

## 9. Anerkennen als Erfahrungsprozess IV: Rekonstruktion, Reflexion, Selbstbestimmung

---

### 9.1 RÜCKBLICK

In der Konzeption Honneths sollte der Begriff der Anerkennung es ermöglichen, soziale Unrechtserfahrungen begrifflich zu fassen, ohne dabei an ein nur theoretisch unterstelltes Interesse oder faktisch etablierte soziale Bewegungen zurückgebunden zu werden.<sup>1</sup> Entsprechend der von ihm formulierten Ansprüche kann dann gegen die marxistische<sup>2</sup> Beschränkung auf einen zweckrational gefassten Interessenbegriff gezeigt werden, dass jede Gesellschaft gegenüber ihren Mitgliedern insofern rechtfertigungsbedürftig ist, als sie normative Erwartungen an ihren jeweiligen Interaktionszusammenhang herantragen, und dies, entgegen der Habermassche Konzentration auf etablierte soziale Bewegungen, auch dann, wenn diese Erwartungen und die Enttäuschungen dieser Erwartungen nicht die Schwelle der öffentlichen Aufmerksamkeit überschreiten. Die Akteure erwarten von Anderen und von den gemeinsamen Institutionen die Anerkennung ihrer Identitätsansprüche; das Ausbleiben einer solchen Anerkennung wird dann als soziales Unrecht erlebt; eine bestehende institutionelle Ordnung gilt unter diesen Umständen als nicht hinreichend gerechtfertigt.<sup>3</sup> „Die Subjekte nehmen institutionelle Vorgänge dann als soziales Unrecht

- 
- 1 Vgl. Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994, S. 150.
  - 2 Marxistisch allerdings hier nur im Sinne eines bestimmten, insbesondere die Frankfurter Rezeption kennzeichnenden Marxverständnisses.
  - 3 Honneth, Axel, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Frazer, in: Honneth, Axel und Frazer, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt am Main 2003, S. 152f.

wahr, wenn sie dadurch Aspekte ihrer Persönlichkeit mißachtet sehen, auf deren Anerkennung sie ein Anrecht zu haben glauben.“<sup>4</sup> Umgekehrt sind bestimmte institutionelle Ordnungen nur dann legitim, wenn sie verlässliche Formen intersubjektiver Anerkennung ermöglichen und insofern als Realisierung spezifischer intersubjektiver Bedingungen verstanden werden können, die für die Entwicklung der Persönlichkeit und die Möglichkeit individueller Selbstverwirklichung notwendig sind.

Die Hinsichten, in denen sich die Individuen zu sich verhalten und was jeweils als positives Selbstverhältnis gelten kann, ist entsprechend der Anerkennungstheorie Honneths das Resultat der Ausdifferenzierung verschiedener Prinzipien der Anerkennung. Zugleich aber sollte die normative Entwicklung einer Gesellschaft aus Identitätsansprüchen und darauf gründenden Kämpfen um Anerkennung erklärt werden, denen innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse nicht entsprochen werden kann. Der Versuch, diese Spannung über die Überlegungen Meads aufzulösen, nach denen es das Antriebspotential des I ermöglicht, die bestehenden Erwartungshaltungen zu transzendieren, scheidet aber insofern, als diese Argumentation 1. den Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft erneut reproduziert, 2. nicht erklären kann, wie es möglich ist, bestehende Erwartungshaltungen nicht nur faktisch zu unterlaufen, sondern begründet in Frage zu stellen, 3. die unter Umständen auch problematischen gesellschaftlichen Prägungen von Unrechtserfahrungen ausblenden muss und 4. insofern mit der Gefahr einhergeht, alle Anerkennungsforderungen als gerechtfertigt akzeptieren zu müssen. Eine Alternative hierzu entwickelt Honneth mit dem Verfahren der normativen Rekonstruktion. Demnach legen die allgemein akzeptierten Prinzipien der Anerkennung zwar fest, was jeweils als wertvolle und damit anzuerkennende Eigenschaft anzusehen ist und die Bestätigung wertvoller Eigenschaften durch Andere gilt als die Grundlage, um sich mit den jeweiligen Eigenschaften identifizieren zu können. Die Kritik und Weiterentwicklung der bestehenden Institutionen wird aber dennoch als möglich angesehen, weil diesen Prinzipien der Anerkennung ein Geltungsüberhang gegenüber ihrer konkreten Umsetzung zukommen soll. Denn sie stehen, so die Annahme, stets einer radikaleren Interpretation offen, die neue Aspekte dieser Prinzipien erschließt und gegenüber der bisherigen Praxis ihrer Umsetzung einklagt. Die Kritik rekonstruiert und interpretiert hier zunächst die allgemein akzeptierten Prinzipien der Anerkennung, um dann die sozialen Ursachen dafür zu bestimmen, dass ihre faktische Realisierung scheidet.

Auch diese Argumentation führt jedoch in weitere Schwierigkeiten. Die These, nach der Akte der Anerkennung einerseits nur bestätigend auf schon vorliegende, also im Handeln realisierte und als wertvoll angesehene Eigenschaften reagieren und damit andererseits erst eine Identifikation mit diesen Eigenschaften ermögli-

---

4 Ebd., S. 156.

chen, erwies sich deshalb als problematisch, weil es unklar blieb, wie es möglich sein soll, handelnd bestimmte Eigenschaften zu realisieren, ohne sich diese selbst schon zuschreiben zu können. Die konstitutive Bedeutung des Anerkennens kann also auf dieser Grundlage nicht ohne weiteres gerechtfertigt werden. Zudem kann hier nur dann von einem Unrecht gesprochen werden, wenn die Individuen in ihrem Handeln schon bestimmte, als wertvoll akzeptierte Eigenschaften realisieren, sie jedoch darin durch Andere oder innerhalb der gemeinsamen Institutionen keine Bestätigung erfahren. Damit aber können die Anforderungen nicht thematisiert werden, die die Individuen erfüllen müssen, um überhaupt als anerkennbare gelten zu können. Die Bezugnahme auf aktuelle soziologische Überlegungen zum Wandel des Sozialstaats, der Arbeitsorganisation und der Beschäftigungsverhältnisse sollte aber zeigen, dass die Drohung mit gesellschaftlicher Missachtung eingesetzt werden kann, um die Individuen überhaupt erst zu der Ausbildung der jeweils als wertvoll beurteilten Eigenschaften zu motivieren. Und schließlich ist der von Honneth in Anspruch genommene Begriff des positiven Selbstverhältnisses insofern nicht geeignet, um diese Formen der Instrumentalisierung der Angewiesenheit auf intersubjektive Anerkennung zu problematisieren, als er nur als selbstbezügliche Identifikation mit den eigenen Eigenschaften gefasst ist. So lange es den Individuen möglich ist, sich in irgendeiner Hinsicht mit eigenen Eigenschaften zu identifizieren und so ein positives Selbstverhältnis auszubilden, kann dann die Frage, wie und von wem festgelegt, wer wofür gesellschaftliche Anerkennung erfährt, nicht kritisch diskutiert werden.

Die These, wonach bestehende Prinzipien der Anerkennung nur rekonstruiert und interpretiert, nicht jedoch problematisiert werden können, weil sie die Selbstverhältnisse der Akteure in einer zu grundlegenden Weise prägen und zudem die leitenden Kriterien aller praktischen Erwägungen bilden, ist für eine Kritische Theorie der Anerkennung deshalb unzureichend, weil hier 1. offen blieb, wie zwischen angemessenen und unangemessenen Interpretationen unterschieden werden kann, ohne dabei auf faktische Unrechtsempfindungen und damit auf die Probleme zurück zu fallen, die sich aus der Bezugnahme auf Mead ergeben hatten, weil sie 2. von einem gesamtgesellschaftlichen Konsens in Bezug auf die leitenden Prinzipien der Anerkennung ausgehen muss und diesen unterstellten Konsens 3. selbst nicht mehr hinterfragen kann, was aber 4. insbesondere dann notwendig ist, wenn bestimmte Prinzipien, wie das der Leistungsgerechtigkeit, selbst als Ursache von Missachtungserfahrungen gelten müssen. Gerade hier wird, wie ich an der Diskussion des Prinzips der Leistungsgerechtigkeit zu zeigen versucht habe, deutlich, dass die soziale Bedeutung dieser Prinzipien überhaupt erst durch den Einbezug des jeweiligen sozialen Kontextes beurteilt werden kann, in dem sie ihre Wirkung entfalten.

Einige dieser Beschränkungen lassen sich, so schien es zunächst, auf der Grundlage einer an Althusser orientierten Anerkennungskritik überwinden. Denn nach

Althusser ist das positive Selbstverhältnis der Akteure der Gegenstand der Kritik und die Bestätigung dieses Selbstverhältnisses gerade ein zentrales Element der ideologischen Praxis. Es bildet sich, indem sich die Individuen mit den sozialen Erwartungen identifizieren, die im Rahmen einer sozialen Struktur an sie gestellt werden. Die Handlungsfähigkeit setzt demnach die Identifikation mit den etablierten Bedingungen der Anerkennbarkeit voraus; die angenommene praktische Identität erscheint jedoch als die unhintergehbare Grundlage der eigenen Entscheidungen, als etwas, was dem Individuum immer schon zukommt. Wenn sie auf der Grundlage dieser praktischen Identität handeln, verstehen sie dieses Handeln demnach allein als Ausdruck ihrer Selbstbestimmung; de facto jedoch reproduzieren die Individuen dadurch eine bestehende soziale Struktur. Ihr Tun ist, ohne dass ihnen dies bewusst wäre, ein Element in den durch Rituale geregelten Praktiken der ideologischen Staatsapparate. Deshalb spricht Althusser von einem imaginären Verhältnis zu ihren eigenen Existenzbedingungen. Dieser Gegensatz zwischen dem Selbstverständnis des Handelnden und der realen sozialen Bedeutung seines Tuns verweist nach Althusser auf die Doppeldeutigkeit des Subjektbegriffs. Das Subjekt ist einerseits Urheber seiner eigenen Taten und andererseits ein unterworfenen Wesen. Die zweite Bedeutungsebene des Subjektbegriffs begreift dabei die erste mit ein. Es ist Teil dieser Unterwerfung, dass sie in ihrem Ergebnis selbst verkannt wird. Der Satz „Kniet nieder und ihr werdet glauben, daß ihr kniet, weil ihr glaubt“<sup>5</sup> bezeichnet somit die für jede Ideologie grundlegende Form der Unterwerfung. Weil die Handlungsfähigkeit eine solche verkannte Unterwerfung voraussetzt, ist Praxis nur durch und unter einer Ideologie möglich.

Althusser versteht diese Ideologietheorie als Beitrag zur philosophischen Explikation des von Marx implizit verwendeten Begriffs der „strukturalen Kausalität.“<sup>6</sup> Indem sie zeigt, weshalb sich eine gegebene gesellschaftliche Struktur in den Handlungen der Akteure reproduziert, ermöglicht sie es, die Geschichte als „Prozess ohne Subjekt“<sup>7</sup> zu denken. Allerdings hatten sich in der vorangegangenen Rekonstruktion der Ideologietheorie Althussters Probleme ergeben, die ich kurz in vier Punkten zusammenfassen will. 1. Trotz seiner Kritik am Ökonomismus und der These, dass sowohl in als auch zwischen den ideologischen Staatsapparaten Konflikte und Widersprüche auftreten können, erscheinen Gesellschaften letztlich als funktional integrierte Einheiten. Der Begriff der ideologischen Staatsapparate wird so weit gefasst, dass mit Ausnahme von Polizei, Armee, Geheimdienst etc. darunter alle au-

5 Charim, Isolde, *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*, Wien 2002, S. 80.

6 Althusser, Louis und Balibar, Etienne, *Das Kapital lesen*. Band 1, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 251.

7 Vgl. Althusser, Louis, *Über die Beziehung von Marx zu Hegel*, in: ders., *Lenin und die Philosophie*, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 64.

berökonomischen Interaktionsformen, auch das Recht, persönliche Nahbeziehungen und das Bildungssystem fallen und diese Interaktionsformen werden dann letztlich nur im Hinblick darauf diskutiert, inwiefern sie die Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise ermöglichen. Sie scheinen keinen eigenständigen normativen Kriterien zu folgen; vielmehr scheint die Ausgestaltung dieser Kriterien unmittelbar den funktionalen Anforderungen für die Reproduktion der bestehenden gesellschaftlichen Struktur zu entsprechen.

Althusser nimmt zwar an, dass unterschiedliche Ausgestaltungen einer solchen gesellschaftlichen Struktur möglich sind; die Reproduktion einer jeden möglichen gesellschaftlichen Struktur setzt jedoch eine Ideologie voraus. Gesellschaftliche Praxis ist nur durch und unter einer Ideologie möglich. In einem solchen Verständnis der gesellschaftlichen Einheit kann aber 2. die eigene Perspektive auf diese Einheit nicht mehr widerspruchsfrei verortet werden. Der ideologischen Verknüpfung, die als Voraussetzung einer jeden Praxis gilt, setzt Althusser die wissenschaftliche Erkenntnis entgegen. Die Wissenschaft ist somit einerseits der Gegenbegriff zu dem der Ideologie; dann aber muss ihr jede praktische Bedeutung abgesprochen werden. Andererseits jedoch spricht Althusser der Wissenschaft in zweierlei Hinsicht eine praktische Bedeutung zu. Zum einen gilt sie selbst als ideologischer Staatsapparat, also als eine durch Ideologie ermöglichte Praxis und somit als Element der Reproduktion der gegebenen Produktionsverhältnisse. Zum anderen gilt sie wesentlich als Kritik; als praktischer Eingriff und Beitrag zur Überwindung der bestehenden Produktionsverhältnisse. Ob der Wissenschaft eine praktische Bedeutung zukommen kann und wie diese zu bestimmen ist, bleibt also hier widersprüchlich.

