen bereits nahegelegt haben und die Dewey besonders hervorhebt: die Vorstellung eines Universums, das offen ist, einer Welt, deren Beschaffenheit und Entwicklung nicht endgültig feststeht, sondern die verändert und gestaltet werden kann. "Die Lehre vom Wert der Konsequenzen führt uns dazu, die Zukunft in Betracht zu ziehen. Und dieses In-Betracht-Ziehen der Zukunft bringt uns zu der Vorstellung eines Universums, dessen Evolution nicht abgeschlossen, das noch immer, um mit James zu sprechen, 'im Entstehen' ("in the making"), 'im Prozeß des Werdens' ist, eines Universums, das bis zu einem gewissen Punkt noch formbar ist." (Ebd., 13)

¹ "(...) the conceptions of reasoning have only a secondary interest in comparison with the reality of facts, since they must be confronted with concrete observations." (Ebd.)

Diese einleitenden Bemerkungen sollten dazu dienen, einige der Grundzüge des ideengeschichtlichen Hintergrundes von Deweys Denken zu skizzieren. Eine umfassende Auseinandersetzung mit der Geschichte des Pragmatismus von Peirce bis Dewey würde den Rahmen dieser Arbeit bei weitem sprengen (vgl. dazu THAYER 1984). Es soll jedoch an dieser Stelle zumindest noch darauf hingewiesen werden, daß die angedeutete Verwandtschaft im Denken von Dewey und James nicht über grundlegende Unterschiede zwischen den beiden Autoren hinwegtäuschen darf. James' Einfluß auf Dewey war gewiß groß; Dewey selbst hat festgestellt, daß insbesondere James' »Principles of Psychology« zu den Büchern gehöre, die sein eigenes Denken nachhaltig geprägt und beeinflusst haben.¹ Dennoch hat Deweys Philosophie im Ganzen in mehreren Aspekten eine andere Richtung eingeschlagen als bei James. Ich sehe dabei insbesondere folgende vier Unterschiede: (1) Dewey hat den pragmatischen Grundgedanken in weit umfassenderer Weise als James hinsichtlich seiner positiven Konsequenzen und Implikationen für eine Erneuerung der Philosophie in ihren verschiedenen Disziplinen wie Ethik, Logik, Erkenntnistheorie, politische Philosophie u.a. entwickelt. (2) Dabei hat er sich von James' extremem Partikularismus abgewendet, indem er etwa in seiner instrumentalistischen Erkenntnistheorie und Logik der Frage nach den pragmatistischen Implikationen für eine Theorie der *allgemeinen* Formen von Begriffsbildung und logischem Denken nachgegangen ist. (3) In diesem Rahmen hat er zugleich das pragmatistische Wahrheitskriterium in entschieden differenzierterer Weise entwickelt als James. (4) Schließlich bewegte sich James' Psychologie noch weitgehend im Rahmen der Bewußtseinsphilosophie des 19. Jahrhunderts, wohingegen Deweys Denken etwa ab der Jahrhundertwende stark und nachhaltig von den damals aufkommenden sozialpsychologischen und interaktionistischen Gedanken beeinflusst wurde. Der hier insbesondere von G. H. Mead entwickelte intersubjektivistische Argumentationsansatz (vgl. Kap. 5) hat deutliche Spuren bei Dewey bis hinein in seine Philosophie des »experience« hinterlassen.

¹ So heißt es etwa in einer von Deweys Töchtern unter seiner Mithilfe geschriebenen »Biography of John Dewey«, die - so eine editorische Anmerkung (Jane M. DEWEY 1951, 3) - in ihren philosophischen Passagen sowie in der Hervorhebung verschiedener Einflüsse als eine Autobiographie angesehen werden könne: "William James's *Principles of Psychology* was much the greatest single influence in changing the direction of Dewey's philosophical thinking." (Ebd., 23)

3. Erster Diskurs - »Experience« und Erkenntnis: Experimentalismus, Instrumentalismus und Naturalismus als thematische Grundzüge pragmatistischer Philosophie bei Dewey

Der Diskurs, mit dem ich meine Interpretation von Deweys Werk beginnen möchte, befaßt sich mit wichtigen Grundzügen seines philosophischen Ansatzes. Die Motive eines philosophischen Experimentalismus, erkenntnistheoretischen Instrumentalismus und metaphysischen Naturalismus bilden zentrale Denklinien, entlang deren Dewey seine spezifische Form von Pragmatismus entworfen hat. Zu seinen Lebzeiten waren sie die mit Abstand am heftigsten diskutierten und auch kritisierten Aspekte seiner Philosophie. Die zentrale Kategorie, die in ihnen thematisiert und entfaltet wird und die sie miteinander verbindet, ist die des »experience«, das nach Dewey den Ausgangspunkt aller Diskurse des Wissens bildet. Eine Philosophie der »Erfahrung« also - aber in einem sehr spezifischen Sinne, wie wir sehen werden, der sich vom traditionellen philosophischen Empirismus in vielerlei Hinsicht unterscheidet.

Die Rede von den philosophischen Grundzügen soll nicht den Eindruck erwecken, als würde diesem ersten Diskurs in meiner Interpretation ein Primat beigemessen, der ihn in seiner Bedeutung über die anderen, noch folgenden stellt. Die hier zunächst ausgewählten Themen bilden für mich allerdings die Folie, auf die sich alle anderen Diskurse Deweys in der einen oder anderen Form zurückbeziehen lassen. Und auch wenn diese Themen ihre reifste Ausformung in seinem Werk keineswegs vor den anderen Diskursen fanden, sondern vielmehr mit ihnen und durch sie heranwuchsen, vereinigen sie in sich doch gewissermaßen die kräftigsten Wurzeln der spezifischen und in sich äußerst vielschichtigen philosophischen Beobachterpositionen, die Dewey sich etwa ab der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts zu erschließen begann. Deshalb wollen wir mit ihnen anfangen.

Dabei möchte ich im vorliegenden Kapitel bereits ein besonderes Augenmerk auf die Frage richten, inwieweit sich schon in den Grundannahmen von Deweys »experience«-Philosophie implizit konstruktivistische Gedanken auffinden lassen. Denn wenn wir Deweys pragmatistische Philosophie für die heutige Konstruktivismusdiskussion wiederentdecken wollen, dann muß die Möglichkeit eines argumentativen Anschlusses an konstruktivistische Gedanken zunächst in ihren theoretischen Grundkonzepten aufgewiesen werden. Dasselbe gilt für die Möglichkeit einer konstruktivistischen Kritik, die aus der metatheoretischen Perspektive einer Beobachtertheorie, wie wir sie am Ende des 20. Jahrhunderts einnehmen mögen (vgl. Kap. 1), die zentralen Argumentationsfiguren Deweys als Konstrukte eines philosophischen Beobachters begreifen und sie dadurch der Notwendigkeit einer ontologisierenden Begründung entheben kann, von der sich Deweys Denken,

wie wir insbesondere in Kap. 3.3 sehen werden, stellenweise noch nicht ganz frei machen konnte. In beiderlei Hinsicht könnte eine Diskussion, die den Philosophen Dewey an den Ausgangspositionen seines Denkens nicht ernst nimmt, nur recht oberflächliche Resultate liefern.

In der damit angedeuteten doppelten Bewegung einer konstruktivistischen Interpretation und Kritik soll die folgende Auseinandersetzung also grundlegende Bezugspunkte für alle weiteren Überlegungen dieser Arbeit klären. Ich werde mich dabei im wesentlichen auf die *Later Works* (1925-1953) der Gesamtausgabe von Boydston beschränken, da Deweys Begriffe von »experience«, Erkenntnis und Natur in seinen umfangreichen Spätwerken der 20er und 30er Jahre für mich ihren deziertesten, umfassendsten und insgesamt reifsten Ausdruck gefunden haben.¹

3.1 Deweys experimentelles Modell der Philosophie

3.1.1 »Experience« als Ursprung und Telos des Philosophierens

Deweys Philosophie des »experience« läßt sich zunächst einmal als ein entschiedener Angriff gegen einige der am tiefsten verwurzelten Grundzüge des traditionellen metaphysischen Weltbildes des Abendlandes begreifen. »Metaphysisches Denken« im klassischen Sinne zeichnet sich nach HABERMAS (1992, 35-60) zunächst durch den Aspekt des *Identitätsdenkens* aus: durch die Suche nach dem *Einen* und *Ganzen*, das dem Vielen und Mannigfaltigen der Welt als "Grundsatz und Wesensgrund, Prinzip und Ursprung" (ebd., 37) zugleich zugrundeliegt - oder, abstrakter formuliert, nach der Identität hinter der Differenz, auf die diese sich zurückführen läßt. Dabei wird ein Erstes konstruiert, das nicht, wie noch im Mythos, den Ursprung *in der Welt* bezeichnet; die Anfänge werden vielmehr "zu einem Ersten abstrahiert, das, als das Unendliche, der Welt des Endlichen gegenübersteht oder ihr zugrunde liegt. Ob als welttranszendenter Schöpfergott, als Wesensgrund der Natur oder schließlich abstrakter als das Sein konzipiert - in allen Fällen entsteht eine Perspektive, aus der die innerweltlichen Dinge und Ereignisse, in ihrer Mannigfaltigkeit auf Distanz gebracht, zu besonderen Entitäten vereindeutigt und zugleich als Teile eines Ganzen begriffen werden können." (Ebd.)

¹ Bernd GÖTZ (1970) unternimmt in seiner Dissertation zu »John Deweys Philosophie der Erfahrung« den Versuch einer im Ganzen immanent ansetzenden Darstellung, die Deweys »experience«-Theorie zwar gegenüber vorschnellen Verkürzungen z.B. im Sinne eines einseitigen Instrumentalismus-Vorwurfs in größerer Breite beleuchtet, dabei aber mangels eines eigenen interpretatorischen Zugriffs meines Erachtens insgesamt zu sehr an der Oberfläche bleibt und vor allem kaum Bezugspunkte für eine aktuelle Beschäftigung mit Dewey unter heutigen Forschungsinteressen aufzeigt. Zudem ist seine Auseinandersetzung heute teilweise durch den Stand der neueren amerikanischen Dewey-Diskussion überholt.

Insofern metaphysisches Denken also versucht, das ordnende Prinzip und den generativen Ursprung allen Seins in einem unabhängigen Bereich reiner Absolutheit zu verorten - sei diese nun religiöser, naturmythologischer oder geistiger Natur - und damit als Transzendenz jeder Erfahrungswirklichkeit zu begreifen, ist Deweys Philosophie des »experience« ein vehementer Protest gegen diese Tradition: Sie ist der Versuch, die Geschlossenheit eines solchen »Identitätsdenkens« als durch die gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen (insbesondere in den Naturwissenschaften) der letzten Jahrhunderte als überholt zu entlarven und der Suche nach dem allumfassenden und allgemeinen *Einen* der Erkenntnis die Offenheit für das Mannigfaltige, Besondere, potentiell Überraschende und Neuartige jeder menschlichen »experience«-Situation gegenüberzustellen.

Ähnliches gilt, wie wir in der folgenden Diskussion im einzelnen sehen werden, für die anderen drei von Habermas an gleicher Stelle hervorgehobenen Aspekte metaphysischen Denkens: den *Idealismus*, der, von Platon ausgehend, die "ins Stoffliche eingebildeten Ideen" (ebd., 38) als Reich des Allgemeinen, Notwendigen und Überzeitlichen gegenüber der Welt der bloßen empirischen Erscheinungen zum allein wahrhaft Seienden erhebt; die am Beginn der Moderne mit Descartes sich vollziehende Wendung zur *Bewußtseinsphilosophie*, mit der das erkennende Subjekt in seiner Beziehung zu sich selbst ins Zentrum des metaphysischen Fragens tritt und das Selbstbewußtsein - als welterzeugende und -ermöglichende Subjektivität gedacht oder, wie bei Hegel, als im Prozeß seines geschichtlichen Werdens sich selbst verwirklichender Geist zum Absoluten erhoben - zum Ausgangspunkt der Reflexion auf das Eine wird; sowie schließlich der *starke Theoriebegriff*, der die Faszination des großen Systementwurfs einer all-umfassenden, zugleich sich selbst begründenden und in sich selbst geschlossenen Theorie mit dem Postulat eines prinzipiellen Vorrangs der »reinen« Theorie vor der Praxis verbindet. All diese von Habermas genannten Züge »metaphysischen Denkens« stellen zentrale Angriffspunkte von Deweys philosophischer Kritik dar, so daß sich der Hauptimpetus seiner Philosophie für eine erste Orientierung fraglos als eine Spielart des »nachmetaphysischen Denkens« im Sinne von Habermas' Analyse der zeitgenössischen Philosophie bezeichnen läßt.¹

Dieser grundsätzlichen Einschätzung scheint der Umstand zu widersprechen, daß Dewey selbst einen wichtigen Teil seines Denkens als seine »metaphysics« bezeichnet hat. Metaphysik versteht er dabei als das Bemühen um eine "Erkenntnis der

¹ Was dies für die Fragen und Aspekte der »Verfahrensrationalität«, der »Situierung der Vernunft«, der »Linguistischen Wende« und der »Deflationierung des Außeralltäglichen« bedeutet, die Habermas an gleichem Ort als Hauptprobleme der vielfältigen und sehr heterogenen nachmetaphysischen Diskurse aufzeigt und kritisch diskutiert, wird erst im Verlauf der Argumentation deutlich werden können. An dieser Stelle sei nur bereits angedeutet, daß jeder dieser Gesichtspunkte sich bei Dewey bereits in mehr oder weniger ausgearbeiteter Form wiederfinden läßt.

Grundzüge ("generic traits") der Existenz" (LW 1, 50), die Auseinandersetzung mit "der Beschaffenheit der existentiellen Welt, in der wir leben." (Ebd., 45) In der Fragestellung wie in der Methode setzt sich Deweys Ansatz hier jedoch ebenso wie an jeder anderen Stelle deutlich von der *klassischen* metaphysischen Tradition ab. Er selbst hat dazu folgende knappe Charakterisierung gegeben: "Dies ist der Umfang und die Methode meiner Metaphysik: Die großen und konstanten Züge menschlicher Leiden, Freuden, Prüfungen, Fehlschläge und Erfolge zusammen mit den Institutionen der Kunst, Wissenschaft, Technologie, Politik und Religion, die sie kennzeichnen, teilen genuine Züge der Welt mit, in der der Mensch lebt." (LW 1, xvi, Fn. 3) Es geht Dewey bei diesen »metaphysischen« Fragen nicht um eine Transzendierung der ambiguen Mannigfaltigkeiten und unsteten Wechselfälle einer schillernden und konkreten Welt des »experience« hin zur Ruhe und Vollkommenheit des absoluten Einen, sondern um eine Untersuchung der fundamentalen Grundzüge *innerhalb* dieser Welt. Und seine Vorgehensweise versteht er nicht als die intuitive oder dialektische Spekulation einer kontemplativen Vernunft, sondern als einen »naturalistischen Empirismus«, der die Grenzbedingung des »experience« als eines Bereiches anerkennt, den er nicht verlassen darf und kann. Wie uns sein Schüler und Kommentator Sidney Hook mitteilt, ist Dewey selbst aus diesen Gründen in späteren Jahren mehr und mehr skeptisch gegenüber einer Verwendung des Begriffs »Metaphysik« geworden und war schließlich bereit, ihn ganz aufzugeben (LW 1, viii). "Er gelobte kurz vor seinem neunzigsten Lebensjahr, 'die Worte [Metaphysik und metaphysisch] nie wieder in Verbindung mit irgendeinem Aspekt meiner eigenen Position zu gebrauchen', denn, so klagte er, seine Verwendung der Begriffe sei der Bedeutung angeglichen worden, die sie 'in der klassischen, auf Aristoteles gegründeten Tradition' tragen."¹ (Ebd.)

Die Charakterisierung seines Ansatzes als "naturalistischen Empirismus" oder "empirischen Naturalismus" findet sich bereits in den einleitenden Worten des ersten Kapitels von Deweys »Experience and Nature« (LW 1, 10); gleich zu Beginn seiner Argumentation macht Dewey hier deutlich, daß »experience« und Natur von seinem philosophischen Blickwinkel aus betrachtet keinen Antagonismus bilden, sondern

¹ Hook bezieht sich mit seinem Zitat auf Deweys Essay »Experience and Existence: A Comment« aus dem Jahre 1949 (LW 16, 383-389, hier 388). Auf das Problem, daß Deweys Naturalismus trotz der Distanz zur traditionellen Metaphysik doch auch Reste metaphysischer Fragehaltungen und Begründungsstrategien enthält, werden wir aus konstruktivistischer Sicht in Kap. 3.3 und 3.4 ausführlich zurückkommen. Sein Ansatz zeichnet sich meines Erachtens insbesondere dadurch aus, daß er eine Theorie im »Übergangsbereich« darstellt, die zudem über einen Zeitraum von vielen Jahrzehnten hinweg beständig fort- und weiterentwickelt wurde. Solche Theorien sind naturgemäß oft recht komplex und von inneren Spannungen gekennzeichnet, denen man nicht durch einfache Zuschreibungen gerecht werden kann. Wir wollen uns daher im folgenden zunächst mit einigen der wichtigen Impulse beschäftigen, die Deweys »experience«-Philosophie für ein sogenanntes nachmetaphysisches (bzw. postmodernes) Denken beinhaltet, bevor wir auf die nicht ganz einfache Problematik einer metaphysikkritischen Rezeption seines Naturbegriffs zurückkommen.

als einander ergänzende Grundkategorien beim Entwurf einer Theorie des »experience« "in naturalistischen Begriffen" (ebd.) Pate stehen. Wenige Seiten später stellt er fest: "Die einzige Art, eine scharfe Trennung zwischen dem Geist, der das Zentrum der Prozesse des Erfahrens ist, und der natürlichen Welt, die erfahren wird, zu vermeiden, besteht darin anzuerkennen, daß alle Formen des Erfahrens Arten und Weisen sind, in denen gewisse authentische ("genuine") Züge der Natur zur manifesten Realisation gelangen." (Ebd., 30)

Geist und Natur, diese beiden von der traditionellen Metaphysik so häufig und hartnäckig voneinander geschiedenen Protagonisten auf der Bühne der philosophischen Diskurse, erscheinen bei Dewey mithin als in der primären Gegebenheit des »experience« derart miteinander verwoben, daß zwar noch eine begriffliche Differenzierung, aber keine ontologische Trennung beider mehr möglich ist. Ihre Verknüpfung und Interdependenz, die den Reichtum der Welt des »experience« ausmacht, versucht Dewey in »Experience and Nature« über verschiedene Stufen hinweg nachzuzeichnen. Er bemüht sich dabei insbesondere darum, jene mit dem prototypischen Antagonismus von Geist und Materie (Natur) verwandten kategorialen Trennungen und Isolierungen - zwischen Seele und Körper, Vernunft und Sinnlichkeit, Theorie und Praxis, Essenz und Erscheinung, Freiheit und Notwendigkeit usw. - aufzuzeigen und aufzulösen, die die dem traditionellen metaphysischen Denken verhafteten Ansätze von der griechischen Antike bis zur Moderne aufgestellt haben und aus denen die Mehrzahl der klassischen philosophischen Kontroversen zwischen Rationalismus und Sensualismus, Idealismus und Materialismus, Subjektivismus und Objektivismus entspringen.

Wie bereits angedeutet, setzt sich Dewey in »Experience and Nature« mit Nachdruck für die Anwendung einer »empirischen« oder experimentellen Methode im Bereich der Philosophie ein, wie er sie paradigmatisch in den Naturwissenschaften bereits verkörpert sieht. Was er dabei allerdings unter »Empirismus« oder »Experimentalismus« versteht, bedarf der Präzisierung, denn diese Frage ist aufs engste mit der besonderen Art und Weise verbunden, in der Dewey den Begriff des »experience« gebraucht.

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß »experience« im Sinne Deweys im Deutschen nur recht unzureichend mit »Erfahrung« wiederzugeben ist.¹ Dies hängt hauptsächlich damit zusammen, daß der deutsche Terminus - zumindest in seiner gewöhnlichen und alltagssprachlichen Verwendung - größtenteils passiv konnotiert ist: Er-

¹ Aus diesem Grunde verwende ich Deweys »experience«-Begriff in der Regel ohne Übersetzung. Ebenso werde ich - aus weitgehend gleichen Gründen wie den hier skizzierten - mit Deweys Begriffen des »inquiry« und des »habit« verfahren, von denen später zu sprechen sein wird. Ich schließe mich damit dem terminologischen Vorgehen an, das schon Fritz BOHNSACK (1976) verwendet hat, um den Leser an den besonderen Bedeutungskontext zu erinnern, in dem diese Begriffe bei Dewey stehen.

fahrung meint bei uns in erster Linie, daß uns etwas zustößt, daß uns etwas be-eindrückt, daß wir einem äußeren Einfluß unterliegen.¹ Im Gegensatz dazu verweist Deweys pragmatistischer »experience«-Begriff auf die Handlung als primären Bezugspunkt; er versteht "die Handlung als die Einheit des »experience«, und zwar die Handlung in ihrer vollen Entwicklung als eine Verbindung zwischen Tun ("doing") und Erleiden ("undergoing")." (LW 11, 214) »Experience« umfaßt daher bei Dewey grundlegend und immer sowohl *aktive* als auch *passive* Bedeutungsanteile.² Es ist ein aktivisch-passivisches Kontinuum, wobei beide Aspekte als grundsätzlich aufeinander bezogen, einander bedingend, als zwei Seiten ein und desselben Prozesses verstanden werden, die gewissermaßen nur miteinander zu haben sind: "(...) »experience« beinhaltet ("involves") eine Verbindung des Tuns oder Versuchens mit etwas, das infolgedessen erlitten wird. Eine Trennung der aktiv-tätigen Seite von der passiv-erleidenden Seite zerstört die lebendige Bedeutung eines »experience«." (MW 9, 158)

In einer ersten Näherung können wir Deweys »experience«-Begriff mithin vielleicht als das Gesamt des Weltbezugs des Menschen umschreiben, wenn wir dabei die sich in den Interaktionen von Organismus und Umwelt vollziehenden Wechselwirkungen als primäre Dimension von Erfahrungswirklichkeit im Auge behalten. Dieses »experience« ist für Dewey umfassend und total im doppelten Sinne einer ununterbrochenen Kontinuität im zeitlichen Verlauf und einer prinzipiellen Unhintergebarkeit in jedem Augenblick: Man kann grundsätzlich nicht aus dem Kontext des »experience« heraustreten und die Welt gewissermaßen von »außen«, von einer »unabhängigen« Warte jenseits aller empirischen Situiertheit betrachten. Der umfassende Bedeutungsgehalt von »experience« als philosophischer Grundkategorie Deweys wird aber vollends erst dann verständlich, wenn wir uns wieder seinem Buch »Experience and Nature« zuwenden, wo er diesen Begriff in einer besonders gedanken- und aufschlußreichen Art präsentiert.³ "Experience", so schreibt er hier, ist ein "double-barrelled word" (LW 1, 18f.), ein »doppel-läufiges« Wort. Was damit gemeint ist, verdeutlicht er folgendermaßen:

¹ Selbstverständlich ist dies auch im Deutschen keineswegs die einzige Bedeutung des Begriffes, wohl aber seine häufigste.

² "Experience is primarily an active-passive affair" (MW 9, 147).

³ Viele der Gedanken von »Experience and Nature« gehen auf umfangreiche Vorarbeiten zurück, die Dewey seit dem Beginn seiner Lehrtätigkeit an der *Columbia University* (New York) im Jahre 1905 geleistet hatte. In zahlreichen Essays und philosophischen Kontroversen bemühte er sich, seinen »experience«-Begriff sowie seine damit aufs engste verknüpften Vorstellungen in bezug auf Kategorien wie die der Existenz, der Realität, der Natur, des Unmittelbaren und Mittelbaren, des Universellen, der Kontingenz usw. mehr und mehr zu durchdenken. Auf diese theoriegeschichtlichen Aspekte kann ich hier aus Platzgründen leider nicht näher eingehen. Eine Übersicht findet sich bei DYKHUIZEN (1973, insb. 116-185).

"(...) es [»experience«, S.N.] schließt ein, *was* Menschen tun und erleiden, *was* sie erstreben, lieben, glauben und ertragen, und ebenso, *wie* Menschen handeln und behandelt werden, die Arten und Weisen, wie sie etwas tun und erleiden, wünschen und genießen, sehen, glauben, sich vorstellen - kurz, die Prozesse des *Erfahrens* ("experiencing"). (...) Es ist 'doppel-läufig', insofern es *in seiner primären Ganzheit keine Spaltung zwischen Akt und Material, Subjekt und Objekt kennt* ("recognizes"), sondern beide in einer unanalysierten Totalität enthält." (Ebd.; Herv. verändert)¹

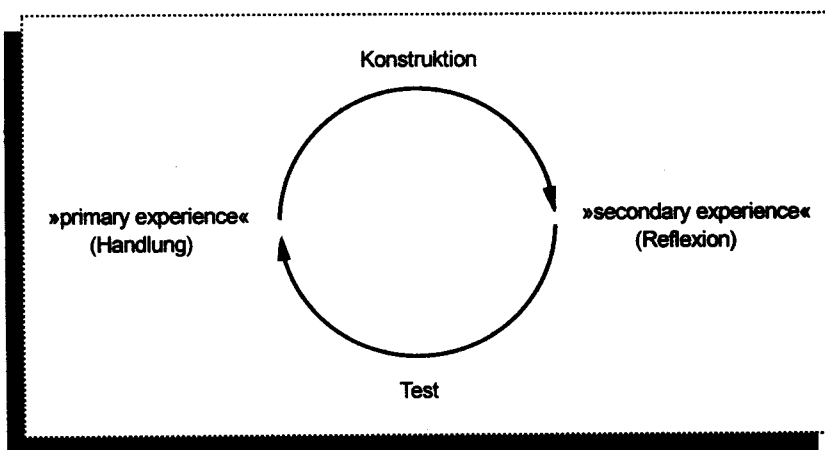
Wenn Handlung und Material, Subjekt und Objekt also im unmittelbaren und ursprünglichen ("primary") »experience« weder getrennt noch unterschieden sind, so heißt das nicht, daß sie als philosophische Kategorien nicht unterscheidbar wären; doch ist eine solche begriffliche Unterscheidung für Dewey immer schon sekundäres Produkt einer reflektierenden Bearbeitung von »experience«, die dessen Unmittelbarkeit verläßt, um über die Vermittlung gedanklicher Reflexion zu einer Sinnbereicherung und Bedeutungserweiterung von Welt zu gelangen. Diesen Bereich des Mittelbaren, in dem Erkenntnis, Wissen, Sprache und alle anderen Formen symbolischer Weltaneignung zu situieren sind, kennzeichnet Dewey in Abhebung von und zugleich in dialektischer Bezogenheit auf den Bereich des "primary experience" als "secondary" oder "reflective experience" (ebd., 15f.). Indem er auf diese Differenz des *Primären* (Unmittelbaren) und *Sekundären* (Mittelbaren) hinweist, vermeidet Dewey zunächst jede positivistische Reduktion des Erfahrungsbegriffes

¹ Der Begriff »double-barrelled« stammt von William James. »Doppel-läufig« im selben Sinne wie »experience« und insofern "its congeners" sind für Dewey die Begriffe »life« und »history«, »single-barrelled« hingegen Konzepte wie »thing« und »thought«: "they refer to products discriminated by reflection out of primary experience." (LW 1, 18f.)

Dewey hat die mit seiner besonderen, auch im Englischen ungewöhnlichen Verwendung des »experience«-Begriffes verbundenen Verständnisprobleme nach eigenem Bekunden lange Zeit unterschätzt, später jedoch eingeräumt (LW 1, 361f.). In einem späten (unvollendeten) Entwurf einer Neueinführung zu »Experience and Nature« (1949-51) spricht er gar von unüberwindbaren historischen Hindernissen, die das Verständnis seines Gebrauchs von »experience« verhindert hätten (ebd., 361): Die Entwicklung des Sprachgebrauchs innerhalb und außerhalb der Philosophie habe dazu geführt, "that 'experience' had become effectively identified with experiencing in the sense of the psychological, and the psychological had become established as that which is intrinsically psychical, mental, private. My insistence that 'experience' also designates *what* is experienced was a mere ideological thundering in the Index for it ignored the ironical twist which made this use of experience strange and incomprehensible." (Ebd., 362; Herv. i. Orig.) Vor dem Hintergrund dieser Schwierigkeiten schreibt Dewey in dieser selbstkritischen Retrospektive, daß er heute (um 1950) den Begriff »experience« durch »culture« ersetzen würde, "because with its meaning as now firmly established it can fully and freely carry my philosophy of experience" (ebd., 361). Leider wird dieser Gedanke in dem bruchstückhaften und daher mit Vorsicht zu rezipierenden Manuskript, das posthum von Joseph Ratner veröffentlicht wurde, nur recht knapp angesprochen und nicht sehr vertieft; eine ausführliche Begründung dieser meines Erachtens nicht unproblematischen terminologischen Variante hat Dewey nicht mehr geliefert.

Aus heutiger Sicht mag allerdings der Umstand, daß mittlerweile eine Reihe neuerer Interaktionstheorien in der Psychologie und in den Sozialwissenschaften vorliegen, die z.B. von einem systemischen Standpunkt aus die zirkulären Wechselwirkungen und »Verschlingungen« von Subjekt- und Objektbereichen besonders betonen, zu einem erleichterten Verständnis von Deweys Gebrauch des »experience«-Begriffs beitragen.

auf eine einfache und unproblematische Abbildung von vorgegebener »Realität« auf kognitive Strukturen. Denn die »sekundären Objekte« der Erkenntnis versteht der Pragmatist Dewey nicht als Abbilder einer vorgängigen Wirklichkeit, sondern als Konstruktionen, die auf spezifische und konkrete Handlungskonflikte innerhalb des präreflexiven »experience« antworten und funktional auf deren Überwindung bezogen sind. Dementsprechend bedürfen sie zu ihrer Verifikation einer Rückwendung auf die konkreten Handlungserfordernisse des »primary experience«: "Daß der Inhalt ("subject-matter") des primären »experience« die Probleme stellt und die ersten Daten der Reflexion liefert, die die sekundären Gegenstände *konstruiert*, ist evident; es ist auch offensichtlich, daß der Test und die Verifikation der letzteren nur durch die Rückkehr zu den Dingen des rohen ("crude") oder makroskopischen »experience« sichergestellt werden kann (...)" (ebd., 16; Herv. d. Verf.). Wir können uns dies zunächst mit dem folgenden zirkulären Modell veranschaulichen:



Diese pragmatistische Sicht des Verhältnisses von »experience« und Reflexion bildet zugleich den Ausgangspunkt von Deweys philosophischer Kritik an den klassischen rationalistischen und idealistischen Realitätsbegriffen. Mit Nachdruck kritisiert er die traditionelle epistemologische Ineins-Setzung von Erkenntnisgegenständen ("objects of knowledge") und »Gegenständen letzter Wirklichkeit« ("ultimately real objects") (ebd., 26), die eine der verbreitetsten philosophischen Annahmen sei und von sehr unterschiedlichen philosophischen Richtungen geteilt werde.¹ Wie die abendländische Geistesgeschichte überdeutlich gezeigt habe, stehe die Philosophie

¹ "The commonest assumption of philosophies, common even to philosophies very different from one another, is the assumption of the identity of objects of knowledge and ultimately real objects." (Ebd.)

in der ständigen Versuchung, den Resultaten der menschlichen Reflexion eine höhere Realität zuzumessen als dem Material irgendeiner anderen Art von »experience« (ebd.). Insofern sie dieser Versuchung nachgibt und die sekundären Gegenstände der Reflexion in den Rang primärer Realitäten erhebt, gibt sich die Philosophie für Dewey einem ihrer größten »Laster« hin: einem willkürlichen »Intellektualismus« (ebd., 28). "Mit 'Intellektualismus' als Vorwurf ist die Theorie gemeint, daß alles Erfahren ("experiencing") eine Form des Erkennens ist, und daß aller Inhalt ("subject-matter"), die ganze Natur, im Prinzip so weit zu reduzieren und zu transformieren sind, bis sie in Begriffen definiert werden, die mit den Charakteristika identisch sind, die die ausgefeilten ("refined") Gegenstände der Wissenschaft als solche aufweisen." (Ebd.) Gegenüber einer solchen Auffassung, die den tatsächlichen Gegebenheiten primärer »experience«-Situationen zuwiderlaufe,¹ verweist der Pragmatist Dewey auf das Primat der Handlung vor der Erkenntnis: Die Dinge (des »primary experience«) seien in erster Linie Gegenstände »zum Behandeln und Gebrauchen«, Dinge, mit denen man umgeht, die man verwendet, genießt und erträgt: "Sie sind *gehabte* Dinge, bevor sie erkannte Dinge sind." (Ebd., 28; Herv. i. Orig.)

Wenn somit die Differenz zwischen der Unmittelbarkeit des primären »experience« und der Mittelbarkeit der Reflexion aufrechterhalten und zum Ausgangspunkt von Deweys philosophischer Argumentation und Kritik gemacht wird, so ist dies insbesondere unter einem konstruktivistischen Blickwinkel von großer Bedeutung. »Experience« im Sinne Deweys läßt sich in den konstruierten Symbolwelten von Wissenschaft und Philosophie (»secondary experience«) niemals vollständig einfangen. Es bleibt ein Rest, der sich symbolischer Erfassung entzieht, ein Moment des Unerwarteten und Überraschenden, das die vermeintliche Sicherheit gefundener »Wahrheit« in nicht vorherzusehender Weise zu erschüttern vermag. In diesem Gedanken, der einen durchgängigen Zug von Deweys »experience«-Denken bildet und insbesondere auch weitreichende Konsequenzen für seine daran anschließende Erkenntnistheorie hat (vgl. Kap. 3.2), liegt eine der Wurzeln für die charakteristische Offenheit seines philosophischen Weltbildes.

Dewey erinnert an Phänomene wie Tagtraum ("reverie"), Verlangen ("desire") und Imagination,² ferner Magie, Mythos, Politik, Malerei und Zuchthäuser (!), um Aspekte des unmittelbar erlebten »experience« anzudeuten, die die von der wissenschaftlichen Reflexion festgehaltenen Züge der Gegenstände,³ so wichtig

¹ "The assumption of 'intellectualism' goes contrary to the facts of what is primarily experienced." (Ebd.)

² "(...) reverie and desire are pertinent for a philosophic theory of the true nature of things; the possibilities present in imagination that are not found in observation, are something to be taken into account." (Ebd., 27)

³ "(...) features of objects reached by scientific or reflective experiencing (...)" (ebd., 27).

diese auch für eine Philosophie des »experience« sind, übersteigen (ebd., 27) - ja mehr noch: übersteigen müssen, denn Wissen und Erkenntnis tragen aufgrund ihrer spezifischen Funktion (als Instrumente der Handlungsorientierung) notwendig den Charakter der Ausgrenzung all dessen, was sich nicht mit ausreichender Verlässlichkeit bestimmen und explizieren läßt. Vom Standpunkt der Erkenntnis ("knowledge") müssen die Gegenstände deutlich bestimmt und unterschieden, müssen ihre charakteristischen Züge offengelegt werden; das Vage und das Verborgene erscheinen als Begrenzung. Wo immer deshalb die »Wirklichkeit« mit dem Erkenntnisgegenstand als solchem identifiziert werde, müsse das Dunkle ("obscure"), Unbestimmte und Undeutliche ("vague") wegerklärt werden (ebd.). Das »experience« in seiner unmittelbaren Ganzheit erstreckt sich für Dewey jedoch viel weiter als das, was zu irgendeiner Zeit *gewußt* wird (ebd.).¹ Für eine philosophische Theorie sei es zwar wichtig, sich der Wertschätzung des Bestimmten ("distinct") und Eindeutigen ("evident") sowie der Gründe für diese Wertschätzung bewußt zu sein; genauso wichtig sei es jedoch, auf die Überfülle und Allgegenwärtigkeit des Dunklen und Zwielfichtigen hinzuweisen.²

"Denn in jedem Gegenstand des primären »experience« gibt es immer Potentialitäten, die nicht explizit sind; jeder Gegenstand, der offenliegt, ist beladen mit möglichen Konsequenzen, die verborgen sind; die offenste Handlung beinhaltet Faktoren, die nicht explizit sind. Wir mögen unser Denken anstrengen, soweit wir können, und doch können nicht alle Konsequenzen vorausgesehen bzw. zu einem ausdrücklichen oder erkannten Teil der Reflexion und Entscheidung gemacht werden." (Ebd., 28)

Angesichts solcher "empirischer Tatsachen" erscheint Dewey ein deterministisches Verständnis von Natur als fragwürdig, das diese als homogen und von einförmiger Beschaffenheit begreift, sie auf ihre bestimmten, deutlichen ("distinct") und offengelegten ("explicit") Aspekte reduziert und ihr keine verborgenen Möglichkeiten, keine Überraschungen und Unverständlichkeiten zugesteht: Es sei nur auf der Grundlage einer Philosophie möglich, die an einem gewissen Punkt eine willkürliche Trennlinie zwischen Natur und »experience« zieht (ebd.). An dieser Stelle stoßen wir wieder auf die oben bereits angesprochene Totalität des »experience«, das in seiner ursprünglichen Ganzheit für Dewey umfassender ist als alle noch so elaborierten und differenzierten Strukturen des Wissens. Eine kognitivistische Gleichsetzung von »Erkenntnisgegenständen« ("knowledge-objects") und »realen Gegenständen« ("real objects") erscheint ihm vor diesem Hintergrund schon deshalb als reduktionistisch, weil sie alle »Gefühls- und Willensgegenstände« ("affectual and

¹ "What is really 'in' experience extends much further than that which at any time is *known*." (Ebd., 27; Herv. i. Orig.)

² "(...) it is equally important to note that the dark and twilight abound." (ebd., 27f.)

volitional objects") unvermeidlich von der »realen« Welt ausschlieÙe und zum Rückzug in die Privatheit des erfahrenden Subjekts oder Geistes zwingt (ebd., 30): Hier liegt für Dewey eine der Ursachen für die philosophischen Dualismen von Subjekt und Objekt, Geist und Materie, Seele und Körper.¹ Hier schließt sich insbesondere auch seine Kritik am Transzendentalismus eines allumfassenden und über-empirischen Vernunftbegriffes an. Im ersten Kapitel von »Experience and Nature« grenzt er seinen eigenen von denjenigen philosophischen Ansätzen ab, deren Argumentation auf eine Allumfassendheit ("all-inclusiveness") des kognitiven »experience« hinausläuft (ebd.), und fügt dem in einer aufschlußreichen Fußnote folgende Bemerkung hinzu:

"Es wird nicht bestritten, daß jeder wie auch immer geartete Erfahrungsinhalt ("experienced subject-matter") ein Gegenstand der Reflexion und kognitiven Untersuchung werden kann. Doch liegt die Betonung auf 'werden'; das Kognitive *ist* niemals allumfassend: das heißt, wenn das Material eines früheren nicht-kognitiven »experience« zum Erkenntnisgegenstand wird, sind es und der Akt des Erkennens ihrerseits in einem neuen und weiteren nicht-kognitiven »experience« enthalten - und *diese* Situation kann niemals transzendiert werden. Nur wenn der zeitliche Charakter erfahrener Dinge vergessen wird, geschieht es, daß die Idee der totalen »Transzendenz« des Wissens behauptet wird." (Ebd.; Herv. i. Orig.)

Wir können also an dieser Stelle zunächst festhalten, daß Deweys »experience«-Konzept seine Philosophie nicht nur davor bewahrt, nach traditioneller Manier eine ontologische Differenz von Subjekt und Objekt zu unterstellen, sondern sie gleichermaßen davor schützt, sich nach der Art eines kognitivistischen Reduktionismus in die Geschlossenheit *eines* symbolischen Systems der Weltauslegung, *einer* allumfassenden kognitiven Ordnung der Dinge zurückzuziehen. Deweys Begriff des »primary experience« ist durchaus offen für Unschärfen und Vagheiten, für Stimmungen und Gefühlsmomente, die im Symbolischen nicht aufgehen, er läßt Imaginäres zu und rechnet mit der Kontingenz realer Ereignisse. Auf Implikationen, die sich daraus im Blick auf seinen impliziten Konstruktivismus ergeben, werden wir wiederholt zurückkommen (vgl. insb. Kap. 5).

3.1.2 Philosophie als Experiment

Welche Rolle bleibt dann aber für Erkenntnis, Wissen und Wahrheit im Rahmen einer solchen Philosophie des »experience«? Folgen wir Deweys Argumentation bis hierher, so läßt sich aufgrund der prinzipiellen Unauslotbarkeit des Vagen und Zwielfichtigen, das sich von den Strukturen des Wissens (noch) nicht scharf erfassen

¹ "(...) hard and fast wall between the experiencing subject and that nature which is experienced." (Ebd.)

läßt, aufgrund der immer vorstellbaren Möglichkeiten,¹ der verborgenen Potentiale und unabsehbaren Folgen, mit einem Wort aufgrund der Kontingenz zukünftiger Ereignisse der Absolutheitsanspruch keines Systems symbolischer Weltdeutung halten. Die Lösung, die Dewey uns für eine Emanzipation der Philosophie aus diesem Dilemma anbietet, findet sich schlagwortartig im Titel eines autobiographischen Essays aus dem Jahre 1930 zusammengefaßt: »From Absolutism to Experimentalism« (LW 5, 147-160). Ich werde im folgenden versuchen, kurz darzustellen, wie solch ein experimentelles Selbstverständnis von Philosophie nach Deweys Auffassung aussehen kann.

Grundlage jedes Philosophierens, jeder geistigen Reflexion ist ein »Vorrat« von Kategorien, die Setzung und Ausgrenzung zugleich bedeuten. Solche Kategorien fungieren als Absoluta im Sinne fester Bezugspunkte, in bezug auf die erst Relationen erschlossen werden können.² Dewey spricht in diesem Zusammenhang von einem "Prinzip der selektiven Hervorhebung, das Vorliebe und Parteilichkeit in die Philosophie einführt" (LW 1, 31), und weist zugleich auf die unabdingbare Notwendigkeit einer solchen Selektivität der Reflexion hin: "Selektive Hervorhebung, mit der damit verbundenen Auslassung und Verwerfung, ist der Herzschlag des geistigen Lebens." (Ebd.) Es entspricht Deweys pragmatistischem Ansatz, wenn er im selben Atemzug betont, daß jeder solchen Setzung als "begrenzende Bedingung" eine Absicht zugrundeliegt, die auf das spezifische Problem verweist, dem die Reflexion entspringt: "(...) in gewöhnlichen Dingen und in wissenschaftlichen Untersuchungen bewahren wir uns immer das Verständnis dafür, daß das gewählte Material zu einem Zweck ausgewählt wird; es geht nicht darum, dasjenige zu leugnen, was ausgelassen wird, denn das Übergangene ist einfach das, was in bezug auf das besondere Problem und die vorliegende Absicht nicht relevant ist." (Ebd.) In der abendländischen Philosophie jedoch sei diese pragmatische Grenzbedingung reflexiver Selektivität oftmals vollständig ignoriert worden: "(...) die Philosophie weist oft eine kataleptische Starre in der Bindung an diejenige Seite der Gesamtgegenstände des »experience« auf, die einem Philosophen besonders ans Herz gewachsen ist: *Sie* ist unter allen Umständen wirklich, und nur sie; andere Dinge sind nur in

¹ "For reflection the eventual is always better or worse than the given." (LW 1, 33)

² So notwendig solche kategoriale Setzungen für jedes Denken sind, so unabdingbar ist aus einer konstruktivistischen Blickrichtung, wie sie im ersten Kapitel dieser Arbeit einleitend aufgezeigt worden ist, zugleich ihre metatheoretische Rekonstruktion als Setzungen *eines Beobachters* (oder einer Gruppe von Beobachtern) *in einer Beobachtungssituation*. Wenn sich im gegebenen Zusammenhang eine gewisse Nähe Deweys zu einer solchen konstruktivistischen Beobachtertheorie andeutet, so darf dies nicht darüber hinweg täuschen, daß es bei ihm (noch) nicht zu einer systematischen Entfaltung einer solchen Konzeption in all ihren Konsequenzen und Implikationen gekommen ist. Insbesondere findet sich bei Dewey keine durchgehende metatheoretische Reflexion seines eigenen philosophischen Modells als eines Beobachterkonstrukts.

einem zweitrangigen und Pickwickischen¹ Sinne wirklich." (Ebd.; Herv. i. Orig.) Dabei werde vergessen, daß das bevorzugte philosophische Thema - Dewey nennt an dieser Stelle als Beispiel mathematische und physikalische Diskurse über Materie - in einer bestimmten Absicht ausgewählt worden sei und daß, sobald der Blick die Perspektive dieser spezifischen Erkenntnisabsicht überschreitet, all die Dinge, die dabei ausgelassen werden - hier erinnert Dewey erneut an emotionale, d.h. nicht-kognitive Qualitäten in Bereichen wie etwa Poesie oder Freundschaft -, in ihrem jeweiligen Kontext ebenso real und wichtig seien wie jene philosophischen Theoreme. (Ebd., 31)² Wo aber das Bewußtsein über die pragmatische und kontextabhängige Selektivität des Denkens verloren geht, da sieht Dewey die Gefahr, daß die Gegenstände selektiver Präferenz zu ausschließlichen Realitäten erhoben werden (ebd., 32) - und eben dies sei in der abendländischen Philosophiegeschichte vielfach geschehen, wie er an klassischen ontologischen Bestimmungen wie dem *unum, verum et bonum* der Scholastik, den Elemente-Lehren eines Spinoza, Locke oder Hume sowie dem Begriff des »Ewigen« und seinem "hypnotischen Einfluß" auf das philosophische Denken illustriert (ebd., 32f.). In bezug auf letzteren Aspekt etwa argumentiert er, daß das »Dauerhafte« und »Invariante« in einer Welt des Wandels und der ständigen Herausforderung durch Veränderung ein grundlegendes Bedürfnis des Menschen erfüllt und echten emotionalen, praktischen und intellektuellen Erfordernissen Rechnung trägt. Dieses Verlangen ("demand") und seine »Beantwortung« ("response") sind für Dewey empirische Größen: Sie lassen sich immer nur im jeweils besonderen Kontext des »experience« vorfinden (ebd., 33), und alle Begriffe und Konzepte der »Permanenz« erhalten ihren Wert aufgrund der *Funktion*, die sie in diesem Kontext erfüllen. Die Philosophie jedoch, die in großen Zügen denke,

"(...) läßt sich zu einer absurden Suche nach einem intellektuellen Stein der Weisen unbeschränkt pauschaler Verallgemeinerungen ablenken, wobei sie das, was in bezug auf eine bestimmte Funktion und für eine bestimmte Absicht permanent ist, isoliert und in das essentiell ("intrinsically") Ewige verwandelt, das entweder (wie bei Aristoteles) als das gedacht wird, was zu allen Zeiten dasselbe ist, oder als das, was der Zeit gegenüber indifferent ist, was außerhalb der Zeit steht." (Ebd., 33)

Durch solche und ähnliche Ontologisierungen ent-fremdet sich das Denken für Dewey seines eigenen Ursprungs im »primary experience« und verschleiert seine eigene Selektivität vor sich selbst. Zugleich wird die radikale Zeitlichkeit des »experien-

¹ Dewey spielt hier wohl auf die "Pickwicker" von Charles Dickens an.

² "It tends to be assumed that because qualities that figure in poetical discourse and those that are central in friendship do not figure in scientific inquiry, they have no reality, at least not the kind of unquestionable reality attributed to the mathematical, mechanical or magneto-electric properties that constitute matter." (Ebd.)

ce«, wie Dewey es versteht, in Richtung auf ein überzeitliches Reich transzendenten Seins unterlaufen - ein Zug, den wir schon oben unter Bezugnahme auf Habermas als ein typisches Charakteristikum des traditionellen »metaphysischen Denkens« beschrieben haben. Dewey sieht hier *den* philosophischen Trugschluß schlechthin angelegt: Er beschreibt ihn als eine Umwandlung bedingter und kontextabhängiger Funktionen innerhalb des »experience«-Prozesses in vorgängige Existenzformen (ebd., 34),¹ d.h. in Aussagen über letztgültige bzw. transzendente Bedingungen des Seins. Eine Philosophie, die auf eine solche ontologisierende Transsubstantiation ausgewählter Aspekte von Erfahrungswirklichkeit baut, um sich daraus letzte Bezugspunkte unumstößlicher Sicherheit zu konstruieren, setzt sich für Dewey dem Verdacht einer "künstlichen Vereinfachung von Existenz" aus (ebd., 33f.).²

Deweys Philosophie des »experience«, die auf der Grundlage einer empirischen Methode, wie sie hier verstanden wird, die Selektivität der Reflexion als Bestandteil ihrer Funktionalität in bezug auf das »primary experience« von vornherein in Rechnung stellt, soll diesen Trugschluß vermeiden. Dazu gehört für ihn insbesondere, daß aufrichtig angegeben werde, wann, wo und warum eine selektive Auswahl - als ein empirisches Ereignis - stattgefunden habe, um es anderen zu ermöglichen, sie nachzuvollziehen ("repeat") und ihren Wert zu testen. Eine solche Offenlegung enthülle die Grundlage und die Tragweite intellektueller Simplifikationen, nehme ihnen ihren abgeschlossenen und isolierten ("self-enclosed") Charakter und befreie sie aus dem Bereich bloßen Meinungsstreits, der keine Alternative außer vollständiger Annahme oder vollständiger Verwerfung zuläßt (ebd., 34f.). Die unabdingbare Selektivität reflexiver Weltauslegung wird so zum Experiment, zur möglichen Perspektive, die ihren Geltungswert nur pragmatisch - nach Maßgabe ihrer Konsequenzen und Resultate - zu behaupten vermag: "Eine Auswahl, die eingestanden wird, ist ein Experiment, das hinsichtlich seiner Vorzüge erprobt und durch seine Resultate getestet werden muß." (Ebd., 35) Und dementsprechend wird in Deweys rekonstruktiver Kritik Philosophie selbst zum Experiment. Aller Geistesreichtum und alle Tiefsinnigkeit des Denkens und der Logik finden seiner Überzeugung nach in der experimentellen Ausarbeitung, Formulierung und Vermittlung von Sichtweisen und

¹ "(...) conversion of eventual functions into antecedent existence: a conversion that may be said to be *the philosophical fallacy*, whether it be performed in behalf of mathematical subsistences, esthetic essences, the purely physical order of nature, or God." (ebd.).

² "Permanence, real essence, totality, order, unity, rationality, the *unum, verum et bonum* of the classic tradition, are eulogistic predicates. When we find such terms used to describe the foundations and proper conclusions of a philosophic system, there is ground for suspecting that *an artificial simplification of existence* has been performed. Reflection determining preference for an eventual good has dialectically wrought a *miracle of transubstantiation*." (Ebd.; Herv. verändert)

Methoden Platz, an denen sich das Handeln orientieren kann.¹ Jedes philosophische System lasse sich so verstehen, daß es die Konsequenzen eines solchen Experiments darlegt - und *als Experiment* habe jedes von ihnen etwas Wertvolles zu unserer Beobachtung der Ereignisse und Qualitäten von erfahrbaren Gegenständen beigetragen (ebd.). Deweys philosophische Kritik richtet sich dementsprechend in erster Linie nicht gegen die verschiedenen »philosophischen Experimente« der abendländischen Geistesgeschichte als solche, sondern vielmehr gegen den Umstand, daß die philosophische Tradition in ihnen immer mehr als »nur« Experimente sehen wollte und sich hartnäckig geweigert habe, den unvermeidlichen selektiven Charakter jeder symbolischen Weltauslegung auch für ihre Deutungssysteme anzuerkennen. In dieser Weigerung sieht Dewey den Grund dafür, daß das philosophische Denken sich oftmals von seinem eigentlichen Kontext und seiner Funktion isoliert und dadurch mögliche Aufklärungen zu willkürlichen Behauptungen verabsolutiert habe (ebd., 35f.).

In dem Maße, wie Philosophie bei Dewey zum Experiment wird, wird Erkenntnis für ihn zur Konstruktion von Perspektiven und Methoden, deren Funktion nicht darin besteht, die »Wirklichkeit« des »primary experience« in sich abzubilden, sondern es mit den Früchten der Reflexion anzureichern: "(...) die im Denken erreichten Gegenstände (...) *erklären* die primären Gegenstände, sie ermöglichen es uns, sie verstandesmäßig zu begreifen, anstatt bloß Sinneskontakt mit ihnen zu haben." (Ebd., 16; Herv. i. Orig.) Und sie tun dies nach Deweys Verständnis, indem sie uns »Wege« aufzeigen, Methoden an die Hand geben, durch die die Rückkehr zur Unmittelbarkeit des »experience« dieses selbst mit Bedeutungsgehalten füllt: Die bloße Gegebenheit partikularer Situationen und Dinge wandelt sich in den Beutungsreichtum symbolisch geordneter Wirklichkeiten, die den Gegenständen des »experience« dadurch eine "bereicherte und erweiterte Kraft" verleihen, daß sie sie in ein ganzes Netz von Beziehung und Verknüpfungen einordnen und sie dadurch in ihren potentiellen Implikationen und Konsequenzen transparent werden lassen (ebd.).

"Direkt, im unmittelbaren Kontakt, mag es [das, was erfahren wird/S.N.] noch immer dasselbe sein, was es zuvor war - hart, farbig, duftend usw. Doch wenn die sekundären Gegenstände, die geläuterten ("refined") Gegenstände, als Methode oder Weg eingesetzt werden, um zu ihnen zu gelangen, hören diese Qualitäten auf, isolierte Details zu sein; sie erhalten die Bedeutung, die in einem ganzen System miteinander in Beziehung stehender Gegenstände enthalten ist; sie werden in einen Zusammenhang mit der übrigen Natur gestellt und nehmen die Bedeutung der Dinge an, mit denen sie nun in einer Kontinuität gesehen werden." (Ebd.)

¹ "All of the wit and subtlety of reflection and logic find scope in the elaboration and conveying of directions that intelligibly point out a course to be followed." (Ebd., 35)

In diesem Sinne meint Erkenntnis bei Dewey also keine bloße Reproduktion von vorgegebenen Wirklichkeitsstrukturen, sondern die *Konstruktion von Bedeutungsstrukturen*: Erkenntnis erschafft buchstäblich etwas Neues. Mit diesem konstruktiven Erkenntnismodell werden wir uns im nachfolgenden Abschnitt (3.2) vertiefend auseinandersetzen. Zunächst aber wollen wir uns noch etwas näher mit der Frage befassen, welche Rolle der Vernunft in Deweys experimentellem Verständnis von Philosophie zukommt.

3.1.3 Experimentelle Vernunft

Zunächst ergibt sich aus den bisherigen Erörterungen, daß Vernunft für Dewey grundsätzlich *im Kontext des »experience«* zu situieren ist. Sie begibt sich damit jenes transzendentalen, bloß kontemplativ einzuholenden Bezugspunktes, aus dem der Vernunftbegriff der klassischen Metaphysiktradition seine Einheit bezogen hatte. Von hier aus kann sich eine experimentelle Vernunft nicht mehr begreifen, will sie nicht in den von Dewey beklagten Fehlschluß einer simplifizierenden Ontologisierung einzelner (funktionaler) Aspekte des »experience« zurückfallen (s.o.). Verliert aber damit die Vernunft nicht ihre Einheit in der Vielfalt innerweltlicher Kontexte? Geraten wir damit nicht in einen radikalen Kontextualismus, in dessen Konsequenz sich die einheitsstiftende Kraft allgemeiner Vernunftbegriffe in die Beliebigkeit der immer nur partikularen Problemlösungsstrategien auflöst? Büßt eine derart säkularisierte und auf lebensweltliche Bezüge reduzierte »instrumentelle« Vernunft nicht ihre Verbindlichkeit und damit jene emanzipatorische und zugleich gesellschaftsintegrierende Bedeutung ein, die den Kern der aufklärungsphilosophischen Aspiration ausgemacht hatte?

Hinsichtlich ihrer propositionalen Inhalte sieht sich eine experimentelle Vernunft in der Tat auf eine unbegrenzte Pluralität *möglicher* rationaler Bearbeitungs- und Beschreibungsweisen des »experience« verwiesen; sie kann die Geltungsansprüche ihrer Aussagen nicht mehr im Verweis auf ein Absolutes legitimieren, sondern kann ihnen nach Maßgabe ihrer pragmatischen Bewährung im »experience« immer nur eine vorläufige Geltung zugestehen, die prinzipiell jederzeit durch alternative Deutungsversuche überboten werden kann. Sie muß die Produkte der Vernunft - die philosophischen wie die wissenschaftlichen Gedankengebäude - als experimentelle Methoden der reflexiven Bearbeitung des »experience« verstehen:

"Das festgehaltene wissenschaftliche Resultat ist im Ergebnis die Bezeichnung einer Methode, der zu folgen ist, und eine Vorhersage dessen, was gefunden werden wird, wenn spezifizierte Beobachtungen angestellt werden. *Das ist alles, was eine Philosophie sein oder tun kann.* In den nachfolgenden Kapiteln habe ich eine Revision und Rekonstruktion der Schlußfolgerungen, der Berichte, einer Anzahl historischer philosophischer Systeme unternommen, damit sie *brauchbare Methoden sein mögen, mit denen man zu seinem eige-*

nen »experience« gehen und, indem man feststellt ("discerning"), was durch den Gebrauch der Methode gefunden werden kann, zu einem besseren Verständnis dessen gelangen kann, was bereits im gemeinsamen »experience« der Menschheit enthalten ist." (Ebd., 39f.; Herv. verändert)

Im Übergang vom transzendentalen zum experimentellen Vernunftbegriff manifestiert sich dabei zugleich das Eingeständnis einer Lebenswelt, die sich einer letztgültigen und allumfassenden Rationalisierung entzieht und in ihren sich je neu und überraschend stellenden Problemlagen eine ständige Herausforderung zu kreativer Problemlösung bleibt.

So bleibt Deweys Vernunft-Begriff hinsichtlich seiner propositionalen Dimension offen: Der Kosmos vernünftiger Aussagen läßt sich nicht zu einem geschlossenen und einheitlichen System reduzieren, die Vernunft kann ihre Einheit nicht im Rekurs auf einen allgemeinen und umfassenden Logos finden. Verliert die Vernunft mithin ihre Einheit als Substanz, so behält sie bei Dewey doch eine Einheit *als Funktion*: In diesem Sinne geht der aufklärungsphilosophische Gehalt der Moderne bei ihm im Konzept der wissenschaftlichen Methode auf,¹ einem Konzept, das er insbesondere in seinem Begriff des »inquiry« im einzelnen ausgearbeitet hat (vgl. Kap. 3.2). Das bewußt geplante, durchgeführte und kontrollierte Experiment wird damit - zumindest idealiter - zum Kernstück einer Vernunft, die sich als *Verfahrensrationalität* von substantiellen Verabsolutierungen zu lösen versucht. Als Methode behält sie gleichwohl allgemeine Merkmale und Kriterien, die Dewey in dem Kapitel »Experience and Thinking« seines pädagogischen Hauptwerkes »Democracy and Education« (1916) als Grundzüge eines reflexiv gewordenen »experience« folgendermaßen knapp zusammenfaßt:

"Es sind: (i) Verblüffung ("perplexity"), Verwirrung, Zweifel, die von der Tatsache herrühren, daß man in eine unvollständige Situation verwickelt ist, deren voller Charakter noch nicht bestimmt ist; (ii) eine auf Vermutungen beruhende Antizipation - eine versuchsweise Interpretation der gegebenen Elemente, die ihnen die Tendenz zuschreibt, bestimmte Konsequenzen zu bewirken; (iii) eine sorgfältige Erkundung (Prüfung, Untersuchung, Erforschung, Analyse) aller zugänglichen Gesichtspunkte, um das vorliegende Problem zu bestimmen und zu klären; (iv) eine konsequente Ausarbeitung der Versuchshypothese, um sie zu präzisieren und schlüssiger - weil im Einklang mit einem weiteren Bereich von Tatsachen stehend - zu machen; (v) das Wagnis eines Versuchs auf der Grundlage der entworfenen Hypothese als eines Handlungsplans, der auf die bestehende Lage der Dinge ange-

¹ Vgl. hierzu auch LW 1, 324: "All reason which is itself reasoned, is thus method, not substance; operative, not 'end in itself'", sowie den dortigen Zusammenhang.

wandt wird: etwas offen zu tun, um das antizipierte Ergebnis herbeizuführen und dadurch die Hypothese zu testen." (MW 9, 157)¹

In »Experience and Nature« stellt Dewey vor diesem Hintergrund vor allem zwei grundlegende Forderungen an die philosophische Methode (LW 1, 39): (1) daß die ausgearbeiteten ("refined") Methoden und Produkte der Reflexion bis zu ihrem Ursprung im »primary experience«, in all seiner Heterogenität und Fülle, zurückverfolgt werden, so daß die Bedürfnisse und Probleme, aus denen sie hervorgehen und die sie befriedigen müssen, zur Kenntnis genommen werden, sowie (2) daß diese sekundären Methoden und Schlüsse zum Zwecke ihrer Überprüfung und Verifikation auf die Dinge des gewöhnlichen »experience«, in all ihrer Grobheit und Rohheit, zurückgewendet werden. Das hierbei unterstellte Verhältnis von »secondary« und »primary experience« hat Dewey auch als eines der »Denotation« verstanden, und das meint hier eben den Versuch einer Bezeichnung und Sinngebung durch die experimentierende Konstruktion symbolischer Weltauslegung.²

In gesellschaftlicher Hinsicht büßt eine solche experimentelle Vernunft für Dewey keineswegs ihre integrative und zugleich emanzipatorische Rolle ein. Sie kann ihr vielmehr gerade dadurch in erweiterter Weise gerecht werden, daß sie die in den Wissenschaften erarbeitete Methodik rationaler Problemlösung in die Lebenswelt hineinträgt und zur Ressource für die Bewältigung konkreter Alltagsprobleme anbietet. Damit ist keine »Verwissenschaftlichung« der Alltagswelt im szientistischen Sinne gemeint: Es geht Dewey nicht darum, die fertigen Produkte und Wissensgehalte spezialisierter Wissenschaftsbereiche der Lebenswelt gewissermaßen von außen in der Form institutionalisierter Techniken »überzustülpen«, sondern vielmehr in der Lebenswelt selbst die Art des Fragens und die Methodik des Problemlösens, wie sie in den experimentellen Wissenschaften entwickelt worden sind, als eine Form des »social intelligence« zu verwirklichen.³ Der Erziehung mißt er in diesem Zusammenhang für die moderne Demokratie eine maßgebliche Bedeutung zu, zu deren Aufgaben seiner Überzeugung nach insbesondere die Förderung einer "freien experimentellen Intelligenz" - wie er es in seinem Aufsatz »Monastery, Bargain Counter, or Laboratory in Education?« aus dem Jahre 1932 genannt hat - gehört, die

¹ Das sind Deweys berühmt gewordene fünf Stufen des Denkprozesses, die er (mit kleineren Abweichungen) insbesondere auch in den beiden Fassungen von »How We Think« (1910/1933) erörtert und hinsichtlich ihrer Relevanz für die Pädagogik untersucht hat (MW 6, 177-356; LW 8, 105-352).

² "In this way, the methods of analytic reflection yield material which form the ingredients of a method of designation, denotation, in philosophy." (Ebd., 39) Vgl. auch ebd., 16, wo Dewey seine empirische Methode zusammenfassend als "the *denotative* method" (Herv. i. Orig.) charakterisiert.

³ Ausführlich und kritisch werden wir auf diese Zusammenhänge insbesondere in Kap. 5.3 näher eingehen.

die Menschen in die Lage versetzt, die Aufgaben und Herausforderungen "dieser komplexen und unruhigen Welt, in der wir und jedes andere moderne Volk leben müssen", zu bewältigen (LW 6, 111).

Die Vernunft bedarf dabei allerdings, dies wird von Dewey - insbesondere in seinem Spätwerk - bereits deutlich erkannt, der *kommunikativen Verankerung* in einer Verständigungsgemeinschaft. In Kap. 5 werden wir sehen, wie das Medium der Kommunikation für Dewey aufgrund der vorgängigen Intersubjektivität von Bedeutungsstrukturen in einer fundamentalen Weise allen geistigen Prozessen immer schon vorausliegt. Im vorliegenden Zusammenhang können wir allerdings bereits anmerken, daß sich für ihn mit der Übernahme der experimentellen Methode in der Philosophie unter anderem die Hoffnung verbindet, diese könne an die kooperative Praxis intersubjektiver Nachprüfung und Konsensbildung anknüpfen, wie sie die Forschung in den Naturwissenschaften auszeichne (LW 1, 34).

"(...) die empirische Methode zeigt auf, wann, wo und wie Dinge von einer angegebenen Beschreibung erreicht worden sind. Sie legt anderen eine Karte des Weges vor, der beschritten worden ist; sie mögen dementsprechend, wenn sie wollen, den Weg aufs neue begehen, um die Landschaft selbst in Augenschein zu nehmen. So können die Entdeckungen des einen durch die Entdeckungen anderer korrigiert und erweitert werden, mit soviel Sicherheit an Bestätigung, Erweiterung und Verbesserung, wie es menschenmöglich ist." (Ebd.)¹

Mit dem beschriebenen experimentellen Selbstverständnis trennt sich die Philosophie zugleich vom überkommenen Primat der Theorie vor der Praxis: Für den Pragmatisten Dewey verschwistert sich die Philosophie wieder mit der Lebenswelt, der sie in »dienender« Funktion zur Seite tritt. "Es gibt einen besonderen Dienst, den das Studium der Philosophie leisten kann. Empirisch betrieben wird es nicht ein Studium der Philosophie sein, sondern ein Studium des »life-experience« mit Hilfe der Philosophie." (LW 1, 40) Damit ist zunächst und grundsätzlich gemeint, daß eine solche philosophische Kritik aus dem akademischen »Elfenbeinturm« herabsteigt; sie nimmt das bereits *in* der Lebenswelt angelegte Rationalitätspotential ernst und versteht sich als dessen Mentor.

"Das ernste Problem ist, daß Philosophien bestritten haben, daß das gewöhnliche »experience« fähig ist, aus sich selbst heraus Methoden zu entwickeln, die seine eigene Leitung sicherstellen und inhärente Urteils- und Wertmaßstäbe schaffen können. Niemand weiß, wieviele von den Übeln und Unzulänglichkeiten, die als Gründe für eine Flucht vor dem »experience« angeführt werden, selber von der Mißachtung gegenüber dem »experience«

¹ Vgl. auch die folgende Formulierung: "The scientific investigator convinces others not by the plausibility of his definitions and the cogency of his dialectic, but by placing before them the specified course of searchings, doings and arrivals, in consequence of which certain things have been found. His appeal is for others to traverse a similar course, so as to see how what they find corresponds with his report." (Ebd.)

herrühren, die gerade von besonders reflektierten Menschen an den Tag gelegt wird." (Ebd., 41)

Diese tiefverwurzelte Abkehr des Denkens von den lebensweltlichen Erfahrungszusammenhängen hat nach Deweys Überzeugung wesentlich zu einer Verdunkelung der Potentiale des alltäglichen »experience« zu Freude und Selbstregulation ("joy and self-regulation") beigetragen. Die Folge sei nicht nur eine Verschwendung von Zeit und Energie und eine Enttäuschung am Leben gewesen, wie sie jede Abkehr ("deviation") vom konkreten »experience« begleite; schwerwiegender als dies allein erscheint Dewey das "tragische Versäumnis", den Wert und Nutzen nicht erkannt zu haben, den eine forschende Intelligenz inmitten der Dinge des gewöhnlichen »experience« enthüllen und zur Reife bringen könnte (ebd.). Zu den Hauptanliegen von Deweys philosophischer Kritik gehört dementsprechend insbesondere das Bemühen, eine grundlegende Achtung vor dem konkreten menschlichen »experience« mit all seinen in ihm selbst angelegten Möglichkeiten hervorzurufen und zu befördern (ebd.).¹

In dieser Hinwendung zur Lebenswelt bewahrt sich die philosophische Reflexion für Dewey zugleich ihr emanzipatorisches Potential: Sie wird zur Kulturkritik, zur rekonstruktiven Aufdeckung symbolisch geronnener Wirklichkeiten und eingefahrener Traditionen. Wie im vorstehenden deutlich geworden ist, meint Deweys Unterscheidung von »primary« und »secondary experience« keine Trennung in disparate Bereiche von Erfahrungswirklichkeit, sondern Phasen in dem einen umfassenden Prozeß, den Dewey auch als »life-experience« bezeichnet (ebd., 40). So wie die Objekte oder Produkte des »reflective experience« ohne Rückbezug auf die Unmittelbarkeit konkreter Handlungssituationen für Dewey zur bloßen sinnentleerten Symbolform verkommen, so sieht er die unmittelbare Qualität des »primary experience« in jeder konkreten menschlichen Erfahrungssituation immer schon vorgängig durch die im historischen Prozeß entstandenen Symbolvorräte einer Kultur mit Sinn angereichert und strukturiert: »Life-experience« erscheint so immer schon als symbolisch vermittelte Unmittelbarkeit der Erfahrung, ist immer bereits

"(...) überlagert und durchdrungen von den Produkten der Reflexion vergangener Generationen und früherer Zeitalter. Es ist angefüllt mit Interpretationen, Klassifikationen, die von einem differenzierten Denken herrühren und die in das einverleibt worden sind, was frisches, naives empirisches Material zu sein scheint. (...) Diese einverlebten Resultate vergangener Reflexion, die mit den echten Materialien des »experience« aus erster Hand verschmolzen sind, können zu Werkzeugen der Bereicherung werden, wenn sie aufgedeckt und bedacht werden. Wenn sie nicht aufgedeckt werden, bewirken sie oft eine Verdunkelung und Verzerrung. Aufklärung und Emanzipation sind die Folge, wenn sie entdeckt und

¹ "If what is written in these pages has no other result than creating and promoting a respect for concrete human experience and its potentialities, I shall be content." (Ebd.)

aufgeworfen ("cast out") werden; und ein großes Ziel der Philosophie ist es, diese Aufgabe zu erfüllen." (Ebd., 40)

In diesem Sinne einer rekonstruktiven Kritik der Vor-Urteile¹ immer schon vorgängig geronnener symbolischer Weltdeutungen kann eine »empirische« - und das heißt hier eine an der Totalität des »experience« orientierte - Philosophie für Dewey zu einer Art »intellectual disrobing« werden (ebd.): zu einem emanzipativen Herauswachsen aus tradierten intellektuellen Gewohnheiten und Sichtweisen, was zwar immer nur partiell möglich scheint, für Dewey aber letztlich bis hin zu einer kultivierten Unbefangenheit ("cultivated naïveté") von Auge, Ohr und Denken als Frucht disziplinierter und ernsthafter Denkprozesse führen kann (ebd.).

Halten wir hier noch einen Moment inne, um uns über die Eigenheiten von Deweys »Empirismus« größere Klarheit zu verschaffen. Zunächst fällt auf, daß sich sein Empirie-Konzept aufgrund der Besonderheiten seines »experience«-Begriffs deutlich von dem des historischen Empirismus der Britischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts unterscheidet. Diese war bemüht, die Wirklichkeit der Erfahrung analytisch in ihre kleinsten und universalen Bestandteile oder Elemente aufzulösen, um in diesen scheinbar primären Einheiten - den Sinneseindrücken - der Erkenntnis ein sichereres Fundament zu eröffnen, als das »reine« *Cogito* eines als fragwürdig empfundenen Rationalismus es vermochte. Sie scheiterte an der Bodenlosigkeit einer »sinnlichen Gewißheit« (Hegel), die dem analytischen Geist die absoluten Sicherheiten, die er suchte, immer aufs neue entzog: Die philosophische Kritik eines John Locke schlug mit David Hume in einen offenen Skeptizismus um. Deweys »experience«-Denken steht weniger direkt in dieser Tradition, als die bloße terminologische Nähe es vermuten lassen könnte. So hat er sich - etwa in seinem Essay »The Need for a Recovery of Philosophy« (1917) - deutlich vom Erfahrungs-Begriff des traditionellen Empirismus distanziert: "Die empirische Tradition ist auf Partikularismus festgelegt. Verbindungen und Kontinuitäten werden als etwas der Erfahrung Fremdes erachtet, als Nebenprodukte von zweifelhafter Gültigkeit." (MW 10, 6) Dem hält er aus seiner pragmatistischen Perspektive entgegen, daß ein »experience« als Erleiden ("undergoing") einer Umwelt und Streben nach ihrer Kontrolle in neuen Richtungen voller (potentieller) Verbindungen stecke² (ebd.). Dabei ist Deweys Ausgangspunkt, wie wir gesehen haben, die Totalität des »experience« in ihrer prä-reflexiven Unmittelbarkeit. Erst durch reflektierende Auflösung wird diese

¹ "If we may for the moment call these materials [i.e. the incorporated results of past reflection; S.N.] prejudices (even if they are true, as long as their source and authority is unknown), then philosophy is a critique of prejudices." (Ebd., 40)

² "(...) is pregnant [!] with connexions" (ebd.).

Totalität in Bestandteile und Elemente zerlegt, in Ursachen und Wirkungen, Mittel und Konsequenzen, wodurch jene impliziten und potentiellen Verbindungen (Relationen) expliziert und realisiert werden. Solche Differenzierung gilt Dewey jedoch als kognitive Funktion, deren Produkte sekundär und abgeleitet, nicht ursprünglich und absolut sind (»secondary experience«): Für Dewey ist Reflexion und Kognition niemals all-umfassende Erkenntnis, weil Erkenntnis selbst nur ein funktionaler Bestandteil innerhalb des weiteren, nicht-kognitiven »experience« ist. In diesem Zusammenhang sind die Produkte der Reflexion nach pragmatistischem Verständnis *teleologisch* auf mögliche Handlungsfolgen, auf praktische Konsequenzen bezogen. Hier liegt ein zweiter grundlegender Unterschied zum traditionellen empiristischen Denken: Wie wir oben (Kap. 2.3) am Beispiel von James' Pragmatismusbegründung sehen konnten, unterscheidet sich der Pragmatismus, wie ihn James und Dewey vertreten haben, darin in fundamentaler Weise vom historischen Empirismus, daß er den Bezug auf eine antizipierte Zukunft als einen konstitutionellen Bestandteil des reflexiven »experience« versteht.

