

## **Inhalt**

### **A. Diskussionsbeiträge zur Programmatik**

#### **A1 Präambel:**

- A1.1 Die Würde des Menschen ist unantastbar
- A1.2 Sozialabbau und Würde
- A1.3 Unser Verhältnis zum Parlamentarismus

#### **A2 Programmatische Reflexionen**

- A2.1 Basiswerte
- A2.2 Basiswerte definieren eine Gesellschaft

#### **A3 Unser Gesellschaftskonzept**

- A3.1 Der Tatsachen und Entwicklungsfetisch
- A3.2 Gesellschaft als Gemeinschaft
  - A3.2.1 Das Ganze und seine Teile
- A3.3 Gesellschaft als Konstruktion
- A3.4 Aufklärung durch Vernunft
  - A3.4.1 Leben gestalten durch Sprechen
  - A3.4.2 Systematik des Elfenbeinturms
- A3.5 Sozialintegration im Konflikt
- A3.6 Das fundamentale Bestandsinteresse

## **Anmerkungen**

**A. Diskussionsbeiträge zur Programmatik**  
Hamburg, 12.02.2007

**A1. Präambel**

Entsprechend der Satzung über Sinn und Zweck des Vereins "WASH" wollen wir über den politischen Meinungs Austausch politische Aufklärung betreiben. Diese soll sowohl nach innen, in den Verein hinein, wie nach außen, in die Öffentlichkeit, wirken: Nicht nur der Bürger – auch das Vereinsmitglied soll und möchte aufgeklärt werden. Aufklärung findet substantiell nur über lebendige Kommunikation statt, nicht über bloße Verlautbarungen, an die man dann glaubt oder auch nicht.

**A1.1 Die Würde des Menschen ist unantastbar**

Wir bekennen uns zum Artikel 1 des Grundgesetzes: "Die Würde des Menschen ist unantastbar." Diese bedarf einer moralischen Konkretisierung. Es muss klar werden, wann von einem "Antasten der Würde" die Rede sein kann. Darüber sagt der Artikel 1 nichts. Er spricht von den *"unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt"*; er sagt nicht, auf welche Weise diese konkret zum Ausdruck kommen.

Die Würde des Menschen darf unter keinen Umständen antastbar sein. So will es der Artikel 79 des Grundgesetzes. Dort heißt es, der Artikel 1 könne mit einer Zweidrittelmehrheit im Bundestag nicht geändert werden. Schön und gut. Doch welchen Sinn soll das haben, wenn Artikel 2 mit Zweidrittelmehrheit geändert werden kann. Erst dort ist ausgeführt, was konkret unter "Würde" zu verstehen ist: er spricht vom *"Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit"* eines jeden Menschen. Wir sind der Auffassung, dass das Recht auf *Leben und körperliche Unversehrtheit* zwingend zur Würde des Menschen gehört. Sie darf nicht mehr oder weniger, je nach (Un)Verdienst einer Person, sondern sie muss ausnahmslos und für jede Person gelten, selbst für Mörder, Kinderschänder und Terroristen. Das schließt ein: Todesstrafe und Folter, gegen wen und unter welchen Umständen auch immer, tasten die Menschenwürde an. Dass Todesstrafe und Folter mit Zweidrittelmehrheit im Bundestag im Grundgesetz verankert werden können, ist menschenverachtend.

**A1.2 Sozialabbau und Würde**

Armut verletzt die menschliche Würde. Sie kriminalisiert und macht Menschen gewalttätig, wenn sie glauben, sich anders nicht mehr helfen zu können. Sie gewöhnen sich daran, menschliche Probleme und Konflikte mit Gewalt zu lösen. Am Ende glauben immer mehr Menschen, auf Krieg als Mittel der Politik nicht verzichten zu können.

Wir werden uns deshalb einer jeden Politik verweigern,  
die zu Sozialabbau führt.

Das schließt eine Politik ein, die auf unmittelbare Umkehrung des Prozesses allen bisherigen Sozialabbaus zielt. Vollzogener Sozialabbau und damit einhergehende Gewalt werden nicht menschenwürdiger, weil wir uns an sie gewöhnen. Vor allem darf die Umkehrung allen bisherigen Sozialabbaus nicht verschoben werden in eine unbestimmte Zukunft, z.B. bis entsprechende Haushaltsmittel erwirtschaftet sind, sondern muss, insbesondere im Falle einer Regierungsbeteiligung, unmittelbar und zeitnah erfolgen.

Der Wille zur Gewaltfreiheit muss ganz besonders von staatlichen Institutionen und politischer Öffentlichkeit ausgehen. Sie besitzen Erziehungs- und Vorbildfunktion im Hinblick darauf, wie wir als Bürger miteinander umgehen. Sozialverträgliches Verhalten, eine Sache der Gewohnheit, muss jeden Tag immer wieder gelernt und eingeübt werden. Wie es um die Qualität mitmenschlichen Umgangs bestellt ist, zeigt sich insbesondere darin, wie wir mit

den Schwachen der Gesellschaft umgehen: mit Kindern, Arbeitslosen, Rentnern, Pflegebedürftigen, Kranken, Behinderten.

Die Hartz-IV-Gesetze stellen einen besonders gravierenden Einschnitt dar. Sie verletzen die Würde des Menschen gewohnheitsmäßig durch Zwang, der sich insbesondere gegen arbeitslose Menschen richtet. Ihnen werden Versorgungssätze gekürzt bis ganz gestrichen, wenn sie nicht jede *zumutbare Arbeit* annehmen. Was zumutbar ist, dürfen sie nicht selbst bestimmen. Man gesteht ihnen kein Vetorecht im Hinblick darauf zu, welche Arbeit sie machen wollen. Die Beweislast, ob ein Arbeitsloser arbeiten will oder nicht, liegt ausschließlich beim Arbeitslosen selbst. Ja, und wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen, so Müntefering. Ein ungeheuerlicher Satz. So weit sind wir schon, dass Politiker in höchsten Staatsämtern sich solche Sätze leisten. Nicht dass Müntefering den Spruch in ein Gesetz gießen wollte; menschenverachtend ist vielmehr, dass er ihn als öffentliche Person, die eine Vorbildfunktion für sich in Anspruch nehmen muss, in den Mund nimmt. Solche Politiker tragen zur Verpöbelung von Politik bei. Sie gefährden die Sozialintegration: das Zusammengehörigkeitsgefühl unter Menschen, den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft. Wir halten Politiker wie Müntefering, um es freundlich zu sagen, für verantwortungslos, wenn nicht gar für gemeingefährlich.

### A1.3 Unser Verhältnis zum Parlamentarismus

Wir bekennen uns zur sogenannten freiheitlichen demokratischen Grundordnung, insbesondere zum Parlamentarismus, das heißt: zum derzeit geltenden föderalen Gesetzgebungsverfahren, wie es im Grundgesetz, insbesondere in dem auch mit Zweidrittelmehrheit nicht veränderbaren Artikel 20 geschrieben steht (siehe Artikel 79 GG). Das bedeutet nicht, dass die Art und Weise wie Gesetze zustande kommen die beste aller Welten sein muss. Derzeit geltende Strukturen sind nur deshalb zwingend geboten, weil wir andere Strukturen nicht kennen, uns in anderen Strukturen bisher nicht gelernt haben zu bewegen. Wir gehen in gesellschaftlich gewachsene Strukturen hinein, um sie von innen, das heißt immanent zu kritisieren. Das bedeutet Einübung in selbstkritisches Verhalten. Die WASH als soziale Struktur will diesbezüglich eine Vorbildfunktion wahrnehmen und diese in gesellschaftliche Strukturen hinein tragen. Erst dadurch wird sie ihrem aufklärerischen Anspruch gerecht.

Das Bekenntnis zur herrschenden demokratischen Grundordnung, insbesondere zum Parlamentarismus, schließt nicht ein, dass wir uns "als Partei" an Wahlen beteiligen. Es hält eine solche Beteiligung aber für die Zukunft für möglich. Sie ist nur unter ganz bestimmten Bedingungen sinnvoll:

- Wir müssen uns klar unterscheiden von allen bisherigen Parteien mit ihrer auf Sozialabbau und Gewalt ausgerichteten Politik.
- Dazu wollen wir eine Programmatik formulieren, um auf dieser Grundlage zu befinden, ob wir uns tatsächlich von allen anderen Parteien so unterscheiden, dass eine Beteiligung an Wahlen sinnvoll ist.
- Wir dürfen nicht ausschließen, dass andere Parteien sich unserer Programmatik auf eine Weise annähern, die eine Beteiligung an Wahlen obsolet macht. Selbst die Existenz unseres Vereins ist nicht Selbstzweck.

## A2. Programmatische Reflexionen

Hamburg, den 03.03.2007

Die folgenden Texte wollen kein fertiges Parteiprogramm darstellen, sondern programmatisch reflektieren, zum Nach- und Mitdenken anregen. Ziel ist es, zunächst auf der lokalen Ebene "Hamburg", zu einem gemeinsamen Programm zu kommen.

#### A2.1 Basiswerte: unverrückbare Gemeinsamkeiten

Die Existenz eines jeden sozialen Körpers gründet auf unverrückbaren Gemeinsamkeiten, auf die sich die ihn tragenden Menschen verständigt haben müssen. Das trifft auch auf unseren Verein WASH zu. Er versteht sich als Teil der Gesellschaft, die ihrerseits auf im Grundgesetz beschriebenen Gemeinsamkeiten gründet. Unzulänglichkeiten im Hinblick darauf, ob Basiswerte unsere Gesellschaft hinreichend definieren, um ihren Zusammenhalt zu begründen, legitimiert unseren Verein wesentlich. Wir glauben, dass die Wertproblematik unserer Gesellschaft weder in anderen politischen Parteien noch in unserer Gesellschaft zureichend diskutiert wird, fast als seien solche Werte gesellschaftlich nicht wirklich oder nur als Lippenbekenntnisse – in Form sogenannter Familienwerte, Schutz der Familie etc. – gewollt.

Schon das Grundgesetz drückt sich um eine Definition herum, was denn konkret nicht verrückbar sein, resp. unveränderlich gelten soll. Der Begriff “Würde” ist dort vieldeutig und verschwommen in Anspruch genommen, also ausgerechnet das, was laut Artikel 79 GG jedem unverrückbar zukommt. Hier mag jeder so seine Vorstellungen haben, was unter Würde zu verstehen ist. Wir sind der Meinung, dass konkrete Wertvorstellungen gewohnheitsmäßig und verbindlich im Bewusstsein einer Gesellschaft verankert sein müssen, andernfalls sie nicht nachhaltig stabil ist. Gemäß unseres Präambelentwurfs sei das für uns gesellschaftlich Grundlegende wie folgt zusammengefasst:

- Die Würde des Menschen ist unantastbar. Zur Würde gehört zwingend das Gebot der körperlichen Unversehrtheit eines jeden Menschen. Folter und Todesstrafe sind mit der Würde des Menschen unvereinbar.
- Armut verletzt die Würde des Menschen. Wir werden uns einer jeden Politik verweigern und sie bekämpfen, die zu Sozialabbau, resp. Armut führt.
- Jemanden unter Armutsandrohung zu einer Arbeit zu zwingen, die er nicht machen will, wie es die Hartz-IV-Gesetze vorsehen, verletzt die Würde des Menschen.
- Die Würde des Menschen ist unveräußerlich: sie bezieht sich auf jeden Menschen, selbst auf Mörder und Kinderschänder, unabhängig vom Verdienst oder dem, was man die moralische Qualität eines Menschen nennt.
- Wir treten für die freiheitlich demokratische Grundordnung ein: für Gewaltenteilung, freie Meinungsäußerung, Versammlungsfreiheit, Parlamentarismus. Die Inanspruchnahme dieser Freiheiten darf nicht dazu führen, die Würde des Menschen zu verletzen.

#### A2.2 Basiswerte definieren eine Gesellschaft

Grundlegend für eine nachhaltig stabile Gesellschaft ist, zunächst rein formal, dass es Basiswerte gibt. Seit den Hochkulturen vor rund 5000 Jahren haben Massengesellschaften eines gemein: ihre nachhaltig stabile Existenz beruht darauf, dass ihre Basiswerte uneingeschränkt gelten. Die Uneingeschränktheit wird immer wieder – uneingestanden – dadurch aufgehoben, indem Menschen versuchen, ihre Basiswerte zu begründen. So werden Familienwerte ins Feld geführt, z.B. die Mutter-Kind-Beziehung angemahnt. Sie sei wichtig für die Entwicklung eines Kindes. Eine homosexuelle Lebensgemeinschaft könne die Mutter-Kind-Beziehung nicht ersetzen, mache Kinder psychisch krank und mit ihnen die Gesellschaft.

Werte, die grundlegend für eine bestimmte Lebensform sind, können nicht grundlegend für eine freiheitliche Gesellschaft sein, in der sich die verschiedensten Lebensformen mit ihren jeweiligen Wertvorstellungen bewegen. Werte, die sich auf eine Lebensform beziehen, können nicht uneingeschränkt für alle gelten. Schon der Versuch, Basiswerte der Gesamtgesellschaft zu begründen, belegt ihre uneingeschränkte Geltung mit einem Fragezeichen. Wie sich Menschen ein gelingendes Leben vorstellen und wünschen, kann nichts mit dem zu tun haben, was uns alle uneingeschränkt verbinden muss, damit unsere Gesellschaft nachhaltig stabil ist.

Philosophischer formuliert: Die Geltung des Satzes von der Würde des Menschen darf sich nur aus dem selbigen Satz heraus verstehen. Seine Geltung darf an keinen Zweck gebunden werden, der außerhalb dieses Satzes liegt. Selbst die Tatsache, dass jeder soziale Körper unverrückbare Basiswerte braucht, begründet nicht ihre Richtigkeit. Wir lehnen Todesstrafe und Folter rundweg nur aus einem einzigen Grunde ab: weil wir sie ablehnen. Kurzum:

**Basiswerte existieren, wie das Leben selbst,  
um ihrer selbst willen**

Die Väter unseres Grundgesetzes haben durchaus gesehen, dass es Werte um ihrer selbst willen geben müsse, eingedenk der Tatsache, dass sie dieses Problem aus der besonderen historischen Situation des Nachkriegsdeutschland nicht konsequent zu lösen vermochten. Sie wollten sich ausdrücklich nicht festlegen, was unter “Würde” zu verstehen sei, und trotzdem waren sie von der Unveräußerlichkeit der menschlichen Würde überzeugt, davon, dass Würde sich nicht “verdienen” lässt, man sie einem Menschen, aus welchen Gründen auch immer, nicht vorenthalten darf. Eine genauere Definition von Würde wollte man einer zukünftigen gesellschaftlichen Entwicklung überlassen. Und so beließ man es dabei: ein bisschen Tod und Folter muss sein dürfen, sollte es im Bundestag doch einmal eine Zweidrittelmehrheit dafür geben. So will es der Buchstabe des Grundgesetzes noch heute.

Hinzu kam: während man sich über das Grundgesetz Gedanken machte, waren die Amerikaner gerade dabei, einige Nazigrößen zu hängen (1947). Man wollte aus verständlichen Gründen die Atmosphäre nicht unnötig belasten. Aber man selbst war vielleicht auch überzeugt, dass die schlimmsten Nazis den Tod verdient hatten. Vielleicht dass man die Deutschen für noch nicht reif hielt, gravierende Entscheidungen über Leben und Tod verantwortlich zu fällen. Das Recht, über Leben und Tod zu verhandeln, wollte man ihnen aber nicht für alle Zeiten vorenthalten. Eines Tages sollten sie die Möglichkeit haben dürfen, mit Zweidrittelmehrheit Folter und Todesstrafe im Grundgesetz zu verankern. Doch wie viel Tod ist mit der Würde des Menschen vereinbar? Wie viel Folter darf sein? Wie viel Armut darf sein? Haben Obdachlose Würde nicht verdient, vielleicht weil sie an ihrer Armut selbst schuld sind? Die Armutsfrage stellte sich damals nicht. Fast alle Menschen waren arm. Heute müssen wir darüber neu nachdenken.

Wesentlich ist, die Geburt der Nachkriegsgesellschaft war aus historisch nachvollziehbaren Gründen mit einem Webfehler behaftet: Man einigte sich auf einen verschwommenen Gesellschaftsbegriff. Das heißt, man begnügte sich mit einer relativen, resp. verschwommenen Definition ihrer grundlegenden Werte, darauf vertrauend, dass zureichend konkrete Definitionen sich aus der zukünftigen gesellschaftlichen Entwicklung ergeben würden.

Heute zeigt sich, dass sich Grundlegendes, das einen sozialen Körper konstituiert, nicht von selbst ergibt. Das, was anfangs an moralischen Grundsätzen nicht zureichend definiert wird, ergibt sich nicht naturwüchsig aus einer wie immer gearteten natürlichen (moralischen) Ausstattung des Menschen heraus, so nach dem Motto: weil der Mensch Vernunftwesen ist (Kant), werde sich das *Gute und Vernünftige* auch durchsetzen – gemäß der altehrwürdigen Gut-Böse-Litanei, von der Kants Denken ganz und gar durchdrungen war: er war als tief gläubiger Christ ganz und gar bibelfest von der Existenz sowohl des absolut Guten als auch des absolut Bösen im Menschen überzeugt. Das Gute müsse sich halt gottgefällig gegen das Böse durchsetzen. Genau in dieser Mentalität wurzelte auch noch das Denken der Väter des Grundgesetzes, eine Mentalität, mit der die Amerikaner – heute mehr denn je – die ganze Welt terrorisieren.

