A3.2.2 Sprechaktinduzierte Sozialintegration...

...im Licht dreier Wahrheitsbegriffe

Habermas versteht Gesellschaft unmittelbar im Sinne von Sozialintegration: ein Geflecht interpersoneller Beziehungen, das sich ausbildet über Sprechakte, und das sich des weiteren über diese am Leben erhält und stabilisiert. Gesellschaft als sozialer Körper, in dem Menschen unmittelbar, empirisch greifbar, miteinander verkehren und einen unmittelbaren Bezug zueinander entwickeln. Unser Gesellschaftsbegriff kennt einen solchen unmittelbaren Bezug nicht. Er geht davon aus, dass Menschen sich fremd sind und bleiben und trotzdem in der Lage sein müssen, überfamiliär in Gesellschaft zu koexistieren: mein Nachbar ist mir fremd, was nur heißt: ich will mir keine falsche, vor allem keine schöne Vorstellung von ihm machen.

Ein konkretes Beispiel: Ich kenne Joachim Bischoff vom VSA-Verlag nur aus seinen veröffentlichten Texten, und die kommen mir weder intelligent und schon gar nicht besonders originell vor, so wie wir seinen Verlag insgesamt gesehen stinklangweilig finden. Wir werden noch Zeit und Platz finden, das zu illustrieren und zu begründen. Trotzdem wollen wir mit ihm auskommen, und zwar auf der abstrakten Ebene eines gesellschaftlichen Konstrukts: moralischer Maximen, die überfamiliär und unverrückbar für alle gelten müssen, andernfalls menschliches Zusammenleben in Massengesellschaft nicht funktionieren würde. Menschen mögen sich fremd sein, aber jeder muss sicher sein, was er unverrückbar vom anderen erwarten kann. Es muss sich, und da wird’s schon schwierig, in den Köpfen festsetzen, dass Massengesellschaften Unverrückbarkeiten brauchen, um existieren zu können: eine, wenn man so will, Identität, die man ihnen zuschreibt.

Auf der Basis von allgemeingültigen Gewißheiten muss man sich zwingen, sozusagen sich selbst nötigen, mit Menschen auszukommen, die man vielleicht gar nicht mal mag - aus welchen Gründen immer. Das muss nicht immer so bleiben. Aber man sollte sich auch keine schönen Vorstellung machen von Menschen, ihn zum “guten” Arbeitnehmer stilisieren, der immerzu nur verführt wird vom bösen Politiker. Auf diese Weise würde man sich von vorn herein die Möglichkeit versperren, zu diesem ein substanzielles Verhältnis zu bekommen.

Zur Zeit finden wir die meisten sogenannten guten Arbeitnehmer unerträglich. Er ist nicht einfach nur von Wolfgang Schäuble verführt oder verwirrt, sondern genau das, was er sagt, genauso, wie er sich gibt: Die meisten, und es werden immer mehr, plädieren für die Todesstrafe, für Folter gegen Kindesentführer, wenn dadurch ein unschuldiges Kind gerettet werden könnte, für geheime Online-Durchsuchungen, für gezielte Todesschüsse gegen mutmaßliche Terroristen, selbstverständlich nur bei Gefahr im Verzug, die ein Sicherheitsexperte natürlich in kürzester Zeit zu erfassen in der Lage ist, bei entsprechender Schulung, versteht sich.

Einen Arbeitnehmer, der für all die genannten Fragwürdigkeiten plädiert, mögen wir nicht, auch wenn wir verstehen, warum er so ist: er hat Angst, ihm geht der Arsch auf Grundeis. Es mag sein, dass sich Angst therapeutisch behandeln lässt, vorausgesetzt der Arbeitnehmer hält sich für therapiebedürftig. Bis dahin bleibt uns nur die Diagnose. Und die lautet ganz schlicht. Wir finden Todesstrafe und Folter widerlich und Leute, die dafür eintreten. Genau das werden wir auch sagen. Anders hätte hätten wir keine Chance, zum Arbeitnehmer oder Bürger ein substanzielles Verhältnis zu entwickeln.

Die schöne Vorstellung vom “guten” Arbeitnehmer nimmt ihn als zurechnungsfähige Person nicht ernst. Sie versperrt sich von vorn herein die Möglichkeit, zum Bürger ein Verhältnis von Substanz zu entwickeln. Deshalb haben v.a. Linke zum Bürger weder ein gutes noch schlechtes Verhältnis - sie haben gar kein Verhältnis zu ihm. Ich gehe noch weiter: sie wollen auch kein Verhältnis zu ihm bekommen, weil sie vor allem eines umtreibt: ihre eigene Existenz: Posten zu bekommen oder zu behalten. Kurzum: der gute Arbeitnehmer ist ein Mythos seit 150 Jahren, der endlich mal abgetragen gehört - im Spannungsfeld zwischen unverrückbaren gesellschaftlichen Ansprüchen und (inter)subjektiv entwickelten Interessenlagen mit der Tendenz zu pathologiserenden Denk- und Verhaltensmustern aufgrund um sich greifender Existenzangst.

Es gibt die vielfältigsten GründeDem gegenüber geht unser Ansatz von einem Spannungsfeld zwischen Gesellschaft und Subjekt im familiären Kontext aus. Wobei wir die Begriffe Subjektivität und Intersubjektivität in einem Atemzug verwenden dort, wo das Subjekt unmittelbar mit Angehörigen kommuniziert in Abgrenzung zu gesellschaftlichen Ansprüchen. Die begriffliche Differenz von Subjekt und Intersubjektivität ist begründbar, sofern das Intersubjektive selbst, unabhängig und getrennt vom Gesellschaftlichen, zum Gegenstand der Analyse gemacht wird. Indes bei Habermas steht der Subjektbegriff unscharf als Komponente neben zwei weiteren Begriffen: dem Gesellschafts- und dem Kulturbegriff, um mit ihnen gemeinsam die Lebenswelt zu konstituieren. Die Gesellschaft bildet das menschliche Dasein nicht umfassend als Ganzes ab, sondern nur einen Teilbereich der ihr übergeordneten Lebenswelt, die ihrerseits das Umfassende menschlicher Daseinsäußerungen repräsentiert. Es sind dies begriffliche Umwege, verkomplizierende Begriffskonstruktionen, kaum zu vermeiden, weil Habermas mit seinem Gesellschaftsbegriff das Familiär-Sozialintegrative im Detail akzentuiert: Gesellschaft als soziales Feld, in dem Menschen unmittelbar über Sprechakte vermittelt miteinander verkehren, in verständigungsorientierter Absicht, den Konsens suchend, als zwingende Voraussetzung dafür, dass sich Solidarität: stabile soziale Körper, herausbildet, wie gesagt: sprechaktinduziert im Sinne eines Vergesellschaftungsprinzips, das als Motor die Entwicklung aller Komponenten lebensweltlicher Prozesse vorantreibt. Wobei die Gesellschaft nur eine von insgesamt drei Komponenten ist als da sind: Kultur - Gesellschaft - Person. Selbstredend sind alle Komponenten miteinander verschränkt; sie diffundieren sich gegenseitig. Soziales wird kulturell aromatisiert, während die Person durch Kunst und Kultur immerzu Verheißung schnuppert - hoffen darf. Kant, ich hör dir immer noch trapsen..

Dass alle drei Komponenten vorantreibende Vergesellschaftungsprinzip sieht Habermas im Sprechakt, über den die beteiligten Akteure ihre Handlungen in Richtung auf gemeinsame Handlungsziele hin koordinieren, die nur solidarisch zu bewältigen sind, was mit der Ausbildung stabiler Sozialbindungen einhergeht, die sich nicht mehr naturwüchsig aus dem familiären Traditionsbestand ergeben. Sozialintegratives bildet sich vielmehr rekonstruktiv unter der Bedingung, dass die Akteure ihre Handlungsabsichten verständigungsorientiert koordinieren, wobei die Akteure nicht nur sprechaktinduziert reziproke Erwartungshaltungen erzeugen, sondern diesen auch im wohlverstandenen Interesse aller gerecht werden wollen. In diesem Kontext entsteht eine kommunikative Rationalität, eine Moral, die in modernen Gesellschaften gleichsam von innen her sich den Akteuren aufdrängt und sozialintergrative

Stabilität verleiht. Stabilität speist sich in modernen Gesellschaften nicht mehr aus normativ-moralischen Strukturen, die sich den Akteuren gleichsam von außen auftragen, um sie zu bevormunden. Nein, die sprachlich gestützte soziale Struktur gebiert gleichsam das Moralische aus sich selbst heraus. Das zu Bedeutende bedarf keines externen Bedeutungsträgers mehr, an dem sich alles ausrichtet.