"Soweit überhaupt etwas außer einer bloßen Gegenwart von der überkommenen Lehre anerkannt wird, zählt ausschließlich die Vergangenheit. Die Registrierung dessen, was stattgefunden hat, der Bezug auf Vorgängiges, wird für die Essenz des »experience« gehalten. Der Begriff des Empirismus wird an das 'Gegebene' geknüpft, das gewesen ist bzw. das ist. Doch *das »experience« in seiner lebendigen Form ist etwas Experimentelles, ein Bemühen, das Gegebene zu verändern; es zeichnet sich durch Projektion, durch ein Vorausreichen ins Unbekannte aus; die Verbindung mit einer Zukunft ist seine hervorstechende Eigenschaft.*" (MW 10, 6; Herv. d. Verf.)

Für Dewey schließt sich an diese Gedanken eine grundsätzliche Neuorientierung im Bereich der Erkenntnistheorie an, auf deren Einzelheiten wir im nachfolgenden Abschnitt ausführlich zurückkommen werden. An dieser Stelle kann auf der Grundlage der bisherigen Diskussion jedoch schon soviel festgehalten werden, daß Dewey, indem er auf die Differenz des »primary« und »secondary experience« hinweist und die prinzipielle Unmöglichkeit einer vollständigen und endgültigen Aufhebung von Existenz in Erkenntnis betont, mit einer epistemologischen Tradition bricht, die die Welt der Tatsachen über das Medium der Erfahrung in ungebrochener und eindeutiger Weise in »wahre Aussagen« abbilden wollte: eine Auffassung, die den Britischen Empirismus ebenso kennzeichnete wie seine Folgedoktrinen bis hin zu den Positivismen des 19. und 20. Jahrhunderts. Erkenntnis als ein integraler Bestandteil des »experience« tauscht bei Dewey diese klassische Abbildfunktion gegen das Moment einer reflexiven »Rekonstruktion« ein, womit in seinem Sprachgebrauch der Gedanke einer Reorganisation bzw. Um- und Neugestaltung gemeint ist. Dabei gibt die Erkenntnis ihre Suche nach absoluten Sicherheiten auf, um sich mit dem bescheideneren Geltungskriterium einer pragmatischen Bewährung in zukünftigem Handeln zu begnügen: "(...) eine Philosophie, die ihre Ansprüche auf

die Arbeit des Entwerfens von Hypothesen für die Erziehung und Führung ("conduct") des Geistes - individuell und sozial - bescheidet, unterwirft sich damit der Nachprüfung durch die Art, wie die Ideen, die sie vorschlägt, in der Praxis aufgehen."¹ (MW 4, 13)

In diesem Zusammenhang ist mit Rekonstruktion ("reconstruction") - einem häufig von Dewey verwendeten Ausdruck - offenkundig mehr gemeint als ein bloßes Nach-Konstruieren überkommener kognitiver Modelle: Der Gedanke umfaßt bei ihm sowohl (1) diesen *re-konstruktiven* Aspekt im engeren Sinne, d.h. die im wesentlichen über Sozialisationsprozesse vermittelte Reproduktion traditioneller Welt-Deutungen, als auch (2) den *de-konstruktiven* Aspekt eines "intellectual disrobing", d.h. die kritisch-distanzierende Abarbeitung des derart Übernommenen, als auch (3) den eigentlich *konstruktiven* Aspekt der Eröffnung neuer Perspektiven, der Erarbeitung neuartiger Welt-Deutungen auf dem Hintergrund einer sich ständig erneuernden und verändernden Welt des »experience«.² Insofern enthält Deweys experimentelles Verständnis von Philosophie deutlich konstruktivistische Züge: Es befreit die Philosophie von den Zwängen geschlossener Symbolsysteme, emanzipiert sie von den Absolutheitsansprüchen ontologischer Weltbilder; es eröffnet ihr stattdessen das Feld einer diskursiven Verständigungspraxis über mögliche, sinnvolle, pragmatische Perspektiven einer reflexiven Bearbeitung und Bereicherung jenes in seiner Unmittelbarkeit immer schon symbolisch vermittelten »experience« einer Lebenswelt, das für Dewey allein legitimer Ausgangspunkt und lohnendes Ziel einer jeden Anstrengung des Gedankens sein kann.

Gleichwohl beansprucht Dewey für seine eigenen philosophischen Grundannahmen über das Verhältnis von »experience« und Natur empirische Geltung und Evidenz.

¹ In dem Essay »The Influence of Darwinism on Philosophy« (1909), dem dieses Zitat entnommen ist, untersucht Dewey im einzelnen die besondere Bedeutung Darwins für die Entstehung einer genetischen und experimentellen Logik, die im Zuge der wissenschaftlichen Revolution der Moderne die traditionelle, insbesondere auf Aristoteles zurückgehende Logik Stück für Stück ersetzt habe (MW 4, 3-14).

² Zum Verständnis dieser drei grundlegenden Richtungen konstruktivistischen Denkens vgl. Kap. 1.2.3. Der Begriff der »Dekonstruktion« ist im vorliegenden Zusammenhang selbstverständlich nicht in dem spezifischen, sprachphilosophisch geschärften Verständnis Derridas gemeint, sondern lediglich als eine sehr allgemeine Bezeichnung für eine mögliche Bewegungsrichtung konstruktivistischen Denkens. Zwischen Deweys Philosophie des »experience« und dem Dekonstruktivismus unserer Tage liegen zweifellos nicht nur die weitreichenden Folgeentwicklungen der sog. »linguistischen Wende« in der Philosophie des 20. Jahrhunderts und insbesondere der Einfluß des Strukturalismus, sondern auch ein beträchtlicher gesellschaftlich-historischer Abstand und ein entsprechend unterschiedliches Erkenntnisinteresse. Dennoch finden sich interessanterweise schon bei Dewey Andeutungen jener Relativierung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur, wie sie später von dekonstruktivistischen Autoren wie Derrida und Rorty explizit vertreten und von Habermas zurückgewiesen wurde (vgl. z.B. HABERMAS 1993, 219-247; RORTY 1993, 21-123). In Kap. 5 (insbesondere Kap. 5.3.3 und 5.3.4) werden wir darauf und auf andere in Deweys Philosophiemodell bereits implizit enthaltene dekonstruktive Züge vertiefend eingehen.

Der hierin enthaltene Realismus muß aus einer konstruktivistischen Perspektive als fragwürdig erscheinen. Eine diesbezügliche Kritik möchte ich jedoch erst am Ende dieses Kapitels im einzelnen entfalten, nachdem wir uns näher mit Deweys Natur-Begriff auseinandergesetzt haben (Kap. 3.3). Für das folgende sei allerdings bereits an dieser Stelle die Einschätzung vorweggenommen, daß Deweys naturalistische Begründung seines »experience«-Modells zwar bemüht ist, die traditionellen philosophischen Ontologien aus dem Himmel des Transzendentalen ins irdische Reich des Naturhaft-Zeitlichen herabzuholen; daß seine »Metaphysik« als »Erkenntnis der Grundzüge von Existenz« gleichwohl Natur zur existentiellen Seins-Form stilisiert und darin deutliche Spuren eines ontologischen Denkens beibehält. Dewey erkennt die Problematik ontologischer Weltbilder, ohne sich ganz von ihr befreien zu können. Sein Blick wechselt zwar vom Überzeitlich-Transzendentalen zum Zeitlich-Immanenten des »experience«, hält aber letztlich doch an der Frage nach den Grundbestimmungen des Seins bzw. des »Realen«¹ fest. Diese verdeckt ontologisierenden Züge von Deweys Natur-Begriff bilden einen Bestandteil der Strategie, mit der er versucht, sein experimentelles Verständnis von Philosophie zu begründen und plausibel zu machen. Konstruktivistisch können wir in ihnen jedoch zugleich eine immanente Begrenzung dieses philosophischen Experimentalismus bzw. des in ihm angelegten impliziten Konstruktivismus erkennen. Wie bereits angedeutet wurde, zeigt sich hier für mich eine latente Spannung in Deweys philosophischem Werk, die zum Teil mit den besonderen Begründungszwängen zusammenhängen mag, unter denen sich seine Entstehung vollzog. Auch hierauf werden wir zurückkommen.

3.2 Erkenntnis und Handlung

Deweys von ihm selbst - in Ermangelung eines besseren Wortes (vgl. LW 5, 157) - als »Instrumentalismus« bezeichnete Erkenntnistheorie stellt seinen vielleicht eigenständigsten, zugleich aber auch umstrittensten Beitrag zur Philosophie des Pragmatismus dar. Sie ist das Ergebnis einer jahrzehntelangen intensiven Auseinandersetzung mit dem Problem der Erkenntnis, die sich von den »Studies in Logical Theory« aus dem Jahre 1903 bis hin zu seinem letzten größeren Werk, dem in Zusammenarbeit mit Arthur F. Bentley geschriebenen und 1949 veröffentlichten Buch »Knowing and the Known« (LW 16) zieht. In den fast fünf dazwischenliegenden Jahrzehnten erschienen als die wohl wichtigsten erkenntnisphilosophischen und er-

¹ Zu unserem konstruktivistischen Begriff des Realen vgl. Kap. 1.2.2.

kenntniskritischen Bücher Deweys die »Essays in Experimental Logic« (1916)¹, die auf einer Vorlesungsserie beruhende Schrift »The Quest for Certainty« (1929; LW 4) sowie das Spätwerk »Logic: The Theory of Inquiry« (1938; LW 12).² Erkenntnis und Kognition sind bei Dewey, wie wir bereits gesehen haben, prinzipiell in den Prozeß des »experience« eingebunden und erscheinen primär als integrale Bestandteile der Handlung, aus deren Kontext sie letztlich nicht herausgelöst werden können. Unter dem Einfluß von Darwin - und ähnlich wie später in der genetischen Epistemologie Piagets - legt Dewey seiner Erkenntnistheorie eine biologische Perspektive zugrunde, die die Produkte der menschlichen Geistestätigkeit als Mittel oder Instrumente zum Zweck einer optimalen Interaktion und Anpassung von Organismus und Umwelt deutet und insofern den instrumentellen und intermediären Charakter menschlicher Erkenntnistätigkeit in den Vordergrund rückt. Erkenntnis wird dabei funktional auf die Lösung von Problemsituationen, die Überwindung von Handlungskonflikten bezogen; sie tritt in eine unaufhebbare Relation zum Prozeß des »inquiry«, der bei Dewey das Moment der intelligenten Situationsbeantwortung als unhintergehbaren Grundzug der existentiellen Struktur von Mensch und Welt (»experience«) meint. Insofern hat Bertrand Russell durchaus recht, wenn er zur Charakterisierung der "philosophischen Doktrin" Deweys zusammenfassend feststellt, sie besage, "daß 'Wahrheit' als Fundamentalbegriff der Logik und Erkenntnistheorie durch den Begriff der 'Untersuchung' [d.h. 'inquiry'; S.N.] ersetzt werden müsse" (RUSSELL 1988, 828): »Wahrheit« und »Erkenntnis« verlieren bei Dewey den absoluten Bezugspunkt eines kontemplativen Vernunftbegriffes und werden zum funktionalen Bestandteil und insofern zum Relativum einer experimentellen Vernunft, die ihre Wahrheit nicht in reiner Form in sich weiß und wissen kann, deren Wahrheit vielmehr im Verlauf situativer Konfliktbeant-

¹ Diese umfangreiche Aufsatzsammlung enthält neben Deweys Beiträgen zu den bereits erwähnten »Studies in Logical Theory« von 1903 eine Reihe weiterer erkenntnistheoretischer Aufsätze aus den Jahren 1900-1916. In der Gesamtausgabe von Boydston, die ich meiner Dewey-Lektüre zugrundelege, erscheinen diese Aufsätze allerdings nicht gesammelt, sondern - je nach Entstehungsjahr - über verschiedene Bände der *Middle Works* verteilt; sie lassen sich jedoch mithilfe des Gesamt-Index der Ausgabe leicht auffinden.

² Dewey hat die Fragen der Erkenntnis stets in enger Beziehung zu den Fragen der Erziehung gesehen. In Schriften wie »The Bearings of Pragmatism Upon Education« (1908/09) oder »How We Think« (1910/1933) hat er die Konsequenzen seiner instrumentalistischen Erkenntnistheorie für die Pädagogik ausführlich darzulegen versucht. Wenn wir im folgenden zunächst die Grundlagen und konstruktivistischen Implikationen von Deweys Erkenntnismodell näher untersuchen wollen, so werden sich dabei einzelne pädagogische Implikationen bereits andeuten. Eine systematische Diskussion von Deweys Erziehungstheorien in Hinblick auf ihre Bedeutung für eine konstruktivistische Pädagogik soll jedoch, wie einleitend bereits begründet wurde, den Inhalt einer späteren Arbeit bilden, die ich auf der Grundlage der hier geführten Untersuchungen plane. Zum Verhältnis von Erziehung und Erkenntnis bei Dewey vgl. zusammenfassend REICH (1978, 329-344).

wortung (»inquiry«) schrittweise erkämpft, behauptet und beständiger Rekonstruktion unterworfen werden muß.

3.2.1 Ein neues Paradigma des Erkennens

In »The Quest for Certainty« (LW 4) setzt sich Dewey ausführlich mit dem traditionellen Erkenntnisbegriff der abendländischen Philosophie auseinander. Seine Kritik richtet sich dabei insbesondere gegen die herkömmliche Trennung von Theorie und Praxis, die der ersteren ein philosophisches Primat und ihren Gegenständen die Würde eines »höheren« oder doch zumindest reineren und ursprünglicheren Seins zuschrieb. Das klassische Thema metaphysischen Denkens war, wie wir bereits gesehen haben (Kap. 3.1.1), die Suche nach einem Ersten und Absoluten, nach einer Erkenntnis des Notwendigen und Dauerhaften, das den Mannigfaltigkeiten, Ambiguitäten und Wechselfällen jeder konkreten Erfahrungswirklichkeit in einem ontologischen Sinne *voraus-* und *zugrundeliegend* sollte: die Suche nach einem vorgängigen Sein ("antecedent existence"), wie Dewey sich auch ausdrückt (ebd., 132), das allein den gültigen Maßstab eines wahren und sicheren Wissens sollte bilden können. Solche Erkenntnis einer vorgeordneten und tieferen Wirklichkeit bedurfte zunächst grundlegend der *Kontemplation*: Das Ideal einer reinen geistigen Anschauung setzte sich von der Antike bis in die Moderne in der Gestalt eines kontemplativen Vernunftbegriffes fort, wie er in der Neuzeit seinen Höhepunkt insbesondere in den rationalistischen Systemen des 17. und 18. Jahrhunderts (Descartes, Spinoza, Leibniz) fand. Doch auch die philosophische Gegenbewegung, der Britische Empirismus und Sensualismus (Locke, Berkeley, Hume), der das Vertrauen in die reinen Vernunftbegriffe des Rationalismus in einer folgenschweren Weise zu erschüttern vermochte, rekurrierte in seiner Kritik noch auf ein der Erkenntnis unmittelbar Gegebenes und Erstes, das jedem konkreten Erkenntnisprozeß bereits vorausliegen und als ein Maßstab absoluter Geltungen dienen sollte - nur daß dies Erste hier weniger in der Vernunft selbst als in der Gewißheit sinnlicher Eindrücke gesucht wurde (vgl. Kap. 3.1.3).¹ Im deutschen Idealismus schließlich, in dessen unterschiedlichen Systemen von Kant über Fichte bis Hegel in äußerst scharfsinniger Weise der Versuch einer letztgültigen Überwindung der Aporien unternommen wurde, in die Rationalismus und Empirismus gleichermaßen geführt hatten, setzte sich die Suche nach

¹ Dewey weist beispielweise auf John Lockes Konzept der »simple ideas« hin, die ohne jede Vermittlung durch die Reflexion direkt der sinnlichen »Erkenntnis« entstammen und damit als letzte Grundbausteine von unbezweifelbarer Geltung allen komplexeren Ideen und Vorstellungen zugrundeliegen sollten: "As far as empiricism is concerned the case of Locke is instructive. His *Essay on Human Understanding* is one continued effort to test all reflective beliefs and ideas whatever by reduction to original 'simple ideas' that are infallibly known in isolation from any inferential undertaking - a point in which many of the new realisms are still Lockeian." (LW 4, 147; Herv. i. Orig.)

einem Absoluten und Ersten im Begriff einer Vernunft bzw. eines Geistes fort, der sich zwar in der Welt der Erfahrung erst vermittelt, dabei jedoch die grundlegenden Gesetze, nach denen diese Synthese sich vollzieht oder entfaltet, bereits vorgängig in sich selbst angelegt weiß. In all diesen vom klassischen Theoriebegriff inspirierten Ansätzen dominierte - folgen wir Deweys Interpretation - die rekonstruktive Seite des Erkenntnisbegriffs: Es ging um das Aufdecken und *Nach*-finden dessen, was bereits »da« war, das Entdecken einer vorgegebenen Wirklichkeit, die von jeher Bestand hatte, sich jedoch den reflexiven Erkenntnisleistungen des Menschen nur mit äußerster Mühe und unter größter Anstrengung des Gedankens zu offenbaren schien.¹

Aus der Perspektive dieses epistemologischen Weltbildes erschien das »Wirkliche« primär als etwas zu Begreifendes und weniger als etwas erst zu Verwirklichendes im Sinne einer konstruktiven Lebenspraxis: Hierauf begründete sich das weitgehende Primat der Theorie vor der Praxis, auf das Habermas mit seiner Rede vom »starken Theoriebegriff« bezug genommen hat (vgl. Kap. 3.1.1). Denn indem der oberste Gegenstand der Erkenntnis als ein Absolutes und Unbedingtes gedacht wurde, mußte er jeder besonderen Form der Erfahrung immer schon implizit vorausliegen. Als ein unbedingt Notwendiges mußte er von jeder Kontingenz und allen Wechselfällen des Lebens frei sein. Im praktischen Handeln konnte er sich nur sehr unvollständig und unvollkommen realisieren, denn hier haben wir es immer mit Mehrdeutigkeiten und Unsicherheiten zu tun, von denen die theoretische Erkenntnis des »Wahren« nach klassischem Verständnis frei sein sollte. Die Idealisierungen des Absoluten - sei's in der Religion oder in der Philosophie - sieht Dewey gerade aus dieser unvermeidbaren Kontingenz und Unsicherheit innerhalb der Welt des Praktischen und Wandelbaren erwachsen (LW 4, 234); einer Kontingenz, die umso schmerzlicher erscheinen muß, je geringer die Möglichkeiten einer praktischen Kontrolle der tatsächlichen Lebensverhältnisse entwickelt sind. Die lebensnotwendige Suche nach *Sicherheit* ("security") und Ordnung innerhalb der Welt praktischer Lebenszusammenhänge hat sich, so Deweys Interpretation, bereits am Ursprung der Philosophie zu einer Suche nach unbedingter und absoluter *Gewißheit* ("certainty") verwandelt, die nur im »reinen« Denken möglich schien. In der griechischen Philosophie - und insbesondere bei Platon und Aristoteles - ist dieses Denken zum ersten Mal an sein

¹ Freilich finden sich in der gesamten Aufklärungsphilosophie - und insbesondere bei den Denkern des deutschen Idealismus - auch deutlich konstruktive Züge, die emphatisch auf eine Erneuerung bestehender Ordnungen und auf die schöpferischen Potentiale von Vernunft und Geist verweisen. In der vorherrschenden Legitimationsstrategie jedoch, die diese Impulse an ein ontologisches Konstrukt des Absoluten und Universellen *zurückbindet*, zeigt sich eine deutliche Dominanz re-konstruktiver Orientierungen. Wie wir im folgenden sehen werden, hängt dies aus Deweys Perspektive betrachtet unter anderem damit zusammen, daß das Element des Konstruktiven hier noch in weitgehender Abstraktion vom Aspekt des konkreten *praktischen Tuns* gedacht worden war.

Ziel gelangt, hat es seine erste umfassende Formulierung gefunden (ebd., 16). Von hier aus hat der Anspruch der Theorie auf eine Erkenntnis des Seins in seinen universellen, unveränderlichen und ewigen Zügen und die damit einhergehende philosophische Geringschätzung alles Praktischen und Partikularen auf die gesamte klassische Philosophietradition ausgestrahlt (ebd.).

So ist den herkömmlichen philosophischen Erkenntnistheorien rationalistischer, empiristischer, idealistischer und realistischer Provenienz nach Deweys Darstellung trotz aller zwischen ihnen bestehenden Unterschiede gemeinsam, daß sie die Rolle des praktischen Tuns in seiner konstruktiven Bedeutung für den Erkenntnisprozeß übersehen: Sie alle gingen von der Annahme aus, "daß die Operation der Untersuchung ("inquiry") jeden Bestandteil von praktischer Aktivität ausschließt, der in die Konstruktion des erkannten Objekts eingreift"¹ (ebd., 18). Ihre gemeinsame Überzeugung sei es, daß das Gewußte ("what is known") dem geistigen Akt der Beobachtung und Untersuchung vorausliegt und von diesen Handlungen vollständig unberührt ("unaffected") bleibt, da es ansonsten nicht als feststehend und unveränderlich aufgefaßt werden könnte (ebd., 19). Die unvermeidliche Konsequenz dieser Auffassung aber ist das Bild des Geistes als eines unbeteiligten Betrachters, der mit den Gegenständen seiner Erkenntnis in keiner offenen Wechselwirkung steht (ebd.) und an der Konstruktion seiner Wirklichkeit selbst keinerlei Anteil im Sinne eines praktischen Tuns hat. Dewey hat dieses Bild mit dem Begriff einer »Zuschauer-Theorie« der Erkenntnis ("spectator theory of knowledge")² zu umschreiben versucht, die er folgendermaßen skizziert:

"Die Erkenntnistheorie wurde dem nachgebildet, wovon man annahm, daß es im Akt des Sehens stattfindet. Der Gegenstand bricht Licht, lenkt es zum Auge und wird gesehen; es macht einen Unterschied für das Auge und die Person mit einem Sehvermögen ("optical apparatus"), doch keinen für das gesehene Ding. Der reale Gegenstand ist ein Objekt, das in seiner majestätischen Distanziertheit so feststehend ist, daß es für jeden betrachtenden Geist, der es in den Blick fassen mag, wie ein König ist. Eine Zuschauer-Theorie der Erkenntnis ist die unvermeidliche Folge. Es hat Theorien gegeben, die behaupten, daß geistige Aktivität eingreift ("intervenes"), doch haben sie an der alten Prämisse festgehalten. Sie sind daher zu der Schlußfolgerung gelangt, daß es unmöglich sei, die Wirklichkeit zu erkennen. Weil der Geist eingreift, erkennen wir, ihnen zufolge, nur eine modifizierte Gestalt ("semblance") des realen Gegenstandes, eine 'Erscheinung'. Es wäre schwer, eine noch gründlichere Bestätigung für den uneingeschränkten Einfluß ("hold") zu finden, den die Überzeugung ausgeübt hat, daß das Erkenntnisobjekt eine feststehende und vollkommene

¹ "Strangely enough this is as true of idealism as of realism, of the theories of synthetic activity as of those of passive receptivity. For according to them 'mind' constructs the known object not in any observable way, or by means of practical overt acts having a temporal quality, but by some occult internal operation." (Ebd., 18f.)

² Diese Kritik ist in jüngerer Zeit unter anderem von Richard Rorty wieder aufgenommen und weitergeführt worden. Vgl. dazu RORTY (1992, 1993).

Realität an sich, in Isolation von jedem Akt der Untersuchung ist, der irgendein Element der Hervorbringung einer Veränderung beinhaltet, als diese Schlußfolgerung sie bietet." (LW 4, 19)

Ein Gegenmodell zu dieser Konzeption des Erkenntnissubjekts als eines unbeteiligten Betrachters oder Zuschauers in einem abgeschlossenen Szenarium findet Dewey, wie oben bereits angedeutet wurde, in der experimentellen Erkenntnispraxis, wie sie im Zuge der »wissenschaftlichen Revolution« insbesondere in den Naturwissenschaften exemplarisch entwickelt und perfektioniert worden ist. Denn das Experiment stellt für ihn nicht einfach eine verbesserte oder spezifizierte Methode der Erkenntnisgewinnung dar, sondern wird zum Paradigma eines grundsätzlich veränderten Erkenntnisbegriffes, der sich von bis dahin als selbstverständlich erachteten Grundannahmen der traditionellen philosophischen Erkenntnistheorie löst. So zeichnet sich das wissenschaftliche Experiment zunächst gerade dadurch aus, daß es eine Einheit von theoretischer Spekulation (Hypothese) und praktischer Überprüfung (Verifikation) herstellt. Es nimmt, idealtypisch skizziert, seinen Ausgang in den konkreten Fragen und Problemen, die sich aus dem praktischen Umgang mit einem spezifischen Sachverhalt ergeben; die Ideen und theoretischen Vorstellungen, die in seinem Verlauf ins Spiel gebracht werden, tragen den Charakter von hypothetischen Antworten und Interpretationen im Hinblick auf die Unklarheiten dieser Ausgangssituation; im Rahmen einer experimentellen Situation kommt diesen ideellen Konstruktionen nur insoweit eine Bedeutung zu, als sie sich in Handlungsanweisungen übersetzen lassen, die spezifische Operationen anleiten können; und von der Durchführung dieser Operationen und den dadurch erzielten Resultaten hängt allein der experimentelle Wert und die Gültigkeit der vorgeschlagenen Ideen und Konzepte ab. Dies ist ein Paradigma der Konstruktion von Erkenntnis in der Handlung, durch das das Subjekt aktiv-gestaltend im Erkenntnisprozeß selbst *tätig* wird. Man mag das Ergebnis solch experimenteller Erkenntnis als Entdeckung (Rekonstruktion) oder Erfindung (Konstruktion) auffassen - Dewey selbst schwankt zwischen beiden Interpretationen; in jedem Falle sind es Erkenntnisse, die sich nicht auf ein unmittelbar Wißbares zurückführen lassen, sondern erst aus der Vermittlung der Reflexion in der experimentellen Praxis hervorgehen. Insofern kennt eine experimentelle Vernunft keine Gewißheit durch Rückbesinnung, sondern ist auf Folgen und Konsequenzen im praktischen Tun verwiesen, an denen sie die immer nur relativen Sicherheiten einer pragmatischen Bewährung abzulesen imstande ist. Ihr Wesen ist nicht Demonstration, sondern Antizipation, ihre Wahrheiten sind keine Gewißheiten, sondern Hypothesen mit Wahrscheinlichkeitscharakter.

Grundlegend ist dabei, daß das Erkenntnissubjekt im Paradigma des Experiments selbst unmittelbar in eine Interaktion mit seinem Erkenntnisgegenstand tritt, die tatsächliche *Wechselwirkung* bedeutet. Dies konnte am Beginn des »wissenschaftli-

chen Zeitalters« durchaus noch übersehen werden; zunächst mochte es so erscheinen, als sei die im Experiment entdeckte Wirklichkeit eine vorgängig strukturierte Realität, ein perfekt eingerichteter Mechanismus etwa von physikalischen Substanzen (Atomen) mit unveränderlichen und inhärenten Eigenschaften innerhalb eines absoluten Bezugssystems von Raum und Zeit. Am Beispiel Newtons zeigt Dewey im einzelnen auf, wie sich das alte metaphysische Ideal der anschauenden Erkenntnis einer substantiell vorgegebenen rationalen Ordnung allen Seins, aus der jedes (physikalische) Einzelgeschehen mit zwingender und - zumindest idealiter - vorhersagbarer Notwendigkeit folgt, mit unverminderter Stärke noch im frühen physikalischen Weltbild der Moderne niederschlagen konnte (ebd., 113-115).¹ Solche absoluten Bezugspunkte einer vom Beobachter unabhängigen physikalischen Wirklichkeit sind in der weiteren Entwicklung der Physik verlorengegangen: Hinter der scheinbar unbezweifelbaren Absolutheit der traditionellen Bezugspunkte von Masse, Bewegung, Zeit und Raum offenbarte sich mit Einsteins Relativitätstheorie die Abhängigkeit ihrer Bestimmung von der Position des Beobachters (ebd., 115ff.)²; und in Heisenbergs berühmter »Unschärfe-Relation« ("principle of indeterminacy") zeigte sich vollends die selbst in der reinen Naturerkenntnis unhintergehbare Wechselwirkung von Beobachter und Beobachtung (ebd., 160ff.).³ Im Bereich der »harten Naturwissenschaften« stieß damit nicht nur das Paradigma eines am Erkenntnis-

¹ Dewey charakterisiert dieses Weltbild an einer späteren Stelle auch als eine "metaphysics of existence as something fixed and therefore capable of literally exact mathematical description and prediction", die von den Neuerungen innerhalb der Physik unseres Jahrhunderts untergraben ("undermined") worden sei (ebd., 163).

² "(...) the conclusion of Einstein, in eliminating absolute space, time and motion as physical existences, does away with the doctrine that statements of space, time and motion as they appear in physics concern inherent properties. For that notion, it compels the substitution of the notion that they designate *relations of events*." (Ebd., 117) Dewey übersieht in diesem Zusammenhang allerdings, daß Einsteins physikalisches Weltbild bei der Feststellung dieser Relativität nicht einfach stehenbleibt, sondern gerade auf eine Überwindung des Relativen in den physikalischen Beschreibungen zielt: Mit dem Postulat von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit etwa oder dem Konzept eines »raum-zeitlichen Kontinuums« hat Einstein sich *absolute* Bezugspunkte geschaffen, mit deren Hilfe er eine Beschreibung der physikalischen Welt unabhängig von den Verhältnissen des Beobachters zu ermöglichen hoffte (vgl. RUSSELL 1989, 18ff.). Auf diese Aspekte geht Dewey im gegebenen Zusammenhang nicht ein.

³ "Heisenberg's principle compels a recognition of the fact that interaction prevents an accurate measurement of velocity and position for *any* body, the demonstration centering about the role of the interaction of the observer in determining what actually happens." (Ebd., 161; Herv. i. Orig.) Heisenbergs Darstellung der physikalischen »Unschärfe-Relation« war im Jahre 1927 zum ersten Mal erschienen (vgl. LW 4, IX (Introd.)). Daß Dewey sich bereits zwei Jahre später in »The Quest for Certainty« ausführlich mit den philosophischen Implikationen dieser aufsehenerregenden Neuerung auseinandergesetzt hat, zeugt gleichermaßen von dem lebendigen Austausch, der zu Anfang unseres Jahrhunderts zwischen einer sich revolutionär verändernden Physik und einer nach neuen Orientierungen suchenden Philosophie bestanden hat, wie von Deweys wacher Aufmerksamkeit für die Herausforderungen und Möglichkeiten dieser interdisziplinären Anregungen.

prozeß unbeteiligten Betrachters («spectator theory of knowledge») an seine Grenze; zugleich wurde in der modernen Physik die Wahrheit der Naturerkenntnis durch die *Wahrscheinlichkeit* von Aussagen über physikalische Zustände ersetzt, die je nach experimenteller Anordnung den Ausgang spezifischer Operationen mit relativer Verlässlichkeit *vorhersagen* läßt: Auf der neuen Grundlage wurden Gesetze zu "Formeln für die Vorhersage der Wahrscheinlichkeit eines beobachtbaren Ereignisses." (Ebd., 165; i. Orig. herv.) Die Suche nach Gewißheit ("certainty") mittels eines exakten geistigen Besitzes einer unveränderlichen Realität wurde, so Dewey, durch die Suche nach Sicherheit ("security") mittels einer aktiven Kontrolle eines veränderlichen Verlaufs von Ereignissen ersetzt (ebd., 163): Eine operative, methodische Form von Intelligenz rückte an die Stelle des alten, kontemplativen Vernunftbegriffes.¹ Die verwendeten Gesetze und Begriffe wissenschaftlicher Erkenntnis wurden dadurch, folgen wir seiner Argumentation weiter, letztlich jedes ontologischen Status enthoben und in ihrem instrumentellen Charakter für eine experimentelle Beobachtungspraxis transparent:

"Da entweder die Position oder die Geschwindigkeit wahlweise bestimmt ("fixed") werden können, wobei das Element der Unschärfe auf der jeweil anderen Seite gelassen wird, zeigt sich für beide von ihnen, daß sie von konzeptueller Beschaffenheit sind. Das heißt, sie gehören zu unserer intellektuellen Ausrüstung ("apparatus") für *den Umgang mit* vorgängiger Existenz, nicht zu feststehenden Eigenschaften von dieser Existenz." (Ebd., 162; Herv. i. Orig.)

Denn diese begrifflichen Beobachtungsinstrumente, deren »Unschärfe« ab einem bestimmten Punkt der experimentellen Wechselwirkung Heisenberg für die moderne Physik nachgewiesen hat, stellen Beziehungen her, die nicht beobachtet, sondern *gedacht* werden (ebd., 165).² Sie sind eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit wissenschaftlicher Beobachtung, ohne in dieser Beobachtung selbst vollkommen aufzugehen. Wie Dewey ergänzend feststellt, ist dabei allerdings der Inhalt ("subject-matter") der Begriffe, die wissenschaftliche Gesetze bilden, keineswegs willkürlich, denn seine Bestimmung unterliegt der Wechselwirkung mit existentiellen Bedingungen. In solcher Determination zeige sich aber keineswegs eine einfache »Übereinstimmung« ("conformity") mit irgendwelchen feststehenden Eigenschaften unveränderlicher Substanzen, sondern lediglich die unvermeidliche existentielle Grenzbedingung eines jeden Instrumentes, von dem wir in unserem Handeln Gebrauch machen:

¹ "Intelligence in operation, another name for method, becomes the thing most worth winning." (Ebd.)

² "Laws are inherently conceptual in character, (...) they are *relations* which are thought not observed." (Ebd.; Herv. i. Orig.)

"Jedes Instrument, das im Leben ("existence") effektiv arbeiten ("operate") soll, muß berücksichtigen, was existiert - von einem Füllfederhalter bis hin zu einer automatischen Mähmaschine, einer Lokomotive oder einem Flugzeug. Doch 'berücksichtigen' ("taking account of"), Beachtung schenken ("paying heed to"), ist etwas ganz anderes als buchstäbliche Konformität mit dem, was bereits da ist. Es ist eine Anpassung dessen, was zuvor bestand, an die Ausführung eines Zwecks." (Ebd.)

Der implizite Konstruktivismus in Deweys instrumentalistischer Erkenntnistheorie wird vielleicht an keiner Stelle deutlicher als hier. Denn was können diese Instrumente des experimentellen Denkens, die keine Wirklichkeit abbilden, sondern kognitive Beziehungen als *erkannte* Realität allererst herstellen, sonst sein als Konstruktionen eines wissenschaftlichen Beobachters? Und diese instrumentellen Begriffe, Konzeptionen und Theorien, die als operative Konstrukte für den experimentierenden Umgang mit existentiellen Situationen dienen, stellen für Dewey die eigentlichen und sogar einzigen Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntnis («objects of knowledge») dar. Sie zeichnen sich, so können wir Deweys zitierte Formulierungen interpretieren, in bezug auf das, was er »Existenz« nennt, durch ein Verhältnis der »Viabilität« (v. Glaserfeld) aus: Es sind operative Möglichkeiten, Handlungsanweisungen, die sich bewähren, sofern sie in der praktischen Anwendung »aufgehen«, ohne dabei jedoch etwas vorgängig Seiendes in irgendeiner Weise konform widerzuspiegeln.¹

Die Heisenbergsche Unschärfe-Relation bildet aus Deweys Perspektive den letzten Schritt in der Auflösung ("dislodgement") der alten »spectator theory« der Erkenntnis (LW 4, 163), deren Überwindung seiner Ansicht nach von Anfang an im experimentellen Paradigma der Erkenntnisgewinnung angelegt war. Zugleich ist jedoch das wissenschaftliche Experiment für ihn insofern keine vollständig neuartige Erscheinung, als in ihm ein Modus intelligenter Situationsbeantwortung systematisiert und methodisch perfektioniert wird, der letztlich älter als die sogenannte wissenschaftliche Revolution selbst ist. Wiederholt weist Dewey auf die Entstehung der experimentellen Wissenschaftspraxis aus den gewöhnlichen und alltäglichen Problemlösungsverfahren der Lebenswelt hin (z.B. ebd., 70).² Jenes praktische Wissen von Welt, das sich im handgreiflichen Tun und problemorientierten Handeln von jeher als Geschick und Kenntnis in den handwerklichen Traditionen und Künsten («useful arts») der Menschen entwickelt hat, hatte jedoch solange

¹ Allerdings geht die Dimension des Konstruktiven in Deweys Philosophie in diesem Verhältnis einer Viabilität nicht auf, weil Dewey, wie wir in den nachfolgenden Kapiteln dieser Arbeit noch genauer sehen werden, Konstruktion als ein umfassend kulturelles Geschehen im Kontext lebensweltlicher Interaktionsprozesse versteht, in denen es um soziale Bedeutungs- und Sinnkonstruktionen geht, die über ein funktionales »Passen« viabler Lösungen immer auch hinausreichen.

² "The rudimentary prototype of experimental doing for the sake of knowing is found in ordinary procedures." (Ebd.) Vgl. auch den dortigen Zusammenhang.

nur ein Wissen von sekundärem und untergeordnetem Stellenwert sein können, wie die traditionelle Trennung von Theorie und Praxis - die immer auch ein gesellschaftlicher Antagonismus von produktiver Arbeit und theoretischer Reflexion, d.h. ein Aspekt von gesellschaftlicher Klassenbildung und den damit einhergehenden kulturellen Spaltungen war - das philosophische Erkenntnisideal bestimmte. Diese einer marxistischen Perspektive verwandte sozio-historische Interpretation des Ursprungs der klassischen Trennung von Theorie und Praxis bildet einen wiederkehrenden Gedanken in Deweys Werk. In »Art as Experience« (1934) etwa spricht er in diesem Zusammenhang von einer Klassenspaltung ("division into classes"), die, solange sie statisch bleibe und nicht im offenen Konflikt aufbreche, zu einer institutionalisierten »Aufteilung« des gesellschaftlichen Lebens in separate und hierarchisch geordnete Felder oder »Abteilungen« ("compartments") führe:

"Das Leben wird in Schubfächer aufgeteilt, und die institutionalisierten Abteilungen werden als hochwertig oder als gering klassifiziert; ihre Werte als profan oder geistig, als materiell oder ideell. Interessen werden äußerlich und mechanisch miteinander in Verbindung gebracht, durch ein System von Kontrolle und Ausgleich. (...) *Die Kompartimentalisierung von Beschäftigungen und Interessen führt zu einer Trennung jener Form von Aktivität, die gemeinhin 'Praxis' genannt wird, von Einsicht, der Imagination vom ausführenden Tun, des maßgeblichen ("significant") Zwecks von der Arbeit, des Gefühls vom Denken und Tun.*" (LW 10, 26f.; Herv. d. Verf.)

Die Allgegenwärtigkeit dieser Verhältnisse findet ihren Niederschlag u.a. in jenen theoretischen Deutungen und Legitimationsstrategien, die in ihnen einen Ausdruck der menschlichen Natur als solcher zu erkennen meinten: "Jene, die die Anatomie des »experience« schreiben, nehmen dann an, daß diese Teilungen der Konstitution der menschlichen Natur selbst anhaften." (Ebd., 27) An dieser Stelle trifft sich Deweys politische Kritik, die im Namen einer radikalen Demokratisierung auf eine umfassende Aufhebung jener institutionalisierten Trennungen und Spaltungen zielt, mit seiner erkenntnistheoretischen Kritik des Theorie-Praxis-Problems, erhält die philosophische Aufwertung des Praktischen also eine unmittelbar politische Relevanz für sein Programm einer gesellschaftlichen Erneuerung.¹ Denn obwohl in der abendländischen Geschichte insbesondere die gesellschaftlichen und ökonomischen Gründe, die am Beginn der Industrialisierung zu einer enormen Steigerung der Potentiale und Notwendigkeiten praktischer Problemlösungsprozesse führten, zu einer allmählichen Anerkennung des innigen Zusammenhanges von Erkenntnis und Handlung (Theorie und Praxis) beitrugen, blieb solche Anerkennung im Industriel- len Zeitalter doch weitgehend auf die wissenschaftlich-technischen Bereiche eines gewinnbringenden *Know-how* beschränkt. In anderen Feldern des gesellschaftlichen Lebens aber - in Fragen der Politik, Moral, Religion, Erziehung - dominierte weiter-

¹ Hierauf werden wir insbesondere in Kap. 5 ausführlicher zurückkommen.

hin ein autoritativer Typus des Wissens, der einen Bezug auf die experimentelle Handlung weitgehend ausschloß.¹ Für die Philosophie waren diese Entwicklungen und Herausforderungen aus Deweys Perspektive insbesondere deshalb schwer nachzuvollziehen, weil sie eine Abkehr von langgehegten Grundüberzeugungen und Idealen der traditionellen Erkenntnistheorie erforderten. Hier besteht für ihn die große Herausforderung gerade an die Philosophie seiner Zeit: Die überkommene Trennung von Theorie und Praxis lasse sich überwinden, wenn die Philosophie sich die experimentelle Praxis der Erkenntnis zum Muster ihrer Lehre vom Geist und seinen Werkzeugen nehme (LW 4, 134). Die Grundzüge einer solchen experimentalistischen Erkenntnistheorie faßt Dewey in folgenden drei Punkten zusammen (ebd., 133ff.), die wir konstruktivistisch auffassen und interpretieren können:

(1) Dem Denken kommt nach Deweys Überzeugung im Erkenntnisgeschehen eine aktive, produktive und ausdrücklich auch »konstruktive« Rolle gerade insofern zu, als es an die Bedingungen konkreter Handlungssituationen gebunden ist. Dewey umreißt diesen Aspekt folgendermaßen:

"(...) der aktive und produktive Charakter von Ideen bzw. des Denkens ist offenkundig. Das leitende Motiv ("motivating desire") idealistischer Systeme der Philosophie ist berechtigt. Doch die *konstruktive Funktion* des Denkens ist empirisch - das heißt, experimentell. 'Denken' ist nicht eine Eigenschaft von etwas, das - getrennt von der Natur - die Bezeichnung Intellekt oder Vernunft trägt. Es ist eine Form des zielgerichteten ("directed") offenen Handelns. Ideen sind antizipatorische Pläne und Entwürfe, die in konkreten Rekonstruktionen vorgängiger existentieller Bedingungen zur Wirkung kommen. (...) Der aktive Einfluß ("power") von Ideen ist eine Realität, doch haben Ideen und Idealisierungen Wirkungskraft in konkret erfahrenen Situationen; ihr Wert muß durch die spezifizierten Konsequenzen ihrer Wirksamkeit getestet werden. Idealismus ist etwas Experimentelles, nicht etwas abstrakt Rationales; er steht mit erfahrenen Bedürfnissen in Zusammenhang und befaßt sich mit dem Entwerfen von Operationen, die den gegenwärtigen Inhalt erfahrener Objekte neu gestalten ("remake")." (Ebd., 133; Herv. verändert)

Konstruktion ist in diesem Zusammenhang also immer eine unmittelbar praktische Angelegenheit, ein Verwirklichen im Tun. Konstruktivistisch bedeutet dies, daß die Kreativität des Handelns, die intelligente und innovative Beantwortung von Handlungserfordernissen die Folie auch all unserer symbolischen Konstruktionen und »Erfindungen« bildet. An dieser Stelle kann der Pragmatismus, wie ihn Dewey vertreten hat, für den Konstruktivismus unserer Tage meines Erachtens von Bedeutung sein, weil er uns durch seinen umfassend ausgearbeiteten Handlungsbegriff insbesondere vor einer einseitig kognitivistischen Auffassung des Konstruktiven

¹ Zu dieser Thematik vgl. insbesondere auch Deweys Einleitung zur Neuauflage (1948) seines Buches »Reconstruction in Philosophy« (MW 12, 256-277). Unter anderem heißt es hier: "In political matters (...) philosophers retained the separation of theory and practice long after tools and processes derived from industrial operations had become indispensable resources in conducting the observations and experiments that are the heart of scientific knowing." (Ebd., 259)

warnen: Wenn und insofern wir als »Konstrukteure« denkend unsere Welt selbst erfinden oder doch zumindest mit-erfinden, so bewegen wir uns zugleich handelnd und verändernd in sie hinein. Der Aufbau einer Wirklichkeit in unseren Köpfen kann aus dieser Perspektive nicht als ein autoregulativer Kognitionsprozeß verstanden werden, der in seiner Reichweite auf unsere konstruktiven »Bilder« von Wirklichkeit eingeschränkt bleibt: Konstruktion ist aus der pragmatistischen Perspektive Deweys ein unmittelbar handgreifliches Geschehen, das diese mentalen Bilder, Begriffe und Symbolkonstrukte als Bestandteile einer konstruktiven Praxis beinhaltet, zugleich aber auch immer über sie hinausgreift und sich auf die Totalität eines »experience« hin öffnet, das in jeder konkreten Erfahrungssituation den Kontingenzen praktischen Handelns unterliegt.

So sind unsere Konstrukte von Wirklichkeit keine Endpunkte (»finalities«), nichts Abgeschlossenes in sich, sondern hypothetische Entwürfe, die uns als Wirklichkeiten mit unserer Welt vermitteln. Und in dieser Vermittlung als intelligenter Situationsbeantwortung unterliegen wir als Konstrukteure von Wirklichkeit den mannigfaltigen Zwängen und Beschränkungen einer Praxis, die ja wesentlich Interaktion und Wechselwirkung von Kräften ist, die kein Beobachter sich als totales und endgültiges Konstrukt von Wirklichkeit zu umfassen imstande ist. Die Erfahrung der Kontingenz ist hier maßgeblich als eine Erfahrung der Begrenztheit aller Konstruktionen.¹ Das Andere und Fremde, das Unverstandene und Undurchschaute ist uns im Feld der Praxis, in der Handlung, die über die eigenen Grenzen hinausreicht, immer zugleich Begrenzung und Herausforderung unserer Konstruktionen. Insofern können wir uns nicht beliebig eigene Welten erfinden, jeder für sich in subjektiver Abgeschlossenheit, ganz so als begegneten wir in unserem Handeln nicht immer schon anderen Konstrukteuren und anderen Konstruktionen, an denen wir uns abarbeiten und deren Anerkennung wir beanspruchen, als bewegten wir uns nicht ständig in eine Welt hinein, die unsere konstruktiven Erwartungen trägt oder zunichte macht. Ein Konstruktivismus, der seinen Blick auf die rein kognitive Seite der Erkenntnisleistung beschränkt, mag diese Abhängigkeiten übersehen oder doch zumindest unterschätzen, da der kognitive Prozeß prinzipiell als ein autoregulatives Geschehen aufgefaßt werden kann, das all diese Aspekte nach seinen eigenen »Gesetzen« und operationalen Funktionen verarbeitet. Er muß seinen Blick dabei jedoch soweit reduzieren, daß letztlich nur noch diese kognitiven Operationen - und im Grenzfall einer biologistischen Sichtweise die ihnen zugrundeliegenden neuronalen und neurophysiologischen Prozesse - als relevante Bestandteile des Erkenntnisgeschehens erscheinen können. Deweys pragmatischer Gedanke, daß wir im Handeln erkennen und im Erkennen handeln - wobei die Handlung hier eben keine

¹ Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. 1.2.2 und insbesondere unser interaktionistisch-konstruktivistisches Beobachtungsregister des Realen.

biologische, sondern eine anthropologische Kategorie ist, die wesentliche soziale und kulturelle Bedeutungsebenen enthält - öffnet uns demgegenüber den Blick für Interaktionen und Wechselwirkungen, die manchen »Radikalen Konstruktivisten« unserer Tage nahezu vollkommen aus dem Gesichtsfeld zu geraten drohen.

(2) Ein zweiter Punkt schließt sich hier an. Deweys experimentalistische Interpretation von Begriffen und Ideen faßt diese als Hypothesen für eine zukünftige Praxis und begreift sie damit als Bestandteile eines unabgeschlossenen und prinzipiell unabschließbaren Prozesses des »experience«, der die Maßstäbe seiner eigenen Entwicklung nur aus sich selbst heraus gewinnen kann. Hierdurch öffnet sich ein Raum von Möglichkeiten, der das Moment des Konstruktiven gerade dadurch immer neu herausfordern mag, daß es keine vorgegebenen Grenzen, keine dauerhaften Festbeschreibungen dessen gibt, was als gültige Rekonstruktion einen Anspruch auf dauerhafte Wahrheit erheben kann. Die kreative und genuine Lösung von Handlungsproblemen beinhaltet im Sinne Deweys gerade die Transzendierung einer bloßen Rekonstruktion im engeren Sinne,¹ d.h. einer im wesentlichen rezeptiven Aneignung symbolisch vorgeordneter Formen von Wirklichkeit, hin zur konstruktiven und erfinderischen Neuerung. Solche Neuerung mag zwar auf die symbolischen Rekonstruktionen vergangener »experience«-Situationen angewiesen sein, die sie aufgreifen muß, um auf ihnen aufbauen zu können; grundsätzlich impliziert sie dabei jedoch immer auch ihre konstruktive Erweiterung und Erneuerung im Lichte jedes konkreten »experience«-Geschehens, zu dessen Klärung und Erhellung sie in Anschlag gebracht werden.

"(...) Ideen und Idealisierungen sind an sich Hypothesen, keine Endgültigkeiten. Indem sie mit auszuführenden Operationen verknüpft sind, werden sie durch die Konsequenzen dieser Operationen getestet, nicht durch das, was ihnen zuvor existiert. Das frühere »experience« liefert die Bedingungen, die Ideen hervorrufen und die das Denken berücksichtigen muß, mit denen es rechnen muß. Es liefert sowohl die Hindernisse für ein Erreichen des Gewünschten als auch die Ressourcen, die genutzt werden müssen, um es zu erreichen. Begriffe und Begriffssysteme, konkrete Ziele ("ends in view") und Pläne, sind in beständiger Erzeugung und Erneuerung begriffen, so schnell wie jene, die bereits in Gebrauch sind, ihre Schwächen, Mängel und positiven Werte zeigen. Es gibt keinen vorbestimmten Kurs, dem sie folgen müßten. *Das menschliche »experience« entwickelt, wenn es bewußt durch Ideen geleitet wird, seine eigenen Standards und Maßstäbe, und jedes neue »experience«, das mit ihrer Hilfe konstruiert wird, ist eine Gelegenheit für neue Ideen und Ideale.*" (Ebd., 133f.; Herv. d. Verf.)

Wenn wir mit Dewey das konstruktive Geschehen als Verwirklichung im praktischen Tun begreifen, ist eine solch enge Verzahnung von Konstruktion und Rekon-

¹ Es sei an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen, daß in Deweys eigenem Sprachgebrauch der Begriff »reconstruction« weiter gefaßt ist als der spezifische Sinn von Re-konstruktion, wie ich ihn hier in Anlehnung an die Ausführungen im ersten Kapitel dieser Arbeit (vgl. Kap. 1.2.3) verwende.

struktion unvermeidbar: Denn im konkreten Handeln in unseren lebensweltlichen Kontexten müssen wir, um überhaupt lebensfähig zu sein, beständig auf die vorgängig bestehenden Symbolvorräte und Ordnungen rekonstruktiv zurückgreifen, die unsere Kultur uns sozialisatorisch übermittelt hat, bevor wir uns konstruktiv eigene Perspektiven zur kreativen Problemlösung erschließen können. Als Konstrukteure »erfinden« wir eine Welt, die immer bereits erfunden *ist* und doch immer auch neu und anders erfunden werden *kann*. In der Kreativität des experimentellen Handelns, das vom gegebenen Wissen zur innovativen Erkenntnis führt, verbinden sich diese beiden Dimensionen zu einer Einheit, in der das Rekonstruktive nicht Zwang zur Unterordnung und das Konstruktive nicht willkürliche Beliebigkeit bedeutet, sondern beide sukzessive und alternierende Bestandteile einer reflektierten Praxis bilden.

(3) Mit diesem pragmatistischen Begriff des Konstruktiven geht zugleich eine endgültige Aufgabe der traditionellen Trennung von Theorie und Praxis einher. Denn Erkenntnis ist nach diesem Verständnis immer bereits die besondere Form eines Handelns, das aktiv, produktiv und konstruktiv in die Welt hineinreicht und sie verändert. Innerhalb des »experience« ist das *erkannte Objekt* ("known object") als Produkt eines Reflexionsprozesses (»reflective experience«) für Dewey grundsätzlich keine bloße Reproduktion des unmittelbar gegebenen oder »ge-habten« *Dings* des »primary experience«, sondern dessen Bereicherung als eines Trägers von Bedeutungen, die erst konstruktiv errichtet werden mußten (und müssen). So tragen die konstruktiven Leistungen des »reflective experience« wesentlich zu einer *Veränderung* jener Unmittelbarkeiten bei, die uns in unserem »experience« ursprünglich und primär gegeben zu sein scheinen.

"(...) das Handeln macht den Herzschlag der Gedanken aus ("action is at the heart of ideas"). Als paradigmatischer Bezugspunkt für die philosophische Lehre vom Geist und seinen Organen aufgefaßt, beseitigt die experimentelle Praxis der Erkenntnis die uralte Trennung von Theorie und Praxis. Sie enthüllt, daß Erkennen ("knowing") selbst eine Art des Handelns ist, die einzige, die auf fortschreitende und sichere Weise die natürliche Existenz mit realisierten Bedeutungen einkleidet. Denn im Ergebnis nehmen erfahrene Gegenstände, die durch die Operationen, die das Denken ausmachen, erzeugt werden, die Beziehungen zu anderen Dingen, die vom Denken offenbart werden, in sich selbst als einen Teil der in ihnen angelegten und mit ihnen verschmolzenen ("incorporated") Bedeutung auf. Es gibt keine an sich festgelegten sensorischen oder Wahrnehmungsgegenstände. Im Verlauf des »experience«, insoweit dies ein durch das Denken beeinflusstes Ergebnis ist, nehmen wahrgenommene, benutzte und genossene Gegenstände die Resultate des Denkens in ihre eigene Bedeutung auf; sie werden immer reicher und voller an Bedeutungen." (Ebd., 134)

Indem das Erkannte zum Vertrauten wird, mag der Anschein entstehen, als könne es gar nicht anders gedacht, gesehen und begriffen werden, als sei in ihm kein Moment und Niederschlag eines kreativen Aktes enthalten, der es in seinem So-Sein und in

dem gewohnheitsmäßigen Kontext seiner Bedeutungen erst gesetzt hätte. Für Dewey gibt es jedoch im »primary experience«, wie wir hören, keine Sinnes- oder Wahrnehmungs-Objekte, die in sich selbst als Bedeutsamkeiten ein für allemal festgesetzt wären. Die Welt erscheint ihm vielmehr als eine im Akt der Erkenntnis erst mit Bedeutungen zu füllende, als etwas, mit dem man experimentieren muß, wenn man sich konstruktiv Sinn und Zusammenhang erschließen will. "Der Weg von einem wahrnehmbaren »experience«, das blind, dunkel, fragmentarisch und dürftig an Bedeutung ist, zu Gegenständen der Sinne, die zugleich Gegenstände sind, die die Intelligenz befriedigen, belohnen und nähren, führt über Ideen, die experimentell und operativ sind." (Ebd., 134) Zugleich aber übersieht Dewey nicht die lebensweltlichen Zwänge zur Rekonstruktion bereits vollzogener und erreichter Bedeutungskonstruktionen, zum Rückgriff auf das in den umgebenden Institutionen und Traditionen einer Kultur verdinglicht aufbewahrte »life-experience« von Vergangenheit und Gegenwart, in das die Möglichkeit einer jeden experimentellen Konstruktion und Neuerung eingebettet bleibt. Diesen lebensweltlichen Bezug seines »experience«-Denkens hatten wir bereits in Kap. 3.1 festgestellt, und im gegenwärtigen Kontext ist er uns im Verhältnis von Konstruktion und Rekonstruktion implizit wieder begegnet.

Nun tritt uns in den allermeisten unserer alltäglichen Handlungsvollzüge gerade dieser Zwang zur Rekonstruktion wesentlich dominanter und rigider entgegen als in jenem Idealbild eines wissenschaftlichen Experimentators, der in seinem Labor scheinbar unbehelligt von allen direkten ökonomischen und gesellschaftlichen Zwängen weitgehend tun und lassen kann, was er will. Wo das Wissen spezialisiert und institutionalisiert, die Handlungsketten in Berufs- und Arbeitswelt weitgehend administrativ geregelt und selbst unser Freizeitverhalten durch die verführerischen Imperative von Werbung, Konsumbetrieb und Unterhaltungsindustrie in erheblichem Maße standardisiert ist, scheint kaum Raum zu sein für die konstruktiven Potentiale einer experimentellen Intelligenz, scheinen »neue« Lösungen kaum gefordert zu sein und eine »Kreativität des Handelns« nicht recht in den reibungslosen Ablauf der Dinge zu passen. In vielen sozialen, politischen, ökonomischen und nicht zuletzt auch pädagogischen Fragen unseres Lebens und Zusammenlebens scheuen wir die Unsicherheit des Neuen: »Bloß keine Experimente« ist in konservativen Kreisen - und nicht nur dort - gerade heute wieder ein äußerst beliebter und zugleich erfolgreicher Wahlslogan.

Diese Angst vor dem Neuen gilt für demokratische Gesellschaften prinzipiell nicht weniger als für autoritäre, wenn auch die Mittel zu seiner Bekämpfung sich wesentlich voneinander unterscheiden. Deweys politische Kritik verweist gegenüber einer solchen konservativen Grundeinstellung darauf, daß das Festhalten am Status Quo immer auch einen Verrat an dem bedeutet, was möglich wäre, einen Verlust an den kreativen Potentialen, die entwickelt und gefördert werden könnten, um aus den

Widersprüchen und Unzulänglichkeiten jeder notwendig unvollkommenen Ordnung gesellschaftlicher Wirklichkeit zu neuen und vielleicht »besseren« Lösungen zu gelangen. So sieht er es gerade als eine der zentralen Aufgaben einer zeitgenössischen Philosophie an, die experimentelle Einstellung und Methode, die in dem eingeschränkten ("restricted") und hochspezialisierten Feld der naturwissenschaftlichen Forschung zu solch weitreichenden und folgenschweren Ergebnissen geführt hat, als einen Hinweis auf die bisher unverwirklichten Möglichkeiten experimenteller Konstruktionen in anderen und weniger eingegrenzten Bereichen des »experience« zu begreifen (ebd., 134f.).¹ Insbesondere die Erziehung ist ihm hier ein Bereich, in dem institutionelle und methodische Veränderungen dringend erforderlich sind, um dem Übermaß an rekonstruktiven Lernleistungen entgegenzuwirken, die sich weitgehend in der Reproduktion eines symbolisch vorgeordneten »experience« erschöpfen, wie es sich in Büchern und Lehrplänen niedergeschlagen und zu standardisierten Lernerwartungen fixiert hat. Die eigene Entdeckung und Erfindung als origineller und kreativer Prozeß wird bei Dewey zum methodischen Prinzip einer Pädagogik, die deutliche konstruktivistische Züge trägt (vgl. REICH 1996, 197-216).

3.2.2 Der Prozeß des »inquiry«

Es mag nach diesen eher grundsätzlichen, philosophisch-kritischen Überlegungen hilfreich sein, wenn ich die stärker psychologische Seite von Deweys Verständnis des Prozesses des »inquiry« als Modus intelligenter Situationsbeantwortung anhand einer schematischen Darstellung bereits an dieser Stelle knapp skizziere.² Die Abbildung auf der nachfolgenden Seite soll uns dazu dienen, die Grundzüge des »inquiry« als einer Dialektik von Problemsituation, experimenteller Konstruktion und projektierter Lösung des Handlungskonfliktes zu veranschaulichen.

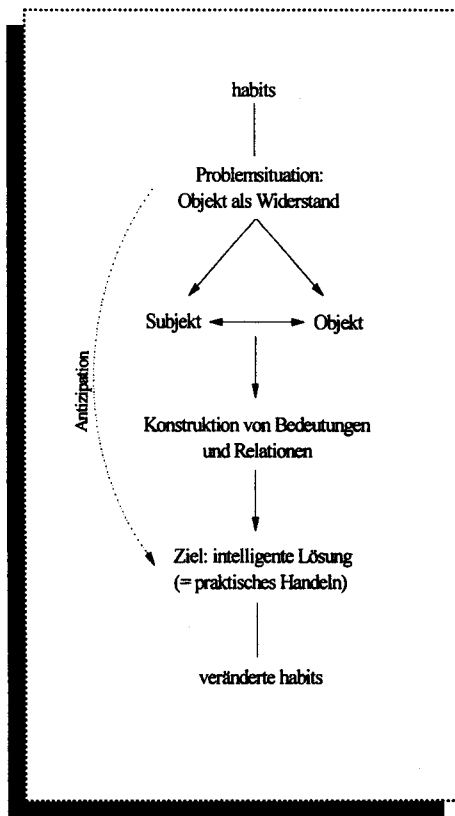
Anthropologisch betrachtet ist der Prozeß des »inquiry« für Dewey in den Handlungsbezug von Organismus und Umwelt (Mensch und Welt) eingebunden. Im »habit« als Synthese und Ergebnis vorausgegangenen »experience« ist dieser Handlungsbezug immer schon über intelligente Erkenntnis- und Akkommodationsprozesse vermittelt und zugleich zur Unmittelbarkeit des problemfreien Wechselspiels, der gelungenen Koordination äußerer und innerer Faktoren strukturiert.³ Solange

¹ "(...) the result achieved in science is a challenge to philosophy to consider the possibility of the extension of the method of operative intelligence to direction of life in other fields." (Ebd., 135) Vgl. dazu ausführlicher die Diskussion in Kap. 5.3.3.

² Ausführlich werden wir auf diese Thematik in Kap. 4 (insbesondere Kap. 4.2.5) eingehen.

³ Deweys Theorie des »habit« werden wir in Kap. 4.2 umfassend diskutieren. Hier mag der Hinweis genügen, daß der Begriff bei ihm im wesentlichen die Gesamtheit der im Sozialisationsprozeß erworbenen Strukturen umfaßt, durch die die ursprüngliche und spontane Impulsivität des Menschen zu überdauernden

und insofern solche Koordination störungsfrei funktioniert, d.h. solange und insofern die bereits ausgebildeten »habits« in der Interaktion des Organismus mit seiner Umwelt auf keine nennenswerten Widerstände stoßen, besteht für Dewey auch keine Notwendigkeit zu ihrer Transformation und damit kein Anlaß für »inquiry« und Erkenntnis.



Die Erkenntnisfunktion erscheint vielmehr erst in der Problemsituation, wenn das gewohnte Funktionieren der »habits« behindert und gehemmt, wenn ein »Objekt« als *Widerstand* erfahren wird: Erst unter dieser Voraussetzung kann es nach Deweys

den Ordnungen (Haltungen, Handlungsweisen, Reaktionsbereitschaften, Sensibilitäten usw.) organisiert wird, die *in ihrer Gesamtheit* den kulturell vermittelten Weltbezug des Menschen bilden.

Überzeugung zum Erkenntnisgegenstand des Bewußtseins werden.¹ Im damit gegebenen Handlungskonflikt treten Subjekt und Objekt, die in der Unmittelbarkeit des »habit« ungeschieden waren, auseinander und werden zu den zwei Polen des »inquiry«: Der »experience«-Rhythmus tritt in die Phase der Polarität und Differenzierung, in der Mensch und Welt, Subjekt und Objekt als Gegensätzlichkeit erfahren werden. Wichtig ist, daß es sich hierbei für Dewey um eine transitorische Stufe handelt, die eben keine ontologische Differenz unterstellt: Die Polarität von Subjekt und Objekt geht nicht nur aus der zugrundeliegenden Einheit des (»primary«) »experience« hervor, sondern sie ist zugleich *teleologisch* auf die Wiederherstellung dieser Einheit auf einem höheren Niveau bezogen.² Deweys Kritik an den metaphysischen Dualismen der traditionellen Philosophie wurzelt, wie wir gesehen haben, genau in dieser zirkulären Konzeption einer Bewegung von »primary« und »secondary experience« (vgl. Kap. 3.1.1).

Aufgrund der teleologischen Struktur des Bewußtseins, die Deweys »experience«-Begriff impliziert, führt die Hemmung des problemfreien Handlungsflusses zugleich über die unmittelbaren Gegebenheiten der Konfliktsituation (S_1) hinaus, und es kommt zur Antizipation eines möglichen zukünftigen Zustandes (S_2), in dem die aktuelle Schwierigkeit überwunden und der unmittelbare Handlungsfluß wiederhergestellt ist. Die Erfahrung des widerständigen und frustrierenden Objekts wird mit anderen Worten mit der Projektion eines Ziels, der intelligenten Lösung des Handlungsproblems beantwortet. Diese beiden Pole, der Handlungskonflikt auf der einen und das Ziel seiner intelligenten Überwindung im praktischen Tun auf der anderen Seite, bilden in Deweys Modell gewissermaßen die handlungstheoretische Klammer, in die der Prozeß der Erkenntnis (im engeren Sinne) eingetragen ist, durch die er zusammengehalten wird und aus der heraus er seine motivationale Grundlage bezieht. In diesem Sinne entspringt »inquiry« für Dewey aus der Handlung oder genauer: aus dem Handlungskonflikt; das widerständige Objekt wird vom Bewußtsein in seiner Selbständigkeit erfahren, Subjekt und Objekt treten auseinander, und es entsteht die Möglichkeit einer Untersuchung der Eigenschaften beider sowie der Strukturen ihrer Interaktion und Koordination.³

¹ In der Terminologie von Piagets genetischer Epistemologie ließe sich sagen, daß Erkenntnis im Sinne von »inquiry« bei Dewey insbesondere die Phase der *Akkommodation* bestehender Assimilationsschemata an neuartige Situationen meint, während Piagets *assimilatorische* Funktion der Schemata sich teilweise mit Deweys Begriff des »habit« und seiner Funktionsweisen deckt.

² Zur sozialen Konstruktivität der Unterscheidung bzw. des Gegensatzes von Subjekt und Objekt aus Deweys Sicht vgl. ausführlich die Darstellung in Kap. 5.2.1 dieser Arbeit.

³ "When we are trying to make out the nature of a confused and unfamiliar object, we perform various acts with a view to establishing a new relationship to it, such as will bring to light qualities which will aid in understanding it. We turn it over, bring it into a better light, rattle and shake it, thump, push and press it, and so on. (...) such experimentations, together with a kind of experimental playing with things just to

Wesentlich für Deweys instrumentalistischen Erkenntnisbegriff ist, daß es in dem prekären Übergangsbereich von S_1 zu S_2 zur *Konstruktion von Bedeutungen und Relationen* kommt, die den Charakter von Hypothesen tragen. Damit erhält eine ursprünglich ungeordnete und chaotische Situation allmählich Ordnung und Sinn - und dies eben aufgrund des und bezogen auf das antizipierte Ziel des Prozesses, die Überwindung des Handlungskonfliktes. Die Gegenstände als Bedeutung und Relation erhalten so Mittelcharakter, werden zum Mittelbaren, das auf das Unmittelbare eines wiedergewonnenen Handlungsflusses verweist und von diesem her seinen Sinn erhält. Erkenntnis als kognitive Um-Organisation, Transformation oder Neukonstruktion des »experience« wird damit zur intelligenten Form der Verbesserung seiner Qualität. Dies führt nach Dewey zugleich immer auch zu einer Veränderung im erkennenden Organismus selbst: Wie der gesamte Bogen des »inquiry« von der vorgängigen Struktur der »habits« bedingt und von ihrer Hemmung (Konflikt) initiiert wird, so wirkt er nach Dewey im Falle authentischer Erkenntnisleistungen seinerseits auf eben diese Struktur selbst zurück und führt zu einer Veränderung (Erweiterung, Spezifizierung, Differenzierung, Integration) von »habits«, so daß der erzielte Erkenntnisgewinn mehr oder weniger dauerhaft und vollständig in die zukünftige Handlungsstruktur eingeschrieben wird. In der Struktur des (erneuerten) »habit« gelangt der zuvor - im Konflikt - prekäre Weltbezug wieder zu einer relativen Beruhigung, zu einer neugefundenen Unmittelbarkeit, einer integrierten Gegenständlichkeit auf neuem Niveau.

Zusammenfassend sei an dieser Stelle die berühmte und vielzitierte Definition von »inquiry« aus Deweys »Logic« angeführt, eine Definition, die von Dewey selbst als die "am weitesten verallgemeinerte Auffassung des »inquiry«" bezeichnet wird, "die gerechtfertigterweise formuliert werden kann" (LW 12, 108): "»Inquiry« ist die kontrollierte oder gesteuerte Umwandlung einer unbestimmten Situation in eine solche, die in ihren wesentlichen Unterscheidungen und Verhältnissen so bestimmt ist, daß die Bestandteile der ursprünglichen Situation in ein einheitliches Ganzes verwandelt werden." (Ebd.; i. Orig. kursiv)

Wenn das Konzept von Erkenntnis als Abbildfunktion in den aporetischen Streit zwischen absolutem Erkenntnisanspruch und skeptischem Leugnen jeder Möglich-

see what will happen, are the chief source of the everyday non-scientific store of information about things around us, forming the bulk of 'common-sense' knowledge (...)" (LW 4, 70) Die moderne Wissenschaftspraxis schließe an diese alltäglichen Verfahrensweisen an, erweitere jedoch ihre offensichtlichen Grenzen ("limitations") insbesondere durch die Entwicklung und Perfektionierung von Apparat und Technik (ebd.). Auch in entwicklungspsychologischer Hinsicht sind solche frühen Formen senso-motorischen Experimentierens wie Beobachten, Manipulieren, In-die-Hand-Nehmen, Schütteln, Drehen-und-Wenden u.v.m. für Dewey ebenso wie für Piaget Manifestationen einer sich entwickelnden menschlichen Erkenntnistätigkeit, an denen sich die Grundstruktur des »inquiry« schon in reiner Form zeigt. Vgl. dazu auch bereits Deweys frühen entwicklungspsychologischen Aufsatz »Principles of Mental Development as Illustrated in Early Infancy« (MW 1, 175-191) aus dem Jahre 1899.

keit wirklicher Erkenntnis geführt hat, so lösen sich viele der klassischen epistemologischen Rätsel für Dewey dann auf, wenn man Erkenntnis als Veränderung versteht, als beständige Konstruktion und Rekonstruktion einer Erfahrungswirklichkeit («experience»), in der das Sichere (Wissen) nicht endgültig vom Unsicheren (Nicht-Wissen) geschieden werden kann und in der deshalb das Erkenntnispotential des grundlegend Neuen als eine dauerhafte Herausforderung für intelligentes »inquiry« konstitutiv bleibt. In der Offenheit dieses epistemologischen Weltbildes liegt meines Erachtens eine der größten Stärken von Deweys Erkenntnisbegriff und zugleich einer der auffälligsten Berührungspunkte zu heutigen konstruktivistischen Ansätzen.

3.2.3 Deweys pragmatischer Wahrheitsbegriff

Zur Vertiefung und Abrundung der bisherigen Ausführungen dieses Abschnittes wollen wir noch kurz auf Deweys pragmatischen Wahrheitsbegriff zu sprechen kommen. In seiner kleinen Schrift »The Bearings of Pragmatism Upon Education« von 1908/09 stellt Dewey fest:

"Alle Ideen sind so beschaffen wie das, was der Wissenschaftler 'Arbeits-hypothesen' nennt; Vorhersagen dessen, was sich unter zukünftigen Bedingungen ereignen wird; Vorhersagen, die zudem verwendet werden, um Aktivitäten so zu lenken und zu steuern, daß, wenn möglich, die wünschenswerten Bedingungen verwirklicht werden. *Diejenigen Ideen, die wirklich 'aufgehen' ("work")*; die Vorhersagen, die von den zukünftigen Ereignissen verifiziert werden, wenn sie eintreten; die Pläne und Methoden des Verhaltens, die die Bedingungen erfolgreich in der gewünschten Richtung verändern, sind wahr; und der Begriff Wahrheit, wie er auf Urteile und Ideen angewandt wird, hat keine andere Bedeutung als diese." (MW 4, 185; Herv. d. Verf.)

Als »wahr« können im Sinne von Deweys instrumentalistischer Erkenntnistheorie also diejenigen Ideen oder Hypothesen gelten, die sich im praktischen Handeln bewähren, d.h. die dieses zu erfolgreicher Problemlösung anleiten können. Wahrheit wird damit grundsätzlich an die Durchsetzung und Verwirklichung von Handlungsinteressen gebunden. Dies bedeutet freilich nicht, daß nach Deweys Verständnis einfach diejenigen Ideen »wahr« sind, die unseren unmittelbaren praktischen Interessen entsprechen und unseren persönlichen Wünschen und Neigungen entgegenkommen, unabhängig von allen objektiveren Bezugspunkten und Standards. »Wahr« ist für Dewey eine Idee oder Hypothese nicht schon dadurch, daß sie (subjektive) Befriedigung verschafft, sondern allein dann, wenn sie sich im intersubjektiv nachvollziehbaren Test als erfolgreiches Mittel der Handlungsanleitung erwiesen und bewährt hat. So zeigt sich Dewey in »What Pragmatism Means by Practical« (1908), einer eher kritisch gestimmten Rezension von William James' berühmter »Pragmatismus«-Vorlesung von 1906/07 (dt.: JAMES 1977), erstaunt dar-

über, daß James ihn mit der globalen Formel »Wahrheit ist, was Befriedigung verschafft«¹ zitiert habe, und fährt mit der Bemerkung fort,

"(...) daß (abgesehen von dem Umstand, daß ich nicht glaube, jemals gesagt zu haben, daß Wahrheit das ist, was Befriedigung *verschafft*) ich niemals irgendeine Befriedigung mit der Wahrheit einer Idee identifiziert habe, ausgenommen *diejenige* Befriedigung, die entsteht, wenn die Idee als Arbeitshypothese oder versuchsweise Methode solcherart auf vorherige Existenzformen ("existences") angewendet wird, daß sie erfüllt, was sie intendiert." (MW 4, 109; Herv. i. Orig.)