Zudem verliert hier 3. der Ideologiebegriff seine gesellschaftskritische Bedeutung. Die Ideologie gilt als eine allgemeine Bedingung, unter der allein soziale Ordnung möglich ist. Damit aber ist es nicht mehr möglich, ideologische Formen der Vergesellschaftung von anderen zu unterscheiden und in normativer Hinsicht zu kritisieren. Weil sich die Handlungsfähigkeit erst aus der Unterwerfung unter vorausgesetzte Bedingungen der Anerkennbarkeit ergibt und weil diese Bedingungen als unveränderliche Elemente einer gegebenen Struktur gelten, scheint die Möglichkeit, soziale Erwartungen und Strukturen danach zu unterscheiden, inwiefern sie sich aus wechselseitigen Aushandlungsprozessen ergeben und weiterer Kritik gegenüber offen bleiben, schon begrifflich ausgeschlossen zu sein. Althusser kann aber 4. nur deshalb davon ausgehen, dass eine jede Praxis nur durch und unter einer Ideologie möglich ist und dass die Subjekte in ihrem Handeln eine gegebene Struktur reproduzieren, ohne dass ihnen diese Reproduktionsfunktion bewusst wäre, weil er annimmt, dass sich das handlungsfähige Subjekt erst durch die Identifikation mit bestehenden sozialen Erwartungen bildet und an der eigenen Identität ohne weitere Veränderungen festhält. Damit jedoch unterschlägt er die Möglichkeiten der Selbstveränderung durch die wechselseitige Aufklärung über die jeweiligen handlungslei-

tenden Grundannahmen und der Kritik an bestehenden Erwartungshaltungen. Die Geschichte ist nicht einfach als Abfolge von sich selbst reproduzierenden gesellschaftlichen Strukturen, sondern auch als Geschichte der Zurückweisung und Überwindung bestehender Erwartungshaltungen durch soziale Bewegungen zu verstehen.

Butlers Überlegungen erscheinen vor diesem Hintergrund als ein viel versprechender Versuch, um diese Probleme *innerhalb* des von Althusser entwickelten Rahmens der Subjektkritik zu vermeiden, da sie 1. die unterschiedlichen Formen der Anrufung nicht mehr auf ein einheitliches Zentrum, die Ökonomie, bezieht. Zudem versucht sie mit dem Begriff der Psyche den Teil des Individuums zu bestimmen, der der Anrufung vorhergeht. Erst auf dieser Grundlage kann, so ihre These, die Subjektconstitution durch die Anrufung erklärt werden. Denn zum einen ist ein vordiskursives Begehren nach sozialer Akzeptanz zu unterstellen, damit die Ausrichtung an den gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit überhaupt verständlich wird. Zum anderen ist dieses Begehren auch die Grundlage der Gewissensbildung. Im Gewissen, in dem das Subjekt diese Bedingungen der Anerkennbarkeit verinnerlicht, wendet sich das Begehren gegen sich selbst. Zugleich aber soll über den Begriff der Psyche die Möglichkeit des Widerstands gegen bestimmte Formen der Anrufung verständlich werden. Weil das Begehren der Individuen in den gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit nicht aufgeht und dieser Gegensatz die Kritik an bestehenden Erwartungshaltungen zu motivieren vermag, wird hier 2. die Kritik an der ideologischen Verkennung nicht mehr der externen Perspektive der Wissenschaft zugewiesen, sondern auf die Ebene der sozialen Praxis selbst zurückverlagert. Zudem können dann 3. unterschiedliche Ausgestaltungen der Bedingungen der Anerkennbarkeit danach beurteilt werden, inwiefern sie diesen Begehren gerecht zu werden vermögen. Schließlich ist es 4. dann auch wieder möglich, Kämpfe um Anerkennung und die Zurückweisung zugewiesener Identitäten einzu beziehen.

Allerdings ist der Bezug auf ein vordiskursives Begehren noch nicht hinreichend, um zu erklären, wie es möglich ist, die eigenen Gewissensforderungen und die gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit begründet in Frage zu stellen. Auf der Ebene des individuellen Gewissens kann eine solche Position nicht erklären, weshalb ein Begehren, das den Forderungen des eigenen Gewissens nicht entspricht, nicht nur zu einem schlechten Gewissen führt. Auf der Ebene der gesellschaftlich geltenden Bedingungen der Anerkennbarkeit läuft eine solche Position Gefahr, alle Forderungen nach Anerkennung als gerechtfertigt akzeptieren zu müssen.

In der Anerkennungstheorie Honneths gilt die angemessene Umsetzung der leitenden Prinzipien der Anerkennung als Bedingung eines positiven Selbstverhältnisses. Demgegenüber erscheinen im Rahmen der Subjektkritik Althusser's diese Prin-

zipien als Inbegriff der Erwartungen, denen die Individuen entsprechen müssen, um überhaupt soziale Akzeptanz erlangen zu können. Das positive Selbstverhältnis gilt als ein Resultat der Identifikation mit diesen Erwartungen und insofern als das zentrale Element der ideologischen Verknennung. Im ersten Fall bilden Interpretationen der bestehenden Prinzipien der Anerkennung die normative Grundlage der Kritik. Die Enttäuschung der Ansprüche der Akteure scheint hier nie das Resultat der Verwirklichung dieser Prinzipien, sondern allein externen Hindernissen geschuldet zu sein. Im zweiten Fall kann zwar gezeigt werden, wie ein von diesen Prinzipien geleitetes Handeln zur Reproduktion einer den Akteuren gegenüber heteronomen Ordnung beitragen kann; allerdings werden sie hier auch allein im Hinblick auf ihre Reproduktionsfunktion untersucht. Ausgeblendet wird, inwiefern ihre Reformulierung vor dem Hintergrund der bestehenden praktischen Widersprüche zu einer Restrukturierung der gemeinsamen Praxis beitragen kann.

Vor diesen Hintergrund hatte ich versucht, Anerkennen als einen Erfahrungsprozess zu fassen, in dem sich die Akteure wechselseitig über ihre jeweiligen handlungsleitenden Grundannahmen und deren praktische Konsequenzen aufklären. Dies ist dann die Grundlage dafür, diese Grundannahmen zu reformulieren und die gemeinsame Praxis entsprechend zu verändern. Anerkennungsverhältnisse sind dann danach zu beurteilen, inwiefern es den Individuen möglich ist, an diesem Prozess der Reflexion und Restrukturierung der gemeinsamen Praxis teilzunehmen.

Mit Dewey lässt sich die demokratische Öffentlichkeit als die Gesamtheit der Institutionen verstehen, die einen solchen Prozess der Erfahrung auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene ermöglichen. Dafür ist aber noch weiter zu konkretisieren, wie der Begriff der Erfahrung hier genau zu fassen ist und wie vor diesem Hintergrund die Aufgaben einer demokratischen Öffentlichkeit zu bestimmen und zu rechtfertigen sind.

## 9.2 ERFAHRUNG UND DEMOKRATIE BEI DEWEY

„The end of democracy is a radical end. For it is an end that has not been adequately realized in any country at any time. It is radical because it requires great change in existing social institutions, economic, legal, and cultural.“<sup>8</sup>

Im Folgenden möchte ich drei Argumentationen diskutieren, die dazu in der gegenwärtigen Rezeption Deweys entwickelt wurden. Nach Richard Rorty muss ein

---

8 Vgl. Dewey, John, *Democracy is Radical*, in: LW. Band 11, S. 298-99.

solcher Versuch der Bestimmung eines allgemeinen Erfahrungsbegriffs in die Suche nach festen und unhintergehbaren Gewissheiten zurückführen, die Dewey eigentlich überwinden wollte. Auf der Grundlage seiner Überlegungen lässt sich nun zeigen, dass die grundlegenden Begriffe für die Rekonstruktion des Erfahrungsprozesses nicht, wie von Dewey zum Teil selbst nahe gelegt, aus dem biologischen Modell eines sich an seine Umwelt anpassenden Organismus gewonnen werden können; dieses Modell ist vielmehr selbst eine für bestimmte Zwecke entwickelte Weise der sekundären Erfahrung. Das, was im Handlungsverlauf zum Problem wird und eine Überprüfung der bisherigen Situationsdeutung erzwingt, ergibt sich vielmehr aus den handlungsleitenden Überzeugungen der primären Erfahrung und diese sind das Resultat bisheriger geschichtlicher und kultureller Entwicklungen. Allerdings wird Rortys Interpretation der Rolle der sekundären Erfahrung für die kritische Reflexion der handlungsleitenden Überzeugungen der primären Erfahrung nicht gerecht; deshalb erscheint für ihn die demokratische Öffentlichkeit als ein gegebenes Faktum und nicht als ein zu entwickelndes Projekt (1).

Diese Bedeutung der demokratischen Öffentlichkeit für die Reflexion der handlungsleitenden Überzeugungen, die den bestehenden Institutionen zu Grunde liegen, erfasst hingegen die von Hilary Putnam in seiner Interpretation Deweys entwickelte „epistemologische Rechtfertigung“ der Demokratie. Die uneingeschränkte Diskussion innerhalb der demokratischen Öffentlichkeit soll es hier ermöglichen, bisherige handlungsleitende Überzeugungen zu reflektieren und weiterzuentwickeln; dies ist nach Putnam die Bedingung dafür, dass objektiv richtige gemeinsame Normen und Lösungen für bestehende soziale Probleme bestimmt werden können. Diese Argumentation sieht jedoch die Beteiligung der einzelnen Akteure an der gemeinsamen Reflexion und Weiterentwicklung der jeweils handlungsleitenden Überzeugungen nur als ein Mittel zur Realisierung eines externen Zwecks, der Bestimmung objektiv richtiger Normen und verfährt insofern instrumentalistisch (2).

Um dieses Problem zu vermeiden, ist von Martin Hartmann eine Position entwickelt worden, nach der die Beteiligung an demokratischen Diskussions- und Entscheidungsverfahren in der Demokratietheorie Deweys deshalb bedeutsam ist, weil die Akteure nur auf dieser Grundlage das ethische Ideal des Wachstums und der Weiterentwicklung ihrer Fähigkeiten realisieren können. Dewey aber hatte seine Überlegungen zum Begriff der Demokratie als praktischen Eingriff in die sozialen Auseinandersetzungen und Entwicklungen seiner Gegenwart verstanden. Die Bedeutung des Ideals des Wachstums erklärt sich deshalb aus seiner Funktion für die Kritik an der Trennung zwischen planenden und ausführenden Tätigkeiten und den damit einhergehenden Hierarchien innerhalb der Produktion. Genau diese kritische Bedeutung kann jedoch das Ideal des Wachstums unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht mehr ohne weiteres erfüllen. Denn innerhalb des flexiblen Kapitalis-

mus wird die Weiterentwicklung der eigenen Fähigkeiten zu einer heteronom gesetzten Anforderung, die die Individuen erfüllen müssen (3).

Alle der drei von mir diskutierten Interpretationen erfassen meines Erachtens zutreffend bestimmte Elemente von Deweys keineswegs einheitlicher Argumentation.<sup>9</sup> In der Auseinandersetzung mit ihnen will ich deshalb zugleich zeigen, welche seiner Überlegungen ich weiterführen und für eine kritische Theorie des Anerkennens fruchtbar machen will.

1. Nach Rorty ist Deweys Kritik der Suche nach überzeitlichen Gewissheiten unvereinbar mit der Rechtfertigung einer bestimmten Erfahrungsweise oder einer bestimmten Einrichtung der gesellschaftlichen Institutionen. Rorty liest damit Deweys Theorie der Erfahrung nicht als Grundlage seiner Metaphysikkritik, sondern als einen Versuch, eine eigenständige naturalistische Metaphysik zu formulieren.<sup>10</sup> Diese stellt auf der Grundlage der Darwinschen Evolutionstheorie die menschliche Erfahrung in eine Kontinuität zu anderen Naturprozessen. Die Erfahrung dient demnach der Anpassung eines Organismus an seine Umwelt.<sup>11</sup>

Der hier entscheidende Vorwurf Rortys ist der, dass Dewey damit versucht, generelle Kriterien für menschliche Erkenntnisleistungen und Reflexionsprozesse zu formulieren. So können Deweys Erfahrungstheorie zufolge Versuche der verständigen Reorientierung im Handeln nur dann als gelungen gelten, wenn sie die Bewältigung von Umweltaanforderungen verbessern.<sup>12</sup> Wie die bisherige philosophische

---

9 „Dewey selber trug moralische, ästhetische, ja sogar metaphysische Begründungen für die Demokratie vor.“ (Westbrook, Robert B., John Dewey und die Logik der Demokratie, in: Joas, Hans (Hrsg.), Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt am Main 2000, S. 359.)

10 Vgl. Rorty, Richard, Dewey's Metaphysics, in: ders., Consequences of Pragmatism. Essays 1972-1980, Mineapolis 1982, S. 73.