Eine derartige Mentalität erkennt, dass Moral eine Sache von Erziehung ist. Sie existiert nicht als anthropologische Invarianz: So sehr der Mensch zweifellos fähig ist, moralisch zu handeln, so wenig ist ihm diese Fähigkeit in die Wiege gelegt.

### A3 Unser Gesellschaftskonzept

Wenn das Wahre das Begründete ist,  
dann ist der Grund nicht wahr, noch falsch  
(Ludwig Wittgenstein, 1889-1951)

#### A3.1 Vorbemerkung: Der Tatsachen- und Entwicklungsfetisch

Hamburg, 01.07.2007

Wir werden das Rad nicht neu erfinden. Unser Gesellschaftskonzept entwickeln wir in kritischer Abgrenzung zum kommunikationstheoretischen Ansatz von Jürgen Habermas, wie er sich umfassend und beispielhaft in seinem zweibändigen Hauptwerk "Theorie des kommunikativen Handelns" niederschlägt. (**HAJ-TK1, HAJ-TK2**) Wir folgen einer Bemerkung aus dem Klappentext, dem zufolge Habermas bis heute wie kaum ein anderer Autor in der Lage ist, "*die verschiedensten Diskussionskreise und Motive zu bündeln.*" Davon abgesehen ist bis heute nicht mehr viel hinzugekommen. Auch ein sogenannter "linker" Diskurs über das, was Gesellschaft ist, analytisch-theoretisch fundierte Vorstellungen darüber, wie sie sein soll, findet bis heute faktisch nicht statt. Nur gerechter soll sie sein und das seit der Jungsteinzeit. Was vor dem Kapitalismus noch möglich war: Unmittelbar mehr Gerechtigkeit herstellen durch Umverteilen – hier was weg, dort was hin – ist im Kapitalismus problematisch geworden. Der Kapitalverwertungsmechanismus macht unabhängig von unmittelbarer Umverteilung uns alle zu Verlierern. Das ist etwas, wovon Linke schlichtweg nichts wissen wollen, weil das – Bitsch-Batsch – mit ihrem Gut-Böse-Denken nicht gut zusammen gehen würde.

Bieder wie man anders nicht sein will vergisst man vor allem die technisch-ökonomische Analyse und denkt stattdessen moralinsauer ausschließlich in Machtkategorien, vor allem die, die Macht oder das, was sie dafür halten, zu verlieren haben. Wie einfach. Ist Macht doch genau das, was jedem immerzu fehlt. Das macht die Sache einmal mehr schön übersichtlich: hier was weg, dort was hin. Mehr darf nicht sein, als würde ein bisschen mehr analytisch-theoretische Anstrengung zu Kopfschmerzen führen. Und tatsächlich, man sieht Linke vor allem wehleidig vor sich hinjammern. Selbst unser Oskar, der in allen Talkshows mitquasseln darf, jammert rum. Zwischendurch bejammert er auch mal von Hartz-IV betroffene Menschen.

Warum gründet man eigentlich keine Kirche oder einfacher: warum tritt man nicht einfach der katholischen Kirche bei, um im Einklang mit dem Papst alle Ausgegrenzten dieser Welt zu bewehklagen? Macht der seine Sache etwa nicht gut? Er kommt überall gut an und bewegt die Massen wie es Linke nicht schaffen. Warum sich da nicht ranschmeißen wie uns Ossi-Oskar an die SPD? Natürlich, es gibt ein paar ideologische Hürden, Kondome, Jungfrauengeburt, u.s.w., die genommen gehören? Nun, im Hürdenlauf üben sich Linke seit 140 Jahren. Hat man sich nicht auch schon lange an den guten Kapitalisten gewöhnt?

Warum nicht den Papst als Bündnispartner? Der wettet in durchaus martialischen Worten gegen Heuschrecken und kapitalistische Marktmacht: Menschen verlören den Glauben an Gott. Sie ziehen es vor, an die Marktwirtschaft zu glauben. Diese habe sich zwischen die Menschen und ihren Glauben an Gott gestellt. An die Stelle der lebensspendenden Kraft Gottes ist der Glaube an das getreten, was man unmittelbar sehen kann. Jürgen Habermas ahnte ja schon lange, dass man vom Papst lernen kann, schon zu einer Zeit, als er noch Joseph Ratzinger hieß und Präfekt der katholischen Glaubenskongregation war, sozusagen Großinquisitor, ist die Kongregation doch seit 1965 Nachfolgeorganisation der katholischen Inquisition.

Wir vermissen unter Linken diskursive Bemühungen im Hinblick darauf, das Gut-Böse-Schema hinter sich lassen, ein Schema in der Art: der böse Kapitalist, der den guten Arbeitnehmer ausbeutet, indem er ihm seinen wohlverdienten Lohn raubt. Seit Marx wissen wir: (Lohn)Raub ist keine zureichende Kategorie mehr zur Analyse kapitalistischer Strukturen und darauf fußender Theorie. Unsre Linken setzen aber noch einen drauf: Ihnen zufolge gibt es auch den guten Kapitalisten an der Seite kämpfender Arbeiter. Ja, auf den guten Unter-

nehmer möchte linke Theorie nicht mehr verzichten, um in sich stimmig zu sein. Man lernt ja nie aus. Warum geht man eigentlich nicht gleich zu den Neoliberalen? Warum diese Herumdruckerei? Etwas anderes, und durchaus im Sinne Marx, wäre es, den sogenannten bösen Unternehmer selbst als jemanden durch den Kapitalverwertungsmechanismus hindurch Getriebenen zu begreifen, wenn auch nicht in der gleichen Weise wie biedere Lohnabhängige.

Der Lohnabhängige mag einem leid tun, aber er ist zur Zeit auch nicht besser. Im Gegenteil, als würde der Nicht-Kapitalist – Kleinstbeamte oder Bürohengste – nicht ebenso von Ausbeutungsvorgängen immerzu kurzatmiger profitieren wollen, und sei es zum Leidwesen kümmerlichst dahinvegetierender Randexistenzen unserer Gesellschaft, die gar nichts mehr haben. Es gibt tatsächlich so etwas wie feudal-antikapitalistische Strukturen im Kapitalismus, die er auch braucht, sozusagen als repräsentative Aufzeichnungsoberfläche, um sich zu entwickeln. Menschen denken notwendig, weil sie es nicht anders lernen, in ständegesellschaftlichen Strukturen, – aus der Macht des Faktischen heraus. Das ist der Tatsachenfetisch: schließlich springt es ins Auge, dass es nicht allen Menschen, materiell gesehen, gleich gut geht. Schon gibt es auch bei uns Menschen, die hungern. Ja, die meisten Menschen auf der Welt wissen gar nicht, was eine Krankenversicherung ist. Wir schon: eine Versicherung, die immer mehr in die Verarmung treibt, weil sie immer weniger absichert. Nun, Differenzierungen können auch mal aus dem Ruder laufen. Aber ganz falsch können sie auch nicht sein. Wo kommen wir hin, wenn Menschen ihrer Leistung entsprechend nicht mehr belohnt werden, bzw. bestraft, wenn sie ihren Arsch nicht hoch kriegen?

Auch Linke verweigern sich einem Ansatz, der den Totalverlierer der Gesellschaft in den Blick nimmt, von dem der auf politische Ämter schielende Linke allenfalls profitieren möchte. Ist er im Amt und hat er dort bewiesen, dass er substanziell nichts bewirkt, braucht er den Hungerleider nicht mehr. Dann wird er auch von Menschen gewählt, die sich noch nicht zu den Hungerleidern zählen müssen. Das wissen alle Hungerleider dieser Welt: dass sie instrumentalisiert werden. Um das zu verschleiern, sind Politaktivisten unentwegt aktiv, während sie das Wort “Solidarität” unentwegt im Mund führen. Sie haben den verspießten Arbeitnehmer im Blick, der sich, wie sie selbst, was auf seinen Fleiß einbildet. Er glaubt, was er habe, habe er sich auch verdient, so wie Ackerman und Konsorten ihre Millionen immerzu unverdient zusammen scheffeln würden. Kurzum, Fleiß ohne anständigen Lohn sei Lohnraub.

Da mag durchaus Geld von einer Tasche in die andere fließen. Das passiert im Kapitalismus immerzu. Mal gewinnt der eine etwas mehr, mal der andere. Der Witz ist: die Bank gewinnt immer, auf Kosten aller, auch wenn es hier und dort Gewinner geben mag. So mag es scheinen, als bliebe die Verteilungsmasse sich immer gleich: Immerzu verlöre der eine ausschließlich auf Kosten des anderen. Wesentlicher ist, insgesamt gesehen verlieren wir alle, womöglich eines Tages: alles. Da mag es in der Geschichte des Kapitalismus bis einschließlich heute noch so viel Wachstum gegeben haben. Und man mag mit Wachstum einhergehende Mehr-oder-weniger-Entwicklungen mit noch so viel Kampfgetöse und martialischer Kraftmeierei begleiten. Und doch kann die Analyse des Kapitalismus und eine darauf fußende Theorie über eine zukünftige Gesellschaft nicht darauf gründen, dass es Kampf um Mehr-oder-Weniger gibt.

Das schöne eines solchen prozessualen Ansatzes ist: während die Gesellschaft insgesamt immerzu ausdünnt, wodurch linke Ansätze sich mit ihrem verteilungspolitischen Ansatz immer wieder ins Unrecht setzen (der nächste Abschwung kommt todsicher), kann sich der linke Amtsträger darauf verlassen, dass der Kampf nie aufhört, so dass er sich daran unentwegt satt fressen kann. Und die Realität gibt ihm hier und da Recht: da, wo am wenigsten gekämpft wird, gibt es mehr Hungerleider. Ausnahmen wie England mit seinen kastrierten Gewerkschaften bestätigen die Regel. Und weil die Realität dem linken Amtsträger immerzu Recht gibt, wäre es gar nicht gut, ja existenzgefährdend für ein politisches Amt zu sagen, was nach dem Kampf kommen soll, außer vielleicht, dass es immer noch nicht gerecht zugehe, ja immerzu noch ungerechter, und es noch viel Kampf geben müsse.

Warum überhaupt sagen, was man will: letztendlich Kriterien eines nachhaltig erfolgreichen Kampfes nennen, um sich dem unverbindlich Prozessualen zu verweigern? Kampf als Entwicklungsprinzip, an dessen Ende die Verheißung steht, an die wir alle fest glauben dürfen. Nur kämpfen müssen wir fleißig und zwar solidarisch. Daraus sich Entwicklungen für unsere Gesellschaft ergeben, aus denen heraus sich ein Vergesellschaftungsprinzip aufspüren und formulieren ließe, als dessen Wasserträger der politische Amtsträger sich sieht, in aller Bescheidenheit, versteht sich. Ohne es zu wissen, befindet er sich da durchaus in der linken Tradition des sogenannten dialektischen und historischen Materialismus (der Nach-Marx-Ära), der vor lauter Dialektik den einzelnen Menschen aus den Augen verliert, um ihm nicht sagen zu müssen, was er denn nun will, um ggf., wenn Gefahr in Verzug, eines ganz genau zu wissen: wie etwas auf gar keinen Fall geht. Sicher ist nur, dass da mal was kommen wird, weil es muss. Das wollen vor allem unsere Nicht-Wähler, Hungerleider eingeschlossen, nicht begreifen. Die sind ja auch alle noch nicht genug aufgeklärt.

Die eben genannten Defizite mögen vor allem der Grund sein, warum wir mit dem Wort "linksorientiert" so unsere Schwierigkeiten haben. Wir möchten aber auch nicht den Eindruck erwecken, wir allein würden mit unseren Bemühungen um ein Gesellschaftskonzept so etwas wie einen "linken Stein der Weisen" ins Rollen bringen. Wir verstehen uns als Teil diskursiver Bemühungen "von ganz unten", dem gegenüber diskursive Bemühungen aus einer privilegiert öffentlichkeitswirksamen Position heraus einer undurchsichtigen Gemen-gelage von (Kleinst)Interessen ausgesetzt sind, über die sich auch und gerade Linke keine Rechenschaft ablegen. Auch in linken Kreisen haben "Benimmregeln", was man wie sagt, mächtig viel Einfluss wie überall dort, wo es Machtpositionen und ggf. daran geknüpfte Einkommen zu verlieren gibt, und sei es nur, dass Leute, die sich für wichtig halten, auf langweiligen Mitgliederversammlungen einen nicht mehr zu Wort kommen lassen, weil es angeblich um politische Praxis auf den Straßen gehe. Und überhaupt, wo kommen wir denn hin, wenn jeder macht und sagt, was er will?

### A3.2 Gesellschaft als Gemeinschaft

Hamburg, 10.08.2007

Ich und mein Führer; ich und meine Gesellschaft, Mutti und Vati zum Anfassen: Gesellschaft als unmittelbare Konkretion gleichsam im Besitz des Subjekts. Natürlich, für Thomas Harlan war Hitler mein Führer, ganz besonders, als er damals, 1937, mit ihm zusammen zu Tisch sitzen durfte (vgl. "Thomas Harlan – Wandersplitter" in **WIF-GES**). Ähnlich wie das Kind lernt, ja von Neugeburt an lernen muss, Vati und Mutti für sich in Besitz zu nehmen, so nahmen die Deutschen ihren Führer für sich in Anspruch, der, im Sinne von Heideggers "Sein und Zeit", Schuldfähigkeit so schön zu zelebrieren verstand, auf dass der Deutsche wie ein kleines Kind, dem Vati und Mutti auch nicht alles erzählen, sich guten Gewissens gut und geborgen fühlen konnte.

Der Führer sorgte aber auch für Gemeinschaftserlebnisse und Autobahnen; er war die personifizierte Fürsorglichkeit, als habe er sie erfunden wie er ja auch den 1.Mai als Feiertag neu erfand, eine Fürsorglichkeit wie wir sie – ob nun mit oder ohne Führer – von der Gesellschaft bis heute verlangen. Und hier will DIE LINKE natürlich nicht abseits stehen. Schließlich ist ja damals nicht alles schlecht gewesen. Seit dem Film "Der Untergang" wissen wir: der Führer hatte auch seine menschlichen Seiten: beim Probediktat, als er eine neue Sekretärin suchte, ging er väterlich, verständnisvoll, ja nachsichtig mit der völlig gestressten Bewerberin um. So konnten wir Bruno Ganz bewundern in der Figur "Hitler". Ohne diese menschlichen Züge, so Bruno, durch die hindurch er Hitler auch ein wenig gern haben konnte, hätte er ihn gar nicht so authentisch spielen können. Schade, ohne Krieg und Holocaust hätte alles so schön werden können.

Gesellschaft als fürsorgliches Abstraktum? Eine Absurdität, die sich auflöst, wenn man hinzufügt, dass dieses Abstraktum in Wirklichkeit eine kalte, zuweilen unerbittlich dreinschlagende staatliche Konstruktion ist, die gleichwohl, so die zentrale staats-theoretische



Denkfigur schon in wilhelminischer Zeit, einen Klebstoff nationalfühlig menschelender Befindlichkeiten ausdrücklich in Anspruch nimmt und pflegt, der für den gesellschaftlichen Zusammenhalt sorgt, freilich nur für die, die es sich immerzu verdienen, weil sie entsprechend fühlen, vor allem aber spüren. Wer nicht will, dem soll bald auch die Bundeswehr Beine machen.

Kurzum, die Nation, sie soll nicht sterben, auf dass die Gesellschaft als Solidargemeinschaft gedeihe und ein starker Staat dieses Gedeihen exekutiv befestige. Gerade auch die Armen brauchen einen starken Staat. Wie damals, in der Antike, die armen Griechen von Zeit zu Zeit den Tyrannen, um sich gegen geldgierige Demokraten zu behaupten. Für einen starken Staat steht auch unser Oskar, der die Armen zu sich bittet und sagt, dass alles bezahlbar, um dann dafür zu sorgen, dass auch wirklich alles bezahlt wird, in möglichst einträglichen Ämtern, versteht sich. So ein tüddeliger Rentner kommt doch so ganz allein gar nicht mehr zurecht.