Eine Moral, die sich den Akteuren von außen aufträgt, haftet vor allem deshalb nicht mehr nachhaltig, weil das Familiäre von den ökonomischen Reproduktionsstrukturen getrennt ist, nicht mehr in der Lage, diesen ihre Form vorzugeben. Bei Habermas hört sich das so an: Systemische Reproduktionserfordernisse (Geld und Markt) verselbständigen sich gegenüber dem Sozialen, der Lebenswelt, wiewohl sie in der Lebenswelt wiederum zu institutionalisieren sind. Das Systemische ist nicht mehr unmittelbar, vielmehr in einem von der Lebenswelt entkoppeltem Zustand, mit dieser verwoben. Dadurch wird das Subjekt fähig, das Systemische als solches zu identifizieren, um vom lebensweltlichen Hintergrund, und damit von moralischen Geltungsansprüchen zu trennen, zu trennen von einem Geltungsanspruch aus der Welt der objektiven Tatsachen und Zwecke, die sich in modernen Gesellschaft unmittelbar sichtbar aus ökonomischen Reproduktionsstrukturen ergeben: Diese dominieren das Soziale nicht mehr unmittelbar, sondern erst über den Umweg einer bewußt herzustellen Institutionalisierung, so dass reziproke Erwartungshaltungen im interpersonellen Kontext, sprechaktinduziert durch die Akteure selbst, als bewußter Akt, immer wieder hergestellt werden müssen. Menschen müssen immerzu Rede und Antwort stehen im Hinblick darauf, wie sie sich noramtiv-moralisch verstehen. Aus diesem Tun heraus entstehen und stabilisieren sich soziale Felder.

Indem sich das Denken entgegenständlicht von der äußeren Naturwüchsigkeit ökonomischer Reproduktion, muss das Subjekt sich seines Gegenstandes immer wieder zu vergewissern suchen - unmittelbar aus einem sprachlich vermittelten interaktiven Kontext heraus. Es muss sich selbst sprachlich-symbolisch zur Darstellung bringen und bringt damit neben dem normativ-moralischen Geltungsanspruch einen weiteren ins Spiel: den der subjektivistischen Wahrhaftigkeit im Ausdruck (kann man einem Sprecher trauen?, meint er das, was er sagt?).

Wesentlich ist in diesem Zusammenhang, dass sich der moralische wie der subjektivistisch-expressive Wahrheitsbegriff abheben vom propositionalen Geltungsanspruch aus der Welt der objektiv-physischen Tatsachen: dass ein Tisch rund ist, ist eine Tatsache, die als wahr oder falsch qualifiziert werden kann, ohne dass begründeter Streit unter den Gesprächspartnern wahrscheinlich wäre.

Erst das moderne Denken sei in der Lage, so Habermas in seiner “Theorie des kommunikativen Handelns”, alle drei Geltungsansprüche voneinander zu isolieren, um sie unabhängig voneinander zu analysieren. In vormodernen Gesellschaften und ihren Denkmustern sind die drei Geltungsansprüche aus der Welt

der objektiven Tatsachen (propositionale Wahrheit, durch das naturwissenschaftliche Experiment eindeutig verifizierbar)

der moralischen Sachverhalte (Wissenschaft als Lehre vom richtigen sozialen Handeln)

der subjektiv-expressiven Wahrhaftigkeit (Sozialisation: Entwicklung einer personalen Identität über Kunst und Kultur)

nicht hinreichend und radikal genug voneinander geschieden und isolierbar. Erst das moderne Denken weiß eine soziale Tatsache von einer objektiven Tatsache, eine Sprechhandlung in instrumentalisierender von einer solchen in verständigungsorientierender Absicht zu unterscheiden: zu ermessen, was es bedeutet, in instrumentalisierender Absicht zu sprechen, wenn ein Sprecher geheime Ziele verfolgt, die aus dem, was er sagt, nicht immanent zutage treten dürfen, ohne die Sozialintegration zu gefährden, weil Hörer sich hintergangen fühlen und deshalb aus der Solidarität ausscheren würden. Die Wahrscheinlichkeit einer Aufkündigung von Solidarität steigt in dem Maße, je weniger der Aktor eingebunden ist ökonomische Imperative, die ihn zur Solidarität nötigen würden. Weniger Anpassungsdruck führt indes dazu, dass menschliche Beziehungen sich in dem Maße rational gestalten lassen aus sich selbst heraus, weil diese zunehmend reproduzieren müssen unter der Bedingung, von allem gegenständlich-naturwüchsigen Imperativen entbunden zu sein: das Systemische ist ja nicht mehr unmittelbar in das Soziale eingezogen, sondern nur über den Umweg einer entfernten Institutionalisierung mit der Lebenswelt verbunden. So bleibt nur noch das Gegenständliche, welches sprechaktinduziert aus den sozialen Beziehungen selbst wächst. Es verbleibt den Akteuren immer weniger, was sich ihnen von außen aufträgt, um sie über unmittelbare Machtausübung normativ-moralisch zu bevormunden. Das, was ist, wird immer durchsichtiger, sprich zunehmend massiver kritisierbar, selbst dieser Wachstumsdreck, von dem auch uns Oskar gebetsmühlenhaft labert, weil mit ihm angeblich alles steht und fällt.

freigelegt , sprachaktinduziert universelles Prinzip von Vergesellschaftung ist, um rein als Motor lebensweltlicher Entwicklung nicht nur idealisierend begriffen zu werden, sondern es faktisch zu sein.

Kurzum: dort wo Menschen etwas gemeinsam machen, sind sie dazu verurteilt, es aus freien Stücken und selbstverantwortlich zu machen, oder es kommt nichts zustande, weil das, was sie sprachlich vermittelt konstituieren, wenn sie denn etwas zustande bekommen: einen sozialen Kontext, nur unter dem Primat vollständiger Durchsichtigkeit existiert. Die Angehörigen eines sozialen Feldes sind, weil entbunden von allen äußeren Naturwüchsigkeit ökonomischer Reproduktiom, in der Lage, oben genannte drei Geltungsansprüche aus der objektiv-propositionalen, der normativ-sozialen und der subjektiv-expressiven Welt vonaneinander zu trennen. Sie tun es immer schon instinktiv, ohne dass sie sich immer Rechenschaft ablegen über das, was sie da machen: auf welcher Ebene sie gerade kommunizieren.

Wesentlich ist, dass in allen drei perspektivisch variierenden Welten es um mehr oder weniger unmittelbar Fassbares: um mehr oder weniger propositionalen Gehalt geht, weil es in allen drei Welten um etwas geht, das gehalten ist, sich durch das Medium der Sprache nadelöhrig hindurch zu bewegen: sich sprachlich-symbolisch zu reproduzieren, um auf dieser Ebene der menschlichen Bearbeitung und Auseinandersetzung zugänglich ist. Menschliche Äußerungen materialisieren sich im Medium Sprache als etwas, was zum Gegenstand der Bearbeitung gemacht werden kann. Denn dieses Etwas ist von allem Anfang an und grundsätzlich dem sogenannten Ja-Nein-Stellungnahme-Mechanismus ausgesetzt, also kritisierbar, wenn auch notwendig auf einvernehmliche Verständigung zielend, um menschliche Handlungen im Hinblick auf ein Ziel zu koordinieren, wobei Ziele ihrerseits Gegenstand sprachlicher Auseinandersetzung sind: was können wir wollen?, daraus sich ein “Sollen” (wir wollen) ergibt, darauf Gesellschaft wie überhaupt jeder soziale Körper gründet.

Somit sind alle drei Wahrheitsansprüche einer Verobjektivierung zugänglich nach dem Muster propositionaler Wahrheitsgeltung - durch Sprache und Sprechakte, in denen Menschen sich auf etwas gegenständlich Fassbares in den oben genannten drei Welten beziehen. Alle drei Geltungsansprüche existieren nicht unabhängig voneinander. Selbst der subjektivistische Geltungsanspruch enthält, in den Worten von Habermas, propositionalen Gehalt durch Sprache: das Subjekt äußert sich und entlässt durch Sprechen und Sprache etwas in die Welt, was zum Gegenstand menschlicher Auseinandersetzung gemacht wird: Meint er das, was er sagt? Oder gibt es noch etwas, was er verschweigt und womöglich gegen offen liegende, als gemeinsam anerkannte Ziele gerichtet ist, um sie womöglich zu verraten?