11 Die kognitive Erfahrung muss dann von einer nicht-kognitiven ihren Ausgang nehmen. Eine solche naturalistische Theorie der Erfahrung ist jedoch nach Rorty deshalb problematisch, weil die Begriffe der Erfahrung und des Denkens gerade das bezeichnen sollen, was uns von der Natur unterscheidet, da beide Begriffe nur Wesen zugeschrieben werden können, die eine Sprache verwenden und weil auf einer solchen Grundlage zwischen Verursachung und Rechtfertigung nicht mehr unterschieden werden kann. (Vgl. Rorty, Richard, Dewey zwischen Hegel und Darwin, in: Joas, Hans (Hrsg.), Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt am Main 2000, S. 27-29.)

12 Anpassung bezeichnet hier allerdings sowohl die des Organismus an seine Umwelt, als auch die Anpassung der Umwelt an seine Bedürfnisse. „Anpassung ist aber schließlich ebenso sehr Anpassung der Umgebung an unsere eigene Betätigung wie Anpassung der

Tradition sucht sie aber damit nach einem letzten Fundament, in Bezug auf das alle Kontroversen über die Wahrheit oder Richtigkeit von Überzeugungen abschließend beantwortet werden können.<sup>13</sup> Damit nimmt sie letztlich an der philosophischen Suche nach Gewissheit teil, die sie doch überwinden wollte. Wird eine solche Argumentation auf gesellschaftliche Zusammenhänge übertragen, droht nach Rorty ein politischer Fundamentalismus. Dieser behauptet die moralische Überlegenheit der eigenen Tradition und verhindert weitere Experimente in der Gestaltung der gemeinsamen Handlungszusammenhänge.<sup>14</sup>

In der Konsequenz plädiert Rorty dafür, die Suche nach einer allgemeinen Theorie der Erfahrung aufzugeben und Deweys zentrale Einsichten so zu reformulieren, dass sie mit der gegenwärtigen sprachphilosophischen Wende in der Philosophie (und seiner eigenen relativistischen Interpretation derselben) vereinbar bleiben.<sup>15</sup> Was als richtig gilt, bemisst sich dann nicht an der Anpassung von Organismus und Umwelt und damit an einer vorsprachlichen Gegebenheit; vielmehr ist das Prädikat nur auf Sätze anzuwenden, und zwar auf solche, die uns „im Denken vorwärts bringen“<sup>16</sup> und die dazu beitragen, „kooperative Unternehmungen zu arrangieren [...]“.<sup>17</sup> Erst auf einer solchen Grundlage wird die Philosophie tatsächlich in die Lage versetzt, zur Lösung konkreter Gegenwartsprobleme beizutragen.

Diese Kritik Rortys macht auf ein zentrales methodisches Problem einer pragmatistischen Erfahrungstheorie aufmerksam. Wenn nämlich das Denken als eine Phase des Handlungsprozesses zu verstehen ist, in dem eine Reorientierung notwendig wird, und wenn alle grundlegenden begrifflichen Unterscheidungen aus dieser Reorientierungsphase abgeleitet werden müssen, dann muss diese Theorie der Erfahrung selbst hinreichend allgemein bestimmt werden. Das heißt, dass die für sie notwendigen Leitunterscheidungen zwischen primärer und sekundärer Erfahrung,

---

Betätigung an die Umwelt.“ (Dewey, John, *Demokratie und Erziehung*. Einleitung in die philosophische Pädagogik, Weinheim 2011, S. 72.)

13 Vgl. Rorty, Richard, *Dewey's Metaphysics*, in: ders., *Consequences of Pragmatism*. Essays 1972-1980, Mineapolis 1982, S. 80.

14 Vgl. Rorty, Richard, *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, in: ders., *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1989, S. 111.

15 Vgl. Rorty, Richard, *Dewey zwischen Hegel und Darwin*, in: Joas, Hans (Hrsg.), *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey*, Frankfurt am Main 2000, S. 26. Vor diesem Hintergrund wehrt sich Rorty gegen den Vorwurf einer einseitigen Auslegung Deweys mit dem Hinweis, dass es ihm darum ginge, einen „hypothetischen Dewey“ zu konstruieren, „der ein Pragmatist war, ohne ein radikaler Empirist zu sein und ein Naturalist, ohne eine Panpsychist zu sein.“ (Ebd., S. 23.)

16 Ebd., S. 25.

17 Ebd., S. 30.

zwischen Handlungsproblemen und ihren Lösungen so bestimmt werden müssen, dass diese Bestimmung nicht an einer spezifischen Form der sekundären Erfahrung orientiert, noch nicht auf eine bestimmte Erfahrungsweise und ihre Begriffe festgelegt ist. Der Rückgriff auf ein evolutionsbiologisches Vokabular, der sich bei Dewey tatsächlich findet, hat zwar auch einen theoriestrategischen Sinn. Damit sollte ein Gegengewicht zu zeitgenössischen christlichen Teleologien<sup>18</sup> und dem Subjekt-Objekt Dualismus der klassischen Erkenntnistheorien geschaffen werden.<sup>19</sup> Trotzdem wird Dewey damit der hier formulierten methodischen Schwierigkeit nicht gerecht. Denn auch die Grundbegriffe der Biologie können nicht als Voraussetzungen einer pragmatistischen Theorie der Erfahrung in Anspruch genommen werden. Vielmehr sind sie umgekehrt erst im Rahmen einer solchen Erfahrungstheorie als eine spezifische Form der sekundären Erfahrung zur Lösung spezifischer Handlungsprobleme zu rekonstruieren.

Der pragmatistischen Theorie der Erfahrung, kann also nicht das Modell der Anpassung von Umwelt und Organismus zu Grunde gelegt werden. Vielmehr ist die praktische Ausrichtung auf die jeweilige Situation, die in sie eingehenden Gewohnheiten und Deutungsmuster, und damit auch das, was in ihr als Problem gilt, keineswegs invariant, sondern stets das Resultat schon vergangener Erfahrungsprozesse und somit kulturell vermittelt. Zudem kann keine Reflexion die Grundzüge dieser praktischen Bezogenheit in der primären Erfahrung abschließend bestimmen. Ebenso wenig können die Vollzugsformen und möglichen Resultate der sekundären Erfahrung abschließend auf den Begriff gebracht werden. Die Erfahrungstheorie „kann sich auf bestimmte Aspekte zurückbeugen, sie zum Gegenstand machen, steht aber damit selber weiterhin in einem fortlaufenden Kontext nicht aktualisierter Bezüge.“<sup>20</sup> In eine solche Theoriebildung fließen immer auch nicht weiter geprüfte Hintergrundannahmen mit ein. Die Erfahrungstheorie selbst ist deshalb selbst als eine weiter zu entwickelnde Hypothese zu verstehen.

Rorty setzt allerdings die Erfahrungstheorie mit ihrer naturalistischen Variante gleich. Aus der Kritik dieser Theorie folgert er deshalb, dass der Philosophie nur die Aufgabe zukommen kann, eine Synthese ihrer eigenen Kultur zu schaffen. „All one might want a philosopher to do is to synthesize the novels, poems, histories, and sociologies of the day into some larger unity.“<sup>21</sup> Versuche der Rechtfertigung

---

18 Vgl. Stekeler-Weithofer, Pirmin, Erfahrung als Kultur. Zur Wegbestimmung moderner Philosophie bei John Dewey, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49, 2001, S. 118f.

19 Vgl. Engler, Ulrich, Kritik der Erfahrung. Die Bedeutung der ästhetischen Erfahrung in der Philosophie John Deweys, Würzburg 1992, S. 142.

20 Ebd., S. 126.

21 Vgl. Rorty, Richard, Dewey's Metaphysics, in: ders., Consequences of Pragmatism. Essays 1972-1980, Mineapolis 1982, S. 77.

und der Kritik von Normen erklärt er deshalb für sinnlos, weil dabei an kein feststehendes, dem historischen Wandel entzogenes Prinzip appelliert werden kann. Die Aufgabe der Philosophie ist es demnach, die in die eigene Kultur eingelagerten normativen Überzeugungen zusammenzufassen, gegeneinander abzuwägen und in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen.<sup>22</sup> Die Formulierung dieser Überzeugungen oder normativer Prinzipien gilt dann in erster Linie als Gedächtnisstütze, die wir verwenden, um uns in neuartigen Situationen oder Konfliktfällen an unsere intuitiven Vorstellungen und schon bestehenden Praktiken zu erinnern.<sup>23</sup> „[W]er den gleichen Pragmatismus vertritt wie Dewey, wird einräumen, daß die liberale Demokratie zwar womöglich der philosophischen Artikulation bedarf, nicht aber der philosophischen Untermauerung.“<sup>24</sup> Rorty behauptet damit, dass die zentralen Normen der eigenen Tradition letztlich unhintergebar sind. Aus der These, dass eine abschließende Begründung dieser Normen nicht gegeben werden kann, folgert er die Unmöglichkeit der Begründung überhaupt. Weil nicht jede mögliche Folgefrage nach Rechtfertigung beantwortet werden kann, muss keine beantwortet werden. Die Unabschließbarkeit der Diskussion wird somit hier zum Argument für ihren Abbruch.<sup>25</sup>

Allerdings sollte die Verabschiedung der philosophischen Versuche, letzte Zwecke des Handelns zu bestimmen und in einer überzeitlichen Theorie der Vernunft, der Geschichte, oder eben der Erfahrung zu verankern, nach Rorty unsere Experimentierbereitschaft in der Erfindung neuer Praktiken fördern.<sup>26</sup> Die These, dass der Philosophie nur die Aufgabe zukommen kann, die eigene Tradition zusammenzufassen und diese Forderung nach einer experimentellen Haltung stehen jedoch in einer Spannung zueinander.

Diese Spannung zwischen der geforderten experimentellen Haltung und der Unhintergebarkeit einer gegebenen Tradition versucht Rorty durch die Unterscheidung zwischen öffentlichen und privaten Bereichen zu lösen. Denn es ist die

---

22 Vgl. Rorty, Richard, Kant kontra Dewey: Die aktuelle Lage der Moralphilosophie, in: ders., Philosophie als Kulturpolitik, Frankfurt am Main 2008, S. 322.

23 Vgl. ebd., S. 330.

24 Rorty, Richard, der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: ders., Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays, Stuttgart 1988, S. 87.

25 Die, die eine hinreichende Menge von normativen Überzeugungen einer bestimmten Gemeinschaft nicht teilen, können nicht argumentativ überzeugt, sondern müssen von ihr für verrückt gehalten werden. „Sie gelten nicht deshalb als verrückt, weil sie sich in Bezug auf das ahistorische Wesen des Menschen geirrt hätten, sondern weil die Grenzen der Normalität durch das festgesetzt werden, was wir ernst nehmen können. Dies wiederum wird bedingt durch unsere Erziehung, unsere historische Situation.“ (Ebd., S. 98.)

26 Vgl. ebd., S. 108.

spezifische Tradition „*unserer*“ liberalen Demokratien, dass sie zwischen öffentlichen und privaten Angelegenheiten, zwischen der Pflicht gegenüber diesem Gemeinwesen und der privaten Neuschöpfung des eigenen Selbst zu trennen vermögen. Sie gestattet eine ungebundene Suche nach experimenteller privater Selbstvervollkommnung, so lange diese Suche die zentralen Normen des Gemeinwesens nicht verletzt. Es ist jedoch, und hier zeigt sich wieder die prägende Macht der Tradition, nicht möglich, dieses Gemeinwesen selbst und die in ihm angelegte Aufteilung selbst noch einmal zu rechtfertigen.<sup>27</sup>

Eine solche Aufteilung muss jedoch die im Bereich der Öffentlichkeit bestehenden Konflikte und Gegensätze leugnen. Zugleich entpolitisiert eine solche Konzeption die von Dewey eingeforderte experimentelle Haltung in problematischer Weise.<sup>28</sup> Darüber hinaus kann Rorty die skizzierte Spannung nur auflösen, wenn es möglich ist, zwischen dem öffentlichen und dem privaten Bereich klar zu trennen. Die Demokratietheorie Deweys verweist im Gegensatz dazu aber gerade auf Praktiken des Ver-öffentlichen.<sup>29</sup> In diesen werden die sozialen Konsequenzen bisher als privat behandelter sozialer Assoziationen thematisiert und damit auch die leitenden Normen problematisiert, die diesen Assoziationen zu Grunde liegen. Demokratische Öffentlichkeiten konstituieren sich erst in einem solchen Prozess. Vor diesem Hintergrund lassen sich wichtige soziale Bewegungen, wie die Arbeiter- und die Frauenbewegung, als Versuche der Repolitisierung bisher als privat behandelter Bereiche verstehen. So zielt etwa der gewerkschaftliche Teil der Arbeiterbewegung darauf, den Warencharakter der Arbeitskraft durch soziale Schutzmaßnahmen einzuschränken. Sie fordern damit, einen bestimmten Handlungsbereich nicht nur durch private Transaktionen zu strukturieren, sondern der öffentlichen Kontrolle zu unterstellen. Eine ähnliche Zielstellung haben gegenwärtig etwa auch soziale Bewegungen gegen Zwangsräumungen oder für das Recht auf Stadt. Diese Versuche zeigen, dass es nicht möglich ist, eine solche Grenze zwischen privaten und öffentlichen Bereichen abschließend zu ziehen.<sup>30</sup>

27 Vgl. Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1992, S. 142f.

28 Vgl. Fraser, Nancy, *Solidarität oder Singularität? Richard Rorty zwischen Romantik und Technokratie*, in: dies., *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt am Main 1994, S. 159.

29 Vgl. Höfener, Philipp, *Über das Ver-Öffentlichen der Stadt. Über städtische Öffentlichkeiten als Resultate sozialer Praktiken*, Marburg 2012, S. 74ff.