### A3.2.1 Das Ganze und seine Teile

Wer wie Habermas mit dem Begriff der Nation nicht mehr viel im Sinn hat, weil durch den Führer diskreditiert, den bringt die Kultur wieder auf Kurs: zurück zur Nation, zur nationalen Gefühlsdisposition. Durch sie hindurch, insbesondere durch Sprache, war die deutsche Nation nie geteilt, so wusste uns Günter Grass zu trösten. Und sagte nicht schon Thomas Mann damals, 1939, an der Schwelle zu seinem Exilland USA – das innere Auge auf den Führer gerichtet: Da, wo ich bin, ist Deutschland. Er führte die deutsche Nation – wahres Deutschtum: das andere Deutschland – in und mit sich herum: Die geliebte deutsche Sprache ging mit ihm ins Exil, wahrlich ein Pfund, mit dem er sich bekanntlich auch im englischsprachigen Raum mehr dumm als dämlich verdiente.<sup>1)</sup>

Habermas spricht von der Bedeutung der Kultur für gesellschaftliche Prozesse, von einem kulturell geprägten *“kollektiven Hintergrund- und Kontextwissen”*, das Sprechern und Hörern präsent sei *“in der präreflexiven Form von selbstverständlichen Hintergrundannahmen und naiv beherrschten Fertigkeiten”*: einem praktisch-ästhetischen Wissen, das über das expressiv-dramaturgische Handeln in den sozialen Körper der Gesellschaft einschießt, um ihn als einen solidarischen Körper zu befestigen. Wozu also einen kalt-rationalisierenden, immer mal wieder monstrierenden Staat, wenn es doch Kultur gibt, in der sich das Gute im Menschen zeige, das – über Sprache empirisch verifizierbar – nach außen dränge, um zu befestigen: Solidarität ergibt sich auch für Habermas nicht schon dadurch, dass die Teilnehmer einer Solidargemeinschaft nach rationalen Erwägungen richtiges und falsches Handeln auseinander zu halten wissen, vielmehr durch innere Werte: Ohne dieses implizite Wissen (einer Kultur), weder wahr noch falsch (Wittgenstein), könne – als Voraussetzung von sprachgestützter Rationalisierung – die rationalisierungsträchtige wörtliche Bedeutung eines Satzes, den ein Sprecher in verständigungsorientierter Absicht (zur Herstellung von Solidarität) verwendet, nicht vorausgesetzt werden. Die wörtliche Bedeutung: etwas sagen und es wörtlich so meinen, dürfe nicht schlechthin unmöglich sein, sondern variere mit dem variierenden impliziten kulturellen Hintergrundwissen, das schlechthin naiv-unproblematisch und deshalb Solidargemeinschaften zu befestigen in der Lage sei (vgl. **HJ-TK1**, S.448ff).

Wir lesen hier die Trennung der Begriffe Kultur und Gesellschaft zu analytischen Zwecken heraus, die gleichwohl nicht unabhängig voneinander existieren, sondern sich zur Lebenswelt zusammenfügen, zusammen mit einer dritten Komponente: der Person. Nicht die Gesellschaft ist das Ganze, sondern die Lebenswelt mit ihren drei Komponenten Person, Kultur, Gesellschaft. Doch bleibt die Verbindung der Komponenten Kultur und Gesellschaft schwammig, weil – als Voraussetzung einer jeden Analyse – die Verbindung ihrerseits sich aus den Komponenten heraus nicht als eigenständige Komponente isolieren lässt, nicht isolierbar ist. Es ist ein fataler sozialwissenschaftlicher Ansatz, an dem schon Luhmann und Parsons gescheitert sind. Sie reden noch viel konsequenter als Habermas einer Systemanalyse das Wort; schließlich legt das der Komponentenbegriff auch nahe. Aber sie scheitern

wenigstens konsequent, weniger schwammig, viel sichtbarer, nicht indifferent im Ungefähren. Aber auch sie sehen nicht ein, dass systemische Begrifflichkeiten dort nicht oder allenfalls nur illustrativ-bildlich verwendet werden können, wo Moral und Kontingenz – das Soziale im Kontext der altherwürdigen hegelschen Denkfigur von Zufall und Notwendigkeit – allgegenwärtig sind in sprachlich vermittelter Interaktion.

Habermas spricht in systemischen Begrifflichkeiten ohne einen zureichenden Begriff von Systemtheorie: zum einen von Kultur als Komponente und zum anderen schwammig-feuilletonistisch von einem impliziten Wissen als Moment der Verbindung, also wiederum von Kultur, so dass Kultur und Gesellschaft über Kultur miteinander verwachsen sind. Wo bei Habermas in der Komponente Gesellschaft ein universales Vergesellschaftungsprinzip am Werke sieht, das wiederum alle drei Komponenten (Kultur, Person, Gesellschaft) in ihrer Entwicklung vor sich hertreibt.<sup>21</sup> Da diffundiert alles kreuz und quer irgendwie miteinander und durcheinander. Alles hängt irgendwie zusammen. Genauer sei es vorerst nicht zu sagen, vorerst nur provisorisch-propädeutisch sei dieses Konzept einer Lebensweltrationalisierung, so hört man ihn zuweilen sagen – vor über 25 Jahren. Heute ist er für alle viel nachvollziehbarer beim Papst und Nächstenliebe angekommen. Ja, ja, das Alter; es frisst den Geist auf.

Weniger polemisch ausgedrückt wollen wir das einen Hang zum Prozessfetisch nennen (vgl. A3.1), in dem alles, was es zu erklären gilt, schwammig-zirkelschlüssig dem Prozess selbst aufgebürdet wird. Dieser Fetisch zeichnet sich wesentlich dadurch aus, dass er das Verbindende nicht als eigenständige Komponente: als etwas auffasst, das sich wiederum zu analytischen Zwecken klar von den zu verbindenden Komponenten abgrenzen lässt. Dabei gerät die Verbindung schon mal unter der Hand selbst zum Ziel, um sich am Funktionieren zu ergötzen: oh, der Kreisel dreht sich!, noch ohne dass von wirklichen Zielen die Rede ist (was wollen wir), die nicht schwammig von innen her kommen, sondern dem Sozios von außen aufzuerlegen sind, ohne die eine Gesellschaftstheorie von Substanz nicht auskommt.

Ein solch prozessualer Ansatz hat sich in der Geschichte der praktischen Systemanalyse bis tief in die 80er Jahre hinein gehalten. Im systemtheoretischen Diskurs zeichnete sich sein Ende freilich viel früher, schon in den 70er Jahren, ab, um den Akzent auf Objektorientierung zu legen, ein Ansatz, bei dem das Objekt im Vordergrund steht, bevor man an seine prozessuale Eingebundenheiten denkt. Im Zentrum des objektorientierten Ansatzes steht die Frage: was leistet zunächst einmal das Objekt: was kann es, was soll es leisten (lernen), natürlich im Kontext eines funktionalen Ganzen, das klar umrissen gehört (klar umrissene Ziele: was wollen wir), freilich ohne dass sich ein übergeordnetes Ganzes mit seinen Zielen schon im einzelnen Objekt, sozusagen genetisch oder wie auch immer abbildet (Familie als kleinste Zelle der Gemeinschaft). Von diesem Dreck sind die Sozialwissenschaften bis heute nicht frei.

Wir sagen: das einzelne Objekt ist sich zunächst einmal selbst genug; es weiß nichts von einem Ganzen, dem es zu dienen hat. Im Prozessualen steht das Funktionale immerzu als Lippenbekenntnis im Vordergrund: das Subjekt macht alles zielgenau auf das Ganze hin ausgerichtet; um nicht zu sagen: es wartet auf Signale von oben, die es zugleich von innen in sich heraufziehen fühlt, und zuweilen funktioniert dabei auch was. Also stimmt da auch was. Irgendwie. Nun, Niklas Luhmann und Jürgen Habermas hätten sich vielleicht besser informieren lassen sollen, um nicht im Fahrwasser der schwammigen Systemtheorie des Amerikaners Talcott Parsons zu ertrinken, der sich bekanntlich, und hier schließt sich der Kreis, von Max Weber inspirieren ließ. Bei dem lief ohne charismatische Führer – Beschwörungsformeln für das Ganze (Völker, hört die Signale) – auch nichts.

### A3.3 Gesellschaft als Konstruktion

Hamburg, 03.09.2007

oder  
ist Solidarität ein Selbst-Gänger?

Solidarität wächst nicht – einfach so – aus sich selbst heraus, ausgestattet mit einem ihm inhärenten (geheimen) Zweck, dazu da, um Menschen zu beglücken, so als sei sie eine aparte Person. Anders als in ihrer praktischen Realisierung ist sie in ihrer begrifflichen Ausprägung völlig unkörperlich, nur Konstruktion oder Abstraktion. Dem Begriff ist – anders als Hegel dachte – keine bewegende Idee inhärent, deren (passiver) Wasserträger wir wären, um in ihr, der begrifflichen Abstraktion, etwas Lebendig-Verlebendiges zu wittern in hypostasierender Absicht. Denn der Begriff zielt unmittelbar auf Gegenständliches noch dort, wo er als Gott Verheißung verspricht: ein Leben jenseits allem Gegenständlichen. Hypostase bedeutet: einmal in die Welt gesetzt (am Anfang war das Wort, sprach der Herr), entwickeln begriffliche Abstraktionen – wie das Wort “Gott”, der in Wirklichkeit auch nur eine Konstruktion<sup>31</sup> ist – ein Eigenleben, das Verheißung verspricht, daran Menschen sich dann erfreuen oder Hoffnung schöpfen dürfen.

Dabei setzt die Abstraktion den tätigen Geist voraus, noch während sie schon lange zum Nutzen der Menschen existiert, aber im Sinne eines (geistigen) Werkzeugs, nicht als selbst-tätige Entität. Zum Beispiel die Abstraktion “Wald”. Den Begriff “Wald” gibt es ja nicht deshalb, weil es viele Bäume gibt, die auf einen Raum konzentriert nebeneinander stehen, sondern weil es zweckmäßig im Hinblick auf Verständigungsvorgänge ist, das Wort Wald zu verwenden. Der Abstraktion steht der Zweck aber nicht unmittelbar im Gesicht geschrieben. Auf diesen Gedanken kommt man, weil mit ihrer zunehmend gewohnheitsmäßigen Verwendung (ich gehe im Wald spazieren) immer weniger eine wahrnehmbare geistige Operation verbunden ist. Unbenommen davon existiert der Zweck der Abstraktion außerhalb derselben ganz und gar nicht-phänomenologisch.

So wie der *liebe Gott*. Er ist nicht in die Welt gesetzt worden, weil er *lieb* ist, sondern weil der Mensch in Massengesellschaften nicht überlebensfähig ist ohne normativ-sozialisierende Instanz (unverrückbare überfamiliäre Maxime), die – als *notwendige* Bedingung – Verständigung im überfamiliären Kontext überhaupt erst *möglich* macht. Und er ist als Maxime auch nicht einfach vom Himmel gefallen, sondern aus der Idee gewachsen, dass den Dingen der Natur so etwas wie eine unkörperliche Seele inhärent (Plato). Und so dachte man sich eine allerhöchste Idee (Ursache), von der alle anderen Ideen (Ursachen) abhängen, eine allerhöchste Maxime, ebenso unkörperlich-konstruktiv, reine Abstraktion, auch wenn Menschen das immer nie wahrhaben wollten, wie aus dem Alten Testament hervorgeht: *Du sollst dir kein Bild machen von deinem Gott* (deiner Ursache). Diese Norm wollte nur sagen: Wir wollen keine körperlichen Götter.

Weder der Begriff, noch der durch ihn bezeichnete Gegenstand besitzt eine ihm inhärente Zweckmäßigkeit, die nur, und nur aus ihm selbst heraus begreifbar wäre. Der Zweck ist einer Abstraktion äußerlich: wir müssen, seit die Abstraktion “Wald” erfunden wurde, nicht mehr sagen: Lasset uns dahin gehen, wo viele Bäume sind. Wir sagen stattdessen kürzer: Lasset uns in den Wald gehen – dies als Folge von Operationen, die sich im Geiste, im Inneren des Subjekt abspielen, wiewohl zuvor außersubjektiv viele Menschen sich darauf verständigt haben müssen, den Laut “Wald” als Medium im Sinne eines Werkzeugs in die Welt zu setzen: Es gibt eine Subjekt-Objekt-Beziehung im Verständigungsprozess, die sich isoliert, resp. phänomenologisierend weder in den Begriff (seinen Gegenstand) noch ins Subjekt projizieren lässt. Das differenziell Beziehungsmäßige, das immer auf einen Verwendungszusammenhang verweist, ist durch nichts aufzuheben; das Subjekt-Objekt-Verhältnis setzt im Differenziellen Sprechen, Handeln und Erkennen in einem voraus (Interaktion).

Anders ausgedrückt: eine nicht hypostasierende Verwendung des Begriffs bedeutet, dass, während wir ihn verwenden, nicht vergessen dürfen, dass seine Verwendung (logische) Operationen im Subjekt voraussetzt, die, eben weil es Operationen sind, nur in einem außer-

subjektiven Verwendungszusammenhang verstehbar sind, der auf *etwas*, das ihn repräsentiert, zielen muss, und sei es auch nur eine abstrakte Maxime (unverrückbar wie ein bloßer Gegenstand). Im sprachphilosophischen Jargon formuliert: der einzelne Begriff (singuläre Terminus) setzt ein Prädikat: einen ihn ergänzenden Aussagekern voraus (**TUE-VSP**), der Habermas zufolge – im Sinne einer hinreichenden Bedingung – nur in einem bestimmten Handlungskontext – außerhalb des Subjekts anzusiedeln – verstehbar wird. Das bedeutet, auch die menschliche Beziehung bedarf eines Gegenstandes, der außerhalb ihrer selbst, der nicht nur aus der Beziehung heraus begreifbar ist: ein Handlungskontext, der sich aus sich selbst begreift? (Zur formalsematischen versus formalpragmatischen Fundierung kommunikativer Rationalität vgl. **HAJ-TK1**, S.440ff oder in **WIF-KUV** den Aufsatz “Zeichen, Sprache und Moral”) Nicht einmal im familiären Kontext erzeugt Solidarität gleichsam Solidarität. Täte sie das, könnten wir Konflikte, die es ja offensichtlich immer und überall gibt, gar nicht begreifen, geschweige denn einer Bearbeitung erfolgreich zuführen.

In Bezug auf den Umgang mit Begriffen aus der objektiv-physischen Welt können wir die Unzulässigkeit hypostasierender Aporien leicht nachvollziehen, anders als wir es mit moralischen Wahrheiten oder sozialen Sachverhalten vermögen. Wieso sollte Solidarität nicht Solidarität, Familie nicht Familie erzeugen können? Schließlich gibt es sie doch. Antwort: Weil sie, wie jede Abstraktion, Ergebnis eines operationalisierenden Tuns, auf etwas zielen muss, was außerhalb ihrer selbst. Der Zweck steht ihr aber nicht unmittelbar im Gesicht geschrieben, so wie man vom Weizen nicht annimmt, dass er sich selbst produziert, nur weil ihm nicht im Gesicht geschrieben steht, wer ihn produziert hat.

Eine objektive Tatsache aus der physischen Welt ist halt etwas ganz anderes als eine soziale Tatsache. Die Moderne, so Habermas, hat es seit Kant/Hegel zunehmend verinnerlicht, dass es verschiedene Wahrheitsbegriffe gibt: einen propositionalen Wahrheitsbegriff (Behauptungen, die sich unmittelbar verifizieren lassen) und einen moralischen Wahrheitsbegriff aus der Welt sozialer Sachverhalte, der sich nur über sprachliche Verständigung Geltung verschaffen kann.

Solidarität, die ja ebenso wie der “Wald” als ein Gegenstand aus der Welt der objektiven Tatsachen mit guten Gründen nicht zu bestreiten ist, ergibt sich also nicht schon deshalb, weil es Solidarität gibt – und sei es aus einem kommunikativen Zusammenhang heraus, der als sozialer Zusammenhang aus sich selbst heraus gleichsam einen solidarischen Zusammenhang erzeugt, ohne auf unabhängig-externe Moral zu verweisen, die den Teilnehmern in ihrem Tun von außen aufzuerlegen ist, so als könne man sich allein auf einen Druck verlassen, der von innen aus der kommunikativen Verständigung selbst kommt. Warum dann nicht gleich wieder subjektzentriert? Was ist gewonnen, wenn man Naturwüchsiges aus dem Subjekt herausverlegt in den kommunikativen Kontext hinein? Die Tatsache, dass Moral sich extern in Sprache abbildet, darf doch nicht heißen, dass man darauf besteht, dass Moral durch Sprache und Sprechen produziert wird. Weil nicht sein kann, was nicht sein darf? Abgesehen davon, dass der Konflikt schlichtweg nicht erklärbar wäre angesichts dessen, dass überall ununterbrochen gesprochen wird, wollen wir mal ganz platt fragen: Herr Habermas, was läuft schief beim Sprechen? Schon gemerkt? Antworten, die ihm dazu einfallen, tun vorläufig nichts zur Sache. Wir wollen zunächst einfach nur postulieren: Ohne externen Druck (du sollst nicht foltern), den es in unserer Gesellschaft ja tatsächlich immer weniger gibt, wird alles immer noch schlimmer – bis, ja bis wieder einmal alles kaputt geht, damit es weitergehen kann mit einer neuen Stunde Null.

Dass der Solidarität der Gegenstand fehlt, worauf sie zielen kann, war in der Gesellschaftsformation, die dem Kapitalismus voranging, kein Problem. Denn dort gab es den Gegenstand quasi naturwüchsig und unmittelbar in Form von Produktionsmitteln, von denen die Familien noch nicht getrennt waren. Nicht so heute; heute fehlt dieser Gegenstand. Dafür gibt es einen ökonomischen Reproduktionsmechanismus als Gegenstand im Sinne einer überfamiliären Verhandlungsmasse.