Kurzum: die dekonstruktive Ausdifferenzierung holistisch-universaler Weltbilder in drei Wahrheitsbegriffe mit ihren entsprechenden unterschiedlichen Geltungsansprüchen führt rekonstruktivierend dazu, dass alles, was es in Bezug zum Menschen auf der Welt gibt, einem uneingeschränkt-rationalisierenden Diskurs zugänglich wird. In diesem Sinne führt das moderne Denken, weil uneingeschränkt kritisierend, zunehmend zu mehr Rationalität, macht alles immerzu durchsichtiger. Gesellschaftlich begründende Herrschafts- und Machtansprüche sind immer weniger in der Lage, sich hinter Ideologien zu immunisieren. Die große Geste eines noch so charismatischen Führers - sie ist nichts mehr wert, sie bewegt immer weniger, am Ende nichts mehr. Man will es auf stets höherem (Instinkt)Niveau am Ende alles ganz genau wissen. Die Beweislast, ob das, was politisch gesagt wird, sozial verträglich für alle ist, verschiebt sich zunehmend von unten nach oben, zur Politik, wo unentwegt große Gesten stattfinden, bis man sie nicht mehr erträgt, bis man sich buchstäblich übergibt: sie wollen ohnehin nur öffentlichkeitswirksam herrschen und Macht ausüben, ohne dass es auffällt. Solche Entwicklungstendenzen auf differenzierende Weise zur Darstellung gebracht zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst von Jürgen Habermas. Dafür zollen wir ihm Dank und Anerkennung.

A3.2.2 System- versus Lebenswelt (Sozialintegration)

Im auf konsensuale Verständigung zielenden Ja-Nein-Stellungnahme-Mechanismus, durch den Sprechakt induziert, sieht Habermas das zentrale Vergesellschaftungsprinzip vergegenständlicht, sozusagen kommunikative Rationalität am Werk, die auf zunehmende Rationalisierung der menschlichen Lebenswelt zielt, kurz: den zentralen Motor lebensweltlicher Entwicklung, der sich überdies durch die ganze menschliche Geschichte zieht, eine systemtheoretisierende Konstruktion, die die Begriffe “Lebenswelt” und “Gesellschaft” voneinander trennt, ein Ansatz in kontradiktorischer Abgrenzung zum systemtheoretischen Ansatz von Niklas Luhman, für den die Gesellschaft, anders als bei Habermas, immer noch “das Ganze” des menschlichen Daseins repräsentiert. Für uns befindet sich Habermas hier in einer merkwürdigen Verwandschaft zu einem traditionellem Denken des 19. Jahrhunderts, das sich bis in die NS-Zeit hineinzog, das zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft differenzierte, um den einen Begriff gegen den anderen auszuspielen. Keine Frage, welchen Begriff man für den menschlich angemessenen Begriff hielt: die Gemeinschaft, um mit seiner Hilfe alles Gesellschaftliche als künstlich-anorganisch zivilisatorisch abartig zu diskriminieren.

Nun Luhmann hält von solchen Differenzierungen nicht viel. Gesellschaft und nichts sonst, weder Lebenswelt noch Gemeinschaft (alles nur metaphysierender Dreck), ist für ihn das “Ganze”. Gesellschaftsanalyse kleidet er in systemanalytische Begriffe. Nur dass er ohne jeden Schimmer ist, was es heißt, Systemanalyse zu betreiben. Er verwendet systemische

Begriffe in illustrierender Absicht. Das kann man machen, wenn man weiß, dass man mehr damit nicht machen kann. Aber Luhmann glaubt, mit Hilfe der Systemanalyse bekommt er gesellschaftliche Entwicklungsprozesse gedanklich in den Griff. Er weiß nicht, genauso wenig wie sein Vorbild, der Amerikaner Talcott Parsons (der sich vom Feuilletonisten Max Weber inspirieren ließ), dass Systemanalyse zum Zwecke der Systementwicklung zwingend voraussetzt, dass der Analysierende weiß, was er (sozial und politisch) will. Um Systemanalyse sinnvoll zu betreiben, in Systementwicklung münden zu lassen, bedarf es klar definierbarer und am Ende auch definierter Ziele und Zwecke. Diese ergeben sich nicht ohne weiteres aus systemimmanenten Entwicklungsimperativen heraus. Anders gesagt, der Gesellschaft sind - unabhängig vom Wollen ihrer Akteure - keine Ziele inhärent, die man ihr dann von außen - rein gedanklich, aus dem Elfenbeinturm heraus - applizieren könnte. Analyse ist nur möglich vor dem Hintergrund klarer moralischer Maxime, die dem Gesellschaftskörper selbst nicht anhaften, sozusagen naturwüchsig, sondern Ziele und Zwecke müssen von Gesellschaftsmitglied der Gesellschaft von außen appliziert werden, ohne diese aus einem wie immer gearteten Gesellschaftskörper kaffesatzmäßig herauszuphantasieren, verstehend-hermeneutisch, sprich einzufordern im Sinne klarer politischer Positionierungen und Ziele. Bestandssicherung ist kein Ziel, auf die sich Systemanalyse ausrichten könnte - einem lebendigen organischen Körper nicht unähnlich, der nicht sterben möchte, um diesen vor diesem Hintergrund zu analysieren. Mit dem Nicht-sterben-wollen-Syndrom zielt Gesellschaftsanalyse auf alles und nichts, also auf nichts.

Systemanalyse bedeutet kurzum: Zunächst einmal muss ich wissen, was ich will (eben nicht alles!): was unter Zugrundelegung klarer Systemkomponenten, eines zielgenau zu beschreibenen Systems, hinten rauskommen soll; erst dann kann Analyse von Subsatnz sein, um sich nicht einfach nur im feuilletonistischen Gewäsch zu gefallen.

Habermas ist nicht weniger orientierungslos in der Verwendung systemischer Begrifflichkeit. Denn er setzt sich mit Luhmann und seinem systemtheoretisierenden Gefasel tatsächlich ernsthaft auseinander. Er sieht Luhman durchaus in marxistischer Tradition befangen, die er wiederum entschärft, dadurch, dass die Menschen keine Chance haben, durch eigenes Handeln ihre Gesellschaft substanziell zu verändern. Denn Luhman zufolge sind die Mitglieder unserer modernen Gesellschaft auf Bestandswahrung zielenden Systemimperativen ausgesetzt, denen sie, allen Illusionen zum Trotz, nicht entkommen können: Konflikte und Spannungen, die sich systemimperativisch ergeben, sind einer systemtranszendierenden Bearbeitung nicht zugänglich. Dem gegenüber gibt es im systemtheoretischen Ansatz von Habermas überhaupt keinen Platz zur Diagnose eines Spannungsfeldes zwischen Induviduum und Gesellschaft, das einer Bearbeitung zugäglich wäre: Gesellschaft ist ihm kein übergeordneter Begriff, der auf ein Ganzes zielte, mit überfamiliären Ansprüchen, die sich gegen das intersubjektive Interesse richten würde. Sondern die Gesellschaft ist im Sinne eines Vergesellschaftungsprinzips eingebettet in die Lebenswelt: ein Prinzip, das über Sprechen und Sprache für immer mehr Rationalität in der Lebenswelt sorgt, für eine Zunahme von rationalem Gehalt in menschlichen Äußerungen und Beziehungen. Ein Ansatz, der, wenn er nicht alles erklären will, überhistorisch, erklären müsste, was er den überhaupt erklärt. Vielleicht ja das, wodurch letztlich, über Sprechakte vermittelt, die Welt im Innersten zusammengehalten wird? Beschreiben und erklären, das es soziale Integration gibt, auf das die Lebenswelt lebe und nicht zugrunde gehe? Nicht dass diese nicht auch in unserer modernen Zeit gefährdet wäre. Das ist sie zweifellos, dann nämlich, wenn das Vergesellschaftungsprinzip Schaden nimmt, weil Menschen das Sprechen verlernen:

Wesentlich für uns bleibt vorerst nur festzuhalten, dass der konsenzfixierender Gesellschaftsbegriff von Habermas es kaum zulässt, ein Spannungsfeld zwischen Individuum und Gesellschaft zu konstruieren, das einer Bearbeitung zugänglich wäre, also keineswegs sich antagonistisch wäre. In diesem Falle wäre es einer Bearbeitung nicht zugänglich - so, als gäbe es dieses Spannungsfeld überhaupt nicht. (Vgl. http://www.film-und-politik.de/html/gesellschaft.html) Ein konfiktträchtiges Spannungsfeld, das einer ständigen Bearbeitung notwendig ausgesetzt wird durch Sprechen und Sprache, sieht Habermas im interspersonalen, bzw. intersubjektivn Kontext. Aus diesem heraus entwickelt er seinen Gesellschaftsbegriff in Abgrenzung zum Kultur- und Subjektbegriff:

Kultur (Überlieferung, Kritik, Erwerb von kulturellem Wissen)

Gesellschaft (Koordinierung von Handlungen über intersubjektiv anerkannte Geltungsansprüche)

Person (Identitätsausbildung)

sind laut Habermas die drei Komponenten im Sinne von “Reproduktionsfunktionen verständigungsorientierten Handelns”, die zusammengenommen die Lebenswelt ergeben. Sie “können nach Maßgabe

der Rationalität des Wissens (Kultur, F.W.),

der Solidarität der Angehörigen (Gesellschaft, F.W.) und

der Zurechnungsfähigkeit der erwachsenen Persönlichkeit (Person, F.W.)

bewertet werden (...) Auf dieser Grundlage können wir die Funktionen, die das verständigungsorientierte Handeln für die Reproduktion der Lebenswelt übernimmt, spezifizieren (...),” wobei man “dem sprachlichen Medium, über das sich die Strukturen der Lebenswelt reproduzieren”, die folgenden Funktionen zuschreiben könne. Für die Komponente

Kultur die Funktion kulturelle Reproduktion

Gesellschaft die Funktion soziale Integration (über verständigungsorientes Handeln, das auf das Medium “Sprache” angewiesen ist, durch die hindurch soziale Integration erst möglich)

Person die Funktion Sozialisation

Die Gesellschaft taucht bei Habermas als eine neben (zwei) anderen Komponenten in Erscheinung, quasi unter ferner Liefen, um den übergeordneten Lebensweltbegriff zu konstituieren. Wesentlich scheint uns zu sein, dass die Gesellschaft hier wie eine aparte Person in Erscheinung tritt. So wie die Person im intersubjektiven Kontext eine Funktion haben mag für die Gesellschaft, resp. für Vorgänge, die ihr übergeordnet sind, so besitzt die Gesellschaft eine spezifische, selbstreferenzielle Funktion, eine solche für sich selbst. Damit sich das nicht so doof anhört, definiert Habermas eine zusätzliche Kulturkomponente, die zusammen mit den beiden anderen, “Person” und “Gesellschaft”, die Lebenswelt konstituieren. Diese steht wiederum nicht einfach so allein da, sondern hat sich systemischer Komponenten zu erwehren als da sind:

Markt - Macht - Geld

In der modernen Gesellschaft tritt Macht zunehmend hinter den beiden anderen systemischen Komponenten zurück, in dem Maße, wie sich Geld und Markt immer mehr durchsetzen, um darüber Subsysteme normfreien Handelns zu ermöglichen. Die Lebenswelt, “die mit einem

wenig differenzierten Gesellschaftssystems zunächst koextensiv ist", wird "immer mehr zu einem Subsystem neben anderen herabgesetzt. Dabei lösen sich die systemischen Mechanismen immer weiter von den sozialen Strukturen ab, über die sich die soziale Integration vollzieht (..) Diese systemischen Mechanismen steuern einen von Normen und Werten weitgehend abgehängten sozialen Verkehr (...) Die systemischen Zusammenhänge, die bei einem geringen Grad der Differenzierung noch eng mit den Mechanismen der sozialen Integration verwoben sind, verdichten und versachlichen sich in modernen Gesellschaften zu normfreien Strukturen (...) in modernen Gesellschaften entstehen Bereiche (...) mediengesteuerter Sozialbeziehungen, die normenkonforme (...) und identitätsbildende soziale Zugehörigkeiten nicht mehr zulassen, diese vielmehr in die Peripherie verweisen. (232)"

Auf der "Ebene einer systematischen Geschichte der Verständigungsformen (...) verrät sich die unaufhaltsame Ironie des weltgeschichtlichen Aufklärungsprozesses: die Rationaliserung der Lebenswelt ermöglicht eine Steigerung der Systemkomplexität, die so hypertrophiert, dass die losgelassenen Systemimperative die Fassungskraft der Lebenswelt, die von ihnen instrumentalisiert weird, sprengen. (232f)"

Es stelle sich die Frage, "ob nicht die Rationaliserung der Lebenswelt mit dem Übergang zur modernen Gesellschaft paradox wird: -die rationalisierte Lebenswelt ermöglicht die Entstehung und das Wachstum der Subsysteme, deren verselbständigte Imperative auf sie selbst destruktiv zurückschlagen. (277)"

Habermas postuliert eine die Lebenswelt destruierende, kolonisierende Konkurrenz zwischen System- und Sozialintegration: "Am Ende verdrängen systemische Mechanismen Formen der sozialen Integration auch in jenem Bereichen, wo die konsnesabhängige Handlungskoordinierung nicht substituiert werden kann: also dort, wo diesymbolische Reproduktion der Lebenswelt auf dem Spiel steht. Dann nimmt die Mediatisierung der Lebenswelt die Gestalt einer Kolonialisierung an. " Auf dieser Ebene lasse sich "das Problem der Verdinglichung wieder aufnehmen und in Begriffen systemisch induzierter Lebensweltpathologien neu formulieren. (293)"

unter Menschen zu bilden resp. zunehmend in die Lebenswelt hinein institutionalisert werden und zwar kategorial: Hier sieht Habermas gegenüber vormodernen Gesellschaften eine zunehmende Entkopplung von System und Lebenswelt, wie gesagt, in dem Maße, wie über- und außerökonomische Macht(ausübung) eine stets geringere Rolle spielt, vor allem im Hinblick auf sprachliche Verständigung: des zentralen Vergesellschaftungsprinzip im Hinblick auf soziale Integration. Diese kann immer weniger auf Macht- und Gewaltausübung gründen. Menschen sind zunehmend gehalten ihre Beziehungen aus sich selbst heraus aufzubauen, rekonstruktiv, weil ihnen alte Ordnungen, universelle Weltbilder, immer weniger zur Verfügung stünden, an denen sich interpersonelle Strukturen orientieren könnten, - über das zentrale Medium

Unser Verständnis von Gesellschaft ist ein anderes. Die Gesellschaft steht bei uns nicht unter ferner Liefen neben anderen Komponenten, um dann als Unter- oder Teilkomponente auf prozessualem Wege lebensweltliche Prozesse zu speisen. Habermas steht vor der Schwierigkeit plausibel zu erklären, wie er kulturelle von gesellschaftlichen Prozessen unterscheiden will, bzw. den Subjektbegriff plausibel zu bestimmen: aus dem intersubjektiven Fahrwasser heraus zu holen. Das gelingt ihm an keiner Stelle, es sei denn mit Hilfe des

schwammigen Identitätsbegriffs, der einen noch fragwürdigeren personell-pathologisch Begriff zur Folge hat. Krank ist der, der sich nicht richtig anpasst?!

A3.2.2 Unser Gesellschaftsbegriff (Du-sollst-Maxime)

Dagegen steht Gesellschaft unserem Verständnis zufolge zentral für überfamiliäre Interaktion, die sich an unverrückbaren Maximen messen lassen muss: Dadurch dass wir gesellschaftliche Ansprüche als unverrückbar definieren, definieren wir eine Gesellschaft, die unter keinen Umständen zur Disposition steht gegenüber einem familiär-moralischen Interesse, bzw. einer intersubjektiv begründeten Gemengelage von Interssen. Wir wollen sie “Du-sollst-Maxime” nennen. Sie gibt es nur aus einem einzigen Grunde: weil wir sie als Mitglieder einer Gesellschaft wollen, um selbige zu fundieren - fundamental und universell. Sie lauten wie folgt: Du sollst

nicht töten

nicht foltern

niemanden, unter welchen Drohungen auch immer, zu einer Tätigkeit zwingen, die er nicht aus sich heraus machen will.