Aufgrund der prinzipiellen Unabsehbarkeit zukünftiger Handlungsanforderungen und Problemsituationen kann es sich dabei für Dewey niemals um »absolute« und endgültige, sondern letztlich immer nur um relativ gesicherte und verlässliche Wahrheiten handeln, die prinzipiell jederzeit auch wieder in Frage gestellt und problematisiert werden können müssen. Jede solche »Wahrheit«, wie sehr wir uns auch an ihre Selbstverständlichkeit gewöhnt haben mögen, behält für Dewey, wie wir hörten, letztlich und unabdingbar den Charakter einer »Arbeitshypothese«, der wir zwar insofern und in dem Maße trauen sollten, wie sie sich in ihrer *bisherigen* Anwendung im menschlichen »experience« bewährt hat, die uns jedoch niemals die absolute Sicherheit und Verlässlichkeit einer universellen Geltung bieten kann.²

An dieser Stelle berührt sich Deweys Erkenntnistheorie mit dem Kritischen Rationalismus Poppers, der ebenfalls mit der prinzipiellen Fallibilität jeder wissenschaftlichen Aussage rechnet. Doch darf diese Übereinstimmung nicht über grundlegende Unterschiede zwischen Deweys und Poppers Wissenschaftsmodell hinwegtäuschen: Wo der Kritische Rationalismus in der Art eines gewendeten Positivismus statt der Verifikation die Falsifikation zum zentralen wissenschaftlichen Anliegen erhebt und dabei in einem grundsätzlich szientistischen Wissenschaftsverständnis beharrt - d.h. an einem Begriff von Wissenschaft als abgeschlossenem Bereich der Wahrheitsfindung und der reinen Erkenntnis festhält -, da verankert Dewey Wissenschaft pragmatisch in gesellschaftlicher Wirklichkeit, Erkenntnis in den Strukturen des Handelns, Theorie in den Notwendigkeiten der (sozialen) Praxis. Wissenschaft und Erkenntnis werden damit als gesellschaftliche Funktionen transparent, erscheinen als Wert, Potential und konstruktive Kraft für eine intersubjektive Form sozialer Problembearbeitung in hochkomplexen Indu-

¹ "(...) truth is what gives satisfaction (...)".

² In späteren Schriften wie der »Logic« (1938; LW 12) oder »Knowing and the Known« (1949; LW 16) spricht Dewey daher lieber von *warranted assertion* oder *warranted assertibility* (=gerechtfertigte Behauptung bzw. Behauptbarkeit) als von *truth* (=Wahrheit), einem Begriff, dem er mehr und mehr zu mißtrauen scheint. Vgl. beispielsweise LW 16, 272: "*True, Truth*: These words lack accuracy in modern professedly technical uses, in that the closer they are examined, it frequently happens, the more inaccurate they appear. 'Warranted assertion' (...) is one form of replacement."

striegengesellschaften. Dementsprechend betont Dewey die positiven Gehalte solcher Antworten: Obschon die Wissenschaft uns keine absoluten Wahrheiten im Sinne traditioneller philosophischer Erwartungen liefern kann, sollten wir ihre relativen, in bisheriger Anwendung hinlänglich bewährten Wahrheiten doch in ihrem Wert als nützliche »Arbeitshypothesen« zu schätzen wissen, denn eine solche relative Verlässlichkeit ist alles, was wir haben, um uns im Fluß des »experience« eine hinreichende Orientierung zu verschaffen. Und eben deshalb, weil Erkenntnis - wie relativ und vorübergehend sie auch immer sein mag - einen unverzichtbaren gesellschaftlichen Wert für die Orientierung von Handlungen darstellt, können wir uns aus der Sicht von Deweys pragmatischem Wissenschaftsverständnis nicht mit einem szientistischen Falsifikationsprinzip im Sinne Poppers begnügen, das die gesellschaftlich betrachteten unmöglichen, alle finanziellen, personellen, zeitlichen usw. Ressourcen übersteigende - Aufgabe der permanenten Widerlegung zum Herzstück eines in sich abgeschlossenen Diskurses der Wissenschaften machen möchte. Hier wird der konstruktivistische Charakter von Deweys Erkenntnisbegriff in seinen sozialen Implikationen transparent: Erkenntnis baut etwas auf, konstruiert neue Wege - bessere Wege vielleicht als die bereits vorhandenen, Abkürzungen, die Umwege ersparen, Zugänge zu vorher unbekanntem Potentialen -, eröffnet neue Chancen und Möglichkeiten, verändert im Handeln buchstäblich die Welt, aus der sie hervorgegangen ist:¹ Erkenntnis in diesem pragmatischen Sinne bedeutet immer auch ein aktives Engagement, eine Suche nach Erneuerung als Ausdruck konstruktiver Situationsbeantwortung.

Fassen wir abschließend noch einmal einige grundlegende Züge und Implikationen von Deweys Erkenntnistheorie zusammen:

(1) Erkenntnis läßt sich nicht aus dem Zusammenhang des »experience« herauslösen; man kann die Welt nicht »von außen« betrachten. Erkenntnis bzw. der Prozeß des »inquiry« bildet für Dewey einen integralen Bestandteil des über die Struktur der Handlung vermittelten Weltbezuges des Menschen; Erkenntnis ist selbst schon Handlung, tätiges In-der-Welt-Sein, und kein bloß zuschauendes Betrachten einer distanzierten Wirklichkeit in ihrem reinen und unabhängigen So-Sein.

(2) Intelligenz, Erkenntnis und Theorie sind grundsätzlich instrumentellen Charakters; sie sind praxis- und situationsbezogen, auf Veränderung gerichtet. Hier schließt sich die politisch-gesellschaftskritische Dimension von Deweys Erkenntnisbegriff an, die ihn nahtlos in sein insbesondere in späteren Jahren energisch forciertes Demokratiekonzept einbindet: Ein wesentliches Motiv für den politisch engagierten Erkenntnisprozeß einer »social intelligence« - als des Ideals kollektiver

¹ Vgl. auch LW 4, 111: "Ideas that are plans of operations to be performed are integral factors in actions which change the face of the world."

demokratischer Willensbildung und Entscheidungsfindung - sieht Dewey in den ihm offenkundig erscheinenden Notwendigkeiten sozialer, ökonomischer und politischer Reformen in der nationalen und internationalen gesellschaftlichen Wirklichkeit seiner Zeit.

(3) Der Sinn jedes kognitiven Prozesses besteht für Dewey in der "Verwandlung durch Umwertung und Kontrolle vorgegebener Existenz" (BOHNSACK 1976, 49). Erkenntnis bedeutet Konstruktion (Produktion) von Bedeutung, Relation und Kontext: Die Dinge und Ereignisse werden zu "Gegenständen ("objects"), Dingen mit einer Bedeutung" (LW 1, 132), und "eine Welt von miteinander in Beziehung stehenden Gegenständen wird konstruiert" (LW 13, 26). Erkenntnis re-produziert nicht einfach eine gegebene Struktur, sondern erschafft buchstäblich etwas Neues: Das *erkannte* Objekt ist nicht einfach eine Reduplikation dessen, was schon vor dem Erkenntnisprozeß und von ihm prinzipiell unabhängig bestanden hat, sondern die Tatsache der Erkenntnis selbst stellt einen originären und neuartigen Tatbestand in der Evolution des Lebens dar. Die gewaltigen sichtbaren und unsichtbaren Veränderungen, die die Jahrtausende der Menschheitsgeschichte auf dem Antlitz unseres Globus hinterlassen haben, die selbst noch aus dem Sateliten wahrnehmbaren Zeichen und Spuren ebenso wie die flüchtigeren, weniger greifbaren und weniger dauerhaft verobjektivierten Aspekte sozialer Wirklichkeiten, legen Zeugnis ab von der gewaltigen konstruktiven Kraft der menschlichen Erkenntnistätigkeit.

(4) Dies bedeutet zugleich, daß Erkenntnis für Dewey keine bloße Abbildfunktion ist. Sie wird vielmehr von den eigenen Richtungstendenzen und Interessen des Subjekts (Organismus) beeinflusst. Objektivität ist im Sinne Deweys nur möglich als das Ideal einer möglichst breiten und nüchternen Einbeziehung aller relevanten Interessen der Gemeinschaft (die Standpunkte möglichst vieler verschiedener Beobachter) in den Prozeß des »inquiry« (vgl. MW 4, 180f.) bzw. als die Praxis intersubjektiver Konsensbildung.

3.3 »Experience« und Natur

Es wurde bereits hervorgehoben, daß Deweys Philosophie jeden Antagonismus zwischen Geist und Natur entschieden zurückweist. Gegenüber der traditionellen philosophischen Behandlung dieses Problems nimmt er die evolutionistische Perspektive einer »Emergenz«-Theorie des Geistes ("emergent' theory of mind") ein (LW 1, 207), die diesen als eine Art natürliches »Organ« aus den Naturprozessen selbst herauswachsen sieht. Diese Sicht, die einen Grundbestandteil von Deweys Naturbegriff bildet, mit dem wir uns im folgenden auseinandersetzen wollen, versteht er als »realistisch« im Sinne einer durch die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften verbürgten Beschreibung. Der Begriff der *Emergenz* umfaßt

dabei insbesondere die folgenden beiden Gedanken: (1) den Aspekt der *Kontinuität* evolutiver Lebensprozesse, der abrupte Brüche und isolierte Sonderformen in der Entwicklung des Lebendigen ausschließt, sowie (2) den Aspekt der *qualitativen Differenzen*, der die mit der steigenden Komplexität der Lebensformen einhergehenden Unterschiede und heterogenen Kontexte elementarer Lebensprozesse betont.¹

Die Wechselwirkungen natürlicher Ereignisse vollziehen sich nach Deweys Vorstellung im Rahmen von »Interaktionsfeldern« ("fields of interaction"), die ihrerseits miteinander in Interaktion treten und dabei in kritischen Momenten entscheidende Veränderungen hervorrufen können (LW 1, 207f.): "Ein neues, größeres Feld wird gebildet, in dem neue Energien freigesetzt werden und dem neue Qualitäten zugehören." (Ebd., 208) Durch die Zunahme und steigende Komplexität natürlicher Interaktionen kann es so gewissermaßen zu qualitativen Sprüngen innerhalb der Natur, zur Emergenz neuartiger Phänomene kommen: Das Leben selbst ist für Dewey derart aus den anorganischen Naturprozessen hervorgegangen, desgleichen der Geist aus den durch Kommunikation und soziale Interaktion bestimmten organischen Lebensformen des Menschen. So unterscheidet Dewey denn auch zusammenfassend drei große »Plateaus« natürlicher Interaktionsfelder, die er als »physical« (Materie), »psycho-physical« (Leben) und »mental« (Geist) charakterisiert:

"Das erste, das Feld ("scene") der engeren und äußerlicheren Interaktionen, ist stofflich, obschon in sich qualitativ vielfältig; seine besonderen Eigenschaften sind die des mathematisch-mechanischen Systems, die von der Physik entdeckt werden und die die Materie als eine allgemeine Beschaffenheit definieren. Die zweite Ebene ist die des Lebens. Qualitative Unterschiede, wie die von Pflanze und Tier, niedrigeren und höheren Tierarten, sind hier noch auffälliger; doch trotz ihrer Mannigfaltigkeit weisen sie gemeinsame Eigenschaften auf, die das Psycho-Physische definieren. Das dritte Plateau ist das der Assoziation, Kommunikation und Partizipation. Dieses ist noch einmal weiter in sich diversifiziert, es besteht aus Individualitäten. Durch alle Vielgestaltigkeiten hindurch jedoch zeichnet es sich durch gemeinsame Eigenschaften aus, die den Geist als Intellekt definieren; als den Besitz von und die Empfänglichkeit für Bedeutungen." (Ebd., 208)

Die Differenzierung zwischen Materie, Leben (Seele) und Geist wird bei Dewey also als Kennzeichnung verschiedener Niveaus zunehmender Komplexität und »Enge« ("intimacy") der Wechselwirkung zwischen natürlichen Ereignissen verstanden; die Idee, daß sie getrennte Arten des Seins darstellen, lehnt er als einen philosophischen Irrtum ab, der seiner Überzeugung nach wie viele andere aus dem bereits erwähnten (Kap. 3.1.2) fundamentalen philosophischen Trugschluß einer ontologisierenden »Transsubstantiation« kontextbezogener Funktionen herrührt (ebd.,

¹ Vgl. hierzu auch folgende Formulierung aus »Time and Individuality« (1940): "The idea of development applied to nature involves differences of forms and qualities as surely as it rules out absolute breaches of continuity." (LW 14, 108)

200). Dewey ist sich des Umstandes bewußt, daß sein Verständnis des Verhältnisses von Natur, Leben und Geist und insbesondere seine Betonung ihrer evolutiven Kontinuität nicht nur der gängigen Philosophietradition, sondern auch dem üblichen Sprachgebrauch (ebd., 207; 217) und den in den modernen Einzelwissenschaften sich ausbildenden Spezialisierungen und Trennungen (ebd., 224f.) zuwiderläuft. In bewußter Entgegensetzung zum hergebrachten Sprachgebrauch prägt er den Begriff des »body-mind«, der die Kontinuität des Körperlichen und Geistigen unmittelbar zum Ausdruck bringen und beide als Aspekte *eines* natürlichen Geschehens begreifen soll. Dabei bezieht sich der Aspekt des »body« auf die Kontinuitäten mit der restlichen Natur (belebt oder unbelebt), während »mind« die besonderen Merkmale und Qualitäten bezeichnet, die organische Interaktionen unter den komplexen Wechselwirkungsbedingungen und Interdependenzen menschlicher Gesellschaften und Kommunikationswelten annehmen (ebd., 217).

Menschliches »experience« ist für Dewey dementsprechend grundsätzlich ein Bestandteil der Natur, in dieser verwurzelt und durch Emergenz aus ihr hervorgegangen. Es bezeichnet eine spezifische Form von Interaktionen natürlicher Faktoren auf einem fortgeschrittenen Komplexitätsniveau, das den Bereich des Natürlichen um zusätzliche Qualitäten bereichert, nicht aber überschreitet oder verläßt. Insofern erscheint »experience« aus Deweys Sicht als eine Art Kulminationspunkt natürlicher Ereignisse, an dem die in der Natur angelegten Möglichkeiten und Potentiale - als Qualitäten natürlicher Prozesse - in je situationsspezifischer Art und Weise zur Verwirklichung auf der Ebene eines natürlichen Bewußtseins gelangen: "Wenn das Wort 'Bewußtsein', wie es oft geschieht, als eine Kurzbezeichnung für die Gesamtsumme solcher unmittelbarer Qualitäten benutzt wird, wie sie sich tatsächlich zeigen, dann ist es der Zweck ("end") oder Endpunkt ("terminus") natürlicher Ereignisse." (LW 1, 87f.) Dieser Prozeß der Bewußtwerdung bedarf zugleich und grundlegend der intersubjektiven Vermittlung durch das Medium der Sprache innerhalb einer menschlichen Kommunikationsgemeinschaft. Die damit angesprochene Intersubjektivität von Bedeutungsstrukturen wird sich im folgenden bereits an einzelnen Stellen andeuten - etwa dann, wenn Dewey hinsichtlich der Dimension kognitiver Bearbeitung natürlicher »experience«-Situationen von einem »universe of discourse« spricht. Ausführlich werden wir uns damit jedoch erst an einer späteren Stelle auseinandersetzen (Kap. 5). Hier geht es uns zunächst um Deweys Begriff von »Natur« als unhintergehbarem Bezugsrahmen und unentwegt durchscheinender Folie des »experience« sowie um seine philosophische Kritik, insoweit sie sich an seine Rekonstruktion des existentiellen Verhältnisses von »experience« und Natur anschließt. Auf die Problematik dieser naturalistischen Argumentationsstrategie wurde bereits hingewiesen; sie soll im Verlauf der weiteren Diskussion ebenso vertieft

werden wie die implizit konstruktivistischen Einsichten, zu denen Dewey auf der vermeintlich sicheren Grundlage seiner »realistischen« Naturphilosophie gelangt.¹

3.3.1 Notwendigkeit und Kontingenz als Grundzüge natürlicher Existenz

Es verbindet Deweys Philosophie des »experience« mit gewissen Zügen der europäischen Existenz-Philosophie des 20. Jahrhunderts, daß er hinsichtlich der Existenz des Menschen in der Natur insbesondere die Aspekte der Herausforderung und des Wagnisses sowie die Unmöglichkeit einer generellen Subordination der Vielfalt konkreter existentieller Problemsituationen und Entscheidungen unter einen Kanon allgemeiner Regeln der Lebensführung hervorhebt. Die Natur und die Existenz des Menschen in ihr zeichnen sich für Dewey durch eine dauerhafte und alles durchdringende Mischung des *Unsicheren* ("the precarious") und des *Beständigen* ("the stable") aus (LW 4, 194; vgl. auch LW 1, 42-68). Die spannungsgeladene Polarität, die sich damit auftut, bildet seiner Überzeugung nach - wenn auch in je unterschiedlicher Akzentsetzung - einen unvermeidbaren Grundzug *einer jeden* konkreten »experience«-Situation; denn wir leben

"(...) in einer Welt, die eine eindrucksvolle und unwiderstehliche Mischung ist aus Reichhaltigkeiten, dichten Vollständigkeiten, Ordnung und Wiederholungen, die Vorhersage und Kontrolle möglich machen, und Singularitäten, Mehrdeutigkeiten, unsicheren Möglichkeiten und Prozessen, die zu Konsequenzen führen, die noch unbestimmt sind. Sie sind nicht mechanisch, sondern lebendig vermischt wie der Weizen und das Unkraut im Gleichnis. Wir mögen sie gesondert erkennen, doch können wir sie nicht voneinander trennen, denn anders als Weizen und Unkraut wachsen sie aus derselben Wurzel hervor." (LW 1, 47)

Diese unaufhebbare Mischung des Notwendigen und des Kontingenten verleiht der menschlichen Existenz nicht nur ihre Dynamik, sondern auch ihre »Würze«² und ihre dramatische Struktur: "Wenn die Existenz entweder vollkommen notwendig oder vollkommen kontingent wäre, gäbe es weder Komödie noch Tragödie im Leben, noch die Notwendigkeit des Lebenswillens." (LW 4, 194) Wie wir bereits sahen (Kap. 3.1), geht es Deweys naturalistisch verstandener Philosophie-Kritik dabei zunächst darum hervorzuheben, "daß die Welt der empirischen Dinge das Ungewisse, Unvorhersagbare, Unkontrollierbare und Riskante ("hazardous") enthält" (LW 1, 43) - und sich damit gegen eine Metaphysiktradition zu wenden, die ihre Zuflucht vor den Mannigfaltigkeiten und Ambiguitäten konkreter Erfahrungswirklichkeiten

¹ Obwohl Dewey seine eigene Naturphilosophie als realistisch verstanden hat, hat er sich doch zugleich vom philosophischen Realismus in seiner herkömmlichen Form - dies sahen wir bereits im vorigen Kapitelteil - deutlich abgesetzt; auf seine diesbezügliche Kritik werden wir ebenfalls bald zurückkommen.

² "poignancy"; wörtl.: Schärfe, Eindringlichkeit.

von jeher im Rekurs auf die vermeintlich höhere Wirklichkeit eines ideellen Reiches absoluter Geltungen gesucht hat.¹ Die prekäre Seite der menschlichen Existenz erscheint ihm als evident, als eine hervorstechende Tatsache ("outstanding fact"), für die das menschliche »experience« im allgemeinen und die von Anthropologen gelieferten Beschreibungen kultureller Phänomene wie Sprache, Religion, Mythos, Moral, Recht, Kunst, Gewerbe u.ä. im besonderen reiches Zeugnis ablegen (ebd., 42f.). Er hält sie zudem für grundsätzlich unabhängig von dem Stand der Zivilisation oder kulturellen Entwicklung: Für den Menschen des 20. Jahrhunderts gilt ebenso wie für seine frühesten Vorfahren, daß jeder Gegenstand in seinem »experience« sichtbare und unsichtbare Seiten zugleich besitzt.

"Das Sichtbare ist ins Unsichtbare eingelassen; und letztlich entscheidet das Ungesehene darüber, was im Gesehenen geschieht; das Fühlbare beruht in prekärer Weise auf dem Unberührten und Unbegriffenen. *Der Kontrast und das potentielle Mißverhältnis ("maladjustment") zwischen dem Unmittelbaren, der augenscheinlichen und im Brennpunkt stehenden Seite der Dinge, und jenen indirekten und verborgenen Faktoren, die den Ursprung und den Verlauf des Gegenwärtigen bestimmen, sind unzerstörbare Züge eines jeden »experience«.* Wir mögen die Art, in welcher unsere Vorfahren mit diesem Kontrast umgegangen sind, abergläubig nennen, doch der Kontrast selbst ist kein Aberglaube. Er ist eine primäre Gegebenheit in jedem »experience«." (Ebd., 44f.; Herv. d. Verf.)

Die Angst in einer furchterregenden und bedrohlichen Welt, der die Götter entstammten, die Unsicherheit, der der Aberglaube entwuchs, sind für Dewey zugleich Ursprung der intellektuellen Lösungsstrategien ("sophistication") von Philosophie und Wissenschaft, durch die wir - mehr oder weniger - den Aberglauben ersetzt haben. Doch weist er zugleich warnend darauf hin, daß inmitten unserer vermeintlichen intellektuellen Überlegenheit das Irrationale des Aberglaubens wiederkehrt, wenn wir als "magischen Schutz gegen den unsicheren Charakter der Welt" die Existenz des Zufalls leugnen und "magische Formeln" vom "allgemeinen und notwendigen Gesetz", der "Ubiquität von Ursache und Wirkung", der "Uniformität der Natur", dem "allgemeinen Fortschritt" und der "inhärenten Rationalität des Universums" "murmeln" (ebd., 45). Denn letzten Endes lasse sich der Aspekt des Risikos und des Wagnisses als ein unvermeidliches Grundcharakteristikum unserer Welt durch all diese Beruhigungsformeln, all unser Bemühen um Ordnung und Sicherheit nicht ernsthaft verändern oder gar beseitigen² - und angesichts der allzu

¹ Sei dies als eine Welt vorgeformter Ideen (Platon) oder transzendentalphilosophisch als Apriori der Vernunft (Kant) oder im Sinne eines »objektiven Idealismus« als in der Geschichte sich verwirklichender absoluter Geist (Hegel) oder wie auch immer gedacht: Die grundlegende Argumentationsfigur metaphysischen Denkens, die hier zur Diskussion steht, ist sich in all ihren verschiedenen theoretischen Manifestationen weitgehend gleich geblieben (vgl. erneut HABERMAS 1992, 35-60).

² "(...) when all is said and done, the fundamentally hazardous character of the world is not seriously modified, much less eliminated." (Ebd.)

optimistischen Rationalitätsgläubigkeit und ungebrochenen Fortschrittseuphorie seiner Epoche und Kultur, die noch unter dem unmittelbaren Eindruck der entfesselnden und explosiven Kräfte der wissenschaftlich-industriellen Revolution stand, weist Dewey in »Experience and Nature« (1925/29) bezeichnenderweise auf den Schock des ersten Weltkrieges und die sich bereits abzeichnenden Vorbereitungen eines zukünftigen Krieges hin, um anzudeuten, daß all die kulturellen Errungenschaften der modernen Zivilisation weit eher dazu dienen können, die unerfreuliche Erkenntnis dieser Tatsache zu verwischen, als tatsächlich etwas daran zu ändern (ebd.).

3.3.2 Die qualitativ-ästhetische Dimension des natürlichen »experience«

Menschliches »experience« als Emergenz von Naturprozessen weist für Dewey insbesondere zwei herausragende und evidente Züge auf: *Genuß* ("preoccupation with direct enjoyment"; LW 1, 69) einerseits und *Arbeit* ("useful labor and its coercive necessity"; ebd., 73) andererseits. Diese Aspekte des »experience« kommen existentiellen Grundstrukturen gleich, die sich gegenseitig bedingen und daher nicht voneinander getrennt, wohl aber unterschieden werden können:

"Während der direkte und bewußte ("appreciative") Genuß die Dinge in ihrer erfüllenden Seite zeigt, offenbart die Arbeit die Dinge in ihren Zusammenhängen untereinander in bezug auf Wirksamkeit, Produktivität, Fördern, Behindern, Erzeugen, Zerstören. Vom Standpunkt des Genusses ist ein Ding, was es direkt für uns tut. Von dem der Arbeit ist ein Ding, was es mit anderen Dingen tun wird - die einzige Art, wie ein Werkzeug oder ein Hindernis definiert werden kann." (LW 1, 73)

Wenden wir uns zunächst dem Motiv des unmittelbaren Genusses zu, in dem für Dewey die qualitativ-ästhetische Seite des menschlichen »experience« als Natur-Erfahrung zum Ausdruck kommt. Beispiele für dieses Motiv findet er in solch universellen Kulturphänomenen wie Festen und Feiern, Ausschmückungen ("ornamentation"), Tänzern und Liedern, dramatischer Pantomime, Geschichtenerzählen und Schauspiel ("enacting stories") (ebd., 69).¹ Es ist das Spiel der Imaginationen, das Dewey an diesen Phänomenen der Muße besonders interessiert: die vom unmittelbaren Druck existentieller Lebensanforderungen befreite Re-Inszenierung natürlicher »experience«-Situationen unter dem veränderten Vorzeichen unbehinderter imaginativer Ausschmückung. "Das primäre Interesse liegt darin, das Schauspiel in Szene zu setzen und zu genießen, dem unverwüstlichen Interesse an Geschichten

¹ Die Anthropologen und Ethnologen unseres Jahrhunderts haben uns ein eindringliches Bild von dem schier endlosen Reichtum kultureller Variationen dieser Themen geliefert; von den Philosophen ist diese Seite der menschlichen Existenz, wie Dewey meint, im Vergleich zu den intellektuellen und moralischen Bestrebungen kaum jemals angemessen gewürdigt worden (ebd., 69).

freien Lauf zu lassen, die die Kontingenzen des Lebens verbunden mit glücklicheren Ausgängen aus Notlagen veranschaulichen, als die umgebenden Bedingungen sie oftmals erlauben." (Ebd., 70)

Solche Dramatisierung zeugt nach Deweys Auffassung davon, daß der Mensch mehr um die Steigerung ("enhancement") seines Lebens besorgt ist als um das »nackte« Leben selbst (ebd., 71); sie offenbart eine Seite des »experience«, die er mit dem Begriff »consummation« (oder »consummatory phase«) anspricht: das Streben nach Befriedigung und qualitativer Erfüllung, nach »Vollendung« von in der Natur angelegten Potentialitäten. »Consummation«¹ meint in diesem Zusammenhang eine Art ganzheitlicher Erlebnisfülle im Hier und Jetzt. Unter dem dabei implizierten Aspekt der *unmittelbaren Qualität* erscheinen die Gegenstände des »experience« als end-gültig ("final") (ebd., 70).² Dies bezieht sich bei Dewey nun nicht allein auf die ausgezeichneten und außergewöhnlichen Produkte der sogenannten »schönen Künste«: Die qualitativ-ästhetische Seite des menschlichen »experience« zeigt sich für ihn bereits in so alltäglichen Dingen wie einem Zornesausbruch ("a passion of anger"), einem Traum, der Entspannung der Glieder nach einer Anstrengung, dem Erzählen von Witzen, Balgerei ("horse-play") und Trommelschlagen, dem Blasen von Blechflöten, der Explosion von Feuerwerkskörpern und dem Laufen auf Stelzen (ebd., 71). In alledem findet Dewey die gleiche Qualität unmittelbarer und absorbierender »Endgültigkeit«, die den Dingen und Handlungen innewohne, die gewöhnlich mit dem Rang des »Ästhetischen« ausgezeichnet werden (ebd.).

Diese Züge des menschlichen »experience« verweisen für Dewey insbesondere auch darauf, daß der existentielle Bezug des Menschen zur Natur keine rein rationale und kognitive Angelegenheit ist; die dramatische Struktur des »experience« wurzelt seiner Darstellung nach in jener qualitativen Dimension der Natur-Erfahrung, die prä-reflexiv immer schon da ist, bevor wir uns auf eine rationale Weise mit der Natur und unserer Stellung in ihr reflektierend auseinandersetzen können. Natur als

¹ Für »consummation« finden sich in einschlägigen Wörterbüchern Übersetzungen wie: "Vollendung" (im Sinne sowohl von *completion* als auch von *perfection*), "Abschluß", "Vollzug" (*der Ehe*); "Erfüllung" (*eines Zieles*) (DUDEN-OXFORD) sowie ergänzend auch: "Ende" und *fig.* "Ziel" (LANGENSCHIEDTS TASCHENWÖRTERBUCH). Der spezifisch amerikanische Sprachgebrauch scheint hiervon nicht wesentlich abzuweichen. So führt WEBSTER'S NEW ENCYCLOPEDIACTIONARY (New York) in der Ausgabe von 1993 für das Verb »to consummate« folgende Umschreibungen an: "to bring to completion" (*finish*); "to make perfect"; "to make (marital union) complete by sexual intercourse". Zudem wird hier auf den lateinischen Stamm des Wortes verwiesen: *consummare* (von *com-* + *summa*): "to sum up, finish". Interessant ist in unserem Zusammenhang schließlich noch ein Blick in eine Webster-Ausgabe des vorigen Jahrhunderts, da er zeigt, daß sich hier in den letzten gut hundert Jahren keine wesentlichen Bedeutungsverschiebungen geltend gemacht haben. In WALKER AND WEBSTER'S ENGLISH PRONOUNCING DICTIONARY (London) von 1869 finden sich für das Verb »to consummate« die Umschreibungen: "to complete", "to perfect" sowie "to finish by completing what was intended"; für das Substantiv »consummation« liest man: ""completion", "end", "termination or winding up of any work, scheme, or system".

² "Reflected upon, this phase of experience manifests objects which are final." (Ebd.)

»Raum« und existentielle Bedingung des »experience« darf demzufolge nicht auf spezifizierbare Objekte der Erkenntnis reduziert werden; insbesondere bedeutet Natur für Dewey aus dem Blickwinkel seiner »experience«-Philosophie mehr als die mathematischen und quantifizierenden Beschreibungen kausaler Relationen, die die Naturwissenschaften bereitstellen.¹ Natur erschließt sich ihm vielmehr als ein Spannungsfeld von Ereignissen (»events«), die schon vor jeder reflexiven Erkenntnisbemühung ihre je spezifische und einmalige qualitative Färbung besitzen, als ein unmittelbares Kräftespiel von Anziehung und Abstoßung. In ihrer Unmittelbarkeit bilden diese natürlichen Ereignisse die Bestandteile eines »universe of having«, das vom »universe of discourse« - dem Ort kognitiver Leistungen - zu unterscheiden ist (LW 1, 114).² In der Vernachlässigung und mangelnden Berücksichtigung dieses qualitativen Moments der Einzigartigkeit natürlicher Ereignisse zugunsten rationaler Begriffssysteme sieht Dewey einen wesentlichen Mangel herkömmlicher Metaphysiken:

"(...) in jedem Ereignis gibt es etwas Unzugängliches ("obdurate"), Selbstgenügsames, ganz und gar Unmittelbares, das weder eine Relation noch ein Bestandteil in einem relationalen Ganzen ist, sondern abschließend und exklusiv. Hier, wie in so vielen anderen Fragen, stimmen Materialisten und Idealisten in einer zugrundeliegenden Metaphysik überein, die um der Relationen und relationalen Systeme willen jene irreduziblen, unendlich pluralen, unbestimmbaren und unbeschreibbaren Qualitäten ignoriert, die ein Ding *haben* muß, um zu sein und um der Gegenstand ("subject") von Relationen und ein Thema des Diskurses werden zu können." (LW 1, 74; Herv. i. Orig.)

Dewey bleibt sich hier des Umstandes bewußt, daß der geforderte Hinweis auf die qualitative Unmittelbarkeit des ge-habten »experience« letztlich nur Aufweis einer »Leerstelle«, eines »Fehlens« im rationalen Diskurs sein kann, ein Fingerzeig auf das in seiner Einzigartigkeit Unerkennbare, das sich jedem sprachlichen Zugriff, der ja immer schon ein In-Beziehung-Setzen-zu impliziert, entzieht: "Die Unmittelbarkeit der Existenz ist unaussprechlich. (...) Die Dinge in ihrer Unmittelbarkeit sind unbekannt ("unknown") und unerkennbar ("unknowable")." (Ebd.) Damit wird erneut jene Differenz von Existenz und Erkenntnis deutlich, jene existentielle Grenze jeder symbolischen Form der Weltauslegung, die uns oben schon in der Unterscheidung von »subject-matter of primary experience« und »objects of knowledge« begegnet ist (vgl. Kap. 3.1).

¹ Nicht daß Dewey diesem Typ der Beschreibung seine Berechtigung absprechen würde, doch erfassen die Naturwissenschaften eben mit ihrer Analyse relationaler Zusammenhänge für ihn nur die *eine* Seite natürlicher Vorgänge.

² Auf diese Differenzierung Deweys werden wir in Kürze noch zurückkommen, da sie die oben bereits angeführte Unterscheidung von »primary« und »secondary experience« unter einem neuen Gesichtspunkt wiederaufnimmt.

Dewey verwendet zur Kennzeichnung dieses Aspektes unmittelbarer Qualitäten natürlicher Ereignisse Bezeichnungen wie »ends«, »terminals« oder »arrests«, die sich im Deutschen nur schwer wiedergeben lassen, aber offensichtlich auf den Gesichtspunkt der Finalität, des Abschlusses, der zeitweiligen End-gültigkeit und Entschiedenheit und damit in gewissem Sinne auf eine Aufhebung des sukzessiven Verlaufes in der Zeit hinweisen, auf ein vorübergehendes Inne-Halten in der Unmittelbarkeit des »experience«.¹ Diese mit der Unmittelbarkeit naturimmanenter Qualitäten verbundene Endgültigkeit ist jedoch nicht total, sondern immer nur partiell; jedes Ende eines natürlichen Ereignisses ist zugleich der Anfang eines neuen; die Natur ist für Dewey "ein Schauplatz unablässiger Anfänge und Endungen" (ebd., 83), "eine Geschichte von Geschichten ("affair of affairs"), worin jede, gleichgültig wie sehr sie auch mit anderen verbunden sein mag, ihre eigene Qualität hat" (ebd.; Herv. entf.) - ein Bereich zeitlicher Episoden (»histories«) von je eigentümlicher qualitativer Färbung. Dies rührt offenbar daher, daß Natur hier immer bereits im Kontext des »experience« gedacht wird - und in dieser Perspektive reicht die Beschaffenheit und Qualität natürlicher Ereignisse für Dewey bis in die Bedürfnisstruktur des Menschen selbst hinein: "(...) Bedürfnis und Verlangen sind Exponenten des natürlichen Daseins. Sie sind, wenn wir die Aristotelische Ausdrucksweise benutzen wollen, Aktualisierungen seiner Kontingenzen und Unvollständigkeiten (...)" (ebd., 58). Und vor diesem Hintergrund meint Dewey eine präreflexive Dimension von Natur-Erfahrung (»primary experience«) nicht nur annehmen, sondern trotz der eingestandenen Unaussprechlichkeit unmittelbarer Existenz auch phänomenologisch beschreiben zu können:

"Empirisch gesehen kann die Existenz von Gegenständen des direkten Zugriffs, Besitzes, Gebrauchs und Genusses nicht bestritten werden. Empirisch gesehen sind die Dinge scharf, tragisch, schön, launig, geklärt, verwirrt, bequem, ärgerlich, trocken, schroff, tröstend, prächtig, furchtbar; *sind sie dies unmittelbar, aus eigenem Recht und in eigenem Namen* ("in their own right and behalf"). Wenn wir uns des Wortes ästhetisch in einem weiteren Sinne bedienen als dem seiner Anwendung auf das Schöne und Häßliche, zeichnen sich natürliche Situationen, wie sie sich empirisch ereignen, *unbezweifelbar* durch eine ästhetische Qualität aus, die unmittelbar, endgültig oder in sich geschlossen ("self-enclosed") ist." (LW 1, 82; Herv. d. Verf.)

Dewey unternimmt hier den Versuch einer Phänomenologie des Naturerlebens, die anti-reduktionistisch in dem Sinne ist, daß sie die Natur nicht von der ganzen Pluralität und Vielfältigkeit ästhetischer Erfahrungsmöglichkeiten trennt, die unse-

¹ "Any quality as such is final; it is at once initial and terminal; just what it is as it exists. It may be referred to other things, it may be treated as an effect or as a sign. But this involves an extraneous extension and use. It takes us beyond quality in its immediate qualitiveness. If experienced things are valid evidence, then nature in having qualities within itself has what in the literal sense must be called ends, terminals, arrests, enclosures." (LW 1, 82; Herv. i. Orig.)

ren Weltbezug in seiner Unmittelbarkeit auszeichnen. Eine solche Beschreibung ist möglich und insofern durchaus sinnvoll, als sie die qualitative Einzigartigkeit und Fülle des konkret erlebten »primary experience« besonders hervorhebt, die für Dewey den unhintergehbaren Ausgangspunkt all unserer Erfahrungen, Überlegungen und Erkenntnisse bildet. Allerdings unterstellt Dewey an Stellen wie der eben zitierten, daß es sich hierbei nicht nur um eine (mögliche) Beschreibung von Natur, sondern um eine empirisch evidente Feststellung ihrer Beschaffenheit handelt, die unbezweifelbar ("indubitable") ist und von jedem anderen Beobachter bei aufrichtiger und offener Untersuchung geteilt werden muß. Auf die Problematik dieser naturalistischen Begründungsstrategie, mit der Dewey seine Philosophie des »experience« insbesondere in »Experience and Nature« zu fundieren sucht, werden wir am Schluß dieses Abschnittes noch ausführlich zu sprechen kommen, da sich hier meines Erachtens in einer versteckten Form deutlich ontologisierende Züge in seinem Denken zeigen. Dies aber wird aus einer konstruktivistischen Perspektive kritisch zu hinterfragen sein, da solche ontologischen Beschreibungen in der Regel mit einer Begrenzung insbesondere der dekonstruktiven Blicke auf andere, alternative Beobachtungsmöglichkeit einhergehen. Zunächst müssen wir aber Deweys Sicht des Verhältnisses von »experience« und Natur noch dahingehend weiter aufklären, daß wir uns nun der bereits angesprochenen Seite einer konstruktiven *Naturbearbeitung* als Inhalt des menschlichen »experience« näher zuwenden.

3.3.3 Konstruktive Naturbearbeitung und die Errichtung von Ordnungen

In einer Welt voller Unsicherheiten und Gefahren sind insbesondere die spezifischen, von einer Vielfalt von Faktoren abhängigen unmittelbaren Qualitäten konkreter »experience«-Situationen für Dewey in höchstem Maße kontingent: Die für die Freuden und Leiden der Menschen ausschlaggebenden natürlichen Bedingungen hängen zunächst von einem undurchschauten, übermächtigen »Schicksal« ab; sie bedürfen der Errichtung von *Ordnungen*, die die Übermacht des Zufalls minimieren, indem sie einen Bereich relativer Sicherheiten etablieren. Dies geschieht zunächst in der Handlung, die die Widerstände der Dinge durch die Entwicklung von *Methoden* erfolgreich überwinden kann. Während die Muße, wie gesehen, für Dewey den Ursprung imaginativer Idealisierungen bildet, wird im Prozeß der *Arbeit* ("labor", "useful art"; ebd., 100f.) die Notwendigkeit zur "Mutter der Erfindung, Entdeckung und konsekutiven Reflexion" (ebd., 100). Im Erfolg solch methodischer Naturbearbeitung wird seiner Auffassung nach zugleich die qualitative Dimension des »experience« auf ein neues Niveau gehoben: Erst durch die geplante und methodisch vollzogene Beeinflussung und Steuerung natürlicher Ereignisse - durch die Sublimierung des Eros im Dienste des Realitätsprinzips, wie wir mit Freud auch sagen könnten -, wird »consummation« im eigentlichen Sinne einer Erfüllung und

Verdichtung qualitativer Erfahrung möglich (ebd., 127).¹ Insofern sie mithin die bloß zufälligen Erfahrungsqualitäten in antizipierte, methodisch herbeigeführte und zugleich kontrollierte »Erfüllungen« verwandelt, haftet der Arbeit selbst ein Gefühl unmittelbarer Lebenssteigerung an. In der »Freude am Tun« kann sie selbst ein Gegenstand von Wertschätzung und Genuß werden: "Wenn die Arbeit eine geordnete Sequenz in ein Mittel zum Erreichen von Zielen verwandelt, macht dies nicht nur aus einem zufälligen Abschluß eine Erfüllung, sondern es verleiht außerdem der Arbeit eine unmittelbare Qualität der Finalität und Vollendung ("consummation"). Die Kunst, selbst die schöne Kunst, braucht lange, so sehr sie eine Freude ist." (Ebd., 91)

Hier schlägt sich Deweys pragmatisches Verständnis des Verhältnisses von Mittel und Zweck nieder, das beide in der übergeordneten Einheit der Handlung zusammenhält (vgl. ebd., 274-277).² In ihr sind Mittel und Zweck zirkulär aufeinander bezogene Aspekte eines übergeordneten Ganzen, die nur unterschieden, nicht aber voneinander getrennt werden dürfen. Denn das Mittel ist nur Mittel *in bezug auf* einen Zweck, es erhält von diesem her seinen Sinn und seine Bedeutung; insofern impliziert es gewissermaßen bereits das »Zweckhafte«. Es kann zudem selbst Zweck gewesen sein, bevor es als Mittel zur Verfügung stand. Umgekehrt ist der Zweck nicht Zweck in sich selbst, sondern nur die erwartete letzte Stufe in einem sukzessiven Handlungsverlauf; als antizipierter Endzustand erfüllt er selbst die Funktion eines Mittels zur Koordinierung von Handlungsabläufen. Zudem verweist jeder erreichte Zweck im konkreten Handlungsgeschehen über sich hinaus und wird selbst zu einem Mittel im Bezug auf umfassendere Zwecke. Die Unterscheidung ist mithin von zeitlicher und kontextueller Bedeutung, nicht aber von absoluter Geltung.³ Die Rede von »bloßen Mitteln« und »reinen Zwecken« erscheint aus der pragmatistischen Sicht Deweys als buchstäblich sinnlos: Wo Mittel und Zweck derart auseinandergerissen werden, wird die umfassende Ganzheit der menschlichen Handlung zerstört, von der her beide einzig ihre Bedeutung beziehen können. Diese dialektische Verknüpfung von »instrumental« und »consummatory phase« ist ein wiederkehrender Zug in Deweys »experience«-Philosophie und wird uns noch öfter begegnen. Im gegebenen Zusammenhang mit Deweys Begriff der Arbeit kommt ihr insofern eine besondere Bedeutung zu, als sich an diese Gedanken Deweys Kritik der entfremdeten Arbeitsprozesse unter den bestehenden ökonomischen

¹ "(...) ends may become fulfillments not just termini, conclusions not just closings." (Ebd.)

² Zur Vertiefung vgl. Deweys Schrift »Theory of Valuation« aus dem Jahre 1939 (LW 13, 189-251), darin insbesondere den Abschnitt über »The Continuum of Ends-Means« (ebd., 226-236), wo sich Deweys vielleicht prägnanteste Diskussion der Zweck-Mittel-Problematik findet; ferner BOHNSACK (1976, 64-71).

³ Vgl. LW 13, 229: "(...) the distinction between ends and means is temporal and relational."

Bedingungen seiner Zeit, das heißt seine Kapitalismuskritik anschließt. Entfremdete Arbeit zeichnet sich für ihn gerade durch die auf Klasseninteressen und Zwängen beruhende künstliche Trennung der »instrumentellen« von der »konsummatorischen« Seite menschlicher Arbeit aus. Die Reduktion auf ihre ausschließlich instrumentelle Funktion nimmt der Arbeit ihren immanenten Bedeutungsgehalt; als bloßes Mittel für äußerliche, undurchschaubare und unbeeinflussbare Zwecke wird sie zur sinnentleerten Routine und Plackerei ("drudgery") im Räderwerk überpersönlicher Mächte. Auf diese Kritik und ihre Implikationen für Deweys Demokratieverständnis werden wir in unserem dritten Diskurs (Kap. 5) näher eingehen.

In der alltäglichen Lebenspraxis der Menschen, in den Prozessen der Arbeit und methodischen Kultivierung der Natur hat sich von jeher ein immanentes Wissen entwickelt. Zur eigentlichen *Theorie* wurde dieses Wissen jedoch erst in dem Moment, als die Reflexion - in der klassischen Philosophie Griechenlands - sich das Denken selbst als universellste Methode in allen Künsten ("method of methods in all arts") entdeckte und sich damit eine neue Dimension des »experience« erschloß (ebd., 103). Die grundlegende Dimension von Denken und Erkenntnis ist für Dewey, wie wir bereits gesehen haben (Kap. 3.2), die der *Relation*: Die unmittelbaren Qualitäten des »experience« treten zugunsten kognitiver Bedeutungen in den Hintergrund, die Bezüge herstellen, Verbindungen knüpfen und so relationale Ordnungen erzeugen. Reflexion bedeutet also zunächst, daß die Dinge aus ihrer Unmittelbarkeit auf die Ebene der Zeichen ("intellectual sign") gehoben werden, die vor-bedeuten, auf nicht unmittelbar Gegebenes verweisen, mögliche Konsequenzen sichtbar werden lassen. "Ein intellektuelles Zeichen bedeutet, daß ein Ding nicht unmittelbar genommen, sondern auf etwas bezogen wird, das als seine Folge ("consequence") kommen mag." (Ebd., 105) Doch auch die so hergestellten kognitiven Bezüge und Ordnungen als der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis bleiben in Deweys Augen letztlich auf die Unmittelbarkeit des »experience« bezogen, auf jene prekären und zugleich entscheidenden qualitativen Momente natürlicher Ereignisse, von denen oben die Rede war. Ohne diese existentielle Verankerung blieben sie leer, »algebraische Geister«, Bezüge, die nichts miteinander in Beziehung setzen.¹ "Sich der Dinge, in denen Relationen enden, zu entledigen, indem man sie als Elemente bezeichnet, heißt, in einem relationalen und logischen Schema zu argumentieren ("discourse"). *Nur wenn die Elemente mehr als nur Elemente in einem Ganzen sind, nur wenn sie etwas qualitativ Eigenes haben, kann ein relationales System vor dem vollständigen Zusammenbruch bewahrt werden.*" (LW 1, 75; Herv. d. Verf.) Die relationalen Ordnungen eines »universe of discourse« treten mithin für Dewey nicht in

¹ "Without a basis in qualitative events, the characteristic subject-matter of knowledge would be algebraic ghosts, relations that do not relate." (LW 1, 75)

einen Gegensatz zum »universe of having«, sondern stellen die Werkzeuge und Instrumente zu seiner willentlichen Regulierung und Kontrolle zur Verfügung.¹ In der aufgezeigten Differenz zwischen der Unmittelbarkeit eines »universe of having« - natürliche »experience«-Situationen in ihrer qualitativen Einzigartigkeit und Unaussprechlichkeit - und der Mittelbarkeit eines »universe of discourse« - Gegenstände der Erkenntnis in ihrer Allgemeinheit und symbolischen Strukturiertheit - ist uns im vorstehenden die Differenz von »primary« und »secondary (reflective) experience« wiederbegegnet, auf die wir eingangs bereits zu sprechen gekommen sind (Kap. 3.1.1). Ich habe schon angedeutet, daß in dem Aufweis und der Hervorhebung dieser Differenz eine wesentliche Grundlage von Deweys implizitem Konstruktivismus zu finden ist. Es wurde auch bereits nahegelegt, daß dies insbesondere damit zusammenhängt, daß kognitive Mittelbarkeit (Erkenntnis) und qualitative Unmittelbarkeit (Existenz) für Dewey nicht in einem Abbildungs- oder gar Identitätsverhältnis zueinander stehen, sondern in einem funktionalen Zusammenhang, der sich insbesondere im instrumentellen Charakter der »Erkenntnisgegenstände« (»objects of knowledge«) in bezug auf die Totalität des »experience« manifestiert (vgl. Kap. 3.2). Gleichwohl findet dieser implizite Konstruktivismus an Deweys Versuch einer naturalistischen Grundlegung seines »experience«-Begriffes insofern eine Grenze, als Dewey hier unter Hinweis auf vermeintliche empirische Evidenzen die Konstruktivität seiner eigenen Beobachtungen aus dem Blick verliert. Dieser Problematik und den damit verbundenen Schwierigkeiten einer konstruktivistischen Dewey-Rezeption werden wir im folgenden noch etwas genauer nachgehen müssen.

3.3.4 Zur Tragweite und Problematik von Deweys Natur-Begriff

Natur, das wurde in der bisherigen Diskussion deutlich, ist für Dewey nicht einfach ein Bereich »ewiger Gesetze«, eine Wirkungsstätte des Allgemeinen und Notwendigen. Durch seine Betonung des Besonderen und Partikularen verhilft Dewey vielmehr bereits in seinen naturphilosophischen Überlegungen der Dimension des *Individuellen* zu einer außergewöhnlichen philosophischen Würde.² Er bricht hierin mit einer mächtigen Metaphysiktradition, die von Platon bis Kant und Hegel - und darüberhinaus bis in die idealistischen Folgephilosophien des 19. und 20. Jahrhun-

¹ Dewey verdeutlicht dies am Beispiel der Physik: "Immediate empirical things are just what they always were: endings of natural histories. Physical science does not set up another and rival realm of antithetical existence; it reveals the state or order upon which the occurrence of immediate and final qualities depends. It adds to casual having of ends an ability to regulate the date, place and manner of their emergence." (Ebd., 110)

² Für eine Vertiefung dieser Gedanken und eine Untersuchung ihrer Implikationen für eine Theorie der Zeit vgl. insbesondere auch Deweys lesenswerten Aufsatz »Time and Individuality« (LW 14, 98-114) aus dem Jahre 1940.

derts - das Individuelle immer nur in prinzipieller Subordination unter das Allgemeine hatte denken können. Dies lag in der inneren Logik eines Denkens, das die Ambiguitäten innerweltlicher Ereignisse in der überempirischen Eindeutigkeit und Gewißheit des allumfassenden Einen aufzuheben versuchte: So entstand "eine Perspektive, aus der die innerweltlichen Dinge und Ereignisse, in ihrer Mannigfaltigkeit auf Distanz gebracht, zu besonderen Entitäten vereindeutigt und zugleich als Teile eines Ganzen begriffen werden können." (HABERMAS 1992, 37) Durch seine spezifische Rekonstruktion des Verhältnisses von »primary« und »secondary experience« kehrt Dewey diese Akzentsetzung um: Das Allgemeine der Reflexion - in der herkömmlichen Metaphysiktradition als Essenz, transzendentes Apriori oder absolute Idee zum existentiellen Primat erhoben - erscheint nun als ein Sekundäres, das seinen Ursprung und seinen Telos in der unmittelbaren und je einzigartigen Qualität primärer »experience«-Situationen findet.¹ Dabei bleibt eine unaufhebbare Differenz: Das Individuelle geht *niemals* vollständig im Absoluten auf. Der ideellen Notwendigkeit des philosophischen Systems stellt Dewey die natürliche Kontingenz des »experience« in einer menschlichen Lebenswelt entgegen, aus der sich die Momente des Mehrdeutigen, Prekären und Unsicheren durch keine noch so ausgeklügelte und rationalisierte Form symbolischer Welt-Deutung eliminieren lassen. Mit der angezeigten Akzentverschiebung geht somit eine weitergreifende Umorientierung des philosophischen Blickwinkels einher, wie sie insgesamt für das »nachmetaphysische Denken« im Sinne von HABERMAS (1992) charakteristisch ist: die Abkehr vom großen System-Entwurf, von der Geschlossenheit einer sich selbst genügenden Theorie, an deren Stelle sich der Gedanke einer »dienenden« und interpretativen Rolle der Theorie für die Praxis geltend macht.

Nach Habermas hat sich die philosophische Rehabilitierung des Individuellen - insbesondere in Gestalt der Frage nach der Individualität eines je besonderen Ichs - maßgeblich im Gefolge des Paradigmen-Wechsels von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie vollzogen (HABERMAS 1992, 187-241). Für ihn ist insbesondere G. H. Mead der Protagonist einer sprachphilosophisch orientierten Theorie der Individualität, der "die Ich-Instanz der Bewußtseinsphilosophie zu einem »Mich«, zu

¹ Es kann an dieser Stelle nur angedeutet werden, daß diese Umkehrung des Blicks im deutschen Idealismus und hier insbesondere bei Hegel durchaus schon vorgedacht worden ist. Hegels »Phänomenologie des Geistes« beginnt ja mit einer »Sinnlichen Gewißheit«, deren konkreter Inhalt sie "unmittelbar (...) als eine Erkenntnis von unendlichem Reichtum" erscheinen läßt, wengleich sie "sich selbst für die abstrakteste und ärmste Wahrheit" ausgibt (HEGEL 1988, 69) - einer Unmittelbarkeit also, von der sich noch nicht mehr als ihr bloßes Sein aussagen läßt, die jedoch in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit jeder Form des Wahrnehmens schon vorausliegt. Daß diese Gedanken bei Hegel in den Rahmen eines idealistischen Systems eingebettet sind, das seinen Kulminationspunkt letztlich im Allgemeinen und Absoluten findet, darf nicht den Blick dafür verstellen, daß sich innerhalb dieses Systems eine gewaltige Fülle von Einsichten und Gedanken auffinden läßt, aus denen auch ein nachmetaphysisches Denken wichtige Anregungen und Bereicherungen beziehen kann. Auf den nachhaltigen Einfluß, den Dewey selbst durch seine Lektüre Hegels erhalten hat, wurde in Kap. 2.1 bereits hingewiesen.

einem in Interaktionszusammenhängen unter den Augen eines Alter ego erst entstehenden Selbst herabsetzt - und damit alle philosophischen Grundbegriffe von der Basis des Bewußtseins auf die der Sprache umstellt." (Ebd., 201) In Kap. 5 werden wir sehen, wie Dewey diese Perspektive eines Vorrangs der Sprache vor dem Bewußtsein in seine philosophische Kritik einbezieht und welche Konsequenzen er aus ihr zieht. Das Verhältnis von Individuellem und Allgemeinem, das wir hier zunächst aus der Perspektive von Deweys Naturphilosophie aufgegriffen haben, wird uns dort noch einmal unter dem Blickwinkel der Kommunikation und des Verhältnisses von Sprache und Subjekt wiederbegegnen.

Es ist indessen bezeichnend, daß Dewey seine Philosophiekritik in »Experience and Nature« zunächst nicht vom Gesichtspunkt der Sprache, sondern von jener unaussprechlichen qualitativen Unmittelbarkeit eines natürlichen »experience« aus ansetzt, von der wiederholt die Rede war. Wie wir noch sehen werden (Kap. 5), bedarf ihm auch die Sprachtheorie der naturalistischen Verankerung. Wo Sprache primär unter dem pragmatischen Gesichtspunkt ihrer Verwendung in Interaktionszusammenhängen ins Spiel gebracht wird - wie dies bei Dewey und Mead der Fall ist -, stellt sich natürlich die Frage nach ihrem pragmatischen Bezugsrahmen. Eine solche Sprachpragmatik kann nicht radikal nur vom Sprachgeschehen ausgehen, sondern muß nach dessen »wozu«, nach seiner instrumentellen Funktion fragen. Deweys Begriffe von Natur und »experience« versuchen auf ihre Art, eine *letzte* Antwort auf diese Frage zu geben. Die Argumentationsstrategie, die Dewey zu dieser Antwort führt, versteht sich selbst als *realistisch*, insofern sie auf empirische Evidenzen setzt, um zu einer Erkenntnis der grundlegenden Züge menschlicher Existenz zu gelangen. Sein Verständnis von empirischer Methode gründet sich dabei ausdrücklich auf einen Glauben ("faith") an das »experience«, in dem er - wenn intelligent genutzt - ein "Mittel zur *Enthüllung der Realitäten der Natur*" sieht (LW 1, 4f.; Herv. d. Verf.). Auf dieser Grundlage meint er in »Experience and Nature«, mithilfe eines »aufrichtigen« und »offenherzigen« Empirismus zur Formulierung einer naturalistischen Sicht des »experience« gelangen zu können. Dabei unterstellt er jedoch notwendigerweise eine vom Beobachter unabhängige äußere Realität, die empirisch eindeutig faßbar ("evident") ist und der bloßen denotativen Beschreibung des Offensichtlichen bedarf; er suggeriert, daß die Grundlage seines eigenen Diskurses ein Realismus ist, der unabhängige empirische Geltung beanspruchen darf. Freilich vertritt Dewey, wie wir insbesondere in Kap. 3.2 gesehen haben, durchaus keinen »naiven« Realismus, der sich die Gegenstände der Erkenntnis als fertige Gegebenheiten in ihrem So-Sein denkt, die ihre Wirklichkeit der bloßen Betrachtung offenbaren und deren vollständiges Sein problemlos und unzweideutig im kognitiven Abbild aufgeht. Eine solche »spectator theory of knowledge« hat er nicht nur in »The Quest for Certainty«, sondern auch in »Experience and Nature« mit Nachdruck kritisiert:

"Es gibt eine (...) realistische Lehre, derzufolge das Bewußtsein wie das Auge ist, das über ein Feld vorgefertigter Gegenstände schweift ("running over"), oder wie ein Licht, das jetzt diesen und nun jenen Teil eines gegebenen Feldes beleuchtet. Diese Analogien ignorieren die Unbestimmtheit von Bedeutungen im Moment des Gewährseins (...). Die Theorie nimmt als den Normalfall des Bewußtseins den Fall, in dem es ein Minimum an Zweifel und Untersuchung gibt (...). Sie findet eine Veranschaulichung des Bewußtseins eher im Gewährsein alter und oft benutzter Dinge (die Möbelstücke, die in den meisten Diskussionen des Bewußtseins auftauchen) als im Fall eines Denkens, in dem eine reflektierte Untersuchung nötig ist, um zu einer Bedeutung zu gelangen. Sie postuliert, wenn auch nur implizit, eine prästabilisierte Harmonie zwischen dem Erkennenden und den erkannten Dingen, wobei sie den Umstand stillschweigend übergeht, daß eine solche Harmonie immer ein erreichtes Ergebnis vorheriger Folgerungen und Untersuchungen ist. Sie geht von einem völlig arglosen und außergewöhnlich kompetenten erkennenden Geist aus, dessen einziges Geschäft es ist, Gegenstände anzuschauen und genau als das, was sie sind, aufzuzeichnen, und der sich unentwegt diesem Geschäft hingibt." (LW 1, 233f.)

Der hier ironisierten Auffassung des »Geistes« als eines entrückten und zugleich omnipotenten Betrachters, der in argloser Kontemplation die Geheimnisse des Seins erschaut, setzt Dewey seine pragmatische Auffassung entgegen, wonach »Geist« in existentieller Hinsicht "eine instrumentelle Methode des Lenkens ("directing") natürlicher Veränderungen" bezeichnet. (Ebd., 127) Doch sucht er diese Einsicht in »Experience and Nature« eben auch *realistisch* zu begründen, denn die entscheidende Frage sei, was »das Wirkliche« ("the real") *ist*. Und wenn dies »Wirkliche« der Natur sich durch jene Mischung aus Unsicherheit und Beständigkeit, qualitativer Pluralität und regelmäßiger Wiederholung, singulärer Einzigartigkeit und gleichförmiger Wiederkehr auszeichnet, wie Deweys Philosophie dies annimmt, dann ist ein Wissen, so seine Argumentation, um so »realistischer«, je vollständiger es diese Züge reflektiert und veranschaulicht (ebd.).¹ Mit anderen Worten geht es Dewey hier im Grunde darum, seine Theorie des »inquiry« als eines dynamischen Prozesses der Konstruktion von Wissen aus der Unsicherheit und Undeterminiertheit existentieller Problemsituationen heraus in einer Art von »metaphysischem Realismus« zu fundieren, der die Züge von Kontingenz und Ordnung gewissermaßen der Natur selbst von ihrem Angesicht abliest.

Als Konstruktivisten werden wir an dieser Stelle vorsichtig sein, weil ein solcher Anspruch auf Realismus oftmals mit einer Begrenzung von Beobachterstandpunkten einhergeht, insofern er auf Konstrukte wie *das Wirkliche*, Evidente, Tatsächliche setzt, die die Würde des Gegebenen suggerieren, das von keinem Beobachter legitimerweise in Zweifel gezogen werden kann. Auch Deweys Natur-Begriff, so mögen wir argwöhnen, schreibt auf diese Weise eine bestimmte Blickrichtung fest,

¹ "(...) the question at issue is what the real is. If natural existence is qualitatively individualized or genuinely plural, as well as repetitious, and if things have both temporal quality and recurrence or uniformity, then the more realistic knowledge is, the more fully it will reflect and exemplify these traits." (Ebd.)

die sich zwar von anderen und reduktiveren Naturalismen in vielerlei Hinsicht unterscheiden mag, dennoch aber nicht grundsätzlich auf den Anspruch einer privilegierten Position und bevorzugten Geltung verzichtet.

Ich denke, daß wir an dieser Stelle eine ungelöste Spannung in Deweys Philosophie erkennen können: Einerseits eröffnet uns Dewey einen fast schon postmodernen Blick auf den irreduziblen Charakter partikularer, individueller Ereignisse, auf die Komplexitäten ihrer konkreten Zusammenhänge und die Kontingenzen ihrer konkreten Verläufe, vor deren Hintergrund sich die Gewißheit des Wahren zur relativen Verlässlichkeit des Wahrscheinlichen ernüchert. Hier tut sich eine Pluralität experimenteller Beobachtungsmöglichkeiten auf, die auf kein allgemeines Gesetz reduziert werden kann, da kein noch so umfassend erscheinendes Gesetz das Auftauchen des Neuen und Überraschenden in der Singularität eines besonderen Moments, einer einzigartigen Situation, einer unerwarteten Begegnung zu verhindern vermag. Andererseits aber scheint sich Dewey - zumindest in »Experience and Nature« - noch nicht ganz von einem Bedürfnis nach Letztbegründungen gelöst zu haben. Der Wunsch nach etwas Metaphysisch-Unhintergebarem (»Natur«) bleibt deutlich spürbar, das den singulären Blicken einen sicheren Boden verschafft und den Rückzug auf eine vermeintlich sichere Position erlaubt. Und was hätte im beginnenden 20. Jahrhundert besser eine solche Position sichern können als ein Naturalismus, der sich noch dazu als empirisch zu verstehen gibt?

Nun ist der Umstand, daß Dewey bei der Begründung seiner philosophischen Position - trotz seiner weitgehenden konstruktivistischen Einsichten - an einem dezidierten Realismus festhält, aus den inneren Zwängen des philosophischen Streits seiner Zeit heraus gewiß verständlich: Wer in so hartnäckiger und aggressiver Weise wie er an den Dogmen und Geltungsansprüchen einer »erhabenen« philosophischen Tradition zu rütteln wagte, war zu Beginn unseres Jahrhunderts fraglos gut beraten, der eigenen Position ein vermeintlich sicheres Fundament zu verschaffen. So mögen die ontologisierenden Züge seines Naturbegriffs - ähnlich wie im Falle von Freuds »biologistischen« Grundlagen der Psychoanalyse - wesentlich dazu beigetragen haben, daß die neuartige und gewohnte Erklärungsmuster herausfordernde Perspektive, die auf ihnen begründet wurde, sich mit Vehemenz zu Wort bringen und ihren Kritikern trotzen konnte.¹ Andererseits läßt es eine solche Argumentations-

¹ Dewey sah sich bereits in der ersten Zeit seiner Lehrtätigkeit an der *Columbia University* (1905-1914) von Seiten seiner Kritiker mit dem Vorwurf des Subjektivismus bzw. subjektiven Idealismus in bezug auf seine im Entstehen begriffene »experience«-Philosophie konfrontiert (vgl. DYKHUIZEN 1973, 125). Der dezidierte Naturalismus, den er in den Folgejahren bis zum Erscheinen von »Experience and Nature« immer weiter entwickelt und ausdifferenziert hat, dürfte nicht unwesentlich mit dem Bedürfnis zusammengehangen haben, diesen und ähnlichen Kritiken (und Mißverständnissen) den Boden zu entziehen. Zur zeitgenössischen Dewey-Kritik vgl. auch die einzelnen Beiträge in SCHILPP (1951) sowie die vierbändige kommentierte Zusammenstellung von insgesamt 96 kritischen Beiträgen unterschiedlichster Autoren aus den Jahren 1896 bis 1990, die neuerdings bei TILES (1992) vorliegt.

strategie aber dann nicht mehr zu, daß die eigene Position *als Beobachter* im Sinne einer konstruktivistischen Beobachtertheorie (vgl. Kap. 1) konsequent reflektiert (und relativiert) werden kann. Hierin unterscheidet sich Deweys Pragmatismus trotz aller in diesem und den folgenden Kapiteln thematisierten konstruktivistischen Aspekte von einem reflektierten Konstruktivismus. Dieser kann seinem eigenen Anspruch nur dann und insofern gerecht werden, als er sich der Relativität seines *eigenen* Diskurses im Kontext möglicher Konstruktionen, Rekonstruktionen und Dekonstruktionen bewußt bleibt und insofern auf jede Form von Letztbegründung bewußt verzichtet.

Zugleich kann man aus einem konstruktivistischen Blickwinkel feststellen, daß wir es in Deweys Philosophie mit einer Mehrzahl durchaus unterschiedlicher Beobachterstandpunkte zu tun haben, wobei die naturalistische Begründungsstrategie die Einsicht in die Konstruktivität der eigenen Beobachtung letztlich verstellt. Nach Deweys experimentellem Verständnis von Philosophie dürften auch seine eigenen Grundannahmen von »experience« und Natur nichts anderes sein als jene "brauchbare[n] Methoden (...), mit denen man zu seinem eigenen »experience« gehen und, indem man feststellt, was durch den Gebrauch der Methode gefunden werden kann, zu einem besseren Verständnis dessen gelangen kann, was bereits im gemeinsamen »experience« der Menschheit enthalten ist" (ebd., 39f.), von denen wir oben bereits gehört haben (Kap. 3.1.3). Nehmen wir *diese* Formulierung Deweys ernst, so läßt sich seine Philosophie recht problemlos in den Bezugsrahmen einer konstruktivistischen Beobachtertheorie einordnen, die seine Beschreibung von Natur als "dauerhafte Mischung des Unsicheren und des Beständigen" (LW 4, 194) als die Beschreibung eines Beobachters rekonstruieren müßte, der eine Vielzahl ähnlicher oder entgegengesetzter Beobachterkonstruktionen gegenüberstehen, die von verschiedenen Blickwinkel aus vertreten wurden oder werden mögen: »Natur« als Schöpfung Gottes, als Reich vorbestimmter und ewiger Zwecke, als Mechanismus von Ursache und Wirkung, als Kampf von Eros und Todestrieb, als Autopoiesis usw. Eine Vielzahl dieser unbegrenzten Beschreibungsmöglichkeiten von Natur können oder konnten zu ihrer Zeit als plausibel erscheinen. Keine von ihnen hat auf Dauer einen Anspruch auf endgültigen und erschöpfenden Realismus behaupten können. Aus konstruktivistischem Blickwinkel erscheinen sie als mögliche Perspektiven, die ihren Geltungsanspruch nach Maßgabe ihres pragmatischen Erklärungswertes diskursiv einlösen müssen. Im Sinne von Deweys Philosophiekritik sind sie - in letzter Instanz - Experimente einer möglichen Sinnbereicherung des unmittelbaren »life-experience« einer bestimmten Zeit und Epoche. Auf die historische

Determiniertheit und Relativität solcher und anderer Welt-Bilder hat Dewey selbst nachdrücklich hingewiesen.¹

Konstruktivistisch gesehen erschiene es mithin konsequenter, wenn Deweys Philosophie sich den Bereich des »primary experience« als das Unerreichte eines *jeden* rationalen Diskurses (»secondary experience«) offenhalten würde, ohne ihrerseits der Versuchung zu erliegen, ihn durch die Implikationen eines vermeintlich realistischen Natur-Begriffs mit Bedeutungsgehalten zu füllen. »Primary experience« würde dann, konstruktivistisch verstanden, einfach die prä-reflexive Situiertheit eines Beobachters in einer Lebenswelt bezeichnen. Diese Position mag, wenn sie untersucht und analysiert wird, mit einer Fülle von konkreten Kontexten organischer, psychischer, sozialer und kultureller Art in Zusammenhang gebracht werden. Dies hängt davon ab, welche Beobachtertheorien wir im einzelnen Fall zugrundelegen und nach Maßgabe welcher Register wir uns Beobachtungswelten konstruieren. In keinem Fall aber könnten wir von hier aus zu einer *unabhängigen* Sicht auf die Natur des »experience« gelangen, die mehr als die mögliche Konstruktion eines möglichen Beobachters wäre. In dem Gedanken eines »intellectual disrobing« als einer ständigen Herausforderung an das philosophische Denken, von dem wir oben bereits gehört haben (Kap. 3.1.3), scheint Dewey dies durchaus gehaut zu haben. In der Konsequenz dieser Einsicht würde es meines Erachtens dann freilich liegen, den empirisch-naturalistischen Geltungsanspruch seiner »experience«-Philosophie ganz fallenzulassen: Deweys Natur-Konzept könnte nicht länger den Rang einer realistischen Feststellung beanspruchen, sondern würde als eine *mögliche* Beobachterperspektive der konstruktiven Beschreibung und Sinnggebung des »life-experience« einer Lebenswelt transparent. Sein Empirismus/Naturalismus würde, mit anderen Worten, konstruktivistisch dekonstruiert werden. Unter diesen Voraussetzungen ließe sich seine Interpretation von Natur als ein Beobachterkonstrukt auffassen, das seinem Denken einen außerordentlich fruchtbaren Bezugsrahmen für eine Vielzahl von innovativen und in mancherlei Hinsicht konstruktivistischen Einsichten eröffnet hat, das dem Philosophieren überhaupt eine ungewöhnlich weitgehende Offenheit des experimentellen Ausdeutens je neuartig sich stellender existentieller

¹ Vgl. dazu insbesondere auch seine Vorlesungsserie »Reconstruction in Philosophy« aus dem Jahre 1920 (MW 12, 77-201). Ich vermute, daß Dewey selbst diese Spannung, die wir hier aus konstruktivistischer Sicht in seiner Philosophie erkennen können, vor allem in seinen späten Jahren deutlich gespürt hat und daß dieses Gefühl maßgeblich dazu beitrug, daß er sich mit den hier besprochenen Fragen immer wieder aufs neue auseinandergesetzt hat. Sein später Entschluß, den Begriff der »Metaphysik« in bezug auf seine eigene Philosophie schließlich ganz aufzugeben (vgl. Kap. 3.1.1), mag hiermit ebenso zusammenhängen wie die gerade in seinen letzten Jahren verstärkte Radikalisierung einer kulturhistorischen Sicht, die alles metaphysische Denken auf seinen kulturellen Kontext hin relativiert (vgl. dazu insbesondere die unvollendete Einleitung zur geplanten Neuauflage von »Experience and Nature« aus den Jahren 1949-51 in: LW 1, 329-364). Dieses Ringen zeigt ihn einmal mehr als einen außerordentlich kritischen (und selbstkritischen) Denker im »Übergangsbereich«. Gleichwohl hat er zeitlebens an seiner naturalistischen Grundeinstellung festgehalten.

Herausforderungen zuweist und zumutet. Die ontologischen Implikationen eines vermeintlich realistischen Naturbegriffs jedoch müßten zugunsten der prinzipiellen Möglichkeit einer Verschiebung des Blickwinkels hin zu den alternativen Beschreibungsweisen anderer Beobachter aufgegeben werden.

In formaler Hinsicht ähnelt Deweys soeben kritisierte Argumentationsstrategie derjenigen mancher »Radikaler Konstruktivisten«, die in jüngerer Zeit bestimmte der Kybernetik und Biologie entlehnte Erklärungsmodelle favorisieren. In beiden Fällen wird die Einsicht in die Konstruktivität von Erkenntnisstrukturen auf einer vermeintlich sicheren naturalistischen Grundlage begründet - hier als Naturwissenschaft, dort als empirische Natur-Philosophie. Der unkritische Glaube mancher zeitgenössischer Konstruktivisten an die unumschränkte Erklärungskraft naturwissenschaftlicher Systemkonzepte wie Autopoiesis oder Selbstregulation ähnelt in gewisser Hinsicht dem unbedenklichen Vertrauen Deweys in die empirischen Evidenzen einer naturalistischen Theorie des »experience«. Beiden Positionen ist die Versuchung gemeinsam, in den alten Anspruch der *einen* und »besseren« (weil naturwissenschaftlich bzw. naturphilosophisch abgesicherten) Perspektive zurückzufallen: An einer entscheidenden Stelle - den Grundkonzepten des eigenen Diskurses - wird die »bessere« Beobachtung eines »besseren« Beobachters einfach unterstellt. Aus der Perspektive einer konstruktivistischen Beobachtertheorie, wie sie im ersten Kapitel dieser Arbeit skizziert worden ist, führt ein solches Manöver jedoch schnell dazu, daß aufgrund von einseitigen Vorentscheidungen die Vielfalt möglicher Rekonstruktions-, Dekonstruktions- und Konstruktionsleistungen aus dem Blick verschwindet. Gewiß gibt es Unterschiede in bezug auf die Geltungsgrundlagen verschiedener Beobachtungsleistungen, die wir konstruktivistisch nicht einfach nivellieren sollten; wir stehen immer vor dem Problem, daß wir in unseren Konstruktionen bestimmte Beobachterstandpunkte gegenüber anderen bevorzugen und diese Auswahl legitimieren müssen. Doch können wir über die erhobenen Geltungsansprüche und die damit verbundenen Kriterien immer nur pragmatisch im Rahmen bestehender Verständigungsgemeinschaften entscheiden, und es gibt konstruktivistisch gesehen kein Argument dafür, daß dabei ein bevorzugter Zugang z.B. naturalistischer oder naturwissenschaftlicher Theorien von vorne herein unterstellt werden könnte.

3.4 »Experience« im Blick auf metaphysisches und nachmetaphysisches Denken: ein Exkurs zur jüngeren amerikanischen Dewey-Rezeption

Kommen wir zum Abschluß dieses Kapitels noch einmal auf das eingangs erwähnte Verhältnis von metaphysischem und sogenanntem nach-metaphysischem Denken zurück. In Deweys »experience«-Begriff und seinem experimentellen Verständnis

von Philosophie, in seinem konstruktiven Erkenntnismodell (»inquiry«) und seiner Auffassung des Theorie-Praxis-Verhältnisses, in seiner Kontingenz-Theorie und seinem Begriff natürlicher Ereignisse haben wir deutliche Hinweise auf eine Verabschiedung vom klassischen metaphysischen Weltbild des Abendlandes erkannt. In all diesen Bereichen nimmt Dewey bereits in den 20er und 30er Jahren unseres Jahrhunderts zentrale Motive vorweg, die wir heute - rückblickend - als nach-metaphysisch im Sinne von Habermas bezeichnen mögen. Dennoch legte unsere Interpretation den Schluß nahe, daß auch bei Dewey ein Bedürfnis nach metaphysischer Besinnung bleibt, das sich bei ihm in der Form einer naturalistisch orientierten Reflexion auf die Grundzüge menschlicher Existenz manifestiert. Haben wir es also doch eher mit einer Neuorientierung *innerhalb* der Metaphysik als mit einem Abschied *von* der Metaphysik zu tun?