Das heißt nicht, dass das Subjekt und seine Familie heute einen außer ihr anzusiedelnden Zweck weniger nötig hätten. Wo dieser produktionsmitteltechnisch auf natürliche Weise, sozusagen gedankenlos, nicht mehr existiert, bedarf es halt eines konstruktiven (gedanklichen) Gegenstandes in Form unverrückbarer moralischer Maximen (du sollst nicht foltern), was sich in etwa so ausdrücken lässt: Solidarität – im Sinne körperlich fassbarer Gemeinschaft – erfordert eine konstruktive Operation, die auf etwas zielt, das über das unmittelbar Familiäre hinausgeht, das sich, wie das Subjekt selbst, gern einzigartig sieht, aus sich selbst heraus verstehen möchte, während doch das Familiäre in Wirklichkeit über ihren sozialen Kontext hinaus verweist, wiewohl auf keinen Fall auf etwas, was wiederum körperlich oder dinghaft-gegenständlich – grundlegend für einen Gesellschaftsbegriff, der sich gemeinschaftlich versteht. (vgl. **A3.2**)

Dort, wo das Unmittelbare herrscht, in der Familie, verlieren abstrakte, auf familienexternes verweisende Operationen schnell ihre Definitionshoheit und das zu Recht. Denn in der Familie, einem sozialen Kontext, in dem Menschen unmittelbar miteinander verkehren, treffen gegenseitige Erwartungshaltungen, sprich: Moral, unmittelbar aufeinander und können und müssen daher unmittelbar ausgetragen werden. Dass dies im überfamiliär-gesellschaftlichen Kontext unmöglich wird, wird schnell vergessen: dass Gesellschaft etwas grundlegend anderes ist als Familie in einer Zeit, wo ihr der Gegenstand in Form von Produktionsmittelbesitz abhanden gekommen ist.

Natürlich würde Habermas das “menschliche Zutun” zur Herstellung von Solidarität für notwendig erachten. Hypostasen lehnt er ab. Schließlich ist er nicht doof. Allerdings muss er die Frage beantworten, worauf sich dieses Zutun denn konkret beziehen soll, wenn nicht auf Solidarität selbst, wenn der Zweck des Zu-Tuns sich nicht aus dem Zweck selbst: herstellen von Solidarität, ergeben soll, als wohne dem Gesellschaftsbegriff ein eigenständiges Leben inne, wie man das von der Familie leicht annimmt, weil sie aufgrund unmittelbar miteinander verkehrender Menschen darauf gepolt ist, dass Familienmitglieder sich allein aus ihrem familiären Kontext heraus begreifen, um nicht zu sagen: sie müssen es, um ihre Existenz bestandsmäßig abzusichern. (vgl. **A3.6: Das fundamentale Bestandsinteresse. Von der Wahrheit des Subjekts**)

Dagegen im gesellschaftlichen Kontext bedarf es schon letzter Werte (du sollst nicht foltern), damit das familiäre Tun als gesellschaftliches Tun begreifbar ist, ohne regressiv auf einen Gott als Substitut gesellschaftlichen Handelns verweisen zu müssen, dieser Gott dann die Funktion einer letzten (unverrückbaren) moralischen Instanz übernimmt, die es so oder auch anders immer gibt (Fundamentalismus).<sup>41</sup> Die Familie existierte noch nie rein aus sich selbst heraus, sondern immer fundamental auf letzte Werte bezogen. Fragt sich nur, wie diese aussehen sollen. Da, wo man heute, alles relativierend, vollständig liberal, auf unverrückbare Werte verzichtet (eine Maxime wie “*du sollst nicht foltern*” ist dann nur – wie das *Gegenteil von ihr* – eine gleichberechtigte Meinungsäußerung unter vielen), ist das familiäre Handeln als überfamiliäres Handeln gehalten, sich zu rezentrieren in einem universalen Weltbild (Gottesvorstellung) oder irgendeiner esoterischen Schrulle, will ein solches Handeln nicht ganz und gar unvernünftig erscheinen. So nach dem Motto, lieber ‘ne esoterische Schrulle als gar nichts: völlige Unvernunft.

Kurzum: auch die Vernunft (als Platzhalter von Solidarität) erzeugt sich nicht – hypostasierend – aus sich selbst heraus, auch nicht, wenn man sie aus dem Subjekt herausoperiert, weil man wie Habermas die *subjektzentrierte Vernunft* (Bewusstseinsphilosophie) hinter sich lassen will (**HAJ-PDM**), nur damit sie, die Vernunft, dann außersubjektiv – in sprachlich vermittelter Interaktion – ein umso belangloseres Leben, ein unpolitisches Leben, führt.

Im vorherigen Kapitel (**A3.2**) haben wir zu zeigen versucht, dass der Gesellschaftsbegriff von Jürgen Habermas gemeinschaftsfundiert ist, und dass die gesamten Sozialwissenschaften von diesem Ansatz bisher nicht losgekommen sind. Dazu rechnen wir den “Philosophischen Diskurs der Moderne”, den Jürgen Habermas sehr schön in einer Aufsatzsammlung versucht hat zusammenzufassen (**HAJ-PDM**), geradezu mit einem feinen Händchen für die

richtigen Zitate ausgestattet, auch wenn er die methodologischen Defizite einer gemeinschaftsfundierten Ausrichtung im herrschenden Diskurs nicht auszumachen versteht und deshalb seine eigenen Defizite nicht sieht. Eine Behauptung, die belegt werden muss, die wir zumindest möglichst nachvollziehbar formulieren wollen, um nicht zu sagen: wir wollen etwas einlösen, was Habermas nur als Lippenbekenntnis vor sich herträgt: wir wollen versuchen, den politisch-philosophischen Diskurs an die Alltagspraxis heranzuführen, an die wir auch die technisch-ökonomischen Probleme – die *soziale Forderung im gesellschaftlichen Kontext* – heranzuführen müssen als etwas, was im familiären Kontext einer *gegenständlichen* Bearbeitung nicht mehr zugänglich ist, aber zugänglich gemacht werden muss. Das ist in unserer Gesellschaft immer noch nicht zureichend realisiert, weil heute immer noch eine zu große Rolle spielt, dass Menschen nicht zureichend differenzieren zwischen Subjekt (Familie) und Gesellschaft, wenn von gesellschaftlichen Problemen die Rede ist, sie im Kern mit einem gemeinschaftszentrierten Gesellschaftsbegriff rumlaufen.

Anders als Habermas wollen wir unseren Gesellschaftsbegriff nicht familiär, sondern abstrakt-konstruktiv fundieren, letztlich auch normativ, indem wir unverrückbare Werte formulieren, die für alle Mitglieder einer Massengesellschaft gelten (keine Folter, kein Arbeitszwang, keine Todesstrafe: Gewaltlosigkeit steht über allem). Familienbezogene Werte mögen naturwüchsig aus dem sozialen Körper der Familie wachsen, in einem sozialen Kontext, in dem Menschen unmittelbar miteinander verkehren, auf dass sich die Familie über Familienwerte bestandssichernd bewähre wie die Gesellschaft über (familienabgewandte) Werte. Diese wachsen nicht auf natürliche Weise aus einem wie immer gearteten sozialen Körper heraus, in dem Menschen unmittelbar miteinander verkehren. Deswegen müssen sie abstrakt-konstruktiv gesetzt und gewollt werden – ggf. gegen (eigene) familienkörperliche Interessen. Ein solcher Ansatz begründet erst die Differenz zwischen Individuum und Gesellschaft, eine Differenz, die wir, weil abstrakt-konstruktiv, wollen müssen.<sup>51</sup> Eine menschlichere Gesellschaft wird dereinst eine bewusste Tat sein müssen, wie Marx immer wieder betonte.

Nun wird man einwenden, dass es viele Menschen gibt, die in Familie leben und keine Probleme haben, gesellschaftliche Werte zu vertreten. Warum also hier eine Differenz konstruieren zwischen Subjekt (Familie) und Gesellschaft? Dazu sagen wir: natürlich gibt es viele Menschen, die auf eine ganz natürliche Weise lieb und gut sind, das heißt, man muss ihnen die Werte (von außen) nicht auferlegen. Sie produzieren diese vielleicht von ganz allein aus sich selbst heraus, ohne Druck, und sei es in Kommunikation mit anderen (Familienmitgliedern). Nur verlassen wollen wir uns darauf nicht, dass sie dies hinreichend für alle Menschen einer Massengesellschaft tun, in der sich die verschiedensten Formen von Familien (besonderen Interessen) versammeln.

Hinzu kommt: ob man als Familienmitglied gesellschaftliche Werte uneingeschränkt gutheißt, zeigt sich erst in Grenzsituationen, wenn sich eine Familie plötzlich – als Opfer – an den Rand der Gesellschaft geschoben sieht. Dann mögen betroffene Eltern, z.B. in Situationen, in denen das eigene Kind entführt worden ist, Folter plötzlich doch für denknotwendig, ja erforderlich halten. Wer könnte es der Familie verdenken? Und wer wollte es einem Polizeipräsidenten verdenken, wenn er sich mit dem Familienansinnen, ein unschuldiges Kind zu retten, gemein macht?

Wir finden es dennoch ungeheuerlich, wenn ein hoher Beamter sich gemein macht mit einem aus dem Familienkontext heraus durchaus begreiflichen Folterinteresse und klammheimlichen Applaus dafür erhält, nicht zuletzt von unserem Arbeiterführer Oskar Lafontaine. Der glaubt als Gesinnungstäter an den Dreck, den er absondert. Der versteht als Familienmensch auch nicht, warum wir uns als Homo-Politicus gegen eine auf den Familienkontext zurechtgeschnittene Mentalität wehren müssen, wir, die wir es uns auferlegen *wollen*, uns primär gesellschaftlich, resp. politisch zu verstehen.

Wir wollen es noch deutlicher sagen: der Familienkontext ist grundsätzlich korrumpierbar, in Grenzsituationen sogar korrupt bis in die Haarspitzen, und unser Polizeipräsident, der

sich dem Grundgesetz verpflichtet fühlen müsste, hält sich etwas darauf zugute, dass er korrupt ist, familienrührselig Korruption geradezu zelebriert. Und er spricht es auch noch aus wie Schäuble und Bosbach, die den Rechtsstaat ausdrücklich abschaffen wollen. Sie besitzen die Frechheit, diese ihre Gesinnung im Grundgesetz verankert sehen zu wollen, so in der Art: wo Unrecht herrscht, muss schließlich alles seine Ordnung haben. Ja, hinter der Ordnung, die sich dazu im Gestus des Demokraten gefällt, versteckt sich das Verbrechen immer mal ganz gern. Nur dumm, dass sich Onlinedurchsuchungen nicht heimlich durchführen lassen, ohne dass der Schnüffler sicher sein kann, dass der Beschnüffelte nichts merkt. Deshalb muss man das Verbrechen offen wollen, rechtlich kodifizieren, um am Ende als der Erwischte nicht unter unziemlichen Rechtfertigungsdruck zu geraten.

Im Zweifel müssen wir gesellschaftliche Werte gegen Familienwerte durchsetzen. In diesem Zusammenhang gehen wir davon aus, dass die Familie aus sich heraus, von ihrem Potential her, zutiefst korrupt ist: bestandssichernd, um eine hübsche Vokabel von Luhmann zu verwenden. Somit wäre es gemeingefährlich, wenn die Familie dem gesellschaftlichen Kontext seine Form vorgibt. Mit anderen Worten: wir wissen, dass Korruption menschlich ist. Dennoch wollen wir keine korrupte Gesellschaft.

Der Makel einer nur scheinbaren Aporie, den man in unserem Ansatz verborgen sehen könnte, liegt in der nicht auflösbaren Differenz zwischen Subjekt (Familie) und Gesellschaft begründet. Dafür besitzt er nach unserem Dafürhalten den Charme, es nicht nötig zu haben, aus einem uneingestandenem Ressentiment heraus die Familie zu diskriminieren, wie es in den Zeiten der 68er- und Nach-68er-Bewegung Mode wurde durch die Anti-Psychiatrie oder kommunistisch angehauchte französische Strukturmaterialisten – nach dem Muster von “Anti-Ödipus”, einer gegen Freud polemisierenden Gesellschaftstheorie von Gilles Deleuze und Félix Guattari (**DEG-AOE**). Die machen in ihren Büchern zuweilen den Eindruck, als sei ihnen eine glückliche Familie zuwider, als müsse sie unter Verdacht gestellt werden. Dabei ist das Anti-Familiäre nur eine besondere Form, das Familiäre in den gesellschaftlichen Kontext zu projizieren, um nicht zu sagen: eine hinterhältige Form der Ödipalisierung des Gesellschaftlichen.

Solchen Autoren sei gesagt: auch wenn das Familiäre mit dem gesellschaftlichen Kontext nicht zusammengeht, so sagen wir dennoch: Familie ist was Gutes, und wir wollen Familienglück für möglichst alle Menschen. Besonders unsere Kinder und Jugendlichen brauchen Familie, um später als Erwachsene auf eigenen Füßen stehen zu können.

#### A3.4 Aufklärung durch Vernunft

Hamburg, 13.09.2007

##### oder Das Prinzip Rationalisierung

#### A3.4.1 Leben gestalten durch Sprechen

Vernunft – was ist das? Vernunft ist, wenn Menschen vernünftig miteinander umgehen. Pardon, gut miteinander umgehen. Wiederholungen hören sich stilistisch nicht gut an, so sagte unser Deutschlehrer immer wieder. Deutschlehrer wissen instinktiv, dass es vor allem darauf ankommt anzukommen: Substanz zu suggerieren. So tun, als würde man was erklären, indem man Begriffe aus sich heraus furzt. Habermas würde statt “*gut*” vielleicht “*solidarisch*” sagen. Das macht sich noch besser, wenn man bei Linken ankommen will.

Nun, für den empfindsamen Teilnehmer des universitären Diskurses steht das Wort *Solidarität* unter Verdacht; es bedarf daher einmal mehr einer genaueren *Erklärung*: Menschen sind nur in Gemeinschaft überlebensfähig und daher darauf angewiesen, ihre Beziehungen zu gestalten: zu rationalisieren, genauer: sie betreiben *Lebensweltrationalisierung*, legen sich Rechenschaft über ihr Leben ab. Sie rationalisieren es.

Habermas weiß – natürlich – was eine Tautologie oder ein tautologisierender Zirkelschluss ist, und diesen von einer wirklichen Erklärung zu unterscheiden, die das Erklärende nicht zirkelschlüssig in dem suchen darf, was zu erklären ist. Das Erklärende muss außerhalb von dem, was zu erklären, gefunden werden. Das ist schon mal nicht möglich, wenn es das Gute als solches gibt, um es ebenso natürlich auf das Gesellschaftliche zu projizieren: die Gesellschaft ist gut oder böse, weil der Mensch gut oder böse ist. Es gibt keine Identität von Subjekt und Gesellschaft, so wenig wie es zulässig ist, das Familiäre mit dem Gesellschaftlichen zu identifizieren oder kurzzuschließen.

Nun, Habermas' Bemühungen zielen zu kurz: nämlich nur auf eine Überwindung dessen, was er subjektzentrierte Philosophie nennt (**HAJ-PDM**), ohne dabei, so unsere These, der Zirkelproblematik zu entinnen. Diese sieht er allein in einer subjektzentrierenden Bewusstseinsphilosophie begründet: Das, was menschliche Gesellschaft ausmacht, kann nicht allein in dem gefunden werden, was auf natürliche Weise dem Menschen als innere Eigenschaft anhaftet. Das, was im Menschen drin ist, gelangt zuvor nämlich durch Erziehung in ihn hinein (Verinnerlichung) und ist deshalb alles andere als natürlich. Und so weiß er, dass es das Gute als solches nicht gibt. Es kann in dem gefunden werden, was Menschen den ganzen Tag machen, aus sich (wieder) herauslassen, wenn sie "sprachgestützt" miteinander verkehren. Worte und Sätze, die den Mund verlassen, sind Gegenstände menschlicher Auseinandersetzung, gehören demnach nicht mehr ausschließlich dem, der sie spricht: dem Subjekt, sondern auch denen, die sie hören und Stellung beziehen. Sie sind das Produkt eines Kollektivs.

Das, was Menschen sind, nämlich Wesen, die in Gemeinschaft leben, bildet sich also unmittelbar in der Sprache ab, ohne als natürliche Eigenschaft des Subjekts gelten zu können, und begründet die Sprachaktanalyse: die formale Pragmatik. Wenn es das Gute gibt, spricht: Solidarität durch sprachlich vermittelte Interaktion, so ist es ihr zufolge als Gegenstand notwendig außerhalb des Subjekts der Analyse zugänglich. In ihr zeige sich, wer und was der Mensch ist: nämlich das, was er als Ergebnis sprachlich vermittelter Interaktion (Vergesellschaftung) aus sich selbst macht und gemacht hat, das vor allem der *empirischen* Analyse unmittelbar zugänglich ist durch Sprechakte, will sagen: Weil Sprechen immer zugleich Handeln ist und umgekehrt: Handeln nur mit Hilfe des Mediums "Sprache" funktioniert, ist das Sprechen empirisch fruchtbarer Dreh- und Angelpunkt der Gesellschaftsanalyse. Mensch und Gesellschaft sind erklärbar, weil der Mensch spricht, nicht unabhängig von seinem Sprechen.

Kurzum: über das Gute (oder das Böse) als solches, im Sinne einer anthropologischen Invarianz, lassen sich keine empirisch fruchtbaren, spricht: erklärungsrelevanten Aussagen machen, die Menschen zum Gegenstand von Verhandlung zur Gestaltung ihrer Beziehungen machen könnten, mit anderen Worten: das Gute oder das Böse, was man im Menschen ansiedelt: die gute Seele oder das abgründig Böse, können nicht Gegenstand von Rationalisierung sein.