30 Vgl. Fraser, Nancy, *Solidarität oder Singularität? Richard Rorty zwischen Romantik und Technokratie*, in: dies., *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt am Main 1994, S. 156.

Um zusammenzufassen: Die Einwände Rortys sind zwar hilfreich, um eine naturalistische Interpretation der Erfahrungstheorie Deweys zu vermeiden. Auf der Grundlage seiner Kritik kann gezeigt werden, inwiefern sich die jeweilige praktische Bezogenheit in der primären Erfahrung und das, was in ihr problematisch wird, aus der Geschichte vergangener Erfahrungen ergibt. Weil Rorty aber die Erfahrungstheorie mit ihrer naturalistischen Variante gleichsetzt, unterschlägt er in der Konsequenz auch die kritische Bedeutung, die Dewey der sekundären Erfahrung und einer demokratischen Öffentlichkeit zuweist. Deshalb verfügt er über keine Kriterien mehr, über die die leitenden Normen der eigenen Tradition beurteilt werden könnten. Deshalb muss sich die Philosophie dann auch mit der Aufgabe der Zusammenfassung bescheiden. Umgekehrt lässt sich daraus folgern, dass die Kritik an als unhintergebar behaupteten Gewissheiten und die Theorie der Erfahrung in Deweys Konzeption zusammen gehören.

2. Deweys Demokratietheorie kann also nicht als bloße Zusammenfassung einer bestehenden Tradition zu interpretiert werden. Denn damit wird die kritische Bedeutung der sekundären Erfahrung nicht berücksichtigt. Wenn der sekundären Erfahrung die Aufgabe der Überprüfung der bisherigen handlungsleitenden Normen zukommt und zugleich jedes Reflexionsresultat der sekundären Erfahrung als eine Hypothese zu verstehen ist, die ihrerseits einer Überprüfung bedarf, dann müssen sich die gemeinsamen Institutionen daran bemessen lassen, inwiefern sie einen solchen Erfahrungsprozess ermöglichen. Eine solche Interpretation ist von Hilary Putnam entwickelt worden. Demnach zielt Deweys Verständnis der Demokratie darauf, eine beständige Weiterentwicklung der bestehenden normativen Prinzipien zu ermöglichen. Die Demokratie gilt hier als Bedingung für die Anwendung der Intelligenz auf die Lösung sozialer Probleme. Putnam versteht Deweys Überlegungen als eine „epistemologische Rechtfertigung“ der Demokratie.<sup>31</sup> Demnach kann der Anspruch auf Richtigkeit für die Normen, die die gemeinsamen Beziehungen leiten sollen, nur dann als gerechtfertigt gelten, wenn diese das Ergebnis demokratischer Diskussions- und Entscheidungsprozesse sind. Geltungsansprüche müssen sich also in demokratisch strukturierten Diskussionen bewähren lassen.

Putnam geht davon aus, dass der Anspruch auf allgemeine Richtigkeit der von uns vertretenen Normen für unsere Orientierung im Denken und Handeln notwendig ist, dass gleichwohl aber das Richtige selbst nicht abschließend festgelegt werden kann. Das, was jeweils als richtig gilt, ist als weiterhin zu überprüfende Hypothese zu verstehen. Dann aber ist die Methode zu bestimmen, über die sich diese Ansprüche überprüfen lassen. Die Methoden, nach denen nun nach Putnam die An-

---

31 Vgl. Putnam, Hilary, A Reconsideration of Deweyan Democracy, in: ders., *Renewing Philosophy*, Cambridge 1992, S. 180.

sprüche auf Richtigkeit von Normen geprüft werden sollen, entsprechen denen der Prüfung von Wahrheitsansprüchen in der Wissenschaft. „For what applies to inquiry in general applies to ethical inquiry in particular.“<sup>32</sup> Die Suche nach Wahrheit in der Wissenschaft ist jedoch notwendig kooperativ; sie zielt auf Einigkeit innerhalb einer Forschungsgemeinschaft.<sup>33</sup> Die Gültigkeit von Hypothesen muss hier stets durch alle Mitglieder dieser Gemeinschaft geprüft werden können.

Tatsächlich erfasst Putnam damit einige zentrale Elemente von Deweys Überlegungen zum Demokratiebegriff. Ein wichtiger Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der Umstand, dass die Möglichkeiten der Kontrolle der außermenschlichen Natur gut entwickelt sind, während die Konsequenzen gesellschaftlicher Prozesse noch passiv erlitten werden. Dies führt er darauf zurück, dass in der Gestaltung der gemeinsamen Beziehungen bisher noch keine wissenschaftlichen Methoden zur Anwendung gelangen. Die Erneuerung der Philosophie, die er fordert und die der Pragmatismus leisten soll, besteht genau darin, dass auch die Bestimmungen der „moralischen Gegenstände“ eben nicht als Einsicht in ewige Zusammenhänge, sondern als experimentell und in gemeinsamen Diskussionen zu bestätigende Hypothese gelten sollen.<sup>34</sup> Dies setzt aber auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene den Abbau von Hierarchien und gleiche Teilnahmemöglichkeiten für alle voraus. Die Normen, die das gemeinsame Handeln leiten sollen, können nur dann dem Anspruch auf Richtigkeit entsprechen, wenn alle Betroffenen die Möglichkeit hatten, an ihrer Formulierung in gleicher Weise teilzunehmen. Die Möglichkeit zur gleichberechtigten Teilnahme verlangt dann zum einen bestimmte Freiheitsrechte wie die Rechte der Rede-, Gedanken- und Pressefreiheit. Zum anderen setzt sie auch soziale Teilhaberechte wie Bildungsmöglichkeiten und soziale Absicherungen voraus.<sup>35</sup>

Umgekehrt begünstigen Hierarchien und Blockierungen des Erfahrungsaustauschs zwischen verschiedenen sozialen Gruppen irrationale Bestimmungen von Normen und irrationale Lösungen für soziale Konflikte. Isoliert vom Austausch mit Anderen und ihrer Kritik, sind die Bestimmungen geprägt durch die jeweilige partikuläre Perspektive.<sup>36</sup> Denn die zu lösenden Handlungsprobleme bestimmen sich hier erst darüber, wie einzelne soziale Gruppen von den bestehenden Handlungs-

---

32 Putnam, Hilary, *Pragmatism and Moral Objectivity*, in: ders., *Words and Life*, Cambridge 1995, S. 175.

33 Vgl. Putnam, Anna Ruth, *Moralische Objektivität und Putnams Philosophie*, in: Raters, Marie-Louise und Willaschek, Markus (Hrsg.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt am Main 2002, S. 235.

34 Vgl. Dewey John, *Die Erneuerung der Philosophie*, Hamburg 1989, S. 43.

35 Vgl. Putnam, Hilary, *Ethics without Ontology*, Cambridge 2004, S. 105.

36 Vgl. Putnam, Hilary, *Pragmatism and Moral Objectivity*, in: ders., *Words and Life*, Cambridge 1995, S. 172.

sammenhängen und den mit ihnen einhergehenden sozialen Konsequenzen betroffen sind. Deshalb muss hier auch die Qualität der Problemlösung davon abhängen, ob alle Betroffenen tatsächlich in die demokratischen Entscheidungsfindungsprozesse einbezogen werden. In die Beurteilung der gemeinsamen Normen und der leitenden Institutionen muss also die Perspektive der einzelnen sozialen Gruppen einfließen.<sup>37</sup>

Diese Argumentation Deweys richtet sich nicht nur gegen die philosophische Suche nach Gewissheit, sondern gegen politische Positionen, die die Fähigkeit zur Lösung sozialer Probleme allein unabhängigen Expertengremien zusprechen wollen – und dies gewinnt im Zeitalter von Wirtschaftsweisen und Expertenregierungen einiges an Aktualität. Denn wenn sich Vorschläge zur Gestaltung der gemeinsamen Beziehungen nicht aus einem gemeinsamen Diskussionsprozess ergeben, sondern von einer Elite oder eigens bestimmten Experten erarbeitet und gegenüber einer Masse von Weisungsempfängern bloß durchgesetzt werden, isoliert sich eine solche Klasse von den bestehenden Assoziationen und den in ihnen gebildeten Ansprüchen. „Eine Klasse von Experten ist den gemeinsamen Interessen unvermeidlich so entrückt, daß sie zu einer Klasse mit Privatinteressen und Privatwissen wird, welches in sozialen Angelegenheiten überhaupt kein Wissen ist.“<sup>38</sup> Sie sind nicht in der Lage, gemeinsame Güter zu bestimmen. Denn die Güter, die sie etablieren wollen, sind nur einseitig gesetzt und insofern keine *gemeinsamen* Güter; sie sind zudem deshalb überhaupt keine *Güter*, weil die Empfänger ihnen gegenüber passiv und abhängig bleiben.<sup>39</sup>

Aus dieser Argumentation ergeben sich jedoch einige Schwierigkeiten, die ich im Folgenden kurz diskutieren will.<sup>40</sup> Für Putnam und Dewey erscheinen nämlich

37 Vgl. Young, Iris, *Difference as a Ressource for Democratic Communication*, in: Estlund, David (Ed.), *Democracy*, Oxford 2002, S. 226.

38 Dewey, John, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim 1996, S. 172.

39 Vgl. Putnam, Hilary, und Putnam, Ruth Anna, *Dewey's Logic: Epistemology as Hypothesis*, in: Putnam, Hilary, *Words and Life*, Cambridge 1995, S. 216.

40 Auf andere Problematisierungen kann ich hier nur verweisen. So hatte Robert Westbrook bezweifelt, ob es tatsächlich möglich ist, den Anspruch auf Richtigkeit in gleicher Weise zu rechtfertigen wie den auf Wahrheit und ob in Bezug auf die Normen, die die sozialen Assoziationen leiten sollen, das Erzielen einer rationalen Übereinstimmung überhaupt möglich ist. (Vgl. Westbrook, Robert B., *John Dewey und die Logik der Demokratie*, in: Joas, Hans (Hrsg.), *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey*, Frankfurt am Main 2000, S. 351f.) Auf die weitverzweigte Diskussion, die Putnam diesem Problem widmet, kann ich hier nicht eingehen. Verwiesen sei hier nur darauf, dass es ihm zufolge deshalb nicht möglich ist, die rationalen Lösungsverfahren der Wissenschaft gegen angeblich irrationale Wertentscheidungen auszuspielen, weil wir uns auch in unse-

in der Folge die Verbesserung der Erziehung, die Verbreitung intelligenter Gewohnheiten, die Anwendung wissenschaftlicher Untersuchungsmethoden auf die öffentlichen Angelegenheiten für die Erneuerung der demokratischen Öffentlichkeit schon ausreichend zu sein.<sup>41</sup>

Es ist jedoch problematisch davon auszugehen, dass verbesserte Kommunikations- und Reflexionsmöglichkeiten für die Kontrolle der sich aus den primären Assoziationen ergebenden indirekten Handlungsfolgen schon hinreichen.<sup>42</sup> Gerade in Bezug auf Marktbeziehungen besteht das Problem der öffentlichen Kontrolle dieser

---

ren wissenschaftlichen Beschreibungen von bestimmten Werten im Sinne von Maßstäben rationaler Akzeptierbarkeit wie Kohärenz, Vollständigkeit, Einfachheit und Adäquanz leiten lassen. „Kurz, meine These ist, daß die „wirkliche Welt“ von unseren Werten abhängt.“ (Putnam, Hilary, Vernunft, Wahrheit und die Geschichte, Frankfurt am Main 1982, S. 182.) Damit aber hängt die Objektivität dieser Beschreibungen selbst davon ab, ob sich diese Werte als objektiv erweisen lassen. Auch dann aber, wenn Diskussionen um die Richtigkeit von Normen denen um Wahrheitsansprüche in der Wissenschaft angeglichen werden können, ist es keineswegs gewiss, dass sich auf einer solchen Grundlage eine epistemologische Rechtfertigung der Demokratie entwickeln lässt. So ist von Martin Hartmann bezweifelt worden, ob wissenschaftliche Forschungsgemeinschaften überhaupt demokratisch strukturiert sind. (Vgl. Hartmann, Martin, Kann und sollte Demokratie epistemisch gerechtfertigt werden? in: Hartmann, Martin; Liptow, Jasper und Willaschek, Marcus (Hrsg.), Die Gegenwart des Pragmatismus, Frankfurt am Main 2013, S. 290.) Denn der Zugang zu diesen Gemeinschaften ist insofern beschränkt, als etablierte Kompetenzkriterien, deren Erfüllung über begrenzt zuverlässige Indikatoren wie Bildungsabschlüsse, Noten, Publikationsaufkommen oder Drittmittelwerbungen beurteilt wird, über die Möglichkeiten der Teilnahme und das Gewicht der eigenen Stimme in ihr bestimmen. Mit Dewey lässt sich darauf antworten, dass der Verweis auf den faktischen Zustand der Wissenschaft kein Argument dagegen ist, dass die Qualität von Untersuchungen von der Möglichkeit einer unbeschränkten Diskussion abhängt. Zudem ist die ungleiche Erfüllung der Kriterien, die für die Teilnahme an wissenschaftlichen Diskussionen vorausgesetzt werden, nach Dewey keineswegs notwendig, sondern selbst die Folge einer ungenügenden gesamtgesellschaftlichen Verbreitung wissenschaftlicher Methoden und entsprechender intelligenter Gewohnheiten. Die Fähigkeit zur verständigen Erfahrung wird auch durch die sozialen Umstände beeinflusst und ändert sich mit der Entscheidungsmacht der Akteure. (Vgl. Dewey, John, Philosophien der Freiheit, in: ders., Philosophie und Zivilisation, Frankfurt am Main 2003, S. 280.)