Diese Frage ist nicht einfach zu beantworten, und sie hängt offenkundig damit zusammen, was man unter Metaphysik verstehen will. Sofern man den Begriff auf traditionelle Formen metaphysischen Denkens wie Identitätsdenken, Idealismus, Bewußtseinsphilosophie und starken Theoriebegriff (vgl. Kap. 3.1.1) bezieht, wird man Deweys Philosophie im wesentlichen als eine Abkehr von der Metaphysik auffassen können, und man wird dann vielleicht geneigt sein, seine eigene Rede von »meiner Metaphysik« als eine Art nostalgisches Relikt einer eigentlich überwundenen Tradition bzw. als einen Rückfall in die überkommenen Gewohnheiten des alten philosophischen Adams seiner idealistischen Frühphase zu interpretieren. Ist man andererseits bereit, ein weiteres und offeneres Verständnis von Metaphysik zuzulassen, so wird man vielleicht eher zu der Schlußfolgerung neigen, daß Deweys »Experience and Nature« - ähnlich etwa wie Heideggers »Sein und Zeit« - den Versuch einer Erneuerung metaphysischen Denkens durch die Überwindung der aristotelischen Tradition beinhaltet.

Unsere bisherige Diskussion legte die zweite Auffassung nahe. Ich will den Begriff der Metaphysik hier einmal in einer besonders weiten und offenen Form definieren und darunter jede Art einer Suche nach philosophischen Letztbegründungen verstehen. Wenn wir für einen Augenblick an unsere im ersten Kapitel (Kap. 1.2.2) diskutierten konstruktivistischen Beobachtungsregister des Symbolischen, Imaginären und Realen zurückdenken, können wir sagen, daß Metaphysik in diesem weiten Sinne das Bemühen ist, symbolische Aussagen in einer universalisierenden Weise zu machen, die entweder eine letzbegründende Realität selbst aufweisen oder - seit Kant - die Bedingungen der Möglichkeit realitätsbezogener Erkenntnis definieren. Stimmen wir mit dieser sehr weiten und offenen Definition überein, so können wir Deweys Suche nach den Grundzügen natürlicher Existenz zweifellos als eine Form von Metaphysik auffassen.

Insofern wir im Konstruktivismus insbesondere die Beobachterabhängigkeit symbolischer Beschreibungen betonen und uns bewußt dafür offenhalten, daß wir uns

dem Realen immer nur in der Form symbolischer Konstrukte nähern können, die *für uns* als Beobachter innerhalb einer Verständigungsgemeinschaft und *auf Zeit* innerhalb veränderlicher Beobachtungshorizonte Geltung beanspruchen, werden wir skeptisch gegenüber jedem solchen Versuch sein. In der kulturellen Situiertheit unseres Beobachtens und Reichweite unseres Konstruierens bleibt uns das Reale als eine Ausgrenzung und Leerstelle, als ein Mangel, der im Wechselspiel re/de/konstruktiver Beobachtungsleistungen zu immer neuen Sinnkonstruktionen und Weltdeutungen anregen mag. Metaphysisches Denken (im weiten Sinne) aber zeichnet sich konstruktivistisch gesprochen gerade durch die Tendenz aus, solche Beobachterabhängigkeit unserer symbolischen Aussagen über das Reale zu verschleiern, indem es nach dem Letzten, dem Realsten des Realen fragt, das der Existenz, dem Sein oder der Natur selbst abgelauscht werden soll und das uns damit scheinbar der Beobachtungsrelativität enthebt. Die Metaphysik (die klassisch-aristotelische ebenso wie die Heideggers oder Deweys) sucht, anders gesprochen, das Reale ins Symbolische zu heben, während wir konstruktivistisch hier immer nur eine Grenzziehung beobachten können, die jederzeit durch andere (Meta-)Konstruktionen relativiert oder dekonstruiert werden mag.

Diese Kritik haben wir im vorstehenden Abschnitt im Blick auf Deweys Naturbegriff bereits entfaltet. Die dort geführten Argumente brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Es ist nun allerdings interessant, daß in der jüngeren, insbesondere in den USA in den letzten Jahren wieder sehr aufgelebten Dewey-Diskussion von verschiedenen Autoren verstärkt der Versuch unternommen wird, Deweys »Metaphysik« als einen grundlegenden und unverzichtbaren Bestandteil seiner Philosophie besonders zu betonen und sie als eine Art Modell für eine zeitgenössische bzw. (post-)modernisierte Form von metaphysischer Reflexion zu rekonstruieren. Beispielhaft für diese neo-pragmatistische »Rückkehr zur Metaphysik« mag ein »Symposium on Dewey's Metaphysics« stehen, das im Frühjahr 1992 in der Zeitschrift »Transactions of the Charles S. Peirce Society« veröffentlicht wurde. Die Autoren der verschiedenen Beiträge zu diesem Symposium (John J. Stuhr, R. W. Sleeper, Raymond D. Boisvert und Thomas Alexander¹) wenden sich übereinstimmend gegen jene anti-metaphysischen Tendenzen in der Postmoderne, die nicht nur eine bestimmte Art von Metaphysik aufgeben, sondern ihr als einer philosophischen Disziplin insgesamt entsagen wollen. Sie sehen in Dewey nicht nur einen vehementen Kritiker der klassischen, auf Aristoteles zurückgehenden Tradition, sondern wollen insbesondere seine positiven Beiträge zu einer umfassenden Neuorientierung der Metaphysik bewahren und fortsetzen, die die spezifischen Themen und Erfahrungen der (Post-)Moderne - Themen der Kontingenz, der Singularität von Ereignis-

¹ Zu Alexander vgl. auch das Kapitel »The Metaphysics of Experience« in seinem lesenswerten Buch »John Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature: The Horizons of Feeling« (ALEXANDER 1987).

sen, der Pluralität von Praxis- und Erfahrungsformen, der Kontextualität von Beobachtungen - aufgreift und in einer umfassenden Perspektive zusammenhält. Dabei argumentieren sie, wie Metaphysiker zu allen Zeiten argumentiert haben, um die besondere Würde ihres Gegenstandes zu legitimieren: Metaphysische Fragen betreffen die Grundzüge unseres Daseins, die unausweichlichen Bedingungen und Gegebenheiten unserer Existenz. Sie richten sich an das »Reale«, das hier - anders als in unserer konstruktivistischen Sicht - als Realität in einem paradigmatischen Sinne verstanden wird, als das »wirklich Wirkliche«, das, was in einem vollsten und vollständigsten Sinne *ist* (BOISVERT 1992, 192ff.). Sie sind so grundlegend, daß wir ihnen nicht ausweichen können. Wir müssen sie in der einen oder anderen Weise beantworten, ob wir wollen oder nicht, denn in ihnen drücken sich unsere fundamentalsten intellektuellen Orientierungen aus. Oder in den Worten Thomas Alexanders: "(...) Metaphysik, wie die Philosophie selbst, ist etwas, das wir alle praktizieren: Die Frage ist, ob wir es gut oder schlecht tun, mit bewußter, kunstvoller Intelligenz oder nachlässiger Gleichgültigkeit. (...) Alle Menschen haben ein Verlangen, mit einem Gefühl ("sense") von Bedeutung und Wert zu leben. (...) Durch Sprache, Ritual, Symbol und Mythos eignen wir uns unsere miteinander geteilten Möglichkeiten eines bedeutungsvollen Daseins ("significant existence") an; Philosophie im Allgemeinen und Metaphysik im Besonderen ist einfach eine bewußte Art und Weise, diesem Verlangen nachzugehen (...)" (ALEXANDER 1992, 203).

Vor diesem Hintergrund nun wird Deweys Metaphysik als eine in besonderem Maße offene, lebensnahe und weltzugewandte Variante dieser sonst vielfach so trockenen und abstrakten philosophischen Wissenschaft rekonstruiert. Dabei ergeben sich im einzelnen durchaus unterschiedliche Interpretationen wie z. B. hinsichtlich der Frage, ob es sich dabei letztlich um eine »metaphysics of experience« oder »metaphysics of existence« handelt (vgl. STUHR 1992, 171f.; SLEEPER 1992, 182ff.). Es würde an dieser Stelle jedoch zu weit führen, auf diese Meinungsverschiedenheiten näher einzugehen.¹ Mir geht es im gegebenen Zusammenhang um etwas anderes: Zunächst möchte ich unter Umgehung aller im einzelnen bestehenden Unterschiede drei zentrale Gedanken hervorheben, die meines Erachtens in einem besonderem Maße charakteristisch für diese von der zeitgenössischen Dewey-Diskussion in Anspruch genommene metaphysische Neubesinnung sind. Diese Überlegungen geben auf einer sehr allgemeinen Ebene Antwort auf die Fragen nach dem Inhalt, der Methode und der Funktion metaphysischen Nachdenkens. Im Anschluß daran möchte ich im Blick auf diese drei Themen meine Abgrenzung des Konstruktivismus von der Metaphysik noch einmal zusammenfassend verdeutlichen.

¹ Ebenso kann ich auf die zum Teil recht polemische Auseinandersetzung einiger der genannten Autoren mit dem streitbaren »Anti-Metaphysiker« Richard Rorty hier nur verweisen (z.B. STUHR 1992, 165-169).

(1) Das erste von mir ausgewählte Thema betrifft die Frage nach dem Inhalt Dewey-scher Metaphysik, d.h. danach, was ihr zufolge als das »Reale« in einem paradigmatischen Sinne gelten soll. Raymond D. BOISVERT (1992, 189-202) gibt auf diese Frage eine Antwort, die sich auf eine Interpretation zweier wichtiger später Essays Deweys stützt: der Aufsätze »The Inclusive Philosophical Idea« (LW 3, 41-54) und »Philosophy« (LW 5, 161-177), die in den Jahren 1928/29 veröffentlicht wurden. BOISVERT (1992, 193) zufolge wirft Dewey in diesen Essays die für ihn entscheidende metaphysische Frage auf: Soll die Philosophie ihren Ausgangspunkt vom Makroskopischen, vom Blick auf die Ereignisse in all ihrer Grobheit ("gross") und Komplexität nehmen, oder vom Mikroskopischen, Kleinen ("minute") und Elementaren? Deweys Option fällt, wie wir bereits ahnen werden, zugunsten des Makroskopischen aus, und er präzisiert diese Entscheidung im selben Zusammenhang dahingehend, daß er mit diesem Begriff die *sozialen Phänomene* in all ihrer Komplexität und Vielfalt im Auge hat: "(...) soziale Phänomene bilden das, was ich mit dem Makroskopischen meine. Sie sind die weitesten, umfassendsten und komplexesten von allen Phänomenen, mit denen der Geist sich zu befassen hat." (LW 5, 174f.) An anderer Stelle (LW 3, 47) bezieht Dewey sich gar auf das Soziale als eine »metaphysische Kategorie«. Folgen wir Boisvert, so ist mit dieser Kategorie dasjenige bezeichnet, was im Sinne von Deweys Metaphysik "(...) am meisten wert ist, das Adjektiv 'real' zu tragen" (BOISVERT 1992, 193): Das Soziale ist "das optimale Beispiel ("instance") des Realen."¹ (Ebd., 195)

Diese Sicht des Realen geht, wie unser Interpret hervorhebt, mit jenem radikalen Wechsel in der Orientierung metaphysischen Fragens einher, auf den wir oben bereits hingewiesen haben. Denn die klassische abendländische Metaphysiktradition hatte die vollste Manifestation der »Natur der Dinge« stets in etwas gesucht, das hinter der Komplexität unmittelbar sozialer Erfahrungen ("direct experience") verborgen ist, in etwas Ursprünglicherem, Reinen und Elementaren. Boisvert spricht in diesem Zusammenhang auch von einem »Ideal der Asepsis«, an dem sich rationalistische wie empiristische Philosophien der Vergangenheit orientiert hätten (ebd.,

¹ Dewey selbst legt diese Interpretation nahe, indem er im gleichen Zusammenhang die Bezeichnung »Wirklichkeitsgrade« ("degrees of reality") verwendet: "Since things present themselves to us in such a fashion that narrower and wider ranges, simpler and more complex ones, are readily distinguished, it would appear that metaphysical description and understanding is demarcated as that which has to do with the widest and fullest range of associated activity. And I remark that *if the phrase 'degrees of reality' can be given an empirically intelligible meaning, that meaning would seem to depend upon following out the line of thought thus suggested.* In short, there appears to be a fairly straight road to the conclusion that a just gauge of the adequacy of any philosophical account of things is found in the extent to which that account is based upon taking things in the widest and most complex scale of associations open to observation." (LW 3, 42; Herv. d. Verf.)

193).¹ Stattdessen erscheinen bei Dewey nun die komplexen Phänomene sozialer Organisation als jene »Realien« ("the 'reals'"), mit denen die Philosophie beginnen sollte (ebd.). "Die wichtige Implikation der Deweyschen Metaphysik (...) ist, daß die Philosophen dort beginnen sollten, wo sie wirklich zuhause sind, bei den vielfältigen sozialen Gruppierungen, an denen sie teilhaben. Diese sind es, die die Standards liefern, die primären Beispiele dessen, was 'real' im paradigmatischen Sinne dieses Begriffs ist." (Ebd., 194)

Eine so verstandene Metaphysik, so ließe sich Boisverts Argumentation zusammenfassen, versteht sich weniger als eine Suche nach letzten Wahrheiten im Sinne von Aussagen *über* die Welt, in der wir leben, sondern als eine Suche nach dem Paradigmatischen und Exemplarischen *innerhalb* dieser Welt, nach prototypischen Beispielen unserer Existenz ("being"), d.h. nach der Art von Situationen, in denen wir die charakteristischsten Züge unseres Daseins am vollständigsten repräsentiert finden (ebd., 196ff.). Die Wahl, die wir hierüber treffen, ist, wie Boisvert meint, so grundlegend, daß sie immer ein Moment der Willkür enthalten wird, das durch keine Ableitungsregeln oder methodologischen Formeln eliminiert werden kann (ebd., 196). Weniger arbiträr aber sei, was aus dieser Wahl folgt, denn sie entscheide wesentlich über die Art der Fragen, die ein Philosoph stellt, die Arten von Antworten, die als akzeptabel erscheinen, was als Beweis zählt und wie verwandte philosophische Disziplinen beeinflusst werden: "(...) dies alles klingt anders, wenn ein anderer metaphysischer Ton angeschlagen wird." (Ebd., 197) Die Metaphysik legt demzufolge den Grundton im Konzert des Denkens fest: In ihrer Reflexion auf die »Realien« unserer Existenz gelangt sie zu primären Unterscheidungen, die allen weiteren Unterscheidungen und Analysen zugrundeliegen.

Deweys Entscheidung für die umfassend soziale Welt als Prototyp des »Realen« z.B. führt zur Unterscheidung solch existentieller Grundzüge wie des Beständigen ("stable") und des Unsicheren ("precarious"), von denen aus die Philosophie eine Orientierung gewinnen kann. Denn mit dieser Entscheidung öffnet sie sich in einem besonderen Maße gegenüber den Phänomenen des Wandels, der Kontingenz und der »historischen Genealogie« in ihrer unentrinnbaren Ereignishaftigkeit, wie sie uns im unmittelbaren sozialen Leben begegnen (ebd., 195). Diese »Realien« sind im Sinne Deweys keine Endpunkte, bei denen das Denken sich beruhigen könnte, sondern bilden lediglich seine Ausgangspunkte, die der Konkretisierung in jeweils spezifischen (sozialen) Zusammenhängen bedürfen, um zum philosophischen Urteil zu werden. Als abstrakte Formeln bleiben sie leer und inhaltslos. Dewey selbst hat dies in einer schönen Formulierung in bezug auf die Idee der Kontingenz so ausge-

¹ Als typische Ausgangspunkte solcher »aseptischer« Theorien nennt er die bevorzugte Orientierung an Konzepten wie »klare und bestimmte Ideen«, »Sinnesdaten«, »reine Verstandesbegriffe« oder auch »Geist« (ebd., 194).

drückt: "Lediglich zu beobachten und festzuhalten, daß Kontingenz ein Zug natürlicher Ereignisse ist, hat nichts mit Weisheit zu tun. Kontingenz jedoch in Verbindung mit einer konkreten Situation des Lebens zu bemerken, ist jene Furcht vor dem Herrn, die zumindest den Beginn von Weisheit bildet." (LW 1, 309) Deweys Philosophie stößt uns ins Lebens selbst, ins »life-experience« in all seiner Mannigfaltigkeit und seinen verwirrenden Widersprüchlichkeiten. Sie will uns keinen sicheren Ort des Rückzugs und der Kontemplation bieten, sondern Orientierungen verschaffen, mit deren Hilfe wir uns im Dickicht unserer Lebenswelten besser zu rechtfinden können. Sie stellt uns, so schließt Boisvert mit einer Metapher, keine karge, übersichtliche »Wüstenlandschaft« vor Augen, sondern eher die Aussicht auf einen »Regenwald« (ebd., 198f.).

Gleichwohl stellt die Orientierung auf die Kontingenzen und komplexen Zusammenhänge der sozialen Welt für Boisvert eine Grundsatzentscheidung dar, die metaphysischer Art ist. Die metaphysische Frage nach den »Realien« müssen wir seiner Überzeugung nach alle beantworten, sei es explizit oder implizit. Auch solche antimetaphysischen Autoren wie Rorty und Caputo verwerfen, wenn sie von Kontingenz sprechen, in seinen Augen lediglich eine bestimmte Art von Metaphysik und nicht die Metaphysik selbst (ebd., 195). Denn dies scheint dem Metaphysiker schlichtweg unmöglich zu sein: Es gibt für ihn hier keine Frage eines entweder-oder, sondern lediglich die Wahl zwischen einer eingestandenen und einer uneingestandenen, versteckten metaphysischen Orientierung.

Bevor wir uns aus einem konstruktivistischen Blickwinkel mit diesem Universalitätsanspruch metaphysischer Begründung näher auseinandersetzen, wollen wir, wie angekündigt, zunächst noch auf zwei weitere Aspekte eingehen und die Fragen nach der Methode und der Funktion metaphysischer Reflexion im Sinne Deweys stellen. Dazu möchte ich auf den Beitrag John J. Stuhrs im Rahmen des oben genannten Symposiums zurückgreifen (STUHR 1992, 161-176).

(2) Stuhr macht deutlich, daß Deweys Metaphysik sich in methodischer Hinsicht am Modell der *wissenschaftlichen Untersuchung* ("inquiry") orientiert: Metaphysik ist demnach eine besondere Art von »inquiry«, die sich insbesondere im Allgemeingrad ihres Gegenstandes von den spezielleren Formen des »inquiry« in den einzelnen Wissenschaften unterscheidet (ebd., 170). Als solche ist sie, methodologisch betrachtet, notwendigerweise ein experimentelles, unvollständiges und selbstkorrektives Unternehmen (ebd.). Sie ist gewissermaßen der Versuch, den empirischen Blick vom Speziellen auf das Umfassende zu richten und die Welt in ihrer Ganzheit, so makroskopisch wie möglich, durch die Brille eines wissenschaftlichen Experimentators zu betrachten. Aus dieser Position entwickelt sie Hypothesen über die Welt, die festgehalten, kommuniziert, kritisiert und überprüft werden können. Deweys Annahmen über die Unsicherheit, Kontingenz, Ereignishaftigkeit, Historizität, Kontinuität, qualitative Beschaffenheit und Sozialität der »natürlichen Welt«,

in der wir leben, sind solche metaphysischen Hypothesen. Sie entsprechen dem Blick desjenigen, der das Leben primär als ein Experiment, als ein Drama mit offenem Ausgang zu begreifen versucht. Wir mögen sie als Aussagen über »Realien« im Sinne Boisverts, d.h. über exemplarische Eigenschaften natürlicher *Existenz* betrachten oder, mit Stuhr, die Formulierung vorziehen, daß es sich dabei um alles durchdringende Grundzüge des »*experience*« handelt (ebd., 172). In jedem Fall sind es Grundannahmen, die so umfassend sind, daß jede spezifischere Überlegung von ihnen ausgeht und auf ihnen beruht.

(3) Wie Stuhr weiter ausführt, erfüllen solche metaphysischen Hypothesen als generelle Denkorientierungen eine unverzichtbare Funktion in bezug auf eine Kritik der Werte, die unser »*life-experience*« prägen. Das eigentliche Geschäft einer Metaphysik im Sinne Deweys ist nicht das der Kontemplation, sondern der Kritik oder *Meta-Kritik* ("criticism of criticism") (ebd., 172ff.). Wie Dewey im Schlußkapitel von »*Experience and Nature*« (LW 1, 308f.) schreibt, versieht sie uns mit so etwas wie einer »Bodenkarte« ("ground-map"), die das Gebiet ("province") der Kritik sichtet, indem sie »Grundlinien« aufzeigt, die als generelle Orientierungen dienen können. "Sie versucht, die allgemeinen Züge von Situationen zu identifizieren, von denen die besondere Verwirklichung besonderer Werte abhängt. Je sicherer man sich ist, daß die Welt von so und so einer Beschaffenheit ist, (...) desto mehr ist man gehalten zu versuchen, ein Leben auf der Grundlage dieser Beschaffenheit, die man der Welt zuschreibt, zu führen. (...) Metaphysik als solche ist nicht einfach ein Vorspiel zur Kritik; sie ist Kritik, Urteil und Bewertung von Gütern in Denken und Handlung." (STUHR 1992, 173)

Deweys eigenes philosophisches Werk, so Stuhr, kann als ein Beleg für die Nützlichkeit seiner generellen metaphysischen Orientierungen in bezug auf eine kritische Beurteilung spezifischerer und konkreterer Fragen gelesen werden. Diese Nützlichkeit zeige sich beispielsweise in der Verbindung zwischen seiner Darstellung der qualitativ-ästhetischen Dimension des »*experience*« und seiner spezifischeren Theorie der Kunst und Ästhetik; seiner Darstellung der grundlegenden Unsicherheit des »*experience*« und seinen kritischen Analysen jener »Suche nach Gewißheit«, die einen so maßgeblichen Bestandteil der traditionellen abendländischen Philosophie gebildet hat; oder auch in seiner Darstellung des irreduzibel sozialen Charakters des »*experience*« und seiner spezifischeren Ansichten über Individualität, Freiheit und Gemeinschaft (ebd., 173f.).¹ Auf all diesen Gebieten bilden, folgen wir Stuhr und den anderen genannten Autoren, Deweys metaphysische Grundannahmen *als* Metaphysik eine unverzichtbare Voraussetzung für alle spezifischeren Überlegungen: Wollen wir seine Philosophie rezipieren und in ihren Implikationen begreifen, so

¹ Auf einzelne dieser Aspekte sind wir bereits im vorliegenden Kapitel eingegangen; auf die anderen werden wir im weiteren Verlauf der Arbeit noch ausführlich zu sprechen kommen.

können wir dies konsequenterweise nur dann tun, wenn wir prinzipiell auch bereit sind, seine Vorstellungen über die Beschaffenheit der Welt, in der wir leben, *als metaphysische Vorannahmen zu akzeptieren.*

Nun werden wir aus einem konstruktivistischen Blickwinkel nicht bestreiten wollen, daß jedes Denken auf impliziten oder expliziten Vorannahmen beruht, die zum Teil so umfassend und allgemein sind, daß sie allen besonderen Überlegungen vorausliegen, ohne selbst aus einer spezifischen Erfahrung ableitbar zu sein. Konstruktivistisch sehen wir darin ein wesentliches Moment jeder Konstruktion von Wirklichkeit. Denn solche Konstruktion ist für uns das Werk von Beobachtern, die in den Wissensdiskursen ihrer Kultur Positionen besetzen und Perspektiven einnehmen, und zur Einnahme einer Perspektive gehört dabei immer auch die rekonstruktive Aneignung eines möglichen Wissens über unsere Welt, das unsere Beobachtungen nach maßgeblichen Registern oder Kategorien ordnet. Ohne feste Bezugspunkte im Sinne symbolischer Vorentscheidungen aber ist dies nicht möglich. Insofern setzt jede relativierende Beobachtersicht selbst schon ein Absolutes voraus, das wir als paradigmatischen Kern, als kulturvermittelte Weltsicht oder wie auch immer bezeichnen mögen.

Gleichwohl werden wir es als Konstruktivisten vermeiden, im Blick auf solche paradigmatischen Vorentscheidungen von »Metaphysik« zu sprechen. Denn wie im einzelnen von REICH (1998, Kap. I & II) sehr ausführlich gezeigt wird, sehen wir uns durch die Entwicklung der philosophischen Diskurse in der (Post-)Moderne immer stärker mit der Einsicht konfrontiert, daß alle Begriffe eines Absoluten, die diese Moderne sich geschaffen hat, in der Bewegung ihrer zunehmend heterogenen Diskurse immer wieder auch der Kränkung und Dekonstruktion durch abweichende Beobachtersichten unterliegen. Reich spricht in diesem Zusammenhang von einer Kränkungsbewegung der Vernunft, die sich in den Paradoxien des Verhältnisses von »absolut und relativ« ausdrückt (vgl. ebd., Kap. II.1).¹ Diese Kränkung läßt uns konstruktivistisch stärker auf die Beobachter reflektieren, die in einem prinzipiell endlosen symbolischen Spiel zwischen absoluter Setzung und relativierender Abarbeitung befangen sind, ohne daß dabei eine einigende Perspektive für alle Beobachter noch gefunden werden könnte. Im Gegenteil scheint eine solche Perspektive heute weiter entfernt als je zuvor, ist angesichts der vervielfältigten, heterogenen und widersprüchlichen Diskurse unserer unübersichtlichen Postmoderne sogar von einem »Ende der großen Meta-Erzählungen« (Lyotard) bzw. einem »Ende der großen Entwürfe« (Fischer u.a.) die Rede (vgl. REICH 1996, 11-17). Als Konstruktivi-

¹ Neben dieser ersten Kränkungsbewegung läßt sich in der Moderne mindestens noch eine zweite in bezug auf das Verhältnis von Selbst und Anderem (ebd., Kap. II.2) und eine dritte im Spannungsfeld von bewußt und unbewußt (ebd., Kap. II.3) ausmachen.

sten ziehen wir aus diesen Erfahrungen die Konsequenz, alle Vorannahmen über eine Bestimmung selbst nur noch der Bedingungen der Möglichkeit metaphysischer Erkenntnisfestlegung in universeller Hinsicht als symbolische Konstruktionen in unserer Lebenswelt aufzufassen.¹ Diese Konstruktionen mögen sich Beobachtern zwar vielfach eher unbemerkt und wie selbstverständlich in der Form vorherrschender Weltbilder bzw. Verständigungsgemeinschaften aufzwingen, über deren Gültigkeit sie meist nur zum Teil selbst mitbestimmen können, sie können aber dennoch als paradigmatischer Kern möglicher Konstruktionen von Wirklichkeit immer nur von Beobachtern in ihren diskursiven Praktiken und Abhängigkeiten realisiert werden.²

Metaphysisches Denken, so sagten wir oben, verschleiert nun aber gerade diese Beobachterabhängigkeit paradigmatischer Wirklichkeitskonstruktionen. Dies gilt meines Erachtens auch für die soeben skizzierten Versuche einer pragmatistischen »Rückkehr zur Metaphysik« auf der Grundlage von Deweys »experience«-Philosophie. Denn trotz aller eingestandenen Selektivität und Willkürlichkeit in der Auswahl metaphysischer Vorannahmen schwingt bei diesen Versuchen doch immer noch die Vorstellung mit, daß die so gefundenen Grundzüge oder »Realien« irgendwie der Existenz oder Natur selbst abgelauscht werden könnten, daß sie mehr als nur diskursive Übereinkünfte sind, weil sie etwas »wirklich« Reales einfangen und in Aussagen über universelle Strukturen und Bedingungen festhalten, die jenseits aller diskursiven Festlegung das Reale selbst kennzeichnen. In unserer stark selektiven und gerafften Darstellung einiger Thesen der zeitgenössischen Dewey-Rezeption konnten wir drei Typen solcher Aussagen identifizieren: (1) Das Reale in einem paradigmatischen Sinne ist das Soziale, (2) es ist so beschaffen, daß es sich am besten durch die Methode kritisch-rationaler Untersuchung beschreiben läßt, und (3) es bietet uns - unter der Voraussetzung, daß solche Untersuchung erfolgreich ist - Anhaltspunkte zu einer wirkungsvollen Kritik jener symbolischen und traditionellen Ordnungen, die als soziale Wirklichkeit unsere lebensweltlichen Erfahrungen bestimmen. Übersetzen wir diese Sicht des »Realien« einmal in die Argumentationsformen einer konstruktivistischen Beobachtertheorie, so können wir sagen, daß sich in ihr die Optionen eines philosophischen Beobachters ausdrücken, der (1) die zentrale Funktion und Verantwortung von Philosophie, Wissenschaft und jeder anderen Form problembezogener Reflexion in ihrem kritisch-konstruktiven Engagement für gesellschaftliche Zustände und Verbesserungen sieht, (2) das wirkungsvollste In-

¹ Deshalb unterscheiden wir eine Verständigung über Realität vom Erscheinen des Realen, das als Grenzbedingung für unsere symbolischen (metaphysischen) Ordnungsversuche wirkt.

² Im Rahmen einer konstruktivistischen Diskurstheorie sprechen wir in diesem Zusammenhang auch von »Meisteraussagen«, die solchen paradigmatischen Deutungsmustern zugrundeliegen (vgl. REICH 1998, Kap. IV).

strument eines solchen Engagements in der wissenschaftlich-experimentellen Praxis intersubjektiver Problemlösung und Konsensbildung erkennt und (3) von der Möglichkeit und der Notwendigkeit eines wachen und engagierten politischen Kritikbewußtseins angesichts bestehender sozialer Mißstände und Fehlentwicklungen überzeugt ist. In dieser dreifachen Option für Politik, Wissenschaft und Kritik drückt sich, konstruktivistisch gesprochen, weniger etwas im metaphysischen Sinne »Reales« als vielmehr eine bestimmte Art und Weise aus, sich in Diskursen zu situieren und bestimmte in der Moderne enthaltene Momente und Tendenzen aufzugreifen und zu reflektieren. Im Falle Deweys waren dabei vor allem die gesellschaftlich progressiven Bewegungen seiner Zeit maßgebend. Insofern Deweys »Metaphysik« diese Momente reflektiert, mag sie manchem politisch und sozial engagierten Denker auch heute noch aktueller und relevanter erscheinen als viele andere metaphysische Ansätze der Vergangenheit. Doch müssen wir zur Begründung dieser und ähnlicher Optionen heute wirklich noch auf metaphysische Begründungen zurückgreifen, müssen wir Konzepte wie Natur oder Existenz ins Feld führen, um ihre Ansprüche zu legitimieren?

Als Konstruktivisten brauchen wir uns auf diese metaphysischen Bedürfnisse nach Letztbegründung nicht einzulassen. Dies enthebt uns nicht der Notwendigkeit grundsätzlicher Entscheidungen überall dort, wo dies in unserem Denken und praktischen Tun erforderlich ist, und es entwertet auch nicht die in vielerlei Hinsicht sehr zukunfts-offenen und konstruktiven Entscheidungen, die Dewey aus seiner Position heraus getroffen hat. Doch sind wir heute stärker in der Lage, solche Entscheidungen auch und gerade in bezug auf unsere grundlegendsten Orientierungen als Beobachterkonstruktionen zu erkennen, die uns weniger eine universelle Sicht auf eine »wirkliche Wirklichkeit« eröffnen als vielmehr einen subjektiv vermittelten und damit immer auch zeit- und kulturbedingten Blick auf notwendig begrenzte Möglichkeiten, solche Wirklichkeit für uns zu (re)konstruieren. Die Entscheidung über die Geltungsansprüche dieser Konstruktionen, so sagten wir, ist für uns eine Frage, die sich nur im Rahmen von Verständigungsgemeinschaften beantworten läßt. Dort können und sollten wir soziale und politische Optionen auch dann geltend machen, wenn wir als Beobachter sprechen, die auf einen metaphysischen Begründungsrahmen ihrer Argumente verzichten, und uns das Reale in unserer Welt als einen Grenzbegriff offenhalten, als das Unerreichte all unserer symbolischen Konstruktionen. Wir erinnern uns damit an ihre unvermeidliche Unvollständigkeit und halten uns dafür offen, daß alles auch noch anders sein bzw. gedacht werden könnte, als wir uns dies in unseren Beobachtungswelten konstruiert haben.

Insofern ist der Konstruktivismus in der Tat, um eine Formulierung Ernst von GLASERSFELDS (1987, 199f.) zu gebrauchen, eine Abkehr vom »metaphysischen Realis-

mus«¹ - auch dem in Deweys Philosophie noch enthaltenen. Wie schwer solche Abkehr auch heute noch sogar explizit konstruktivistischen Autoren fallen kann, dafür allerdings mag von Glasersfelds eigene Theorieentwicklung ein Beispiel geben. Denn selbst dieser radikale Konstruktivist meint - vor allem in seinen neueren Schriften - letztlich doch wieder auf die Vorstellung einer ontologischen Realität zurückgreifen zu müssen, die im Gegensatz zur konstruierten Wirklichkeit zwar nicht erkannt werden kann, die dem menschlichen Handeln und Erkennen aber doch "ontische Beschränkungen" auferlegt (GLASERSFELD 1996, 96f.). In dieser negativen Wendung aber bleibt eine versteckte Gefangenschaft eben jenes »metaphysischen Realismus« bestehen, der eigentlich so vehement bestritten wurde - eine Gefangenschaft, die sich dann z.B. in Gestalt jenes bereits erwähnten unterschwelligeren Naturalismus im radikalen Konstruktivismus geltend macht (zu dieser Kritik vgl. ausführlich REICH 1998, Kap. II.1.4.1.2).

¹ Von Glasersfeld übernimmt diesen Begriff von dem amerikanischen Philosophen Hilary Putnam.

4. Zweiter Diskurs - Mensch und Verhalten: Anthropologische und sozialphilosophische Grundlagen von Deweys Menschenbild

4.1 Organismus und Umwelt

Deweys Anthropologie begreift den Menschen primär unter der Kategorie der »Handlung«. Dabei ist zunächst zu berücksichtigen, daß die Handlung, wie wir oben bereits gesehen haben (Kap. 3), für Dewey den Grundbestandteil des »experience«, seine primäre Einheit darstellt: Eine Handlung ist eine (relativ) abgeschlossene Episode innerhalb des umfassenden »experience«-Rhythmus, eine Sequenz mit einem Anfang und einem Ende, die als ein einheitliches Ganzes erfahren werden kann, ohne doch von anderen Handlungssequenzen vollständig abgrenzbar zu sein. Für Deweys Handlungsbegriff gilt daher ebenso wie für sein Konzept des »experience«, daß er sich insbesondere durch die beiden Attribute der Wechselwirkung und der Kontinuität auszeichnet (vgl. LW 13, 17-30). »Handlung« meint bei Dewey zunächst immer eine Form von Interaktion zwischen einem Organismus und seiner Umwelt, die nicht auf lineare Wirkungen reduziert werden kann, sondern ein wechselseitiges Kräftespiel von Veränderung und Anpassung bezeichnet. Zugleich steht jede solche Interaktion immer im Zusammenhang umfassenderer Anpassungs- und Veränderungsprozesse, die in ihrer Gesamtheit das bilden, was wir oben als »primary experience«, als unmittelbaren Lebenszusammenhang kennengelernt haben. Insofern können wir sagen, daß jede Handlung Bestandteil eines umfassenden Handlungsfeldes ist, das sich aus der Totalität potentieller oder aktueller Beziehungen zwischen einem Organismus und seiner Umwelt zusammensetzt. Dieses Feld bildet den unhintergehbaren Kontext jedes konkreten Handlungsgeschehens, in dessen Verlauf es jedoch selbst beständig der Veränderung, Umstrukturierung und Entwicklung unterliegt. So zeichnet sich Deweys Handlungsbegriff durch eine spezifische Vorstellung von *Zirkularität* aus, die wir vielleicht in einer ersten Formulierung so umschreiben können, daß wir sagen, jede Handlung stelle eine Wirkung dar, die auf die Bedingungen ihrer eigenen Entstehung zurückwirkt, die also als Wirkung zur Position des Agens zurückkehrt und diese - wenn auch nur geringfügig - verändert.

Dieser Gedanke einer Zirkularität findet sich bereits in Deweys frühem programmatischen Aufsatz »The Reflex Arc Concept in Psychology« (EW 5, 96-109) aus dem Jahre 1896, der als eine der zentralen Begründungsschriften der funktionalistischen Psychologie gelten kann. In diesem wichtigen Essay liefert Dewey eine scharfsinnige und weitsichtige Kritik des in der empirischen Psychologie jener Zeit unter dem Namen des »Reflexbogens« diskutierten Reiz-Reaktions-Modells, in der

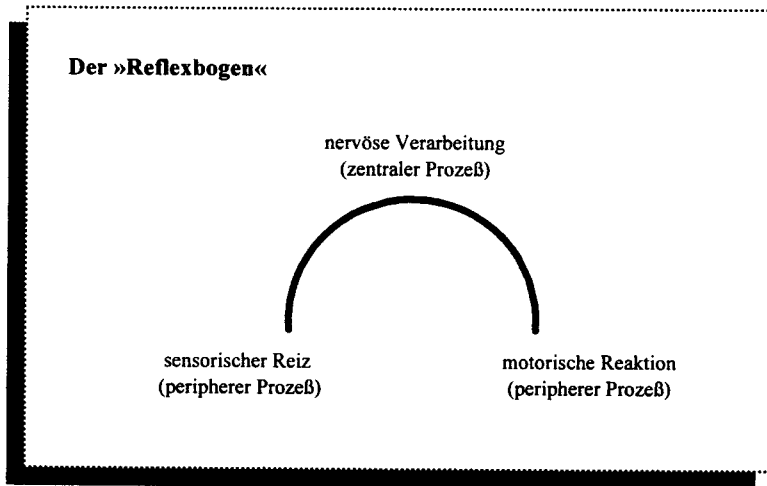
wir mit Richard RORTY (1992, 253, Fn.) aus heutiger Sicht zugleich eine "Warnung vor der Bewegung, die schließlich zu der (...) »behavioristischen Psychologie« werden sollte", erkennen mögen. Auf der Grundlage der hier angestellten und dann in verschiedenen Formen weitergeführten Überlegungen war es Dewey in der Folgezeit möglich, sich trotz seiner Nähe zu einem biologischen Verhaltensmodell vom Behaviorismus in seinen reduktionistischeren Formen zu distanzieren. Auf diese Auseinandersetzung werden wir im nächsten Abschnitt eingehen.

4.1.1 Der »organische Zirkel«

Der »Reflexbogen« war ein physiologisches Erklärungsmodell, das in den Jahrzehnten vor der Jahrhundertwende insbesondere von Vertretern der damals gerade im Entstehen begriffenen empirisch-experimentellen Psychologie verfochten und in die psychologische Forschung einbezogen wurde. Dies hatte unter anderem mit zwei Gründen zu tun. Zunächst suchte man - am Beginn einer neuen Bewegung, die sich in ihren Konzepten und Methoden stärker als bisher an den Naturwissenschaften orientieren wollte - nach einem neuen (und möglichst einfachen) Erklärungsprinzip, mit dessen Hilfe man Beobachtungseinheiten für die experimentelle Forschung bestimmen und die so gewonnenen Daten erklären konnte. Hierfür schienen die von der traditionellen Psychologie erarbeiteten Begriffe von Empfindung, Wahrnehmung, Reflexion, Bewußtsein usw. insofern ungeeignet, als sie stark durch die ältere introspektionistische Psychologie geprägt waren, die man gerade zu überwinden und durch eine »objektiver« Forschungspraxis zu ersetzen hoffte. Auf der anderen Seite sahen sich die Psychologen der damaligen Zeit mit den Ergebnissen der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Aufschwung befindlichen physiologischen Forschung konfrontiert, die das Zentrale Nervensystem entdeckt hatte und als einen komplexen Zusammenhang sensomotorischer Prozesse studierte. Es entstand die Hoffnung, daß sich mit dem Verständnis neurologischer Funktionen auch eine völlig neue Zugangsmöglichkeit zum Verständnis psychologischer Prozesse eröffnen würde, eine Erwartung, die noch dadurch verstärkt wurde, daß die neuen physiologischen Methoden den Standards einer »exakten Naturwissenschaft« zu genügen schienen. Unter Rückgriff auf solche physiologischen Unterscheidungen wie die zwischen »peripheren« und »zentralen« Strukturen, »sensorischer Reizung« und »motorischer Abfuhr« entstand deshalb in der Psychologie ein relativ einfaches Reiz-Reaktions-Modell, das sich am Phänomen des Reflexes orientierte und das wir in der unten abgebildeten Bogenform darstellen können.

Die verlockende Einfachheit dieses Beobachtungsmodells - die in der Folgezeit zu einer für viele kritischere Psychologen beklagenswerten *Einfältigkeit* behavioristischer Beobachtung führen sollte - bestand insbesondere darin, daß der »Bogen« als primäre Bezugseinheit und Untersuchungsgröße psychologischer Experimente

scheinbar aus allen umfassenderen Zusammenhängen herausgelöst werden konnte: Die unübersichtliche Komplexität menschlichen Verhaltens schien sich auf einen einfachen Mechanismus von Reiz und Reaktion reduzieren zu lassen, wobei freilich nur diese beiden Endpunkte des Bogens beobachtbar und damit in einem experimentellen Sinne beschreibbar waren, während sich die dazwischenliegenden zentralen Prozesse naturgemäß einer äußeren Beobachtung entzogen.¹



Nun waren mit diesem Modell zwei weitreichende Implikationen verbunden: Zum einen unterstellte dieses Reiz-Reaktionsmodell einen primär *passiven Organismus*, der erst einer äußeren Stimulation bedarf, um überhaupt (re-)aktiv zu werden. Zum anderen hatte es zur Folge, daß Reiz und Reaktion (als Anfangs- und Endpunkt einer isolierten Sequenz) in keinerlei innerer Beziehung zueinander zu stehen brauchten: Sie zerfielen in sensorische und motorische Einheiten, die nur mehr *mechanisch* und letztlich zufällig aneinander gekoppelt waren.² Im reduktionistischen

¹ Konsequenterweise sprach dann auch einige Jahrzehnte später der Behaviorist Skinner im Rahmen seiner weiterentwickelten Fassung dieses reduktiven Reiz-Reaktions-Modells in bezug auf solche vermittelnden Prozesse von einer »Black Box«.

² Ideengeschichtlich betrachtet geht dieses mechanistische Verhaltensmodell, das die passiv-reaktive Seite überbetont, auf den Britischen Empirismus und hier insbesondere auf John Locke zurück. Zu seiner Zeit war dieses Konstrukt durchaus mit den fortschrittlichen und emanzipatorischen Interessen eines Liberalismus verbunden, der den Menscheng Geist (*Tabula rasa*) von jenen substantiellen Werten befreien wollte, die eine dogmatische Tradition in ihn hineingedeutet hatte, um diese überkommenen Wertungen in ihren institutionellen Grundlagen relativierbar und kritisierbar zu machen (dazu ausführlich RUSSELL 1988, 499-684). In späterer Zeit wurde es allerdings eher zu einem Hindernis für die Entwicklung einer modernen Anthropologie. Wesentlich für seine allmähliche Ablösung und Überwindung war ideen-

Behaviorismus, der dieses Modell in der Folgezeit aufgegriffen und perfektioniert hat, wurden sie denn auch als (nahezu) beliebig manipulier- und konditionierbar angesehen: Die Steuerung des Verhaltens schien ausschließlich eine Frage der Kontrolle äußerer Arrangements zu sein.

Dewey's Kritik an diesem Modell beginnt mit einem affirmativen Bekenntnis zu der von den Empirikern erhobenen Forderung, daß die Psychologie ein neues, vereinheitlichendes Erklärungsprinzip, eine neue leitende »Arbeitshypothese« brauche, da die älteren Begriffe und Klassifizierungen nicht mehr in der Lage seien, die angehäuften Fakten und psychologischen Forschungsergebnisse zu bewältigen. "Das Material ist zu groß in seinem Umfang und zu vielfältig in seiner Art, um in die existierenden Schubfächer zu passen, und die Vitrinen der Wissenschaft zerbrechen an ihrem eigenen Gewicht." (Ebd., 96) Doch macht er Zweifel in bezug auf die Tauglichkeit des beschriebenen Reflexbogenmodells geltend. Seine Kritik gründet sich zunächst in der Überzeugung, daß dieses Konzept in seiner herkömmlichen Fassung die Dualismen der älteren Psychologie, die es dem Anspruch nach ersetzen sollte, nicht wirklich überwunden hat, sondern in einer verschleierten Form weiter aufrechterhält. So sieht er den alten Dualismus zwischen Sinnesempfindung und Idee in der neuen Gegenüberstellung von peripheren und zentralen Strukturen bzw. Funktionen (des Nervensystems) wiederholt, und der traditionelle philosophische Antagonismus von Körper und Seele (Geist) findet seiner Überzeugung nach in dem für die neue Theorie kennzeichnenden Dualismus von Reiz und Reaktion ein deutliches Echo (EW 5, 96). Solange man aber stillschweigend an diesem dualistischen Denken und den ihm entsprechenden psychologischen Trennungen von Empfindung, Denken und Handlung festhält, ist mit dem »Reflexbogen« als einem neuen Erklärungsprinzip, so Dewey's Auffassung, nicht viel gewonnen. "Der sensorische Reiz ist eine Sache, die innere ("central") Aktivität - die für die Idee steht - eine andere, und die motorische Entladung - die für die eigentliche Handlung steht - eine dritte" (ebd., 97) - und in dieser bloßen Aufeinanderfolge ("sensation-followed-by-idea-followed-by-movement") drückt sich doch wieder nur eine »unzusammenhängende Psychologie« aus, die uns gerade das Zusammenwirken der getrennten Faktoren nicht erklären kann, es sei denn, man wollte doch wieder auf eine geheimnisvolle transzendente Seelentätigkeit zurückgreifen oder den bloßen Zufall mechanischer Einwirkungen ins Feld führen (ebd., 99).

Dewey unternimmt nun den Versuch, der Psychologie einen Ausweg aus diesem Dilemma zu weisen, indem er dem »Reflexbogen« sein Konzept des »organischen Zirkels« entgegenstellt, das den Gesamtzusammenhang der Handlung betont und als

geschichtlich unter anderem die im 19. Jahrhundert aufgekommene Evolutionsbiologie, die ein völlig neues Paradigma des Verhaltens als eines vitalen und aktiven Prozesses der Anpassung an Umweltbedingungen begründete.

einen Kreisprozeß beschreibt, aus dem der Bogen seiner Auffassung nach nur ein unvollständiger und willkürlich isolierter Ausschnitt ist. Dazu führt er zunächst eine »deskriptive Analyse« durch, indem er sich an eine minutiöse Beschreibung zweier Reiz-Reaktions-Beispiele begibt, die von James und Baldwin stammen. Es geht ihm darum zu zeigen, daß wir es bei jedem dieser Fälle mit der komplexen senso-motorischen Koordination einer Handlungssequenz zu tun haben und nicht mit einer einfachen Aufeinanderfolge von Reiz und Reaktion. Greifen wir uns das Beispiel von James heraus (ebd., 97ff.): Ein Kind sieht ein Kerzenlicht, greift danach, verbrennt sich die Finger und zieht erschrocken seine Hand zurück. Die gewöhnliche Interpretation, so Dewey, würde sagen, daß das Licht einen sensorischen Reiz für das Greifen als motorische Reaktion darstellt, ebenso wie der resultierende Schmerz einen (sensorischen) Reiz und das plötzliche Zurückziehen eine (motorische) Reaktion auf diesen bildet. Äußerlich betrachtet mag das eine etwas grobe, wenn auch nicht ganz unzutreffende Darstellung des Prozesses sein; psychologisch gesehen jedoch hält Dewey diese Art der Beschreibung für unangemessen, da sie in hohem Maße unvollständig und reduktiv ist.¹

So ist schon der erste Schritt problematisch, da ein »sensorischer Reiz« niemals voraussetzungslos und aus dem Nichts heraus auf einen Organismus einwirken kann. Vielmehr befindet sich der Organismus immer schon in einem Zustand sensomotorischer Koordination, wenn er eine Reizung erfährt, und dieser vorgängige Zustand ist von entscheidender Bedeutung dafür, welche Qualität einer Empfindung als Reizquelle zukommt. Wenn man ein Buch liest, sich auf der Jagd befindet, nachts an einem dunklen Ort nach etwas Ausschau hält oder ein chemisches Experiment durchführt: in jedem dieser Fälle wird ein plötzlicher lauter Knall einen sehr unterschiedlichen psychischen Wert als Reizquelle gewinnen (ebd., 100). Für das von uns aufgegriffene Beispiel bedeutet dies, daß der angemessene Ansatzpunkt für eine Beschreibung des fraglichen Geschehens nach Dewey nicht einfach die Empfindung des Lichtes als eines Reizes ist, sondern der Akt des Sehens oder Blickens als eine vollständige Handlungskoordination,² innerhalb derer z. B. die Bewegungen des Körpers, des Kopfes und der Augen wesentlich zur Bestimmung der Qualität dessen beitragen, was als »Reiz« erfahren wird (ebd., 97) - "(...) sowohl die Sinnes-

¹ Vgl. dazu auch Deweys generelle Warnung vor jenen falschen Simplifizierungen, die dadurch erreicht werden, das man einen großen Teil des zu erklärenden Problems einfach außer Betracht läßt (ebd., 102).

² Dieser Akt vollzieht sich zudem, wie man weiter hinzusetzen könnte, in einer jeweils spezifischen Handlungssituation, wodurch weitere, spezifische Handlungsbedingungen ins Spiel kommen, die z.B. den Gemütszustand des Kindes, seine Aufmerksamkeit, seine Unruhe usw. betreffen: Komplikationen, die jede konkretere Analyse berücksichtigen muß, die hier zum Zwecke der Illustration aber vernachlässigt werden können.

empfindung als auch die Bewegung liegen innerhalb, nicht außerhalb der Handlung." (Ebd., 98)

Dies ändert sich auch nicht beim nächsten Schritt in unserem Beispiel, wenn nämlich das Erblicken der Kerze zu einem Akt des Greifens führt. Bei diesem Akt haben wir es nach Deweys Überzeugung ebensowenig mit einer bloßen »motorischen Reaktion« zu tun, wie es sich im ersten Stadium um eine bloß sensorische Reizung handelte. Vielmehr kommt es für ihn an dieser Stelle zu einer spezifischen Erweiterung der bestehenden Handlungskoordination, die ihr Motiv in einem intrinsischen Interesse des handelnden Organismus findet (z. B. der erweckten Neugier des Kindes). Diese Erweiterung vollzieht sich zudem auf dem Hintergrund bereits bestehender, umfassender Koordinationsmuster, die dem Kind als Handlungsmöglichkeiten mehr oder weniger schon zur Verfügung stehen müssen, bevor es auf die oben beschriebene Weise reagieren kann. Wenn das Sehen das Greifen anregt, dann deshalb, so Dewey, weil beide so oft miteinander verbunden worden sind, um sich gegenseitig zu verstärken und zu unterstützen, daß jedes von beiden praktisch als integrierter Teil einer größeren Koordination betrachtet werden kann: Das Sehen stimuliert und kontrolliert das Greifen in ebensolchem Maße wie umgekehrt die Bewegung der Hand die Aufmerksamkeit des Auges festhält und verstärkt (ebd.). Zudem umfassen beide, Sehen und Greifen, als integrierte Handlungskomponenten jeweils sowohl sensorische als auch motorische Funktionen, denn natürlich beinhaltet der *Akt* des Greifens ebensowohl sensorische (kinästhetische, taktile) Aspekte, wie der *Akt* des Blickens motorische Funktionen beinhaltet. "Wir haben es nach wie vor mit einem sensomotorischen Zirkel ("sensori-motor circuit") zu tun, einem mit mehr Inhalt oder Wert [als zuvor; S.N.], nicht mit einer Ersetzung eines sensorischen Reizes durch eine motorische Reaktion." (Ebd.)

Dasselbe gilt nach Deweys Überzeugung auch für die nächste Stufe der beschriebenen Handlungssequenz, wenn das Kind sich verbrennt und seine Hand zurückzieht. Er bemüht sich insbesondere zu zeigen, daß es sich hierbei aus der Sicht des Handelnden keineswegs um ein vollkommen neues Ereignis, sondern gewissermaßen um die »Vervollständigung« ("completion") der vorhergegangenen »Auge-Arm-Hand-Koordination« handelt (ebd.): Eine Handlungs- und Erfahrungssequenz kommt zu ihrem (vorübergehenden) Abschluß, der zugleich eine Schließung des Kreises, eine Rückkehr zum Ausgangspunkt bedeutet. Dieser Ausgangspunkt selbst aber, das ursprüngliche »experience«, hat sich im Verlauf dieses Prozesses verändert: "Es ist nicht mehr bloßes Sehen; es ist das »Sehen eines Lichts, das Schmerz bedeutet, wenn eine Berührung stattfindet.«" (Ebd.) Nur weil diese neue Erfahrungsqualität in einen sich entwickelnden Kreis des »experience« ("circuit of experience") hineinfällt, in dessen Zusammenhang sie eine Bedeutung erhält, ist das Kind nach Dewey überhaupt in der Lage, aus diesem Erfahrungskomplex etwas zu *lernen*

(ebd.).¹ An dieser Stelle wird deutlich, daß Deweys Vorstellung von einer Zirkularität der Handlung aufs engste mit der von ihm bereits in diesem frühen Aufsatz betonten Kontinuität des »experience« (vgl. Kap. 3) zusammenhängt, die schon 1896, lange vor Deweys differenzierter philosophischer Entfaltung seines »experience«-Begriffs in den 20er und 30er Jahren unseres Jahrhunderts, einen charakteristischen Grundzug seines psychologischen Denkens bildete. "Tatsache ist, (...) daß wir es hier nicht mit der Austauschung einer Art von »experience« durch eine andere zu tun haben [wie es das Reflexbogenmodell implizit annimmt; S.N.], sondern um die Entwicklung (...), die Vermittlung eines »experience«." (Ebd., 99) Aufgrund dieser zirkulären Struktur von Handlungsprozessen können wir bei sensorischen Koordinationen nach Dewey immer das Phänomen der Rückkopplung beobachten, was eben bedeutet, daß sich keine eindeutigen linearen Kausalbeziehungen zwischen sensorischen und motorischen Prozessen bestimmen lassen. Beide sind wechselseitig aufeinander bezogene Aspekte innerhalb eines Ganzen, weshalb Dewey von einem *organischen* Zirkel spricht: "Der Zirkel ist wahrheitsgemäßer organisch denn reflexhaft zu nennen, weil die motorische Reaktion den Reiz genauso wirklich bestimmt wie der sensorische Reiz die Bewegung." (Ebd., 102) Tatsächlich, so Dewey, geschieht die Bewegung nur um der Bestimmung des Reizes willen, um festzustellen, um was für eine Art von Reiz es sich handelt, um ihn zu interpretieren (ebd.). Dewey schlägt daher vor, »Reiz« (Sinnesempfindung) und »Reaktion« (Bewegung) als *Unterscheidung flexibler Funktionen* zu betrachten und nicht, wie im Reflexbogenmodell, als feststehende psychische »Existenzen«. Dann wird seiner Überzeugung nach auch einsehbar werden, daß ein und dasselbe Geschehen ("occurrence") - wir mögen hier etwa das Ausstrecken der Hand im obigen Beispiel denken - sowohl Reaktion als auch Reiz für eine neue Verhaltensmodifikation sein kann, je nach der Verschiebung und Entwicklung des handlungsleitenden Interesses; und daß die Frage nach dem psychischen Zusammenhang von Reiz und Reaktion, nach ihrer Abstimmung ("adjustment") aufeinander ein selbstgeschaffenes Problem bildet, das nur solange Rätsel aufgibt (und nach Deweys Überzeugung unlösbar bleibt), wie sie als feststehende psychische Größen und nicht als flexible Funktionen verstanden werden (ebd., 103).²

¹ Wie ALEXANDER (1995) meines Erachtens zu Recht feststellt, enthält der »Reflex-Arc«-Essay bereits das Grundmodell für Deweys spätere Theorie des Lernens und der pädagogischen Kommunikation überhaupt, die er in systematischer Form etwa 20 Jahre später in »Democracy and Education« entfaltet hat.

² Zu Deweys zirkulärer Interpretation von »Reiz« und »Reaktion« vgl. auch seinen Lexikonartikel »Stimulus and Response«, der einen von über 100 Einzelbeiträgen darstellt, die Dewey für die von seinem New Yorker Kollegen Paul Monroe in den Jahren 1911-13 herausgegebene fünfbandige *Cyclopedia of Education* geschrieben hat (wiederabgedruckt in MW 6 & 7). Die entscheidende Formulierung lautet hier: "The two terms [i.e. stimulus and response/S.N.] are thus strictly correlative, that which determines the character of a stimulus being the response which it evokes, while the response comes as an answer, so to

Im zweiten Teil seines Essays geht Dewey dann im Rahmen einer »erklärenden Analyse« der Frage nach, unter welchen Bedingungen und in welchen Situationen überhaupt von einer *bewußten* Unterscheidung von Reiz und Reaktion die Rede sein kann, d.h. unter welchen Bedingungen eine solche bewußte Unterscheidung überhaupt in einem psychologischen Sinne *funktional* ist. In diesem Zusammenhang entwickelt er einen außerordentlich wichtigen Gedanken, der für seine gesamte weitere funktionalistische Psychologie von weitreichender Bedeutung sein wird. Zunächst steht für Dewey außer Frage, daß in vielen Fällen, in denen ein außenstehender Beobachter eine Verhaltenssequenz mit diesen Kategorien beschreiben und interpretieren mag, aus der Perspektive des Handelnden selbst gar keine Rede von einer bewußten Wahrnehmung von Reiz *als* Reiz und Reaktion *als* Reaktion sein kann (ebd., 104). Dies ist seiner Überzeugung nach überall dort nicht der Fall, wo man es mit einer voll ausgebildeten Koordination, einer zustande gebrachten Anpassung ("accomplished adaptation") zu tun hat, die keiner äußeren Störung unterliegt: wie bei gut entwickelten Instinkten beim Tier und vollständig geformten »Gewohnheiten« beim Menschen.¹

In einem psychologischen Sinne wirksam und funktional wird die Unterscheidung von Reiz und Reaktion für Dewey jedoch in einem anderen Typus von Handlungssituationen, nämlich überall dort, wo es zur vorübergehenden Störung einer bestehenden Koordination kommt, zu einer Hemmung im Handlungsfluß und Verunsicherung gefestigter Abläufe. Im abschließenden Passus seines »Reflex-Arc«-Essays entwickelt Dewey in bezug auf die Reiz-Reaktions-Thematik eine frühe Formulierung des für seine gesamte Psychologie so charakteristischen Gedankens von der fundamentalen Bedeutung des Handlungskonflikts - der Problemsituation - für alle Formen von Bewußtsein und Reflexion. Denn hier, und nur hier, im Falle einer vorübergehenden Desintegration und angesichts der Notwendigkeit einer Wiederherstellung der gestörten Handlungskoordination, ist die bewußte Unterscheidung zwi-

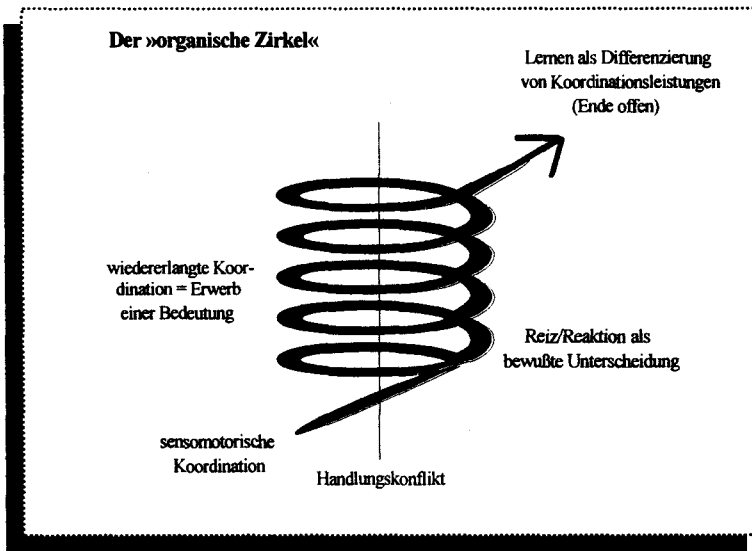
speak, to the need of readaptation expressed by the stimulus." (MW 7, 346)

¹ Wenn wir in solchen Fällen - vom äußeren Standpunkt eines Zuschauers oder psychologischen Beobachters ("onlooker or psychological observer") aus - überhaupt von Reiz und Reaktion sprechen wollen, dann können wir damit, so Dewey, nur einzelne untergeordnete Handlungen innerhalb einer koordinierten Sequenz meinen, die wir durch diese Interpretation in eine gewisse Ordnung bringen und in Hinblick auf ein umfassendes Ziel deuten (104f.). So könnten wir etwa, um ein sehr vereinfachtes Beispiel dafür zu konstruieren, was Dewey hier meint, in bezug auf das Verhalten von jemandem, der einen alltäglichen Weg zurücklegt, sagen, daß der *Akt* des Erblickens einer wohlbekanntem Treppe einen »Reiz« bildet, der zu einem *Akt* des Hinaufsteigens als »Reaktion« führt, damit ein bestimmter Ort erreicht werden kann (Handlungsziel). Das wäre jedoch im Sinne Deweys wenig mehr als eine etwas umständliche Formulierung für die Tatsache, daß wir es hier mit einer ungestörten und geordneten Koordination einer Folge von Handlungsschritten zu tun haben. Vor allem ist damit nichts in bezug auf die Frage einer bewußten Wahrnehmung auf Seiten des Handelnden selbst entschieden, die in solchen Fällen stark habitualisierter Handlungsschemata in der Regel gerade *nicht* aufzutreten braucht.

schen einer sensorischen Empfindung als Reiz (der Außenwelt) und einer motorischen Bewegung als Reaktion (des Organismus) nach Deweys Überzeugung in einem psychologischen Sinne funktional. In diesem Fall ist die Beschaffenheit der äußeren Szenerie ebenso unsicher, wie es die Modalitäten des eigenen Handelns sind, und der aufgebrochene organische Zirkel muß wiederhergestellt werden, indem beide in ihren Relationen zueinander untersucht und die sensorischen und motorischen Funktionen zu einer neuen Koordination zusammengefügt werden. Das heißt, in solchen Situationen ist "die Reaktion nicht nur ungewiß, sondern der Reiz ist gleichermaßen ungewiß; das eine ist nur ungewiß insofern als das andere es ist." (Ebd., 106; i. Orig. kursiv) In diesem Falle einer sich gerade erst ausbildenden Handlungskoordination sind daher die Bestimmung eines Reizes und die Festlegung einer Reaktion in einem strengen Sinne wechselseitig aufeinander bezogenen Funktionen - und keine unabhängigen Prozesse. Dewey stellt diese Wechselseitigkeit auch folgendermaßen dar:

"Der Reiz ("stimulus") ist diejenige Seite ("phase") der sich bildenden Koordination, die die Bedingungen repräsentiert, denen entsprochen werden muß, um sie zu einem erfolgreichen Ergebnis zu bringen; die Reaktion ("response") ist diejenige Seite ein und derselben sich bildenden Koordination, die den Schlüssel dazu liefert, um diesen Bedingungen zu entsprechen, die als Instrument zur Herbeiführung ("effecting") der erfolgreichen Koordination dient. *Sie sind daher im strikten Sinne korrelativ und gleichzeitig.* Der Reiz ist etwas, das entdeckt werden muß; das »ausgemacht« werden muß; wenn die Aktivität ihre eigene angemessene Stimulation bietet, gibt es keinen Reiz außer in dem objektiven Sinne, auf den schon Bezug genommen wurde. Sobald er adäquat bestimmt worden ist, dann und nur dann ist auch die Reaktion vollständig. Eines von beiden zu erreichen bedeutet, daß die Koordination sich vervollständigt hat. (...) Es ist die Koordination, wodurch vereinigt wird, was das Reflexbogen-Konzept uns nur in unzusammenhängenden Fragmenten bietet. *Es ist der Zirkel, wo hinein die Unterscheidungen von Reiz und Reaktion als funktionale Aspekte seiner eigenen Vermittlung oder Vervollständigung fallen.*" (Ebd., 109; Herv. d. Verf.)

Im Kontrast zu dem eingangs vorgestellten Schaubild des Reflexbogens können wir Deweys alternatives Konzept eines organischen Zirkels nun zusammenfassend vielleicht am angemessensten in der folgenden spiralartigen Form darstellen (siehe nächste Seite). Das Modell einer Spirale soll uns dabei versinnbildlichen, daß in der Kontinuität des »experience« die Rückkehr zu einem Zustand vermittelter und vervollständigter Koordination jeweils ein Moment der Fortentwicklung oder, wie wir oben gesehen haben, den Erwerb einer Bedeutung und damit eine Lernerfahrung bezeichnet.



Zusammenfassend können wir bis hierher bereits sagen, daß Dewey mit seinem Konzept des »organischen Zirkels« der Psychologie ein Verhaltensmodell anbietet, das sich von einem physiologisch-mechanistischen Verhaltensbegriff in mehreren Zügen unterscheidet. Zunächst ist deutlich geworden, daß das Reiz-Reaktions-Schema als solches für ihn *nicht* die zentrale verhaltenswissenschaftliche Kategorie darstellt. Grundlegend ist vielmehr der Gedanke einer organischen Koordination von Handlungsabläufen, in bezug auf die Reiz und Reaktion sekundäre Funktionen darstellen. Denn der lebende Organismus ist für Dewey immer schon aus sich selbst heraus aktiv; er bedarf dazu keiner Anregung, keines künstlichen Antriebs von außen.¹ Diese spontane Aktivität aber bedeutet vor allem, daß die notwendige Koordination von Handlungsabläufen immer ein interaktives Geschehen ist, bei dem der handelnde Organismus seine Verhaltensakte aktiv und auf der Grundlage handlungsleitender Intentionen mit den Bedingungen und Hindernissen (»Reizen«) veränderlicher Umwelten abstimmen muß. Daher kann Verhalten nicht hinreichend aus der Position eines Fremdbeobachters beschrieben werden, der sich darauf be-

¹ Diesen Gedanken hat Dewey in verschiedenen Schriften immer wieder besonders betont. Alexander verweist auf eine besonders prägnante Stelle aus der zweiten Fassung von »Ethics« (1932): "Observation of a child, even a young baby, will convince the observer that a normal human being when awake is engaged in activity; he is a reservoir of energy that it continually overflowing. The organism moves, reaches, handles, pulls, pounds, tears, molds, crumples, looks, listens, etc. It is continually, while awake, exploring its surroundings and establishing new contacts and relations. Periods of quiescence and rest are of course needed for recuperation. But nothing is more intolerable to a healthy human being than enforced passivity over a long period. It is not action that needs to be accounted for, but rather the cessation of activity." (LW 7, 289)

schränkt, seinen von außen beobachtbaren Verlauf zu analysieren, als habe es nur mit dem Zusammenwirken einander äußerlicher Kräfte und Wirkungen zu tun. Eine Verhaltenswissenschaft, die Deweys Gedanken von der Zirkularität oder Selbstbezüglichkeit organischer Handlungsprozesse ernst nimmt, muß vielmehr immer zugleich die »Innenperspektive« eines Selbstbeobachters unterstellen, um überhaupt sinnvoll zwischen Reiz und Reaktion (als funktionale Aspekte in bezug auf zu verwirklichende Handlungsabsichten) unterscheiden zu können. Sie hat es damit immer auch mit Fragen der Selbstwahrnehmung, der Intentionalität und des Bewußtseins zu tun - mit der Annahme *bewußter* Unterscheidungen, die auf der Seite des (beobachteten) Subjekts *unterstellt* werden müssen -, um überhaupt angemessen von Verhalten sprechen zu können. Nur auf dieser Grundlage läßt sich für Dewey eine Verhaltenswissenschaft formulieren, die sich einen Begriff von der *Kohärenz des Psychischen* bewahrt und dieses nicht zu einer bloßen Anhäufung unzusammenhängender Partikel reduziert und die damit dem Prinzip der Kontinuität des »experience« gerecht wird, das einen wiederkehrenden Grundgedanken von Deweys gesamter Philosophie darstellt (vgl. Kap 3.1).

Aus heutiger Sicht läßt sich gewiß sagen, daß Deweys verhaltenstheoretischer Ansatz damit in vielerlei Hinsicht eine größere Nähe zur Position Jean Piagets als zur klassischen behavioristischen Lernpsychologie eines Watson oder Skinner aufweist. Auffallende Parallelen mit Piaget zeigen sich beispielsweise, wenn man sich an die folgenden Grundsatzaussagen aus »Die Psychologie des Kindes« erinnert, mit denen Piaget und Inhelder ihr Konzept der Assimilation als Mechanismus der Progression von den "spontanen Bewegungen und dem Reflex zu erworbenen Gewohnheiten und von diesen zur Intelligenz" skizzieren und dabei zugleich das von der behavioristischen Lernpsychologie favorisierte Konzept der Assoziation einer Kritik unterziehen (PIAGET / INHELDER 1986, 16): "Für viele Psychologen ist dieser Mechanismus die *Assoziation*, die es gestattet, die bedingten Reflexe und viele andere Erwerbungen kumulativ zu addieren: jede Erwerbung, von der einfachsten bis zur komplexesten, wäre folglich aufzufassen als eine Reaktion auf die äußeren Reize, und zwar eine Reaktion, deren assoziativer Charakter eine einfache Unterordnung der erworbenen Beziehungen unter die äußeren Beziehungen zum Ausdruck bringt. Einer der Autoren [gemeint ist Piaget; S.N.] hat im Gegensatz dazu angenommen, dieser Mechanismus bestehe in einer *Assimilation* (vergleichbar der biologischen Assimilation im weitesten Sinne), das heißt, jede neue Beziehung werde in ein bereits bestehendes Schema oder in eine bereits bestehende Struktur integriert: das organisierende Tun des Subjekts ist dann als ebenso wichtig wie die den äußeren Reizen inhärenten Beziehungen zu betrachten, denn das Subjekt wird für diese nur in dem Maße empfänglich, wie sie an bereits aufgebaute Strukturen assimilierbar sind; diese Strukturen würden durch neue Assimilationen verändert und bereichert. Mit anderen Worten, der Assoziationismus begreift das Schema

Reiz-Reaktion in der einseitigen Form Reiz → Reaktion, während der Gesichtspunkt der Assimilation eine gegenseitige Beziehung Reiz = Reaktion oder, was auf dasselbe hinausläuft, eine Mitwirkung des Subjekts oder des Organismus (...) annimmt." (Ebd., 16f.; Herv. i. Orig.)

Die Rolle, die Piaget/Inhelder hier dem Subjekt (Organismus) und seinem "organisierenden Tun" in bezug auf das Reiz-Reaktions-Schema zuschreiben, entspricht meines Erachtens trotz der unterschiedlichen Terminologie nahezu deckungsgleich Deweys Auffassung der Handlung als organischem Zirkel, d.h. als selbst-tätiger Koordination, die die Elemente Reiz und Reaktion als funktionale Bestandteile in sich umfaßt.¹

Allerdings war Deweys Haltung gegenüber der psychologischen Bewegung, die sich im zweiten Jahrzehnt nach der Jahrhundertwende insbesondere in Amerika zu entwickeln begann und die wir heute als »klassischen Behaviorismus« bezeichnen, keineswegs so eindeutig, wie man vor diesem Hintergrund annehmen und wie es die eingangs zitierte Einschätzung Rortys nahelegen könnte. Auf sein Verhältnis zur dieser Bewegung werden wir im folgenden Abschnitt ebenso zu sprechen kommen wie auf die Weiterentwicklung seines eigenen Verhaltensbegriffs, der im Rahmen der Entfaltung seines philosophischen Ansatzes in den folgenden Jahrzehnten eine deutliche inhaltliche Erweiterung erfuhr.

4.1.2 Verhalten und »experience«

Im Jahre 1913, fast zwei Jahrzehnte nach Deweys früher Kritik eines mechanistischen Reiz-Reaktions-Denkens, begründete Watson mit seinem Artikel »Psychology as the behaviorist views it« diejenige psychologische Schule, die als »klassischer Behaviorismus« in die Lehrbücher eingegangen ist und die, folgen wir einem einschlägigen psychologischen Wörterbuch unserer Tage, noch immer als die "verbreitetste und einflußreichste Schule der amerikanischen Psychologie" gilt (DORSCH 1994, 96). Die Wirkungsgeschichte des amerikanischen Behaviorismus braucht uns hier nicht im einzelnen zu interessieren. An folgendes sollte jedoch einleitend erinnert werden: Zu Lebzeiten Deweys (d.h. bis etwa zur Jahrhundertmitte) war der »klassische« Behaviorismus eine aufstrebende Bewegung, die ihren Zenit noch nicht erreicht hatte. Den Höhepunkt ihres Einflusses fand sie erst in den 50er und 60er Jahren unseres Jahrhunderts, als Autoren wie Skinner für eine zunehmende Verbreitung und Popularisierung behavioristischer Konzepte sorgten. Spätestens seit den

¹ Eine weitere Vertiefung des Vergleichs zwischen Deweys frühen psychologischen und entwicklungspsychologischen Arbeiten (z.B. auch in MW 1, 175-191, 192-221) mit Piagets Ansatz wäre gewiß wünschenswert, würde den Rahmen dieses Kapitels jedoch sprengen und muß daher auf einen anderen Anlaß verschoben werden.

70er Jahren sind diese Theorien aufgrund ihres stark reduktionistischen Charakters und insbesondere wegen der strikten Leugnung jeder psychologischen Relevanz von Bewußtseinsprozessen aller Art (Kognition, Emotion, Motivation u.a.) von den meisten Psychologen mit wachsender Skepsis betrachtet worden. Heute werden sie kaum mehr in Reinform vertreten, sondern allenfalls in einer - meines Erachtens nicht weniger fragwürdigen - Kopplung mit kognitionspsychologischen Annahmen (z.B. HERKNER 1986). Für andere Autoren stellen sie den Inbegriff einer von verdeckten Abwehrhaltungen und unangemessenen Vereinfachungen des Beobachtungsfeldes pervertierten Psychologie dar, die das spezifisch Menschliche am Gegenstand der Verhaltenswissenschaft von vornherein aus ihrem Diskurs ausschließt (z.B. DEVEREUX 1992).