Wenn man nicht zirkelschlüssig von Rationalisierung als Lebensgestaltungs- oder Vergesellschaftungsprinzip sprechen will, dann bedarf es also eines Gegenstandes außerhalb des Subjekts, über den interaktive Rationalisierungsvorgänge, die immer sprachlich vermittelt, überhaupt erst möglich sind. Andernfalls würde Rationalisierung von vornherein nicht auf etwas zielen, was nicht schon in ihr selbst (als Gegenstand) enthalten ist. Der Begriff redete nicht über etwas, was er bezeichnet, sondern nur über sich selbst; er ist sich selbst Gegenstand genug; der Begriff gebiert sich selbst; er wird zur lebendigen Person (hypostasierendes Denken). Und damit wären wir wieder am Anfang: um das nicht merken zu müssen, seine eigene Verblödung, meidet der Deutschlehrer Wiederholungen. Und kommt sich dabei ganz super vor.

Für uns stellt sich die Frage, ob Habermas mit seinem Ansatz dem Zirkel entrinnt, den er seinen Diskurspartnern vorwirft. Oder ob er das Problem, das er bei seinen Diskurspartnern ja zu Recht sieht, nicht selbst einfach nur durch tautologisierende Definitionswut vor sich



herschreibt, ohne im Geringsten den Zirkel zu überwinden. Wobei wir es schon zu schätzen wissen, dass er in der Lage ist, das Problem überhaupt zu sehen und zu formulieren, dass er weiß, dass es Zirkelschlüsse gibt, und dass man ihnen aufsitzen kann, ohne es zu merken. Bei ihm muss man also nicht alles noch mal von Grund auf durchbuchstabieren. Indes DIE LINKE, insonderheit ihre Vorturner wissen – in holder Eintracht mit ihren politischen Gegnern – nicht einmal, dass es die Zirkel-Problematik gibt. Tote Hose. Deshalb verdient Habermas es, dass wir uns an ihm orientieren.

Seine Bemühungen um eine Überwindung subjektzentrierter Vernunft (**HAJ-PDM**) mögen darauf zielen, das, was man Vernunft nennen kann, aus dem Subjekt herauszuführen mit dem Ziel der Verobjektivierbarkeit: Vernunft als außersubjektiv-gegenständliches Substrat soll der empirischen Analyse zugänglich gemacht werden. Doch was ist gewonnen, wenn – als Ergebnis seiner Bemühungen – die Subjektzentrierung womöglich überwunden, er dafür aber zu einer gemeinschaftszentrierenden Vernunft gelangt (vgl. **A3.2**: Gesellschaft als Gemeinschaft) oder, was auf das selbe hinausläuft, er zu einer vernunftzentrierten Philosophie gelangt, kurzum: einer Vernunft, die ihre Begründung in sich selbst trägt?

Denn sein theoretischer Ansatz zielt ausdrücklich darauf, das Intersubjektive mit Vernunft zu identifizieren in dem Sinne, Rationalisierung als grundlegendes Vergesellschaftungsprinzip notwendig überall dort zu postulieren, wo Menschen sprachlich vermittelt interagieren, resp. mit Solidarität oder – was nur ein anderes Wort für Solidarität – mit sprachlich vermittelter Interaktion zu verknüpfen. Wobei Rationalisierung zunächst einmal nur bedeutet, dass Beziehungen nachhaltig nur auf der Basis von Vernunftgründen aufgebaut werden können, dass sie beschreibbar sind auf der Grundlage bestimmter Regeln und Normen. Mit ihnen gehen Geltungsansprüche einher, auf die sich Menschen sprachlich verständigen müssen. Das alles sind aber zunächst einmal nur Definitionen: Beschreibungen. Das heißt, der Gegenstand, um den es geht, wird umrissen, eine notwendige Arbeit. Mit *Erklären* hat das noch nichts zu tun.

Wie nun das Defizit, sich lediglich in Definitionen zu verlieren, überwinden? Habermas Ansatz sagt weiterhin: wenn die Sprache das grundlegende Medium von Rationalisierung ist, in dem sich menschlich Grundlegendes empirisch analysierbar vergegenständlicht oder abbildet, ist es nur folgerichtig zu sagen, dass Beziehungen grundlegend im Sinne eines Vergesellschaftungsprinzips durch Sprache und Sprechen entstehen, so wie ökonomische Rationalität über den “Markt” als Medium entsteht. So wie der Markt was tut: er lenkt ökonomisches Handeln, so tut die Sprache als Medium etwas, indem es Rationalisierungsvorgänge lenkt. Natürlich kann es wie in der Ökonomie auch fehlgeleitete Rationalisierungen geben, sogenannte Pathologien. In der Gesellschaft aufgrund nicht gelingender Verinnerlichungen durch fehlgesteuerte Sozialisierung etc. wie in der Wirtschaft es krankhafte Marktsteuerung durch Monopolisierung und Marktvermachtung gibt. In beiden Fällen kann man zu der kurzschlüssigen Überzeugung kommen: der Mensch tut etwas, weil es Markt, weil es Sprache gibt, um nicht zu sagen, der Markt macht, die Sprache macht und der Mensch passt sich bestimmten Rationalisierungsimperativen an: er handelt marktkonform, resp. sprachkonform, um nicht das Ganze zu gefährden. Das setzt das Sprechkönnen voraus. Wie und warum dies in unserer Gesellschaft laut Habermas verhindert wird (Zur *Kolonialisierung der Lebenswelt* vgl. HAJ-TK2, S.470ff), dazu später mehr.

Natürlich werden Märkte bewirtschaftet, nach denen Menschen ihr ökonomisches Handeln dann marktkonform, also regelgeleitet ausrichten. Es ist aber keineswegs so, dass der Markt etwas macht und Menschen passen sich an. Auch wenn die Frage legitim ist: wer bewirtschaftet (macht), und wer hat dabei das Nachsehen (passt sich an). Analog ist es mit dem Medium Sprache; nicht sie macht, sondern Menschen verständigen sich auf Ziele, die sich außerhalb vom sozialen Kontext ansiedeln lassen, damit dieser sich an ihnen misst. Menschliches Handeln als solches, das sich an moralischen Maximen orientiert (du sollst nicht foltern), ist selbst natürlich regelgeleitet und normiert. Und das mag sich im Sprachakt niederschlagen. Mehr ist da nicht. Natürlich, sind keine moralischen Maximen nötig, geschweige denn, dass man sie ausdrücklich will, an denen sich das gesellschaftliche Handeln im Span-

nungsfeld zu familiären Interessen dann orientieren kann, ist es geradezu nicht zu vermeiden, die Sprache als Medium zu fassen, an dem Rationalisierungsvorgänge passiv hängen. Dann ist der Mensch das, was die Sprache regelgeleitet gebietet – nach Art des behavioristischen Reiz-Reaktions-Modells.

Wie schafft Habermas es nun, dem hypostasierenden Zirkel (Markt und Sprache als lebendige Personen, denen Menschen sich nur anpassen) zu entrinnen? Er sagt, der Mensch lebt in Gesellschaft und die Gesellschaft entwickelt sich, weil Menschen sprechen können. Wie ohne Markt keine Ökonomie möglich, so ohne Sprache keine gesellschaftliche Entwicklung. Und jetzt kommt die entscheidende, auf Nietzsche zurückgehende Denkfigur, hinter dem sich das hypostasierende Denken verbirgt, sich seiner selbst nicht mehr gewahr werden muss:

Die Sprache ist zwar nur mediales Werkzeug, dennoch als Prinzip von Vergesellschaftung in dem Maße dominant, wie sich die Ökonomie vom sozialen Kontext als das dominierend Handlungsorientierende gelöst hat (vgl. **HAJ-TK2**, S.229: *“Entkopplung von System und Lebenswelt”*) – mit der Folge, dass die universal-religiösen Weltbilder als Substrat von Lebenswelt-Rationalisierung dem Subjekt nicht mehr nachhaltig vermittelbar sind. *Gott ist tot. Die Nachricht hat sich nur noch nicht herumgesprochen.*

In den Worten von Habermas: Wir haben es mit der Entwicklung eines dezentrierten Weltverständnisses zu tun, komplementär dazu mit der Möglichkeit einer bewusstseinsmäßigen Herausbildung unterschiedlicher Wahrheitsbegriffe: die Menschen lernen moralische Wahrheiten von solchen aus der objektiv-physischen Welt zu unterscheiden. Das konnten sie noch nicht, als ihr Denken in religiös-universalen Weltbildern gefangen war, die die ganze Welt in sich schlüssig erklärten, deren Theorien buchstäblich auf dem Zirkelschluss beruhten. Das Subjekt der Moderne ist zunehmend in der Lage, zwischen beiden Wahrheitsbegriffen aus der Welt der *sozialen* wie *objektiven* Sachverhalte zu differenzieren, um sich über Sprache und Sprechen als Lebensgestalter zu verstehen – unabhängig von universal-religiösen Weltbildern zu machen, in denen der Mensch nur ein kleines Rädchen im großen Welt-Ganzen, dem er sich unterzuordnen hat, um moralisch zu handeln.

Auch wenn der Reformation zufolge sich die “Gnade” Gottes nicht “verdienen” lässt, so ist der wirtschaftliche Erfolg eines Einzelnen dennoch noch ein Zeichen für ein gottgefälliges Leben. Moral und Ökonomie existieren hier also noch in einer gewissen Zweck-Symbiose. Diese hat sich heute vollständig aufgelöst. Ökonomie ist über den Markt zum Mechanismus geronnen, der sich über die ganze Gesellschaft gelegt, sich vollständig unmittelbarer Kontrolle durch einzelne Wirtschaftssubjekte entzogen hat. Über Moral und Ökonomie kann daher nicht mehr im gleichen Atemzug gesprochen werden – analog dazu, dass man schon im Mittelalter wusste: Über Moral zu sprechen ist nicht das gleiche wie über den Bau eines Hauses zu sprechen. Es lassen sich bis heute immer weniger gute Gründe anführen, das Sprechen nicht als grundlegendes Prinzip von Rationalisierung im Sinne von Lebensweltgestaltung (Moral) aufzufassen, die ihren Zweck nicht in sich selbst findet.

Damit ist der Weg frei, Rationalisierung durch Intersubjektivität als etwas zu sehen, das sich nicht nur (politisch) belanglos im sprachlichen Ausdruck abbildet, überdies diesen Abdruck als gegenständliches und vor allem außersubjektives Substrat empirischer Analyse zu fassen und der Meinung zu sein, man betreibe Gesellschaftsanalyse und nicht nur Familienanalyse; eben weil mit guten Gründen nicht zu bestreiten ist, dass Menschen ihre sozialen Beziehungen aus sich selbst heraus gestalten müssen, ohne dass sie auf darüber zu liegende außersubjektive Zwecke (Gott und/oder ökonomisches Eingebundensein) vertrauen können; komplementär dazu gerinnt das Sprechen zum Instrument von Lebensgestaltung; es wird immer klarer, dass (soziales) Handeln und Sprechen unmittelbar zusammengehören: sich zu einem Stück “kommunikativer Rationalität” (im Sinne eines Vergesellschaftungsprinzips) im sozialen Handeln verdichten, und zwar – folgt man dem Klappentext des Hauptwerkes von Habermas (**HAJ-TK1**) – als etwas Unzerstörbares, das schon immer ungehört an die Tore der Geschichte geklopft hat.<sup>61</sup> Erst die Moderne weiß auf dieses Klopfen angemessen zu reagie-

ren, dieses Klopfen zu schätzen: Türen zu öffnen, die menschliche Fähigkeit, Beziehungen (sprachgestützt) zu gestalten, zu würdigen. Kurzum: das Subjekt zu würdigen. Tatsächlich?!

#### A3.4.2 Systematik des Elfenbeinturms

Halleluja. Das Subjekt wird gewürdigt. Doch wird es auch ernst genommen? Wir denken, die begrifflichen Aporien bleiben dennoch. Die analytische Strategie besteht bei Habermas darin, dass er das, was sachlich zusammengehört: lebensweltzeugende Solidarität, auseinander definiert, resp. in Begriffe unterteilt, ohne das Differenzkriterium plausibel zu benennen, um dann ganz vergnügt Verknüpfungen zwischen, fast möchte man sagen: beliebigen Unterteilungen zu postulieren – ein Spiel, das die Wirklichkeit aus den Augen verliert, um diese durch ein Spiel mit Begriffen zu ersetzen, zu einer Systematik des Elfenbeinturms gerinnen zu lassen.

Wo liegt dabei das Problem? Das Zentrierende ist das Problem. Unserem konstruktiven Ansatz von Gesellschaft zufolge gibt es nichts Zentrierendes, ein Vernunftzentrum, daraus "Vernunft" wächst, wie auch immer man dieses benennen mag: ob nun unmittelbar aus dem Subjekt oder außersubjektiv aus Intersubjektivität, spielt keine Rolle.

Die Aporien liegen in einer zentrierenden Sichtweise begründet, die undemokratisch, denn sie ebnet alle Differenzierungen ein. Notwendige Differenzkriterien lösen sich im Prozessualen auf, das nur sein Zentrum sieht: das berühmte Rationalisierungs-, bzw. Vergesellschaftungsprinzip, aus dem alles kriecht, sonst nichts. Am Ende bürdet man – im Gestus des bescheidenen Propädeutikers – dem Prozess alles auf, ohne verhehlen zu können, dass man diesen zur alles erklärenden Instanz stilisiert – fetischisierend und zirkelschlüssig, denn das Prinzip, aus dem alles kriecht, ist selbst Teil des Prozesses. Eine Sache, die das Erklärende, sein Prinzip, in sich selbst hat. Der Prozess wird Fetisch (vgl. **A3.1**: "Der Tatsachen- und Entwicklungsfetisch"). Damit der Tanz um das goldene Kalb nicht so auffällt, definiert man besinnungslos vor sich hin, um eine hypostasierende Mentalität zu verhehlen, die dann nicht einmal von sich weiß, obwohl sie um das Problem weiß. Und so ist es möglich, dass Habermas im "Philosophischen Diskurs der Moderne" (**HAJ-PDM**) seine eigene hypostasierende Mentalität bei seinen Diskurspartnern zu Recht bewehklagt: die Nachdenklichen wollen einfach nicht so denken, wie sie es der Moderne und ihren Entwicklungs-Imperativen zufolge eigentlich können müssten.

Habermas legt, das geben wir gerne zu, zielsicher und fachkompetent überall seine Finger in die Wunde, was ihm keiner so leicht nachmacht. Und wir denken daher, er verdient es, dass wir uns zur Entwicklung unseres Gesellschaftsbegriffs an ihm abarbeiten. Und doch finden wir es einigermaßen merkwürdig, wie er es hinkriegt, die Splitter, die er in den Augen seiner orientierungslosen Diskurspartner ausmacht, als Balken in seinem eigenen Auge nicht wahrzunehmen in der Lage ist, also genau das, was er z.B. der Kritik, die Derrida an Heidegger übt, zu Recht vorhält:

Unfreiwillig stelle Derrida den umgekehrten Fundamentalismus von Heidegger bloß, "*indem er die ontologische Differenz und das Sein noch einmal durch die Differenz einer Schrift überbietet, die einen schon in Bewegung gesetzten Ursprung wiederum eine Etage tiefer legt (...)* Als Teilnehmer am philosophischen Diskurs der Moderne erbt Derrida die Schwächen einer Metaphysikkritik, die von der Intension der Ursprungsphilosophie nicht loskommt" (**HAJ-PDM**, S.213f), um am Ende im "*Bedeutungsüberschuss des Rhetorischen*" zu landen, dem ursprünglichsten Ursprung aller Ursprünge (*Am Anfang war das Wort*), um darüber zu liegende Schichten kognitiv-logischer Weltbewahrheitungsmuster – sogenannte "*ontologische Gerüste*" – abzuräumen. (**HAJ-PDM**, S.222f)

Derrida entmystifiziert (dekonstruiert), indem er zwar die Rede, die Kunst etc. entzaubert (ent-logozentriert), aber nur um den Preis einer erneuten Mystifizierung (Logozentrierung): indem er "*alle Ausdrucksmedien*" (Rede, Kunst, Texte etc.) wesentlich auf Schrift reduziert (**HAJ-PDM**, S.212), um darin Urschrift zu wittern, eine Spur, die diese hinterlässt, um diese

Urschrift zu einer alles verheiligenden Superheiligen zu stilisieren, von der alle Ausdrucksweisen abhängen. Die Schrift, so Derrida, sei noch ursprünglicher als das gesprochene Wort. Sie sei, um wieder im Jargon von Habermas zu reden, „*das reflexiv gewordene Zeichen par excellence*“: wobei die Urschrift „*den Platz eines subjektlosen Erzeugers von Strukturen*“ einnimmt. Mystifizierung durch (Logo)Zentrierung – der Ursprung, aus dem alles kriecht – gerate nur *eine Etage tiefer*.

Man sieht: eigentlich hat auch Habermas was gegen zentrierende Strategien. Dennoch: Mystifizierung beginnt dort, wo von einem zentrierenden (Ursprungs)Denken die Rede ist, das eine wie immer geartete Vernunft (oder Unvernunft als Dekonstruktion) *körperlich* begreift oder entstehen sieht, aus einem wie immer zu beschreibenden sozialen Kontext. (vgl. **A3.2**: „Gesellschaft als Gemeinschaft“) Kurzum: Die Probleme beginnen, wenn man Vernunft überhaupt entstehen sieht, um diese dann kurzschlüssig mit dem gesellschaftlichen Interesse zu identifizieren.