Wir formulieren aus überfamiliärer Perspektive, also abstrakt, was für eine Gesellschaft wir konkret wollen. Wir formulieren damit etwas, was Habermas mit seinem Gesellschaftsbegriff nicht leistet kann, weil dieser einen präzisen begrifflichen Schnitt zwischen Gesellschaft einerseits und (inter)subjektiv zu begründenden Lebensformen, resp. Lebensinteressen andrerseits vermissen lässt, daraus sich das Spannungsverhältnis zwischen Gesellschaft und Individuum ableitet. Dieses Spannungsfeld ergibt sich daraus, dass subjektive, bzw. intersubjektiv begründete Lebensinteressen sich nach dem gesellschaftlichen Interesse auszurichten haben. Das Subjekt und sein unmittelbares, familiäre Umfeld haben vor dem gesellschaftlichen Interesse Rede und Antwort zu stehen entsprechend unseren Du-sollst-Maximen, die für uns universell, d.h. allen konkreten Lebensformen übergeordnet sind.

Habermas sieht eine universelle Diskursethik am Werk, die quasi-naturwüchsig aus dem wächst, was Menschen jeden Tag machen, wenn sie in verständigungsorientierter Absicht miteinander sprechen. Er bindet die Moral interaktiv an die Sprechhandlung, um daraus ein lebensweltrationalisierendes Vergesellschaftungsprinzip zu konstruieren, das im Sinne eines stetigen “Zuwachses von Rationalität” lebensweltliche Entwicklung zu erklären vermag, - freilich auf einer abstrakt quasi-historisierenden Ebene, die einen konkreten Du-sollst-Gegenstand nicht für nötig erachtet, um mit seiner Hilfe die Gesellschaft einer Analyse überhaupt erst zugänglich zu machen, anstatt immerzu in die Verlegenheit zu geraten, geradezu zwanghaft alles und nichts erklären zu wollen, und sei es auch nur irgendwie. Hier befindet sich Habermas durchaus im Fahrwasser eines dialektischen und historischen Materialismus, der auch immer schon alles wußte und heute noch weiß, weil er alles und nichts erklärt. Ja, Habermas fühlt sich der linken Tradition verpflichtet, einer Linken, die nicht mehr - aus sich heraus - sagen muss, was sie will. Schließlich gibt es historische Gesetze, nach denen sich das Wollen ausrichten kann, ja muss, an einer Verheißung, die mit eherner Notwendigkeit dereinst kommen werde.

Unser Gesellschaftsbegriff ist ferner in der Lage, den Subjektbegriff scharf zu trennen vom Begriff der Intersubjektivität: das bedeutet, das Subjekt vor dem Hintergrund ernst nehmen,

dass es für sich lernen muss, sich (selbst)verantwortlich in die Gesellschaft einzubringen. Das ist nur möglich, wenn man dem Subjekt nicht vorschreibt, aus welchem intersubjektiv und/oder gesellschaftlich begründeten sozialen Kontext heraus auch immer, wie es sich einzubringen hat. Die dritte Du-sollst-Maxime ist daher unverzichtbar, weil erst sie die Fähigkeit nicht nur als Lippenbekenntnis begründet, sich verantwortlich in die Gesellschaft einzubringen.

A3.2.2 Grundlegendes zum Systembegriff

Der Mensch muss nicht wollen, sondern er will, weil er nicht anders kann, über den sprachlichen Mechanismus zur Handlungskoordinierung auf ein Ziel hin, auf das sich mindestens zwei handlungs- und sprachfähige Subjekte verständigen, bzw. verständigt haben. Nicht was er will, ist entscheident, sondern dass er will. Doch wo entstehen hier Konflikte und Probleme, die es Habermas zufolge überall gibt, wo Menschen miteinander sprachlich vermittelt verkehren, die er keineswegs leugnet? Die gibt es nicht, weil es ein überfamiliäres Spannungsfeld gibt, sondern weil systemische Momente in die Lebenswelt hineingreifen, als da sind Markt und Geld. Markt und Geld als Momente, die in die Lebenswelt eingreifen.

Markt und Geld als Momente der Entfremdung und Verdinglichung und nicht als mediale Instrumente der Reproduktion materiellen Lebens. Der Systembegriff ist verwendbar, weil es technisch-ökonomische Probleme gibt, und nicht, um gesellschaftliche Entwicklungen zu beschreiben und zu erklären. Erklärungen greifen nur vor dem Hintergrund wohl definierter Ziele, nicht aus sich selbst heraus, so wie sich nach dem Ursache-Wirkungs-Prinzip ein mändrierender Fussverlauf erklären lässt. So wissen wir, dass die gesellschaftliche Existenz unverrückbare Werte voraussetzt: nennen wir sie Ziele, so dass gefragt werden kann: was will ich (gesellschaftlich) und warum darf ich, kann ich, muss ich etwas wollen (gesellschaftlich)? Auf welche Zielen, die umfassend-überfamiliär gelten, wollen wir uns verständigen? Ziele, die, weil sie für alle gelten müssen, unverrückbar sein müssen. Ist gesellschaftliche Entwicklung möglich vor dem Hintergrund unverrückbarer Geltungsansprüche, auch und gerade vor dem Hintergrund, dass sie mit Familienwerten kollidieren? Nie geht es um Erklärungsmuster, die einem gesellschaftlichen Körper, nennen wir ihn ruhig Lebenswelt, innewohnen, als Prinzip der Vergesellschaftung oder so, sondern immer nur um mögliche Entwicklungen vor dem Hintergrund unverrückbarer Werte, auf die sich die Mitglieder der Gesellschaft verständigt haben müssen. Gelten Werte - unsere Du-sollst-Maxime - nicht uneingeschränkt, können wir die Analyse vergessen. Es gibt nichts zu analysieren, wenn es nichts gibt, worauf die Analyse zielt. Ein falsch verstandener Systembegriff, den Habermas für die Erklärung gesellschaftlicher Prozesse fruchtbar machen will, zeigt nur die ganze Hilflosigkeit eines solchen Gesellschaftsverständnisses. Der Systembegriff ist zweifelsohne dort verwendbar, wo es technisch-ökonomische (System)Probleme gibt, z.B. im Hinblick auf die Abstimmung von Angebot (Produktion) und Nachfrage (Konsum): Welche Bedürfnisse gibt es? Und welche Produktionsströme sollen, wenn möglich, diesen Bedürfnissen gegenüberstehen? Auf was können und müssen wir ggf. verzichten, weil die Produktion nicht alles hergibt, was wir ggf. an Bedürfnissen haben? Was lässt sich auf welche Weise aufgrund welcher Bedürfnisse an Produktionsressourcen aktivieren? Markt und Geld sind dafür nur Mittel zum Zweck: Instrumente, um Produktionsströme zu aktivieren. Auch sie gibt es nicht als solche: als Momente von Verdinglichung und Entfremdung, sondern nur vor dem Hintergrund, das die Gesellschaftsmitglieder wissen, was sie wollen.

postuliert eine moralisch fundierte Diskursethik, seinem Verständnis nach universal, auch wenn es in einer modernen Gesellschaften nicht mehr ihre Funktion sein kann, universale Weltbilder zu konstituieren, nach denen sich menschliches Leben ausrichten könne. sie ist.

Ansprüche ü: nicht indem wir moralische Unverrückbarkeiten, die einer Gesellschaft Stabilität verleihen, leugneten, sondern indem wir sie als moralische Maxime setzen, auf die sich die Mitglieder der Gesellschaft verständigt haben müssen - derart, das diese niemals zur Disposition stehen dürfen, wenn wir als gesellschaftliche Wesen nicht scheitern wollen. Maxime als da sind: Du sollst

Erst mit der Existenz unantastbarer Maximen entsteht ein Spannungsfeld zwischen Subjekt und Gesellschaft, bzw. zwischen gesellschaftlichen Anforderungen einerseits und einem sozialen Kontext, in dem Menschen unmittelbar miteinander verkehren. Das Spannungsfeld löst sich in dem Maße auf, wie (inter)subjektive Interessen das gesellschaftliche Interesse ursupieren. Das passiert z.B. wenn Sicherheitsinteressen des Bürgers sich gegen den Menschen richten: wenn die Würde des Menschen im Interesse der Sicherheit zur Disposition gestellt wird. Menschlich-soziale Probleme aus der überfamiliären Perspektive sind dann einer analysierenden Diagnose und Bearbeitung nicht mehr möglich. Kurzum: Überfamiliäre Problemstellungen werden nach Gutsherrenart angegangen und gelöst, um nicht zu sagen: der Rechtsstaat löst sich auf.