Was nun Deweys Einstellung gegenüber dem Behaviorismus Watsonscher Prägung angeht, so muß zunächst festgestellt werden, daß die Anzahl direkter Bezugnahmen in seinen Schriften eher gering ist.¹ Dennoch läßt sich den wenigen vorhandenen Hinweisen entnehmen, daß seine Haltung gegenüber dieser aufkommenden Schule zumindest zeitweise von deutlich ambivalenter Natur war. Denn trotz seiner frühen Kritik an einem reduktiv-mechanistischen Reiz-Reaktions-Modell scheint Dewey die Unterschiede zwischen Watsons und seinen eigenen psychologischen Grundannahmen nicht immer ganz konsequent gesehen zu haben. Vor allem anfangs stand er der neuen Bewegung auffallend unkritisch gegenüber. Im wörtlichen Sinne von »Behaviorism« sah er in ihr offenbar zunächst einfach eine Richtung, die psychische und soziale Prozesse in Verhaltens- bzw. Handlungsbegriffen zu erklären versuchte - und damit seinem eigenen Denken durchaus nahe stand.

In dem Aufsatz »The Need for Social Psychology« (MW 10, 53-63) aus dem Jahr 1917 etwa begrüßt er die »behavioristische Bewegung« ("behavioristic movement") ausdrücklich (ebd., 56ff.). Er sieht in ihr einen Beitrag zur allmählichen Überwindung der alten introspektionistisch geprägten Psychologie. Diese hält er im wesentlichen für ein Erbe der auf Descartes zurückreichenden Bewußtseinsphilosophie, das seines Erachtens insbesondere für die Entwicklung einer zeitgemäßen Sozialpsychologie zu einem gewichtigen Hindernis geworden ist. Die introspektionistische Konzeption des Bewußtseins oder einzelner seiner elementaren Bestandteile als unmittelbar gegebener »Substanzen«, die allem psychischen Geschehen *unterliegen* und durch bloße Anschauung (»Introspektion«) zu erkennen sind, war aus Deweys funktionalistischer Beobachtungsperspektive genausowenig haltbar wie für Watson. Wie wir in Kap. 3 bereits gesehen haben, hing für Dewey die Erklärung

¹ Bezeichnenderweise findet sich in Deweys umfangreichem Buch »Human Nature and Conduct« (1922), mit dem wir uns im nachfolgenden Kapitelteil ausführlich auseinandersetzen werden (und das den Untertitel »An Introduction to Social Psychology« trägt), kein einziger Hinweis auf Watsons Behaviorismus.

von Bewußtseinsprozessen wesentlich von ihrer Funktion in bezug auf konkrete Handlungssituationen ab, d.h. von ihren Bedingungen und Konsequenzen im Verhaltensprozeß. Der paradigmatische Wechsel von der Beobachtung des Bewußtseins (»Introspektionismus«) zur Beobachtung des Verhaltens (»Behaviorismus«) und damit eine verhaltenswissenschaftliche Neuorientierung psychologischer Forschung mußte seinem Denken daher grundsätzlich entgegengerichtet sein. Diese Übereinstimmung scheint für ihn zum damaligen Zeitpunkt entscheidender gewesen zu sein als der Umstand, daß Watsons radikale Reaktion, in der Abgrenzung gegenüber der älteren Bewußtseinspsychologie nun jede psychologische Relevanz von Bewußtseinsphänomenen überhaupt zu leugnen, den Intentionen seiner eigenen funktionalistischen Psychologie diametral entgegengesetzt war.

Die Kritik am Introspektionismus wird u.a. in dem 1918 erschienenen Aufsatz »Concerning Alleged Immediate Knowledge of Mind« (MW 11, 10-17) weiter ausgeführt und vertieft. Hier kommt Dewey zugleich noch einmal ausführlich auf den im Entstehen befindlichen Behaviorismus zurück, mit dem er noch immer sympathisiert, wenn er auch bereits in deutlicher Weise Kritik am reduktionistischen Kern von Watsons Position in bezug auf das Problem des Bewußtseins übt (ebd., 14f.). Er gibt zu verstehen, daß er dessen Leugnung auf die relative Unentwickeltheit des experimentellen Behaviorismus zurückführt, den er offensichtlich zu diesem Zeitpunkt für eine Wissenschaft hält, die noch in den Kinderschuhen steckt. Er warnt davor, an dieser Ausgrenzung festzuhalten, da mit den Begriffen des »Bewußtseins«, der »Beobachtung« und des »Verstandes« ("understanding") wesentliche Beobachtungsfelder einer zukünftigen psychologischen Forschung aufgegeben würden (ebd., 15f.). Seine abschließende Einschätzung lautet, daß ein Studium des Bewußtseins mit dem behavioristischen Standpunkt "durchaus vereinbar" ist, "(...) ob nun die Technik für seine erfolgreiche Durchführung zu einer gegebenen Zeit existiert oder nicht." (Ebd., 17)

Ausführlicher und differenzierter erscheint Deweys Kritik schließlich in dem zwölf Jahre später erschienenen Essay »Conduct and Experience« (LW 5, 218-235), das in diesem Zusammenhang seine für mich wichtigste Schrift darstellt. Dieser Aufsatz scheint mir aus folgenden Gründen besonders aufschlußreich zu sein: Zum einen schließt Dewey hier in impliziter Form eng an die Argumentation seines frühen »Reflex-Arc«-Essays an, was ein besonderes Licht auf die richtungsweisende und nachhaltige Bedeutung dieser frühen Schrift für sein weiteres Denken wirft. Zweitens distanziert sich Dewey in offenerer und deutlicherer Weise als zuvor von jeder Form eines »engen« ("narrow") Behaviorismus und stellt klar, daß für ihn mit dieser Bezeichnung nur eine nicht-reduktive Verhaltenswissenschaft gemeint sein kann, die an der Ganzheitlichkeit der Handlung orientiert ist und dabei auch geistiges bzw. bewußtes Verhalten im weitesten Sinne zuläßt. Drittens bringt er diese Distanzierung terminologisch dadurch auf den Punkt, daß er dem Begriff »behavior« den in

seinem Sinne angemesseneren Ausdruck »conduct« gegenüberstellt - und damit nachträglich eine Begriffswahl legitimiert, für die er sich schon Jahre zuvor in »Human Nature and Conduct« (1922) entschieden hatte. Viertens schließlich verknüpft Dewey hier seine verhaltenstheoretischen Grundgedanken in aufschlußreicher Weise mit seinem Begriff des »experience«, den er im Jahr 1930 - nach der Veröffentlichung von »Experience and Nature« (1925/29) - philosophisch bereits weitgehend entfaltet und gegenüber der Zeit des »Reflex-Arc«-Aufsatzes insbesondere um soziale und kulturelle Bedeutungsebenen bereichert hatte. Die frühe Konzeption der Handlung als »organic circuit« erscheint daher nunmehr in einem grundlegend erweiterten Beobachtungskontext. Der Gedanke einer Zirkularität bezieht sich jetzt nicht mehr in erster Linie auf die Ebene senso-motorischer Koordinationen des Organismus, sondern begreift neben diesem biologischen verstärkt auch umfassend sozio-kulturelle Verhaltenskontexte mit ein. Dieser erweiterten Perspektive liegt ein geschärftes Verständnis sozialer Interaktionen zugrunde, das ebenfalls mit den Konzepten eines reduktionistischen Behaviorismus nicht zu vereinbaren ist.

Betrachten wir einige zentrale Gedanken dieses Textes näher. Dewey knüpft in »Conduct and Experience« an die bereits im »Reflex-Arc«-Essay entwickelte Vorstellung an, daß »Reiz« und »Reaktion« im Grunde nur Funktionen im Kontext umfassender Verhaltensabläufe und damit keine primären Bezugspunkte für die Erklärung von Verhalten sind (ebd., 223f.) In aller Deutlichkeit schreibt er: "Keine äußere Veränderung ist in und durch sich selbst ein Reiz. Sie *wird* zum Reiz auf Grund dessen, womit der Organismus bereits vorgängig beschäftigt ist. Sie als einen Reiz zu bezeichnen und zu betrachten, ohne das Verhalten, das bereits stattfindet, in Rechnung zu ziehen, ist so willkürlich, daß esbarer Unsinn ist." (Ebd., 223; Her. i. Orig.) Verhalten ist daher nicht angemessen als bloße Abfolge unabhängiger Reize und Reaktionen zu verstehen (ebd.), und diese Feststellung ist im vorliegenden Zusammenhang als eine deutliche Kritik am Entwicklungstrend in der zeitgenössischen Psychologie gemeint: "Es scheint mir, daß es gegenwärtig ein beträchtliches Maß an behavioristischer und semi-behavioristischer Theorie in der Psychologie gibt, die sich damit zufriedengibt, die fraglichen Phänomene lediglich der S-R-Rubrik unterzuordnen, als seien sie vorgegebene ("ready-made") und selbstevidente Dinge." (Ebd.) In dieser reduktiven Begrifflichkeit des »experimentellen« Behaviorismus spiegelt sich, wie Dewey deutlich erkennt, die künstliche Reduktivität seiner experimentellen Arrangements wider, die eine wesentliche Seite dessen, was für Dewey zum Begriff des Verhaltens unverzichtbar dazugehört, gar nicht erst in den Blick kommen lassen: die Kontinuität von Handlungen innerhalb umfassender Verhaltenskontexte ("contextual behavior"). Das zu untersuchende Problem, das gezielte Arrangement der Untersuchung, die Motive, Absichten ("intent") und Lebenslagen der beteiligten Subjekte usw.: diese und andere »Kontexte« sind für

Dewey wesentliche Komponenten eines verhaltenswissenschaftlichen Experiments, die dieses erst zu einer wirklichen sozialen Interaktion machen und die *notwendig* zum Verständnis dessen, was menschliches Verhalten ist, dazugehören (ebd., 221). Im reduktiven Behaviorismus werden die experimentellen Ergebnisse von solchen Verhaltenskontexten jedoch auf systematische Weise isoliert, um sie auf die scheinbar exakten Beobachtungseinheiten der »S-R-Rubrik« zu beschränken. Dewey sieht an dieser Stelle die "gesamte wissenschaftliche Bedeutung" (ebd.) der neuen Bewegung in Frage gestellt.

Vor diesem Hintergrund erscheint es plausibel, wenn Dewey in »Conduct and Experience« den Vorschlag macht, das Konzept der Serie in den Verhaltensbegriff einzuführen¹ und dementsprechend von Verhalten im Sinne einer »Verhaltensfolge« ("serial behavior") spricht, um "den Gedanken positionalen Ordnung ("ordinal position") im Zusammenhang mit einem Prinzip, das die aufeinanderfolgenden Handlungen miteinander verbindet", zu betonen (ebd., 222). Und in Hinblick auf diesen Gedanken serieller Ordnung ("seriality") in der Zeit findet er, daß der Begriff des »conduct« eigentlich angemessener als das gebräuchlichere »behavior« ist.² »Conduct« meint bei Dewey also zunächst soviel wie die kontinuierliche Entwicklung von Verhalten. Diese Entwicklung aber ist kein lineares Geschehen, sondern in ihr ist der Gedanke der Zirkularität, der uns oben in Gestalt des »organic circuit« begegnet ist, in impliziter Form enthalten. Er begegnet uns jetzt in der Vorstellung, daß jede Veränderung oder Wirkung innerhalb einer Verhaltensfolge in ihrer Funktion oder Bedeutung zirkulär an den Gesamtkontext ("contextual behavior") zurückgebunden ist, den sie ihrerseits formt und verändert. Hier ist das Ganze stets mehr als die Summe seiner Teile, weshalb Verhalten für Dewey immer nur als Bestandteil eines sich entwickelnden »life-experience« angemessen zu verstehen ist. Es beruht in jedem konkreten Fall auf einem umfassenden Horizont lebensweltlicher Erfahrungen, von dem es unmöglich isoliert werden kann. Das serielle Prinzip des Verhaltens, wie Dewey es versteht, steht somit für die Kontinuität des »experience«: Es impliziert eine permanente Wechselwirkung und Rückkopplung zwischen einzelnen Verhaltensakten und umfassenden Verhaltenskontexten, was soweit geht, daß "(...) selbst die Beispiele, in denen eine abrupte Aufeinanderfolge besonders auffallend ist - wie etwa das Zusammenfahren auf ein Geräusch hin, während man in

¹ Dies ist freilich nicht im Sinne einer rigiden Übernahme mathematischer Konstrukte in die Verhaltenswissenschaften gemeint, sondern als eine freie Adaption der dem mathematischen Begriff der Serie zugrundeliegenden Idee der »sequentiellen Kontinuität« (ebd., Fn.2).

² "(...) the word 'conduct' brings out the aspect of seriality better than does 'behavior' (...)" (ebd.), und dies vor allem deshalb, weil »conduct« im englischen stärker mit Konnotationen zeitlicher Kontinuität verknüpft ist als »behavior«, da es sowohl den Sachverhalt der Richtung (eine Vektor-Eigenschaft) als auch den des Beförderns ("conveying") oder Bei-tragens ("conducting") zu einem Verlauf beinhaltet (ebd.).

konzentriertes Studium vertieft ist -, als Grenzfälle des seriellen Prinzips behandelt werden müssen und nicht als typische Fälle, von denen man die Grundidee ("standard notion") von Verhaltensakten ableiten kann." (Ebd., Fn. 2)

Bis hierher haben wir es in »Conduct and Experience« also im wesentlichen mit der auf eine kritische Revision des Verhaltensbegriffs abzielenden Weiterführung zentraler Gedanken aus Deweys frühem »Reflex-Arc«-Essay zu tun. Diese Untersuchung bringt ihn dazu, gegenüber einer atomisierenden Betrachtung kleinster Verhaltenspartikel (Reiz-Reaktion) die Integrität und Unauflöslichkeit individueller Verhaltenssequenzen zu betonen. In vielleicht etwas überzeichneter Form spricht Dewey sogar vom »Lebenslauf individualisierter Aktivitäten«¹ als Gegenstandsfeld einer verhaltenswissenschaftlichen Psychologie, welches "(...) nach einer spezifischen intellektuellen Methode und Behandlung verlangt und so eine mögliche Wissenschaft definiert." (Ebd., 225) Daß mit diesem »Gegenstandsfeld« lediglich ein sehr weiter und offener Rahmen abgesteckt sein soll, der durch eine Vielzahl wissenschaftlicher Methoden und Forschungen ausgefüllt werden kann, macht Dewey in einer besonders aufschlußreichen Anmerkung deutlich: Hierzu gehört für ihn die Untersuchung des Nervensystems ebenso wie auch "(...) alles, was an den Entdeckungen der Psychoanalytiker etc. belegbar ("verifiable") ist (...)". (Ebd., 224, Fn. 3) Leider führt Dewey weder hier noch an einer anderen Stelle genauer aus, worin dieser verhaltenswissenschaftliche Beitrag der Psychoanalyse seiner Ansicht nach bestehen könnte. Eine wirkliche inhaltliche Auseinandersetzung mit den Theorien Freuds und seiner Schüler hat Dewey (ebensowenig wie Mead und die übrigen »klassischen« Pragmatisten) nie geführt. Auf diesen blinden Fleck - denn als solchen möchte ich diese fehlende Auseinandersetzung betrachten - werden wir später noch einmal zurückkommen.

Fürs erste aber wollen wir uns noch etwas weitergehend mit Deweys Verhaltensmodell (»conduct«) befassen, für dessen vertieftes Verständnis uns der zweite Teil seines Essays weiteren Aufschluß geben kann. Denn hier geht Dewey ausführlich auf die Psychologie als einer Erforschung und Theorie ("account") des »experience« ein, womit eine Perspektive angezeigt ist, die für ihn notwendig zur »Verhaltenswissenschaft« dazugehört. Mit diesem Schritt wird die Distanz zum reduktiven Behaviorismus natürlich noch vergrößert, denn unter der Perspektive des »experience« tauchen unweigerlich Fragen nach mentalen Phänomenen wie Wahrnehmung, Bewußtsein, Reflexion und Emotion auf. Für manche Behavioristen wird daher, so vermutet Dewey, mit der Thematisierung des »experience« bereits die Schwelle überschritten sein, an der man den Bereich einer "legitimen behavioristi-

¹ Im Original: "life-career of individualized activities" (ebd., 224); Dewey übernimmt den Ausdruck von P. Hughes (An introduction to psychology: from the standpoint of life-career. Bethlehem, Pa.: Lehigh Univ. Supply Bureau, 1928).

schen Psychologie" verläßt (ebd., 228). Doch kann eine *Psychologie* des menschlichen Verhaltens diese Aspekte einfach ignorieren, ohne sich selbst ad absurdum zu führen? "Wie mir scheint", schreibt Dewey, "besteht der Haupteinwand gegenüber den engeren Formen des Behaviorismus darin, daß ihre Obsession gegen das Mentale - aufgrund vorheriger falscher Theorien, die darüber gebildet wurden - Tür und Tor vor dem bloßen Versuch verschließt, sich auf seine Untersuchung einzulassen." (Ebd., 227) Denn für ihn selbst ist eine solche Untersuchung nicht nur notwendig, sondern auch durchaus mit einer verhaltenstheoretischen Orientierung vereinbar. Wo aber liegt die Verbindung zwischen »experience« und »conduct«? Dewey macht geltend, daß eine legitime psychologische Wissenschaft ihr Ausgangsmaterial zunächst in nichts anderem finden könne als den im alltäglichen »experience« unverzichtbaren Unterscheidungen von Erfahrungsqualitäten durch solche Kategorien wie Hören, Sehen, Berühren, Wahrnehmen, Erinnern, Vorstellen, Träumen, Denken, Urteilen, Argumentieren (ebd., 225ff.), die nicht von den Psychologen erfunden wurden, sondern in den lebensweltlichen Prozessen sozialer Interaktionen entstanden sind. In ihnen spiegeln sich die Notwendigkeiten des Alltags, wo wir z. B. entscheiden (und unterscheiden) müssen, ob wir etwas gesehen oder nur geträumt haben (ebd., 228f.), und wo uns die Interaktionen mit Anderen im sozialen Umgang ("social intercourse") und in der Erziehung ständig kontrollieren und uns zwingen, auf unsere eigenen Haltungen, Bereitschaften und Handlungen zu reflektieren (ebd., 229). So lernen wir im alltäglichen »experience« zwischen verschiedenen Arten und Weisen unseres Erfahrens ("modes of experiencing") zu unterscheiden, um unser Verhalten kontrollieren und wechselseitig aufeinander abstimmen zu können. "Solche Unterscheidungen sind nicht selbst schon Psychologie, doch (...) bilden sie ihr Rohmaterial, gerade so wie die alltäglichen ("commonsense") Feststellungen des Unterschieds zwischen Öl und Wasser, Eisen und Zinn, die ursprünglichen Gegenstände der Physik und der Chemie bilden." (Ebd., 228)

In Hinsicht auf das »experience« hat sich die Psychologie für Dewey also stärker mit dem »Wie« als mit dem »Was« zu beschäftigen: Sie ist nicht seine Erforschung *in toto*, sondern ein Studium der subjektiven Haltungen, Einstellungen, Empfänglichkeiten, Gewohnheiten und Techniken im Umgang mit spezifischen Erfahrungsinhalten. Jedes »experience« wird für Dewey von solchen Modi des Erfahrens mitgeprägt. "Wir können keinen vollständigen Bericht dessen geben, was erfahren wird, (...) bis wir wissen, *wie* es erfahren wird oder welche Art des Erfahrens an seiner Entstehung teilhat." (Ebd., 228; Herv. i. Orig.) Hinsichtlich des Verhaltens entspricht dem eine Untersuchung der qualitativ unterscheidbaren Verhaltensformen, die diesen unterschiedlichen Weisen des Erfahrens korrespondieren. Hier können (und müssen) wir für Dewey bewußtes und mentales Verhalten von anderen Formen des Verhaltens unterscheiden, insofern sie offenkundig andere Konsequenzen für die Beschaffenheit unseres lebensweltlichen »experience« haben. Psycholo-

gisch gesehen macht es eben einen immensen Unterschied aus, ob sich ein bestimmtes Verhalten *bewußt* vollzieht bzw. welche Arten und Grade bewußter und geistiger Aktivität an seiner Entstehung beteiligt sind: "(...) wenn die Handlungen des Empfindens, Wahrnehmens, Liebens, Bewunderns usw. mental genannt werden, dann nicht, weil sie essentiell psychische Prozesse sind, sondern wegen etwas Charakteristischem, das sie *bewirken*, und das sich von dem unterscheidet, was durch die Akte der Fortbewegung oder der Verdauung produziert wird." (Ebd., 233; Herv. i. Orig.)

In einem gewissen Sinne könnten wir auch sagen, das Verhalten stelle die »Außenseite« des Prozesses dar, dessen »Innenseite« das »*experiencing*« ist, wenn wir dies nicht zu starr auffassen wollen. In jedem Fall aber sieht Dewey im Verhalten dasjenige, was stärker verobjektiviert werden kann und sich deshalb in besonderem Maße als Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen und Experimente eignet. "Was ist Sehen, Hören, Berühren, Erinnern, Träumen, Denken?" (Ebd., 229) Nach Dewey ist es uns durch unmittelbare Anschauung ("inspection") zwar möglich, ein Gespür für die qualitative Beschaffenheit und Besonderheit dieser psychischen Prozesse und *Erfahrensweisen* zu gewinnen. Viel weiter führt uns die phänomenologische Methode seiner Überzeugung nach jedoch nicht, insbesondere nicht zu einem *wissenschaftlichen* Verständnis dieser Prozesse (ebd.).¹ Im Unterschied etwa zur Phänomenologie seines Zeitgenossen Husserl bleibt Dewey in »Conduct and Experience« hinsichtlich der Erforschung von Bewußtseinsprozessen grundsätzlich einem naturwissenschaftlichen Modell von Forschung verbunden. Für ihn ist es die Identifizierung von individuellen *Erfahrensweisen* ("modes of individual experiencing") mit Verhaltensweisen, die objektiv festgestellt werden und objektiv analysierbar sind, was eine wissenschaftliche Psychologie möglich macht (ebd., 230).²

Zusammenfassend können wir jetzt also sagen, daß Dewey in »Conduct and Experience« mit dem herkömmlichen Behaviorismus insofern übereinstimmt, als auch er die objektivierende Beobachtung und Beschreibung von Verhaltensakten als methodischen Ansatzpunkt experimenteller psychologischer Forschung betrachtet. In seiner großen Bewunderung für die naturwissenschaftliche Methode ist auch

¹ Vgl. ebd.: "(...) just as no amount of direct observation of water could ever yield a scientific account of water, so no amount of direct inspection of these individual attitudes and ways of experiencing could yield a science of psychology."

² Daneben gibt es allerdings auch deutliche Berührungspunkte zwischen Deweys und Husserls Denken, was etwa den starken lebensweltlichen Bezug betrifft (vgl. dazu auch nochmals Kap. 3.1). Im nachfolgenden Abschnitt wird uns Deweys Betonung der Bedeutung lebensweltlicher Kontexte von Verhaltens- und Wahrnehmungsprozessen besonders nachdrücklich unter dem Gesichtspunkt des »habit« wiederbegegnen, wobei sich uns einige interessante Parallelen zur modernen (an Husserl anschließenden) französischen Phänomenologie ergeben werden. Deweys Ansatz ist eben zu vielschichtig, um auf die gewohnten Schubladen eines Naturalismus, Empirismus oder Behaviorismus begrenzt werden zu können.

Dewey nicht ganz frei von der arglosen behavioristischen Vorstellung des Verhaltenswissenschaftlers als eines Forschers, der seinem Gegenstand objektiv-distanziert gegenübertritt. Gewiß müssen wir dabei einschränkend berücksichtigen, was oben (Kap. 3.2) über Deweys Verständnis von Erkenntnis, Objektivität und Wahrheit gesagt wurde. Wissenschaftliche Forschung und Untersuchung resultiert für ihn weder im Bereich der Natur- noch in dem der Verhaltenswissenschaften in einem einfachen Abbild einer äußeren Wirklichkeit, sondern ist immer ein interaktives Geschehen (»inquiry«), in das Beobachter mit ihren subjektiven Interessen und Konstruktionen involviert sind. Doch scheint Dewey von der Möglichkeit verhaltenswissenschaftlicher Beobachtungsmethoden überzeugt gewesen zu sein, durch die sich die spezifischen Interessen hinreichend intersubjektiv kontrollieren und auf die nach Zeit und Ort veränderlichen Standards wissenschaftlicher Verständigungsgemeinschaften begrenzen lassen. Die Gefahr, daß der Verhaltensforscher trotz oder gerade aufgrund seiner Position als Wissenschaftler zu subjektiv bedingten Entstellungen und Verzerrungen seines Gegenstandes neigen könnte, spielt in Deweys verhaltenswissenschaftlichem Methodenbewußtsein kaum eine Rolle. Vielmehr hält er grundsätzlich an der Vorstellung fest, daß sich menschliche Beziehungen - Verhaltensforschung ist für ihn, wie wir sahen, immer eine Form sozialer Interaktion - wissenschaftlich durch die Wahl geeigneter Methoden vereindeutigen lassen. Aus der Sicht eines interaktionistischen Konstruktivismus werden wir hier vorsichtig sein, insofern wir davon ausgehen, daß menschliche Beziehungen auch und gerade im Bereich wissenschaftlicher Forschung zumeist komplexer und subtiler verlaufen, als behavioristische Methodologien dies gerne hätten.¹ Eine klassische Kritik stellt in diesem Zusammenhang Devereux' Analyse des Zusammenhangs von »Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften« dar (DEVEREUX 1992). Devereux weist detailliert und anhand einer Fülle von Beispielen nach, daß das Problem der Subjektivität im verhaltenswissenschaftlichen Forschungsprozeß ein beiderseitiges ist, das den Forscher selbst nicht weniger als seinen Informanten betrifft. Denn ungeachtet seiner wissenschaftlichen Einstellung begegnet er in seinen Untersuchungen nicht einfach einem affektiv-neutralen Gegenstand, sondern immer auch einem Anderen, dessen Verhalten und Informationen als eine potentielle Infragestellung eigener Sichtweisen bzw. Bedrohung der eigenen sozio-kulturellen Identität erlebt werden können. Diese Erfahrung des Anderen ist besonders kennzeichnend für ethnologische Felduntersuchungen, wo sich Anthropologe und Informant als Repräsentanten zumeist sehr unterschiedlicher und teilweise unvereinbarer kultureller Weltbilder und Identitätsmuster begegnen. Sie ist jedoch nicht hierauf beschränkt, sondern in größerem oder geringerem Ausmaß für jede zwischenmensch-

¹ Vgl. dazu auch nochmals die Ausführungen in Kap. 1.2. Unter einem veränderten Blickwinkel werden wir diese Kritik in Kap. 5.2 noch einmal aufnehmen und weiter spezifizieren.

liche Begegnung konstitutiv, die auf einem Mindestmaß an wechselseitiger Anerkennung komplementärer Rollen (wie psychologischer Experimentator und Versuchsperson, Therapeut und Patient, Sozialarbeiter und Klient etc.) beruht. Aus diesem Grunde stellt Devereux fest, daß uns die Wahl verhaltenswissenschaftlicher Methoden und die Deutung verhaltenswissenschaftlicher Daten oftmals mehr über den Forscher selbst und seine emotionale Verstrickung mit seinem Gegenstand sagen als über die Objektivität seiner Ergebnisse. Sie dienen nicht nur der wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung, sondern zugleich auch dem Schutz der eigenen Identität in einem potentiell angsterzeugenden Prozeß. Und sie können zu Entstellungen führen, insofern diese Aspekte einer im Forschungsprozeß selbst ausgelösten »Gegenübertragung« nicht reflektiert und aufgedeckt werden.¹

So mögen wir gegenüber Deweys »behavioristischer« Orientierung in bezug auf eine am Modell der Naturwissenschaften ausgerichtete Methodologie der Verhaltenswissenschaften aus heutiger Sicht gewiß Zweifel anmelden, insofern er in seiner Betonung einer wissenschaftlich-objektiven Beobachtung und Beschreibung von Verhalten die Beziehungsseite verhaltenswissenschaftlicher Forschungssituationen unterschätzt. Trotz dieser methodologischen Nähe zum Behaviorismus darf aber auch nicht übersehen werden, daß sich Deweys Verhaltensbegriff von den Vorstellungen der klassischen Behavioristen deutlich unterscheidet. Gegenüber einem reduktiven Reiz-Reaktions-Modells bleibt er sich des Umstandes bewußt, daß sich bei aller methodischen Orientierung am Vorgehen in den Naturwissenschaften der Forschungsgegenstand der Psychologie seiner Art nach grundlegend von dem etwa der Physik unterscheidet. Der Psychologe muß deswegen, wie Dewey auch schreibt, einen anderen »Beobachterstandpunkt« einnehmen, den er als "personal und sozial" kennzeichnet (ebd.).² Er darf mit anderen Worten nicht vergessen, daß er mit den Mitteln des Bewußtseins, der Beobachtung und des Verstandes Phänomene des Bewußtseins, der Beobachtung und des Verstandes untersucht (vgl. auch MW 11, 16f.). Er muß diese Phänomene nicht nur beim wissenschaftlichen Beobachter, sondern auch beim beobachteten »Objekt« unterstellen und in diesem jederzeit ein beobachtendes, empfindendes, wahrnehmendes und urteilendes Wesen sehen. Er muß zudem die von ihm untersuchten Verhaltensprozesse in die Kontinuität eines sich entwickelnden »experience« stellen, um im konkreten Fall ihren Wert und ihre Bedeutung aus der Sicht des Handelnden selbst abschätzen zu können. Seine allgemeinen Begriffe bleiben leer, wie Dewey sich ausdrückt, bis die Handlungen der Empfindung, der Wahrnehmung, der Erinnerung, des Denkens usw. zusammen mit denen der Furcht, der Liebe, der Bewunderung usw. in den Kontext eines »Lebens-

¹ Für Devereux ist gerade der klassische Behaviorismus ein notorisches Beispiel für solche Entstellungen.

² "(...) the observation is conducted from a different, because personal and social, standpoint." (Ebd.)

laufs« ("life-career") eingeordnet werden, innerhalb dessen sie sich zu einem spezifischen Zeit- oder Wendepunkt in einer bestimmten Weise ereignen (LW 5, 227).¹ "Eine solche Aufgabe ist unzweifelhaft schwer; doch das ist jede andere wissenschaftliche Untersuchung auch" (ebd.) - schwerer vor allem als die bloße Subsumtion von Verhalten unter isolierte Reiz-Reaktions-Rubriken, wie man hinzufügen könnte, um diese lakonische Bemerkung Deweys als einen nachträglichen Seitenhieb gegen jene irreführenden Simplifizierungen zu interpretieren, die einen Sachverhalt zu erklären vorgeben, indem sie den größten Teil des Problems gar nicht erst in Betracht ziehen (EW 5, 102). Und man ist vielleicht auch versucht festzustellen, daß diese Forderung Deweys eigentlich weit eher von psychoanalytischen als von behavioristischen Theorien des menschlichen Verhaltens erfüllt worden ist, da erstere immer schon die Kontinuität psychischen Geschehens und die lebensgeschichtlichen Verflechtungen konkreter Verhaltensakte besonders betont haben.

Doch ziehen wir bis hierher zunächst einmal ein erstes Fazit: Wie wir in der vorstehenden Diskussion sehen konnten, geht Deweys Sicht des Menschen und seines Verhaltens von dem Gedanken aus, daß die Entstehung, Entwicklung und Kontinuität des »experience« in irreduzibler Weise die Eigenaktivität eines interagierenden Organismus bzw. Individuums voraussetzt. Insofern die anthropologische Seite seines Denkens betroffen ist, ist dies der Kerngedanke, auf dem Deweys impliziter Konstruktivismus aufbaut. Wie andere Konstruktivisten unseres Jahrhunderts hat auch Dewey diesen Gedanken zunächst auf dem Hintergrund einer biologischen Sicht auf die Interaktionen von Organismus und Umwelt gewonnen. Dabei tritt ein Verständnis von Zirkularität in Erscheinung, das sich in erster Linie in dem Gedanken einer Rückkopplung von Kontext und Effekt ausdrückt, der einfache Kausalzuschreibungen problematisch macht, da jede Wirkung zugleich Ursache und jede Ursache immer schon Wirkung ist. Insofern gibt es im »experience« für Dewey keine definitiven Anfänge oder Ursprünge, keine Ur-Sachen, sondern immer nur Wechselwirkungen auf der Grundlage bereits bestehender und sich entwickelnder (d.h. veränderlicher) Handlungskontexte. Verhalten bedeutet für Dewey im weitesten Sinne die kontinuierliche Entfaltung solcher Handlungskontexte durch die Entfaltung ihrer möglichen Effekte in einer sich verändernden Umwelt. Dabei ist immer die Eigenbewegung eines Organismus (Individuums) aus einem Zustand A in einen anderen Zustand A' gemeint, wobei A' kein vollkommen neues

¹ "(...) these general conceptions remain empty until the acts of sensation, perception, recalling, thinking, etc., with those of fear, love, admiration, etc., are definitely determined as occurring in specified and distinctive junctures or crises of a life-career." (Ebd.)

»experience«, sondern eine *vermittelte Modifikation* von A ist: die Rückkehr zu einem im Prozeß selbst veränderten Kontext.¹

In der Gegenüberstellung verschiedener programmatischer Aufsätze, die eine Zeitspanne von mehr als drei Jahrzehnten umfassen, konnten wir weiterhin sehen, wie dieses zirkuläre Grundmodell des »experience«, das Dewey bereits vor der Jahrhundertwende entwickelt hat, sein Bild des Menschen nachhaltig und bis in die späteren Schriften hinein geprägt hat. Zugleich wurde deutlich, daß es mit der Reifung seines philosophischen Standpunktes zu einer deutlichen Verschiebung bzw. Erweiterung hinsichtlich der inhaltlichen Interpretation und Ausdeutung dieses Grundmodells gekommen ist. Wurde es zunächst vor allem im Blick auf die biologische Interaktion von Organismus und Umwelt entwickelt, die sich maßgeblich über sensorische Funktionen und Koordinationen vollzieht,² so wird dieser Beobachterstandpunkt beim späten Dewey zwar nicht negiert, die zirkuläre Sicht aber doch um die gewaltige Dimension eines kultur- und sozialisationstheoretisch reflektierten »experience« erweitert. In diesem erweiterten Beobachtungsfeld tritt an die Stelle des Organismus das sozialisierte Individuum und an die Stelle der Umwelt die Le-

¹ Sehr deutlich wird diese organisch-zirkuläre Struktur des »experience« insbesondere in Deweys Kunstbegriff, wie er ihn vor allem in »Art as Experience« (LW 10) entwickelt hat. Frank J. Macke schreibt hierzu: "Dewey thought it quite important to identify not the cause or origin in creative or artistic production; instead he was concerned with the *nature* of creative experience and artistic work." (MACKE 1995, 162; Herv. i. Orig.) Der ästhetisch-kreative Prozeß wird in Deweys Kunsttheorie anstatt auf einen Ursprung oder eine Ursache (die geniale Intuition des Künstlers, die Idealität seines Gegenstandes oder ähnliches) umfassender auf den gesamten lebensweltlichen Kontext zurückbezogen, aus dem beide, Künstler und Kunstwerk, im schöpferischen Akt hervorgehen. Der instrumentelle Wert von Kunst als Mittel zur emotional-sinnhaften Steigerung oder Vertiefung des »experience« bleibt zirkulär an jene unmittelbar-ästhetische Dimension des »primary experience« gebunden, der die Subjekte in ihren Lebenswelten immer schon in sehr konkreter Form begegnen und die (um eine Formulierung Thomas M. Alexanders aufzugreifen) die »Horizonte ihres Fühlens« markiert: "(...) in his conception of the nature of primary experience, Dewey pays particular attention to the feelings and life world of the subject as designating the primary *form* of experience. The feeling and sensation of a subject inhabiting and thus fully immersed within the living environment - his or her vital experiential grounding - constitutes the instrumental value of all experience." (Ebd., Herv. i. Orig.) Auf Deweys Kunsttheorie werden wir in Kap. 5.3.4 näher zurückkommen.

² Hier muß allerdings angemerkt werden, daß Dewey eine sehr ähnliche Argumentationsstrategie wie in »The Reflex Arc Concept in Psychology« schon ein Jahr zuvor in bezug auf die Psychologie des Gefühls entwickelt hatte (vgl. seinen Aufsatz »The Theory of Emotions«, EW 4, 152-188). Da es mir im vorliegenden Zusammenhang jedoch hauptsächlich auf das zirkuläre Grundmodell ankommt, das Dewey in diesen frühen Arbeiten bereits entworfen hat, und da dieses Modell in dem »Reflex-Arc«-Essay gewiß seine deutlichste und wirkungsgeschichtlich einflußreichste Formulierung gefunden hat, habe ich mich in meiner Darstellung in Kap. 4.1.1 bewußt ganz auf diesen Aufsatz konzentriert. Vorwegnehmend sei darauf hingewiesen, daß die Theorie der sensomotorischen Koordination und die Theorie des Gefühls in Deweys Psychologie um die Jahrhundertwende in gewisser Weise das repräsentierten, wofür in seiner späteren Theorie die Begriffe des »habit« und »impulse« stehen (vgl. dazu auch ALEXANDER 1987, 119-182) Zur ideengeschichtlichen Bedeutung von Deweys »Reflex-Arc«-Essay vgl. PRONKO & HERMAN (1982).

benswelt innerhalb eines kulturspezifisch vorstrukturierten »life-experience«. Hier haben wir es weit stärker mit sozialen Verhaltensmustern und Bedeutungen als mit sensorischen Reizen, mehr mit sinnbezogenen Handlungszusammenhängen als mit motorischen Reaktionen zu tun. Die Zirkularität zentriert die Handlung nun neben ihren organischen insbesondere auf ihre kulturellen Kontexte hin. Und als zentrale Kategorie zur Bezeichnung solcher Verhaltens- und Erfahrungskontexte wählt Dewey schließlich den Begriff des »habit«, wie er insbesondere in »Human Nature and Conduct« (1922) entwickelt worden ist. Er nimmt in seiner späteren Anthropologie etwa die Stelle ein, die in der frühen Fassung des »organic circuit« dem Begriff der (sensomotorischen) Koordination zukam (vgl. Kap. 4.1.1).

Deweys »habit« ist allerdings ein äußerst vielschichtiger und komplexer Terminus, was insbesondere damit zusammenhängt, daß er ihm gewissermaßen als ein vereinigender Fokus seiner organisch-körperlichen, psychischen, sozial-interaktiven und kulturell-institutionellen Beobachterperspektiven diene. Wir können ihn im deutschen deshalb nur sehr ungenügend mit »Gewohnheit«, »Gewöhnung«, »Verhaltensform« oder ähnlichem wiedergeben. Er umfaßt bei Dewey die psychophysische Dimension der »Habitualisierung« und des »Habitus« ebenso wie den sozio-kulturellen Aspekt des »in-habit«, des Bewohnens eines »Habitats« (Lebenswelt). »Habits« sind ebenso sehr soziale Funktionen wie Bestandteile der Persönlichkeit, ebenso sehr körperliche Dispositionen wie Bedeutungsträger kultureller Haltungen. Sie stellen Ver-Körperungen der Kultürllichkeit des Menschen dar, sind Organe seiner Körperlichkeit und Zeichen der Kultivierung seiner Natur. Sie bilden den Kern dessen, was Dewey in anderem Zusammenhang auch als »body-mind« bezeichnet hat (LW 1, 191-225). In ihnen nimmt jener Kontext des lebensweltlichen »experience« vitale Gestalt an, an den jeder Verhaltensakt zirkulär rückgekoppelt erscheint. In ihnen weitet sich in einem Wort der organische Zirkel zu einem »kulturellen Zirkel« von Erfahrung (»experience«) und Verhalten (»conduct«).

4.2 Menschliche Natur und kulturelle Lebensform: die Theorie des »Habit«

Bei dem Konzept des »habit« handelt es sich um eine Kategorie in Deweys Denken, die bis in sein Spätwerk hinein eine komplexe Begriffsentwicklung durchgemacht hat.¹ Seine Ursprünge lassen sich bis zu den frühesten Arbeiten zurückverfolgen.

¹ Vgl. dazu zusammenfassend die Einleitung von Abraham Edel und Elizabeth Flower zur zweiten Fassung von »Ethics« in LW 7 (vii-xxxv, insb. xxi-xxiii). Eine knappe Übersicht bietet auch ALLPORT (1951, 270). Eine systematische ideengeschichtliche Darstellung der Entstehung und Entwicklung des »habit«-Begriffs bei Dewey wird von KESTENBAUM (1977) angemahnt, liegt jedoch meines Wissens bis heute nicht vor. Kestenbaums eigene Arbeit, auf die ich im nachfolgenden Kapitelteil wiederholt zurückgreifen werde, bietet den Versuch einer Interpretation von Deweys »Art as Experience« auf der

Wie mir scheint, kann man mindestens drei größere Phasen innerhalb dieser Entwicklung unterscheiden; erst in der letzten dieser Phasen nimmt der Gedanke des »habit« die zentrale Position ein, die oben angedeutet wurde.

Der Begriff findet sich schon in Deweys erstem, noch stark idealistisch geprägten Buch, der »Psychology« aus dem Jahre 1887 (EW 2), wo er allerdings eher am Rande auftaucht und noch ganz im Sinne traditioneller bewußtseinsphilosophischer Interpretationen als eine Art Verschmelzung aufeinanderfolgender Assoziationen zu einem simultanen Apperzeptionsmuster verstanden wird (vgl. ALLPORT 1951, 270). Diese Auffassung jedoch kann Dewey nach seiner funktionalistischen Wende in den 90er Jahren kaum mehr befriedigt haben, da er nun zunehmend mißtrauisch gegenüber einer Erklärung psychischer Vorgänge aus der Eigengesetzlichkeit elementarer Bewußtseinsprozesse heraus wurde und stärker nach ihrer Funktion in bezug auf konkrete Interaktionen zwischen einem Organismus und seiner Umwelt fragte. In diesem funktionalistischen Erklärungsrahmen hat er »habits« zunächst als auf Selektion, Wiederholung und erfolgreicher Anwendung beruhende Verhaltensformen aufgefaßt, deren Aufgabe im wesentlichen in einer Verfestigung und Automatisierung erfolgreichen Anpassungsverhaltens besteht und die als solche im Verhalten gewissermaßen den konservativen Gegenpol zur progressiven Funktion intelligenter und erfinderischer Problemlösung bilden. Eine ausführliche Diskussion des »habit« aus jener Zeit findet sich z.B. im 7. Kapitel der »Educational Lectures Before Brigham Young Academy« von 1901/02 (in: LW 17, 298-309). In dieser Periode hat Dewey zudem der Kategorie der »Instinkte« oder ursprünglichen Impulse gegenüber dem »habit« noch eine primäre Position zugemessen: Dieses hat seine Quelle ("well-spring"), so schreibt er, in unserer eigenen, instinktmäßigen Ausstattung ("make-up"), und die nützlichsten und wertvollsten »habits« sind nichts anderes als eine "systematische Organisation, Einteilung und Anordnung dieser ursprünglichen Impulse." (Ebd., 305)

Diese zweite Phase¹ erstreckt sich bis zum Beginn der 20er Jahre und wird eigentlich erst mit dem Erscheinen von »Human Nature and Conduct« (MW 14) im Jahre

Grundlage seines »habit«-Begriffs, wobei dieser gleichzeitig durch den Rückgriff auf die Phänomenologie Merleau-Pontys ergänzt und weiter vertieft wird. Daraus ergeben sich viele interessante Einsichten, wengleich die Arbeit den deutlichen Mangel aufweist, daß sie die kommunikationstheoretische Seite von Deweys Ansatz vollständig ignoriert. Dies muß umso bedenklicher erscheinen, als Dewey selbst in »Art as Experience« ausdrücklich und wiederholt von Kunst als der universellsten Form von Kommunikation gesprochen hat (vgl. Kap. 5.3.4).

¹ Eine interessante Arbeit aus dieser Zeit ist auch Deweys Essay »Interpretation of Savage Mind« (1902; MW 2, 39-52), in dem er eine Deutung der australischen Aborigine-Kultur auf der Grundlage des »habit« gibt - eine der bemerkenswertesten frühen kulturanthropologischen Arbeiten Deweys (vgl. dazu auch KESTENBAUM, 1977, 15-19).

1922 beendet. Denn mit diesem Buch hat Dewey eine grundsätzliche Schwerpunktverschiebung vollzogen, die für seine gesamte spätere Anthropologie von Bedeutung ist. Er unternimmt hier den Versuch, den Menschen und sein Verhalten mithilfe der drei anthropologischen Grundkategorien »Habit«, »Impulse« und »Intelligence« zu begreifen. Dabei bildet die Ebene der naturhaft-spontanen *Impulse* gewissermaßen die in einem Individuum angelegte energetische Grundlage jener dynamischen Interaktivität, als die Dewey alles menschliche Verhalten deutet, und *Intelligenz* bezeichnet das Vermögen eines Individuums, in kritischen Momenten zu einer konstruktiven Neuorientierung seines Verhaltens zu gelangen, die veränderten Umweltbedingungen gerecht wird. Doch betont Dewey nun noch konsequenter als zuvor den Vorrang der sozialen und kulturellen vor der biologischen und individuellen Seite des Verhaltens. »Instinkte« oder angeborene (Trieb-)Impulse erscheinen ihm als Erklärungsgrundlage für menschliches Verhalten zunehmend als suspekt; der Begriff wird zwar nicht vollständig aufgegeben, verflüssigt sich aber deutlich zu einer Art diffuser und höchst unspezifischer Antriebsenergie oder Impulsivität, die ebenso wie der Aspekt der Intelligenz gegenüber dem Begriff des »habit« in eine sekundäre und abhängige Position tritt (vgl. ebd., 3).

Und indem das »habit« nun in den Mittelpunkt von Deweys Menschenbild rückt, erfährt dieses Konzept selbst eine deutliche Erweiterung und Dynamisierung. Es bezeichnet jetzt die elementaren Verhaltenskontexte einer *jeden* konkreten Handlung eines Individuums: »Habits« strukturieren die Art und Weise, wie wir uns bewegen, kleiden und nähren, wie wir unsere Umwelt wahrnehmen und entscheiden, was für uns von Bedeutung ist, wie wir einen Freund begrüßen, ein Geschäft tätigen, ein Gespräch beginnen, Freude und Trauer äußern, einen Streit beilegen, eine praktische Aufgabe lösen oder ein abstraktes Denkspiel durchführen usw. Dabei setzen sie einen kulturellen Kontext, eine bereits geleistete Vermittlung von Verhalten und Bedeutung immer schon voraus. Dennoch kommt ihnen in kultur-anthropologischer Sicht nach Deweys Überzeugung ein Primat gegenüber Impulsivität und Intelligenz zu, die immer erst kulturspezifisch, das heißt auf der Grundlage bestehender »habits« interpretiert werden müssen, um für ein Individuum oder eine Gruppe Bedeutung zu erhalten.

Die Diskussion des vorliegenden Kapitelteils bezieht sich hauptsächlich auf die dritte und erweiterte Fassung von Deweys »habit«-Begriff, die in »Human Nature and Conduct« (MW 14) ihre expliziteste und umfassendste Darstellung erfahren hat. Die hier entwickelten Gedanken sind auch für Deweys kommunikations- und kunst-theoretische Überlegungen von wichtiger Bedeutung gewesen, die er in der Folgezeit insbesondere in »Experience and Nature« (LW 1) und »Art as Experience« (LW 10) entwickelt hat. Es gehört allerdings zu den Eigentümlichkeiten von Deweys späteren Schriften, daß er mitunter in unterschiedlichen Argumentationszusammenhängen verwandte oder analoge Sachverhalte in einer veränderten Terminologie

beschrieben hat. So mag der Leser zum Beispiel mit Erstaunen feststellen, daß der Begriff des »habit« in »Experience and Nature« in expliziter Form nur sehr beiläufig Erwähnung findet - selbst in jenen Passagen, wo Dewey die Theorie des »body-mind« entwickelt (Kap. 7), taucht er nur am Rande auf (LW 1, 213-215) - oder daß man, wie Victor KESTENBAUM (1977, 110) schreibt, bei der Lektüre von »Art as Experience« fast den Eindruck gewinnen kann, "als ob Dewey eine bewußte Anstrengung unternommen hätte, um den Gebrauch des Wortes »habit« in seiner Diskussion zu vermeiden (...)".

Ich hege die Vermutung, daß dieser verblüffende Umstand nicht ganz zufällig ist und daß sich dahinter eine gewisse Skepsis Deweys gegenüber der von ihm verwendeten Sprache, eine nie ganz aufgelöste Ambivalenz in bezug auf die von ihm (und anderen Pragmatisten) bevorzugten philosophischen Grundbegriffe verbirgt. Denn insofern es sich dabei meistens um alltagssprachliche Begriffe handelte, die in einem neuen und ungewohnten Wortsinn (bei Dewey zumeist in einem ungewöhnlich umfassenden und ganzheitlichen Sinn) verwendet wurden,¹ standen sie auch leicht in der Gefahr des Mißverständnisses und der Trivialisierung. Wie mir scheint, bestand Deweys Reaktion auf dieses Problem im Fall seines »habit«-Konzepts in dem (bewußten oder unbewußten) Versuch, gewissermaßen die Idee vor dem Schlagwort zu retten und seine Theorie zu präzisieren bzw. zu vertiefen, indem er den Begriff in einigen seiner bedeutsamsten Spätwerke stärker zu umschreiben bzw. in einer verwandten Terminologie neu zu entwickeln suchte, als explizit auf ihn zurückzugreifen.²

Wie dem auch sei, unter den jüngeren Dewey-Interpreten hat jedenfalls insbesondere ALEXANDER (1987) in überzeugender Weise gezeigt, daß die Theorie des »habit« auch Deweys Kommunikations- und Kunsttheorie zugrundeliegt und in ihnen (in zumeist impliziter) Form weitergeführt wird. Es läßt sich sogar sagen, daß die spezifisch kommunikative und ästhetische Dimension des »habit« in »Human Nature and Conduct« zwar bereits angelegt ist, aber erst in den erwähnten späteren Schriften wirklich entfaltet wird. Für unsere Darstellung bedeutet dies, daß wir auf einige zentrale Themen des Diskurses, mit dem wir uns im vorliegenden Kapitel befassen, im nachfolgenden Diskurs der Kommunikation (Kap. 5) werden zurückgreifen können, um sie zugleich unter einer erweiterten Perspektive wieder aufzunehmen und zu vertiefen.

¹ Vgl. hierzu nochmals die bereits besprochene Problematik seiner Verwendung der Worte »experience« (Kap. 3.1) und »nature« (Kap. 3.3).

² Ein ähnlicher Fall liegt in Deweys »Logic: The Theory of Inquiry« vor, in der das Wort »Pragmatism« bewußt vermieden wird, weil sich, wie Dewey im Vorwort schreibt, so viel Mißverständnisse und relativ nutzlose Kontroversen darum gebildet haben, daß ihm ein solcher Verzicht ratsam erschien (vgl. LW 12, 4).

4.2.1 »Habit« als soziale Funktion

Deweys spätere Anthropologie sieht den Menschen also primär als "ein Geschöpf des »habit«, nicht der Vernunft noch auch des Instinkts." (MW 14, 88) Eine prägnante Begründung für diese Ansicht - und für die auf ihr beruhende Argumentationsfolge in »Human Nature and Conduct«, das mit einer ausführlichen Untersuchung des »habit« beginnt - gibt Dewey zu Anfang des zweiten, den Impulsen gewidmeten Teils seines Buches. "Warum", so fragt er hier, "haben wir nicht mit einer Untersuchung jener instinktiven Aktivitäten begonnen, auf denen der Erwerb von »habits« beruht?" (Ebd., 65) Die Frage, so führt er aus, ist nur mit einem Paradox zu beantworten: Im menschlichen Verhalten ("conduct") ist das Erworbenes das Ursprüngliche. Was damit gemeint ist, erläutert Dewey mit der folgenden aufschlußreichen Argumentation, die für sein gesamtes Menschenbild von zentraler Bedeutung ist:

"Obwohl sie zeitlich gesehen zuerst kommen, sind die Impulse niemals tatsächlich primär; sie sind sekundär und abhängig. Die scheinbare Paradoxie dieser Aussage deckt sich mit einer wohlbekannten Tatsache. Im Leben des Individuums kommt die instinktive Aktivität zuerst. Doch ein Individuum beginnt sein Leben als ein Baby, und Babies sind abhängige Wesen. Ihre Aktivitäten könnten nur für höchstens einige wenige Stunden fort dauern, gäbe es nicht die Gegenwart und Hilfe von Erwachsenen mit ihren ausgebildeten »habits«. Und Babies verdanken Erwachsenen mehr als die Zeugung, mehr als die fortgesetzte Ernährung und Behütung, die das Leben bewahren. Sie verdanken den Erwachsenen die Möglichkeit, ihre angeborenen Aktivitäten auf Weisen auszudrücken, die Bedeutung haben. Selbst wenn die ursprüngliche Aktivität durch irgendein Wunder ohne die Unterstützung durch die organisierten Fertigkeiten und Künste der Erwachsenen fort dauern könnte, würde sie doch auf nichts hinauslaufen. Sie wäre ein bloßes Lärmen und Wüten.

Kurz gesagt, die *Bedeutung* von angeborenen Aktivitäten ist nicht angeboren; sie wird erworben. Sie hängt von der Interaktion mit einer entwickelten ("matured") sozialen Umgebung ("medium") ab. Im Falle eines Tigers oder Adlers mag Zorn mit einer nützlichen Lebensaktivität identifiziert werden, mit Angriff und Verteidigung. Bei einem menschlichen Wesen ist er, getrennt von einer Richtung, die ihm durch die Gegenwart anderer Personen gegeben wird, getrennt von den Antworten, mit denen sie auf ihn reagieren, so bedeutungslos wie ein Windstoß auf einer Schlammfüße. (...) alle (...) menschlichen Demonstrationen ("displays") von Zorn sind keine reinen Impulse; es sind »habits«, die unter dem Einfluß des Zusammenlebens ("association") mit anderen geformt werden, die bereits »habits« haben und die ihre »habits« in dem Umgang ("treatment") zeigen, der eine blinde physische Entladung in einen signifikanten Zorn verwandelt." (Ebd., 65f.; Herv. i. Orig.)

Das Primat des »habit« gründet sich also in einem Primat sozialer Interaktionen bei der Entstehung und Ausformung des Verhaltens (»conduct«). Dieses gewinnt nur durch den Erwerb von Bedeutungen - d.h. im »habit« - jene spezifisch intentionale Form, die nach Deweys Überzeugung für menschliches Verhalten konstitutiv ist (vgl. Kap. 4.1). Dabei handelt es sich allerdings *nicht* notwendig und vor allem

nicht in erster Linie um bewußte und reflektierte Intentionen, die nach reiflicher Prüfung einer Situation gewählt oder verworfen werden. Deweys Begriff des »habit« reicht weiter als die Erfahrungsbereiche von Kognition und Bewußtsein. Er impliziert, wie KESTENBAUM (1977) im einzelnen gezeigt hat, eine Art »prä-objektiver Intentionalität« im Sinne Merleau-Pontys: Von entscheidender Bedeutung für ihr Wirken ist weniger der bewußte Akt einer Entscheidung über Handlungsabsichten als vielmehr die vorgängige Strukturierung eines Handlungsfeldes durch den Erwerb von Bedeutungen, in denen sich prä-reflexiv, d.h. vor jeder bewußten Überlegung schon Handlungsoptionen eingenistet haben. »Habits« arbeiten gewissermaßen unterhalb der Oberfläche, im Verborgenen. Je reibungsloser sie funktionieren, desto weniger überschreiten sie die Schwelle des Bewußtseins. Obwohl sie bis zu einem gewissen Grade einer rationalen Kontrolle unterzogen werden können, reichen ihre Wurzeln doch ins Unerkannte und Objektlose, bleiben sie in ihrer Gesamtheit »anonym« (vgl. ebd., 24).

Dennoch sind diese »habits« nach Dewey von einer immensen und permanenten Wirksamkeit. In ihrem Zusammenwirken konstituieren sie das, was wir oben als »primary experience« kennengelernt haben: die unmittelbare Totalität eines Weltbezugs (vgl. Kap. 3.1). Ihnen ist es zu verdanken, daß wir unsere Gegenwart als einen strukturierten Zusammenhang erleben können, daß wir mit anderen Worten in *Situationen* leben, in denen sich erfahrene Vergangenheit und antizipierte Zukunft zur unmittelbaren Bedeutungshaftigkeit des gelebten Moments verdichten:¹ "Die Gegenwart habituellder Bedeutungen im gewöhnlichen »experience« ist durchdringend und umfassend."² (KESTENBAUM 1977, 4)

Nun sind diese »habits« nach Dewey nicht angemessen als individuelle Eigenschaften, als »privater Besitz« einer Person zu verstehen. Sie stellen vielmehr funktionierende Anpassungen ("working adaptations") zwischen einem Individuum und seiner Umwelt dar (MW 14, 16), gehören in ebensolchem Maße dem Subjekt wie seiner Lebenswelt an, da sie die primären Elemente einer organischen Integration von beiden sind: Durch unsere »habits« bewohnen ("inhabit") wir die Welt, in der wir leben.³ "Auf der prä-objektiven Ebene des »experience«, der der operativen Intentionalität, sind »habits« die 'intentionalen Fäden', die Körper und Welt zu *einem*⁴ System oder *einer* Struktur verbinden." (KESTENBAUM 1977, 26; Herv. geändert;

¹ Vgl. auch KESTENBAUM (1977, 19): "Being-in-the-world is a matter of being-in-situations (...). The possibility of being in a situation rests upon the possibility of having habits."

² Vgl. auch Deweys Formulierung in MW 14 (26), wo er »experience« als "operation of habits" definiert.

³ Vgl. LW 10, 109 (»Art as Experience«): "Through habits formed in intercourse with the world, we also in-habit the world. It becomes a home and the home is part of our every experience."

⁴ Im Original: "one system (...)".

S.N.) Und diese Welt umfaßt nicht nur den Bereich der Dinge, sondern ist, wie bereits deutlich wurde, insbesondere immer bereits eine soziale und kulturelle Umwelt, in der Gegenstände, Situationen und Ereignisse mit Bedeutungen belegt sind, die in den Beziehungen zwischen Personen entstehen. "Verhalten wird immer gemeinsam getragen ("shared"); darin unterscheidet es sich von einem physiologischen Prozeß. Es ist nicht eine ethische Soll-Forderung ("ethical 'ought'"), daß Verhalten sozial sein *sollte*. Es *ist* sozial, im Schlechten wie im Guten." (MW 14, 16; Herv. i. Orig.)

»Habits« implizieren daher auch immer bereits eine Synthese von subjektiven und objektiven Faktoren: Es sind soziale »Künste« (ebd., 15), die Geschick und Fertigkeiten, Intentionen und Imaginationen auf Seiten des Individuums ebenso erfordern wie objektive »Materialien«, d.h. eine vergegenständlichte Kultur, auf die sie bezogen sind. Sie benötigen diese kulturelle Umwelt in einem ähnlichen Sinne, wie etwa die organische Funktion der Lunge eine bestimmte atmosphärische Beschaffenheit der Luft erfordert (ebd.). Die Zivilisierung des Verhaltens beruht für Dewey wesentlich auf der Zivilisation als einer materiellen Umwelt, die über Generationen hinweg bearbeitet und in Form sozialer Institutionalisierungen mit Sinngehalten gefüllt worden ist. Ohne diese Umwelt, so meint er, würden aus Zivilisierten schnell Barbaren werden, trotz aller noch so guten subjektiven Absichten und Dispositionen (ebd., 19).¹ Und eine dauerhafte Veränderung von »habits« im Sinne eines zivilisatorischen Fortschritts ist für ihn nur auf der Grundlage einer dauerhaften Veränderung der sozialen und kulturellen Umwelten denkbar, in denen individuelle Verhaltensformen tagtäglich entstehen. "Wir mögen die Abschaffung des Krieges, industrielle Gerechtigkeit, größere Chancengleichheit für alle wünschen. Doch kein noch so großes Maß an Bemühungen, guten Willen oder die goldene Regel zu predigen oder die Gefühle der Liebe und Fairness zu kultivieren, wird die Resultate zustande bringen. Es bedarf einer Veränderung in den objektiven Ordnungen ("arrangements") und Institutionen." (Ebd., 19)

In einem gewissen Sinne können wir »habits« mit Dewey also als grundlegende Mechanismen der Anpassung an eine kulturelle Umwelt auffassen. Allerdings dürfen wir Anpassung dabei nicht als eine eher passive Angleichung subjektiver Strukturen an äußere Bedingungen mißverstehen. Denn im Medium des »habit« werden die Individuen für Dewey zu einer *aktiven Partizipation* und Teilhabe an ihren kul-

¹ Eine klassische literarische Bearbeitung dieses Themas - die Dewey freilich nicht mehr kennenlernen konnte - findet sich in William Goldings Roman »Der Herr der Fliegen«, in dem eine Gruppe von Kindern und Jugendlichen sich allein auf einer verlassenen Insel zurechtfinden muß und dabei trotz aller anfänglichen Bemühungen um Orientierung durch Wissen und demokratisch-rationale Verständigung schnell in einen mörderischen Kreislauf aus archaischen Ängsten und ritualisierender Abwehr gerät, der Aggressionen und Machtphantasien freisetzt und schließlich in einem Exzess der Gewalt und Zerstörung endet.

turellen Lebenswelten befähigt. »Habits« bilden die grundlegende Voraussetzung sowohl für den Fortbestand als auch für die Veränderung und Weiterentwicklung einer Kultur. "Unsere individuellen »habits« sind Verbindungsglieder in der Gestaltung der endlosen Kette des Menschengeschlechts." (Ebd.) Sie sorgen dafür, daß sich im Prozeß der Sozialisation oder Enkulturation eine kulturelle Lebensform erhält, die von der neuen Generation erworben werden kann und nicht vollständig neu erfunden werden muß. Dabei reproduzieren sie aber nicht einfach nur die in Sitten, Konventionen und Institutionen vergegenständlichte Kultur, sondern erschaffen sie gewissermaßen in jedem Individuum ihrerseits neu, verjüngen sie und verleihen ihr neues Leben. Denn "(...) die besonderen persönlichen oder subjektiven Faktoren des »habit« zählen." (Ebd., 20). »Habits« sind für Dewey niemals bloß der uniforme Abdruck einer Kultur im Verhalten eines Individuums, sondern ihre jeweils einzigartige subjektive Verkörperung und Aneignung. Ihr Wesen besteht keinesfalls in der bloßen Wiederholung (ebd., 32).¹ Wie Alexander schreibt, sind sie vielmehr als Fähigkeiten aufzufassen, "unterschiedliche Situationen ähnlich in Hinsicht auf relevante ähnliche Züge zu behandeln." (ALEXANDER 1987, 143) Als solche bilden sie ein Reservoir komplexer Strukturen, die Verhalten organisieren, indem sie zwischen Reizen und Reaktionen vermitteln: "Das Wesen des »habit« ist eine erworbene Prädisposition für *Arten* oder Formen des Reagierens, nicht für besondere Handlungen (...)." (MW 14, 32)

Damit aber treten »habits« für Dewey keineswegs notwendig in einen Gegensatz zur Spontaneität, Kreativität und Intelligenz individuellen Handelns - obwohl er diese Gefahr überall dort angelegt sieht, wo sie zur bloßen Routine erstarren (vgl. Kap. 4.2.3). Im optimalen Fall aber bilden sie (wie alle Kunstfertigkeiten) keine Begrenzung, sondern eine unverzichtbare Grundlage schöpferischer Aktivität. Die in einem spezifischen kulturellen Kontext erworbenen »habits« eines Individuums können zum Ausgangspunkt neuer Ideen und Idealisierungen werden, die über das Bestehende hinausreichen.³ »Habit« als Kulturbefähigung des Menschen impliziert so grundsätzlich auch die Möglichkeit, eine veränderte Kultur zu antizipieren.

¹ "Repetition is in no sense the essence of habit." (Ebd.)

² Vgl. auch die folgende Formulierung Deweys: "Habit means special sensitiveness or accessibility to certain classes of stimuli, standing predilections and aversions, rather than bare recurrence of specific acts." (MW 14, 32)

³ Vgl. hierzu auch die folgende Formulierung (ebd., 20): "Every ideal is preceded by an actuality; but the ideal is more than a repetition in inner image of the actual. It projects in securer and wider and fuller form some good which has been previously experienced in a precarious, accidental, fleeting way."

4.2.2 »Habit« und individuelles Verhalten

Wir können die bisherigen Überlegungen dahingehend zusammenfassen, daß Deweys »habit« philosophisch gesprochen ein Begriff der vermittelten Unmittelbarkeit ist:¹ Er bezeichnet unseren spontanen, prä-reflexiven Weltbezug als kulturabhängigen Ausdruck unseres Daseins. Das Primat, das Deweys Anthropologie ihm zuspricht, bringt für uns zwei wichtige Implikationen mit sich: Zum einen besagt es, daß all unser Beobachten, Denken und Handeln im Alltag, in unseren Beziehungswelten, aber auch in unseren spezialisierteren Diskursen von Politik, Wissenschaft, Philosophie, Kunst usw. zirkulär an einen kulturellen Kontext zurückgekoppelt ist, der in Form beständiger und äußerst feingliedriger Habitualisierungen bis in die Körperlichkeit unserer elementaren Aktions- und Erfahrungsweisen hineinreicht. Zum anderen ist damit in methodologischer Hinsicht u.a. die Forderung verbunden, die Grundbegriffe sowohl der Psychologie des Individuums als auch der Theorie der Kultur vom Begriff des »habit« aus neu zu überdenken. Beide Seiten (Individualpsychologie und Kulturtheorie) hat Dewey in »Human Nature and Conduct« in ersten Ansätzen zu reflektieren versucht. Beginnen wir mit der Bedeutung des »habit« für die Psychologie des Individuums.

Hinsichtlich des individuellen Verhaltens betont Dewey insbesondere die dynamische Rolle des »habit«. »Habits« sind keine passiven Potentiale der Persönlichkeit, sondern aktive Kräfte: Neigungen ("affections"), die voller zielgerichteter Energie ("projectile power") stecken, dynamische Bestandteile des Selbst, in denen sich ein Verlangen ("demands") nach bestimmten Arten von Aktivität ausdrückt (ebd., 21). Im »habit« sind die spontanen, organischen (Trieb-)Impulse eines Individuums zu mehr oder weniger beständigen Bedürfnisstrukturen organisiert, die einen energetischen Antrieb mit einem Reservoir potentieller Verhaltensweisen vermitteln. »Habits« sind Wille, wie Dewey schreibt, "in jedem verständlichen Sinn des Wortes Wille (...). Sie formen unsere wirksamen Wünsche und versorgen uns mit unseren brauchbaren ("working") Fähigkeiten." (Ebd.) Sie werden auch als »aktive Mittel« bezeichnet, die nicht einfach nur zur Verfügung stehen, sondern sich gleichsam von selbst aufdrängen ("project themselves", ebd.) und das Verhalten bereits vor jeder bewußten Kontrolle prägen. In diesem (und nicht in einem psychoanalytischen) Sinne läßt sich von ihnen sagen, daß sie weitgehend unbewußt wirken: Zu keinem Zeitpunkt ist es uns möglich, sie in ihrer Gesamtheit einer bewußten Reflexion oder Modifizierung zu unterziehen. Als Selbstbeobachter können wir unser eigenes Verhalten immer nur sehr punktuell problematisieren, wobei unsere Reflexion nach

¹ Diese »dialektische« Ausdrucksweise mag noch einmal hervorheben, daß Deweys Hegelianisches Erbe auch in seinem späteren Denken - trotz der begrifflichen Distanzierung von einer idealistischen Dialektik - deutliche Spuren hinterlassen hat.

Dewey stets auf einem momentan unhinterfragten Kontext habitualisierter Angehensweisen, Vorlieben und Fertigkeiten beruhen wird, der uns die notwendigen Orientierungen für das Entwerfen möglicher Lösungen bereitstellt. Das »habit« in seiner Gesamtheit ist somit unhintergebar: Aus ihm entspringen selbst noch unsere spontansten Impulse und Intuitionen, die uns leiten, wenn unsere gewohnten Handlungswege versperrt sind.¹

Auch unser gesamtes Empfindungs- und Denkvermögen hängt für Dewey von den Funktionen des »habit« ab. "Eine Vernunft, die von allem Einfluß durch vorheriges »habit« rein ist, ist eine Fiktion. Doch reine Sinnesempfindungen, aus denen unabhängig vom »habit« Ideen geformt werden können, sind gleichermaßen fiktiv." (Ebd., 25) Vielmehr wirken »habits« wie Filter, die alles Material, das unsere Wahrnehmung und unser Denken erreicht, selektieren, umformen und mit neuen Qualitäten versehen (ebd., 26). Ohne diese Funktionen wäre ein Organismus nicht in der Lage, zwischen Reizen auszuwählen und aus Informationen Sinnzusammenhänge zu gewinnen. Und dabei handelt es sich, wie Dewey mehrfach hervorhebt (z.B. ebd., 27), in jedem Fall um Habitualisierungen, die körperliche und geistige Prozesse gleichermaßen betreffen. Das Primat des »habit« unterläuft die herkömmliche Trennung von Körper und Geist, denn »habit« bedeutet immer die Koordination von Verhalten in seiner organischen Ganzheit, und hierin gibt es keine prinzipielle Spaltung zwischen psychischen und körperlichen Operationen bzw. Mechanismen (ebd.). Wie für Merleau-Ponty ist der Mensch auch für Dewey wesentlich ein leiblich Handelnder, dessen Wahrnehmungs- und Bewußtseinsformen auf seinem körperlichen In-der-Welt-Sein beruhen.² Auch die geistig-psychischen Prozesse der Beobachtung, des Denkens, des Wünschens und Fürchtens usw. sind aus dieser Perspektive Bestandteile leiblichen Handelns: Sie beziehen ihre energetische Quelle aus der nativen körperlichen Impulsivität des Menschen (vgl. Kap. 4.2.4) und finden ihre konkrete Situierung als Verhaltensakte in den sie begleitenden körperlichen Haltungen (Positionen und Dispositionen), von denen sie letztlich nicht getrennt werden können.

Um zum »habit« werden zu können, müssen die kulturellen Erfahrungen eines Individuums also gewissermaßen den Körper durchqueren, wo sie sich zu organi-

¹ Wir könnten auch sagen, daß Deweys Theorie des »habit« im Sinne von Freuds Unterscheidung der Systeme *bewußt - vorbewußt - unbewußt* im wesentlichen als eine Phänomenologie des Vorbewußten verstanden werden kann. Im phänomenologischen oder *deskriptiven* Sinne sind natürlich auch die vorbewußten psychischen Prozesse un-bewußt (vgl. FREUD 1989a, 283-287). Der entscheidende Unterschied zwischen Deweys und Freuds Ansatz besteht aber darin, daß Freud den Begriff des Unbewußten darüberhinaus vor allem in einem *dynamischen* Sinn versteht, der in seiner Triebtheorie und in seinem Modell der Verdrängung begründet ist. Diese Beobachtungsdimension psychischer Prozesse bleibt Dewey weitgehend verschlossen. (Vgl. dazu auch die Ausführungen in Kap. 4.2.5.)

² Zur Phänomenologie Merleau-Pontys vgl. MERLEAU-PONTY (1966) sowie TAYLOR (1986).

schen Dispositionen und Handlungsbereitschaften verdichten. KESTENBAUM (1977) und ALEXANDER (1987) sprechen in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Merleau-Ponty auch vom »habituellen Körper« ("habitual body") als jener primären Ebene unseres In-der-Welt-Seins, auf deren Grundlage alle situationsspezifischeren Bedeutungskonstruktionen entstehen.¹ Wie Alexander schreibt, ist der »habituelle Körper« für Dewey "(...) das primäre Mittel und Material des Ausdrucks; er ist das primäre Medium der Bedeutung." (ALEXANDER 1987, 144) Durch seine Fähigkeit zum koordinierten und intentionalen Handeln stellt er gewissermaßen die organische Substanz aller psychischen und mentalen Prozesse bereit. Darin unterscheidet sich Deweys Sicht abermals vom behavioristischen Körper-Begriff als eines passiv-reaktiven Reiz-Reaktions-Mechanismus: "Der Körper ist besser als ein Zentrum der Lebensaktivität zu betrachten, als ein Entwickler ("developer") des »experience«, ein Erforscher seiner Welt. Durch seine eigene Aktivität ist er das zentrale Instrument zur Einrichtung ("organizing") der Welt als einer integrierten Ordnung." (Ebd., xviii)

Der Vergleich zwischen Dewey und Merleau-Ponty ist insbesondere in Hinblick auf die Theorie der Wahrnehmung instruktiv, so daß es vielleicht hilfreich ist, diesen Aspekt etwas weiter zu vertiefen.² Wie KESTENBAUM (1977, 25-40) darlegt, beruht die Strukturierung des Wahrnehmungsfeldes nach Dewey ebensowenig wie für Merleau-Ponty auf irgendwelchen *de facto* Ähnlichkeiten oder Übereinstimmungen auf Seiten der »äußeren«, gegenständlichen Wirklichkeit, die als primäre Ursachen perzeptiver Assoziationen in Frage kämen. "Nähe, Ähnlichkeit und Gleichheit begründen ("constitute") nicht die Formen der Wahrnehmung; nach Dewey besitzen sie keine 'kausale Wirksamkeit', und anzunehmen, daß sie dies tun, bedeutet, so sagt er, 'sinnlose Wörter zu äußern'." (Ebd., 31) Vielmehr geht der Fähigkeit zur Assoziation, zur Feststellung von Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen in jedem konkreten Fall die Konstituierung eines Wahrnehmungsfeldes als eines qualitativen

¹ Auf diese Parallele verweist auch Frank J. MACKE (1995, 163): "The discovery of the *habitual body* is as much a Deweyism as it is the hallmark of modern French phenomenology." (Herv. i. Orig.)

² Diese Parallele kann hier allerdings nur exemplarisch angedeutet werden. Eine systematische Interpretation von Deweys »habit«-Theorie aus phänomenologischer Sicht könnte im einzelnen sicher viele weitere interessante Aspekte erbringen. Sie könnte neben dem Ansatz Merleau-Pontys, auf den Kestenbaum sich in seiner Analyse von »Art as Experience« beschränkt, auch andere phänomenologische Theorien von Husserl (dessen Lebensweltbegriff eine deutliche Verwandtschaft zu Deweys Konzept des »life-experience« aufweist) bis Sartre einbeziehen. Da ich meine Interpretation hier von einem explizit konstruktivistischen Standpunkt aus ansetze, liegt eine weitergehende Untersuchung dieser Zusammenhänge nicht im direkten Interesse dieser Arbeit. Immerhin mag allerdings der Umstand, daß ich z.B. Husserls Lebensweltkonzept, das unter anderem über die Vermittlung von HABERMAS (1988, Bd. 2, 171-293) zu einer zentralen Argumentationsfigur in den modernen Sozial- und Geisteswissenschaften geworden ist, in meine Darstellung mit einbeziehe, deutlich machen, daß es aus unserer Sicht wichtige Bezugspunkte zwischen Phänomenologie und Konstruktivismus gibt. Im Hinblick auf solche Bezüge und Übergänge vgl. GETHMANN (1991) sowie REICH (1998).