Dabei haben wir nicht einmal etwas gegen Tautologien. Das Tautologische ist unserem konstruktiven Begriff von Gesellschaft zufolge (vgl. **A3.3**: „Gesellschaft als Konstruktion“) aber woanders anzusiedeln. Wir sagen: das, was eine Gesellschaft grundlegend als unverrückbare Maxime definiert (du sollst nicht foltern), ist selbst nicht mehr begründbar. Fundamente, die noch einen weiteren Grund brauchen, und dieser Grund wiederum einen weiteren Grund und so weiter, geraten ins Rutschen. Irgendwann muss Schluss sein. Irgendwann bringt das Diskutieren nichts mehr. Fundamentale Werte sind also nur tautologisch begründbar, aus sich selbst heraus. Sie sind nur begreifbar dadurch, dass wir sie wollen, nicht dadurch, dass wir postulieren, dass sie irgendwo ihren Ursprung haben und liege dieser auch in dem, was Menschen jeden Tag machen, wenn sie sprachlich miteinander verkehren. Wozu ein *Wollen* nach seinem Ursprung befragen, so als würde es nicht einfach ausreichen, dass wir *nicht foltern wollen*. Muss ein „Nicht-foltern-wollen“ in einem kognitiv entschlüsselbaren Kausalkontext stehen, um als *vernünftig* gelten zu können?

Dem gegenüber begründbar im Sinne evidenter Plausibilität ist, dass eine Gesellschaft nur nachhaltig stabil ist auf der Basis fundamentaler Werte. Eine einfache Erfahrung, wie sie auch die Geschichte lehrt: (Massen)Gesellschaften neigen, schon aus sich selbst heraus, zum Fundamentalismus (G.W.Bush ist kein Zufall) oder selbstauflösender Agonie, wenn das universale Weltbild nicht mehr zureichend vermittelbar oder haftet wie im antiken Rom oder in der Endphase der altägyptischen Hochkultur. Ganz anders dazu der monotheistisch durchorganisierte jüdische Staat. Er neigte schon in seiner Entstehung zum Fundamentalismus (er konnte sich keine Pyramiden leisten), den er selbst nach der Diaspora auch im jüdischen Denken nicht mehr überwinden sollte. Nur war der jüdische Staat (als Vorbild für andere) seit seiner Entstehung zu seinem Leidwesen nie mächtig genug, sich gegenüber umliegenden Hochkulturen zu behaupten.

Und wir fügen hinzu: wenn wir um Fundamente schon nicht herum kommen, warum diese nicht ausdrücklich und willentlich benennen als moralische Maxime als da sind: keine Folter, keine Todesstrafe, kein Arbeitszwang? Warum immer nur warten und zuschauen wie Fundamentales (angeblich) von selbst als etwas Gutes (oder Böses, das es dann zu bekämpfen gilt) aus dem sozialen Kontext herauswächst? Da wächst immer was, wohl wahr, wie auch nicht. Fragt sich nur, was. Am Ende immer genau das – die ewige Leier –, was keiner gewollt hat und vor allem nicht wissen konnte.

Und wir wiederholen es noch einmal zum Mitschreiben: Wir müssen etwas wollen, gerade als Partei, die alternativ sein will, wenn wir uns als politische Menschen verstehen wollen. Auch der charismatische Arbeiterführer kommt um ein Wollen – um das, was er für unverrückbar hält – nicht herum. Ja, natürlich, selbst unser Oskar nicht. Vertrauen ist ja ganz schön. Doch Kontrolle ist immer besser: was will er?, um, wie üblich, nicht immer nur alles oder nichts zu wollen? Im Zweifel also immer nur nichts, aber regieren wollen.

Wenn Oskar Lafontaine also nicht uneingeschränkt für das im Grundgesetz leider nicht unverrückbar verbrieftete Recht auf körperliche Unversehrtheit eintritt, wenn er z.B. im Falle,

dass ein unschuldiges Kind gerettet werden könnte, Ausnahmen von der Regel zulassen will, dann muss er nach unserem Dafürhalten sagen, welche Werte er denn konkret für nicht verhandelbar hält. Das wäre gewiss mal spannend.

Wir sagen es noch schärfer: Politiker, die sich nicht politisch konkret und verbindlich äußern, aus welchen Gründen immer, trauen wir nicht mehr über den Weg. Nicht nur dass wir sie nicht mehr wählen – nein, wir gehen mit solchen Typen auch nicht mehr auf die Straße, um uns ihre Sprüche anzuhören oder ihnen ein Plakat – Oskar ist doof! – vor die Nase zu halten. Für so was haben wir keine Zeit.

### A3.5 Sozialintegration im Konflikt

Hamburg, 13.10.2007

Da, wo Menschen Konflikte nicht begreifen, weil sie – ohne außersubjektiv-überfamiliäres Substrat (vgl. A3.3: Gesellschaft als Konstruktion) – auf das Ziel eigener Bestandssicherung reduziert sind, bis zum Abwinken gehalten, immerzu an sich selbst sich zu reiben, versuchen sie – hilflos wie eine Fliege, die im klebrigen Netz einer Spinne um ihr Leben ringt – Konflikte zu lösen im Laufrad des Immergleichen: im Austausch von Reflexen. Diese verweisen unanalytisch immer wieder auf die gleiche Litanei: ich gut, du böse. Daran sich immerzu die gleiche Frage knüpft: warum nur können Menschen nicht so sein, wie man sie sich wünscht, ja wie sie dem Grunde nach sind, nämlich gut.

Als sei die *gute* Seele mit der Geburt eingehaucht, etwas, das wie ein Ding im Besitz des Subjekts existiere, das sich bei Bedarf hervorkramen ließe, um willentlich *gut* zu sein. Als korrespondiere mit dem *sozialen* Handeln nicht eine entsprechend *soziale* Umgebung. Wir sagen: den sogenannten “*freien*” Willen (wir *wollen* nicht foltern) gibt es als gesellschaftliche Konstruktion, dazu da, in den familiären Kontext hineinzustrahlen, hier das bestandssichernde Interesse des Familiären gehalten ist, im Spannungsfeld zum gesellschaftlichen Interesse sich zu verstehen, resp. das Subjekt lernt und integriert sich familiär im Spannungsfeld mit dem gesellschaftlichen Interesse. Kurzum, es gibt den “guten” Menschen, der foltern (lassen) möchte (Oskar Lafontaine), wenn die Bedingungen es diktieren: ein unschuldiges Kind entführt worden ist. Ihm das zu verwehren, setzt unseren Oskar unter Spannung, noch mehr, als es die Entführungssituation ohnehin schon tut.

Unserem konstruktiven Verständnis von Gesellschaft zufolge sind überfamiliäre Ziele wesentlich, um Lernprozesse spannungsaufladend zu beflügeln, so als Tausch und Ware in die Welt kamen und für die familiäre Existenz zum Problem wurden, so als später, mit der entwickelten Warenproduktion, die spezialisierte Tätigkeit des Kaufmanns in die Welt kam, diesmal um Lernprozesse zum einen zu unterbrechen, die aber zum anderen auch Platz machte für die Institutionalisierung universal-religiöser Weltbilder, an denen sich das menschliche Denken und Handeln fortan viel erdabgewandter rieb.<sup>71</sup>

Allein ohne klare überfamiliäre Ziele sind Menschen weniger als “nichts”, nicht einmal das, was die sogenannte Gesellschaft heute aus ihnen machen möchte (mehr Bildung), ohne recht wissen zu wollen, was, außer dass Menschen funktionieren: *da* sein sollen, verwertbar für das Kapital, wobei man sinnlose Verwertungs-, resp. Entsorgungszwänge durch moralinsauren Arbeitszwang (Hartz-IV) zu verschleiern sucht. Da ist DIE LINKE nicht weniger indifferent als andere Parteien.

Die Indifferenz ist das Problem: nicht sagen, um was es wirklich geht, was man wirklich will. Man will nicht wahr haben, dass wir etwas (für alle) wollen müssen, das nicht darauf hinauslaufen darf, Menschen zu quälen und zu demütigen, ein bewusstes Wollen, das sich auferlegt, Menschen anders denn durch Zwang und Quälerei zu integrieren, das, wohl wahr, unter Spannung setzt, um einmal mehr Lernprozesse (wieder) anzustoßen; das wird uns die Geschichte, als sei sie eine aparte Person mit eigenem Willen, fortan nicht mehr zur Aufgabe auferlegen: eine andere Gesellschaft müssen wir diesmal ganz alleine wollen, zur be-

wussten Tat machen müssen, die uns die Geschichte diesmal nicht vorbuchstabiert, kurzum, eine Gesellschaft

ohne Folter, Todesstrafe und Arbeitszwang!

Überfamiliäre Konstruktionen, die unmittelbar auf Konkretes, resp. Einlösbares (du sollst nicht foltern) zielen, lassen sich nicht mehr, frei nach Kant, problemlos, resp. apriorisch dem menschlichen Innen im Sinne einer anthropologischen Invarianz zuschlagen (*freier Wille* als Voraussetzung für moralisches Handeln). Für Kant war Moral nur problematisch "*als transzendente Entität und keineswegs daran geknüpfte interaktive Vorgänge*"<sup>81</sup>, so dass nicht der Konflikt, sondern der Konsens primär. Der Konflikt wurde gegenüber dem Konsens zum Unfall heruntergespielt, zum Erkenntnisproblem stilisiert, um Spannungen weg zu philosophieren. Noch konnten Kant und seine Zeit sich auf scheinbar übermächtige Restbestände universal-religiöser Weltbilder als überfamiliäres Substrat verlassen, an dem (soziales) Lernen sich orientierte, etwas, das die Reformation und Kierkegaard analog zu Kant ins einsame Subjekt eingezogen sehen wollten im Sinne einer inneren Unverrückbarkeit durch eine intim-persönliche Beziehung des Subjekts zu Gott, um äußere Verrückungen zu neutralisieren, in ein schlechtes Licht zu rücken, den Konflikt zum Unfall zu stilisieren, dem Konsens unterzuordnen als etwas abgeleitetes, mit dem Ziel, Subjekt und Gesellschaft in eins zu setzen, moralinsauer zu imprägnieren, auf dass weiterhin gelte möge: der *gute* Mensch möge die *gute* Gesellschaft hervorbringen, um sich das (innere) Himmelreich (im Kunstgenuss) zu verdienen. Der Romantiker Friedrich Schlegel (†1829) konvertierte nicht zufällig zum Katholizismus, machte nicht zufällig seinen (inneren) Frieden mit seiner (äußeren) Welt noch im rückwärtsgewandt-restaurativen Denken, das Spannungen versuchte glattzubügeln: in der Sehnsucht nach dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nationen sich manifestierte – altersbedingte Restbestände einer in frühromantischer Zeit kritischeren Mentalität und das alles – das Kritische wie das Reaktionäre – in einer Person.

Auch Habermas zufolge sind universal-religiöse Weltbilder dem Subjekt nicht mehr vermittelbar. Ihr Fehlen hinterlässt ein Vakuum, in das die eine oder andere esoterische Schrulle schießt, ohne freilich als überfamiliäre moralische Maxime die alten Weltbilder ersetzen zu können, an denen in früheren Zeiten die soziale Existenz bis hin zum lebensweltlichen Ganzen gemessen wurde. So weit so gut. Doch ist das, was unserem konstruktiven Verständnis von Gesellschaft zufolge heutzutage überfamiliär zu gelten hat, nach Habermas als normativer Gehalt in dem zu finden, was Menschen jeden Tag machen, wenn sie sprachgestützt interagieren, an dem sich das Interaktive wiederum orientiert, so dass das Interaktive (die Familie) immerzu gehalten ist, sich an sich selbst zu reiben und zu orientieren. Werte, die für alle gelten sollen, will man wiederum aus der Familie kommen sehen. Wobei Habermas die familiäre Sichtweise in den Vergesellschaftungsbegriff hinein projiziert und dadurch weniger als nur notdürftig verschleiert, dass sein Gesellschaftsbegriff nicht auf die altehrwürdige Denkfigur hinausläuft, der zufolge die Familie als kleinste Zelle des gesellschaftlichen Ganzen zu begreifen ist, dem lebensweltlichen Ganzen als Modell dient, mithin der gesellschaftliche Konflikt zum familiären Konflikt gerinnt. Fast möchte man sagen, alle Gewalt – das die *Familie* wie das *lebensweltlich Ganze* kontrollierende – gehe aus der Familie selbst, bzw. dem lebensweltlich Ganzen hervor.

Nicht dass das Überfamiliäre, resp. außersubjektive Substrat nicht irgendwie aus dem Interaktiven kommen dürfe. Es geht nicht darum, woher Ziele kommen. Es geht nicht um Kausalität, sondern darum, dass man sagt: sie sollen darüber stehen als das Unverrückbare, an dem wir uns orientieren *wollen*, um familiäre Konflikte begreifen und einer Lösung zuführen zu können, und seien es auch nur Lösungen mit fahlem Beigeschmack, immer in der Gewissheit, dass zugrundeliegende Konflikte latent, Fragen offen, Unwägbarkeiten bestehen bleiben. In diesem Sinne ist der Konflikt primär, nicht der Konsens. Dieser verweist auf Faktisches, um sich in der Bekräftigung dessen was ist zu gefallen, in der das Faktische zur Hypothese gerinnt. Dass der Konflikt primär, heißt nicht, dass wir den Konsens nicht zu schätzen wissen, vielmehr nur, dass der im gesellschaftlichen Konstrukt präjudizierte Konflikt auf Grenzsituationen verweist, in denen sich (familiäre) Beziehungen bewähren, resp. die

Interaktionsteilnehmer ihre Beziehungsfähigkeit immer wieder unter Beweis stellen, um lernend (sich) sozial zu integrieren.

Demgegenüber neigt ein im Gemeinschaftsdenken wurzelndes Gesellschaftskonzept dazu, in Grenzsituationen überfordert zu sein; dadurch werden Konflikte gravierender, schmerzlicher, unausweichlicher bis hin zum Exzess. Im Gemeinschaftsdenken macht sich immer wieder eine Tendenz der Konfliktvermeidung breit. Dadurch werden Lernprozesse unterbrochen – nicht zufällig hier und da, was normal wäre, sondern grundlegend bis hin zur Unumkehrbarkeit. Da, wo Lernprozesse unterbrochen werden, gerinnt Verblödung zum Prinzip bis in Universitäten hinein, ist Lernen fixiert auf instrumentelles Lernen, gerechtfertigt in der gemeinschaftlichen Bestandssicherung, resp. im Ruf nach globaler Konkurrenzfähigkeit. Die Politik tut ein Übriges, die Verblödung über die Elite-Universität mental im Denken des Bürgers zu befestigen, zu institutionalisieren auf höchstem Niveau, auf dass sie noch zum festen Bestandteil öffentlicher Diskurse werde. Ekelhaft. Das Widerliche ist strukturell eingezogen in den lebensweltlichen Körper, eine Mentalität, die von oben nach unten bis zum Hartz IV-Betroffenen durchgereicht wird, eine Mentalität, die sich in der Öffentlichkeit zu benehmen versteht. Und wehe dem, der sich da unten nicht zu benehmen weiß. Strukturell bedeutet ferner: das Widerliche ist nicht einfach nur am widerlichen Detail zu messen, anhand der nicht eingehaltenen Benimmregel, der schlimmen Tat, analysierbar oder begreifbar. Auch wenn es bisweilen vorkommt, dass der Widerliche sich seine Widerlichkeit eingesteht, wenn auch im Sinne zu zelebrierender Schuldfähigkeit, die sich “große” Geister leidend auferlegen, im Interesse gesellschaftlich-kulturellen Fortschritts, versteht sich.<sup>91</sup>

### A3.6 Das fundamentale Bestandsinteresse

Hamburg, 20.11.2007

#### Von der Wahrheit des Subjekts

Der politische Meinungs Austausch, will er von Relevanz und nicht einfach nur belanglos, gar unsinnig sein, braucht gemeinsame *unverrückbare* Werte: was *wollen* wir?, die – über alle Meinungsverschiedenheiten hinweg – von den beteiligten Diskursteilnehmern geteilt werden. Diese Werte gründen weder im Bestandsinteresse der jeweiligen Diskursteilnehmer, noch ihrer jeweiligen Gruppen, die sie repräsentieren mögen; sie verweisen auch nicht auf ein sich reflektierendes Makrosubjekt, resp. auf einen gesellschaftlichen Körper mit eingebautem Reflexions- und Steuerungszentrum, sondern abstrakt-konstruktiv auf ein überfamiliär-gesellschaftliches Interesse, auf etwas, was nicht ist, aber sein soll – nach unserem Dafürhalten:

keine Folter, keine Todesstrafe, kein Arbeitszwang.