Der Satz von Ludwig Wittgenstein (Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht wahr, noch falsch), mit dem wir unser Gesellschaftskonzept eingeleitet haben, finden wie schön, weil er die soziale Problematik, um die es uns zu tun auf wunderbare Weise markiert. Wir stellten ihn nicht an den Anfang, weil wir Wittgensteinsanhänger oder schlimmer: seine Fans sind. Fans findet man auf dem Fußballplatz. Jemanden und das, was er sagt, mögen, ist etwas anderes, als der Fan von jemanden sein. Der Satz bringt mithin etwas zum Ausdruck, ein Stück Mentalität. Mit ihm gibt der Autor etwas von sich preis. Er setzt sich der Kritik aus. Wir schätzen Personen, die das tun. Wir schätzen sie nicht, weil wir ihr folgen können. Genauso verhält es sich mit dem Autor Michel Foucault, der in der Filmbesprechung “Lemming” (www.film-und-piltik.de) eine wesentliche Rolle spielt. In einem anderen Text (“Fossile Reflexe”, www.film-und-piltik.de /Kommunikation) nimmt der Lemming-Autor etwas lapidar an, Michel Foucault sei wohl von Nietzsche um den Verstand gebracht worden.

Jemanden kritisieren, und sei es massiv, bedeutet nicht, jemanden nicht mögen. Es bedeutet aber auch nicht, jemanden um seiner selbst willen zu mögen. Die gegenstandslose Liebe, eine solche, die mit Gründen nicht schwanger geht, ist ein Mythos, eine schöne Vorstellung, die sich nicht einlösen, nicht einholen lässt. Ein solches Mögen ist genau das, was sich in diesem

Satz von Ludwig Wittgenstein verbirgt: Es gibt Dinge, weil es sie gibt. So das Subjekt. Der einzelne möchte um seine selbst willen geliebt werden, weil es ihn gibt. Er möchte die Lieben an keinen Grund gefesselt sehen.

Diesen intimisch-kontingente Eigensinn, bar jeder vernunftgründigen Wahrheit, bringt Bernado Bertulucci in einer Stelle seines Film “Die Träumer” sehr schön zum Ausdruck, wo die drei Helden des Films sich ihrer Liebe versichern, um festzustellen, dass sie daran scheitern.

Das Subjekt: es ist nicht hintergehbar. Wir sagen ausdrücklich nicht: unergründlich.

A2.3.2

Kritik an Jürgen Habermas: zum

politischen Stellenwert

kommunikativer Rationalität

Sozialintegration geht mit moralischen Imperativen einher. Moral ist, will sie nicht belanglos Schönwettermoral sein, ohne Druck und Zwang nicht denkbar, der auf Subjekten und ihrer Lebenswelt lastet. Politiker werden daher nicht ernst genommen wenn sie, selber gut versorgt, davon reden, Rentner, Arbeitnehmer und Arbeitslosen müssten den Gürtel enger schnallen oder privat vorsorgen. Dies als moralischen Appell, der gesellschaftlich motiviert von oben herab verstanden wird.

Die wesentlichen moralischen Imperative sind nicht interaktiv, sondern gesellschaftlich motiviert, von oben herab, wiewohl im interaktiven Kontext unentwegt moralisiert, resp. Druck ausgeübt wird. Das bedeutet: nicht nur unser Gesellschaftsbegriff setzt von vornherein auf spannungsgeladene Differenz zwischen gesellschaftlich und (inter)subjektiv begründeten Ansprüchen. Den wesentlichen begrifflichen Schnitt sehen wir zwischen Gesellschaft und (Inter)Subjektivität. Wiewohl es analog dazu eine begrifflichen Differenz, sozusagen zweiter Ordnung, zwischen subjektiv und intersubjektiv begründeten Ansprüchen im interaktiven Kontext gibt, wobei der intersubjektive Kontext gegenüber dem Subjekt die Oberhoheit beansprucht. Gleichwoh der Intersubjektive Kontext eine vergleicbare Oberheit gegenüber dem gesellschaftlichen Anspruch nicht gelten lässt. Er wähnt sich frei wähnt von gesellschaftlichen Ansprüchen, bzw. er wähnt sich mit ihnen eins.

Überdies gibt es eine Differenz rein praktischer Natur: wir verstehen gesellschaftlich begründeten Zwang in seinen praktischen Konsequenzen anders als einen solchen, den Interaktionsteilnehmern im intersubjektiven Kontext aufeinander ausüben. Hier reagieren Menschen unmittelbar, prozessual, aufeinander. Sie wehren sich unmittelbar, wenn ihnen danach ist, was im Verhältnis zur Gesellschaft nicht möglich ist. Von dort gehen Zwänge auf alle Gesellschaftsteilnehmer in gleicher Weise aus mit den unterschiedlichsten Folgen für den einzelnen im Kontext interaktiv-prozessualen Eingebundenseins, und zwar je nach sozialisations- und/oder genetisch bedingten Fähigkeiten und Möglichkeiten des Einzelnen,

auf gesellschaftlichen Druck zu reagieren oder mit ihm umzugehen. Das macht gesellschaftlich begründeten Zwang äußerst prekär.

Den Ausgangspunkt zur Entwicklung eines praktisch-moralisch zu fundierenden Gesellschaftsbegriffs sehen wir nicht im Interaktiv-Prozessualen, sondern in der Orientierung an gesellschaftlichen Ansprüchen, die es immer gibt, wenn nicht explizit in Form unverrückbarer Maxime (du sollst nicht foltern), dann doch zumindest implizit in Form mehr oder weniger intuitiv gefühlter Ansprüche (Gürtel enger schnallen), resp. ethisch-moralischer Wertorientierungen aufgrund gesellschaftlich bedingter Sozialisationsbedingungen (Schutz der Familie gegen andere Präferenzen mitmenschlichen Zusammenlebens).

Bei Habermas versteckt sich der praktisch-moralische Gehalt wesentlich und entscheidend im Interaktiven: als intuitiv-implizites Wissen in sprachlich vermittelter Interaktion, als Vergesellschaftungsprinzip im Sprachlich-Prozeduralen. Von dort möchte er dieses implizite Wissen als kommunikative Rationalität freilegen, um sie als Prinzip von Vergesellschaftung zu verstehen, implizites Wissen sozusagen transformiert in explizit gewusstes Wissen, ein Wissen, das - frei nach Wittgenstein (der es als nicht wahrheitsfähig einstuft) - implizit in dem zu finden, was Menschen jeden Tag tun, wenn sie sprachlich vermittelt miteinander verkehren. In der Lesart von Habermas wissen Menschen nicht, was in ihnen an Gutem so alles steckt, dadurch, dass sie sprachlich miteinander verkehren. Das Gute manifestiere sich empirisch nachvollziehbar - und damit anders als bei Wittgensein: wahrheitsfähig - in Sprache als ein Stück praktisch-moralische Vernunft. Wenn der Mensch schon Gutes produziert und dieses Gute in Sprache ablegt, ohne es zu merken, dort es dann als kommunikative Rationalität auszumachen ist, dann sollte er es auch wissen, auf dass er es dann bewusst pflegen könne, um es praktisch-moralisch einzubringen in seine Lebenswelt - im Interesse einer besseren Welt. Dem gegenüber postulieren wir ein unmittelbares, zumal nicht-prozessuales Verhältnis, wenn schon nicht zu Bewußtseinsphänomenen, so doch zumindest zur Welt der (sozialen) Tatsachen, die es unserem Verständnis zufolge als unverrückbare Basiswerte einer Gesellschaft (du sollst nicht foltern) geben müsse, nicht intuitiv, sondern willentlich gesetzt, um sich problematisch, von oben herab, in interaktive Prozesse einzumischen, sich ggf. gegen ihre Ansprüche durchzusetzen, z.B. gegen den Anspruch, einen Kindesentführer zu foltern, um das Leben eines unschuldigen Kindes zu retten.

An unverrückbaren Maximen misst sich die Qualität einer Gesellschaft, nicht die Qualität von interpersonalen Beziehungen. Sonst gäbe es keine Anhaltspunkte für das einzelne Subjekt, aus seinem interaktiven Kontext heraus und unabhängig von diesem zu beurteilen, wie es um unsere Gesellschaft bestellt ist, um dann entsprechende politische Forderungen zu formulieren, die sich auch gegen den eigenen interaktiven Kontext richten können muss, um infolgedessen nicht (politisch) belanglos zu sein. Einen solchen Ansatz eines unmittelbaren Zugangs zu sozialen Tatsachen sucht man bei Habermas vergebens. Dafür spricht er von einer sprachlich vermittelter Rationalität, die sich in der einfachen Äußerung eines Sprechers versteckt, mit der er sich an einen Hörer wendet, um sich damit "auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven Welt" zu beziehen. (HAJ-TK1, S.452) Dieses Stückchen Rationalität postuliert Habermas im Sinne einer objektivierbaren, sozusagen quasi-objektiven Wahrheit, "quasi" deshalb, weil es zu ihr einen unmittelbaren Zugang nicht gibt, weil die sich in der sprachgestützten Interaktion nicht unmittelbar zu erkennen gibt, wiewohl von ihr Interaktionsteilnehmer intutiv wissen.