Ganzen ("qualitative whole") bereits voraus. Dieses »Ganze« aber meint die Situation in ihrer unmittelbaren Totalität. Sie bildet einen Kontext für mögliche und relevante Verknüpfungen und Unterscheidungen, insofern sie - nach der Theorie leiblichen Handelns - bereits durch prä-objektive Intentionen zu einer kohärenten und qualitativen Erfahrung strukturiert ist. Dies aber geschieht nach Dewey durch die vor-bewußte Arbeit der »habits«.

Assoziation aufgrund äußerer Ähnlichkeiten ist aus dieser Perspektive also kein primäres Datum der Wahrnehmungspsychologie, sondern ein höchst komplexes Phänomen, das es gerade zu erklären gilt. Ein Beispiel, das Kestenbaum aus Deweys Essay »Qualitative Thought« (LW 5, 243-262) entlehnt, mag dies verdeutlichen: Jemand, der an der Küste Englands spazieren geht, sieht eine Vorgebirgskette ("promontory") und bemerkt, wie sehr sie einer anderen ähnelt, die er in Wales gesehen hat. Dewey verwirft die Interpretation, daß hier eine äußere Übereinstimmung der Form als Ursache dafür wirkt, daß die gegenwärtige Szenerie an die abwesende, erinnerte denken läßt, denn die "(...) Identität der Muster (...) ist etwas, das nur erfaßt werden kann, *nachdem* der Gedanke an das andere Vorgebirge angeregt worden ist, durch einen Vergleich der beiden Gegenstände." (Ebd., 259; Herv. i. Orig.) "'Identität' scheint eher das Ergebnis als die Vorbedingung ("antecedent") der Assoziation zu sein." (Ebd., 258)

Worauf soll aber dann die Assoziation der beiden unterschiedlichen Landschaften beruhen? Dewey argumentiert, daß die einzige Möglichkeit, ein verbindendes Muster, eine gemeinsame Form zwischen ihnen festzustellen, auf einer unmittelbar erfahrenen *Qualität* der Wahrnehmungssituation beruht, die so sehr gegenwärtig ist, daß sie jeder reflexiven Analyse vorausliegt und von ihr unabhängig ist - einer Qualität, die ebensosehr körperlich wie geistig erfahren wird und die nach Dewey auch für die Konstruktivität des Künstlers charakteristisch ist. "Diese Qualität wird unmittelbar gefühlt und dann 'durch die Vorstellung ("idea") eines anderen Vorgebirges explizit oder zum Denkbegriff gemacht.'" (KESTENBAUM 1977, 30) In dieser unmittelbaren Erfahrungsqualität aber erkennt Dewey die Wirkung des »habit«, das vergangene Wahrnehmungserfahrungen als organische, prä-reflexive Erwartungshaltungen aufbewahrt, an die die gegenwärtigen Wahrnehmungen *assimiliert* werden können (vgl. LW 5, 261). Erst dadurch wird es möglich, daß die Situation als ein qualitatives Ganzes, als ein »Feld« im Sinne Merleau-Pontys strukturiert erscheint. "Das, wodurch die Assoziation bewirkt wird, wodurch die Suggestion und Hervorrufung ("evocation") eines deutlichen Gedankenobjekts herbeigeführt wird, ist eine erworbene Modifizierung des Organismus, die gewöhnlich als »habit« be-

zeichnet wird."¹ (LW 5, 256) Und diese grundlegende Funktion des »habit« liegt nach Dewey nicht nur der Assoziation und bewußten Erinnerung einer entfernten Szenerie zugrunde, sondern auch bereits dem bloßen Erkennen einer konkreten Landschaft *als* eines Vorgebirges (LW 5, 261).² Nur weil dieses »Erkennen« sich spontan, auf der prä-reflexiven Ebene erworbener Habitualisierungen vollzieht, sind wir nach Dewey (und Merleau-Ponty) überhaupt in der Lage, in unserer Wahrnehmung differenziertere Ordnungen, Strukturen und Zusammenhänge zu konstruieren - also z.B. Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Gegenständen wahrzunehmen und zu beurteilen -, was immer die bewußte Erkundung und Unterscheidung eines durch Assimilationsprozesse bereits vorgängig strukturierten Feldes, d.h. das Erschließen eines situativen Kontextes vorbewußter Bedeutungen impliziert (ebd.).³

Nun stellt der »habituelle Körper« (das »habit« in seiner Gesamtheit) für Dewey keine bloße Aneinanderreihung, sondern ein komplexes Geflecht von »habits« dar, die einander ergänzen, aber auch überlagern und sogar in Widerspruch zueinander geraten können. Jede dieser Erwerbungen ist, so sahen wir, eine dynamische Triebkraft, die aus sich selbst heraus zur Manifestation drängt. Jedes »habit« stellt gewissermaßen eine Linie, einen Vektor dar, mit dessen Hilfe wir unser Wahrnehmungs- und Handlungsfeld strukturieren. Der Vektor zielt vom Bekannten ins Unbekannte, überträgt und extrapoliert unsere bisherige Erfahrung auf neue, un abgeschlossene Handlungssituationen hin. Solange diese Extrapolationen aufgehen, d.h. solange die bereits ausgebildeten »habits« funktionieren und sich in einer neuartigen Situation bewähren, gibt es für Dewey keine bewußte Unterscheidung von Handlungszielen und Handlungsmitteln, denn beide fallen im »habit« als in-

¹ Aufgrund der vorbewußten Wirkungsweise des »habit« ahnen wir in solchen Fällen oftmals eine Ähnlichkeit zwischen räumlich und zeitlich entfernten Situationen oder ästhetischen Erlebnissen weit eher, als wir sie bewußt wahrnehmen und erkennen, werden wir von unseren eigenen Intuitionen mitunter gar überrascht und erleben sie als einen erstaunlichen Einfall, über dessen Entstehung wir uns selbst nicht recht im Klaren sind.

² "To identify a seen thing as a promontory is a case of assimilation." (Ebd.; Herv. i. Orig.) In dieser und anderen Formulierungen von Deweys »Qualitative Thought« zeigt sich erneut und bis in die Terminologie hinein eine deutliche Parallele zu Piagets These eines wahrnehmungspsychologischen Primats der Assimilation vor der Assoziation. Dabei muß allerdings angemerkt werden, daß Deweys Theorie des »habit« insgesamt betrachtet gegenüber der weitgehend auf kognitive Aspekte begrenzten Sicht Piagets weit stärker auch die lebensweltlichen, insbesondere sozialen und affektiven Bezüge solcher Assimilationsprozesse berücksichtigt.

³ Vgl. auch die weiteren Illustrationen, die Dewey in »Qualitative Thought« gibt (LW 5, 259f.). Deweys Betonung der grundlegenden Bedeutung umfassender, qualitativer Ganzheiten, denen eine Art »phänomenales Primat« gegenüber der Unterscheidung und Spezifizierung der Elemente zukommt, weist auch eine Nähe zu gewissen Grundannahmen der deutschen Gestaltpsychologie auf (vgl. METZGER 1963; WERTHEIMER 1964) - eine Parallele, die Dewey selbst in einer Anmerkung andeutet (ebd., 260, Fn.4).

tegrale Bestandteile eines einheitlichen Handlungsverlaufs zusammen: Ein »habit« *ist* selbst Ziel und Mittel seiner eigenen Manifestation, ein vollständiger organischer Zirkel.¹

Wie wir jedoch bereits in Kap. 4.1 gesehen haben, erreicht dieser Zirkel immer nur ein vorübergehendes Gleichgewicht, das überall dort aufgebrochen wird, wo es zu einer unerwarteten Störung, zu einem Handlungskonflikt und d.h. zur Hemmung eines bestehenden »habit« kommt (MW 14, 29). In diesem Fall wird das durch äußere Umstände behinderte »habit« nach Dewey zur Quelle der Projektion eines bewußt angestrebten Handlungsziels (eines »end-in-view«, wie Dewey auch sagt): Wo ein gewohnter Handlungsablauf eine unerwartete Störung erfährt, werden die zuvor im »habit« absorbierten, vorbewußten Intentionen unseres Tuns zum Gegenstand unserer Aufmerksamkeit. Für den Handelnden stellen sie gewissermaßen die subjektive Seite des zu lösenden Problems dar. Zugleich bildet das blockierte »habit« aus Sicht des Handelnden das primäre und naheliegendste Mittel für den Versuch einer Verwirklichung dieser bewußt erlebten Absichten (ebd.). Allerdings bedarf es dabei der Unterstützung durch andere, ergänzende »habits«, die den Funktionsverlust zu kompensieren gestatten und zur Errichtung einer erneuerten, erweiterten Handlungskompetenz beitragen. Denn die »habits« funktionieren für Dewey keineswegs unabhängig voneinander. Sie stehen in einem beständigen Verhältnis der Wechselwirkung ("interaction"; ebd., 30f.) bzw. Gegenwirkung ("counteraction"; ebd., 29) zueinander, was sich für Dewey ebenfalls bereits an den Prozessen der Wahrnehmung zeigt. Er illustriert dies folgendermaßen am Beispiel des »habit« des Gehens ("walking") bzw. der Fortbewegung ("locomotion"):

"Das »habit« des Gehens findet einen Ausdruck darin, was ein Mensch sieht, wenn er still hält, sogar in Träumen. Das Erkennen von Entfernungen und Richtungen der Dinge von seinem Ruhepunkt aus ist der offensichtliche Beweis dieser Feststellung. Das »habit« der Fortbewegung ist latent in dem Sinne, daß es durch ein »habit« des Sehens, das entschieden im Vordergrund steht, verdeckt wird bzw. einer Gegenwirkung unterliegt. Doch Gegenwirkung ("counteraction") ist nicht Unterdrückung. Die Fortbewegung ist eine potentielle Energie, nicht in irgendeinem metaphysischen Sinne, sondern in dem physikalischen Sinn, in dem potentielle Energie ebenso wie kinetische bei jeder wissenschaftlichen Beschreibung in Rechnung gezogen werden muß." (Ebd., 29)

In diesem Sinne eines aktiven Potentials, das zwar nur gelegentlich, unter entsprechenden äußeren Bedingungen zum dominanten, charakteristischen Zug einer Handlung wird, das gleichwohl beständig wirksam und an jedem konkreten Wahrnehmungs- und Handlungsgeschehen mehr oder weniger beteiligt ist, kann Dewey auch feststellen, daß "jedes »habit« (...) die ganze Zeit des Wachlebens über

¹ "The man who can walk does walk; the man who can talk does converse - if only with himself." (MW 14, 29)

[arbeitet]"¹ (ebd.). Er bemüht sich, diesen Gedanken besonders herauszuarbeiten, ihn noch genauer im Begriff einer wechselseitigen Durchdringung ("interpenetration") der »habits« zu fassen, weil er glaubt, sich auf diese Weise von seiner Theorie des »habit« aus einen Zugang zu den (individual-)psychologischen Konzepten der »Person« oder des »Charakters« zu erschließen. "Gäbe es nicht die fortgesetzte Wirkung aller »habits« in jeder Handlung, könnte so etwas wie Charakter nicht existieren. Wir hätten es einfach mit einem Bündel von isolierten Handlungen zu tun (...). *Charakter ist die gegenseitige Durchdringung von »habits«*". (Ebd.; Herv. d. Verf.) In dieser Interpenetration sieht Dewey gewissermaßen ein organisches Netzwerk entstehen, das trotz seiner Komplexität ein einheitliches Ganzes bildet, das in jeder konkreten Handlung präsent zu sein scheint.² "Ein Mensch mag sich mit einem Blick oder einer Geste verraten. Charakter kann durch das Medium individueller Handlungen gelesen werden." (Ebd., 30)

Natürlich ist eine solche Interpenetration niemals total; sie ist keine Gegebenheit, sondern ein immer nur annäherungsweise zu erreichendes Ziel, dem, wenn wir so wollen, eine Art von Lebens-Kunst zugrundeliegt. In den Fällen, in denen sie in besonderem Maße ausgeprägt ist, spricht Dewey auch von einem »starken Charakter« (ebd.). Denn indem die einzelnen »habits« nicht einfach für sich stehen, sondern einander durchdringen, »verkörpern« ("embody") und absorbieren ("absorb"), stärken sie einander und gewinnen so an Festigkeit und Zuverlässigkeit ("solidity")³, aber auch an Flexibilität und Elastizität. Sie stellen ein reichhaltiges Reservoir dynamischer Fähigkeiten und Kräfte dar, die einander wenn nötig ergänzen, unterstützen und ausbalancieren können. Sofern sie in einer ungehinderten Wechselwirkung zueinander stehen, vertiefen sie das Wahrnehmungsfeld des Handelnden, verleihen ihm zusätzliche Dimensionen und Qualitäten, strukturieren es nach vielfältigen Deutungsmöglichkeiten. Dies wiederum stärkt die Fähigkeit zur imaginativen, phantasievollen Problemlösung. "Imagination ist eine besondere Manifestation der umfassenden Interpenetration von »habits«. In 'imaginativen Gefühlen' und 'imaginativen Intuitionen' drücken sich »habits« aus, die neue Strukturen oder Konfigurationen bilden (...)." (KESTENBAUM 1977, 23) Insgesamt erhöht das flexible Zusammenspiel einander durchdringender »habits« damit die Kompetenz eines Individu-

¹ Zusammenfassend lassen sich »habits« als Bestandteile individuellen Verhaltens nach Dewey daher durch die folgenden vier Merkmale charakterisieren (ebd., 31): Sie sind erworbene Strukturen (1), die eine Ordnung kleinerer Handlungsbestandteile ermöglichen (2) und sich insbesondere durch ihren dynamischen Charakter (3) und ihre permanente Wirkung (4) auszeichnen.

² Vgl. auch Deweys Formulierung in MW 14 (105): "The whole organism is concerned in every act to some extent and in some fashion."

³ "The strength, solidity of a habit is not its own possession but is due to reinforcement by the force of other habits which it absorbs into itself." (Ebd.)

ums, in Konflikten umsichtig und überlegt zu reagieren und einander widerstrebende Tendenzen möglichst umfassend zu einer neuen Einheit zu bringen (MW 14, 30). Charakter impliziert bei Dewey insbesondere die Fähigkeit, auf veränderte Bedingungen mit einer konstruktiven Neuanpassung und Umformung bestehender »habits« zu reagieren.

Dieses Modell einer flexiblen Integration oder Interpenetration der »habits« steht für Dewey in einem scharfen Gegensatz insbesondere gegenüber allen Formen der Routine-Bildung und einseitigen Spezialisierung. "Menschen mit »Schubkasten«-Denken ("pigeon-hole' minds") sind nicht selten. Ihre ungleichartigen Standards und Beurteilungsmethoden für wissenschaftliche, religiöse, politische Fragen zeugen von isolierten, abgetrennten ("compartmental") »habits« des Handelns." (Ebd.) Und das zeigt sich in den konkreten Erfordernissen des Handelns seiner Überzeugung nach oftmals als eine charakteristische Inflexibilität und Unbeholfenheit in bezug auf praktische Entscheidungen. In den Handlungskonflikten des Alltags wissen wir ja nur zu gut, wie schnell sich die Beschränkung des Problembewußtseins auf einen engen, allzu spezifischen Kontext zumeist »professioneller« Kompetenzen - die Überspezialisierung des *homo academicus*, *homo technicus*, *homo politicus* usw. - als jene sprichwörtliche Engstirnigkeit erweisen kann, die ihn in den Augen seiner Mitmenschen bald als einen weltfremden »Fachidioten«, einen Fall von »kompetenter Inkompetenz« erscheinen läßt.

Bevor wir diesem Modell des Charakters als einer mehr oder weniger flexiblen und veränderlichen Gesamtstruktur von »habits« weiter nachgehen und es insbesondere auf seine Implikationen in bezug auf eine auf dem Begriff des »habit« aufbauende Theorie des Selbst untersuchen wollen (Kap. 4.2.6), müssen wir uns zunächst noch etwas genauer mit den drei wesentlichen Einflußfaktoren beschäftigen, die nach Dewey von entscheidender Bedeutung für die Entstehung und Veränderung von »habits« sind: die Kultur mit ihren vorgeformten Mustern, Normen und moralischen Standards des Verhaltens (Kap. 4.2.3); die natürliche, angeborene Impulsivität oder Spontaneität des Menschen, die einem individuellen Verhaltensakt den Charakter der Originalität verleihen und zur Quelle kreativen und innovativen Handelns werden kann (Kap. 4.2.4); und die Dimension der Intelligenz als jener Fähigkeit zur konstruktiven Problemlösung, die aus spontanen Abweichungen über eine versuchsweise Umorientierung des Verhaltens zu einer Rekonfiguration von »habits« führt (Kap. 4.2.5).

4.2.3 »Customs« und Kultur

Wie wir bereits sahen, kann die Entwicklung von »habits« durch ein Individuum für Dewey nicht von jenem lebensweltlichen Kontext getrennt werden, in dem »habits« immer schon vorgängig durch Andere verkörpert werden (vgl. MW 14, 43). Hier

finden wir jene spezifischen Formen des sozialen Umgangs und der Interaktion, die eine kulturelle Lebensform ausmachen: grundlegende Formen der Vergesellschaftung und Institutionalisierung, die auf einem Mindestmaß "kollektiver habits" (ebd., 46) beruhen, welche von allen Mitgliedern einer sozialen Gruppe im wesentlichen gemeinsam geteilt werden. Für Dewey ist dies die Ebene des »custom«, was wir als Brauch oder Sitte übersetzen können. Allerdings dürfen wir uns nicht von den mit diesen Begriffen verknüpften volkstümlichen Assoziationen in die Irre leiten lassen. Denn »custom« im Sinne Deweys bezeichnet kein notwendig folkloristisches Phänomen; der Begriff findet auf lokal begrenzte, stark milieuspezifische Bräuche ebenso Anwendung wie auf die kommunikativen Praktiken in einer multikulturellen Gesellschaft. Er bezieht sich auf so verschiedenartige Gruppierungen wie "Kirchen, politische Parteien, Clubs, Cliques, Partnerschaften, Gewerkschaften, Korporationen usw." (Ebd., 45) Im Grunde genommen bezeichnet er nicht mehr als die unausweichliche Priorität einer symbolisch geordneten Welt sozialer Praktiken gegenüber der Formierung des »habit« im Individuum.

Natürlich ist die Übermacht der »customs« gegenüber dem individuellen »habit« zunächst gewaltig. Wir alle haben einen Prozeß der Sozialisierung durchlaufen, in dem wir kulturelle Orientierungen und Normen als vor-bewußte und prä-reflexive Intentionen unseres Verhaltens übernommen haben. Dieses kollektive Substrat des »habit« stellt unser wichtigstes Reservoir dar, mit dessen Hilfe wir uns in unserer Welt zurechtfinden. In diesem Sinne denken und handeln wir immer ethnozentrisch, d.h. vom Standpunkt unserer eigenen Gruppe und Herkunft aus. Dewey wählt die Sprache als eine Analogie, um das Kräfteverhältnis zwischen »customs« und individuellen »habits« zu illustrieren:

"Liebevoller Eltern und Verwandte greifen häufig ein paar der spontanen Sprechweisen des Kindes auf, und zumindest für eine Zeit sind sie Bestandteile der Sprache der Gruppe. Doch liefert uns das Verhältnis, in dem solche Worte zu dem Gesamtvokabular stehen, das in Gebrauch ist, ein ganz gutes Maß der Rolle, die das rein individuelle »habit« bei der Bildung des »custom« spielt, im Vergleich zur Rolle, die das »custom« bei der Bildung individueller »habits« spielt." (Ebd., 43)

Aus diesem Grunde stehen »customs«, d.h. die kollektive und soziale Seite des »habit«, für Dewey im Mittelpunkt des Interesses der Sozialpsychologie (ebd., 46). Diese verfehlt ihren Gegenstand - das menschliche Verhalten ("conduct") - wenn sie ihn nicht bis in die Tiefe seiner lebensweltlichen Vernetzungen und Bedingtheiten hinein verfolgt. Ihr zentrales Problem besteht für Dewey darin herauszufinden, wie unterschiedliche soziale Bräuche im einzelnen die Wünsche, Überzeugungen und Absichten jener formen, die von ihnen beeinflusst werden (ebd.), bzw. wie und inwieweit die Handlungen der so sozialisierten Individuen auf bestehende Bräuche zurückwirken und diese umformen und erneuern ("remake", "redirect") können (ebd., 44). Wir haben es hier also mit einem zweiten, übergreifenden Zirkel zu tun:

So wie die Textur jedes konkreten Verhaltensaktes nach Dewey auf dem Kon-Text der erworbenen »habits« eines Individuums beruht, so beruhen diese ihrerseits auf dem vorgängigen Kon-Text der kollektiven »customs« einer Kultur oder sozialen Gruppe. Und ebenso wie es in jedem konkreten Verhaltensakt durch das konfligierende Aufeinandertreffen von »habits« und Situationsbedingungen zu einer konstruktiven Erweiterung und Erneuerung bestehender »habits« eines Individuums kommen kann, so können die tradierten »customs« einer Kultur (oder Gruppe) im gelebten »life-experience« der sie tragenden Mitglieder einer allmählichen Transformation unterliegen.

»Customs« als Träger kollektiver Verhaltenserwartungen sind für Dewey zugleich die unmittelbarste Verkörperung der Moral einer sozialen Gruppe oder Gemeinschaft. "In praktischer Hinsicht bedeutet Moral Bräuche, tradierte Lebensweisen ("folkways"), etablierte kollektive »habits«. (...) immer und überall liefern Bräuche die Standards für persönliche Aktivitäten." (Ebd., 54) Dieser kulturanthropologische Gedanke ist für Deweys gesamte Ethik von grundlegender Bedeutung. Seiner Überzeugung nach bilden »customs« den entscheidenden und unhintergehbaren, empirischen Bezugspunkt der Moraltheorie. Diese Auffassung richtet sich insbesondere gegen jede autoritative Form von Moralphilosophie, die sich auf absolute und unveränderliche Prinzipien oder Wahrheiten beruft. Denn der Bezug auf »customs« geht bei Dewey mit einem expliziten Verzicht auf jede Form von Transzendenz als Grundlage moralischer Geltungsansprüche einher. Moral ist für ihn immer innerweltlich begründet, d.h. relativ auf einen kulturellen Kontext - und insofern stets ethnozentrisch. Sie ist ein Phänomen der Lebenswelt, des »life-experience«, eine notwendige Bedingung sozialer Integration, kein universelles Gesetz, das der Vergesellschaftung in irgendeiner Form voraus- oder zugrundeliegen würde. Auch die Vernunft kann nach Dewey nicht als eine Quelle moralischer Apriori dienen, denn selbst die Vernunft ist, anthropologisch gesprochen, als ein »custom« aus anderen sozialen »customs« heraus entstanden und insofern ein kulturelles Phänomen a posteriori (ebd., 55f.).

»Moral« ist also für Dewey ein durch und durch »empirisches« Phänomen, das keiner transzendentalen oder übernatürlichen Legitimation bedarf (ebd., 56f.). »Customs« entstehen aus unmittelbaren lebensweltlichen Handlungskontexten heraus, ohne daß ihnen von vorneherein eine bewußte Absicht, ein leitendes Prinzip zugrunde läge. Sie entstehen ebenso zufällig wie unvermeidlich einfach deshalb, weil Menschen in ihren sozialen Interaktionen ein Mindestmaß an gemeinsam geteilten Orientierungen, Sinnhorizonten und Idealisierungen bedürfen. Ihre Ursprünge sind kontingent, sie haben genausowenig ein historisches wie ein ideelles Apriori. Nichtsdestoweniger entfalten sie Wirkungen, die auf den kulturellen Kontext, aus dem sie hervorgewachsen sind, zurückwirken, ihn verändern, strukturieren und bereichern. Durch »customs« wird die Lebenswelt zu einem moralischen Univer-

sum, in dem einzelne, partikuläre Handlungen an Werten und Idealen orientiert und dadurch in einen bedeutungsvollen Zusammenhang mit anderen (individuellen oder kollektiven) Handlungen gestellt werden können. Sprache, Familie, Eigentum, Recht, Kirchen und Schulen, Wissenschaft, Gewerbe und Kunst - sie alle sind, wie Dewey betont (ebd., 57f.), keine *ad-hoc*-Erfindungen des menschlichen Geistes, denen eine bewußte Absicht zugrunde läge, sondern haben sich als »customs« aus einem diffusen, unbestimmten kulturellen Kontext heraus entwickelt, bevor sie institutionelle Formen annehmen konnten. Gleichwohl hat jede dieser Institutionen in ihre Entwicklung mehr oder weniger bestimmte Ansprüche ("demands"), Erwartungen, Regeln und Standards mit sich gebracht (ebd., 57). "Diese sind keine bloßen Ausschmückungen der Kräfte, die sie ins Lebens riefen (...). Sie sind zusätzliche Kräfte. Sie erneuern ("reconstruct"). Sie eröffnen neue Wege für das [menschliche; S.N.] Streben und legen neue Anstrengungen ("labors") auf. Sie sind, kurz gesagt, Zivilisation (...)" (Ebd.) Vernunft und Moral sind nach Deweys kulturanthropologischer Interpretation aus diesen institutionalisierten Sitten und Bräuchen ebensosehr *hervor-* wie in sie *hineingewachsen* (ebd., 58). Sie haben ihren Ort nirgendwo anders als in den lebensweltlichen Praktiken sozialer Gemeinschaften. Ihre Substanz ist die alltägliche Erfahrung, ihre Autorität letztlich die des Lebens, des »life-experience« selbst (ebd.). Die "(...) Wahl besteht nicht zwischen einer moralischen Autorität außerhalb tradierten Bräuche und einer innerhalb. Sie besteht darin, ob wir uns mehr oder weniger intelligente und bedeutungsvolle Bräuche zu eigen machen." (Ebd.)

Wir haben es hier also mit einem dritten, noch umfassenderen Zirkel zu tun, den wir vielleicht als »Zirkel von Lebenswelt und Moral« bezeichnen können. Der Gedanke einer Zirkularität (oder Rückkopplung) hebt hervor, daß beide Seiten in einer intimen Beziehung der Wechselwirkung oder Interdependenz, zugleich aber auch in einem lebendigen Spannungsverhältnis zueinander stehen. Dies zeigt sich für Dewey insbesondere in Zeiten beschleunigten sozialen Wandels, wie er für das Zeitalter der Modernisierung und Industrialisierung kennzeichnend ist. Denn unter diesen Bedingungen büßen die tradierten »customs« und die mit ihnen verbundenen moralischen Standards unvermeidlich den Nimbus absoluter und universeller Geltung ein, den sie in eher statischen Gesellschaften noch weitgehend behaupten mögen. Sie brechen sich an den sich rasch verändernden Lebens- und Produktionsbedingungen, die zur Ausbildung neuartiger »habits« zwingen, die mit den überkommenen Lebens- und Weltbildern oft nur unvollständig zu vereinbaren sind. In "einer sich verändernden Welt", schreibt Dewey, "werden alte »habits« notwendigerweise der Veränderung bedürfen, gleichgültig wie gut sie auch gewesen sind." (Ebd., 41)

Die anthropologische Voraussetzung für solche Veränderlichkeit sieht Dewey in der weitgehenden Plastizität der menschlichen Natur gegeben, die in einem erstaunlichen Maße in der Lage ist, sich unterschiedlichen Umweltbedingungen

flexibel und intelligent anzupassen (vgl. Kap. 4.2.4). Diese Formbarkeit zeigt sich natürlich vor allem in der Kindheit; sie impliziert ebenso sehr die Fähigkeit zur Anpassung und Übernahme bestehender kultureller Muster wie ein grundlegendes Potential zur Veränderung vorherrschender »customs« (ebd., 47). Welchen Nutzen eine Gesellschaft aus diesem Potential zieht, ob sie es fördert oder ignoriert, ist weitgehend eine Frage der Erziehungsformen, die in ihr Anwendung finden. Daher stellt die Erziehung als Prozeß der »habit«-Bildung für Dewey eine anthropologische Grundbedingung ersten Ranges dar.

Gerade hier nun beklagt er in besonderer Weise die Dominanz hergebrachter Gewohnheiten und Sichtweisen, die Trägheit (*vis inertia*) von »customs«, die eine den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen und Herausforderungen angemessene Entfaltung kreativer Handlungskompetenzen weitgehend verhindert. Er findet sehr deutliche Worte über den "rigiden Charakter" der »customs« der Vergangenheit (ebd., 46), spricht vom "trägen, stupiden Charakter" geläufiger »customs« (ebd., 47), deren "Regime" (ebd., 48) auf der formelhaften Wiederholung autoritativer Wahrheiten und Standards beruht. Unter diesen Umständen wird Erziehung zur "Kunst, aus der Hilflosigkeit der Jungen Gewinn zu schlagen; die Bildung von »habits« wird zu einer Garantie für die Erhaltung der Befestigungen ("hedges") des »custom«." (Ebd., 47) Lernen wird "zur Willigkeit [pervertiert], dorthin zu folgen, wohin andere den Weg weisen, zur Konformität, Verengung ("constriction"), Aufgabe von Skepsis und Experiment." (Ebd.) Dewey spricht im selben Zusammenhang auch von einer "Verknechtung des »habit«", die es in alte, ausgefahrene Gleise zwingt¹ (ebd., 48) und es »verdirbt« ("makes bad"), indem sie es von kritischer Einsicht trennt. "Sich mit der Wiederholung, mit dem Beschreiten von Bahnen zufrieden zu geben, die unter anderen Bedingungen zum Guten geführt haben, ist der sicherste Weg, Nachlässigkeit gegenüber dem gegenwärtigen und konkreten Guten zu erzeugen." (Ebd., 48f.)

Dabei ist solche Beschränkung auf eine bloße Wiederholung tradierter Verhaltensmodelle, wie eingangs bereits angedeutet wurde, nach Deweys Überzeugung keineswegs in der Natur des »habit« notwendigerweise angelegt. Dieses kann ebenso progressiv sein, wie es konservativ ist (ebd., 48) - das hängt nach Dewey vollständig von seiner jeweiligen Beschaffenheit und vom Kontext seiner Entstehung ab. Denn obwohl die Bildung von »habits« immer einen gewissen Grad an Mechanisierung oder Automatisierung von Verhaltensabläufen impliziert, ist solche Mechanisierung "nicht notwendigerweise *alles*, was »habit« ausmacht." (Ebd., 50; Herv. i. Orig.) Das Beispiel der frühen Lernprozesse eines Kleinkindes hilft Dewey, den Unterschied zu verdeutlichen:

¹ "(...) enslavement of habit to old ruts (...)" (ebd.).

"Denken Sie an die Bedingungen, unter denen die ersten nützlichen Fähigkeiten des Lebens gebildet werden. Wenn ein Kind zu gehen beginnt, beobachtet es genau, experimentiert es aufmerksam und lebhaft. Es blickt, um zu sehen, was sich ereignen wird, und achtet neugierig auf jedes Vorkommnis. (...) Die ersten unsicheren Schritte sind eine romantische Abenteuerreise ("adventuring") ins Unbekannte; und jede gewonnene Fähigkeit ist eine freudige Entdeckung der eigenen Kräfte und der Wunder der Welt. Wir mögen nicht in der Lage sein, in erwachsenen »habits« diese Lebendigkeit ("zest") der Intelligenz und diese Frische der Befriedigung an neuentdeckten Kräften zu behalten. Doch gibt es sicherlich ein Mittelding zwischen einer normalen Ausübung von Kraft, die ein gewisses Maß an Ausflug ins Unbekannte enthält, und einer mechanischen Aktivität, die in eine Welt des Einerlei eingezäunt ist." (Ebd. 50f.)

Die Unterscheidung zwischen »habits« als gedankenloser, mechanischer Routine und "intelligenten »habits«", die Dewey in diesem Zusammenhang einführt (ebd., 51), ist natürlich von weitreichender pädagogischer Bedeutung. Was dabei mit Intelligenz gemeint ist, werden wir im einzelnen in Kap. 4.2.5 und 4.2.6 näher untersuchen. Zunächst bleibt der Begriff noch recht vage. Erste Andeutungen lassen aber schon eine Richtung erahnen. Dewey vergleicht intelligente »habits« mit dem Geschick des Künstlers, in dem Technik (oder Mechanismus) mit Denken und Gefühl verschmelzen (ebd.). Und es wird deutlich, daß Intelligenz sich für ihn insbesondere durch das flexible Zusammenspiel von »habits«, ihre Empfindsamkeit und Fähigkeit auszeichnet, je nach situativen Begebenheiten neue Konfigurationen zu bilden, zu wachsen und sich zu differenzieren. "Ein flexibles, empfindsames »habit« wächst an Mannigfaltigkeit, an Anpassungsfähigkeit durch Übung ("practice") und Gebrauch." (Ebd., 51f.) Es ist auch deutlich, daß diese Vorstellung eines intelligenten Wachstum auf einer Linie mit dem bereits früher eingeführten Konzept einer beweglichen Interpenetration der »habits« (»Charakter«) liegt. Erziehung selbst ist für Dewey letztlich mit solchem Wachstum identisch, hat ihm letztlich kein anderes Ziel als »mehr Erziehung«, intensiviertes Wachstum, gesteigerte Variationsfähigkeit der Kräfte.¹ Hierin sieht er auch und gerade in bezug auf die komplexen Probleme der Gegenwart ihre maßgebliche Verantwortung.

Denn gerade für die Demokratie in einer modernen Industriegesellschaft kommt dem Verhältnis von tradierten »customs« und individuellen »habits« für Dewey ein kritischer Stellenwert zu. Wie Dewey deutlich sieht, ist dies immer auch ein Verhältnis der Macht, das mit Spaltungen, Ausschließungen und Disziplinierungen einhergeht. Insbesondere in der Trennung von Kopf und Hand, Theorie und Praxis, Planen und Ausführen sieht er jene die abendländische Geschichte durchziehende Achse einer gesellschaftlichen Machtverteilung, die sich in rigiden »customs«

¹ Auf die Frage, inwieweit diese explizit offene Sicht von Deweys zirkulärem Entwicklungs- und Fortschrittsmodell nicht doch auch implizite Begrenzungen enthält, werden wir insbesondere in Kap. 4.3 eingehen.

niederschlägt, die moralische Entscheidungen stärker an die Verbindlichkeit von Autoritäten denn an die eigene kritische Einsicht binden (ebd., 47).¹ Solche Macht neigt dazu, ihre Standards und ihre Legitimation aus der Vergangenheit zu beziehen. Und sie besteht nicht einfach in einem abstrakten Herrschaftsverhältnis, sondern besetzt die Körper, nistet sich in ihren alltäglichsten Verrichtungen und Praktiken ein, indem sie »habits« vom kreativen, innovativen Denken trennt. Insbesondere die traditionelle Schule hat Dewey immer wieder als eine jener zentralen »Disziplinaranstalten« seiner Zeit kritisiert, in der sich die Trennung von Denken und Handeln, von Autorität und Gefolgschaft bis in die spontanen Dispositionen des »habituellen Körpers« hinein fortsetzt. "Der Gedanke, daß es genügt, wenn die Idee, das Ziel, im Geist irgendeiner Autorität gegenwärtig ist, beherrscht die formale Schulbildung ("formal schooling"). Er durchdringt die unbewußte Erziehung, die aus dem gewöhnlichen Kontakt und sozialen Umgang ("intercourse") bezogen wird." (Ebd., 47)

Für Deweys Modell von Demokratie und »demokratischer Imagination« (Alexander) sind diese Überlegungen von entscheidender Bedeutung. "Bevor dieses Schema nicht verändert wird", schreibt er, "bleibt die Demokratie in ihrer Verwirklichung notwendigerweise verzerrt." (Ebd., 52) Denn seiner Überzeugung nach ist es ein deutliches Zeichen der Unreife bestehender Demokratie, daß ihr Haupteffekt darin besteht, die Anlässe zur Nachahmung vorgegebener Verhaltensmuster zu vervielfältigen, während sie doch eigentlich ein Mittel zur Stimulation originellen Denkens und zur Hervorrufung ("evoking") einer kreativen Art des Handelns sein sollte, das sich bewußt auf die Bewährung in der Konfrontation mit neuen Kräften und Situationen ausrichtet (ebd., 48). Demokratie erfordert für Dewey eine Erziehung zur moralischen Unabhängigkeit und Originalität, die nicht als exzentrische Abweichung von der Norm marginalisiert, sondern in ihren Ergebnissen ernstgenommen und gestestet wird (ebd., 47). Und der allgemeinste und untrüglichste Maßstab für die Verwirklichung solcher Demokratie besteht für ihn in der Beschaffenheit der »habits« und »customs«, auf denen sie beruht, im Grad ihrer Offenheit für individuelle Imaginationen und Veränderungen, in dem Maß, in dem »habit« als Kunst sozialen Handelns verwirklicht werden kann.

Zur Vervollständigung dieser Überlegungen müssen wir im folgenden noch etwas näher auf die dynamische Seite des »habit«, d.h. auf die Bedingungen seiner Entstehung und Veränderung eingehen. Die Konzepte der spontanen Impulsivität (Kap. 4.2.4) und der Intelligenz (Kap. 4.2.5) dienen Dewey zu einer weiteren Vertiefung seines Ansatzes. Wenn Dewey im »habit« (und seiner Verankerung in »customs«)

¹ Vgl. auch ebd., 52: "Those who wish a monopoly of social power find desirable the separation of habit and thought, action and soul, so characteristic of history. For the dualism enables them to do the thinking and planning, while others remain the docile, even if awkward, instruments of execution."

den primären Bezugspunkt seiner Sozialpsychologie erkennt, so sieht er in der Wirkung von Impuls und Intelligenz, wie er schreibt, den Schlüssel zu einem Verständnis individualisierter geistiger Aktivität (MW 14, 3).

4.2.4 Impuls und Konflikt

Es wird in der vorstehenden Auseinandersetzung bereits hinlänglich deutlich geworden sein, daß Dewey in bezug auf die klassische Frage nach dem Verhältnis von Anlage und Umwelt im Bereich des menschlichen Verhaltens dem Einfluß von Umwelt und Sozialisation gegenüber den angeborenen menschlichen Anlagen oder Triebimpulsen ein weitgehendes Primat einräumt. Dem stark melioristischen Grundzug seiner Pädagogik entsprechend hebt er vor allem die Wandel- und Veränderbarkeit menschlichen Seins hervor, die Vielfalt der Möglichkeiten menschlicher Entwicklung je nach den gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen und Voraussetzungen, unter denen sie sich vollzieht. Er geht dabei jedoch nicht soweit, die Existenz einer angeborenen »menschlichen Natur« vollständig zu leugnen, die sich im Leben eines jedes Individuums als eine aktiv-gestaltende Kraft auswirkt und einen Einfluß auf die Prozesse individueller wie kultureller Entwicklung ausübt. Aus der Perspektive seines empirischen Naturalismus erkennt Dewey eine Dimension ursprünglicher Impulsivität im menschlichen Verhalten an, die gewissermaßen die energetische Grundlage der spontanen Interaktivität des lebenden Organismus ausmacht. Er spricht in diesem Zusammenhang unter anderem von "angeborenen Aktivitäten", "ursprünglichen Impulsen" oder auch einem "angeborenen Vorrat an Instinkten", der "praktisch überall gleich", d.h. im wesentlichen allen Menschen gemeinsam ist (MW 14, 66).

Der Begriff »Instinkt« ist allerdings unglücklich gewählt, insofern damit in der Biologie normalerweise genetisch weitgehend fixierte, vorstrukturierte und an äußere Lebensbedingungen angepaßte Verhaltensabläufe gemeint sind. In diesem strikten biologischen Sinne hat Dewey niemals von menschlichen Instinkten gesprochen; auch in seinen früheren Arbeiten betont er schon ihre Unvollständigkeit und ihre spezifische Plastizität und Formbarkeit (vgl. LW 17, 257)¹, spricht er von Instinkten auch im Sinne von angeborenen »Interessen«, die einer Ausgestaltung und inhaltlichen Entwicklung erst noch bedürfen. So schrieb Dewey um die Jahrhundertwende, zur Zeit seines Chicagoer Schulversuchs, als er sich um eine neue pädagogische Anthropologie bemühte, die die revolutionären schulpraktischen Erfahrungen der »Laboratory School« reflektieren und theoretisch fundieren sollte,

¹ Der Verweis bezieht sich auf die »Educational Lectures Before Brigham Young Academy« von 1901, die sich unter den gemischten Schriften des Ergänzungsbandes (LW 17) der »Later Works« in der Ausgabe von Boydston befinden.

in seinem damals einflußreichen Buch »The School and Society« (1899/1900), daß sich die für die Schulpraxis nutzbaren Impulse des Kindes grob unter vier Rubriken klassifizieren lassen, in denen sich vier pädagogisch wertvolle Interessen ausdrücken (MW 1, 29ff.). Demnach basiert das Interesse an Konversation und Kommunikation auf einem *sozialen Instinkt* (oder auch Sprach-Instinkt), das Interesse am Herstellen von Dingen auf einem *konstruktiven Impuls* (bzw. »instinct of making«), das Interesse am Untersuchen und Herausfinden von Dingen auf einem Neugier- oder vielleicht besser *Forschungs-Instinkt* ("instinct of investigation"), der aus der Kombination des konstruktiven und des sozialen Impulses erwächst, und schließlich das Interesse an künstlerischem Ausdruck auf einem *Ausdrucksimpuls* oder *Kunstinstinkt* ("art instinct"), der ebenfalls als ein Produkt des Zusammenwirkens der beiden ersten aufgefaßt wird. Freilich handelte es sich auch bei diesem frühen Klassifikationsversuch nicht um die Aufstellung einer allgemeinen Trieb- oder Instinkttheorie, sondern lediglich um eine eher grobe Einteilung,¹ die zu einem spezifischen Zweck - der Vertiefung schulpraktischer Überlegungen - unternommen wurde. Immerhin wird jedoch deutlich, daß Dewey zu dieser Zeit noch von einem Konzept von Impulsen ausging, nach dem diese sich von selbst, aufgrund ihrer eigenen inneren Richtungstendenz, in recht spezifischen Interessen manifestieren, auf denen der Erwerb möglicher »habits« beruht.

Deweys ausdrückliche Betonung des Primats des »habit« (und damit der Kultur) im menschlichen Verhalten ist demgegenüber, so sahen wir, das Resultat jener Wende, die er erst zwei Jahrzehnte später in »Human Nature and Conduct« vollzogen hat. Mit diesem Schritt entfernt er sich noch weiter von den traditionellen psychologischen Instinkttheorien; er verwendet den Begriff in bezug auf menschliches Verhalten nun ausschließlich im Sinne einer ungerichteten, »losen« Impulsivität, einer hochgradig unspezifischen Antriebsenergie, die weder einen direkten Bezug auf irgendwelche äußeren Objekte noch eine irgendwie geartete Ordnung möglicher Verhaltensakte impliziert (ebd., 75, Fn. 1). Für sich genommen, sind diese »Instinkte« des Menschen blind; in bezug auf die Organisation konkreter Verhaltensakte bilden sie niemals mehr als einen unverzichtbaren *Ausgangspunkt*.² Obwohl zeitlich gesehen primär, sind sie in ihrer Bedeutung für das menschliche Verhalten doch zweitrangig, insofern sie ihre Wirkungen immer nur auf der Grundlage bestehender »habits« entfalten können (vgl. Kap. 4.2.1). Ich werde den Begriff »Instinkt« deshalb im folgende weitgehend vermeiden und stattdessen lieber von Impulsen oder spontanen Antrieben sprechen.

¹ Vgl. die Formulierung "grossly classify" (ebd., 29).

² "The use of the words instinct and impulse as practical equivalents is intentional (...). The word impulse suggests something primitive, yet loose, undirected, initial." (Ebd.)

Nun ist uns diese angeborene Impulsivität nach Deweys Auffassung niemals in ihrem reinen So-Sein *als* Natur, in gleichsam unverfälschter Originalität gegeben. Was wir im einzelnen Fall beobachten können, sind immer schon Manifestationen ursprünglicher Antriebe, die in ihrer konkreten Erscheinung für Dewey weit mehr von den spezifischen Bedingungen sozialer Interaktionen abhängen, unter denen sie sich vollziehen, als von einer vermeintlich unveränderlichen Natur des Menschen. Zwar erkennt Dewey auch nach seiner kulturtheoretischen Wende noch die Existenz gewisser Grundbedürfnisse an, die in dem Sinne universell sind, daß sie in der einen oder anderen Weise in jeder Form menschlichen Zusammenlebens erfüllt werden müssen. So ließe sich - auf allgemeinsten Ebene - mit Allport sagen, daß es nach Dewey das grundlegendste Bedürfnis des Menschen ist, zu leben und zu wachsen, und zwar insbesondere in Hinsicht auf eine möglichst effiziente Kontrolle über seine Umwelt mit Blick auf die schier endlose Mannigfaltigkeit erstrebbarer Ziele, die im Lebensprozeß selbst entstehen (ALLPORT 1951, 272). Und Dewey selbst spezifiziert dieses Grundbedürfnis weiter, wenn er etwa in seinem späteren Essay »Does Human Nature Change?« (1938) auf Bedürfnisse wie dem nach Gemeinschaft, nach einer Entfaltung und Ausübung eigener Kräfte in der Auseinandersetzung mit der Umwelt, nach Zusammenarbeit und Wettstreit mit Anderen, nach ästhetischem Ausdruck und Befriedigung sowie auf den Drang, zu führen und zu folgen verweist, die seines Erachtens gleichmaßen tief in der menschlichen Natur verwurzelt sind wie die Bedürfnisse nach Nahrung, Bewegung und Sexualität (LW 13, 286ff.).

Doch wendet er sich mit Entschiedenheit gegen alle Theorien, die in solchen oder anderen angeborenen Impulsen des Menschen eigenständige und unabhängige psychische Kräfte sehen wollen (MW 14, 104-116). Er hat nichts übrig für »Instinkt«-Theorien, die Sexualität, Hunger, Furcht, Aggression ("anger") und "selbst viel komplexere aktive Interessen" betrachten, als seien sie "plumpe ("lump") Kräfte wie die Verbrennung oder Schwere der altmodischen Physik" (ebd., 104), und spricht im selben Zusammenhang auch deutlich ablehnend von einer "faulen Mythologie" (ebd., 106).¹ Denn das spezifisch Menschliche an all diesen Bedürfnissen besteht für Dewey gerade in der unendlichen Vielfalt kultureller Praktiken, in denen sie einen Ausdruck finden können. Diese Vielfalt, die insbesondere durch die verglei-

¹ Dewey bezieht in diese Kritik ausdrücklich auch die psychoanalytische Triebtheorie mit ein (z.B. MW 14, 93, 106f.). Dies muß jeden erstaunen, der mit Freuds Schriften einigermaßen vertraut ist und der weiß, daß dessen Libidobegriff keineswegs im Sinne eines starren Instinkts oder einer "plumpen" Naturkraft verstanden werden kann. Die Ungebundenheit, Objektspezifität, Formbarkeit und kulturbezogene Sublimierbarkeit ursprünglicher Es-Impulse sind ja gerade genuin Freudianische Gedanken. Stellen wie diese legen den Schluß nahe, daß Dewey sich mit Freuds Theorien kaum jemals intensiv auseinandergesetzt hat. Jedenfalls scheint er die Subtilität von Freuds Triebmodell nicht recht erkannt zu haben, wozu natürlich auch die bekannten Übersetzungsprobleme und die Tatsache beigetragen haben mögen, daß Freuds Triebbegriff lange Zeit im Englischen irreführend mit »instinct« wiedergegeben worden ist.

chende anthropologische und ethnologische Forschung im 20. Jahrhundert verschärft ins Bewußtsein getreten ist, bildet für ihn einen deutlichen Hinweis darauf, daß "die Entwicklung des angeborenen Antriebs (...) in Begriffen erworbener »habits« dargestellt werden [muß] und nicht die Entwicklung von Bräuchen ("customs") in Begriffen des Instinkts." (Ebd.; 66) Die menschliche Natur ist nach Dewey grundsätzlich auf solche kulturelle Formung, auf Kultur als »zweite Natur« hin angelegt. Sie ist *plastisch* und in ihren konkreten Äußerungen unendlich differenzierbar (MW 14, 65-75). Der Impuls-Begriff, den er in »Human Nature and Conduct« entwickelt, ist deshalb stärker situations- als triebspezifisch.¹ Wesentlich für ein Verständnis menschlicher Impulsivität ist seiner Überzeugung nach vor allem eine genaue Kenntnis der soziokulturellen Kontexte, in denen sie sich ereignet. "Selbst in den Fällen des Hungers und der Sexualität, wo die Handlungskanäle durch vorgängige Bedingungen (oder 'Natur') ziemlich festgelegt sind, sind der tatsächliche Inhalt und das Empfinden von Hunger und Sexualität unendlich vielfältig je nach ihren sozialen Kontexten. Nur wenn ein Mensch verhungert, ist Hunger ein unqualifizierter natürlicher Impuls (...)" (ebd., 106).

Auf der Grundlage dieser betont situations- bzw. kulturspezifischen Sicht zeigt sich Dewey in »Human Nature and Conduct« ausgesprochen vorsichtig gegenüber allen Bemühungen, eine abgeschlossene Impuls- oder Triebtheorie zu formulieren. Der Versuch einer Klassifizierung steht hier seiner Überzeugung nach immer in der Gefahr, spezifische gesellschaftliche Bedingungen und Problemlagen der Gegenwart zu universellen Bestandteilen der menschlichen Natur zu hypostasieren. Er illustriert diese Hypothese am Beispiel der Anthropologien von Hobbes, Comte, Platon u.a. (MW 14, 92-103) und wendet sich insbesondere gegen konservative Tendenzen seiner Zeit, strittige Gegenwartsprobleme wie Krieg oder die kapitalistischen Produktionsverhältnisse mit einem Hinweis auf die vermeintliche Unveränderlichkeit der menschlichen Natur zu quittieren, die eine Entwicklung zum Besseren unmöglich mache (ebd., 76-87). In seinem Essay »Does Human Nature Change?« hat er diese Themen später wieder aufgenommen und weitergeführt. Der

¹ So interessieren Dewey vor allem die spezifischen situativen Bedingungen, die etwa einem konkreten Angst-Impuls seine besondere Qualität verleihen, die Umstände, durch die sich die unendlich vielfältigen möglichen Erscheinungsformen von Furcht voneinander unterscheiden: Furcht vor dem Dunkeln, vor der Öffentlichkeit, vor Geistern, vor einer Demütigung, vor einer Fledermaus oder einem Raubtier, vor einer Explosion oder einer Bombardierung aus der Luft usw. (ebd., 107f.). Freilich können wir diese in ihrem Auftreten je einzigartigen Impulse aus Gründen der Konvention und Bequemlichkeit unter einem gemeinsamen Oberbegriff subsumieren. In seiner *konkreten* Bedeutung, d.h. in seinen möglichen Implikationen für einen spezifischen Verhaltensakt, können wir einen Angst-Affekt, so Deweys Argument, aber nur dann verstehen, wenn wir ihn als einen integralen Bestandteil einer umfassenden Situation begreifen. Und Situation meint dabei immer das komplexe Zusammenspiel realer Ereignisse in einem kulturell vorstrukturierten Kontext von »customs« und »habits«.

Duktus seiner dortigen Argumentation in bezug auf den Krieg ist typisch für seine Skepsis in bezug auf konservativ orientierte »Instinkt«-Theorien:

"Ich habe bereits gesagt, daß Kampflust ("combativeness") meiner Meinung nach ein konstitutioneller Teil der menschlichen Natur ist. Ich habe aber auch gesagt, daß die Manifestationen dieser angeborenen Bestandteile dem Wandel unterworfen sind, weil sie durch Brauch und Tradition beeinflusst werden. Krieg existiert nicht, weil der Mensch kämpferische Instinkte hat, sondern weil die sozialen Bedingungen und Kräfte diese »Instinkte« in diesen Kanal geleitet, ja nahezu gezwungen haben. Es gibt eine große Zahl anderer Kanäle, in denen das Bedürfnis nach Kampf schon Befriedigung gefunden hat, und es gibt andere, noch nicht entdeckte oder erforschte Kanäle, in die es mit gleicher Befriedigung geleitet werden könnte. Es gibt den Krieg gegen Krankheit, gegen Armut, gegen Unsicherheit, gegen Ungerechtigkeit, in denen eine Vielzahl von Personen eine volle Möglichkeit zur Ausübung ihrer kämpferischen Tendenzen gefunden haben." (LW 13, 288)

Nun kommt der spontanen Impulsivität des Menschen trotz oder vielmehr gerade wegen ihrer weitgehenden Unspezifität und Plastizität nach Dewey eine wesentliche Bedeutung in bezug auf die Funktionen des »habit« zu. Dies gilt zunächst in einem rekonstruktiven Sinne, d.h. in bezug auf die Entstehung individueller »habits« auf der Grundlage kollektiver »customs« und Verhaltensformen. Hier stellen die immer wieder hervorbrechenden spontanen Impulsregungen des heranwachsenden Individuums die vitale und energetische, affektgeladene Basis dar, ohne die jene spezifische Intentionalität des Verhaltens nicht denkbar wäre, die für Deweys Begriff des »habit« charakteristisch ist (vgl. Kap. 4.2.1). Insofern ist die angeborene menschliche Impulsivität eine Bedingung der Möglichkeit zur Ausbildung von »habits«. Dewey bezeichnet die spontanen Impulse eines Kindes als "hochgradig flexible Ausgangspunkte" (MW 14, 69) für die Assimilierung des Wissens und der Fertigkeiten der Erwachsenen (von denen es abhängt), als "(...) Fühler, die ausgesandt werden, um jene Nahrung aus Bräuchen ("customs") zu sammeln, die das Kind zur rechten Zeit zum unabhängigen Handeln befähigen wird." (Ebd., 68) Sie ermöglichen einen "Transfer bestehender sozialer Kräfte in persönliche Befähigung (...)" (ebd.), sind Mittel eines Hineinwachsens in Kultur, das bestehende Verhaltensmuster ("customs") erneuert, indem es sie als individuelle »habits« rekonstruiert. Im »habit« erhalten die ursprünglich unbestimmten Impulse eine mehr oder weniger spezifische Ausrichtung auf konkrete Handlungsintentionen. Einmal ausgebildet, arbeiten diese »habits« auf einer vor-bewußten, prä-objektiven Ebene nach Dewey ebenso spontan wie die ursprünglichen Impulse. Sie verwandeln das ursprüngliche Chaos »blinder« Antriebe in einen strukturierten und effektiven Weltbezug, in eine Ordnung vitaler Energien, die als »natürlich«, selbstverständlich und unmittelbar gegeben erlebt wird. Insofern wird in der prä-objektiven Intentionalität des »habit« die ursprüngliche, vitale Energie der Impulse absorbiert.

Wir haben nun aber auch bereits gesehen, daß »habit« für Dewey einen interaktiven Prozeß zwischen einem Individuum und seiner Umwelt bezeichnet, in dem es

unvermeidlich immer wieder zu Veränderungen auf beiden Seiten kommt. Jede konkrete Handlungssituation ist durch die vorgängige Strukturierung des Handlungsfeldes als Funktion von »habits« gekennzeichnet; sie beinhaltet nach Dewey aber immer auch ein Moment des Unvorhersehbaren, Unsicheren, potentiell Neuen, da die konkreten Bedingungen auf Seiten des Handelnden ebenso wie auf Seiten seiner Umgebung niemals ganz identisch sind. Sie mag Bedeutungsmöglichkeiten enthalten, die im bestehenden »habit« (noch) nicht adäquat verwirklicht sind. Im Fall offener Handlungskonflikte werden sich gewohnte »habits« immer wieder als untauglich oder im Widerspruch zueinander erweisen, so daß eine konstruktive Neuorientierung, eine Rekonfiguration von »habits« und Situation notwendig wird. Und in diesem Zusammenhang kommt der natürlichen Impulsivität nach Dewey über die bloße Rekonstruktion von Verhalten hinaus eine wichtige dekonstruktive Funktion zu: "Impulse sind die Angelpunkte ("pivots"), um die sich die Re-Organisation von Aktivitäten dreht, sie bewirken Abweichung, um alten »habits« neue Richtungen zu geben und ihre Qualität zu verändern." (Ebd., 67)

Diese dekonstruktive Funktion der Impulse ist insbesondere deshalb von grundlegender Bedeutung für Deweys Theorie, weil sie Individualität im Verhalten ermöglicht. In der Abweichung vom Gebräuchlichen tritt das Selbst in einen zeitweiligen Gegensatz zu seiner Umwelt. Seine individuellen Züge, die zunächst nur eine Begleiterscheinung konventionellen Handelns, eine Art persönlicher Note habituellen Tuns gewesen waren, treten in den Vordergrund. Die im Konflikt freigesetzten Impulse bilden ein Verlangen ("desire"), das von der unmittelbaren Situation zurückgewiesen und das eben deshalb in einem besonderen Maße als Bestandteil des eigenen Selbst erlebt wird. In dem Versuch, diesem Verlangen gerecht zu werden und gewohnte Verhaltensmuster ("customs") und Konventionen an veränderte Situationsbedingungen anzupassen, kann Individualität als eigenständige, originelle Form des Handelns entstehen (vgl. ebd., 62).¹

Dies ist nach Deweys Verständnis allerdings eine konstruktive Aufgabe, zu der die dekonstruktive Funktion der spontanen Impulse nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung bildet. Denn der bloße affektgeladene Ausbruch impulsiver Energie bezeichnet zunächst nicht mehr als eine Diskontinuität im Verhalten; er führt nicht schon von selbst zur Ausbildung einer wiedergewonnenen Kontinuität, durch die allein ein Ertrag als bleibender individueller Lernerfolg aus der Konfrontation mit dem Neuen gewonnen werden kann. Hierzu bildet der freigesetzte Im-

¹ "Conflict of habits releases impulsive activities which in their manifestation require a modification of habit, of custom and convention. That which was at first the individualized color or quality of habitual activity is abstracted, and becomes a centre of activity aiming to reconstruct customs in accord with some desire which is rejected by the immediate situation and which therefore is felt to belong to one's self, to be the mark and possession of an individual in partial and temporary opposition to his environment." (Ebd.)

puls, wie wir oben bereits hörten, nach Dewey niemals mehr als einen höchst unspezifischen Ausgangspunkt, dessen konkrete Bedeutung für das Selbst und sein Verhalten erst noch zu klären ist. Der Impuls bezeichnet einen Riß, das Aufbrechen eines »habit«, was eine zeitweilige und partielle Desintegration von Selbst und Welt zur Folge hat. Die prä-reflexive Verhaltenssicherheit des »habit« geht verloren, und sie kann nicht durch die noch größere Verhaltensunsicherheit eines freigesetzten Impulses wiederhergestellt werden. Dies kann nach Deweys Überzeugung allein durch eine umfassende Reflexion auf alle an dem Konflikt beteiligten Faktoren (konfligierende »habits«, Impulse und Situationsbedingungen) geschehen: Impulsivität muß sich mit Intelligenz verbinden, mit einem Bemühen um gedankliche Einsicht in Zusammenhänge, damit eine konstruktive Neuorientierung möglich wird. "Ein Bruch in der Kruste der kompakten Masse des »custom« setzt Impulse frei; doch ist es das Werk der Intelligenz, die Wege zu finden, wie sie genutzt werden können." (Ebd., 118)

Wo dies geschieht, spricht Dewey auch davon, daß der Impuls *sublimiert* wird - was bedeutet, daß er zu einem Faktor wird, der intelligent mit anderen Faktoren koordiniert und in einen fortgesetzten Handlungsverlauf integriert wird (ebd., 108). In diesem Zusammenhang unterliegt der ursprüngliche Impuls selbst einer Veränderung: In der Wechselwirkung mit anderen Impulsen und Aktivitäten sowie in der Interaktion mit den Konventionen und »habits« der sozialen Welt wird er gewissermaßen »sozialisiert« und nimmt in Form eines *Motivs* eine mehr oder weniger überdauernde und definitive Gestalt an. "So mag ein Anflug von Zorn, aufgrund seines dynamischen Einbezugs ("incorporation") in die Disposition, in eine bleibende Überzeugung von sozialer Ungerechtigkeit verwandelt werden, der es abzuwenden gilt, und die Antriebskraft ("dynamic") bereitstellen, diese Überzeugung in die Tat umzusetzen." (Ebd.) Und solche übergreifenden Handlungsmotive sind im Sinne Deweys, wie Allport richtig sieht, "nichts weiter als Impulse, die als Bestandteile des »habit« gesehen werden." (ALLPORT 1951, 274) Sie bedürfen der sozialisierenden Blicke der Anderen, in denen sich soziale Wertungen und Zuschreibungen ausdrücken und die verinnerlicht werden, wenn ein Kind lernt, sein eigenes Verhalten zu beeinflussen. "Es erinnert sich, daß, wenn es auf diese oder jene Weise handelt, ein Beobachter, real oder imaginär, ihm gute oder schlechte Neigungen zuschreiben wird, tugendhafte oder verwerfliche Motive. (...) Eine beginnende Aktivität, die in dieser vorwärtsschauenden Bezugnahme auf Folgen gesehen wird, insbesondere auf Folgen von Billigung und Verwerfung, bildet ein Motiv." (MW 14, 85)

Die Sublimierung eines Impulses zu einem individuellen, in die Gesamtpersönlichkeit integrierten Handlungsmotiv ist mithin für Dewey immer schon ein interaktives Geschehen, ein Ausdruck von Sozialisation. Individualisierung und Sozialisierung bilden hier keinen Gegensatz, sondern bedingen einander. Intelligenz und Kreativität entwickeln sich nicht in Entgegensetzung zur sozialen Welt der »habits« und

»customs«; diese bilden vielmehr die unverzichtbare Grundlage, die soziale Matrix von Normen, Wertungen, Zuschreibungen und Motivationen, auf der nach Dewey jede Form von individueller Originalität beruht. "Konvention und Brauch ("custom") sind notwendig, um einen Impuls zu irgendeinem glücklichen Abschluß fortzuführen. (...) eine Konvention kann nur umgestaltet und in Bewegung gebracht werden, indem man einen anderen Brauch benutzt, um einem Impuls eine Hebelwirkung zu verschaffen." (Ebd. 115) Wichtig ist, wie wir in Kap. 4.2.3 bereits sahen, daß solche »customs« und Konventionen flexibel und veränderlich genug bleiben, um Abweichungen, originelle Einfälle, spontane Dekonstruktionen zuzulassen. Wichtig ist aber auch, daß sie beständig und verlässlich genug sind, um die notwendigen Orientierungen für eine konstruktive Sublimierung ursprünglicher Impulse bereitzustellen.

Erfolgreiche Sublimierung beruht für Dewey daher auf einem subtilen Zusammenspiel von »habits« und Impulsen, das keineswegs selbstverständlich ist. So zieht er in bezug auf das Schicksal ("career") impulsiver Aktivitäten neben der Sublimierung zwei weitere Möglichkeiten in Betracht. Ein Impuls kann eine unmittelbare, "explosive Entladung" finden, die sich in einer "isolierten, sprunghaften ("spasmodic") Handlung" äußert und als blind und unintelligent bezeichnet wird (ebd., 108). Dies ist für Dewey, grob gesprochen, immer dann der Fall, wenn entweder die impulsive Spannung zu groß ist, um jenen vorübergehenden Aufschub zu gestatten, der für eine intelligente Beurteilung *der gesamten Situation* notwendig ist, oder wenn keine adäquaten »habits« und Fähigkeiten zur Verfügung stehen, die die konstruktive Umsetzung eines spontanen Verlangens erlauben würden. Andererseits sieht er auch die Möglichkeit einer Unterdrückung ("suppression") spontaner Impulse, die diese zwar nicht beseitigen, wohl aber nach innen wenden kann, wo sie ein "heimliches, unterirdisches Leben" führen (ebd., 109). Solche Unterdrückung scheint im wesentlichen die Folge einer übermäßigen Rigidität und Starre dominanter »habits« und »customs« zu sein, die überschüssige Impulsivität weder kanalisieren bzw. sublimieren können, noch ihr eine andere Form des Ausdruck ermöglichen.

Beide Formen (unmittelbare Entladung und Unterdrückung) sind für Dewey Zeichen einer fehlgeschlagenen Integration. Sind sie im Einzelfall auch oftmals unvermeidlich, so drückt sich in ihnen seiner Ansicht nach doch nicht das »normale« und - insbesondere unter einem pädagogischen Blickwinkel - wünschenswerte Funktionieren der Impulse aus. Denn beide führen zur Spaltung und Isolierung, hinterlassen einen Riß, eine Diskontinuität im Erleben, die einem pädagogisch intendierten Wachstum des »experience« aus seiner Sicht nur abträglich sein kann. Eine isolierte oder sprunghafte »Entladung« ("discharge") gilt ihm als ein Ausdruck von Unreife (ebd., 109); da sie keine wirkliche Auseinandersetzung mit einer problematischen Situationen mit sich bringt, ermöglicht sie auch keinen Lernerfolg, der als eine dau-

erhafte Bereicherung des »habit« festgehalten werden könnte. Und eine gewaltsame Unterdrückung spontaner Impulse kann zur Ausbildung schlecht in die Persönlichkeit integrierter »Reaktionen« führen und zum Ausgangspunkt aller möglichen Formen von moralischem Verfall und psychischer Erkrankung werden (ebd., 109f.). Diese Aspekte werden von Dewey allerdings nur am Rande berührt. Seine Anmerkungen zur Psychopathologie bleiben beiläufig und unergiebig, was bei der Unspezifität seines Impuls-Konzepts allerdings auch nicht anders zu erwarten war. Sein eigentliches Interesse liegt nicht hier, sondern gilt dem Thema einer intelligenten Sublimierung von Impulsen in der Bewältigung von Handlungskonflikten, in der allein sich für Dewey ein pädagogisch wünschenswertes Wachstum ausdrückt. Zusammenfassend definiert Dewey sein Verständnis vom Platz des Impulses im Verhalten als eines Angelpunktes der Neuorientierung ("re-adjustment") und Umgestaltung ("re-organization") von »habits« folgendermaßen: "Auf der einen Seite hebt er sich von dem Terrain der gefesselten und verkrusteten »habits« ab. Auf der anderen Seite ist er von der Region abgegrenzt, in der der Impuls sich selbst Gesetz ist." (Ebd., 75) Deweys Anthropologie findet ihre Abrundung daher in einer Theorie der intelligenten Situationsbeantwortung als jenes Mittelwegs zwischen diesen beiden Extremen, auf dem spontane Impulse zu kreativen und originellen Lösungen fortentwickelt werden.

4.2.5 Intelligenz und Bewußtsein

Das Thema der Intelligenz ist im Vorstehenden bereits mehrfach angeklungen. Bevor wir diese Überlegungen im Zusammenhang mit »habits« und Impulsen weiter vertiefen, sollte vorab vielleicht erwähnt werden, daß Dewey, wenn er von Intelligenz spricht, kein eigenständiges Vermögen eines Subjekts meint, das - angeboren oder erworben - den Rang eines unabhängigen Persönlichkeitsmerkmals beanspruchen könnte. Wenn er, insbesondere in seinen späteren Schriften, die traditionellen philosophischen Kategorien der Vernunft ("reason") bzw. des Verstandes ("understanding") oft zugunsten des von ihm bevorzugten Begriffs der Intelligenz vermeidet, so liegt der Grund dafür gerade darin, daß er dem bewußtseinsphilosophischen Modell separater »Seelenkräfte« mißtraut, das diesen Kategorien seit Descartes angehaftet hat. Intelligenz ist für Dewey eher eine Eigenschaft von Interaktionsformen als ein Vermögen von Personen, das gemessen, verglichen und bewertet werden könnte.¹ Wie Allport hervorhebt, hatte Dewey keinerlei Interesse an psychologi-

¹ Vgl. dazu auch das Schlußkapitel von Deweys »The Public and its Problems« (1927), wo es unter anderem heißt: "The notion that intelligence is a personal endowment or personal attainment is the great conceit of the intellectual class, as that of the commercial class is that wealth is something which they personally have wrought and possess." (LW 2, 367)

schen Intelligenztests und stand auch dem Konstrukt eines Intelligenz-Quotienten ablehnend gegenüber (ALLPORT 1951, 277, 283). Aus seiner Sicht schien es naheliegender zu betonen, daß "jeder (...) fähig [ist], zu denken und so seine Anpassungen und seine Bemeisterung ("maserty") innerhalb seiner Umwelt zu verbessern. (...) Es gibt [für Dewey; S.N.] keine homogene Fähigkeit des Denkens und auch kein einheitliches Vermögen der Intelligenz, das - aufgrund seines unterschiedlichen Besitzes - Erziehung für einige Schüler unnötig und für andere wertlos machen würde. Kurz gesagt, individuelle Unterschiede des Vermögens sind von weit weniger Bedeutung als die Tatsache, daß jeder gelehrt werden kann, wirkungsvoller zu denken, als er es tut." (Ebd., 277; Herv. i. Orig.)

Im allgemeinsten Sinne könnten wir mit Dewey sagen, daß die "wesentliche Funktion der Intelligenz" in einer spezifische Qualität von Interaktionen besteht, die dazu führt, daß es in einem konkreten Fall gelingt, einer verwirrenden, undurchsichtigen Situation Form zu verleihen und sie »aufzuklären« (MW 14, 126). Wo immer dies gelingt, mögen wir von intelligentem Verhalten sprechen: Sei dies die Entdeckung eines kleinen Kindes (die einem Erwachsenen altbekannt erscheinen mag, für es selbst aber ein bedeutungsvolles, das eigene »experience« bereicherndes Ereignis ist), die Erfindung eines neuen Werkzeugs, die Überwindung eines alltäglichen Hindernisses, die Lösung eines praktischen Problems, die Schlichtung eines Streits, die Entscheidung einer politischen Frage, die Klärung eines wissenschaftlichen Rätsels oder die Entstehung eines originellen Kunstwerks. Für Dewey gibt es hier kein mehr oder weniger, keinen universellen Maßstab zur Beurteilung geistiger Originalität. Wohl aber gibt es Unterschiede in bezug auf die konkreten »habits« eines Individuums, die sich auf die Wirkungsweise seines Intellekts, auf seine Art, Probleme wahrzunehmen und Lösungen zu ersinnen, ausüben. "Der Seemann ist in intellektueller Hinsicht auf dem Meer zuhause, der Jäger im Wald, der Maler in seinem Studio, der Wissenschaftler in seinem Labor. Diese Allgemeinplätze (...) bedeuten nicht mehr und nicht weniger als daß »habits«, die im Prozeß der Ausübung biologischer Neigungen gebildet wurden, die einzigen Wirkkräfte ("agents") der Beobachtung, Erinnerung, Voraussicht und des Urteils sind: Ein Geist oder ein Bewußtsein oder eine Seele im allgemeinen, die diese Operationen ausführt, ist ein Mythos." (Ebd., 123)

So liegen im »habit« für Dewey die Wurzeln all unserer Möglichkeiten des Wissens und Erkennens unserer Welt - und dies in einem doppelten Sinn. Denn zunächst einmal *sind* »habits« bereits schon Formen von »Wissen« in einem sehr körpernahen Sinne. Es ist dies eine Art unmittelbaren »Kennens« von Welt, eine Form des *know how* (ebd., 124), in dem sich unsere spontanen Überzeugungen, Haltungen, Blickweisen und Handlungsbereitschaften ausdrücken. Dies ist freilich noch keine Form eines *Wissens über*, da das störungsfreie Funktionieren von »habits«, wie wir gesehen haben, diesseits jeder bewußten Reflexion über unsere Welt liegt. In einem

gewissen Sinne schränkt das unmittelbare Wissen des »habit« sogar die Reichweite unserer intellektuellen Operationen bereits ein, insofern es unsere Welt vorgängig ordnet und unser Handeln in vorstrukturierte Bahnen lenkt, unsere Blicke richtet und mögliche andere Perspektiven von vornherein ausschließt (ebd., 121f.). Konstruktivistisch könnten wir sagen, daß im »habit« unsere grundlegenden Möglichkeiten eines *rekonstruktiven* Wissens begründet liegen, eines Wissens, das kulturell gefestigt ist, das uns zum Beispiel in Form sogenannter »Kulturtechniken« zu Verfügung steht, das sich uns aber auch als ein normativer Zwang zur Rekonstruktion und damit als eine Begrenzung unserer konstruktiven Möglichkeiten aufdrängt. Für Dewey ist diese Beschränkung ("restriction") des Intellekts durch die vorbewußten Wirkungen des »habit« allerdings unvermeidlich, weil wir sonst nicht in einer Welt leben könnten, die uns als ein Ganzes im Sinne eines strukturierten Feldes phänomenaler Gegenstände erscheint. Und dieses Feld bildet zugleich den unverzichtbaren Kontext dessen, was wir mit Dewey als Intelligenz oder Intellekt im engeren Sinne bezeichnen können. Alles Denken, alle bewußte Reflexion beginnt für Dewey in diesem vorbewußten Bereich und beruht auf vorbewußten Funktionen und Operationen. "Der Wissenschaftler und der Philosoph wie der Zimmermann, der Arzt und Politiker erkennen ("know") mit ihren »habits«, nicht mit ihrem 'Bewußtsein.'" (Ebd., 128) Dies bedeutet zunächst, daß jeder kognitive Akt aus einer wenn auch noch so geringfügigen Verschiebung oder Störung des habituellen Feldes gewohnter Bedeutungen heraus entspringt: "In jedem Moment der Behinderung eines »habit« wird ein Gedanke als Zwillung eines Impulses geboren." (Ebd., 118) Die Funktion des Intellekts ist es, diesem Gedanken nachzugehen, ihn zu nähren und von einem spontanen Einfall zu einer reflektierten Einsicht zu entwickeln. Dies ist eine konstruktive Aufgabe. Doch Dewey betont, daß darunter keineswegs die Aktivität eines isolierten, unbeteiligten Erkenntnissubjekts ("separate knower") verstanden werden kann, sondern daß all unsere intellektuellen Operationen ihrerseits wiederum Ausdruck von »habits«, d. h. Rekonstruktionen erworbener Interaktionsmuster sind.¹ Wir verlassen also nicht das habituelle Feld, wenn wir über etwas Un-Gewöhnliches nachdenken, sondern bewegen uns in ihm, indem wir einzelne seiner Elemente (»habits«) distanzieren, andere verschieben und zur Überschneidung bringen, um uns so neue Bedeutungen zu erzeugen. Dewey läßt keinen Zweifel darüber, daß es außerhalb und unabhängig von diesem Kontext habitueller Operationen für ihn keine Möglichkeit von Reflexion und Bewußtsein gibt: "Konkrete »habits« bewerkstelligen all das Wahrnehmen, Erkennen, Imaginieren, Erinnern, Urteilen, Begreifen und Schlußfolgern, das geschieht. 'Bewußtsein', ob als ein Strom oder als besondere Empfindungen und Bilder, drückt Funktionen von

¹ Vgl. Deweys Kritik der traditionellen epistemologischen »spectator theory of knowledge«, auf die wir ausführlich in Kap. 3.2 eingegangen sind.