Ein solcher Gesellschaftsbegriff ist imaginativ zukunftsbezogen; darstellbar als SOLL-IST-Differenz, körperlich nicht fixierbar wie das subjektiv-familiäre Bestandsinteresse, das sich an der Macht des Faktischen orientiert, an dem, was (propositional) ins Auge springt. Dennoch, auch wenn unser Gesellschaftsbegriff abstrakt-konstruktive Geltung für alle beansprucht, so ist er dennoch konkret: als moralische Maxime (du sollst nicht foltern) unmittelbar einklagbar, resp. operationalisierbar – abstrakt und konkret in einem. Abstrakt, weil moralische Maxime sich auf alle Menschen beziehen, nicht auf einen Gesellschaftskörper, dem besondere Eigenschaften zukämen; auf nichts, das sozial-strukturell als besondere Lebensform – Nation, Volkskörper etc. – fixierbar wäre; dies in Abgrenzung zu Habermas, der seinen Gesellschaftsbegriff im Unterschied zur “*verstehenden Soziologie*” zwar nicht in einem lebensweltlichen oder gesellschaftlichen *Ganzen* aufgehen lassen möchte (HAJ-TK2, S.223); dennoch versteht er *Gesellschaft* gleichsam körperlich fixierbar im Sinne eines Netzes sprachlich vermittelter interpersonaler Beziehungen, bzw. solidarischer Strukturen mit eingebautem Dissensrisiko:

Als Teilnehmer an Diskursen bleibe der Einzelne mit seinem nicht-substituierbaren JA oder NEIN *“über die kooperative Wahrheitssuche in eine universale Gemeinschaft eingebunden.”* Habermas spricht in diesem Zusammenhang von *“der Kraft der vergesellschaftenden Intersubjektivität”* (HAJ-PDM, S.401f), ohne an irgendeiner (anderen) Stelle zu sagen, worauf diese und eine damit einhergehende Wahrheitssuche sich denn konstruktiv-einlösbar beziehen soll, wenn nicht körperlich auf etwas, was (schon) ist und damit einfach nur ins Auge springt – die Tatsache, dass es Solidarität gibt.

Die Notwendigkeit eines fundamentalen Soll-Imperativs im Kontext eines politischen Diskurses mag Diskursteilnehmern nicht immer präsent sein. Im Gegenteil. Wenn man sie nach den Fundamenten ihres Meinungsstreites fragte, würden sie vielleicht *“Meinungsfreiheit”* oder christliche Werte wie *“Nächstenliebe”, “Feindesliebe”,* die Verfassung, Vaterlandsliebe, vielleicht den Glauben an Gott herausheben, alles Werte, über die Gefühle transportiert werden mögen, die freilich nicht unmittelbar operationalisierbar, die auf nichts anderes zielen als auf sich selbst: auf Bestandsinteressen derjenigen, die diese Werte repräsentieren, auf jeden Fall auf nichts, das unmittelbar einklagbar wäre für den, der *nicht dazugehört*, sich nirgends heimisch oder einfach nur nicht repräsentiert fühlt.

Kurzum, sie verweisen leer-abstrakt auf die Fähigkeit zu fühlen – so in der Art: *ich fühle, also bin ich.* Das Subjekt ist nicht mehr als einfach *nur da*: es darf aufgehen *im Realitätszwang durch die Fähigkeit zu fühlen* (Peirce). Auf diesen Ausdruck wurden wir durch Egbert Scheunemanns Aufsatz *“Habermas auf fünf Seiten”* aufmerksam (SCE-HFS). Dort heißt es in Fußnote 4:

*“Habermas formuliert an einer Stelle, an der (mir) nicht ganz klar ist, ob er Peirce nur referiert oder auch affirmiert, wie folgt: ‘Der Realitätszwang, der sich in der qualitativen Unmittelbarkeit singulärer Empfindungen und Gefühle verkörpert, ist Anlaß, die Wirklichkeit in Form wahrer Aussagen zu konstituieren, jedoch gehört er nicht selber zur Realität’ (?? E.S.). Wie können wir dann aber überhaupt etwas über ihn sagen?”*

Egbert Scheunemann versteht nicht, dass der Realitätsbegriff im Kontext mit Zwang im Sinne einer Konstruktion, resp. einer Vorstellung, verwendet wird, die Peirce sich von der (sozialen) Realität macht, um sie, v.a. aber den Menschen in ihr, zu begreifen. Der Zwang (zum Realitätsbezug) gehört nicht zu den propositional verifizierbaren Dingen der Wirklichkeit. Es steht einem Menschen nicht auf der Stirn geschrieben, auf welche Weise er in Realität sich involviert fühlt (subjektivistischer Wahrheitsbegriff).

Scheunemann versteht ferner nicht, dass sich hieraus fundamentale Unterschiede zwischen propositionalem Wahrheitsbezug auf der einen und sozial-moralischem und expressiv-subjektivistischem Wahrheitsbezug auf der anderen Seite ergeben. Vielleicht weil Habermas in die Differenzen sehr schwammige, grenzverwischende Erläuterungen einfließen lässt: er spricht von einem propositionalen Gehalt, der dem sozial-moralischen wie auch dem expressiv-subjektivistischen Wahrheitsbegriff zukomme, so dass man nicht nur im Hinblick auf den propositionalen Wahrheitsbezug von der Möglichkeit der wörtlichen – resp. unmittelbar verifizierbaren – Bedeutung des Gesagten ausgehen könne, wodurch eine Interpretation des Sprechers durch den Hörer (oder eines unbeteiligten Beobachters) unnötig werde.<sup>10]</sup> Natürlich nicht schlechthin, aber eben unter bestimmten, nicht hintergehbaren sozialen Kontextbedingungen müsse man von der Identität von Gemeintem und Gesagtem ausgehen können, andernfalls die Sprechakttheorie überhaupt nicht mehr sinnvoll verwendet werden könne. (vgl. HAJ-TK1, S.440-452; A3.2.1) Ja, ja, wat mut, dat mut.<sup>10]</sup>

Gefühlswerte mögen noch so sehr gefordert werden, weil es doch eine Kraft – gleichsam in Gestalt einer realitäts-anstachelnden Gefühlsintensität – geben müsse, die durch den Körper des Subjekts hindurch gehe, um es in seiner Opferbereitschaft für das Ganze – die Nation – zu beflügeln (Arnulf Baring). Der Begriff der Nation mag zwar – analog zum Religions- und Führerbegriff – als Konstruktion für überfamiliäre Gemeinsamkeit stehen; er ist freilich als bloße Verheißung auf *irgendwas* per definitionem nicht einlösbar (vgl. die Hiob-Geschichte im Alten Testament). Gefühle ergießen sich in einen indifferenten gesellschaftli-



chen Kontext hinein, zuweilen bis hin zum Exzess: auf bloße Triebabfuhr reduziert, verbunden mit ständig sich überbietenden Botschaften der Verheißung, um zu verhehlen, dass der Einzelne unpolitisch einfach nur *da ist*, instrumentalisierbar für einen repräsentativen Führer, für ein in Gott, der Nation, schließlich in *Blut und Boden* sich repräsentierenden Bestandsinteresses. Dennoch zeigt sich auch hier, dass das Denken des Subjekts notwendig auf überfamiliäre Strukturen verweist, die ihrerseits konstruktiv auf Unverrückbarkeiten verweisen, die freilich in ihrer symbolisch-gefühlsaufladenden Funktion nicht unmittelbar einlösbar. Im Gegenteil, wer nicht *richtig* fühlt und die Frechheit besitzt, das zum Ausdruck zu bringen, fällt der Exkommunikation anheim.

Ein solches Denken wird über die *Fähigkeit zu fühlen* von unten nach oben und dann wiederum von oben nach unten durchgereicht. Zunächst ist das Subjekt gehalten, ein individuelles Bestandsinteresse innerhalb einer (familiären) Struktur geltend zu machen, und diese Struktur das ihrige (über ihre repräsentativen Figuren) wiederum gegen das Bestandsinteresse anderer Strukturen – bis hinauf zum Gesamtkörper einer Nation, die ihrerseits gehalten ist, im Bestandsinteresse ihrer Bürger das nationale Bestandsinteresse gegenüber anderen Nationen geltend zu machen – heuchlerisch in der Art: wir sind doch alle eine große Familie; zynisch: wir sitzen doch alle im gleichen Boot. Und dies alles wiederum im Kontext konkurrierender Handlungen. Jeder gegen jeden. Eine Rette-sich-wer-kann-Quadratur des Kreises, in der es vorhersagbar immer mehr Verlierer gibt. Am Ende ist kein einziger konstruktiv-wahrer Satz mehr möglich, denn in praxi sind auf sich selbst verweisende Gefühlsdispositionen, die sich in ein indifferent-gesellschaftliches Interesse ergießen, lediglich rhetorisch instrumentalisierbar für das höherwertige Bestandsinteresse derjenigen, die das “Ganze”, z.B. die Nation, repräsentieren. Reflexhaft verweisen sie auf nichts als immer nur auf sich selbst, auf das, was ist und nicht konstruktiv auf etwas außerhalb ihrer selbst, das unmittelbar für ein von Ausgrenzung bedrohtes Subjekt einklagbar wäre.

Analog zum Begriff eines indifferenten Ganzen, z.B. der *Nation*, ist auch Meinungsfreiheit keine operationalisierbare Maxime, auf die der Einzelne sich berufen könnte, gäbe es keinen Gegenstand, ein gesellschaftliches Soll-Interesse, auf das sie außerhalb ihrer selbst verweist. Der Bürger mag in Diskussionen die Notwendigkeit eines überfamiliär-konstruktiven Soll-Interesses spüren, sogar (nationalfühlig) formulieren: ich bin Deutscher, ohne zu ermessen, dass dieses in Grenzsituationen belanglos, solange es im bestandsfühligem Interesse – Liebe (zur Nation) – gefangen bleibt. Vielleicht dass er gar nicht über etwas sprechen könnte, das über die *Fähigkeit zu fühlen* hinausginge, um für ihn oder andere operationalisierbar, bzw. einklagbar zu sein, das sich mithin auf etwas anderes bezöge, als auf die immerzu allgegenwärtige *Macht des Faktischen*, zur der es eine quasi-naturwüchsige Affinität gibt. Dadurch lässt er sich in Diskussionen immer wieder festnageln auf das Bestandsinteresse, auf sein eigenes wie auf das von Parteien, Gruppen, Verbände, Nation. Dort fühlt er sich auf der sicheren Seite, um nicht zu sagen: zu Hause, ohne es de facto zu sein.

Das spürt der Bürger durchaus realistisch. Dünnen Gewerkschaften und Parteien nicht immer mehr aus? Es ist keineswegs so, dass der abtrünnige Bürger auf Solidarität keinen Bock mehr hat; vielmehr nimmt er dem herrschenden politischen Diskurs seine Werte immer weniger ab, die er gleichwohl für notwendig hält, ohne zu ermessen, dass jeder Diskurs operationalisierbare, also praxisrelevant-einlösbare Werte braucht, die gerade nicht im (indifferenten) Bestandsinteresse gründen, andernfalls der Diskurs (im familiären Kontext) von Substanz nicht getragen, einfach nur unsinnig wäre. Der Bürger spürt es; er fühlt sich von politischen Talksendungen abgenervt; er fühlt leider nur. Und dennoch hat er recht. Doch was nützt das, wenn er seine Gefühligkeiten nicht operationalisierbar formulieren kann, wenn er nur “nein” zu sagen versteht, auch wenn ohne “Nein”-Verweigerung nichts läuft?

Verweigerung ist das, was dem Bürger bleibt. Das wird man ihm mit noch so wenig zuge teilter Bildung nicht nehmen können. Und Verweigerung, mit der alles beginnt, ist notwendiger denn je, denn nirgendwo wird so viel – zuweilen richtig ekelhaft rührseliger – Unsinn geredet wie in Unternehmerverbänden, Gewerkschaften und Parteien. Und wenn die dann

auch noch zusammen kommen, um miteinander zu diskutieren, in Talkshows, unerreichbar für den zuschauenden Bürger, löst das nur noch Brechreiz aus.

Selbst für Habermas heißt Meinungsfreiheit nur: seine Meinung frei äußern, in gewissen indifferenten Grenzen, die ihm als Problem leider nur über den Kopf wachsen. Ihm zufolge sind es *“die rechtlichen Mittel der Freiheitsverbürgung selbst, die die Freiheit der präsumptiven Nutznießer gefährden.”* (HAJ-PDM, S.341) Man reibt sich die Augen und glaubt nicht, was man da liest: So wie Freiheit sich selbst gebiert, so gefährdet Freiheit auch sich selbst. Es sei denn, man meint, es sei ihre rechtliche Kodifizierung, die, losgelöst von ihrem Gegenstand, ihren Gegenstand gefährden müsse. Unbegreiflich, wie ihm so ein Satz in die Feder geraten konnte, so dumm, dass er gar nicht, aus welchem Zusammenhang auch immer gerissen werden kann, um ihn falsch zu verstehen. Vielleicht dass ihm seine Sprache über den Kopf wächst und er dann gar nicht mehr mitkriegt, was er da schreibt.

Habermas bestreitet *nicht* die Notwendigkeit fester moralischer Grundsätze im Kontext widerstreitender Meinungsverschiedenheiten, die eine Gesellschaft braucht, um stabil zu sein. In der Süddeutschen Zeitung vom 07.06.02 macht er in der Ächtung des Antisemitismus eine fundamentale Wertorientierung aus, die er durch Martin Walsers Roman *Tod eines Kritikers* verletzt sieht. (HAJ-ESA) Der Roman bediene antisemitische Ressentiments. Es habe in der Bundesrepublik, so Habermas, eines *“zähen politischen Kampfes”* bedurft, um *“nach Jahrzehnten der Rückschläge”* eine *“heute verbreitete Verurteilung des Antisemitismus”* zu erreichen. Sie sei das Ergebnis eines kollektiven Lernprozesses, den man abschütteln wolle unter dem Deckmantel einer *Enttabuisierung*, die im Gewand *“einer augenzwinkernd in Anspruch genommenen Emanzipation”* daherkomme.

Habermas übersieht, dass ein Konsenswert wie die *“Ächtung von Antisemitismus”* keine konstruktiv-gesellschaftliche Wertemaxime darstellen kann, denn sie bezieht sich nicht auf alle Menschen gleichermaßen. Sie ist als Gefühlsdisposition, resp. Gesinnung nicht einklagbar. Dafür impliziert sie die Unterteilung in *“Opfer”* und *“(virtuelle) Täter”* und erweist den jüdischen Bürgern damit einen Bärenienst: unter der Hand werden sie wieder einmal zu einer besonderen Gruppe stilisiert, dazu verurteilt, sich latent in der Opferrolle zu fühlen noch dort, wo man die Politik des Staates Israel vielleicht zurecht kritisieren müsste. Dadurch ist der jüdische Staat de facto nicht mehr kritisierbar, ohne dass die Kritik von vornherein unter Verdacht gerät.

Eine Kritik, die nicht zwanglos möglich ist, mündet aber schon mal nicht in einen konstruktiven Diskurs. Eine besonders hinterhältige Form von Antisemitismus, würde Henryk Broder vermutlich sagen. Immer wieder betont er in politischen Diskussionen, dass Juden nichts besonderes darstellen wollen, das sie von anderen Menschen unterscheidet. Sie wollen wie normale Bürger behandelt werden. Sie möchten ihre Anliegen formulieren können und zwar zunächst einmal von ihrem (gefühligen) Bestandsinteresse her, ohne immerzu *“Verdacht zu erregen”*. Und im Gegenzug möchten sie dem Grunde nach auch kritisiert werden können.

Mit einem Bestandsanliegen (mir geht's schlecht!) – das man zwanglos äußern können muss! – fängt immer alles an. Wird es nicht ernst genommen, wird es – im Zweifel – gar nicht mehr geäußert und wenn, dann nur mit eingebauter Abbitte. Es kann sich über einen Diskurs kaum noch in ein verallgemeinerungsfähiges Interesse hinein entwickeln: sich einbringen im Spannungsfeld gesellschaftlicher Interessen.

Habermas blendet Gefühle aus, indem er sie hypostasierend als Bestandsinteresse mit dem gesellschaftlichen Interesse kurzschließt und sich dadurch der Gefahr eigener Borniertheiten aussetzt. Darauf macht Karl Heinz Bohrer in der FAZ vom 10.07.02 aufmerksam (**BOK-GDK**), wobei er sich auf die oben zitierte Walser-Kritik von Habermas bezieht. Bohrer wirft ihm mit einer etwas unglücklichen Formulierung *“eine Normdurchsetzung auch dort”* vor, *“wo diese von Faktizität nicht gedeckt wird.”* Habermas zufolge gäbe es, so Bohrer zentraler, nunmehr klarer formulierter Vorwurf, *“auch einen Antisemitismus unregelter Gefühle, (...) die unter den historischen Bedingungen der Deutschen nicht mehr zulässig sind.”* Wie dem auch sei, wir sagen, dass es fatal ist, Bestandsanliegen, die aus dem Gefühl

heraus formuliert werden, zu maßregeln. Um sie sodann im Schnellverfahren als psychisch krank zu denunzieren, wenn sie sich, wie Bohrer treffend formuliert, der Habermas'schen *Regulierungsobsession* verschließen.

Weniger emotional, eher kühl und geschäftsmäßig, wird Habermas von Peter Bürger abgehandelt. Er verharret einfach nur sprachlos vor seinem umfangreichen Werk, obwohl er sich in seiner Abhandlung *“Ursprung des postmodernen Denkens”* (**BUP-UPD**) mit dem gleichen Thema: dem *“Philosophischen Diskurs der Moderne”* (**HAJ-PDM**) beschäftigt. Schon im Vorwort und dort lediglich in einer Fußnote erläutert er, dass Habermas ihn nicht interessiert.