Dieses intuitive Wissen befärbe kommunikatives Handeln und damit die Lebenswelt von Interaktionsteilnehmern unentwegt. Und es zielt, wiederum intuitiv-versteckt, auf Gleichberechtigung, sofern der Sprecher sich gegenüber einem Hörer in verständigungsorientierter Absicht äußert. In diesem Fall gehe sprachlich vermittelte Interaktion mit intuitiven Erwartungshaltungen einher, die in der Kritisierbarkeit von Äußerungen begründet liegen. Erst die prinzipielle Kritisierbarkeit eines Satzes begründet ein auf Gegenseitigkeit beruhendes, einvernehmliches Abhängigkeitsverhältnis zwischen Sprecher und Hörer im Sinne reziproker Erwartungshaltungen: Der Sprecher ist darauf angewiesen, dass der Hörer Stellung bezieht, der damit seinerseits zum Sprecher wird.

Entsprechend formuliert Habermas sein Konzept sprachgestützter Verständigung in Abgrenzung von erzwungener Verständung, die taktisch-strategisch auf Zwecke zielt, die sich nicht unmittelbar aus dem im interaktiven Kontext Gesagten ergeben und somit einer Kritisierbarkeit als eherne Voraussetzung, nicht zugänglich sind. Ein Sprecher mag (geheime) Absichten verfolgen, die er gegenüber einem Hörer verbirgt, um in bestimmter Weise auf ihn instrumentaliserend einzuwirken: in ihm und mit ihm etwas in der Welt zu bewirken. In dieser Weise könne ein erzwungenes Einverständnis “subjektiv nicht als Einverständnis zählen. Einverständnis beruht auf gemeinsamen Überzeugungen." (HAJ-TK1, S.387) Habermas versteht seinen Begriff vom "kommunikativen Handeln" so, dass das ihm inhärente Stück "kommunikative Rationalität" als Vergesellschaftungsprinzips wirksam ist. Er versteht es als entwicklungstreibende Kraft für die Gesellschaft. Das, was er als “wahr” erachtet, ergibt sich aus dem interaktiven Prozess selbst. Das würden sprachliche Äußerungen beweisen. Das gesellschaftlich relevant “Wahre” steht nicht über dem Prozess als unverrückbare Maxime. Wobei immer vorausgesetzt ist, dass dieses Stück kommunikative Rationalität (als das Wahre) auf einvernehmliche Lösungen zielt und keinesfalls auf Verständigung, die erzwungen oder mit Gewalt herbeigeführt wird.

Wir übersehen die Anleihen, die Habermas der hegelschen Dialektik entnimmt, keineswegs: dieses Stückchen Rationalität verleihe der Kontingenz sprachlicher Rede und Gegenrede gleichsam einen Hauch von Notwendigkeit, die auf Gleichberechtigung und soziale Gleichheit zielt. Entscheident ist nicht, dass sprachliche Beziehungen als solche Gleichberechtigung ausstrahlen, das tun sie in der Regel nicht, sondern dass in ihnen etwas verborgen sei, Kommunikativ-Rationales, das prozessual-synthetisierend auf Gleichberechtigung zielt.

Die Relevanz im Hinblick auf Vergesellschaftung wird Habermas zufolge einmal mehr plausibel dadurch, weil einer auf Verständigung zielende, kommunikativen Rationalität ein handlungskoordinierender Mechanismus naturgemäß innewohnt, über den Diskursteilnehmer ihre Handlungspläne frei aufeinander abstimmen. Frei heißt sprachaktanalytisch gesprochen, dass der Sprecher keine Absichten oder Zwecke verfolgt, die aus dem, was er sagt, nicht selbstidentifizierend hervorgehen. Denn würden geheime Absichten oder Ziele des Sprechers für den Hörer offenbar, nähme dieser seinerseits eine taktisch-strategische Einstellung gegenüber dem Sprecher ein. Der Charakter der interpersonalen Beziehung änderte sich noch einmal im Falle, dass Ziele und Zwecke völlig offen zutagen treten. Dann können beabsichtigte Wirkungen beim Hörer nur noch mit Hilfe von Sanktionen erreicht werden. Der zentrale Verständigungs- und Handlungs-Koordinationsmechanismus - das wesentliche Vergesellschaftungsprinzip - wäre irreparabel beschädigt. Um denn doch mal den originär-elaborierten Code von Habermas etwas ausführlicher heranzuziehen: gesellschaftliche Rationalisierung bedeute

"nicht (...) die Transformation von Bereichen kommunikativen Handelns in Subsysteme zweckrationalen Handelns. Den Bezugspunkt bildet vielmehr das Rationalitätspotential, das in der Geltungsbasis der Rede angelegt ist. Dieses ist niemals völlig stillgestellt; es kann aber auf verschiedenen Niveaus, die vom Grad der Rationalisierung des Weltbildwissens abhängen (von Bildung, F.W.), aktiviert werden (...) Entsprechend kann eine Lebenswelt in dem Maße als rationalisiert angesehen werden, wie sie Interaktionen gestattet, die (...) nicht über ein normativ zugeschriebenes Einverständnis, sondern - direkt oder indirekt - über eine kommunikativ erzielte Verständigung gesteuert werden." (HAJ-TK1, S. 455)

Entscheident ist durchaus, was aus der Lebenswelt auf die Interaktionsteilnehmer einströmt: Vorgänge, die das Rationalitätspotential der Gesellschaftsteilnehmer beeinträchtigen, wenn auch nicht so, dass dies völlig stillgestellt werden könnte. Das Prinzip ist immer und überall, mehr oder weniger, aber immerzu ein bisschen. Fast möchte man ausrufen: Gott sei Dank. Dann kann ja nichts mehr passieren. Wir überhören durchaus nicht den theologisierenden Klang, der aus diesem Gesellschaftskonzept spricht: Es gibt zumindest einen Funken “Gutes” in jedem Menschen, und sei er noch so böse, eine Glut, die sich zu einem Feuer entfachen ließe, wenn man nur fleißig pustet. Um nicht besinnungslos zu pusten, gilt es das leider nur intuitiv gewußte Stückchen Rationalität im kommunikativen Handeln freizulegen, und zwar als etwas, das objektiv vorhanden und wahrnehmbar, sozusagen dem Diesseits (sozialer Wirklichkeit) abgerungen. Als müsse man diesem Stückchen Guten, frei nach Feuerbach, nur gewahr werden, um sich nicht mehr dagegen zu wehren, wenn es wächst, um den ganzen (inneren) Reichtum aus sich herauszugebären, auf dass das Himmelreich auf Erden werde. Wir glauben, dass der Papst und Habermas sich hier durchaus nicht missverstehen.

Die Probleme fangen schon viel früher an: wie beurteilen, dass dort, wo angeblich Gewalt nicht im Spiel, sie nicht dennoch im Spiel als versteckter Mechanismus? Das Zwanglose also nichts weiter als eine Chimäre? Gar nicht zu reden von weiteren fragwürdigen Implikationen, zum Beispiel wenn von der wörtlichen Bedeutung des Gesagten ausgegangen werden müsse: “Tatsächlich darf die Kenntnis der Bedingungen, unter denen ein Sprechakt als gültig akzeptiert werden kann, nicht vollständig von einem kontingenten Hintergrundwissen abhängen, wenn die formale Pragmatik ihren Gegenstand nicht verlieren soll.” Habermas spricht in diesem Zusammenhang von allgemeinen Kontextbedingungen, die im Hinblick auf Sprechhandlungen erfüllt sein müssen, “damit der Sprecher einen illokutionären Erfolg erzielen kann.” Und diese “sollten sich wiederum der wörtlichen bedeutung der in den Standardsprechhandlungen verwendeten sprachlichen Ausdrücke entnehmen lassen.” (HAJ-TK1, S.450) Auf diese Weise mag es zwar sein, dass Sätze anders gemeint sind als gesagt. Aber eben nicht nur und immerzu. Denn “Verstehen” beruht notwendig darauf, dass es in der Sprache etwas gibt (Ausdrücke), was auf die wörtliche Bedeutung des Gesagten verweist. Wie auch anders? Schließlich beobachten wir immerzu illokutionäre Bindungseffekte, sprich: erfolgreiche Sprechakte in verständigungsorientierter Absicht, wo sowohl Sprecher als auch Hörer, mag sein, nach langem Hin und Her, zu dem Ergebnis kommen: ja, ich habe verstanden. Stöhn.