41 Vgl. Dewey, John, Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, Bodenheim 1996, S. 140ff.

42 „Einen anderen Ausgang nehmen die ökonomischen Triebkräfte in dem Maße, in dem das Wissen über die Folgen gerecht verteilt wird und das Handeln von dem unterrichteten und lebendigen Bewußtsein eines gemeinsamen Interesses beseelt ist.“ (Ebd., S. 134.)

Handlungsfolgen auch unabhängig von dem des verfügbaren Wissens. So sind etwa die Kapitaleigner unter der Bedingung der wechselseitigen Konkurrenz dazu gezwungen, ihr jeweiliges Handeln am Ziel der Profitmaximierung auszurichten und dafür von bestimmten Nebenfolgen ihres Handelns zu abstrahieren und gemeinsame Regelungen zu unterlaufen.<sup>43</sup> Wird dieser Umstand ausgeblendet, so führt das zu problematischen Fehleinschätzungen. So gelten Dewey etwa die tayloristischen Maßnahmen zur Rationalisierung des Produktionsprozesses allein als Ausdruck eines unzureichenden aber prinzipiell korrigierbaren Arbeitsverständnisses.<sup>44</sup> Dabei wird nicht berücksichtigt, dass es sich bei diesen Maßnahmen zur Rationalisierung der Produktion auch um ein Herrschaftsinstrument handelt, das unter der Bedingung der wechselseitigen Konkurrenz eingesetzt wird, um die Transformation der gekauften Arbeitskraft in tatsächlich geleistete Arbeit sicherzustellen und zu effektivieren.<sup>45</sup> Auch Putnam unterschätzt damit in seiner Interpretation, dass die Erneuerung einer demokratischen Öffentlichkeit nicht nur die kollektiven Reflexionsmöglichkeiten verbessern, sondern auch die bestehenden Handlungszusammenhänge umgestalten muss. Eine demokratische Öffentlichkeit ist also nicht nur danach zu beurteilen, ob sie bestehende Handlungsfolgen wahrnehmen kann, sondern auch danach, ob sie diese Folgen gezielt zu regulieren vermag.

Deshalb scheinen mir die Passagen in Deweys Werk weiterführend zu sein, in denen er zwischen der öffentlichen Reflexion der bestehenden Handlungszusammenhänge und den Möglichkeiten der Öffentlichkeit unterscheidet, diese Handlungszusammenhänge bewusst zu beeinflussen. Auf dieser zweiten Ebene ist dann die Vermittlung wissenschaftlichen Wissens nicht mehr hinreichend. Vielmehr wird hier die Neugestaltung dieser Assoziationen notwendig. Der institutionelle Wandel, der für die Durchsetzung einer demokratischen Öffentlichkeit notwendig ist, muss sich also auf zwei Ebenen vollziehen. Einmal sind Institutionen zu schaffen, die es allen Gesellschaftsmitgliedern ermöglichen, in einen Austausch darüber zu treten, von welchen Handlungsfolgen sie wie betroffen sind und wie dementsprechend die betreffenden Handlungszusammenhänge transformiert werden sollten. Darüber hinaus muss aber auch die demokratische Öffentlichkeit die Macht erhalten, in diese Handlungszusammenhänge regulierend eingreifen zu können. In einigen Passagen schlägt Dewey dementsprechend auch Formen der Vergesellschaftung von Schlüs-

---

43 Vgl. Streeck, Wolfgang, *Re-Forming Capitalism. Institutional Change in the German Political Economy*, Oxford 2010, S. 240.

44 Vgl. Dewey, John, *Demokratie und Erziehung. Eine Einführung in die philosophische Pädagogik*, Weinheim 2011, S. 118.

45 Vgl. Braverman, Harry, *Die Arbeit im modernen Produktionsprozess*, Frankfurt am Main 1977.

selindustrien, natürlichen Ressourcen, der Infrastruktur<sup>46</sup> und Maßnahmen zur Umverteilung und Demokratisierung der Wirtschaft vor.<sup>47</sup> Dies ist die Grundlage für eine kooperative Kontrolle der Ökonomie, die Befreiung von den bestehenden ökonomischen Unsicherheiten und Zwängen und für eine Partizipation Aller an den bestehenden kulturellen Möglichkeiten.<sup>48</sup>

Unabhängig davon ergibt sich hier scheinbar das Problem, dass eine solche „epistemologische Rechtfertigung“ der Demokratie instrumentalistisch argumentiert. Dieses Argument ist insbesondere von Martin Hartmann entwickelt worden. Denn in dieser „epistemologischen Rechtfertigung“ wird zunächst ein externer Zweck, nämlich der der Bestimmung richtiger Normen, festgelegt, um dann demokratische Institutionen als Mittel zu seiner Realisierung zu bestimmen.<sup>49</sup> Das heißt, undemokratische Strukturen gelten nicht deshalb als problematisch, weil sie nicht alle in gleicher Weise beteiligen, sondern umgekehrt: weil sie nicht alle in gleicher Weise beteiligen, bleiben ihre öffentlichen Entscheidungen problematisch. Eine demokratische Öffentlichkeit wird hier als ein Mittel verstanden, um einen externen Standard, die beste Lösung für die bestehenden sozialen Probleme, die beste Form der Neugestaltung der gemeinsamen Assoziationen zu bestimmen.

3. Um die Konsequenz eines solchen Instrumentalismus zu vermeiden, hat Hartmann die Demokratietheorie Deweys nicht durch den Verweis auf ihr Potential zu rationalen Problemlösungen, sondern unter Bezugnahme auf ethische Prinzipien gerechtfertigt. Die Demokratie ist demnach deshalb anderen Formen der Vergesellschaftung vorzuziehen, weil sie den Einzelnen die Realisierung einer bestimmten Form des guten Lebens ermöglicht. Die Diskussion dieser Position führt vielleicht etwas von der entwickelten Linie ab; sie hilft mir aber, eine wichtige Pointe des Erfahrungs- und Demokratiebegriffs Deweys herauszuarbeiten.

Tatsächlich argumentiert Dewey in einigen Schriften, insbesondere in „Demokratie und Erziehung“, so, dass er zunächst ein bestimmtes ethisches Ideal auszeichnet und dann demokratische Prinzipien als Bedingungen seiner Realisierung

---

46 Vgl. Westbrook, Robert B., *John Dewey and American Democracy*, New York 1991, S. 441ff.

47 Vgl. Dewey, John, *Individualism, Old and New*, in: LW. Band 5, S. 98.

48 Vgl. Dewey, John, *Liberalism and Social Action*, in: LW. Band 11, S. 36.

49 Vgl. Hartmann, Martin, *Kann und sollte Demokratie epistemisch gerechtfertigt werden?* in: Hartmann, Martin; Liptow, Jasper und Willaschek, Marcus (Hrsg.), *Die Gegenwart des Pragmatismus*, Frankfurt am Main 2013, S. 303.

bestimmt. Das Ideal, dass er dabei herausarbeitet, ist das des Wachstums.<sup>50</sup> Dieses Ideal scheint Hartmann nun für eine ethische Fundierung der Demokratie deshalb geeignet zu sein, weil es nicht von einem festen Kern des Selbst ausgeht, der sich in dessen Handlungen nur ausdrückt. Vielmehr berücksichtigt ein solches Ideal, dass sich das Selbst wandelt, dass es durch die Konsequenzen seiner Handlungen und die Reaktionen Anderer geformt wird.<sup>51</sup> Zudem legt eine solche Konzeption das Selbst nicht auf bestimmte Ziele und Handlungsweisen fest. Sie ermöglicht eine beständige Selbstveränderung, die experimentelle Erprobung neuer Handlungsweisen und Zielsetzungen. Indem sich dieses Ideal auf einen Entwicklungsprozess bezieht, bleibt es also offen gegenüber den verschiedenen Entwürfen des guten Lebens der Individuen.<sup>52</sup> So weit Hartmann.

Es ist jedoch zu fragen, was Dewey genau unter dem Ideal des Wachstums versteht und weshalb er ihm eine solche Bedeutung beimisst. Von einem Wachstum des Selbst lässt sich ihm zufolge dann sprechen, wenn das Individuum aus früheren Erfahrungen lernt, wenn es in der Lage ist, aufgrund der Resultate schon vollzogener Handlungen die eigenen Handlungsweisen abzuändern und neue Dispositionen zu entwickeln.<sup>53</sup> Das Wachstum ist somit die Fähigkeit zur Bildung neuer Gewohnheiten (Habits). Gewohnheiten aber haben in erster Linie eine praktische Bedeutung; sie „geben dem Menschen die Herrschaft über die Umwelt, die Fähigkeit, diese Umwelt für menschliche Zwecke zu benutzen.“<sup>54</sup> Die stetige Erweiterung und Verbesserung dieser Gewohnheiten ist nach Dewey deshalb notwendig, weil jede Handlungsweise verbesserungsfähig ist und sich die Bedingungen des Handelns selbst im Wandel befinden.<sup>55</sup> Somit kann auch kein letztes Ziel angegeben werden, auf das hin das Wachstum auszurichten wäre. Deshalb ist der Wachstumsprozess letztlich unabschließbar. Aus dem Gesagten lässt sich aber schlussfolgern, dass

---

50 Vgl. auch: Honneth, Axel, Zwischen Prozeduralismus und Teleologie. Ein ungelöster Konflikt in der Moraltheorie von John Dewey, in: Joas, Hans (Hrsg.), Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey, Frankfurt am Main 2000, S. 136f.

51 Vgl. Hartmann, Martin, Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatistischen Demokratietheorie, Frankfurt am Main 2003, S. 283f.

52 Vgl. ebd., S. 301.

53 Vgl. Dewey, John, Demokratie und Erziehung. Eine Einführung in die philosophische Pädagogik, Weinheim 2011, S. 68f.

54 Ebd., S. 79.

55 Vgl. Dewey, John, Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln, Frankfurt am Main 1998, S. 37.

Dewey dem Ideal des Wachstums deshalb eine solche Bedeutung beimisst, weil es eine Kontrolle der Umgebung und ein erfolgreiches Handeln ermöglicht.<sup>56</sup>

Die Verwirklichung dieses Ideals des unabschließbaren Wachstums des Selbst ist nun auf eine demokratische Organisierung der unterschiedlichen Handlungszusammenhänge angewiesen. Es sind, so argumentiert Dewey hier, vor allem zwei Kriterien, über die sich demokratische von despotischen Organisationsweisen unterscheiden lassen. Zum einen ist es die Anzahl und die Ausgestaltung der gemeinsamen Interessen, die in der jeweiligen Assoziation verwirklicht sind. Despotische Weisen der Organisation sind demnach nur durch wenige gemeinsame Interessen geprägt. Demgegenüber sind die gemeinsamen Interessen im Falle demokratisch organisierter Organisationsweisen explizit anerkannt, vielfältig und Gegenstand gemeinsamer, ungehinderter Aushandlungen. Zum anderen sind demokratische Assoziationen von despotischen durch die Anzahl und die Qualität ihrer Beziehungen zu anderen Assoziationen unterschieden.

„Das erste bedeutet nicht nur zahlreichere und mannigfaltigere gemeinsame Interessen, sondern auch größere Zuversicht darauf, daß das wechselseitige Interesse als Faktor in der Regelung sozialer Beziehungen anerkannt wird. Das zweite bedeutet nicht nur freiere Wechselwirkung zwischen verschiedenen sozialen Gruppen [...], sondern auch dauernde Umgestaltung des sozialen Verhaltens, seine beständige Neuanpassung an die durch die mannigfaltige Wechselwirkung entstehenden neuen Sachlagen. Und genau diese beiden Dinge sind es, die eine demokratisch aufgebaute Gesellschaft kennzeichnen.“<sup>57</sup>

Intern wie extern ist es die größere Vielfalt der Beziehungen und die Bereitschaft zu ihrer beständigen Umgestaltung die demokratische Assoziationen ausmacht. Zur Realisierung des von Dewey in Anspruch genommenen ethischen Ideals des Wachstums tragen solche Assoziationen nun deshalb bei, weil die Vielfalt und auch der Wandel der sozialen Einflüsse das Wachstum der Individuen, die Bildung neuer Gewohnheiten unterstützen. Umgekehrt begünstigen starre, einseitig bestimmte Beziehungen die Ausbildung unveränderlicher Routinegewohnheiten.<sup>58</sup>

---

56 Dewey tendiert in einigen Formulierungen sogar dazu, Wachstum nicht als ein spezifisch ethisches Ideal, sondern als Teil eines Naturprozesses oder Naturnotwendigkeit zu verstehen. „Unser Endergebnis war, daß Leben Entwicklung ist und Entwicklung und Wachstum Leben sind.“ (Dewey, John, *Demokratie und Erziehung. Eine Einführung in die philosophische Pädagogik*, Weinheim 2011, S. 75.)

57 Ebd., S. 120.

58 Vgl. ebd., S. 117ff.

Dewey plädiert also tatsächlich dafür, Institutionen danach zu beurteilen, welches Selbst sie schaffen.<sup>59</sup> Es ist auch richtig, dass dabei dem Ideal des Wachstums eine wichtige Bedeutung zukommt. Damit scheint es möglich zu sein, das Problem des Instrumentalismus zu überwinden. Der Einbezug der Akteure in demokratische Entscheidungsprozesse gilt nicht mehr als ein Mittel, um einen externen Zweck zu realisieren, sondern die Beteiligung an diesen Prozessen ermöglicht ihnen die Realisierung eines bestimmten Ideals. Insofern ist Hartmanns Rezeption zuzustimmen.