»habits« aus, Phänomene ihrer Bildung und Operation, ihrer Unterbrechung und Reorganisation." (Ebd., 124)

Nun spielt in bezug auf diese Unterbrechung und Reorganisation von »habits«, wie wir sahen (Kap. 4.2.4), das Wirken spontaner, im Handlungskonflikt ausgelöster Impulse eine wesentliche Rolle. Gegenüber der rekonstruktiven Funktion von »habits« steuern sie eine dekonstruktive Komponente bei, die für Dewey ebenso unverzichtbar zu jedem konstruktiven Bewußtseinsprozeß dazugehört. Ein Impuls, so sagten wir oben, ist zunächst die Erfahrung einer Diskontinuität: Er bricht aus dem habituellen Feld von Bedeutungen gewissermaßen als ein Moment der Unsicherheit, des Zweifels und der Unentschiedenheit hervor. Logisch betrachtet, schreibt Dewey, ist er eine "Bewegung ins Unbekannte" (ebd., 126), eine Antizipation, der das Denken folgt, um sie in ihren Implikationen zu erkunden und ihre möglichen Bedeutungen zu klären. Intelligenz als konstruktiver Prozess bewußter Situationsbeantwortung bedingt für Dewey immer ein subtiles Zusammenspiel solcher rekonstruktiver und dekonstruktiver Operationen, durch die »habits« einer bewußten Problematisierung unterzogen und Impulse in einen sich verändernden habituellen Kontext integriert (d.h. sublimiert) werden können. "Eine gewisse empfindliche ("delicate") Kombination von »habit« und Impuls ist erforderlich für Beobachtung, Erinnerung und Urteil. Wissen, das nicht gegen das dunkle Unbekannte projiziert wird, lebt in den Muskeln, nicht im Bewußtsein." (Ebd., 124)

In diesem Zusammenspiel wird Denken für Dewey dadurch möglich, daß »habits« sich an der Widerständigkeit einer Problemsituation brechen und sich dabei gewissermaßen »nach außen kehren« (ebd., 127f.). Sie stoßen "integrierte Gegenständlichkeit aus", wie BOHNSACK (1976, 50) dies nennt, indem sie mögliche Objekte, Bezugspunkte und Blickwinkel zu Bewußtsein kommen lassen, an denen das Denken eine Orientierung finden kann und die dabei helfen, die Beschaffenheit eines vorgefundenen »Hindernisses« zu klären.¹ Wir können dies auch folgendermaßen ausdrücken: Im Moment und am Ort seiner Störung beginnt das habituelle Feld prä-reflexiver Bedeutungen, mehr oder weniger deutliche Konturen zu entwickeln, wodurch sich zuvor immanente Bedeutungen und Intentionen von einem Hintergrund abheben und der bewußten Reflexion und Untersuchung zugänglich werden. Sie bilden die Ausgangspunkte für eine situationsspezifische Dimensionierung des Feldes nach Raum und Zeit, die eine Voraussetzung dafür ist, daß relevante Gedankenobjekte unterschieden (Analyse) sowie mögliche Zusammenhänge zwischen ihnen konstruiert (Synthese) werden können. Erst dadurch wird eine gedankliche Erschließung und Umstrukturierung des Handlungsfeldes - die für Dewey immer partieller

¹ Vgl. auch Deweys Formulierung in BOHNSACK (1976, 50, Fn.64): "old habits so far as they are checked are also broken into objects which define the obstruction of ongoing activity".

Natur, nämlich bezogen auf eine konkrete Störung ist - durch Erinnern, Wahrnehmen und Vorausschauen möglich. In Deweys eigenen Worten:

"In ihrer Trinität bilden diese Voraussagen, Wahrnehmungen und Erinnerungen einen Inhalt ("subject-matter") von unterschiedenen und identifizierten Gegenständen. Diese Gegenstände repräsentieren nach außen gewendete »habits«. Sie zeigen sowohl die vorwärtsgerichtete Tendenz des »habit« als auch die objektiven Bedingungen, die in es einverleibt worden sind. Sinnesempfindungen im unmittelbaren Bewußtsein sind Handlungsbestandteile, die durch die Erschütterung ("shock") einer Unterbrechung aus den Fugen gebracht worden sind. Sie nehmen den Ort des Geschehens jedoch niemals vollständig für sich alleine in Anspruch; denn es gibt eine Masse ("body") übrigbleibender ungestörter »habits«, die in erinnerten und wahrgenommenen Gegenständen, die eine Bedeutung haben, zum Ausdruck kommt ("is reflected"). So taucht aus Schock und Verwirrung nach und nach eine gestaltete Struktur ("figured framework") von vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Gegenständen auf. Diese gehen auf mannigfaltige Weise in einen umfassenden Halbschatten vager, unausgeformter ("unfigured") Dinge über, einen Rahmen ("setting"), der für selbstverständlich gehalten wird und überhaupt nicht explizit erscheint." (MW 14, 127f.)

Und Dewey fügt an, daß die Komplexität der vorgestellten ("figured") Szene in ihrem Umfang und der Qualität ("refinement") ihrer Inhalte vollständig von der Beschaffenheit und Organisation vorgängiger »habits« abhängt (ebd., 128). Je zahlreicher unsere »habits« sind, desto weiter ist das Feld möglicher Beobachtung und Voraussicht; je flexibler sie sind, desto differenzierter ist die Wahrnehmung und desto subtiler ist die Präsentation eines inneren Bildes, das imaginativ hervorgerufen wird (ebd., 123).

Bewußtsein als ein Ergebnis dieses problembezogenen Zusammenspiels von »habits« und Impulsen zeichnet sich für Dewey dabei vor allem durch zwei Charakteristika aus: Es ist stets situationsspezifisch, konzentriert, auf einen Punkt innerhalb des umfassenden Kontextes von Bedeutungen bezogen. Zugleich ist es stets dynamischer und dramatischer Natur, ein Schauplatz konfligierender Kräfte (»habits« und Impulse), die als Spannung erlebt werden und zur Entwicklung einer neuen Synthese drängen, durch die die ursprüngliche Reibungslosigkeit des »habit« wiederhergestellt wird. Diese Theorie des Bewußtseins hat Dewey insbesondere in »Experience and Nature« weiter ausgeführt. Hier unterscheidet er zwischen Bewußtsein ("consciousness") und Geist ("mind"), wobei Geist in diesem Zusammenhang die Verkörperung eines kulturellen Systems von Bedeutungen im »habit« meint, was allein schon daraus hervorgeht, daß Dewey kurz zuvor den Begriff des »body-mind« eingeführt hat. Vor diesem Hintergrund schreibt er über das Verhältnis von Geist und Bewußtsein:

"Es gibt (...) einen offensichtlichen Unterschied zwischen Geist und Bewußtsein; einer Bedeutung und einer Vorstellung ("idea"). Geist bezeichnet das gesamte System von Bedeutungen, so wie sie in den Funktionsweisen des organischen Lebens verkörpert sind;

Bewußtsein (...) bezeichnet das Gewahrsein oder die Wahrnehmung von Bedeutungen; es ist die Wahrnehmung konkreter ("actual") Ereignisse - ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig - in ihren Bedeutungen, das Auftreten ("having") konkreter Vorstellungen. (...) das Feld des Geistes - der wirksamen Bedeutungen - ist ungeheuer viel weiter als das des Bewußtseins. Geist ist kontextuell und beständig; Bewußtsein ist fokal und transitiv. Geist ist sozusagen strukturell, substantiell; ein konstanter Hinter- und Vordergrund; das Wahrnehmungsbewußtsein ist ein Prozeß, eine Folge von Hier- und Jetzttheiten." (LW 1, 230; Herv. i. Orig.)

Die in diesem Zusammenhang verwendete Metapher eines Hintergrunds bzw. Kontexts wird an einer anderen Stelle dahingehend präzisiert, daß das umfassende System habitueller Bedeutungen (Geist) die »hier und jetzt« gegenwärtigen Bewußtseinsinhalte überzieht, durchdringt und färbt und ihnen so unmittelbare Sinnhaftigkeit und Gefühlsqualität verleiht (ebd., 231). Dieses umfassende Feld des Geistes läßt sich nach Dewey durch Gesichtspunkte wie Organisation, Ordnung und Zusammenhang ("coherence") charakterisieren (ebd.), wohingegen das Bewußtsein oder Bewußt-Werden von Bedeutungen gleichsam rhapsodisch und sprunghaft aufscheint - in einer "Folge von Blitzen von unterschiedlicher Intensität" (ebd.). Auch hier weist Dewey, wie auch schon an früheren Stellen in »Experience and Nature« (vgl. Kap. 3.3), auf die Unaussprechlichkeit des unmittelbar qualitativen »experience« hin: Es sei unmöglich zu sagen, was *unmittelbares* Bewußtsein sei (ebd., 232).¹ Worte wie Augenscheinlichkeit, Auffälligkeit, Hervorstechen, Lebendigkeit, Klarheit sowie entgegengesetzte Attribute wie *vage*, trüb und verworren² könnten jedoch zumindest als Hinweis auf die unaussprechliche Qualität unmittelbarer Bewußtheit dienen (ebd., 230).

Jenseits dieser Unmittelbarkeit aber läßt sich das Bewußtsein, das für Dewey weitgehend identisch mit Wahrnehmung im weitesten Sinne ist,³ zugleich auch als ein Prozeß der Vermittlung beschreiben, als eine dynamische Funktion innerhalb des umfassenden Systems von Bedeutungen. Aus dieser Perspektive erscheint es als eine Art transitiver Fokus, als ein beweglicher Punkt gespannter Aufmerksamkeit, an dem sich das habituelle Feld unproblematischer, nicht-thematischer Situationsdeutungen auf die widerständigen Aspekte einer konkreten Problemsituation hin

¹ "It is impossible to tell what immediate consciousness is (...)" (ebd., 232). Vgl. auch die folgende Formulierung: "The nature of awareness of meanings cannot be conveyed in speech. As with other immediate qualitative existences, words can only hint, point; the indication succeeding when it evokes an actual experience of the thing in question." (Ebd., 230)

² Im Original: "apparency", "conspicuousness", "outstandingness", "vividness", "clearness"; "vague", "dim", "confused".

³ Die Begriffe Bewußtsein (»consciousness«), Gewahrsein (»awareness«) und Wahrnehmung (»perception«) werden in dem für den gegebenen Zusammenhang maßgeblichen achten Kapitel von »Experience and Nature« von Dewey weitgehend synonym gebraucht.

öffnet und dadurch thematisch wird, an dem es also zu einer unmittelbaren Berührung zwischen den bestimmten, vertrauten, habituellen und den unbestimmten, zukunfts-offenen, kontingenten Zügen einer Situation kommt.¹ Dieser Punkt oder Fokus ist in Bewegung, insofern das Bewußtsein selbst ein intentionales Geschehen ist, das auf die kontinuierliche Entwicklung und Klärung der betreffenden Situation zielt. Aus diesen Gründen schreibt Dewey auch, daß das Bewußtsein in seiner dynamischen Struktur der Struktur des Dramas gleicht (ebd., 232): Wie dieses baut es in jedem seiner Entwicklungsschritte auf der bisherigen Entwicklung eines Komplexes von Bedeutungen auf (Kontinuität) und bezieht doch zugleich seine spezifische Spannung und Dynamik aus der Offenheit einer jeden Situation für unerwartete und überraschende Wendungen und Bedeutungsverschiebungen (Kontingenz). Deweys Beschreibung des Erlebnisses eines Schauspiels verdeutlicht sehr schön dieses Wechselspiel von vorbewußtem »habit« und bewußtem Erleben:

"Sowohl die emotionale als auch die intellektuelle Bedeutung jedes gezeigten Abschnitts eines Schauspiels hängt von *der wirksamen Gegenwart eines Kontinuums von Bedeutungen* ab. Wenn wir uns daran erinnern müssen, was an jedem besonderen Punkt gesagt und getan worden ist, sind wir nicht dessen gewahr, was jetzt gesagt und getan wird; während uns ohne seine durchdringende ("suffusive") Gegenwart in dem, was jetzt gesagt und getan wird, jeder Anhaltspunkt zu dessen Bedeutung fehlt. Somit *ist der Inhalt vergangener Geschehnisse ("affairs") in der momentanen synchronischen ("cross-sectional") Vorstellung auf eine Weise gegenwärtig, die inniger, direkter und durchdringender ist als die Weise des Erinnerns*. Er wird auf eine positive und integrale Art in den und durch die Begebenheiten, die sich jetzt ereignen, weitergetragen; in dem Maße, in dem es sich um echte dramatische Qualität handelt, sind diese Begebenheiten die Erfüllung der Bedeutungen, die durch die vergangenen Ereignisse gebildet wurden; außerdem geben sie diesem System von Bedeutungen eine unerwartete Wendung und errichten eine schwebende und noch unbestimmte Bedeutung, die eine Haltung der Wachsamkeit und Erwartung hervorruft." (Ebd., 232; Herv. d. Verf.)

Es ist nach Dewey genau dieses »doppelte Verhältnis« des Fortsetzens, Weiterführens und Entwickelns bestehender Bedeutungskontexte einerseits sowie der Stokkung, Abweichung, Unentschiedenheit und Notwendigkeit einer Ergänzung andererseits, wodurch sich jene Konzentration auf einen Bedeutungsfokus ("focalization of meaning") definieren läßt, die für ihn Bewußtsein und Wahrnehmung ausmacht.² Der »Strom des Bewußtseins«, von dem bereits James gesprochen hatte, besteht für Dewey in einer Folge diskreter Wahrnehmungsinhalte, die "ein Bedeu-

¹ Vgl. hierzu noch einmal Deweys Charakterisierung natürlicher Existenz als einer unaufhebbaren Mischung des Unsicheren ("precarious") und des Beständigen ("stable") (Kap. 3.3).

² Vgl. auch ebd., 232: "Every case of consciousness is dramatic; drama is an enhancement of the conditions of consciousness. (...) It seems to me that anyone who installs himself in the midst of the unfolding of drama *has* the experience of consciousness in just this sort of way; in a way which enables him to give significance to descriptive and analytic terms otherwise meaningless." (Herv. i. Orig.)

tungskontinuum im Prozeß seiner Gestaltung" beinhaltet (ebd., 233, 236). Dabei richtet sich die Aufmerksamkeit jedoch immer zunächst auf die Stelle der größten unmittelbaren Unsicherheit und Ungewißheit, des größten unmittelbaren Mangels an Kontinuität, die eben deshalb den thematischen Mittelpunkt einer »Um-Orientierung«, »Neu-Anpassung« und »Re-Organisation«¹ des habituellen Feldes von Bedeutungen bildet. Ist dieser Prozeß erfolgreich, wird die betreffende Situation einigermaßen befriedigend geklärt und eine neue Orientierung des Feldes erreicht, so wird nach Dewey auch die bewußte Aufmerksamkeit nicht mehr an die betreffenden Inhalte gebunden sein. Es entsteht eine neue Situation, in der ein neues Thema in den Mittelpunkt des Bewußtseins treten mag, "denn Bedeutungen werden am Brennpunkt ("focus") bevorstehender Umorientierung nur deshalb verdichtet, um zu verschwinden, sobald eine Organisation erfolgt ist, und einer anderen Stelle von Spannung und Schwäche Platz zu machen." (Ebd., 236)

Dewey legt Wert darauf zu betonen, daß das Bewußtsein in diesem Prozeß keineswegs als eine Ursache aufgefaßt werden kann, die die Veränderung bewirkt oder den Unterschied »macht«: Seiner Auffassung nach ist es angemessener zu sagen, daß das Bewußtsein der Unterschied im Prozeß seiner Entstehung *ist* (ebd., 239). Andererseits ist es aber auch nicht einfach nur eine Wirkung des »habit«, denn als Unterschied wirkt es auf dieses selbst zurück und verändert, wenn auch noch so geringfügig, das habituelle Bedeutungsfeld unseres »experience«. Wir haben es hier also abermals mit einer zirkulären Logik zu tun, die Deweys frühem Denkmodell des »organic circuit« (vgl. Kap. 4.1.1) vollkommen entspricht und ebenso wie dieses auf seinem grundlegenden Gedanken der Kontinuität des »experience« aufbaut. In einer zentralen Passage von »Experience and Education« (1938) hat Dewey diesen Zusammenhang besonders deutlich gemacht:

"Im Grunde genommen beruht dieses Prinzip [der Kontinuität; S.N.] auf der Tatsache des »habit« (...). Die Grundcharakteristik des »habit« ist, daß jedes »experience«, das handelnd gestaltet ("enacted") und erlitten wird, denjenigen, der handelt und erleidet, verändert, wobei sich diese Veränderung, ob wir es wollen oder nicht, auf die Qualität nachfolgender »experiences« auswirkt. Denn es ist eine etwas andere Person, die in sie eintritt. (...) Von diesem Gesichtspunkt betrachtet, bedeutet das Prinzip der Kontinuität des »experience«, daß jedes »experience« sowohl etwas von jenen, die ihm vorausgegangen sind, aufnimmt, als auch in irgendeiner Weise die Qualität jener, die nach ihm kommen, modifiziert." (LW 13, 18f.)

An dieser Stelle sollten wir vielleicht kurz einmal innehalten, um einen Begriff zu vertiefen, den wir im vorstehenden immer wieder gebraucht haben. Ich meine den Begriff der »Problemsituation«, dem in Deweys Denken eine so wichtige Bedeutung zukommt. Denn um Deweys Theorie des »habit« angemessen verstehen zu können,

¹ Im Original: "re-direction", "re-adaptation", "re-organization" (ebd., 236).

müssen wir uns darüber im Klaren sein, daß er diesen Begriff - wie so viele andere - oftmals in einem außerordentlich weiten Sinne gebraucht. Denken wir noch einmal an die Metapher vom Miterleben eines Schauspiels oder auch an unser Wahrnehmungsbeispiel aus Deweys Essay »Qualitative Thought« zurück (Kap. 4.2.2), in dem es um das Entdecken einer Wahrnehmungsähnlichkeit zweier beobachteter Landschaften ging. In diesen Fällen haben wir es kaum mit einem »handfesten« Handlungskonflikt im Sinne eines zu überwindenden Hindernisses zu tun, das als eine unmittelbare Bedrohung unserer Handlungsziele erscheint. Hier können wir von einem »Problem« bestenfalls im Sinne einer sehr subtilen Spannung zwischen unseren habituell strukturierten Erlebensformen und einem neuen, überraschenden Ereignis sprechen, die mehr ästhetisch als existentiell erfahren wird. Das legt den Schluß nahe, daß das Modell einer *Problemlösung* im engeren Sinne in Deweys Theorie nur einen besonderen - wenngleich bedeutsamen - Bereich innerhalb der weit umfassenderen Prozesse der beständigen Entstehung und Auflösung mehr oder weniger dramatischer Spannungsverhältnisse zwischen »habit« und Situation darstellt, auf denen unser gesamtes Wacherleben von Wahrnehmen, Empfinden, Denken, Erinnern, Urteilen, Entscheiden und Handeln beruht. »Spannung« in diesem Sinne ist für Dewey eine beständige Begleiterscheinung des »experience«, die einfach auf dem Umstand beruht, daß es in der Interaktion zwischen einem Individuum/Organismus und seiner Umwelt immer ein gewisses Maß an Ungleichgewicht oder Disäquilibration gibt, und die nicht nur im Falle offenkundiger pragmatischer Handlungskonflikte in Erscheinung tritt. Diese Weitung des Begriffs der »Problem-situation« hin zu einem Konzept der ästhetisch erlebten Spannung innerhalb eines situativen Wahrnehmungs- und Handlungskontexts als Grundlage und Bedingung des Bewußtseins ist insbesondere für Deweys spätere Theorie der Kunst und des ästhetischen »experience« von maßgeblicher Bedeutung (vgl. Kap. 5.3).¹

Deweys dynamisch-zirkuläre Sicht des Verhältnisses von »habit« und Bewußtsein macht noch einmal deutlich, daß letzteres für ihn kein unumstrittener und autonomer Gebieter über das Denken und Handeln sein kann, wie die traditionelle Bewußtseinsphilosophie dies - insbesondere im Geiste der Aufklärung - weitgehend gedacht hatte. Gegenüber der unmerklichen Effizienz reibungslos funktionierender

¹ Sie ist daher auch von Autoren wie Alexander, der diese Seite von Deweys Denken besonders in den Mittelpunkt rückt, sehr genau bemerkt worden ist. ALEXANDER (1987, 301, Fn. 32) führt eine Formulierung aus der Einleitung zu Deweys »Essays in Experimental Logic« an, wo dieser schreibt: "reflection appreas as the dominant trait (...) when (...) a situation becomes *tensional*" (Herv. d. Verf.), und fährt fort: "It is a pity Dewey did not retain the use of the term 'tensive' instead of relying on 'problematical,' since the latter inevitably makes one focus on simple practical 'problem-solving,' like fixing a tire, as Dewey's account of all speculative thought and consciousness itself. Situations are always tensional since there is always a certain amount of disequilibration."

»habits« ist es eher mit einer "flackernder Kerze" (LW 1, 262) zu vergleichen. In »Experience and Nature« trägt Dewey diesem Umstand insbesondere dadurch weiter Rechnung, daß er dem Fokus des Bewußtseins ein *Vorbewußtes* und ein *Unterbewußtes* als notwendige Bestandteile des gesamten habituellen Feldes zu Seite stellt, das er folgendermaßen zusammenfaßt:¹

"Wenn wir das gesamte Feld vom hellen Fokus über das Vor-Bewußte, den 'Rand', bis hin zu dem, was trübes, unter-bewußtes 'Gefühl' ist, betrachten, so entspricht der Fokus der Stelle der unmittelbar bevorstehenden Notwendigkeit, der Dringlichkeit; der 'Rand' entspricht den Dingen, auf die gerade reagiert worden ist oder die bald erfordern werden, daß man sich um sie kümmert, während das ferne, außenliegende Feld dem entspricht, was nicht verändert werden muß und worauf im Umgang mit der unmittelbar bevorstehenden Notwendigkeit verläßlich gezählt werden kann." (LW 1, 235f.)²

Dabei ist ersichtlich, daß Deweys Vorstellung eines Unterbewußten sich keineswegs mit dem psychoanalytischen Begriff des Unbewußten deckt, wie ihn vor allem Sigmund Freud entwickelt hat. Denn das Unterbewußte ist für Dewey kein Ort verdrängter Triebregungen, kein Bereich irrationaler, grundsätzlich ich-fremder Es-Impulse, sondern besteht einfach aus unseren am tiefsten verwurzelten Habitualisierungen. Der Radikalität von Freuds Theorie des Unbewußten hat Dewey nicht folgen mögen. Zwar sind auch für ihn im Bereich solcher unterbewußten »habits« Fixierungen und Abspaltungen ("segregations") möglich - und unter den komplexen, künstlichen Bedingungen moderner Zivilisation sogar teilweise unvermeidlich (ebd., 228). Sie äußern sich für ihn vor allem in dem, was wir oben als eine Erstarrung von »habits« zur leblosen, ich-fremden Routine kennengelernt haben, die mit einer Unfähigkeit zur Sublimation abweichender Impulse einhergeht (vgl. Kap. 4.2.3 & 4.2.4). Dewey erkennt auch, daß solche »habits« sich sehr beharrlich einer Bewußtmachung und intelligenten Untersuchung entziehen können. Sie können

¹ Freud hatte bekanntlich vor der Einführung seines späteren topologischen Modells, das die Instanzen »Es«, »Ich« und »Über-Ich« unterscheidet, die Systeme »Bewußt«, »Vorbewußt« und »Unbewußt« als topologische Bezugspunkte gewählt. Ob Dewey in »Experience and Nature« diese Freudschen Kategorien zur Vorlage gewählt hat, bleibt unklar. Ein expliziter Hinweis auf Freud findet sich nicht. Auffallend ist, daß Dewey im vorliegenden Zusammenhang nicht wie Freud vom »Unbewußten« spricht, sondern den Begriff eines »Unterbewußten« ("sub-conscious") bevorzugt. Vielleicht findet sich hierin sogar die Andeutung einer Abgrenzung. An anderer Stelle hat Dewey allerdings auch beide Begriffe weitgehend synonym gebraucht (LW 1, 225), und in beiden Fassungen von »How We Think« spricht er von »unconscious« in einem Sinne, der der Verwendung von »subconscious« im vorliegenden Zusammenhang entspricht (MW 6, 348-350; LW 8, 342-345).

² Dewey kritisiert an der orthodoxen psychologischen Tradition ausdrücklich, daß sie sich ausschließlich mit dem Fokus ("sharp focalization") beschäftigt und jene vagen Übergänge in ein Feld zunehmender Undeutlichkeit ("dimness") weitgehend vernachlässigt habe (ebd., 231). Aus seinem Blickwinkel erscheinen gerade diese Grenzen und Bereiche der Unschärfe für ein Verständnis der Wechselbeziehung zwischen »habit« und Bewußtsein von grundlegender Bedeutung.

Ausgangspunkt dessen sein, was er als eine »sekundäre Pseudo-Umwelt«¹ bezeichnet, "die jeden Aspekt des Verkehrs und des Umgangs mit der primären Umwelt beeinträchtigt" (ebd.), und sich z.B. durch systematische Formen eines Rückzugs von sozialem Austausch ("intercourse") und Interaktion ausdrücken, eines »Realitätsverlusts«, wie er sich auf gesellschaftlicher Ebene für Dewey u.a. in ideosynkratischen Phantasmen, rigiden Stereotypen, systematischer Ignoranz, organisierten Fanatismen und dogmatischen, intoleranten Traditionen zeigt.² Und Dewey stimmt sogar in bezug auf die Entstehungsbedingungen solcher »Fixierungen« mit der psychoanalytischen Betonung der Bedeutung frühkindlicher Formationsprozessen überein. "Solange unsere wichtigsten psycho-physischen Koordinationen blind und im Dunkeln während der Säuglingszeit und frühen Kindheit geformt werden, sind sie zufällige Anpassungen an den Druck anderer Personen und von Umständen, die auf uns einwirken. Sie berücksichtigen daher auch nicht die Konsequenzen dieser Aktivitäten in bezug auf die Bildung von »habits« und Habitualisierungen." (LW 1, 239)

Doch ist all dies für Dewey Ausdruck einer Verzerrung des habituellen Feldes, die aus sozialen Mißständen, aus der Rigidität etablierter »customs« und der Unvernunft tradierter Umgangs- und Erziehungsformen herrührt und insofern die »normale« bzw. mögliche und wünschenswerte Funktionsweise des »habit« verfälscht. Das Unbewußte (oder »Unterbewußte«) stellt für Dewey nicht wie für Freud eine prinzipielle und unvermeidliche Grenze unserer rationalen, bewußten Ich-Funktionen dar. Das habituelle Feld ist aus seiner Sicht vielmehr einer weitgehenden Harmonisierung fähig, in der es zur Sublimation als einem freien Wechselspiel aller Kräfte ohne Abwehr, Verdrängung, Reaktionsbildung und Triebverzicht kommen kann. Als Grundlage einer solcher Harmonisierung sind für ihn insbesondere die Prozesse der Erziehung und der sozialen Verständigung maßgeblich, insofern diese zu einer flexiblen, ausgeglichenen und balancierten Entfaltung aller Kräfte und damit zu einer flexiblen Ausbildung von »habits« beitragen können, die sich mehr durch selbsttätige und selbstbestimmte Einsicht als durch Autorität, Zwang und Nach-

¹ Dewey übernimmt diesen Ausdruck ("secondary pseudo-environment") von Walter Lippmann (ebd.).

² "Then there occur systematized withdrawals from intercourse and interaction, from what common sense calls 'reality': carefully cultivated and artificially protected fantasies of consolation and compensation; rigidly stereotyped beliefs not submitted to objective test; habits of learned ignorance or systematized ignorings of concrete relationships; organized fanaticisms; dogmatic traditions which socially are harshly intolerant and which intellectually are institutionalized paranoid systems; idealizations which instead of being immediate enjoyments of meanings, cut man off from nature and his fellows." (Ebd., 229) Hier klingen Gesichtspunkte an, die später von anderen Autoren wie etwa ADORNO (1973) aus einer stärker psychoanalytischen Perspektive einer differenzierteren Darstellung zugänglich gemacht worden sind.

ahmung vorgegebener Standards auszeichnet.¹ Dewey räumt ein, daß die bisherigen Erziehungsformen diesem Ideal nicht entsprechen (ebd., 239).² Doch hat er stets die Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Verbesserung betont. Und gegenüber einer aus seiner Sicht unangemessenen und gefährlichen Überschätzung der unbewußten, irrationalen Kräfte im Menschen setzt er ganz auf die Fähigkeiten des menschliche Intellekts (ebd., 228), der sich unter den entsprechenden sozialen, wissenschaftlichen und insbesondere pädagogischen Voraussetzungen für ihn zum Träger nahezu uneingeschränkter Sublimationsleistungen entwickeln kann.³

Deweys Theorie des rationalen Denkprozesses betont diese Möglichkeit, durch umsichtige Überlegung ("deliberation") zu einer weitgehenden Auflösung »irrationaler« Spannungen zu gelangen, indem die rivalisierenden Kräfte immer aufs neue - wenn auch immer nur vorübergehend - zu einer neuen Einheit zusammengeführt werden. Die idealtypische Darstellung dieses Prozesses, die er im dritten Teil »Human Nature and Conduct« gibt, macht dies überdeutlich:

"Jedes der konfligierenden »habits« und Impulse entwirft sich, sobald die Reihe an es kommt, auf der Leinwand der Imagination. Es entfaltet ein Bild seiner zukünftigen Geschichte, des weiteren Verlaufes, den es annähme, wenn ihm freie Bahn gelassen würde. Obwohl eine offene Zurschaustellung durch den Druck von in entgegengesetzter Richtung treibenden Tendenzen aufgehalten wird, gibt gerade diese Hemmung dem »habit« eine Chance zur Manifestation im Denken." (MW 14, 133)

Auf solchen »Bildern«, d.h. inneren Vorstellungen, beruht unser Denken, das sich nach Dewey in der Form eines dramatischen Probehandelns ("dramatic rehearsal") in der Imagination vollzieht, wobei mögliche, miteinander konkurrierende Handlungslinien ("lines of possible action") getestet und gegeneinander abgewogen werden (ebd., 132f.). In der Überlegung experimentieren wir mit ihnen, um ihre möglichen Implikationen herauszufinden, wir kombinieren sie, indem wir sie »übereinander-legen« und uns so komplexere Sichten auf mögliche Handlungsfolgen erschließen. All dies geschieht unter vorübergehender Einschränkung äußerer Aktivität: In unserer Vorstellung haben wir die Möglichkeit, einzelne Handlungslinien

¹ Vgl. ebd., 229: "Thus the concrete problems of mind-body have their locus and import in the educational procedures by which a normal integration of meanings in organic functions shall be secured and perversions prevented; in the remedial operations of psychiatry, and in social arts and appliances that render intercourse substantial, balanced and flexible."

² "(...) we have little or no art of education in the fundamentals, namely in the management of the organic attitudes which color the qualities of our conscious objects and acts." (Ebd.)

³ Vgl. auch MW 14, 145: "There is no limit to the amount of meaning which reflective and meditative habit is capable of importing into even simple acts (...)."

auszuprobieren und wieder zurückzunehmen, zu verändern und umzugestalten.¹ Doch früher oder später müssen wir zu einer Entscheidung kommen, die wir in die Tat umsetzen, und Entscheidungen können immer vernünftig oder unvernünftig sein (ebd., 134f.). Ausschlaggebend dafür ist nach Dewey, ob und inwieweit es dem Denken gelingt, seinen Gegenstand umfassend zu durchdringen und alle beteiligten Kräfte zu einer neuen, ausbalancierten Synthese zusammenzufassen, die den Ansprüchen jedes der konkurrierenden »habits« und Impulse gerecht wird.² Dewey spricht in diesem Zusammenhang auch davon, daß das Denken zu einem »umfassenden Gegenstand« ("comprehensive object"; ebd., 135) als Ausdruck einer solchen Synthese gelangt, was sich offenkundig darauf bezieht, daß es gelingt, dem gestörten habituelle Feld in der Ausrichtung auf ein integrierendes Handlungsziel ("object") eine neue und vor allem eine kohärente Orientierung zu verleihen:

"(...) das Ziel ("object"), an das gedacht wird, mag eines sein, das dadurch stimuliert, daß es unterschiedliche konkurrierende Tendenzen vereinigt und harmonisiert. Es mag eine Aktivität freisetzen, in der alle erfüllt werden, allerdings nicht in ihrer ursprünglichen Form, sondern in einer 'sublimierten' Weise, das heißt, auf eine Art, die die ursprüngliche Richtung jeder einzelnen dadurch verändert, daß sie sie zu einer Komponente zusammen mit anderen in einer Handlung von umgewandelter Qualität verarbeitet. Nichts ist erstaunlicher als die Feinfühligkeit, die Schnelligkeit und der Einfallsreichtum, mit denen die Überlegung in der Lage ist, Ausschließungen und Neukombinationen vorzunehmen, indem sie den Verlauf einer möglichen Aktivität entwirft. Zu jeder Nuance eines vorgestellten Sachverhaltes gibt es einen mitschwingenden Widerhall; und zu jeder komplexen Situation eine Empfindsamkeit in bezug auf ihre Ganzheitlichkeit, ein Gefühl dafür, ob sie allen Tatsachen gerecht wird oder sich über einige zum Vorteil anderer hinwegsetzt. Eine Entscheidung ist vernünftig, wenn die Überlegung so durchgeführt wird. Das Ergebnis mag einen Irrtum beinhalten, doch kommt er vom Mangel an Informationen, nicht von der Unbeholfenheit im Umgang mit ihnen." (Ebd., 135)

In dieser idealtypischen Skizze erscheint das Bewußtsein - die "Leinwand der Imagination", auf der je unterschiedliche Bilder in den Fokus der Betrachtung treten -

¹ "It starts from the blocking of efficient overt action, due to that conflict of prior habit and newly released impulse to which reference has been made. Then each habit, each impulse, involved in the temporary suspense of overt action takes its turn in being tried out. Deliberation is an experiment in finding out what the various lines of possible action are really like. It is an experiment in making various combinations of selected elements of habits and impulses, to see what the resultant action would be like if it were entered upon. But the trial is made in imagination, not in overt fact. (...) Thought runs ahead and foresees outcomes, and thereby avoids having to await the instruction of actual failure and disaster. (...) An act tried out in imagination is not final or fatal. It is retrievable." (Ebd., 133)

² Unvernünftige Entscheidungen ("unreasonable choice") zeichnen sich für Dewey demgegenüber durch einen Mangel an Umsicht aus: Das Denken schränkt sich vorschnell auf einen Gegenstand (eine Handlungsalternative) ein, der einen bestimmten Impuls oder ein bestimmtes »habit« übermäßig und auf Kosten aller anderen stimuliert und so nur einem begrenzten Teil des gesamten Problemfeldes gerecht wird - sei dies in Form einer unüberlegten Affekthandlung (spontaner Impuls) oder eines Rückzugs in gedankenlose Routine (eingeschliffenes »habit«).

geradezu wie der nach allen Seiten zugängliche Versammlungsplatz einer innerpsychischen Polis, auf dem gestritten, gerungen, diskutiert und argumentiert wird, bis alle Seiten Gehör gefunden haben und eine abschließende Entscheidung getroffen werden kann, die alle Standpunkte soweit wie möglich einbezieht und in einem gemeinsam getragenen Beschluß zusammenfaßt. Eine solche Vorstellung einer »Demokratie der inneren Kräfte« liegt Deweys Theorie des Denkprozesses offensichtlich zugrunde. In ihr drückt sich für ihn die Verwirklichung von Intelligenz als einer Fähigkeit zur Aufklärung unverbundener, irrationaler und verborgener Regungen aus, indem diese zu integrierten Bestandteilen von Handlungsmotiven sublimiert werden, die ihre Bedeutung aus einem gemeinsamen Bezug auf antizipierte Handlungsfolgen beziehen. Bei diesem Versuch einer umsichtigen, intelligenten Voraussicht von Handlungskonsequenzen geht es, wie Dewey wiederholt betont hat, weniger darum, tatsächlich die Zukunft vorherzusagen - dies ist aufgrund der unübersehbaren Komplexität und Kontingenz realer Ereignisse ohnehin unmöglich -, als vielmehr die Bedeutung *gegenwärtiger* Impulse, Aktivitäten und Situationen aufzuklären und zu erweitern (ebd., 143).¹ Intelligenz als »demokratisches« Zusammenspiel der Kräfte dient daher nicht nur der Kontrolle zukünftiger Folgen impulsiver Aktivitäten, sondern in erster Linie dem Bemühen, sie in ihrer gegenwärtigen, unmittelbar erlebten (»ge-habten«) Bedeutung transparent zu machen.

"Der Impuls ist primär und die Intelligenz sekundär und in gewissem Sinne abgeleitet. Diese Tatsache sollte nicht ignoriert werden. Doch ihre Anerkennung (...) steigert die Hochachtung vor der Intelligenz. Denn das Denken ist nicht der Sklave des Impulses, um sein Geheiß zu erfüllen. (...) Was die Intelligenz im Dienste des Impulses zu tun hat, ist nicht als sein gehorsamer Diener zu handeln, sondern als sein Klärer und Befreier." (Ebd., 175)

Doch wechseln wir hier einmal den Blick und fragen wir, welche Beobachterperspektive dieser Sicht unserer Psyche als einer inneren Polis zugrundeliegt. Was führt den Beobachter Dewey zu seinem Modell psychischer Imaginationprozesse, wonach das innere Kräftespiel unserer Beobachtungen, Gedanken, Impulse, Wünsche, Hoffnungen, Gewißheiten, Überzeugungen und Zweifel auf einem offenen Platz unserer Vorstellungen stattfindet, wo alles nüchtern überschaut, beurteilt und in seiner Bedeutung gewürdigt werden kann? Was fasziniert ihn an diesem Bild so sehr, daß er es mit Nachdruck immer wieder hervorhebt und an ihm seine Sicht des Menschen orientiert?

¹ "After all, the object of foresight of consequences is not to predict the future. It is to ascertain the meaning of present activities and to secure, so far as possible, a present activity with a unified meaning." (MW 14, 143) Vgl. auch ebd., 215: "We do not use the present to control the future. We use the foresight of the future to refine and expand present activity."

Gewiß handelt es sich dabei um ein *idealtypisches* Modell, und Deweys »habit«-Theorie betont gerade, daß seiner Verwirklichung im konkreten »experience« oftmals starke Kräfte entgegenstehen. Gerade dies aber, so denke ich, macht deutlich, wohin die Richtung seiner Argumentation zielt. Dewey war bereit, sich vom Bild des Menschen als mit einer autonomen und universellen Fähigkeit der Vernunft begabtes Wesen zu verabschieden, das den zentralen Bezugspunkt der klassischen Aufklärungsphilosophie gebildet hatte. Mit seiner These vom Primat des »habit« betonte er nicht nur die Abhängigkeiten und kulturellen Bedingtheiten solcher Vernünftigkeit, sondern legte sich vor allem Rechenschaft über die Wirkung unbewußter und unreflektierter Kräfte bei der Konstituierung sinnhafter Wirklichkeiten ab, die aller bewußten, rationalen und wissenschaftlichen Reflexion vorausliegen und den Boden bereiten. Gleichwohl stand Dewey in der Tradition der großen Aufklärer, insofern auch er von einem starken emanzipatorischen Ethos erfüllt war. Er war in einer Zeit der großen Umbrüche und Veränderungen aufgewachsen, in der der Fortschritt sinnbildlich wurde, einer Zeit der wissenschaftlichen und technologischen Revolutionen, die von der Euphorie der großen Umwälzungen und Neuanfänge in der Ökonomie, der Politik, der Kultur, im internationalen Zusammenleben und nicht zuletzt auch im Geistesleben, in den Wissenschaften, an den Universitäten und im Erziehungswesen geprägt war.¹ Sein Denken war von einem emphatischen Glauben an die Veränderlichkeit und Verbesserbarkeit des menschlichen »experience« durchdrungen, an die Möglichkeit einer allmählichen Überwindung überkommener Dogmen, Widersprüche, Spaltungen und Unterdrückungen. "Nichts als das bestmögliche, das reichste und vollste »experience« ist gut genug für den Menschen." (LW 1, 308) In der Erreichung dieses Ziels sah Dewey das gemeinsame und verbindende Anliegen der Menschheit.

Vor diesem Hintergrund rückt seine Betonung der menschlichen Intelligenz als einer konstruktiven, vereinigenden, harmonisierenden Kraft ins Licht einer biographisch geprägten Lebenshaltung, eines politischen und pädagogischen Ethos, in

¹ Dewey war in die Entwicklung auf all diesen Bereichen mehr oder weniger direkt involviert. Als Student und junger Dozent hat er die Entstehungsjahre großer Universitäten miterlebt; um die Jahrhundertwende hat er mit seiner Laboratory School maßgeblich an der Entstehung des *Progressive Education Movement* mitgewirkt, zu dessen Leitfiguren er für mehrere Jahrzehnte gehörte; er hat sich immer wieder aktiv an den verschiedensten progressiven politischen Bewegungen beteiligt, sei es, daß er für das Frauenwahlrecht auf die Straße ging, über Jahre hinweg als Kolumnist einer liberalen Zeitung (»New Republic«) tätig war, zur Gründung der New Yorker Lehrgewerkschaft beitrug oder den Versuch der Etablierung einer dritten, linksliberalen (am Modell der europäischen Sozialdemokratie orientierten) Partei im politischen System der USA unterstützte; und wie nur wenige Gelehrte seiner Zeit hat er sich um interkulturelle Erfahrungen bemüht, unternahm er ausgedehnte Reisen nicht nur nach Japan und China (wo er gut zwei Jahre verbrachte), sondern auch in die Sowjetunion, in die Türkei und nach Mexiko, wobei er seine Eindrücke aus einem lebendigen gesellschaftlichen und politischen Interesse heraus reflektiert und größtenteils in Form von Essays veröffentlicht hat (vgl. im einzelnen DYKHUIZEN 1973).

dem sich ein mutiger Optimismus mit einem wachen Kritikbewußtsein gegenüber den existierenden Mißständen und Unzulänglichkeiten des gelebten »experience« verband. Die aktuellen Begrenzungen und potentiellen Möglichkeiten intelligenter Lebensgestaltung bildeten in Deweys Denken den zentralen Bezugspunkt für ein Verständnis des individuellen wie des gesellschaftlichen Lebens. Und es ist vielleicht nicht zuletzt ein Erbe seiner idealistischen Frühphase, daß für ihn dabei die Vision einer immer umfassenderen Harmonisierung aller Kräfte maßgeblich wurde, die zwar niemals endgültig sein kann, doch aber den permanenten Horizont alles menschlichen Strebens nach Erfüllung bildet.¹

Nun ist eine solche Sicht selbst beobachter- und kontextabhängig. Sie bricht sich an den Erfahrungen und Beobachtungen anderer Beobachter, die uns eher skeptisch gegenüber einer Selbstüberschätzung des menschlichen Intellekts und seiner Fähigkeiten zur Harmonisierung aller Kräfte machen mögen. Verschiedene Bezugspunkte wären hier denkbar. Das Verhältnis »bewußt-unbewußt« gehört jedoch gewiß zu den zentralen Themen, unter denen diese Problematik in unserem Jahrhundert diskutiert worden ist.² Und hier ist die Psychoanalyse Sigmund Freuds sicherlich einer der zentralen Bezugspunkte einer Theorie des Unbewußten, die uns entschiedener und kritischer als viele andere Ansätze auf die Begrenzungen und Bedingtheiten unserer bewußten Ich-Funktionen aufmerksam gemacht hat. Ich möchte daher im gegebenen Zusammenhang den Vergleich zwischen Dewey und Freud etwas weiter vertiefen.

Dewey selbst nimmt in »Human Nature and Conduct« wiederholt, »wenn auch in eher beiläufiger Form auf die Psychoanalyse bezug. Er räumt ein, daß die psychoanalytische Entdeckung des Unbewußten eine Feststellung von äußerstem Wert sei und daß ihr eine wesentliche Bedeutung bei der Überwindung der älteren Psychologie bewußter Empfindungen, Bilder und Gedanken zukomme (MW 14, 61). Doch sieht er in ihr im Grunde nichts anderes als die Entdeckung der Abhängigkeit des Geistes (und damit des Bewußtseins) vom »habit« und des »habit« von den sozialen Bedingungen und »customs« (ebd.). Und diese Einsicht werde in der psychoanalytischen Theorie des Unbewußten dadurch verfälscht, daß dieses als ein *separater innerpsychischer Bereich* aufgefaßt werde, weshalb man letztlich von einem »unbewußten Bewußtsein« rede (ebd., 62).

Gewiß mag dieser Einwand gegenüber gewissen Zügen insbesondere der Jungschen Psychoanalyse, aber auch gegenüber einigen Aspekten von Freuds späterer Meta-

¹ In Kap. 5 werden wir sehen, daß auf der umfassenderen gesellschaftlich-politischen Ebene das Bild einer »Großen Gemeinschaft« ("Great Community") für Dewey zum Ausdruck dieses Strebens nach intelligenter Harmonisierung wird, worin das individuelle und das soziale Leben zugleich zu einer Verwirklichung kommen. Zu einer konstruktivistischen Kritik vgl. insbesondere Kap. 5.3.

² Vgl. dazu die ausführliche Diskussion bei REICH (1998, Kap. II.3).

psychologie nicht ganz unberechtigt sein.¹ Gleichwohl muß aber betont werden, daß gerade Freud die Prozesse des Unbewußten niemals unabhängig vom sozialen, symbolischen und dramatischen Geschehen insbesondere der frühen Kindheit beschrieben hat. Man wird nicht erst die betont interaktionistische Sicht etwa der Lacan-Schule bemühen müssen, um zu sehen, daß das Unbewußte in psychoanalytischer Sicht keineswegs isoliert von sozialen Interaktionen gedacht werden kann. Allerdings betont die Psychoanalyse die Existenz bestimmter wiederkehrender, unvermeidlicher Konfliktmuster in den sozialen Beziehungen, die ihre Dynamik aus einem libidinösen Begehren beziehen, das unter den Bedingungen der Kultur niemals einer vollständigen Realisierung zugänglich ist.² Sublimation beruht für Freud immer auf Triebverzicht. Das Ich als Träger aller Kulturleistungen erscheint aus seiner Sicht vor allem als eine Instanz der Abwehr konflikthafter Triebregungen; es gründet sich auf primäre Verwerfungen, die als Verdrängung, Reaktionsbildung usw. beschrieben werden mögen. Und es verfügt bestenfalls über eine sehr prekäre Form von Autonomie, die sich an seinen komplexen, widersprüchlichen Abhängigkeiten bricht: von den unbewußten, verdrängten Triebregungen seines Es, den Forderungen nach Realitätsanpassung von Seiten der Außenwelt und den verinnerlichten, ebenfalls weitgehend unbewußten Verboten, Strafandrohungen und Gewissensansprüchen seines Über-Ichs.

Es scheint mir nicht ganz unwahrscheinlich, daß sich hinter Deweys Vorwurf einer »Psychologisierung« vor allem ein Widerstreben gegen diese Sicht des bewußten Ichs als einer Instanz der Abwehr und Kompromißbildung verbirgt, das in seiner Abhängigkeit von miteinander unvereinbaren Mächten weit eher in der Gefahr steht, immer aufs neue den Fangstricken seines Unbewußten zum Opfer zu fallen, als daß es jemals in einem »umfassenden Objekt« alle rivalisierenden Kräfte zur Ruhe bringen könnte.³ Denn diese Sicht hätte Deweys Bild des Menschen und seiner Fähigkeit zur autonomen, intelligenten Problemlösung in besonderem Maße ernüchtern müssen. Wie Sydney Hook berichtet hat, hielt Dewey trotz einer gewissen Bewunderung für Freuds Beobachtungsschärfe dessen Metapsychologie (seine Triebtheorie, seine Vorstellung innerer Abwehr- und Verdrängungsmechanismen,

¹ In bezug auf Jung meine ich damit insbesondere seine Theorie der Archetypen und in bezug auf Freud vor allem dessen späte Hypothese eines archaischen, phylogenetisch ererbten Schuldgefühls.

² Für Freud ist in diesem Zusammenhang natürlich vor allem der sog. »Ödipuskomplex« zu nennen.

³ Zwar hat auch Freud in seiner berühmten Formel »Wo Es war, soll Ich werden« eine gewisse Nähe zum aufklärungsphilosophischen Ideal der rationalen Einsicht gezeigt; doch stand für ihn - anders als für manche seiner späteren Nachfolger insbesondere der psychoanalytischen Ich-Psychologie - niemals außer Frage, daß das Ich nicht »Herr im eigenen Haus« ist, daß seine Autonomie prekär und seine rationale Kontrolle gegenüber den unbewußten Kräften des Es in weit stärkerem Maße begrenzt ist, als es sich dies in der Regel eingestehen möchte.

sein Modell des psychischen Apparates) für eine Form von Mythologie (LEVITT 1971, 156; vgl. auch MW 14, 62) - und wenn Dewey von Mythologie sprach, so meinte er zumeist eine Haltung, mit der er aus seinem wissenschaftlich-aufgeklärten Weltbild heraus nichts zu tun haben wollte. Mit Freuds detaillierten Analysen etwa des Traumes, der Fehlleistungen und »Psychopathologien des Alltagslebens«, des Witzes oder der neurotischen Symptome, in denen dieser die Dynamik des Unbewußten sehr anschaulich und differenziert beschrieben hat, scheint Dewey sich gleichwohl kaum jemals ernsthaft auseinandergesetzt zu haben. Ob er ahnte, daß sie sein idealtypisches Bild des Bewußtseins als einer inneren »Polis« der Imaginationen, in der alles überschaut und harmonisch zusammengefügt werden kann, allzusehr in Frage gestellt hätten?

Zumindest läßt sich feststellen, daß aus einer psychoanalytischen Perspektive betrachtet in Deweys Theorie des »habit« die Entdeckung des Unbewußten entschieden verharmlost wird. Denn Dewey begreift das »Un(ter)bewußte« letztlich doch vorwiegend aus der Perspektive seiner rationalen Durchdringung und Aufklärung, die »habits« mit intelligenter Einsicht verbinden und zu bewußt kontrollierbaren Verhaltensmöglichkeiten sublimieren will. Indem er es an die Beschaffenheit tradierter »habits« und »customs« bindet, bewahrt er sich die Hoffnung auf seine letztliche Harmonisierung und »Rationalisierung« im Zuge zivilisatorischen Fortschritts. Diese Vorstellung wird in einer Passage des Dewey-Interpreten Alexander besonders deutlich, in der dieser sich energisch von der psychoanalytischen Sicht des Unbewußten abgrenzt. ALEXANDER (1987, 176) führt aus, daß aus Deweys Sicht zwischen einem »zivilisierten« und einem »unzivilisierten Unterbewußten« unterschieden werden müsse, und fährt fort:

"Es ist offensichtlich, daß Dewey sich mit dem 'Unbewußten' auf die gesamte stillschweigende Dimension bezieht, die das Fundament von Interpretation und Bedeutung bildet ("which undergirds interpretation and meaning"). Doch darf diese Dimension nicht als das Reservoir irrationaler Triebe gedacht werden, die das bewußte Leben in Richtung auf ihre dunkleren Ziele hin verzerren. Das ist natürlich möglich. In dem Ausmaß aber, wie jemand ein Leben lebt, das das Produkt einer intelligenten Kultur ist, wird es eine Integration und produktive Beziehung zwischen den bewußten und den unbewußten Aspekten des »experience« geben. (...) Das Paradigma des Unterbewußten in neurotischen Fällen zu sehen, ähnelt sehr dem Versuch, die Merkmale der Gesundheit von einer Station der Kranken und Sterbenden aus zu identifizieren. Die Kunst ist also wahrhaft fähig, das Unterbewußte durch bewußte Artikulation auszudrücken." (Ebd., 176f.)¹

¹ Man wird sich hier die Anmerkung nicht ersparen können, daß Freuds Projekt einer Untersuchung des Unbewußten am Modell der Neurose sehr wohl mit der gängigen Wissenschaftspraxis der abendländischen Medizin in Einklang stand, die von jeher das Gesunde vom Modell der Krankheit aus zu bestimmen versucht hat.

Doch drückt sich im Blick auf diesen Horizont einer bewußten und »wahren« Artikulation des Unbewußten nicht eine trügerische Hoffnung aus, die letztlich auf einer narzißtischen Selbstüberschätzung des menschlichen Intellekts beruht? Und ließe sich Deweys und Alexanders Darstellung des Verhältnisses von Bewußtem und Un(ter)bewußtem nicht vielleicht sogar als eine Art intellektueller Abwehrhaltung gegenüber jenen Erfahrungen des Unbewußten in der Kultur interpretieren, die uns im Alltagsleben, in der Intimität privater Beziehungen, in der Werbung, aber auch in unseren betont rationalen Diskursen wie der Politik und der Wissenschaft immer wieder als das Andere eines irrationalen, unverstandenen und widerspenstigen Begehrens aufscheinen? Man muß hier durchaus nicht vorbehaltlos alle psychoanalytischen Annahmen über die Natur des Unbewußten teilen, und ich will die Psychoanalyse auch nur als eine ergänzende, in vielerlei Hinsicht zweifellos ebenfalls begrenzte Beobachterperspektive heranziehen.¹ Doch sind auf der Grundlage dieses Modells in den modernen Humanwissenschaften eine Fülle von kritischen und sehr differenzierten Analysen entstanden, die den Gedanken nahelegen, daß das Projekt der abendländischen Zivilisation keineswegs nur einseitig zu einer Zunahme bewußter, rationaler Kontrollen geführt hat, sondern daß sich auch und gerade hinter den rationalsten und intelligentesten Verfahren moderner Wissenschaftlichkeit oftmals sehr subtile Formen von Irrationalität verbergen können, die z.B. als ethnozentrisches Vorurteil, als latenter Zerstörungswunsch, als Machtstreben und unbewußte Allmachtphantasie oder auch als Angst vor Identitätsverlust hinter einer Fassade harter Fakten und strengen Methodenbewußtseins bestehen.² Diese kritischen Beobachterstimmen, auf die hier nur hingewiesen werden kann, mögen uns zumindest nahelegen, daß bei aller Sympathie für Deweys mutiges Vertrauen in die Kräfte der menschlichen Intelligenz in Freuds psychoanalytischer Einsicht, daß das Ich niemals ganz »Herr im eigenen Haus« ist, ein Stück Weisheit liegt, die uns davor bewahren kann, im Streben nach Rationalität, Wissenschaftlichkeit und intelligenter Kulturarbeit die Doppelbödigkeit zivilisatorischer Erfahrungen aus dem Blick zu verlieren.

¹ Solche Grenzen der Psychoanalyse als eines theoretischen Beobachtungs- und Erklärungsmodells wurden von Freud zum Teil durchaus selbst gesehen und eingeräumt. In der Folgezeit wurden sie als immanente und externe Kritik von sehr verschiedenen Autoren entwickelt. Aus der Sicht eines Psychoanalytikers vgl. z.B. BETTELHEIM (1989, 9-48).

² Vgl. dazu beispielsweise die ethnopschoanalytischen Analysen von PARIN und seinen Mitarbeitern (1983, 1988, 1991), ERDHEIM (1988, 1991) und DEVEREUX (1982, 1992) sowie den von DUERR (1985) herausgegebenen Sammelband »Der Wissenschaftler und das Irrationale« (darin vor allem Band IV: Beiträge aus der Psychologie). Zu Freuds Kulturtheorie vgl. FREUD (1989b) und weiterführend auch MARCUSE (1990).

4.2.6 »Habit« und Selbst

Nun stoßen wir im Zusammenhang mit Deweys Ausführungen zum Verhältnis von »habit«, Impuls und Intelligenz im dritten Teil von »Human Nature and Conduct« (MW 14, 119-189) allerdings noch auf eine weitere Schwierigkeit, die in unseren vorstehenden Überlegungen noch keine Erwähnung gefunden hat. Dewey verwendet hier nämlich Formulierungen, die in deutlicher Weise hinter seinen zuvor entwickelten Begriff des »habit« zurückfallen bzw. sogar in einem offenkundigen Widerspruch zu ihm zu stehen scheinen. Wir haben ja eingangs (Kap. 4.2.1 & 4.2.2) gesehen, wie sehr Dewey bei der Einführung seines »habit«-Begriffs bemüht war, diesen von der bloßen Wiederholung spezifischer Handlungsverläufe abzugrenzen und insbesondere seine dynamische, flexible und veränderliche Seite zu betonen. »Habits« in diesen Sinne sind so progressiv wie konservativ, zeichnen sich neben ihrem Beharrungsvermögen insbesondere auch durch eine geschmeidige Anpassungsfähigkeit aus, die sie nur im Extremfall erstarrter Routinen verlieren, wenn das in jedem »habit« enthaltene Moment der Mechanisierung überhand gewinnt. Wir sahen weiter, daß Dewey in Abgrenzung von solchen reinen Verhaltensroutinen sogar von intelligenten »habits« sprach, in denen Technik mit Gefühl und Denken verschmilzt. Dennoch begegnen wir jetzt erstaunlicherweise Formulierungen wie der folgenden: "Ohne »habit« gibt es nur Irritation und verwirrtes Zögern. *Mit »habit« allein haben wir eine maschinenartige Wiederholung, ein duplizierendes Wiederauftreten alter Handlungen.* [Erst] mit dem Konflikt von »habits« und der Freisetzung eines Impulses kommt es zur bewußten Suche." (Ebd., 126; Herv. d. Verf.)

Was sollen wir mit dieser offenkundigen Inkonsistenz anfangen? Müssen wir daraus nicht schließen, wie ALLPORT (1951, 272) es tut, daß Deweys »habit« kein besonders glückliches Konzept ist, da er - je nach Zusammenhang - ganz unterschiedliche und sogar widersprüchliche Attribute¹ in es hineinzupacken versucht? Ganz sicher wird man einräumen müssen, daß zumindest die betreffenden Formulierungen mehr dazu angetan sind, ein Verständnis von Deweys »habit«-Begriff zu erschweren als es zu erleichtern. Dewey selbst scheint die Widersprüchlichkeit seiner Darstellung zudem gar nicht aufgefallen zu sein, oder zumindest kann sie ihn kaum beunruhigt haben, denn es findet sich auch keine erläuternde Anmerkung oder Fußnote. Ohne diese eigentümliche Inkonsistenz, die eine nicht zu leugnende Schwäche in der Argumentation von »Human Nature and Conduct« darstellt, bestreiten zu wollen, möchte ich zwei Interpretationen anbieten, durch die sie doch zumindest zu einem gewissen Maße relativiert werden kann. Meine erste Erklärung ist relativ einfach;

¹ Allport nennt im einzelnen: Stabilität vs. Variabilität, Verzögerung ("lag") vs. Fortschritt bzw. Anpassungsfähigkeit, Zwanghaftigkeit ("compulsiveness") vs. Auswahl ("choice") (ebd., 270ff.).

sie hat mit biographischen Umständen und insbesondere mit der Entstehungsgeschichte des Buches zu tun. Meine zweite Erklärung schließt an die erste an, ist jedoch etwas komplexer, da sie auf die konzeptionelle Ebene zielt und in dem Versuch mündet, den offenbaren Widerspruch in Deweys Darstellung produktiv als Ausgangspunkt für ein vertieftes Verständnis des »habit« zu nutzen.

(1) Der Text von »Human Nature and Conduct« beruhte ursprünglich auf einer Serie von drei Vorlesungen, die Dewey im Frühjahr 1918 im Rahmen der West Memorial Foundation an der Leland Stanford Junior University gehalten hatte. Diese Vorlesungen hätten gemäß den Satzungen der Stiftung eigentlich innerhalb der nächsten beiden Jahre veröffentlicht werden sollen. Dewey konnte dieser Verpflichtung jedoch nicht nachkommen, da er sich von 1919 an im Ausland aufhielt, zunächst in Japan und danach für mehr als anderthalb Jahre in China. Erst 1922, ein Jahr nach seiner Rückkehr, kamen die Vorlesungen schließlich in überarbeiteter und beträchtlich erweiterter Form zur Veröffentlichung. Interessant ist nun, daß gerade für den Zeitraum zwischen 1918 und 1922 von verschiedenen Autoren die entscheidende konzeptionelle Umorientierung Deweys angesetzt wird, die den Übergang zwischen seiner mittleren und seiner späten Fassung des »habit«-Begriffs bildete. Wie Abraham Edel und Elizabeth Flower betonen (LW 7, xxi-xxiii), war Deweys Theorie bis zu dieser Zeit weitgehend von einem stillschweigend vorausgesetzten Gegensatz zwischen »habit« bzw. »custom« auf der einen und Intelligenz bzw. reflektierender Einsicht auf der anderen Seite bestimmt. Erstere schienen im wesentlichen konservativer, letztere progressiver Natur zu sein.¹ Der dominierende Ton in »Human Nature and Conduct« ist, wie wir gesehen haben, ein anderer: Der Gegensatz wird nun zugunsten eines Verständnisses aufgehoben, das Intelligenz und Vernunft ("reason") selbst als Operationen von »habits« bzw. »customs« rekonstruiert. Angesichts Deweys ausgesprochen schneller Arbeitsweise sowie des zusätzlichen Drucks, der bereits um einiges hinausgezögerten Verpflichtung einer Veröffentlichung nun endlich nachzukommen, wäre es allerdings immerhin denkbar, daß er einige ältere Formulierungen in dem Text beließ und sich damit begnügte, den maßgeblichen ersten

¹ Nach Ansicht von Edel und Flower überwiegt dieser Gedanke eines Gegensatzes noch in Deweys 1919 in Japan gehaltener Vorlesungsserie, die ein Jahr später als »Reconstruction in Philosophy« (MW 12) erschien. Sie vermuten, daß insbesondere Deweys intensive Erfahrungen in China zu einer Wende hinsichtlich seiner Theorie des »habit« bzw. »custom« beigetragen haben könnten. Als Dewey Ende April 1919 in China ankam, befand sich das Land inmitten politischer Wirren und beginnender Studentenrevolten. In zahlreichen Essays und Briefen hat Dewey diese Ereignisse begleitet und zu analysieren versucht (vgl. MW 11, 12 & 13; zu Deweys Erfahrungen in China im einzelnen DYKHUIZEN 1973, 187-205). Es ist durchaus denkbar, daß das Erlebnis einer jahrtausendealten, auf einem ausgesprochen stabilen Kodex von Bräuchen (Konfuzianismus) gegründeten Kultur im Umbruch und insbesondere in der Auseinandersetzung mit der westlichen Zivilisation und dem westlichen Vormachtstreben Deweys Haltung gegenüber der Bedeutung des »custom« nachhaltig verändert haben könnte.

Teil seines Buches ("The Place of Habit in Conduct") im Sinne der neuen Sichtweise gründlich zu überarbeiten.

(2) Meine zweiten Erklärung ist eher ein Interpretationsvorschlag. Sie schließt an die erste an, deutet jedoch den Inhalt von Deweys begrifflicher Wende etwas anders. Ihr liegt der Gedanke zugrunde, daß es sich bei der konzeptionellen Umorientierung und Erweiterung des älteren »habit«-Begriffs in den Jahren zwischen 1918 und 1922 im Grunde um eine Entdeckung neuer, umfassenderer Ebenen der Habitualisierung gehandelt hat. Hierin liegt meines Erachtens die beklagte Mehrdeutigkeit des Konzepts begründet. Und zwar glaube ich, daß diese Ambiguität und die mit ihr verbundenen Schwierigkeiten insbesondere damit zusammenhängen, daß Dewey in »Human Nature and Conduct« implizit bemüht ist, seine Theorie des »habit« zur Theorie eines habituellen Selbst weiterzuentwickeln, ohne daß er dieser Tendenz, die seine Argumentation einschlägt, in begrifflicher Hinsicht schon angemessen Rechnung getragen hätte. Denn dem Selbst ist in diesem Buch im Gegensatz zu »habits«, Impulsen und Intelligenz kein eigenes Kapitel gewidmet, und überhaupt taucht es explizit nur in sehr beiläufiger Form auf, etwa in dem Sinne, daß die »habits« seine Bestandteile und Elemente bilden. Dennoch zielt Deweys Argumentation deutlich auf einen Gedanken von Integration und Einheit ab, der oberhalb dieser Elemente liegt, und der gleichwohl keine apriorisch gegebene Struktur oder transzendente Wesenheit, sondern ebenfalls einen Aspekt von Habitualisierung meint.

Am greifbarsten wurde dies in seiner Auffassung des Charakters als einer Interpenetration von »habits« (Kap. 4.2.2), mit der er sich deutlich auf einen Begriff der Einheit der Person zubewegte. Dies wird von BOHNSACK (1976, 43) besonders hervorgehoben, der diese Stelle als einen "entscheidenden Schritt auf einen vertieften Einheitsbegriff zu" interpretiert, der Deweys anfängliches Elementedenken (»habits« als funktionale Elemente der Verhaltensstruktur) gleichsam auf die höhere, synthetische Stufe des Person-Begriffs hebt. "Mit einer solchen Schau des Ganzen im einzelnen sind die mechanistischen und biologischen Kategorien 'aufgehoben', und Dewey hat sich in die Tradition des klassischen ästhetischen Begriffs von Einheit gestellt." (Ebd.) In ähnlichem Sinne führt Murray G. Murphey aus, daß das Selbst als ein dynamisches Konstrukt für Dewey in einer spezifischen Organisation der »habits« besteht, die relativ stabil und beständig ist. Als solches sei es eine dynamische und dauerhafte Struktur, wenn es sich auch verändern und entwickeln könne, indem neue »habits« gebildet und alte modifiziert werden (MURPHEY in: MW 14, xi, xii). Und Victor KESTENBAUM (1977) schließlich gebraucht den Begriff eines »habituellen Selbst« ("habitual self") zur Bezeichnung jener personalen Einheit, die in einer permanenten Interaktion oder Transaktion mit der Welt (als eines Nicht-Selben) steht.

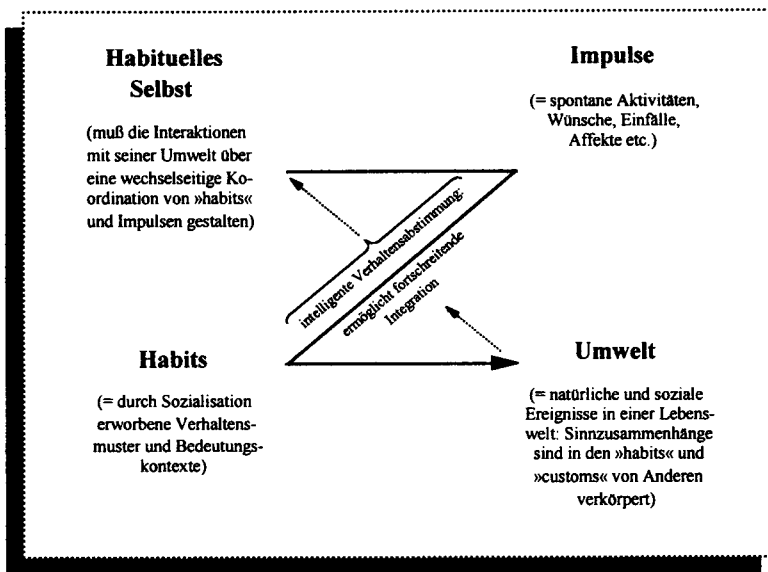
Dewey selbst allerdings schwankt in »Human Nature and Conduct« zwischen zwei unterschiedlichen konzeptionellen Ebenen hin und her.¹ Auf der ersten (älteren) Ebene bilden »habits«, Impulse und Intelligenz ein Spannungsverhältnis korrespondierender Funktionen (wobei Intelligenz als eine spezifische Form der Koordination konfligierender »habits« und abweichender Impulse erscheint), während Dewey auf der zweiten (neueren) Ebene von intelligenten »habits« in dem Sinne spricht, daß dieses Verhältnis selbst einer Habitualisierung unterliegt. Im ersten Fall haben wir es mit (elementaren) »habits« im Sinne mehr oder weniger spezifischer Dispositionen oder Handlungsbereitschaften zu tun, die in einer gewissen Weise mit Piagets Assimilationsschemata zu vergleichen sind: Ihre Funktion besteht in der Aneignung eines bestimmten Ausschnitts der Umwelt auf der Grundlage vorgängig ausgebildeter (erworbener) Muster, und ihre Arbeitsweise beschränkt sich weitgehend auf eine Wiederholung mehr oder weniger spezifischer Operationen bzw. deren Anwendung auf sich verändernde Umweltbedingungen. Im zweiten Fall haben wir es eher mit übergreifenden Haltungen als mit spezifischen Dispositionen zu tun, und diese Haltungen sind »intelligent« in dem Sinne, daß sie aus einem flexiblen und je nach den situativen Gegebenheiten veränderlichen Zusammenspiel elementarer »habits« bestehen. Auch sie können im konkreten Fall gewiß sehr unterschiedliche Formen und Inhalte annehmen. Für Dewey zielen sie jedoch, soviel kann gewiß gesagt werden, in jedem Fall auf eine Erweiterung der spezifisch menschlichen Fähigkeiten des Lernens hin. Sie finden ihre umfassendste Manifestation in dem, was er auch als »habit of learning« bezeichnet hat, auf dem für ihn das Streben nach "Verbesserung" als ein "bewußtes Lebensprinzip" beruht (ebd., 75, Fn.).² In diesem Zusammenhang wären auch solche übergreifende Einstellungen zu nennen, wie Dewey sie beispielsweise in »Democracy and Education« (MW 9, 171-187) als »open-mindedness«, »single-mindedness«, »directness« und »responsibility« bezeichnet und als Voraussetzungen konstruktiver Lernprozesse beschrieben hat. Als »intelligent« lassen sich »habits« mit Dewey demnach dann bezeichnen, wenn sie flexible Bestandteile solch übergreifender, auf Lernen und eine kontinuierliche

¹ Wie BOHNSACK (1976, 43, Fn. 44) selbst anmerkt, fällt Dewey auch *nach* der Einführung des Begriffs der Interpenetration erneut in Kategorien des Elementedenkens zurück, nämlich immer dann, wenn er von der Wirkung, Wechselwirkung und Veränderung einzelner »habits« spricht.

² "In learning habits it is possible for man to learn the habit of learning. Then betterment becomes a conscious principle in life." (Ebd.) Hier wird noch einmal besonders deutlich, was damit gemeint ist, daß sich Deweys Konzept des »habit« auf unterschiedliche Begriffsebenen bezieht. Denn das »habit of learning« kann weder in logischer noch in psychologischer Hinsicht von derselben Ordnung sein wie das »learning habits«: Es bezeichnet offenkundig eine höhere Ebene der Synthese, eine Komplexitätssteigerung, die gleichwohl an den elementareren Kontext zurückgebunden bleibt, da es ja selbst im Prozeß des Lernens erst entsteht und zugleich auf diesen Prozeß im Sinne einer gesteigerten Intensität zurückwirkt. Die Zirkularität in Deweys Theorie der Habitualisierung wird an keiner Stelle deutlicher als gerade hier.

Bereicherung des »experience« gerichteter Haltungen sind.¹ Dabei handelt es sich gewissermaßen um eine Habitualisierung der Erfahrung, daß »habits« selbst gelernt, verändert und beständig neuangepaßt werden müssen, um ihre Funktionen in einer sich verändernden Welt aufrechterhalten zu können. Intelligente »habits« wären demnach ein Ergebnis verallgemeinerter Akkommodationsprozesse (wiederum im Sinne Piagets), das in Form übergreifender Charaktereigenschaften festgehalten wird. Sie ermöglichen das, was wir an früherer Stelle als Interpenetration elementarer »habits« kennengelernt haben, durch die jene übergeordnete Einheit entsteht, die Dewey Charakter genannt hat und die ich hier mit Kestenbaum als das »habituelle Selbst« bezeichnen möchte.

Fassen wir zum Abschluß die Ergebnisse unserer Diskussion der Theorie von »habits«, Impulsen und Intelligenz noch einmal im Blick auf die Interaktionen dieses (habituellen) Selbst mit seiner Umwelt zusammen. Das Schaubild mag uns dabei zur Übersicht dienen.



¹ Vgl. dazu auch MW 14, 144: "The moral is to develop conscientiousness, ability to judge the significance of what we are doing and to use that judgement in directing what we do, not by means of direct cultivation of something called conscience, or reason, or a faculty of moral knowledge, but by *fostering those impulses and habits which experience has shown to make us sensitive, generous, imaginative, impartial in perceiving the tendency of our inchoate dawning activities.* (...) the important thing is the fostering of those habits and impulses which lead to a broad, just, sympathetic survey of situations." (Herv. d. Verf.)