Er beginnt ganz harmlos: *“Jürgen Habermas hat in seinem Buch ‘Der philosophische Diskurs der Moderne’ die von Nietzsche über Heidegger und Bataille bis zu Foucault und Derrida reichende Tradition eines antimodernen Denkens kritisch in den Blick genommen,...”*,

um dann ironisch fortzufahren: *“...um ihr die ‘Wahrheit der Theorie des kommunikativen Handelns’ entgegenzusetzen, die das Schlusskapitel noch einmal zusammenfasst.”*

Und schließlich ein Satz, in dem sein Desinteresse unverhohlen zum Ausdruck kommt: *“Mir geht es um etwas anderes, nämlich um das Durchschreiten einer Denkerfahrung, die das Selbstverständnis der Moderne dadurch bereichert, dass sie es erschüttert.”*(**BUP-UPD**, S.11)

Peter Bürger bestreitet, so lesen wir die Fußnote, dass Habermas erfasst, was die Moderne um- und antreibt, was ihr (gefühlsmäßiges) Anliegen ist; geschweige denn, dass er es zu würdigen versteht in Abgrenzung und/oder Ergänzung zu einem eigenen Anliegen, um beides in eine politisierende Analyse münden zu lassen. Der Leser muss wissen, warum er einen Text interessant finden soll, noch bevor er sich politisch auf ihn einlässt, wenn das Lesen nicht zur öden Trockenübung, zum Lernen von Vokabeln, verkommen soll. Ein schwerer Vorwurf, dem wir uns anschließen. Allein das völlige Desinteresse von Peter Bürger teilen wir nicht. Schließlich – man kann es gut oder schlecht finden – ist Habermas nicht irgendwer. Wir werden uns ihm nicht (unpolitisch) verweigern. Schon weil er in seiner Person einen im bloßen Bestandsinteresse verharrenden *unpolitischen* Zeitgeist verkörpert, den wir nicht teilen. Über wen, wenn nicht über ihn, kann man unserer Zeit ihren Spiegel vorhalten? Null Bock gilt nicht.

Nicht dass es im Hinblick auf das Bestandsinteresse viel zu analysieren gäbe. Da gibt es buchstäblich nichts weiter zu tun als eben immerzu mit diesem zu rechnen. Ignorieren oder (bei sich selbst) verdrängen bedeutet, dass die Analyse das Subjekt zwar feiert im Autonomiebegriff der Kunst, ohne es freilich ernst zu nehmen (vgl. **A3.4.1**, **A3.4.2**), wenn's drauf ankommt, wenn es wirklich Hilfe braucht. Das kann auf zweierlei Weise verstanden werden. Das Subjekt möchte, dass zum einen sein gefühlsgefärbtes, das heißt, nicht unbedingt regelgerecht formuliertes Anliegen wahrgenommen wird, ohne von den Habermaschen *Regulierungsobsessionen* traktiert zu werden, und noch bevor es zum anderen über einen politischen Diskurs in ein konstruktiv-gesellschaftliches Anliegen transformiert wird, in das sich virtuell alle Menschen einbezogen fühlen können. Ohne ein frei formuliertes Bestandsinteresse verhungert das virtuelle gesellschaftliche Interesse als leere (Gefühls)Abstraktion im Bestandsdenken; der Einzelne würde als *Homo politicus* substanziell nicht ernst genommen noch dort, wo er glaubt, ernst genommen zu werden (ich fühle, also bin ich!).

Das Problem bei Habermas sei wie folgt zusammengefasst: sein Gesellschaftsbegriff ist nicht abstrakt-konstruktiv. Bei ihm verschwimmen die Grenzen zwischen Subjekt (familiären Strukturen) und Gesellschaft. Diese setzt sich gleichsam *körperlich* zusammen aus sprachlich vernetzten Subjekten und bestandssichernden Gruppen. Sie besteht aus einem Netz von Solidaritäten, die interaktiv gleichsam zu einem sozialen Körper verschmelzen. In diesem quasi-lebensweltlichen Sammelsurium arbeiten die einer besonderen (familiären) Struktur verhafteten Interaktionsteilnehmer *“ihre Differenzen solange aneinander ab, bis die Verständigungshorizonte, wie Gadamer sagt, miteinander ‘verschmelzen’.*” (**HAJ-PDM**, S.417)

Was zu einer Gruppe interaktiv verschmelzen kann, verschmilzt analog im Kontext von Gruppenauseinandersetzungen zu einem Körper vernetzter Gruppen, auch wenn Habermas den Ganzheitsbegriff nicht gern in Anspruch nimmt. Er drängt sich dennoch auf: Sein gemeinschaftszentrierender Gesellschaftsbegriff meidet den Blick auf randständige Existenzen, auf Grenzsituationen, an der jede Gesellschaftsanalyse, will sie von Substanz sein, primär ansetzen muss. Es ist nicht interessant, dass wir uns verstehen, wenn die Sonne scheint, sondern wo wir uns nicht verstehen! Dem gegenüber will Habermas das, was ist, in seinem Bestand erklären (wer bin ich, wo komme ich her), unbenommen davon, dass er von *Vergesellschaftung* als *Entwicklungsprinzip* spricht, die der Alltagspraxis als ein *“Ort für naturwüchsige Prozesse der Selbstverständigung”* innewohne, ohne freilich – schließlich gibt es Probleme – auf der Strukturebene ein stabiles Zentrum zur Identitätsbildung zu etablieren: *“Selbst kollektive Identitäten tanzen auf und ab im Fluß der Interpretationen und passen wohl eher zu dem Bild eines fragilen Netzwerkes als zu dem eines stabilen Zentrum der Selbstreflexion.”* (HAJ-PDM, S.417)

Dieser Stil ist einem Gedicht zu ähnlich, zu indifferent, als dass er mit substanzieller Analyse vereinbar wäre. In ihm lassen sich Sprüche wie *“wir sind alle eine große Familie”* prächtig verstecken, ohne dass man sie aussprechen muss. Existenzielle Konflikte verkommen zum *Dissensrisiko*, das sich, wenn auch nicht leicht, hermeneutisch auflöst durch *richtiges Interpretieren*. Ausgeblendet wird, dass das Bestandsversprechen, das die miteinander vernetzten politischen Strukturen – Staat, Parteien, Unternehmer, Gewerkschaften, Lobbyverbände – in Konkurrenz zueinander für die Bürger abgeben, zunehmend als Lippenbekenntnis wahrgenommen wird. Und warum? Nicht nur weil immer mehr Bürger aus allen bestandssichernden Strukturen herausfallen, sondern weil die Strukturen genau genommen kein Netz mit bestandssichernder Konsenswahrheit für das Subjekt darstellen. Sie (inter)agieren vielmehr ganz schlicht aus ihrem Bestandsinteresse heraus, darin der Einzelne keine Rolle spielt. Ungerührt schauen Gewerkschaften und Parteien zu, wie ihnen ihre verzweifelte Mitglieder weglaufen. Kurzum, im Zweifel existiert das Subjekt gar nicht in diesem gruppeninteraktiven Netz. Und bei Habermas kommt das Subjekt ebenfalls nicht vor. In seiner Theorie gerinnt es zur leeren und toten Abstraktion.

### **A3 Anmerkungen:**

1] Übertrieben? Nicht dumm? Wir gehen noch weiter, indem wir der umfangreichen Mann-Biografie von Klaus Harpprecht, Ex-Referent von Willi Brandt, folgen und sagen: Thomas Mann hatte mit Demokratie und Meinungsfreiheit nicht viel im Sinn und zwar nicht aus politischen Motiven heraus, sondern er brachte ganz ordinäre private Gefühlsdispositionen ins Spiel, als er die sich gerade konstituierende DDR gegen die sich gleichfalls herausbildende BRD in Stellung brachte. Es geht nicht darum, dass er die BRD denunzierte oder kritisierte, sondern wie, mit welchen Argumenten, er seine politische Affinität zur DDR verteidigte:

*»Sie sprechen viel von politischen Freiheiten und staatsbürgerlichen Rechten, die in den Westzonen Deutschlands dem Volke gewährt sind – und scheinen dabei zu vergessen, was Sie vorher über den Gebrauch gesagt haben (...) Es ist ein unverschämter Gebrauch.«* Der autoritäre Volksstaat bringe, so Mann weiter, die Wohltat *»mit sich, dass Dummheit und Frechheit, endlich einmal, darin das Maul zu halten haben. In der Ostzone habe ich keine schmutzigen Schmähbriefe (...) zu sehen bekommen, wie sie im Westen vorkamen.«* Das habe er einer Volkserziehung zu verdanken, die, so Thomas Mann weiter, *»eingreifender als im Westen, Sorge trägt für den Respekt vor einer geistigen Existenz wie der meinen.«* Und schließlich der von Goethe inspirierte *“fatale Satz”*: *»Im übrigen gibt es über das Schicksal der Idee auf Erden, ihr unvermeidliches Schuldigwerden, und wie der Teufel dabei seine Hand im Spiel hat, im Zweiten Teil des ‘Fausts’ ein paar tief ironische Szenen. (5.Akt).«* (zitiert nach **HAK-TMB**, S.1769f)

2] *”Die symbolische Reproduktion der **Lebenswelt**”, so Habermas, vollziehe sich in einem Kreisprozess: Die strukturellen Kerne der Lebenswelt in Gestalt von **Kultur, Gesellschaft und Person** würden “ihrerseits durch entsprechende Reproduktionsprozesse, und diese wiederum durch Beiträge des kommunikativen Handelns ‘möglich gemacht’. Die **kulturelle Reproduktion** (...) sichert die Kontinuität der Überlieferung und eine für den Verständigungsbedarf der Alltagspraxis hinreichende Kohärenz des Wissens. Die **soziale Integration** (...) sorgt für die Koordinierung von Handlungen über legitim geregelte interpersonale Beziehungen und verstetigt die Identität von Gruppen. Die **Sozialisation der Angehörigen** sichert für nachwachsende Generationen den Erwerb generalisierter Handlungsfähigkeiten (...) In diesen drei Reproduktionsprozessen erneuern sich also konsensfähige Deutungsschemata (oder ‘gültiges Wissen’), legitim geordnete interpersonelle Beziehungen (oder ‘Solidaritäten’) sowie Interaktionsfähigkeiten (oder ‘personale Identitäten’).” (HAJ-PDM, S.398)*

3] Vgl. hierzu den Aufsatz **“Heimat”** vom 23.12.2004 (**WIF-KUV**): Begriffliche Abstraktionen *”sind bloß Mittel – Mittel für einen Zweck, nicht der Zweck selbst. In der Weise ist auch Gott, will man ihn – wie Kunst oder Kino – nicht herabwürdigen auf einen Fetisch, mediales Mittel – immer gewesen. Ihm selbst kommt ein Gegenstand nicht zu. Denn Gott sprach schon im Alten Testament: ich bin (nur) der, der ich bin.”*

4] Zur Notwendigkeit fundamentaler Fundierung von Gesellschaft vgl. den Aufsatz **“Wettlauf der Gefühle”** vom 16.12.2004 (**WIF-KUV**): *“Nicht die Tatsache, dass Menschen an fundamentalen Einsichten hängen und an ihnen festhalten, weil sie ihren Glauben ernst nehmen, ist unmenschlich. Maximen, die fundamental sind, braucht auch unsere Gesellschaft als da sind: die Würde des Menschen ist unantastbar, Folterverbot, Verbot der Todesstrafe (...) Es gibt sie, weil Massengesellschaften nur auf der Basis fundamentaler Wahrheiten funktionieren. Fundamentalismen sind somit nichts Besonderes. Zu gelten haben sie unbedingt. Wer sie verletzt, wie die Regierung Bush, muss als gemeingefährlich für das Zusammenleben der Menschen geächtet (...) werden. Genauso haben auch Hochkulturen funktioniert, fundamental, weil schon sie Massengesellschaften waren (...) Dieser Ansatz ist deshalb fundamental, weil eine Ächtung menschlichen Verhaltens auf der Grundlage von Basiswerten keiner weiteren Begründung bedarf als die durch diese Werte selbst, darauf Menschen einer Gesellschaft sich einmal geeinigt haben müssen. Damit begründet eine Gesellschaft sich durch sich selbst, aus sich selbst heraus. Tautologisch.”*

5] Wie die folgenden Zeilen aus dem Text **“Fossile Reflexe”** vom 26.03.2005 zeigen, sieht Habermas eine Differenz zwischen Subjekt (Familie) und einem umfassenderen normativen Kontext durchaus: Zum einen bürgerliche Werte, die *”als Lebensform ausgebildet zu denken sind, bürgerliche Familienstrukturen, die”* – zum anderen – *“natürlich – ebenso wie auch andere, von bürgerlichen Werten grundierte Institutionen – in einem umfassenden Sinn aus einem ‘rational motivierenden’ Impuls heraus rechtfertigungsbedürftig sind, wie zum Beispiel Rechtsinstitutionen (HAJ-FUG), denn ‘Rechtsordnungen können keine Legitimität beanspruchen, wenn sie nicht auf eine rational akzeptable Weise mit moralischen Grundsätzen im Einklang’ stehen. (HAJ-DEA, S.331).”* Aber er projiziert den normativen Universalismus in das Familiäre: er postuliert *”eine Lesart, die den universalistischen Gehalt im Kontext bürgerlicher Institutionen ausschöpft dadurch, dass dieser Universalismus als eine Lehre vom richtigen moralischen Handeln in dem gesucht und gefunden werden kann, was Menschen jeden Tag tun, wenn sie sprachlich-symbolisch miteinander verkehren.”* (vgl. **“Fossile Reflexe”** in: **WIF-KUV**)

6] Diese vergesellschaftende *kommunikative Rationalität* heute immer noch klopft: im Widerstreit zu systemischen Imperativen einer über die Medien Geld und Macht gesteuerten Kommunikation, die die Alltagskommunikation vom (systemischen) Koordinierungsaufwand ökonomischer Reproduktionserfordernissen nicht nur entlasten, sondern die auch deformierend und pathologisierend auf die lebensweltliche Kommunikation einwirken. Das

können sie erst, nachdem sich die systemischen Momente aus der Lebenswelt herausgelöst und ihnen gegenüber verselbständigt hatten – mit dem Ergebnis, so Habermas in Übereinstimmung mit Luhmann, einer verdinglichenden Technisierung kommunikativer Alltagspraxis. Das kommunikative Vernunftpotential werde damit *“gleichzeitig entfaltet und entstellt,”* zwar, dies das Positive, durch die Moderne entbunden, freilich um den Preis, dass nunmehr *“die entfesselten Imperative wirtschaftlicher und administrativer Teilsysteme auf die verletzbare Alltagspraxis zurückwirken.”* (HAJ-PDM, S.367)

7] Vgl. in Ergänzung dazu den Aufsatz *“Tausch, Vergesellschaftung, Moral”* in: **FWI-BMR**. Dort wird mit Hilfe von Marx gezeigt, wie gesellschaftliche Lernprozesse durch den Warentausch angestoßen und später durch die entwickelte Warenproduktion unterbrochen wurden:

*“Mit dem Kaufmann werden die Produzenten von ihrer vergesellschaftenden Funktion, die vordem im Tauschakt unmittelbar gründete, getrennt. Daran geknüpfte innerfamiliäre Lernprozesse werden unterbrochen: Die Familie, die zuvor dem Gesamtprozess der Produktion: Produktion und Tausch, die Form vorgab, wird getrennt von dem, was die Gesellschaft funktional (über Tausch) zusammengehalten. Dies die Geburt von Mythos, Depression und Hochgefühl. Darunter wird der Blick auf alle Verhältnisse kleinlich, rechnerisch, auf den eigenen Vorteil bedacht, auf individuellen Prestigegewinn, losgelöst von gesellschaftlichen Zusammenhängen, die den anderen nicht mehr unmittelbar, sondern nur noch mittelbar einbezieht – über Gebet und Religion als moralisch-sozialintegrative Substitute, zu denen abgehobene Herrscher und Machthaber eine besondere, von der wirklichen Arbeit getrennte Nähe für sich beanspruchen. Das bedeutet, der Mensch wird getrennt von seiner moralischen Substanz, von dem, was ihn einst menschlicher gemacht. Er verstummt in reiner Tätigkeit, reduziert auf das, was ist, auf Arbeit als solche, der fortan, durch die Naturalgestalt des Geldes, unmittelbar und nur “Wert” auf der Stirn geschrieben steht (...) Der Sozios wird ökonomische Entität, unmittelbar und nur ökonomisch. Er duldet keine weiteren Voraussetzungen. Davon abgetrennt: Religion und Gebet als abhebendes Hochgefühl, als Surrogat. Das eine, irdisch Quantifizierbares, darf mit dem anderen, einem abgehobenen Qualitativen als dem wahrhaft Menschlichen, nichts mehr zu tun haben.”*

8] Vgl. *“Lob der Dummheit; Die Kant’sche Vernunftkritik”* in **WIF-KUV**.

9] Vgl. A3.2: *Gesellschaft als Gemeinschaft* (erster Absatz); ebenso: *“Lob der Dummheit; Kierkegaard vs. Heidegger”* in **WIF-KUV**

10] Vgl. auch **SCE-DNW** oder **SCE-LSW**.