Allerdings ist zu fragen, weshalb Dewey diesem Ideal eine solche Bedeutung zuspricht. Diese wichtige Bedeutung spricht Dewey ihm deshalb zu, weil es ihm möglich zu sein scheint, auf dieser Grundlage die bestehenden Praxisformen zu kritisieren. Insbesondere soll damit eine Alternative zu den keinerlei Entwicklungsmöglichkeiten bereitstellenden, eintönigen, repetitiven und abhängigen Tätigkeiten innerhalb der Lohnarbeit entwickelt werden. Es ist ein Ideal, das es ermöglichen soll, die Trennung zwischen Planung und Ausführung sowie damit einhergehende Machtasymmetrien innerhalb der Produktion zu überwinden.<sup>60</sup> Insofern ist die Formulierung und Verteidigung dieses Ideals ein Teil dessen, was Boltanski und Chiapello die Künstlerkritik am Kapitalismus genannt haben.<sup>61</sup>

Durch den Übergang zum „flexiblen Kapitalismus“ kommt es gegenwärtig aber zur Ausbildung neuer Anforderungen an die Individuen. Sie müssen sich in einem zunehmend wandelnden Umfeld bewähren. Der Übergang zum aktivierenden Sozialstaat, der die eigenverantwortliche Absicherung gegenüber sozialen Risiken einfordert,<sup>62</sup> Tendenzen der unternehmensinternen Vermarktlichung, durch die Konkurrenzbeziehungen zwischen den Beschäftigten verschärft und auf Dauer gestellt werden,<sup>63</sup> und die Prekarisierung von Beschäftigungsverhältnissen<sup>64</sup> führen dazu, dass Eigenschaften wie Anpassungsfähigkeit, Mobilität, Innovationsfähigkeit und Kreativität zu den Bedingungen werden, die die Individuen erfüllen müssen, um als

59 Vgl. Dewey John, *Die Erneuerung der Philosophie*, Hamburg 1989, Kapitel 8, S. 238ff.

60 Vgl. Dewey, John, *Demokratie und Erziehung. Eine Einführung in die philosophische Pädagogik*, Weinheim 2011, S. 117.

61 Vgl. Boltanski, Luc und Chiapello, Eve, *Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel*, in: *Berliner Journal für Soziologie*, H4, 2001, S. 469.

62 Vgl. Lessenich, Stephan, *Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus*, Bielefeld 2008.

63 Vgl. Moldaschl, Manfred und Sauer, Dieter, *Internalisierung des Marktes – Zur neuen Dialektik von Kooperation und Herrschaft*, in: Minssen, Heiner (Hrsg.), *Begrenzte Entgrenzungen. Wandlungen von Organisation und Arbeit*, Berlin 2000, S. 214.

64 Vgl. Castel, Robert, *Die Wiederkehr der sozialen Unsicherheit*, in: Castel, Robert und Dörre, Klaus, *Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 2009, S. 21-34.

anerkennbare Leistungsträger gelten zu können. Sie sind damit vor die Notwendigkeit gestellt, ihre Fähigkeiten beständig zu erweitern.<sup>65</sup> Wenn aber das Wachstum, wie bei Dewey, als Bedingung der erfolgreichen Umweltbewältigung gefasst wird, droht vor diesem Hintergrund der Bezug auf ein solches Ideal den Zwang zur Anpassung an wechselnde Anforderungen der Umgebung zu idealisieren. Einer solchen Position gelingt es nicht, den Wandel der sozialen Bedeutung dieses Ideals einzubeziehen und seinen Beitrag zur Reproduktion problematischer Praxisformen und Erfahrungen von Überforderung, Überlastung, Statusverlust, Zukunftsangst etc. zu reflektieren. Darin aber zeigt sich, dass eine Überwindung der bestehenden Handlungsprobleme und Konflikte auch den Wandel des Kontextes, in dem bestimmte Normen ihre Wirkung entfalten, und mögliche problematische Konsequenzen einbeziehen muss.

Wenn das Ideal des Wachstums in erster Linie als Bedingung der erfolgreichen Bewältigung von Umwelтанforderungen durch den Einzelnen gilt, ist es letztlich zu individualistisch gefasst, um auf seiner Grundlage demokratische Institutionen rechtfertigen zu können. Dementsprechend scheinen mir die Schriften Deweys weiterführend zu sein, in denen er sich nicht auf das ethische Ideal des Wachstums, sondern auf den Begriff der Selbstbestimmung bezieht.

Bevor ich jedoch darauf eingehe, will ich abschließend noch einmal die zentralen Elemente des hier entwickelten Erfahrungsbegriffs zusammenfassen. Im Anschluss an Rorty hatte sich gezeigt, dass die Elemente der primären Erfahrung, also die Gesamtheit von handlungsleitenden Gewissheiten und Normen, die als selbstverständliche Voraussetzungen in den Handlungsvollzug eingehen, selbst das Resultat vergangener Erfahrungsprozesse sind. Aus ihnen bestimmt sich, was überhaupt als relevantes und zu lösendes Handlungsproblem gilt. Das jeweilige Verständnis von Handlungsproblemen ist also selbst durch vergangene Erfahrungsprozesse vermittelt und lässt sich nicht durch den Rückgriff auf das Modell der Anpassung von Organismus und Umwelt bestimmen. Gerade daraus, dass sich Dewey in der Bestimmung des Begriffs der verständigen Erfahrung an den Begriffen einer bestimmten Naturwissenschaft orientiert, ohne diese Begriffe selbst noch einmal zu hinterfragen, lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass der Erfahrungsbegriff selbst nur hypothetisch zu fassen und nicht abschließend zu formulieren ist.

Zugleich aber sind die in der primären Erfahrung angelegten Gewissheiten, Einstellungen und Dispositionen keine unhinterfragbare Grundlage des Handelns. Probleme, die innerhalb des Handlungsvollzuges auftreten, erschüttern die etablier-

---

65 Vgl. Haug, Frigga, „Schaffen wir einen neuen Menschentyp“ Von Ford zu Hartz, in: Eickelpasch, Rolf; Rademacher, Claudia und Lobato, Philipp Ramos (Hrsg.), *Metamorphosen des Kapitalismus - und seiner Kritik*, Wiesbaden 2008, S. 84.

ten Handlungsroutinen. Vor diesem Hintergrund müssen dann im Rahmen der sekundären Erfahrung die zunächst selbstverständlich vorausgesetzten Grundlagen und die Konsequenzen des Handelns herausgearbeitet werden. In der Diskussion Putnams hatte sich gezeigt, dass es für einen solchen Erfahrungsprozess in Bezug auf die gemeinsamen Beziehungen und Institutionen notwendig ist, alle Akteure an der Bestimmung problematischer Konsequenzen der bestehenden Beziehungsformen und Institutionen und an ihrer Neugestaltung zu beteiligen.

Im Rahmen eines solchen Erfahrungsprozesses kann aber nicht ohne weiteres an den bestehenden handlungsleitenden Normen festgehalten werden. Vielmehr sind diese vor dem Hintergrund ihrer sozialen Folgen zu reflektieren und gegebenenfalls zu reformulieren. Deutlich wurde dies an dem von Hartmann in Anspruch genommenen ethischen Ideal des Wachstums. Zunächst kam diesem Prinzip eine kritische Bedeutung gegenüber den Hierarchien tayloristischer Produktionsformen und den damit einhergehenden Entfremdungserfahrungen zu. Gleichwohl konnte es in neue Formen der Arbeitsorganisation integriert werden. In diesem Rahmen rechtfertigt es die Anforderung zur Anpassung an sich beständig wandelnde Bedingungen.

Die Schriften Deweys aus der Zeit der Weltwirtschaftskrise vollziehen einen Erfahrungsprozess in genau diesem Sinne.<sup>66</sup> Der Ausgangspunkt ist hier ein spezifisches Handlungsproblem oder ein bestimmter Widerspruch innerhalb der bestehenden Praxis. Auf der einen Seite ist die Gesellschaft noch durch ein liberales Selbstverständnis geprägt. Gesellschaftliche Institutionen sollen danach beurteilt werden, inwiefern sie die Selbstbestimmung der Individuen ermöglichen. Zugleich aber ist die faktische Praxis durch eine wachsende Unsicherheit, wachsende soziale Ungleichheiten und die Abhängigkeit von externen ökonomischen Entwicklungen gekennzeichnet. Die Individuen bestimmen hier also gerade nicht über die Bedingungen, unter denen sie ihr Leben führen. Dieses Handlungsproblem resultiert nicht daraus, dass die Gesellschaft bestimmte „Anpassungsleistungen“ nicht erbringt, sondern daraus, dass bestimmte normative Ansprüche scheitern. Dies ist dann der Grund für eine Reflexion der gegebenen Formulierungen und Verwirklichungsformen dieser Normen und der sozialen Konsequenzen, die damit einhergehen.

Dafür geht Dewey dem Entstehungskontext des Freiheitsverständnisses des klassischen Liberalismus nach. Dieses lässt sich demnach nur vor dem Hintergrund der sozialen Probleme und Auseinandersetzungen seiner Entstehungszeit verstehen. Die Konzeption von Rechten des Individuums, die ihm qua Natur zukommen und die durch den Staat zu schützen sind, begründet die Kritik an den etablierten feudalistischen Institutionen. Die geschichtslosen Naturrechte werden gerade als Kritik an der Macht bestehender traditionaler Rechtfertigungsmuster entwickelt. Freiheit

---

66 Insbesondere: Dewey, John, *Individualism, Old and New*, in: LW. Band 5, S. 45-123, und: ders., *Liberalism and Social Action*, LW. Band 11, S. 3-65.

erscheint so aber wesentlich als negative Freiheit, als Freiheit von äußeren Restriktionen.<sup>67</sup> Für die Überwindung von den überkommenen Assoziationen wird Freiheit mit Unabhängigkeit gleichgesetzt.<sup>68</sup>

Gerade jedoch mit Erfolg dieser Doktrin, mit ihrem Beitrag zur Herausbildung bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften wandelt sich auch ihre soziale Bedeutung. Das negative Freiheitsverständnis des klassischen Liberalismus wird von einem Instrument der Befreiung im Kampf gegen die alte Aristokratie zu einer konservativen Lehre der Rechtfertigung der bestehenden Institutionen.<sup>69</sup> „Values that had once liberated the bourgeoisie from the arbitrary authority of church and state were now called upon by men of wealth and power to defend the inequities of a new system of class power.“<sup>70</sup> So führt die naturrechtliche Begründung von Eigentumsansprüchen zur Legitimation ökonomischer Privilegien und zur Zurückweisung von Umverteilungsforderungen. Weil eine solche Argumentation von Individuen ausgeht, denen unabhängig von ihrer Vergesellschaftung bestimmte Eigenschaften und Ansprüche zukommen, kann sie nicht reflektieren, inwiefern die bürgerliche Gesellschaft trotz oder gerade aufgrund der Garantie liberaler Freiheitsrechte neue Unfreiheiten produziert. Die Verwirklichung dieses Freiheitsverständnisses führt somit nicht zu einer allgemeinen Emanzipation, sondern zur Herausbildung ökonomisch privilegierter Klassen; eine Vielzahl von Menschen jedoch unterwirft sie neuen Formen der Unterdrückung.<sup>71</sup> Gerade durch die Verwirklichung dieser Prinzipien kommt es zu einer Zunahme ökonomischer Unsicherheit, der Auflösung stabiler Bindungen und wachsenden Ungleichheiten.<sup>72</sup> Der Rückgriff auf dieses Freiheitsverständnis dient nunmehr dazu, diesen Zustand zu legitimieren und Vorschläge für eine öffentliche Kontrolle des Wirtschaftsprozesses zu diskreditieren.<sup>73</sup> Der Grund dafür, dass dieser Funktionswandel bisher nur unzureichend begriffen wurde, liegt darin, dass dieses Freiheitsverständnis gerade nicht als vorläufige Hypothese verstanden wird. Vielmehr gilt es als feststehende und ahistorische Bestimmung, die dem Menschen qua Natur zukommt.<sup>74</sup>

---

67 Vgl. Dewey, John, *Philosophien der Freiheit*, in: ders., *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt am Main 2003, S. 275.

68 Vgl., Dewey, John, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim 1996, S. 82.

69 Vgl. Dewey, John, *Liberalism and Social Action*, LW. Band 11, S. 26.

70 Westbrook, Robert B., *John Dewey and American Democracy*, New York 1991, S. 432.

71 Vgl. Dewey, John, *Philosophien der Freiheit*, in: ders., *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt am Main 2003, S. 275f.

72 Vgl. Dewey, John, *Individualism, Old and New*, in: LW. Band 5, S. 67ff.

73 Vgl. Dewey, John, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt am Main 2007, S. 445.

74 Vgl. Dewey, John, *Liberalism and Social Action*, in: LW. Band 11, S. 27.

Vor diesem Hintergrund dieser neuen Ungleichheiten und Unfreiheiten kann Dewey das eigene Konzept der Selbstbestimmung nicht als einfache Weiterführung der bestehenden Tradition des Liberalismus verstehen. Es ist auch ein Ergebnis der Kritik und Transformation dieser Tradition, die auf die Handlungsprobleme seiner eigenen Gegenwart reagiert.