Ein Subjekt interagiert mit seiner Umwelt, worunter wir hier seine Lebenswelt im umfassendsten Sinne, also die Gesamtheit aller natürlichen und sozialen Umstände, Geschehnisse und Ereignisse verstehen wollen, die ihm in seinem unmittelbaren »life-experience« begegnen. Nun beginnt dieses Individuum sein Leben als ein Geschöpf, das von sich selbst nichts weiß und über keinerlei *direkten*, unmittelbaren Zugang zu seiner Welt verfügt. Es mangelt ihm an verlässlichen Instinkten, durch die es sich mit der Verhaltenssicherheit eines Tieres in seiner natürlichen Umwelt zurechtfinden könnte. Es verfügt über keinerlei angeborenes, universelles Wissen, das ihm einen Schlüssel zum Verständnis seiner kulturellen Umwelt liefern könnte. Auch kann diese äußere Welt von ihm nicht einfach unmittelbar erschaut und in der Form eines inneres Abbildes eingepägt werden, denn es verfügt in seinem Inneren über keine leere, aufnahmebereite Tafel, sondern nur über ein Bündel vitaler Energien, die sich als lose, ungerichtete Impulse äußern und in Form spontaner Aktivitäten ins Unbekannte hinausreichen. Zugleich begegnet unser Subjekt in seiner Welt jedoch Anderen, erwachsenen Interaktionspartnern, von denen es als Säugling zunächst vollkommen abhängt, die seinen Mangel an Verhaltensorientierung durch Pflege und Sorge kompensieren. Im Verhalten dieser Anderen drückt sich immer schon eine habituelle Form des In-der-Welt-Seins aus, die auf kulturellen Formen des Umgangs (»customs«) beruht. Sie werden bemüht sein, die spontanen Äußerungen des Neugeborenen aus diesen habituellen Kontexten ihrer Lebenswelten heraus zu interpretieren und mit Bedeutungen zu versehen. So werden sie versuchen, seine primären Impulse in der Perspektive auf soziale Motive zu begreifen, die ihnen in ihren habituellen Welten vertraut sind, weil sie ihm sonst nicht antworten und in einen Prozeß der Verständigung eintreten könnten. Sie werden immer schon vor ihm selbst ein Wissen darüber entwickeln, wer es ist, was es will, wovor es sich fürchtet, weshalb es schreit, was sein Lächeln bedeutet usw. Dies kann je nach kulturellem, sozialem, persönlichem oder auch situativem Kontext höchst unterschiedlich geschehen: Eine bestimmte Art des Schauens mag als naive Vorurteilslosigkeit oder als Vorbote von Weisheit, als "Ganz-die-Mutter" oder als Reinkarnation eines lang verstorbenen Ahnen, als Ausdruck eines eigenen Willens oder unheilvolles Vorzeichen eines widerspenstigen Charakters, als Zeichen einer gesunden Kritikfähigkeit oder als Manifestation des »bösen Blicks« aufgefaßt werden. In jeder Kultur aber wird es das Bemühen geben, diese Deutung in einen habituellen Sinnzusammenhang einzufügen und sich somit der Zugehörigkeit des Kindes zur eigenen Welt zu versichern.

Und in jeder Kultur wird es zudem das Bemühen geben, das Kind nicht in seiner ursprünglichen Impulsivität zu belassen, sondern es dazu zu bewegen, die sozialen Deutungen seiner Impulse als Motive in zunehmendem Maße selbst zu verinnerlichen, indem es sich durch die Ausbildung eigener »habits« die Orientierungen, Normen und Beurteilungsstandards seiner Umwelt zu eigen macht und sein Verhal-

ten danach ausrichtet. So wird sich Erziehung zu einem wesentlichen Teil als ein Prozeß der Formung von »habits« unter dem sozialisierenden Druck von Anderen (Erwachsenen, Eltern, Geschwistern, Lehrern) vollziehen. Sie wird dies nach Deweys Überzeugung jedoch nicht ohne Schaden tun, wenn sie dabei die impulsive Seite des Kindes übersieht oder unterschätzt, in der sich dessen Selbsttätigkeit und beginnende Individualität, seine Spontaneität und Kreativität ausdrücken.¹ Denn Sozialisation, so legt uns unser Schaubild nahe, erfolgt für Dewey niemals nur in einer Richtung, als Anpassungsdruck von der Kultur auf das Individuum, sondern ist immer auch ein zirkulärer Prozeß wechselseitiger Verhaltensanpassung. Erziehung verkommt zum Drill, wo sie die subjektiven Impulse, Interessen, Neigungen und Wünsche der Lerner nicht in Rechnung stellt und an sie anknüpft. Denn »habits« können nur dort als lebendige und organische Bestandteile in eine Verhaltensstruktur integriert werden, wo ihr Erwerb der Entfaltung echter emotionaler und intellektueller Interessen dient und vom Lernenden nicht als bloße Konformität um ihrer selbst willen erlebt wird. Nur dann auch kann das äußere Spannungsverhältnis zwischen einem Individuum und seiner Umwelt, das sich, wie wir sahen, für Dewey stets durch einen Wechsel zwischen relativer Äquibration (Gleichgewicht) und partieller Störung (Ungleichgewicht) auszeichnet, wirkungsvoll in ein inneres Spannungsverhältnis übertragen werden.

Dieses innere Verhältnis (das in unserem Schaubild durch die Achse »habit«-Impuls dargestellt wird) bildet für Dewey, so sahen wir weiter, die Bedingung der Möglichkeit intelligenter Verhaltensabstimmung. Dabei haben wir es mit einem Zirkel re/de/konstruktiver Funktionen zu tun, die erst in ihrem subtilen Zusammenspiel das bilden, was Dewey als Intellekt oder Intelligenz bezeichnet. Denn das rekonstruktive »Wissen« der »habits« - ein »Kennen« unserer Welt, das für Dewey mehr im Körper als im Bewußtsein lebt - ist niemals vollständig genug, um uns auf alle Eventualitäten zukünftiger Situationen vorzubereiten. Um nicht zur mechanischen, hilflosen Routine zu erstarren, bedarf es der ständigen Modifizierung durch Impulse, die in ungewohnten Situationen als Reaktion auf eine partielle Störung des habituellen Feldes entstehen. Diese Impulse stellen nach Dewey eine Bewegung ins Unbekannte dar, das zunächst mehr intuitiv gefühlt als bewußt erkannt wird: als ein Schreck, eine Überraschung, ein plötzlicher Wunsch, eine keimende Hoffnung, eine verblüffte Belustigung oder wie auch immer. Doch bilden sie die notwendige dekonstruktive Verstörung habitueller Kontexte, die Voraussetzung dafür ist, daß es zu einer *bewußten* Untersuchung der gegebenen Situation kommen kann. Und diesen Prozeß der bewußten Reflexion oder Überlegung erkannten wir mit Dewey schließlich als eine Art imaginatives Probehandeln, das in seiner Subtilität und Komplexität ganz davon abhängt, inwieweit konkurrierende »habits« und Impulse in einen konstruktivi-

¹ Hier setzt, so sahen wir oben, Deweys Kritik an der traditionellen Schule an.

ven Prozeß einbezogen und zu einer neuen Einheit zusammengefaßt werden können. Intelligente Verhaltensorientierung setzt daher die Veränderlichkeit von »habits« ebenso wie die Sublimierbarkeit von Impulsen voraus.

In diesem Prozeß intelligenter Verhaltensanpassung schließlich entsteht ein Selbst als jene umfassende, personale Einheit, die zwischen »habits« und Impulsen vermittelt und die resultierenden Erfahrungen und Handlungen auf sich selbst zurückbezieht. Sehr viel konnten wir bisher über dieses Selbst noch nicht sagen. Wir wissen allerdings, daß es für Dewey im Prozeß der »habit«-Bildung selbst erst entsteht - weshalb wir uns entschieden haben, von einem »habituellen Selbst« zu sprechen - und daß wir es in gewisser Hinsicht als die Gesamtheit aller erworbenen »habits« auffassen können. Dabei ist es allerdings für Dewey mehr als nur die Summe seiner Teile. Es besteht wesentlich in ihrer flexiblen Interpenetration, wodurch eine neue Form von Ganzheit entsteht, die sich als Charakter in jedem einzelnen Verhaltensakt zum Ausdruck bringen kann. Seine Aufgabe liegt in einer Integration elementarer »habits« zu umfassenden Haltungen als Ausdruck intelligenter Lernprozesse. Daher bleibt es selbst offen für Veränderungen, kann es in der Interaktion mit seiner Umwelt wachsen und sich entwickeln, denn mit jedem Erwerb eines neuen »habit« öffnet sich das Selbst für einen neuen Aspekt seines »experience«, der, sofern er als eine bleibende Disposition in die Verhaltensstruktur integriert werden kann, die Qualität jedes weiteren »experience« in größerem oder geringerem Maße beeinflussen mag.

Nun bleiben bei diesem Modell sozialer Interaktionen natürlich Fragen offen. Zweifel wurden oben bereits in bezug auf Deweys Überschätzung des Intellekts und seiner Fähigkeiten angemeldet, in der Projektion einer intelligenten Lösung zu einer Harmonisierung des inneren Spannungsverhältnisses zu gelangen. Ein anderer Einwand wird - insbesondere in der Gegenüberstellung mit anderen pragmatistischen Interaktionsmodellen (inklusive Deweys eigener späterer Arbeiten) - gewiß dahingehend erhoben werden können, daß Dewey in »Human Nature and Conduct« noch nicht über eine angemessene Theorie kommunikativer Prozesse verfügt. Er begreift die Bildung von »habits« zwar als den Erwerb von Bedeutungen, doch sagt er uns nichts über die Entstehung von Bedeutungen in kommunikativen, d.h. symbolvermittelten Handlungsprozessen. Vielmehr könnte es scheinen, daß Bedeutungsverstehen für ihn letztlich doch in einer Art nachahmender Wiederholung der habituellen Handlungsmuster von Interaktionspartnern, d.h. in Verhaltensimitation und nicht in kommunikativer Verständigung wurzelt. Ebenso könnte man einwenden, daß sein Person-Begriff insbesondere deshalb in der Schwebe bleibt, weil es ihm an

einer tragfähigen Konzeption der kommunikativen Entstehung sozialer Ich-Identität mangelt.¹

In einer kritischen Rezension zu »Human Nature and Conduct« hat George Herbert Mead genau diesen Einwand geltend gemacht.² Nach Mead gibt Dewey "keine befriedigende Erklärung für die Entstehung der Identität im Verhalten", weil er in seiner Darstellung der Übernahme von »habits« durch das Kind "allzusehr auf die überholte Lehre von der Nachahmung" zurückfällt (MEAD 1980, 353). Mead weist darauf hin, daß Kinder (insbesondere im Spiel) zum Erwerb von »habits« gelangen, indem sie die Rollen anderer übernehmen und dadurch lernen, "sich an sich selbst als einen Anderen [zu] wenden." (Ebd.) Dieser interaktive Mechanismus einer »Rollenübernahme« ist nach Mead konstitutiv sowohl für die Entstehung von kommunikativen Bedeutungen als auch für die Entwicklung von Selbstreflexivität im Verhalten und damit für die Bildung des Selbst als einer Persönlichkeitsinstanz, die die Integration innerpsychischer Vorgänge leistet.

In »Human Nature and Conduct« hat Dewey diese kommunikative Dimension sozialer Interaktionen und ihre Bedeutung für den Prozeß der »habit«-Bildung in der Tat vernachlässigt. Hierin besteht meines Erachtens neben der zum Teil ungeschickten und widersprüchlichen Darstellung des »habit«-Konzepts eine zweite große Schwäche dieses Buches. Der Gedanke einer Rollenübernahme oder Verinnerlichung des Blicks des Anderen taucht nur sehr vereinzelt und zudem eher beiläufig und andeutungsweise einmal auf (z.B. MW 14, 85, 216f.).³ In den zentralen Passagen über den Erwerb von »habits« oder die Entstehung des »Charakters« aber fehlt er völlig. Insofern bleibt Deweys Persönlichkeitsmodell unbefriedigend. Was aus seiner Darstellung nicht recht klar wird, ist, daß (und wie) »habits« nicht nur subjektive Aspekte (Intentionen, Impulse, Neigungen usw.) beinhalten, sondern Subjektivität und Selbstbewußtsein vermittelt über die Reflexion aus der Position des interaktiven Anderen erst ermöglichen. Ohne einen tragfähigen Begriff der Identität aber fehlt allen Ausführungen über Integration, Einheit oder Charakter der entscheidende Bezugspunkt, von dem aus sie gedacht werden können.

¹ Auf weitere kritische Bezugspunkte, die aus unserer konstruktivistischen Sicht insbesondere in der Richtung einer ungenügenden Berücksichtigung der imaginären Seite zwischenmenschlicher Beziehungen (vgl. Kap. 1.2) gesehen werden können, gehe ich aus Gründen der Darstellung hier noch gar nicht ein. Dies soll erst im nachfolgenden Kapitel näher entwickelt werden (vgl. insb. Kap. 5.1.5 & 5.2.4).

² Diese Rezension blieb ursprünglich unveröffentlicht und ist als Manuskript in Meads Nachlaß erhalten. Im ersten Band der von Hans Joas herausgegebenen »Gesammelten Aufsätze« Meads ist sie unter dem Titel »Rezension von John Dewey: Human Nature and Conduct« zu finden (MEAD 1980, I, 347-354).

³ Vgl. auch die in Kap. 4.2.4 bereits zitierte Formulierung Deweys zur Entstehung sozialer Motive aus primären Impulsen.

Dieser Mangel hängt mit einem zweiten, umfassenderen zusammen. Aufgrund der weitgehenden Vernachlässigung der Dimension symbolvermittelter Interaktionen bleibt Deweys Theorie der Bedeutung in »Human Nature and Conduct« noch unvollständig. Im Konzept der »habit«-Bildung ist aus seiner Sicht zwar eine notwendige Bedingung des Erwerbs von Bedeutungen und ihrer Verwurzelung im konkreten »life-experience« angesprochen. Diese Erklärung bleibt jedoch unvollständig, solange nicht auch die hinreichenden Bedingungen für die Entstehung von Bedeutungen in kommunikativen Prozessen aufgeklärt sind.

Unsere Überlegungen scheinen also darauf hinzuweisen, daß das bisherige Modell einer Habitualisierung durch eine Theorie kommunikativer Prozesse zwischen einem Selbst und Anderen zu ergänzen ist, die erklärt, wie in zwischenmenschlichen Interaktionen Bedeutungen und damit die Möglichkeit sozialer Identitätskonstrukte überhaupt entstehen können. Im nächsten Kapitel werden wir uns dieser Thematik ausführlich zuwenden und untersuchen, inwieweit wir in Deweys in den Jahren nach der Veröffentlichung von »Human Natur and Conduct« wesentlich vertieften Kommunikationstheorie Antworten auf die damit angedeuteten Fragen finden können.

4.3 Zur lebensweltlichen Situierung von Beobachtung:

Konstruktion, Kritik und ein Modell des evolutiven Fortschritts

Deweys Theorie des »inquiry«, so sahen wir in Kap. 3, begreift Erkenntnis nicht nach dem klassischen Modell des Abbildes einer äußeren, unabhängigen »Wirklichkeit«, sondern als einen Prozeß der Konstruktion von Bedeutungen und Relationen in der Wechselwirkung von Beobachter und Beobachtung. Grundlegend dafür war eine Abkehr vom traditionellen Bild des Erkenntnissubjekts als eines passiv-kontemplativen Betrachters (»spectator theory of knowledge«) hin zu einer Auffassung, die die praktisch-tätige Rolle von Beobachtern in ihren Interaktionen mit einer natürlichen und kulturellen Umwelt betont. Erkenntnis als »inquiry« ist für Dewey so ein grundsätzlich konstruktiver Prozeß, der in die Welt hinausreicht und Wirkungen erzeugt, die als ein Wissen von je begrenzter und kontextbezogener Reichweite zum Beobachter selbst zurückkehren.

Wer aber ist dieser Beobachter, in welchen Bezügen und Abhängigkeiten steht er in seinem Beobachten und welches sind die Bedingungen der Möglichkeit seiner Konstruktivität? Im vorigen Kapitel deutete sich uns im Begriff des »life-experience« bereits an, daß Beobachter für Dewey primär Teilhaber an einer Lebenswelt sind und daß alles Beobachten - auch das wissenschaftliche oder philosophische - aus lebensweltlichen Bedeutungszusammenhängen heraus entsteht und letztlich nur in der Rückwendung auf diese Bestand hat. Im vorliegenden Kapitel konnten wir nun

sehen, daß der grundlegende Mechanismus, über den sich diese lebensweltliche Situierung für Dewey vollzieht, in der Funktion des »habit« wurzelt. Wir konnten darüberhinaus auch schon erkennen, welche Implikationen sich daraus im Sinne Deweys für ein Verständnis solcher Prozesse wie Wahrnehmen, Beobachten, Erkennen, Vorstellen, Erinnern, Denken usw. ergaben - d.h., konstruktivistisch gesprochen, welche Schlußfolgerungen sich aus der Theorie des »habit« in bezug auf den kulturellen Status von Beobachtungsleistungen ergeben. Einige wesentliche Überlegungen seien hier noch einmal kurz im Blick auf solche konstruktivistischen Implikationen zusammengefaßt.

Zunächst legte unsere Interpretation nahe, daß Deweys »habit«-Theorie in bezug auf Beobachtungsleistungen wie die eben genannten von einem sehr subtilen Wechselspiel re/de/konstruktiver Prozesse ausgeht, die in jedem einzelnen Akt des Wahrnehmens, Beobachtens, Erkennens usw. ineinandergreifen. Deweys phänomenologische Sicht machte deutlich, wie sehr gerade die rekonstruktive Seite in der Habitualisierung lebensweltlicher Bedeutungskontexte dabei bereits vorgängig immer schon angelegt ist, *bevor* Beobachter sich in ihren Wirklichkeitskonstruktionen wahrgenommene oder erkannte Gegenstände bewußt unterscheiden können. Im »habit« können wir mit Dewey eine Art sozialen »Erzeugungsmechanismus« (Bourdieu) erkennen, der jeder subjektiven Konstruktion von Wirklichkeit zugrundeliegt.¹ Solcher Konstruktion wohnt daher immer schon die Entdeckung einer Welt der Kultur inne, die in die subjektiven Erfindungen einzelner Beobachter machtvoll hineinspielt.

Dewey spricht in diesem Zusammenhang von einer Welt der »customs«, die aus seiner Sicht wesentlich darüber mitentscheidet, was als relevante Wirklichkeitskonstruktion überhaupt einer Beobachtung zugänglich wird. Diese Welt beruht auf den lebensweltlichen Praktiken sozialer Gruppen und Verbände, in denen Handlungen immer schon intentional ausgerichtet und durch Dispositionen organisiert sind, worin sich eine kulturelle Lebensform ausdrückt. Solche sozialen Dispositionen reproduzieren sich über den Erwerb individueller »habits«, und sie tun dies nach Dewey, ohne den Handelnden dabei notwendig bewußt zu werden. Vielmehr ist solche Bewußtwerdung, wie wir sahen, für ihn immer nur punktuell möglich und vollzieht sich vor einem Hintergrund vorbewußter Orientierungen, in denen sich gleichwohl maßgebliche Haltungen und Einstellungen ausdrücken. Denn es sind für Dewey gerade jene vorbewußten Wirkungen des »habit«, die der Erzeugung einer phänomenalen Ordnung der Gegenstände, Bedeutungen und Beziehungen zugrundeliegen. Solche Ordnung aber, so könnten wir mit Dewey sagen, strukturiert jene

¹ Zu Bourdieus soziologischem Modell des »Habitus«, das deutliche Berührungspunkte mit Deweys »habit«-Begriff aufweist, vgl. BOURDIEU (1992, insb. 99-110, 135-154) sowie aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht REICH & WEI (1997, 9-23) und ausführlicher REICH (1998, Kap. IV).

Wahrnehmungs- und Handlungsfelder, in denen Beobachter sich bereits vorgängig bewegen, wenn sie Plätze der Beobachtung einnehmen, um sich als subjektive Konstrukteure ihrer Wirklichkeiten ein Bewußtsein über diese Wirklichkeiten zu erzeugen. Insofern ist die Erfindung des Neuen aus Deweys Sicht immer mit einer Abarbeitung des Alten verbunden, aus dessen Bannkreis heraus sie sich vollzieht. Sie bedarf der Verstörung des bereits je lebensweltlich vorkonstruierten »experience«, um nicht in bloßer Rekonstruktion aufzugehen. Das setzt Spontaneität sowie die Fähigkeit voraus, eigenen Impulsen und Einfällen konstruktiv nachzugehen. Es impliziert aber auch die Bereitschaft, die eigenen Beobachtersichten immer wieder kritisch auf jene lebensweltlichen Strukturen und Kontexte zurückzubeziehen, in denen sie entstehen, um nicht blind gegenüber den kulturellen Vorbedingtheiten der eigenen Beobachtung zu bleiben. Deweys Theorie des »habit« stellt ein Beobachterkonstrukt dar, das uns auf solche Abhängigkeiten aufmerksam machen kann.

Für Dewey ergeben sich daraus wichtige politische Konsequenzen. Denn insofern die Kreativität des Erfindens nur dort gewährleistet scheint, wo wir uns aus der Übermacht kultureller Rekonstruktionen kritisch konstruktive Bezugspunkte für neue Beobachtungsmöglichkeiten erschließen können, gibt es aus seiner Sicht einen immanenten und unmittelbar politischen Zusammenhang zwischen Konstruktion und Kritik. An dieser Stelle ist Deweys impliziter Konstruktivismus, wie ich meine, weitaus politischer als viele zeitgenössische Ansätze. Er besteht darauf, daß die Konstruktion von Wirklichkeit kein unabhängiger subjektiver Prozeß ist, daß sie auch nicht bloß ein kognitives Geschehen oder ein Problem der Wahrnehmungsphänomenologie ist, sondern sich in einem kulturellen und politischen Raum vollzieht, der immer auch der kritischen Reflexion darauf bedarf, was als eingespielte Praxis vermittelt über die Strukturen, Sinnkonstruktionen und »customs« einer Lebenswelt die Freiheit subjektiver Konstruktionen begrenzt. Diesen Zusammenhang hat er in seinem Essay »Construction and Criticism« besonders deutlich gemacht. Unter anderem heißt es hier:

"Es gibt niemanden unter uns, der nicht aufgefordert wäre, sich aufrichtig und mutig der Ausstattung mit religiösen, politischen, künstlerischen, ökonomischen Überzeugungen zu stellen, die auf alle möglichen Arten von indirekten und unkritisierten Wegen zu ihm gekommen sind, und zu untersuchen, wieviel davon durch gegenwärtige Notwendigkeiten, Möglichkeiten und Anwendungen bestätigt und bewahrheitet wird. Jeder findet, wenn er diese Untersuchung durchführt, daß vieles unnützer Plunder und vieles eine bedrückende Last ist. Dennoch halten wir Vorratsräume für den Plunder bereit und nehmen die Einschränkung auf uns, die Last zu tragen.

Wenn ich nicht versuche aufzuzeigen, auf welchen Wegen genau kreative Energie zur Wirkung freigesetzt würde, wenn wir den Plunder und die Lasten loswürden, dann ist es (...), weil jedes Individuum in einer gewissen Weise originell und kreativ in seiner eigenen Ausstattung ist; das ist die Bedeutung von Individualität. Was am meisten erforderlich ist, ist das loszuwerden, was ihre Manifestation erstickt und abdröckelt. Wenn die drückende und künstliche Last entfernt wird, wird jeder seine eigene Gelegenheit für positive und

konstruktive Arbeit in irgendeinem Feld finden. Und es ist nicht der Umfang, der Bereich dieser Arbeit, was wichtig ist, als vielmehr ihre Qualität und Intensität und die kumulative Wirkung einer Vielzahl individueller Schöpfungen, gleichgültig wie sehr quantitativ begrenzt jede für sich sein mag. Kreative Aktivität ist unser großes Erfordernis; Kritik aber, Selbstkritik, ist der Weg zu ihrer Freisetzung." (LW 5, 142f.)

Nun haben wir bereits gesehen, daß Dewey in diesem Zusammenhang von einem zivilisatorischen Fortschrittsmodell ausgeht, das noch deutlich in der Tradition der Aufklärung steht und das ihm aus der Sicht seiner Zeit als so selbstverständlich erschien, daß er es kaum jemals hinreichend als ein Beobachterkonstrukt reflektiert und relativiert hat. Das Zusammenspiel von »customs« (Rekonstruktion), Kritik (Dekonstruktion) und Kreativität (Konstruktion) verbindet sich bei ihm mit der Hoffnung auf einen eindeutigen gesellschaftlichen Fortschritt, der zu einer allmählichen Höherentwicklung und Verbesserung dessen führt, was Alexander oben als »intelligente Kultur« (vgl. Kap. 4.2.5) bezeichnet hat. Im Schlußkapitel von »Human Nature and Conduct« hat Dewey in bezug auf dieses Fortschrittsmodell das Bild einer Spirale verwendet - eine Art »kultureller Zirkel«, wie wir in Anlehnung an Deweys Modell des »organischen Zirkels« (vgl. Kap. 4.1.1) auch sagen könnten -, die er gewissermaßen aus dem sozialen »experience« einer Kultur hervorgewachsen und auf eine stetige Verbesserung der Beschaffenheit ihrer »customs« und sozialen Wahrnehmungen zuwachsen sieht: "Wir sind nicht in einem Kreis befangen; wir durchlaufen eine Spirale, in der soziale »customs« ein bestimmtes Bewußtsein von Interdependenzen erzeugen, und dieses Bewußtsein verkörpert sich in Handlungen, die in der Verbesserung der Umwelt neue Wahrnehmungen sozialer Bindungen erzeugen, und so ewig weiter." (MW 14, 224f.) Dieses Bild führt allerdings insofern in die Irre, als es eine Entwicklungsautomatik und damit einen naiven Fortschritts-optimismus suggeriert, von dem Dewey sich immer wieder auch distanziert hat. Seine Grundeinstellung läßt sich besser als Meliorismus bezeichnen, d.h. als ein Glaube an die grundsätzliche Verbesserbarkeit der menschlichen Lebenssituation. Gehen wir diesem Meliorismus hier noch etwas weiter nach, indem wir den in ihm enthaltenen Begriff des Fortschritts genauer spezifizieren. Drei grundsätzliche Überlegungen scheinen mir dabei angebracht:

(1) Sozialer Fortschritt ist für Dewey kein selbstläufiges Geschehen, sondern ein Prozeß, dessen Ausgang ungewiß ist und der immer wieder neu und aktiv gestaltet bzw. erkämpft werden muß. Zwar geht Dewey von einem grundlegenden menschlichen Streben nach Erweiterung und Verbesserung der Qualität des »experience« aus, doch betont er gleichzeitig die im »habit« bzw. »custom« angelegte konservative Seite, ihre Trägheit und ihr Beharrungsvermögen, die sich oft bremsend auf solche Fortentwicklung auswirken. Er spricht sogar von einer Degeneration alter »habits« (MW 14, 91), von »sozialer Arteriosklerose« bzw. einem Altwerden der »customs« eines Volkes, dessen Institutionen bis zur äußersten Starrheit versteinern (ebd., 73).

Gerade für die gegenwärtige, industriell-kapitalistische Zivilisation des Abendlandes hebt er die Gefahren solcher Stagnation hervor, warnt er vor der Möglichkeit eines Teufelskreises ("vicious circle") der monotonen Reproduktion von Lebensformen, die nur noch dem Druck äußerer Sachzwänge gehorchen und das innovative und kreative Potential spontaner Impulse ganz dem Stempel ("stamp") existierender Institutionen unterwerfen (ebd., 88). Solche Gleichschaltung kann, wie er meint, dazu führen, daß die Erfordernisse sozialer Veränderungen auch und gerade von denen nicht mehr erkannt werden, in deren Interesse sie eigentlich liegen (ebd., 89).¹

In diesem Zusammenhang hängt die Ermöglichung sozialen Fortschritts für Dewey insbesondere von einer bewußten und intelligenten Nutzung des »spontanen Lebens der Impulse« überall dort ab, wo es sich trotz der restriktiven Bedingungen auch im gegenwärtigen Leben zeigt. Wie wir bereits sahen, denkt Dewey dabei zunächst an die Erziehung, die in seinen Augen in besonderem Maße dazu geeignet ist, mit vergleichsweise geringem Aufwand einen besonders geordneten und effektiven Beitrag zur gesellschaftlichen Verbesserung zu ermöglichen (ebd., 89f.). Dabei ist es seiner Überzeugung nach nicht nötig, daß die Erzieher vorweg ein klares und bestimmtes Idealbild einer besseren Gesellschaft im Kopf haben, auf die hin zu erziehen sei - jede solche Idealvorstellung steht für Dewey vielmehr in der Gefahr, doch nur ein verzerrtes Spiegelbild gegenwärtiger Zustände zu sein und durch projektive Idealisierungen neue Starrheiten zu erzeugen. Dahinter verbirgt sich natürlich die Problematik, daß die Erzieher selbst schon erzogen worden sind, d.h. bereits an den bestehenden »customs« und »habits« ihrer kulturellen Umwelt teilhaben bzw. in sie verstrickt sind. Insofern ist die erwachsene Generation für Dewey in der Regel nicht besser, sondern schlechter dazu vorbereitet, notwendige Veränderung sozialer »habits« zu erkennen und in eigenes Verhalten umzusetzen, als die nachwachsende (ebd., 89). Die Chancen einer demokratischen Erziehung liegen für Dewey daher vor allem darin, die lebendigen, flexiblen, experimentierenden und neugierigen Aktivitäten derer aufzugreifen, die noch nicht der vollen Wucht etablierter »customs« unterworfen sind (ebd.). Ihr Ziel muß es vor allem sein, die Unterordnung des kindlichen »experience« unter die Forderungen der Erwachsenenwelt durch einen kooperativen Lernprozeß zu ersetzen, in dem das »experience« der erwachsenen Generation zwar wichtige Orientierungen, nicht aber den alleinigen

¹ "The existing psychology of the industrial worker for example is slack, irresponsible, combining a maximum of mechanical routine with a maximum of explosive, unregulated impulsiveness. These things have been bred by the existing economical system. But they exist, and are formidable obstacles to social change. (...) We satisfy ourselves cheaply by preaching the charm of productivity and by blaming the inherent selfishness of human nature, and urging some great moral and religious revival. The evils point in reality to the necessity of a change in economic institutions, but meantime they offer serious obstacles to the change." (Ebd.)

Maßstab bildet. Erziehung soll vielmehr zu einem wechselseitigen und kommunikativen Lernprozeß werden, in dem nicht einseitig rekonstruktive Wissensvermittlung dominiert, sondern im gemeinsamen Handeln konstruktiv neue Lösungen ausprobiert werden können. Nur wenn es gelingt, pädagogische Umwelten zu schaffen, in denen sich die Bildung von »habits« bei der heranwachsenden Generation in konstruktiven Lernprozessen mit weitgehenden Selbsttätigkeits- und Selbstbestimmungsmomenten vollziehen kann, sieht Dewey eine Chance dafür, daß die entstehenden »habits« der heranwachsenden Generation intelligenter, empfindsamer, mehr von Einsicht und Voraussicht durchdrungen, direkter, aufrichtiger und zu flexibleren Reaktionen fähig sein könnten als die bestehenden (ebd., 90)¹: "Dann werden sie sich ihren eigenen Problemen stellen und ihre eigenen Verbesserungen vorschlagen." (Ebd.)

Die Erziehung ist für Dewey allerdings keineswegs das einzige Beispiel dafür, daß das »spontane Leben der Impulse« zu einem Aufbrechen hergebrachter »customs« und damit zu einer möglichen Quelle gesellschaftlichen Wandels werden kann. Die Kultur der Moderne ist in sich so komplex, vielgestaltig und dynamisch, daß sie von selbst zu einer beständigen Reibung heterogener und konfligierender Muster führt (ebd., 90). Im immer unvermeidlicher werdenden Aufeinandertreffen starrer Traditionen entstehen neue Impulse, Bedürfnisse, Ideen und Bewegungen, die zu »neuen Abenteuern« einladen. In sich selbst sind diese Bewegungen, wie Dewey meint, so heterogen, zufällig und unkontrolliert wie ihre Entstehungsbedingungen. Sie können zur Unübersichtlichkeit und zu einem Chaos unvereinbarer Interessen und Ansprüche führen, das letztlich in Gewalt und Zerstörung mündet. Immer dringender machen sie seiner Überzeugung nach daher die Entwicklung effektiver und intelligenter Formen einer sozialen Kontrolle gesellschaftlicher Entwicklungen erforderlich, um die Elemente der Desintegration in eine »konstruktive Synthese« zu verwandeln (ebd.): die Verwirklichung einer demokratisch »planenden« (im Gegensatz zur »geplanten«) Gesellschaft, die über wirksame Methoden öffentlicher Erkenntnisgewinnung, Wissensvermittlung und Entscheidungsfindung verfügt.²

(2) Vor allem unter den Bedingungen moderner Zivilisation geht das Erreichen eines fortgeschrittenen, »besseren« Niveaus für Dewey immer auch mit einer Erhöhung von Komplexität, mit Abhängigkeiten und Risiken einher (ebd., 197). Was von der einen Seite her als ein sozialer Erfolg erscheint - eine institutionelle Veränderung, die hilft, eine als dringend empfundene gesellschaftliche Krise zu bewältigen oder einen Konflikt zu entschärfen -, erweist sich auf der anderen Seite oft als

¹ Vgl. in diesem Zusammenhang die Diskussion bei REICH (1996, 197-216).

² Mit diesen hier nur angedeuteten Themen werden wir uns im nachfolgenden Kapitel ausführlich auseinandersetzen.

Quelle neuer Komplikationen, die ein neues Problembewußtsein und neue Verfahren sozialer Kontrolle und Regulierung auf den Plan rufen usw. "Denn gewiß hat der Fortschritt der Zivilisation nicht nur einen Zuwachs in der Reichweite und der Kompliziertheit der zu bewältigenden Probleme bedeutet, sondern er bringt auch eine wachsende Instabilität mit sich. Denn durch die Vervielfältigung von Wünschen, Werkzeugen und Möglichkeiten vermehrt er die Vielfalt der Kräfte, die miteinander in Beziehung treten und die intelligent geleitet werden müssen."¹ (MW 14, 197f.) Zu Resignation und Pessimismus konnte diese Einsicht nach Deweys Überzeugung jedoch nur deshalb führen, weil und insofern sie das falsche Ideal einer Annäherung an einen erlösenden und dauerhaften Endzustand, eine letztliche Aufhebung aller innerweltlichen Widersprüche und Konflikte ernüchert, das sich als eine Sehnsucht des abendländischen Menschen durch seine Religionen, Philosophien und Weltbilder zieht. Deweys pragmatischer Meliorismus gründet sich demgegenüber auf das Bemühen, die unvermeidlich prekäre Seite menschlichen Kulturfortschritts als eine beständige Herausforderung zu kritischem und konstruktivem Handeln zu begreifen: als einen Prozeß, aus dessen eigener Dynamik wir uns letztlich nicht befreien, den wir aber innerhalb gewisser Grenzen zu kontrollieren und zu steuern lernen können.

(3) Es gibt für Dewey kein ein für allemal feststehendes Ziel sozialen Fortschritts und keinen universellen Maßstab zu seiner Beurteilung außer dem einen, daß er zur Verbesserung der Qualität des gegenwärtigen »life-experience« durch ein Bewußtwerden seiner möglichen Entwicklungschancen beiträgt. Dewey wehrt sich mit Nachdruck gegen eine Aufopferung der gelebten Gegenwart zugunsten einer idealisierten Zukunft. "Wir benutzen nicht die Gegenwart, um die Zukunft zu kontrollieren. Wir nutzen die Voraussicht der Zukunft, um unsere gegenwärtige Aktivität zu verbessern und zu erweitern." (Ebd., 215) Fortschritt ist für Dewey immer eine Frage der Bereicherung unmittelbarer gesellschaftlicher Handlungsprozesse durch Bedeutungen, die aus einem Bewußtwerden möglicher Konsequenzen entstehen.² Er beinhaltet eine Vervielfältigung wahrgenommener Unterscheidungen ebenso wie die Fähigkeit, divergierende Kräfte zu harmonisieren und zu einheitlichen Orientierungen zu integrieren (ebd., 196). Deweys expliziter Situationsbezug betont dabei den immer nur vorübergehenden und relativen Charakter angestrebter

¹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die folgende Formulierung in Deweys »The Public and Its Problems« (LW 2, 254): "Progress is not steady and continuous. Retrogression is as periodic as advance. Industry and inventions in technology, for example, create means which alter the modes of associated behavior and which radically change the quantity, character and place of impact of their indirect consequences."

² Vgl. auch ebd., 194: "The good, satisfaction, 'end,' of growth of present action in shades and scope of meaning is the only good within our control, and the only one, accordingly, for which responsibility exists."

Ziele und Werte.¹ Wollte man überhaupt ein allgemeines moralisches Gesetz, einen »kategorischen Imperativ« aufstellen, dann könnte er, wie Dewey meint, nur lauten: "So zu handeln, daß man die Bedeutung des gegenwärtigen »experience« steigert." (Ebd., 196) Doch fügt er sogleich hinzu, daß selbst diese Formel abstrakt und leer bleibt, solange ihre Bedeutung nicht in bezug auf die Notwendigkeiten und alternativen Möglichkeiten einer einzigartigen und zu spezifizierenden Situation konkretisiert wird. Denn da die Bedingungen des menschlichen »experience« sich ständig verändern, treten immer wieder neue und ursprüngliche Aktivitäten ins Geschehen (MW 14, 108).² So hat letztlich "jede Situation (...) ihr eigenes Maß und ihre eigene Qualität des Fortschritts, und das Bedürfnis nach Fortschritt ist wiederkehrend und beständig." (Ebd., 195) Deshalb betont Deweys Ethik die Einzigartigkeit jeder moralischen Entscheidungssituation: Die Verantwortung liegt letztlich immer bei den Handelnden selbst; sie kann nicht an allgemeine Prinzipien oder Autoritäten delegiert werden, sondern setzt in jedem Einzelfall die Bereitschaft zur kreativen Problemlösung voraus: "Der einzige wirklich strenge Kodex ist derjenige, der die Kodifizierung unterläuft ("foregoes"), indem er die Verantwortung für die Beurteilung jeden Falles auf die betroffenen Handelnden zurückwirft und ihnen die Last der Entdeckung und Anpassung auferlegt."³ (Ebd., 74)

Dewey entwirft uns damit einen Begriff von Fortschritt, der in sich durchaus komplex und spannungsgeladen ist, weil er das konkrete »experience« nicht einem abstrakten Modell - einer idealtypisch vorkonstruierten Spirale - unterordnen will. Deshalb identifiziert er das allgemeinste Ziel dieses Prozesses mit einer Verbesserung der Qualität dieses »experience« gerade in seinen unmittelbarsten und konkretesten Erscheinungsformen. Dies wirft natürlich die Frage auf, wie denn dann noch übergeordnete Bezugspunkte gefunden bzw. legitimiert werden können, auf die die Hoffnung auf eine gesellschaftliche Entwicklung zum Besseren sich gründen soll, wenn letztlich jede Situation ihr eigenes Maß nur aus sich selbst heraus entwickeln kann. Hier liegt eine Schwachstelle in Deweys Argumentation, insofern sie

¹ Vgl. hierzu auch Deweys eingehende Kritik der traditionellen philosophischen Suche nach universellen und unveränderlichen ("fixed") Werten oder Idealen, die als Ziele-an-sich ("ends-in-themselves") allen konkreten, kontextbezogenen Handlungsabsichten ("aims") vorausliegen und ihnen gegenüber eine höhere Form von Wahrheit beanspruchen (MW 14, 154-163).

² "As conditions are continually changing, new and *primitive* activities are continually occurring." (Ebd.; Herv. i. Orig.)

³ Vgl. dazu auch ALLPORT (1951, 274, Fn. 30): "The consequences for ethics of this doctrine of evolving circuits is important. It follows that 'good' conduct can never twice be the same. (...) Since impulse and habit are in reality ever-changing, we must conclude that 'ends are, in fact, literally endless, forever coming into existence as new activities occasion new consequences.' (...) The good is a matter of rectifying *present* trouble through the coöperation of habit, impulse, and thought. Trouble is eternally fresh trouble, and 'good' solutions are forever new."

verschleiert, daß in seiner Formel von der Verbesserung der Qualität des »experience« selbst schon Vorentscheidungen enthalten sind, deren Wertimplikationen von ihm selbst zumeist nicht mehr hinreichend reflektiert werden.¹ Denn Dewey setzt in allen seinen Schriften voraus, daß solche Verbesserung sich vor allem in einer Zunahme autonomer, wissenschaftlich-rationaler und demokratischer Formen der Konstruktion und Kritik ausdrückt. In der Wissenschaft und der Demokratie glaubt er einen Typ von »customs« erkennen zu können, in denen sich ein eindeutiger Fortschritt der bisherigen Kulturentwicklung anzeigt und die - sofern es gelingt, sie über ihren bisher noch sehr unfertigen Zustand hinaus weiterzuentwickeln - zugleich eine verlässliche Grundlage für eine weitere Entwicklung zum Besseren darstellen.² Insofern Dewey diese Vorentscheidungen nicht mehr als Beobachterkonstruktionen kenntlich macht, suggeriert er, daß es trotz aller lebensweltlichen Situiertheit von Beobachtung letzte, universelle Maßstäbe gibt, die sich irgendwie in der Natur des »experience« selbst zu gründen scheinen. Und insofern erscheint dann doch wieder das Bild einer Spirale, die eine eindeutige Richtung aufweist und uns sagen läßt, warum wir heute in einer fortgeschritteneren, intelligenteren und insofern besseren Kultur leben als in der Vergangenheit, in einer Kultur mit mehr Freiheitsgraden und rationaleren Entwicklungspotentialen, und warum wir hoffen dürfen, daß solcher Fortschritt auch in der Zukunft möglich sein wird.

Solche eindeutigen, ungebrochenen Fortschrittsmodelle aber sind im 20. Jahrhundert mehr und mehr fragwürdig geworden, weshalb wir sie heute leichter als Beobachterkonstruktionen erkennen können, als Imaginationen, in denen sich die Sehnsucht der Moderne nach einem Bild ihrer Selbstperfektionierung ausdrückt. Und dieses Bild selbst hat Risse bekommen, weil sich in einer Dialektik der Aufklärung eben zunehmend auch die Widersprüchlichkeiten und Diskontinuitäten, die geheimen Abstiege hinter den Aufstiegen der Vernunft, die Gefangenschaften und Unterwerfungen zeigten, durch die die Liberalisierung und Rationalisierung der bürgerlichen Welt erst möglich wurde. Moderne Zivilisationstheorien wie die von Elias z.B. haben unser Verständnis dafür geschärft, daß die Zunahme von Freiheitsgraden und rationalisierten Verfahren in der modernen Kultur zugleich mit einer Ausdehnung und Perfektionierung individueller Selbstzwänge einherging, was eben auch mit einem Verlust ursprünglicher, prekärer Freiheiten erkaufte wurde (vgl. Kap.

¹ Auf diese Problematik hat bereits BOHNSACK (1976, 63) im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Deweys Theorie der pädagogischen Zielsetzung hingewiesen.

² In seinem Spätwerk mißt Dewey neben diesen beiden Modellen und in einem gewissen Sinne als ihr sublimierter Ausdruck im unmittelbaren »experience« mehr und mehr auch der Kunst eine wesentliche Bedeutung für den Fortschritt der Zivilisation zu (vgl. Kap. 5.3.4). Diese Entwicklung deutet sich bereits in »Experience and Nature« (LW I, insb. Kap. 9) an und findet ihren Höhepunkt ein knappes Jahrzehnt später in Deweys großem kunstphilosophischen Werk »Art as Experience« (LW 10).

1.2.4). Auf andere kritische Beobachterstimmen aus dem Umfeld der Psychoanalyse bzw. Ethnopschoanalyse oder aus der modernen Wissenschaftsphilosophie wurde oben bereits aufmerksam gemacht (Kap. 4.2.5), und auch in den im einzelnen sehr detaillierten Analysen Foucaults findet sich eine Fülle von Beobachtungen, die das schöne Bild einer modernen Fortschrittspirale dekonstruieren (vgl. dazu ausführlich REICH 1998, Kap. I).

Dewey zeigt sich uns als ein Autor, der - am Beginn unseres Jahrhunderts - noch stark von diesem Bild beseelt war. Nicht in einem vorgängigen Wissen, nicht in den Aprioris einer zu sich gekommenen Vernunft hoffte er sich einen Garant dafür zu finden, sondern in den Verfahren der Konstruktion und Kritik, die diese Moderne im mühsamen Kampf ihrer Selbstwertung allmählich aus sich selbst heraus hervorgebracht hat. Dies weist ihn als einen frühen konstruktivistischen Autor aus. Dieser Konstruktivismus ist aus heutiger Sicht jedoch daran begrenzt, daß Dewey die Konstruktivität seines eigenen fortschrittsorientierten Beobachtermodells nicht mehr genügend reflektiert hat. Sein Naturalismus blieb ihm auch hier als ein Rückzugspunkt, um sich die Hoffnung auf eine bessere Zukunft zu bewahrheiten. Dieser Problematik werden wir im nachfolgenden Kapitel im Blick auf Deweys Kommunikationsphilosophie noch genauer nachgehen (vgl. insb. Kap. 5.2 & 5.3). Ungeachtet dieser Kritik bleibt aber die Einschätzung, daß uns Deweys Theorie des »habit« und die damit verbundene lebensweltliche Situierung von Beobachtung als Konstruktion und Kritik für die grundlegende Problematik eines kulturellen und insbesondere auch politischen Selbstverständnisses zeitgenössischer konstruktivistischer Ansätze sensibilisieren und uns in diesem Zusammenhang Anregungen bieten kann, die eine konstruktivistische Beobachtertheorie aufgreifen und, ergänzt durch neuere Theorien wie beispielsweise den erwähnten Ansatz von Bourdieu, weiterführen kann - auch wenn wir dabei heute dem schönen Bild der Spirale bzw. einem dahinterstehenden naturalistisch begründeten Fortschrittsmodell skeptischer gegenüberstehen mögen als Dewey vor mehr als einem halben Jahrhundert.

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 Rollenübernahme 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 ideellen 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 Menschenverstand ("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, rauh 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 Verhandbarkeit 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 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 festgefühten 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 letzte 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 transsubstantiierenden 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 Cyclopedia 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 transzendentalen 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)

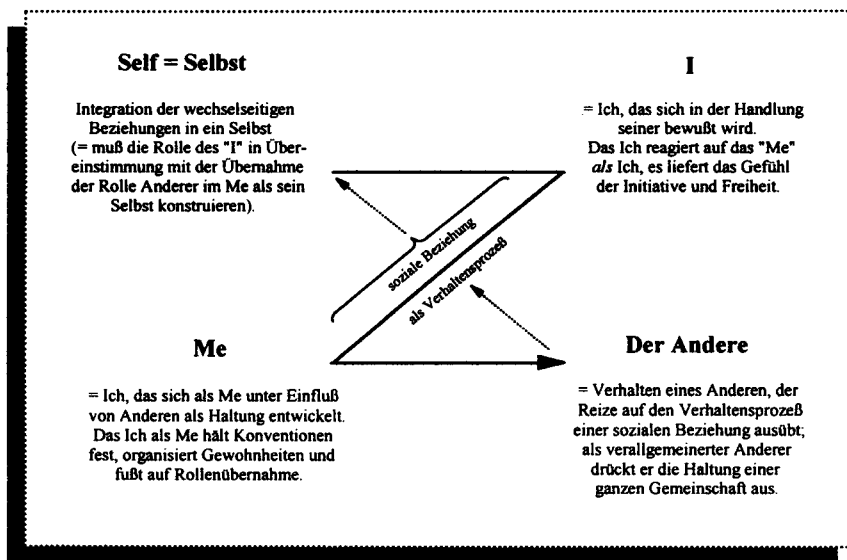
Eine solche Öffnung auf die Blickwinkel und Perspektiven der Anderen, deren Rolle das Subjekt identifikatorisch übernimmt, ist für Dewey zugleich eine notwendige Voraussetzung für die Entstehung des Selbst als Ich-Identität in Entgegensetzung zu einem »anderen Selbst«, d.h. zur Identität des sozialen 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« (frei-imaginative 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 Wahrnehmungs- und Handlungsfeld 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 osziliert 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-

schenkenkenntnis, 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 Verknüpfungen, 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 ernstzunehmende 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 - wenngleich 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 zustandekommen 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 letztlichen 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 genuine 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 Über-einkünfte 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 Prägung 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).

Literatur

1. Gesamtausgabe der Werke Deweys

Die unter der Leitung von Jo Ann Boydston herausgegebene Gesamtausgabe von Deweys Werken ist in folgende drei Abschnitte unterteilt:

- »The Early Works« (EW, Bd. 1-5): 1882-1898. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press / London & Amsterdam: Feffer & Simons.
- »The Middle Works« (MW, Bd. 1-15): 1899-1924. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- »The Later Works« (LW, Bd. 1-17): 1925-1953. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Sie enthält im einzelnen folgende Titel, die jeweils mit einer ausführlichen Einleitung durch wechselnde Kommentatoren versehen sind:¹

- EW 1 (1882-1888): *Early Essays and Leibniz's New Essays Concerning Human Understanding*. Introd.: L.E. Hahn, 1975.
- EW 2 (1887): *Psychology*. Introd.: H.W. Schneider, 1975.
- EW 3 (1889-1892): *Early Essays and Outlines of a Critical Theory of Ethics*. Introd.: S.M. Eames, 1975.
- EW 4 (1893-1894): *Early Essays and The Study of Ethics: A Syllabus*. Introd.: W.A.R. Leys, 1975.
- EW 5 (1895-1898): *Early Essays*. Introd.: W.R. McKenzie, 1975.
- MW 1 (1899-1901): *Essays on School and Society*. Introd.: J.R. Burnett, 1983.
- MW 2 (1902-1903): *Essays on Logical Theory*. Introd.: S. Hook, 1983.
- MW 3 (1903-1906): *Essays on the New Empiricism*. Introd.: D. Rucker, 1983.
- MW 4 (1908): *Essays on Pragmatism and Truth*. Introd.: L.E. Hahn, 1983.
- MW 5 (1907-1909): *Ethics*. Introd.: C.L. Stevenson, 1983.
- MW 6 (1910-1911): *How We Think and Selected Essays*. Introd.: H.S. Thayer & V.T. Thayer, 1985.

¹ Das Erscheinungsjahr bezieht sich auf die Paperback-Ausgabe.

- MW 7 (1912-1914): *Essays on Philosophy and Psychology*. Introd.: R. Ross, 1985.
- MW 8 (1915): *Essays on Education and Politics*. Introd.: S. Hook, 1985.
- MW 9 (1916): *Democracy and Education*. Introd.: S. Hook, 1985.
- MW 10 (1916-1917): *Essays on Philosophy and Education*. Introd.: L.E. Hahn, 1985.
- MW 11 (1918-1919): *Essays on China, Japan, and the War*. Introd.: O. Handlin & L. Handlin, 1988.
- MW 12 (1920): *Reconstruction in Philosophy and Essays*. Introd.: R. Ross, 1991.
- MW 13 (1921-1922): *Essays on Philosophy, Education, and the Orient*. Introd.: R. Ross, 1988.
- MW 14 (1922): *Human Nature and Conduct*. Introd.: M.G. Murphey, 1988.
- MW 15 (1923-1924): *Essays on Politics and Society*. Introd.: C. Cohen, 1988.
-
- LW 1 (1925): *Experience and Nature*. Introd.: S. Hook, 1988.
- LW 2 (1925-1927): *Essays, Reviews, Miscellany, and The Public and Its Problems*. Introd.: J. Gouinlock, 1988.
- LW 3 (1927-1928): *Essays, Reviews, Miscellany, and "Impressions of Soviet Russia"*. Introd.: D. Sidorsky, 1988.
- LW 4 (1929): *The Quest for Certainty*. Introd.: S. Toulmin, 1990.
- LW 5 (1929-1930): *Essays, The Sources of a Science of Education, Individualism, Old and New, and Construction and Criticism*. Introd.: P. Kurtz, 1988.
- LW 6 (1931-1932): *Essays, Reviews, and Miscellany*. Introd.: S. Ratner, 1989.
- LW 7 (1932): *Ethics*. Introd.: A. Edel & E. Flower, 1989.
- LW 8 (1933): *Essays and How We Think*, Revised Edition. Introd.: R. Rorty, 1989.
- LW 9 (1933-1934): *Essays, Reviews, Miscellany, and A Common Faith*. Introd.: M.R. Konvitz, 1989.
- LW 10 (1934): *Art as Experience*. Introd.: A. Kaplan, 1989.
- LW 11 (1935-1937): *Essays and Liberalism and Social Action*. Introd.: J.J. McDermott, 1991.
- LW 12 (1938): *Logic: The Theory of Inquiry*. Introd.: E. Nagel, 1991.
- LW 13 (1938-1939): *Experience and Education, Freedom and Culture, Theory of Valuation, and Essays*. Introd.: S.M. Cahn, 1991.
- LW 14 (1939-1941): *Essays, Reviews, and Miscellany*. Introd.: R.W. Sleeper, 1991.
- LW 15 (1942-1948): *Essays, Reviews, and Miscellany*. Introd.: L.S. Feuer, 1991.
- LW 16 (1949-1952): *Essays, Typescripts, and Knowing and the Known*. Introd.: T.Z. Lavine, 1991.
- LW 17 (1885-1953): *Miscellaneous Writings*. Introd.: S. Hook, 1991.

The Collected Works, 1882-1953: INDEX.

2. Übrige Literatur

- Adorno, T.W.: Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.
- Alexander, T.M.: John Dewey's Theory of Art, Experience, and Nature. The Horizons of Feeling. Albany: State University of New York Press, 1987.
- Alexander, T.M.: Dewey and the Metaphysical Imagination. In: Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal in American Philosophy. Vol. XXVIII, No. 2 (Spring 1992). Penkeville Publishing Company: Greenwood (Florida), 1992.
- Alexander, T.M.: John Dewey and the Roots of Democratic Imagination. In: Langsdorf & Smith (Hrsg.), 1995.
- Allport, G.W.: Dewey's Individual and Social Psychology. In: Schilpp (Hrsg.), 1951.
- Apel, H.-J.: Theorie der Schule in einer demokratischen Industriegesellschaft. Rekonstruktion des Zusammenhangs von Erziehung, Gesellschaft und Politik bei John Dewey. Düsseldorf: Schwann, 1974.
- Aufschnaiter, S. von & Fischer, H.E. & Schwedes, H.: Kinder konstruieren Welten. Perspektiven einer konstruktivistischen Physikdidaktik. In: Schmidt (Hrsg.), 1992.
- Bateson, G., Jackson, D.D., Haley, J. u.a.: Schizophrenie und Familie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.
- Bateson, G.: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. 4. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
- Benner, D.: Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns. Weinheim, München: Juventa, 1991.
- Bettelheim, B.: Aufstand gegen die Masse. Die Chance des Individuums in der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Fischer, 1989.
- Bohnsack, F.: Erziehung zur Demokratie. John Deweys Pädagogik und ihre Bedeutung für die Reform unserer Schule. Ravensburg: Otto Maier Verlag, 1976.
- Boisvert, R.D.: Metaphysics as the Search for Paradigmatic Instances. In: Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal in American Philosophy. Vol. XXVIII, No. 2 (Spring 1992). Penkeville Publishing Company: Greenwood, Florida, 1992.
- Bourdieu, P.: Rede und Antwort. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Boyer, L.B.: Kindheit und Mythos. Eine ethno-psychoanalytische Studie der Apachen. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.
- Brenner, C.: Grundzüge der Psychoanalyse. Frankfurt a. M.: Fischer, 1976.

- Child, A.: Making and Knowing in Hobbes, Vico, and Dewey. University of California Publications in Philosophy, Vol. 16, No. 13, pp. 271-310. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1953.
- Cruz, F.F.: John Dewey's Theory of Community. New York, Bern, Frankfurt a.M., Paris: Lang, 1987.
- Devereux, G.: Normal und anormal. Aufsätze zur allgemeinen Ethnopsychiatrie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
- Devereux, G.: Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Dewey, J.: Kunst als Erfahrung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.
- Dewey, J.: Erfahrung und Natur. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995.
- Dewey, J.M.: Biography of John Dewey. (Edited by Jane M. Dewey.) In: Schilpp (Hrsg.), 1951.
- Dorsch, F. (Hrsg.): Psychologisches Wörterbuch. 12. überarb. und erw. Aufl., Bern, Göttingen, Toronto, Seattle: Huber, 1994.
- Duerr, H.P. (Hrsg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale. 4 Bde., Frankfurt a. M.: Syndikat, 1985.
- Dux, G.: Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.
- Dykhuizen, G.: The Life and Mind of John Dewey. Carbondale, Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1973.
- Eco, U.: Das offene Kunstwerk. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.
- Eco, U.: Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977.
- Elias, N.: Der Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde., 15. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
- Engelmann, P. (Hrsg.): Philosophien. Gespräche mit Michel Foucault, Kostas Axelos, Jacques Derrida, Vincent Descombes u.a. Graz, Wien: Böhlau, 1985.
- Engler, U.: Kritik der Erfahrung. Die Bedeutung der ästhetischen Erfahrung in der Philosophie John Deweys. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992. (Zugl.: Diss., Tübingen, 1990)
- Erdheim, M.: Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozeß. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.
- Erdheim, M.: Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- Eribon, D.: Michel Foucault. Eine Biographie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

- Fischer, H.R. u.a. (Hrsg.): Das Ende der großen Entwürfe. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
- Fischer, H.R. (Hrsg.): Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Zur Auseinandersetzung um ein neues Paradigma. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme, 1995.
- Foerster, H. von: Sicht und Einsicht. Versuch zu einer operativen Erkenntnistheorie. Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg, 1985.
- Foucault, M.: Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Macht. Berlin: Merve, 1978.
- Foucault, M.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. 8. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.
- Foucault, M.: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a. M.: Fischer, 1994.
- Freud, S.: Studienausgabe. 10 Bände und ein Ergänzungsband. Bd. 3: Psychologie des Unbewußten. 6. Aufl., Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1989a.
- Freud, S.: Studienausgabe. 10 Bände und ein Ergänzungsband. Bd. 9: Fragen der Gesellschaft - Ursprünge der Religion. 5. Aufl., Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1989b.
- Furth, H.G.: Intelligenz und Erkennen. Die Grundlagen der genetischen Erkenntnistheorie Piagets. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.
- Gethmann, C.F. (Hrsg.): Lebenswelt und Wissenschaft. Bonn: Bouvier, 1991.
- Glaserfeld, E. von: Wissen, Sprache und Wirklichkeit. Arbeiten zum radikalen Konstruktivismus. Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg, 1987.
- Glaserfeld, E. von: Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
- Götz, B.: John Deweys Philosophie der Erfahrung. Diss., Tübingen, 1970.
- Götz, B.: Erfahrung und Erziehung. Prinzipien der pragmatistischen Erziehungstheorie. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1973.
- Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.
- Habermas, J.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Habermas, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. 4. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
- Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
- Herkner, W.: Einführung in die Sozialpsychologie. 4. Aufl., Bern, Stuttgart, Wien: Huber, 1986.
- James, W.: Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977.

- Jaspers, K.: Was ist Philosophie? Ein Lesebuch. Textauswahl und Zusammenstellung von Hans Saner. München: dtv, 1980.
- Joas, H.: Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.
- Joas, H.: Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Joas, H.: Die Kreativität des Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- Kesselring, T.: Jean Piaget. München: Beck, 1988.
- Kestenbaum, V.: The Phenomenological Sense of John Dewey - Habit and Meaning. Atlantic Highlands (N.J.): Humanities Press, 1977.
- Lacan, J.: Das Seminar von Jacques Lacan. Buch XX (1972-1973): Encore. In dt. Sprache herausgegeben von N. Haas u. H.-J. Metzger. Weinheim, Berlin: Quadriga-Verlag, 1986a.
- Lacan, J.: Schriften I. Ausgewählt und herausgegeben von N. Haas. 2. Aufl., Weinheim, Berlin: Quadriga Verlag, 1986b.
- Lacan, J.: Radiophonie/Television. Weinheim, Berlin: Quadriga, 1988.
- Langsdorf, L.: Philosophy of Language and Philosophy of Communication: Poiesis and Praxis in Classical Pragmatism. In: Langsdorf & Smith (Hrsg.), 1995.
- Langsdorf, L. & Smith, A.R. (Hrsg.): Recovering Pragmatism's Voice. The Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B.: Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- Levitt, M.: Freud and Dewey on the Nature of Man. Westport (Connecticut): Greenwood Press, 1971.
- Löwith, K.: Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. In: Löwith, K.: Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit - G.B. Vico - Paul Valéry. Stuttgart: Metzler, 1986.
- Luhmann, N.: Operationale Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme. In: Fischer u.a. (Hrsg.), 1993.
- Liotard, J.-F.: Essays zu einer affirmativen Ästhetik. Berlin: Merve, 1982.
- Liotard, J.-F.: Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens. Berlin: Merve, 1986.
- Macke, F.J.: Pragmatism Reconsidered: John Dewey and Michel Foucault on the Consequences of Inquiry. In: Langsdorf & Smith (Hrsg.), 1995.
- Marcuse, H.: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. 16. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.

- Maturana, H.R.: Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. 2. Aufl., Braunschweig, Wiesbaden: Vieweg, 1985.
- Maturana, H.R. & Varela, F.J.: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens. Bern, München: Goldmann, 1987.
- Mead, G.H.: Geist, Identität und Gesellschaft - aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Mit einer Einleitung herausgegeben von Charles W. Morris. Aus dem Amerikanischen von Ulf Pacher. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.
- Mead, G.H.: Gesammelte Aufsätze. 2 Bde., herausgegeben von H. Joas, übersetzt von K. Laermann, H.G. Holl u.a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.
- Merleau-Ponty, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter & Co., 1966.
- Métraux, A. & Waldenfels, B. (Hrsg.): Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München: Fink, 1986.
- Metzger, W.: Psychologie. Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments. Darmstadt: Steinkopff, 1963.
- Oelkers, J.: Reformpädagogik. Eine kritische Dogmengeschichte. 2. Aufl., Weinheim/München: Juventa, 1992.
- Parin, P., Morgenthaler, F. & Parin-Matthèy, G.: Die Weißen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika. Frankfurt a. M.: Fischer, 1983.
- Parin, P., Morgenthaler, F. & Parin-Matthèy, G.: Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- Parin, P. & Parin-Matthèy, G.: Subjekt im Widerspruch. Frankfurt a. M.: Athenäum, 1988.
- Peirce, C.S.: How to Make Our Ideas Clear. In: Popular Science Monthly, Jan. 1878.
- Piaget, J.: Einführung in die genetische Erkenntnistheorie. 5. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Piaget, J. & Inhelder, B.: Die Psychologie des Kindes. München: dtv / Klett-Cotta, 1986.
- Pronko, N.H. & Herman, D.T.: From Dewey's Reflex Arc Concept to Transcendentalism and Beyond. In: Behaviorism, Reno (Nev.): 10, 1982.
- Reese-Schäfer, W.: Richard Rorty. Frankfurt a.M., New York: Campus, 1991.
- Reich, K.: Erziehung und Erkenntnis. Studien zur Methodologie der Erziehungswissenschaften. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.

- Reich, K.: Systemisch-konstruktivistische Pädagogik. Einführung in Grundlagen einer interaktionistisch-konstruktivistischen Pädagogik. Neuwied, Kriftel, Berlin: Luchterhand, 1996.
- Reich, K.: Die Ordnung der Blicke. Perspektiven des interaktionistischen Konstruktivismus. Band 1: Beobachtung und die Unschärfen der Erkenntnis. Band 2: Beziehungen und Lebenswelt. Neuwied, Kriftel, Berlin: Luchterhand, 1998.
- Reich, K. & Wei, Y.: Beziehung als Lebensform - Pädagogik und Philosophie im alten China. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann, 1997.
- Rorty, R.: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Rorty, R.: Kontingenz, Ironie und Solidarität. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.
- Roth, G.: Autoopoiese und Kognition: Die Theorie H. R. Maturanas und die Notwendigkeit ihrer Weiterentwicklung. In: Schmidt (Hrsg.), 1991.
- Russell, B.: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung. Wien, Zürich: Europa-Verlag, 1988.
- Russell, B.: Das ABC der Relativitätstheorie. Frankfurt a. M.: Fischer, 1989.
- Schilpp, P.A. (Hrsg.): The Philosophy of John Dewey. 2. Aufl., New York: Tudor, 1951.
- Schmidt, S.J.: Der Radikale Konstruktivismus. Ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs. In: Schmidt (Hrsg.), 1991.
- Schmidt, S.J. (Hrsg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- Schmidt, S.J. (Hrsg.): Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Schulz von Thun, F.: Miteinander Reden. Bd. 1: Störungen und Klärungen. Allgemeine Psychologie der Kommunikation. Reinbek: Rowohlt, 1994.
- Sleeper, R.W.: The Necessity of Pragmatism. John Dewey's Conception of Philosophy. New Haven, London: Yale University Press, 1986.
- Sleeper, R.W.: »What Is Metaphysics?« In: Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal in American Philosophy. Vol. XXVIII, No. 2 (Spring 1992). Penkeville Publishing Company: Greenwood, Florida, 1992.
- Stern, D.N.: Die Lebenserfahrung des Säuglings. 3. Aufl., Stuttgart: Klett-Cotta, 1993.
- Störig, H.J.: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Fischer, 1969.

- Stuhr, J.J.: Dewey's Reconstruction of Metaphysics. In: Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal in American Philosophy. Vol. XXVIII, No. 2 (Spring 1992). Penkeville Publishing Company: Greenwood, Florida, 1992.
- Taylor, C.: Leibliches Handeln. In: Métraux & Waldenfels (Hrsg.), 1986.
- Thayer, H.S.: Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism. 2. Aufl., Indianapolis (Indiana): Hackett Publishing Company, 1984.
- Tiles, J.E.: Dewey. The arguments of the Philosophers (Ed.: T. Honderich). London: Routledge, 1988.
- Tiles, J.E. (Hrsg.): John Dewey: Critical Assessments. Vol. I: Human Nature and Human Nurture; Vol. II: Political Theory and Social Practice; Vol. III: Value, Conduct and Art; Vol. IV: Nature, Knowledge and Naturalism. London, New York: Routledge, 1992.
- Trabant, J.: Traditionen Humboldts. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990.
- Watzlawick, P., Beavin, J.H. & Jackson, D.D.: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. 8. Aufl., Bern, Stuttgart, Toronto: Huber, 1990.
- Watzlawick, P. (Hrsg.): Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus. München: Piper & Co., 1991.
- Wertheimer, M.: Produktives Denken. Übersetzt von Wolfgang Metzger. 2.Aufl., Frankfurt a.M.: Kramer, 1964.
- Widmer, P.: Die Subversion des Begehrens. Jacques Lacan oder Die zweite Revolution der Psychoanalyse. Frankfurt a. M.: Fischer, 1990.
- Windelband, W.: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einem Schlußkapitel »Die Philosophie im 20. Jahrhundert« und einer Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung herausgegeben von Heinz Heimsoeth. 15. Aufl., Tübingen: Mohr (Siebeck), 1957.

Namenregister

(* = Fußnotentext)

- Addams, J. 53
Adorno, T.W. 205*
Alexander, T.M. 1, 132-133, 132*,
148*, 151*, 164*, 168, 172, 175, 186,
203*, 212-213, 226, 251, 283, 338*,
354*
Allport, G.W. 165*, 166, 189, 193, 195-
196, 214, 214*, 230*
Apel, H.-J. 1
Aristoteles 78, 88*, 92, 119, 131-132
- Baldwin, J. 22
Baldwin, J.M. 146
Bateson, G. 11, 11*, 14*, 258
Bentham, J. 350*
Bentley, A.F. 89
Berkeley, G. 91
Bettelheim, B. 213*
Blumer, H. 237*
Boas, F. 53
Bohnsack, F. 1, 3, 52*, 70*, 111, 121,
198, 198*, 216, 217*, 231*
Boisvert, R.D. 1, 132-137
Bourdieu, P. 224, 224*, 232
Boydston, J.A. 1, 53*, 67, 90*, 187*,
281*
Boyer, L.B. 266*
Browning, R. 359*
Bush, W.T. 53
- Caputo, J.D. 136
Cassirer, E. 18
Cézanne, P. 361*
Chaplin, C. 308*
Child, A. 10*, 331*
Comte, A. 190
Cruz, F.F. 342*
- Darlington, C.D. 352
Darwin, C. 46*, 88*, 90
- Derrida, J. 10*, 45*, 88*
Descartes, R. 26, 68, 91, 154, 195, 264,
267*, 271*, 281
Devereux, G. 15, 15*, 154, 161-162,
162*, 213*
Dewey, A. 52
Dewey, J.M. 65*, 237*, 283*
Dewey, L. 52
Dickens, C. 78*, 350*
Dorsch, F. 153
Duerr, H.P. 48*, 213*
Dykhuisen, G. 52*, 53, 71*, 127*, 209*,
215*, 246*, 322*, 323*
- Eco, U. 18*, 358*
Edel, A. 165*, 215, 215*
Einstein, A. 46*, 95, 95*
Elias, N. 48, 48*, 51, 231
Emerson, R.W. 336
Engelmann, P. 352*
Engels, F. 323*
Engler, U. 1*, 354*
Erdheim, M. 213*
Eribon, D. 312*
Erikson, E.H. 264
- Fichte, J.G. 91
Fischer, H.R. 7, 7*, 138
Flower, E. 165*, 215*
Foerster, H. von 6
Foucault, M. 48*, 51, 51*, 232, 312,
312*, 352, 352*
Freud, S. 46*, 119, 127, 158, 174*,
189*, 204-205, 204*, 210-213, 211*,
212*, 213*
Furth, H.G. 42*
- Galilei, G. 46*, 267*
Gehlen, A. 20, 238
Gethmann, C.F. 175*
Glaserfeld, E. von 5-6, 42, 42*, 97, 140-
141, 141*
Götz, B. 1, 1*, 67*
Golding, W. 171*
El Greco 361*

- Habermas, J. 1, 33, 67-68, 68*, 79, 88*, 92, 115*, 124, 131, 175*, 234, 237, 237*, 254, 300, 313, 338, 338*, 366, 366*
- Hauser, K. 255
- Hegel, G.W.F. 52, 52*, 57, 68, 86, 91, 115*, 123, 124*, 173*, 255*, 269, 296*, 323*
- Heidegger, M. 20, 37*, 55*, 57*, 131-132
- Heisenberg, W. 95-97, 95*
- Herkner, W. 154
- Herman, D.T. 164*
- Hobbes, T. 10*, 190
- Hook, S. 69, 69*, 211
- Hudson, W.H. 325
- Hughes, P. 158*
- Humboldt, W. von 296*
- Hume, D. 78, 86, 91
- Husserl, E. 10*, 160, 160*, 175*
- Inhelder, B. 42*, 152-153
- James, W. 10*, 52, 57, 59-65, 60*, 61*, 65*, 72*, 87, 108-109, 146, 201, 283*
- Jaspers, K. 37
- Joas, H. 1, 222*, 235*, 237-242, 237*, 239*, 241*, 285-289, 285*, 287*, 288*, 289*, 367*, 368*
- Jung, C.G. 210, 211*
- Kant, I. 57, 59, 91, 115*, 123, 131, 351*
- Kesselring, T. 42*
- Kestenbaum, V. 1, 165*, 166*, 168, 170, 170*, 175-176, 175*, 179, 216, 218, 354*
- Konfuzius 215*
- Lacan, J. 15-26, 15*, 16*, 17*, 21*, 22*, 23*, 26*, 36-37, 36*, 37*, 211, 254, 257, 261-262, 274, 302, 368*
- Langsdorf, L. 1, 364, 364*, 370*
- Leibniz, G.W. 91
- Levitt, M. 212
- Lippmann, W. 205*
- Locke, J. 78, 86, 91, 91*, 144, 267*, 271*, 318
- Löwith, K. 5*
- Luhmann, N. 255
- Lyotard, J.-F. 138, 372*
- Macke, F.J. 164*, 175*, 352*
- Marcuse, H. 213*
- Marx, K. 98, 320*, 323, 323*
- Matisse, H. 361*
- Maturana, H.R. 5, 255
- Mead, G.H. 1, 6, 19-20, 20*, 33, 52, 58, 65, 124-125, 158, 222, 222*, 235*, 236-242, 237*, 239*, 241*, 254, 281, 282*, 283-292, 283*, 285*, 287*, 288*, 289*, 294-295, 300-301, 326
- Merleau-Ponty, M. 166*, 170, 174-177, 174*
- Metzger, W. 177*
- Meyer, M. 235, 235*
- Mill, J. 319, 319*
- Mill, J.S. 350*
- Monroe, P. 148*
- Morris, G.S. 52
- Murphey, M.G. 216, 281*
- Newton, I. 95, 267*
- Parin, P. 213*, 266*
- Peirce, C.S. 57, 59-61, 60*, 61*, 65, 132, 241, 241*
- Piaget, J. 42, 42*, 90, 106*, 107*, 152-153, 153*, 177*, 217-218
- Platon 68, 92, 115*, 123, 190, 247, 341*
- Popper, K.R. 109-110
- Pronko, N.H. 164*
- Putnam, H. 141*
- Ratner, J. 72*, 267*
- Reese-Schäfer, W. 57, 57*
- Reich, K. 2, 6*, 7-10, 7*, 10*, 11*, 12-14, 12*, 13*, 15*, 18, 21*, 22*, 24*, 25, 26*, 27, 28*, 29*, 30, 30*, 33*, 34-36, 36*, 38, 42-43, 42*, 43*, 44*, 45, 45*, 46*, 47-49, 48*, 49*, 50*, 51*, 90*, 104, 138, 139*, 141, 175*, 210*, 224*, 228*, 232, 255, 255*, 256*, 258*, 262, 284, 286, 302, 311, 312*, 337*, 352

Renoir, P.A. 361*
Robinson Crusoe 50*, 256*
Rorty, R. 10*, 55, 55*, 57*, 88*, 93*,
133*, 136, 143, 153, 335, 338*, 364*,
366-367
Roth, G. 6
Royce, J. 238
Russell, B. 90, 95*, 144, 318*

Sartre, J.-P. 10*, 175*
Saussure, F. de 22*
Schiller, F.C.S. 57*
Schilpp, P.A. 127*
Schmidt, S.J. 7, 7*
Schulz von Thun, F. 12*
Shelley, P.B. 367*
Skinner, B.F. 144, 152-153
Sleeper, R.W. 1, 132-133
Smith, A. 319
Spinoza, B. de 78, 91
Stalin, J. 278*, 323*
Stern, D.N. 23*
Störig, H.J. 37*
Stuhr, J.J. 132-133, 133*, 136-137

Taylor, C. 174*
Thayer, H.S. 285
Tiles, J.E. 127*, 256*, 283
Trabant, J. 7, 296*
Trotzky, L. 54, 323*
Tufts, J.H. 53

Vico, G. 5-7, 7*, 9-10, 10*
da Vinci, L. 362*

Watson, J.B. 152-155, 154*
Watzlawick, P. 11, 11*, 12*, 13, 14*,
33*, 42*, 258
Wei, Y. 224*
Wertheimer, M. 177*
Whitman, W. 335
Widmer, P. 17*, 18-19, 22-25, 36*, 37*
Wilson, W. 321*
Windelband, W. 5*
Wittgenstein, L. 29*, 55*, 57*, 256*
Wordsworth, W. 338*, 367*
Wundt, W. 239, 239*