Selbstbestimmung ist demnach nicht nur als rechtlich zu sichernde negative Freiheit zu fassen, sondern muss auch gesellschaftliche Handlungsmacht, die Macht zur Gestaltung der gemeinsamen Beziehungen beinhalten. Der Begriff der Selbstbestimmung muss also vor dem Hintergrund der veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse und der hier unkontrolliert wirkenden ökonomischen Mächte inhaltlich erweitert werden. Nur dann lässt sich seine kritische Bedeutung bewahren. Dafür ist er so zu fassen, dass er die gemeinsame Konstitution der gemeinsamen Beziehungen einschließt. Und dies verlangt Maßnahmen zur Erweiterung der demokratischen Öffentlichkeit und damit auch zur Vergesellschaftung der Produktion. Dies ist die Voraussetzung dafür, dass die Akteure die bestehenden Assoziationen und deren soziale Konsequenzen bewusst gestalten und damit die Bedingungen kontrollieren können, unter denen sie ihr Leben führen.

Der Demokratiebegriff lässt sich somit selbst als das Resultat eines Erfahrungsprozesses verstehen. Die in ihm enthaltenen Prinzipien wurden aus einer bewussten Kritik an der gegebenen Tradition und an den in ihr angelegten leitenden normativen Gewissheiten entwickelt. Es soll damit dazu beitragen eine Praxis zur Überwindung der bestehenden Handlungsprobleme und Widersprüche anzuleiten. Um eine so verstandene Form der Selbstbestimmung zu ermöglichen, kann die demokratische Öffentlichkeit nicht in einer von anderen Handlungszusammenhängen getrennten politischen Sphäre zu verortet werden. Vielmehr ist sie auf alle bestehenden Assoziationen zu beziehen. „Um verwirklicht zu werden, muß [die Demokratie] alle Formen menschlicher Assoziation, die Familie, die Schule, Wirtschaft [...] erfassen.“<sup>75</sup>

---

75 Dewey, John, Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, Bodenheim 1996, S. 125.

### 9.3 ERFAHRUNG ALS KRITIK

„Wir entwickeln der Welt, aus den Prinzipien der Welt, neue Prinzipien.“<sup>76</sup>

Vor dem Hintergrund dieser in Auseinandersetzung mit aktuellen pragmatistischen Ansätzen und Interpretationen Deweys erfolgten Bestimmung des Erfahrungsbegriffs soll es nun darum gehen, diesen allgemeinen Begriff der Erfahrung unter Bezugnahme auf die in den Kapiteln „Anerkennen als Erfahrungsprozess“ entwickelten Überlegungen auf spezifische soziale Kontexte zu beziehen. Ein solcher Erfahrungsprozess wird insbesondere dann notwendig, wenn innerhalb gemeinsamer sozialer Situationen Konflikte auftreten. Diese Konflikte sind auf der Ebene der direkten Interaktion deshalb immer möglich, weil, wie im Rückgriff auf Hegel gezeigt wurde, die Bestimmung des wechselseitigen Verhältnisses durch die Akteure immer reziprok erfolgen muss. Jeder der Handelnden ist auf die jeweilige Situation in ihrer Gesamtheit hin ausgerichtet. Die jeweilige Situationsdeutung begreift die Perspektive der Anderen mit ein. Die jeweiligen Handlungsentscheidungen enthalten insofern auch Zuschreibungen über die Erwartungen und Ansprüche Anderer. Damit ist der Erfolg und der Sinn der Handlung von einer geteilten Situationsdeutung abhängig. Jeder der Handelnden tut, was er tut, nur weil und insofern der Andere das Selbe tut. Weil aber diese Zuschreibungen stets unzureichend und vorläufig bleiben, ist es stets auch möglich, dass der Handelnde gegen sich und seinen Anderen nicht das tut, was dieser seinerseits gegen sich und den für ihn Anderen tut, dass sie also die gemeinsame Situation in unterschiedlicher Weise bestimmen. Dann gerät das gemeinsame Verhältnis in eine Krise. Die Aufklärung über einen solchen Gegensatz zwischen den Intentionen des Handelnden und den faktischen sozialen Konsequenzen des Handelns, über diesen Gegensatz von Handeln und Tun erfolgt über die wechselseitige Kritik der Akteure. Vor diesem Hintergrund wird dann ein Prozess der Erfahrung und damit auch eine reflexive Selbstdistanzierung und Problematisierung der eigenen Maßstäbe notwendig.

Dieser Gegensatz zwischen Handeln und Tun tritt aber nicht nur auf der Ebene der direkten Interaktion auf, sondern auch innerhalb der der gesamtgesellschaftlich bedeutsamen Institutionen; er lässt sich auf dieser Ebene fassen als Gegensatz zwischen den normativen Leitvorstellungen, die der jeweiligen Institution zu Grunde liegen, und den sozialen Konsequenzen, die diese Institution ihrerseits in ihrer Gesamtheit produziert. Diese Gegensätze führen zu widersprüchlichen Erfahrungen der Akteure und damit auch zu einer Enttäuschung ihrer normativen Ansprüche. Ich

---

76 Marx, Karl, Briefe aus den deutsch-französischen Jahrbüchern, in: MEW. Band 1, S. 345.

hatte vorgeschlagen, die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie als ein Ansatz zu lesen, der implizit mit einem solchen Modell des praktischen Widerspruchs arbeitet. Marx zeigt demnach, dass die Verwirklichung der für die kapitalistischen Verkehrsformen zentralen Normen soziale Konsequenzen erzeugt, die zu diesen Normen selbst in Widerspruch stehen. Freiheit und Gleichheit sind demnach nicht nur ein durch die bestehenden Formen der Arbeitsteilung notwendig erzeugter Schein oder eine ideologische Täuschung, die die Herrschaft einer privilegierten Klasse rechtfertigen soll, vielmehr sind diese Normen konstitutiv für die kapitalistischen Verkehrsformen. Sie sind die Bedingung für den Warentausch. Indem die Tauschenden ihre Produkte hinsichtlich ihres Tauscherts gleichsetzen, beziehen sie sie aufeinander als Gleiche. Jeder hat dieselbe Beziehung zu dem Anderen, wie dieser Andere zu ihm. „Gleichheit und Freiheit sind also nicht nur respektiert im Austausch, der auf Tauscherten beruht, sondern der Austausch von Tauscherten ist die produktive reale Basis aller Gleichheit und Freiheit.“<sup>77</sup> Und doch führt eben diese Verwirklichung auf der Ebene der Gesamtgesellschaft zur Verkehrung eben dieser Prinzipien.<sup>78</sup> Die Lohnabhängigen sind gezwungen, die eigene Arbeitskraft zu verkaufen; und dieser Austausch zwischen Kapital und Arbeit reproduziert und verschärft soziale Ungleichheiten. Die Akteure erfahren sich somit hier als frei und unfrei, als gleich und ungleich zugleich.

Marx zeigt, dass diese praktischen Widersprüche und die damit einhergehenden Enttäuschungen der entsprechenden Ansprüche letztlich unvermeidlich sind, indem er die Voraussetzungen bestimmt, unter denen der Warentausch zu allgemeinen Form der Distribution von Gütern wird. Zu diesen Voraussetzungen gehören zum einen die Befreiung von feudalen Abhängigkeiten und zum anderen die Trennung großer Teile der Bevölkerung von ihren Subsistenzmitteln. Unter diesen Bedingungen jedoch führt, entsprechend seiner Theorie der Ausbeutung, der Austausch zwischen Kapital und Arbeit zu einer Anhäufung von Mehrwert auf der einen Seite und zu einer Reproduktion der Trennung von den Produktionsmitteln auf der anderen Seite. Das etablierte Kapitalverhältnis reproduziert so seine eigenen Bedingungen. Das aber heißt, dass die Bedingungen, unter denen allein der Austausch zur allgemeinen Form der Distribution wird, und unter denen deshalb auch die Normen der Freiheit und Gleichheit in den bestehenden Institutionen realisiert sind, zugleich die Bedingungen sind, unter denen sich diese Normen gegen sich verkehren und zu einem Umschlag dieser Normen in Unfreiheit und Ungleichheit führen. Wird die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie nun als ein Erfahrungsprozess in dem oben erläuterten Sinne interpretiert, so wird deutlich, wie die einzelnen Argumentationsschritte aufeinander zu beziehen und wie sie weiterzuentwickeln sind. Dem-

---

77 Vgl. Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1974, S. 156.

78 Vgl. ebd., S. 160.

nach legt Marx vor dem Hintergrund bestehender Handlungsprobleme, also der widersprüchlichen Erfahrungen der Akteure und den damit einhergehenden Enttäuschungen ihrer normativen Erwartungen die zentralen handlungsleitenden Normen frei, die den bestehenden Institutionen zu Grunde liegen. In einem zweiten Schritt untersucht er, welche sozialen Konsequenzen ein entsprechend geleitetes Handeln produziert, wie die einzelnen Handlungen, d.h. die einzelnen Tauschakte sich verketteten, welche sozialen Strukturen sich aus diesen Verkettungen ergeben und inwiefern diese Strukturen zur Verkehrung dieser handlungsleitenden Normen beitragen. Damit wird aber auch gezeigt, dass diese Strukturen und die damit einhergehenden konfligierenden Erfahrungen nicht als natürliche Voraussetzungen des Handelns oder als externe Hindernisse zu verstehen sind, sondern sich vielmehr aus diesen Handlungen selbst ergeben und damit durch ein verändertes Handeln und eine Umgestaltung der Institutionen auch verändert werden können. „Mit der Einsicht in den Zusammenhang stürzt, vor dem praktischen Zusammensturz, aller theoretische Glauben in die permanente Notwendigkeit der bestehenden Zustände.“<sup>79</sup>

Wird dieser Argumentationsgang der Kritik der politischen Ökonomie als ein solcher Erfahrungsprozess rekonstruiert, dann folgt daraus aber auch, dass der Nachweis einer solchen Verkehrung der handlungsleitenden Normen der bestehenden Institutionen durch ein an ihnen orientiertes Handeln zu einer Reformulierung dieser Normen führen muss. Diese Reformulierung ist danach zu beurteilen, inwiefern es auf ihrer Grundlage gelingt, die bestehenden praktischen Widersprüche zu überwinden. Und diesen Schritt hat Marx selbst nicht mehr explizit vollzogen. Zwar hat er selbst implizit bestimmte Konzeptionen der Gerechtigkeit verwendet; ihnen zu Folge sind die gemeinsamen Beziehungen so einzurichten, dass die Individuen sich in ihrem Streben nach Selbstverwirklichung wechselseitig befördern<sup>80</sup> oder gleichberechtigt zu ihrer Gestaltung beitragen können.<sup>81</sup> Dieses Gerechtigkeitskonzept selbst wird von ihm jedoch nicht mehr aus den bestehenden Erfahrungen abgeleitet. In seinem eigenem Selbstverständnis behauptet er zudem und durchaus in Widerspruch dazu, mit seiner Methode „aller Moral [den] Stab gebrochen“<sup>82</sup> zu haben. Ein von Deweys Erfahrungsbegriff ausgehendes Marxverständnis kann jedoch zeigen, dass eine Reorientierung der gemeinsamen Handlungsweisen, eine Umge-

79 Marx, Karl, Brief an Ludwig Kugelmann vom 18. Juli 1868, in: MEW. Band 32, S. 53-54.

80 Vgl. Lohmann, Georg, Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik, in: Angehrn, Emil und Lohmann, Georg (Hrsg.), Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie, Stuttgart 1986, S. 190.

81 Vgl. Forst, Rainer, Gerechtigkeit nach Marx, in: Jaeggi, Rahel und Loick, Daniel (Hrsg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Frankfurt am Main 2013, S. 117.

82 Marx, Karl und Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, in: MEW. Band 3, S. 404.

staltung der bestehenden Institutionen auch eine Reformulierung der bestehenden handlungsleitenden Normen voraussetzt und dass eine solche Reformulierung an bestehende normative Potentiale anknüpfen, zugleich aber die Ursachen ihrer Verkehrung und die Vorläufigkeit und mögliche Fehlerhaftigkeit der eigenen Neubestimmung mit einbeziehen muss.

Als eine zentrale Ursache der Verkehrung hatte sich jedoch erwiesen, dass die Gesamtheit der Tauschakte eine bestimmte Form der Vergesellschaftung produziert, von der die einzelnen Tauschenden jedoch notwendig abstrahieren müssen. Die einzelnen Akteure reproduzieren durch ihre einzelnen Handlungen das Kapitalverhältnis, in dem sie stehen, ohne dass ihnen dies transparent wäre und ohne dass dies durch sie kontrolliert werden könnte. Eine Reformulierung der handlungsleitenden Normen, die den gestellten Anforderungen entsprechen will, kann dann aber Freiheit nicht nur als Freiheit zum privaten Tausch von Waren und Gleichheit nicht nur als Inbegriff der für den Warentausch vorausgesetzten rechtlichen Bestimmungen verstehen. Diese Normen müssen vielmehr Möglichkeiten zur gemeinsamen Gestaltung genau dieser bisher blind erzeugten Verhältnisse einschließen. Dafür müssen die Akteure in die Lage versetzt werden, Probleme der bestehenden Beziehungsformen zu benennen, Vorschläge für ihre Veränderung zu artikulieren und deren Umsetzung durchzusetzen. Die Normen von Freiheit und Gleichheit sind so auf die gemeinsame Gestaltung der gemeinsamen Beziehungen zu beziehen.

Zugleich muss aber für eine entsprechende Umgestaltung der gemeinsamen Beziehungen auch einbezogen werden, dass eine solche Reformulierung der handlungsleitenden Normen ihrerseits vorläufig bleibt und dass auch ein an ihnen orientiertes Handeln Handlungsprobleme und Konflikte erzeugen kann. Diesem Bewusstsein der Vorläufigkeit und möglichen Fehlerhaftigkeit entsprechend sind dann aber die gemeinsamen Institutionen so einzurichten, dass sie es ermöglichen, die auch in der Zukunft möglichen Verkehrungen der bestehenden handlungsleitenden Normen zu reflektieren und die gemeinsamen Handlungsweisen entsprechend zu restrukturieren. Damit aber lässt sich keine abschließende Gestalt der Institutionen bestimmen, in der diese so reformulierten Normen verwirklicht werden; die gemeinsamen Institutionen sind gerade danach zu beurteilen, inwiefern sie zur Überwindung von Widersprüchen und Konflikten beitragen, inwiefern sie also ihre eigene Umgestaltung ermöglichen.

Das Kritikverständnis, dass sich über einen solchen Erfahrungsbegriff gewinnen lässt, ermöglicht es zudem, zentrale Schwierigkeiten der zuvor diskutierten Ansätze kritischer Theoriebildung zu überwinden. In interpretativen oder rekonstruktiven Ansätzen, denen auch Honneth zuzurechnen ist, gilt Kritik in erster Linie als Kritik an der unzureichenden Verwirklichung schon gegebener Normen. Nur so kann, so die Annahme, die eigene Perspektive mit den Erfahrungen der Akteure und sozialen Kämpfen verknüpft werden. Diese Normen gelten dann aber als unhintergehbare

Bedingung für die Formulierung legitimer Ansprüche der Akteure und gerade nicht als ein Ergebnis ihrer gemeinsamen Praxis. Wenn aber gezeigt werden kann, dass die Verwirklichung dieser Normen selbst ihre eigene Verkehrung erzeugt, dann ist es nicht möglich, Kritik nur als Aufzeigen eines Gegensatzes zwischen Ideal und Realität, Prinzip und Verwirklichung zu konzipieren. Marx entgegnet solchen Varianten der Kritik der politischen Ökonomie,

„daß der Tauschwert oder näher das Geldsystem in der Tat das System der Freiheit und Gleichheit ist und daß, was ihnen in der näheren Entwicklung des Systems störend entgegentritt, ihm immanente Störungen sind, eben die Verwirklichung der Freiheit und Gleichheit, die sich ausweisen als Ungleichheit und Unfreiheit.“<sup>83</sup>

Zugleich führt dies jedoch nicht, wie bei Althusser, zu einem Bruch zwischen der Perspektive der Akteure und der wissenschaftlichen Perspektive des ideologiekritischen Beobachters, der dann allein den Beitrag gegebener Normen zur Reproduktion einer sozialen Struktur zu durchschauen vermag. Vielmehr dient die Analyse der funktionalen Verkettungen der von diesen Normen geleiteten Handlungen dazu, bestehende konfligierende Erfahrungen und damit einhergehende Enttäuschungen von normativen Ansprüchen aufzuklären. Die kritische Analyse muss sich stets auch daran bemessen lassen, inwiefern es ihr gelingt, eine die bestehenden praktischen Gegensätze aufhebende Praxis anzuleiten.

Kritik versucht hier also nicht, gegebene Normen gegenüber ihrer unzureichenden Realisierung zu bewahren; ebenso wenig behauptet sie eine notwendige Täuschungen der Akteure bezüglich der wirklichen sozialen Bedeutung ihres Tuns. Vielmehr rekonstruiert sie zunächst die Normen, die den gegebenen Institutionen zu Grunde liegen; sie zeigt auf dieser Grundlage, welche sozialen Konsequenzen ein von ihnen geleitetes Handeln erzeugt und inwiefern diese Konsequenzen zu einer Verkehrung dieser Normen und damit zu konfligierenden Erfahrungen der Akteure und einer Enttäuschung ihrer Ansprüche führen. Dies ist dann die Grundlage für eine kritische Reflexion und Reformulierung dieser Normen. Die Normen, auf die die Kritik, sich bezieht, können hier also nicht als eine feststehende und im vornherein zu formulierende Grundlage gefasst werden; sie werden vielmehr erst im Prozess der kritischen Reflexion selbst erzeugt.

Nach Dewey soll eine demokratische Öffentlichkeit eine solche Reflexion in Bezug auf die gemeinsamen Handlungszusammenhänge und eine entsprechende Restrukturierung gewährleisten. Die Leistung einer demokratischen Öffentlichkeit soll darin bestehen, dass sie es den Akteuren ermöglicht, sich über die bestehenden Handlungsprobleme, also die Widersprüche zwischen den leitenden normativen

---

83 Vgl. Marx, Karl, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 160.

Gewissheiten, die den zentralen gesellschaftlichen Institutionen zu Grunde liegen, und den sozialen Konsequenzen, die sie in ihrer Verwirklichung produzieren, aufzuklären und die gemeinsamen Handlungszusammenhänge auf dieser Grundlage zu restrukturieren.<sup>84</sup>

Der Versuch, die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie als einen Erfahrungsprozess zu deuten, ermöglicht es also, das positivistische Selbstmissverständnis von Marx und innerhalb des Marxismus zu überwinden<sup>85</sup> und zu zeigen, inwiefern die „wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“<sup>86</sup>, sich an Normen orientieren muss, die vor dem Hintergrund der Analyse der bestehenden praktischen Gegensätze zu entwickeln sind. Durch den Rückgriff auf die Demokratietheorie Deweys können darüber hinaus erste Hinweise darauf gewonnen werden, wie die gemeinsamen Institutionen in der Konsequenz einzurichten sind.

Die in den Erfahrungsprozessen generierten Einsichten über die jeweiligen handlungsleitenden Normen und ihre praktischen Konsequenzen sind nicht nur ein Wissen um die jeweilige Praxis, sondern zugleich ein praktisches Wissen. Dies zum einen, weil diese Einsichten aus den Problemen und Gegensätzen der gemeinsamen Praxis hervorgehen und zum anderen, weil sie zu einer Reorientierung der gemeinsamen Praxis beitragen.<sup>87</sup> Erfahrungsprozesse ermöglichen es, die in den praktischen Identitäten der Akteure und in den gemeinsamen Institutionen angelegten operativ-leitenden normativen Gewissheiten freizulegen und diese Selbsterkenntnis lässt das Selbst, das sich erkennt, nicht wie es ist. In dem Moment, in dem vor dem Hintergrund unerwarteter sozialen Konsequenzen individueller Handlungsstrategien

---

84 Sie ermöglicht also auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene und in Bezug auf die gemeinsamen Angelegenheiten das, was Dewey eine verständige Erfahrung nennt. Die demokratische Öffentlichkeit verhält sich so zu den primären Assoziationen wie die sekundäre Erfahrung zur primären: sie stellt die Reflexion auf die in sie eingelassen handlungsleitenden Voraussetzungen vor dem Hintergrund der durch ein entsprechendes Handeln erzeugten Konsequenzen auf Dauer. Zugleich aber lassen sich auch die normativen Leitprinzipien und die institutionelle Ausgestaltung einer solchen demokratischen Öffentlichkeit nicht abschließend bestimmen. Was für eine demokratische Öffentlichkeit notwendig ist, ergibt sich vielmehr immer aus den Handlungsproblemen, die sich auf der Ebene der primären Assoziationen stellen.

85 Vgl. Wellmer, Albrecht, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt am Main 1969, S. 77.

86 Marx, Karl und Engels, Friedrich, *Die deutsche Ideologie*, in: MEW. Band 3, S. 35.

87 Somit gelingt es im Rahmen eines solchen Ansatzes, entsprechend Horkheimer's Bestimmung einer kritischen Theorie, die eigene Theoriebildung als Teil eines umfassenden sozialen Prozesses zu verstehen, also die eigenen Ermöglichungsbedingungen in diesem auszuweisen und die eigene Rückwirkung auf diesen bewusst zu reflektieren.

oder der Verkehrung der in die gemeinsamen Institutionen eingelassenen Normen, erkannt wird, welche „geschichtlich gewachsenen Mächte [...] stets schon hinter unserem Rücken auf uns einwirken“<sup>88</sup>, ist zugleich der, in dem diese Mächte ihren unmittelbaren Einfluss verlieren und die Frage zu stellen ist, ob dieser bewahrt oder gebrochen werden sollte.

Wenn aber zugleich gelten soll, dass die Ergebnisse eines solchen Erfahrungsprozesses insofern stets vorläufig bleiben, als die Gesamtheit des sozialen Prozesses zwar den Zielpunkt der Analyse bildet, diese Gesamtheit jedoch zugleich nicht vollständig bestimmt werden kann<sup>89</sup> und es stets möglich bleibt, dass die Umsetzung der in diesem Erfahrungsprozess reformulierten Normen ihrerseits praktische Gegensätze und Konflikte erzeugt, dann müssen die Verhältnisse wechselseitiger Anerkennung so eingerichtet werden, dass sie eine beständige Überprüfung der sozialen Konsequenzen der etablierten Handlungsstrategien ermöglichen.

Anerkennungsverhältnisse müssen dafür nicht nur reziprok, sondern auch symmetrisch bestimmt sein.<sup>90</sup> Symmetrisch sind diese Verhältnisse nur dann, wenn sich alle Beteiligten die gleiche Autorität für die Gestaltung des gemeinsamen Verhältnisses zusprechen, wenn es also allen Beteiligten in gleicher Weise möglich ist, die jeweils geltenden operativ-leitenden normativen Gewissheiten, die bestimmte Ansprüche und Verpflichtungen festlegen, vor dem Hintergrund der durch sie erzeugten sozialen Konsequenzen und Gegensätze zu hinterfragen und ihre Neugestaltung einzufordern.<sup>91</sup> Hegels Formulierung „Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich an-

---

88 Honneth, Axel, Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2010, S. 64.

89 Vgl. Theunissen, Michael, Gesellschaft und Geschichte, in: ders., Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien, Berlin 1981, S. 34f.

90 Den Begriff der Reziprozität verwende ich hier im Sinne des Hegelschen doppelten Doppelsinns des Anerkennens. Demnach ist jedes Anerkennungsverhältnis insofern notwendig reziprok bestimmt, als jeder der Handelnden sich nicht nur auf sich und zugleich auch auf die Anderen bezieht, sondern sich die Handelnden auf sich und die Anderen in gleicher Weise beziehen müssen. Sie müssen sich in gleicher Weise Verpflichtungen und Ansprüche zusprechen. Wichtig ist, dass hier nur eine Übereinstimmung in der Situationsdefinition verlangt ist, jedoch noch keine Symmetrie zwischen den Akteuren; die jeweils bestehenden Ansprüche und Verpflichtungen, sowie die Mittel, diese durchzusetzen, können durchaus ungleich verteilt sein.

91 Asymmetrische Anerkennungsverhältnisse beinhalten somit auch eine unterschiedliche Autorität im Hinblick auf den Umgang mit Konflikten. Die Normen, die den Umgang mit Konflikten regeln, legen also hier unterschiedliche Kompetenzen fest. Die Asymmetrie drückt sich als auch gerade darin aus, dass eine ungleiche Definitionsmacht darüber vor-

erkennend“<sup>92</sup> lässt sich, so gelesen, gerade nicht als eine bloß formale Bestimmung verstehen, die noch um die Bestimmung der historisch gewachsenen Bedingungen ergänzt werden muss, die festlegen, als was sich die Akteure jeweils anerkennen,<sup>93</sup> sie verweist vielmehr auf ein Verhältnis, in dem sich alle Beteiligte als solche verstehen, die diesen Erfahrungsprozess des Anerkennens und damit die Bedingungen, unter denen sie ihr Leben führen, in gleicher Weise gestalten.

---

liegt, was als soziales Problem oder als sozialer Konflikt gilt, wie sie zu deuten und wie sie zu lösen sind. Damit aber sind sie in einer Hinsicht instabil. Denn diese ungleiche Definitionsmacht führt dazu, dass hier keine vollständige Öffentlichkeit über einen möglichen Gegensatz zwischen Handeln und Tun hergestellt werden kann; diese Gegensätze können dann aber auch nicht überwunden werden, was dazu führen kann, dass langfristig auch die Reziprozität und damit das Verhältnis selbst gefährdet ist. Auch diese Bewegung von einem reziprok-asymmetrischen Anerkennungsverhältnis zu einer offenen Krise der bisherigen Form der Reziprozität wird durch den Knecht vollzogen. Er weiß um die Differenz zwischen Handeln und Tun auf Seiten des Herrn und es ist an ihm, das bisherige Verhältnis aufzuheben.

92 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 110.

93 Vgl. zu einer solchen Interpretation: „In den verschiedenen Formen von Anerkennung reflektiert sich das intersubjektive Verhältnis des Anerkennenden zum jeweils Anerkannenen, ohne dass dieses Verhältnis allein über den Inhalt der Anerkennung entscheiden könnte. Und ein solcher Inhalt ist immer erforderlich. Denn Anerkennung bedeutet immer, jemanden als Bestimmten oder in etwas Bestimmtem anzuerkennen.“ Mesch, Walter, *Sittlichkeit und Anerkennung in Hegels Rechtsphilosophie. Kritische Überlegungen zu Theunissen und Honneth*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53, 2005, S. 352.