Ein Sprechen, das auf Verständigung gepolt ist, setzt Habermas zufolge also “sprach- und handlungsfähige Subjekte” voraus, die - allem wörtlichen Verstehen zum Trotz - dennoch nur intuitiv wissen, jeder einsam ganz für sich allein, ob erzwungene und/oder strategische Einflussnahme vorliegt oder nicht, ohne dass dies empirisch aus der nichtperformativen

Perspektive eines unbeteiligten Beobachters zu entscheiden ist. Doch wieviel Bildung muss sein? Gibt es überhaupt Bildung genug? Zuweilen ist sie vielleicht nicht einmal zureichend bei unseren Nobelpreisträgern präsent. Gibt es doch auch den blasiert Gebildeten, der aus Kommunikation ausschert, weil er Meinung aus der Perspektive eines zu geringen Fachwissens nicht erträgt, wie wir dies bei Günter Grass im Falle von Elke Heidenreich erleben konnten: Die habe doch keine Ahnung, was sie mit ihrem Literaturgequassel im Fernsehen so alles anrichte, so sprach er sinngemäß in der ZEIT vom 14.06.07. Man kommt nicht darum herum: um den ausdrücklichen Willen, Kommunikation zu wollen, komme da, was wolle. Sie nicht abzubrechen, aus welchen fadenscheinigen Gründen immer. Sie ist ein Willensakt, der nicht allein aus dem Sprechakt selbst, rational motiviert, verstehbar ist. Menschen in öffentlichen Funktionen kommunizieren halt auch nur dann, wenn ihnen danach ist (kontingent) oder wenn es zu ihrem Job gehört, den sie nicht verlieren oder gewinnen möchten, und nicht, weil in ihnen etwas Rational-Motivierendes schlummert, das aufgeweckt gehört.

Wesentlich ist nämlich, Habermas entwickelt dieses Stückchen kommunikative Rationalität als treibendes Moment von Vergesellschaft aus der Binnenperspektive einer sprachgestützten interpersonalen Beziehung heraus, so dass eine scharfe begriffliche Trennung zwischen intersubjektiv und gesellschaftlich vermitteltem Handeln kaum mehr möglich ist. Ebenso ist ein klarer begrifflicher Schnitt zwischen Subjektivität und Intersubjektivität nur noch diffus möglich: eine Trennung, die Habermas bei Michael Theunissen anmahnt, der vor lauter Intersubjektivität, die er ins Subjekt und seine einsame Beziehung zu Gott projiziere, vergesse, dass es immer etwas geben müsse, worüber man kommuniziere. Man komme um dieses Etwas und damit um dieses berühmte Stückchen Rationalität nicht herum. In dem Moment, wo man (über etwas) kommuniziert, ist es auch schon da als etwas, womit man sich immer auch, und sei es nur intuitiv, auseinandersetzt, ob man will oder nicht. Und sei es, dass es nur darum gehe, den Satz eines Sprechers rein subjektivistisch: im Hinblick auf "Wahrhatigkeit im Ausdruck", zu kritisieren, das heißt, zu fragen, ob der Sprecher denn auch meine, was er sage; man komme nicht umhin, dieser subjektivistischen Geltung so etwas wie propositionalen Gehalt zuzusprechen, also etwas, was sich wie ein toter Gegenstand konstatieren lasse, wie dies in der Welt der objektiven Tatsachen ("der Ball ist rund") tagtäglich geschieht.

Wir bestreiten, dass es solch einen subjektivistischen Geltungsanspruch aus der Binnenperspektive einer sprachgestützten interpersonalen Beziehung gibt. Das Subjekt ist als Subjekt nicht hintergehbar. Lässt man einen solchen intersubjektiv verhandelbaren Gegenstand zu, der sich einsam im Subjekt verbergen mag, lässt sich - und dies als entscheidende Schwäche in Habermas "Theorie des kommunikativen Handelns" - eine begriffliche Differenz zwischen Subjektivität und Intersubjektivität nachhaltig und klar nicht mehr begründen, ja nicht einmal mehr plausibel machen. Wiewohl Habermas sich einbildet, mit Hilfe seines Ansatzes ein wesentliches Steckenpferd der ungeliebten Bewußtseinsphilosophie entsorgt zu haben, die einen unmittelbaren Zugang zu (einsamen) Bewußtseinsinhalten postuliert. Habermas denkt wohl, das es einen indirekten Zugang sehr wohl geben mag. Wir sagen: es gibt weder das eine noch das andere. Das Subjekt ist ein Subjekt, nichts weiter. Es mag denken, was es will. Über Motive, Wahrhaftigkeiten - subjektive Geheimnisse - lässt sich immer nur spekulieren.

Die Quadratur des Kreises besteht darin, Subjektives zu einem verhandelbaren Gegenstand im intersubjektiven Kontext zu machen. Man kommt sprachlich gesehen um ein “weil...” nicht

herum, das jeden subjektivistischen Geltungsanspruch auf den interaktiven Geltungsbereich verweist, auf etwas, das von mindestens zwei Menschen zu verhandeln. Es bleibt das Problem einer plausiblen Innen-Außen-Verknüpfung, um zu vermeiden, dass moralisch-soziale und subjektivistische Geltung diffus in eins gesetzt werden, wo Habermas sie doch, warum auch immer, säuberlich voneinander differenziert verstehen will.

Unterstellt, es gäbe subjektive Geltung, intersubjektivistisch verhandel. Worin kann diese bestehen? Wir glauben, dass subjektive (innere) und intersubjektive (soziale-moralische) Geltung sich begrifflich durchaus klar voneinander abgrenzen lässt. Es lässt sich durchaus sagen, was das einsame Subjekt trennt vom intersubjektiven Kontext. Wesentlich ist, dass dieses Etwas, das eine begriffliche Trennung nahe legt, nur negativ formulierbar ist als Sachverhalt im Subjekt, das dieses Subjekt mit sich selbst auszumachen hat, das nicht verhandelbar, warum auch immer. So wenn sich das einsame Subjekt z.B. nicht äußern möchte, vielleicht um den intersubjektiven Kontext, in den es eingebunden, nicht zu belasten. Nehmen wir ein krasses Beispiel, um zu illustrieren, was wir meinen: Das einsame Subjekt möchte über sein sexuelles Verlangen zu Kindern nicht sprechen. Aber auch wenig Gravierendes könnte das einsame Subjekt verheimlichen wollen. Habermas ahnt durchaus, dass da ein Hase im Pfeffer stecken könnte, ohne zu sagen oder zu wissen, wo dieser steckt: Er will subjektivistische Geltung ins Spiel bringen und findet diese doch nur immer wieder in der interaktiven Welt sprachgestützter Verständigung. Kurzum, Geltung und Subjektivität gehen nicht zusammen. In dem Moment, wo etwas raus kommt, entsteht Spannung, Druck und Nötigung im Kontext von Verständigung als Salz in einer Kommunikation, die aus sich heraus durchaus auf Gleichberechtigung im Kontext von Verständigung zielen mag.

Wir wollen das Problem von einer anderen Seite angehen, indem wir ganz einfach fragen: wo sind die empirisch nachvollziehbaren Kriterien einer strikten begrifflichen Trennung zwischen Subjekt und Intersubjektivität zum einen und Intersubjektivität und Gesellschaft zum anderen, wenn wir davon ausgehen, dass es hier klare Konturen einer begrifflichen Abgrenzung geben müsse? Da, wo Habermas kommunikative Rationalität entdeckt, etwas, was Interaktionsteilnehmer rational motiviert zusammenhält, sofern ihrer sprachliche vermittelte Beziehung auf einvernehmliche Verständigung gepolt ist (Habermas spricht von illokutionärer Bindung), könnte man meinen, er fasse Sprache als kommunikative Schnittstelle auf, über die ein Informationsaustausch zwischen den sozialen Entitäten, ganz analog einem maschinellen Systemstatt findet, dessen Komponenten über quasiautonome Schnittstellenkomponenten kommunizieren, um im Sinne des Systems, dem sie angehören, zu funktionieren. Da, wo bei Habermas im Kontext von lebensweltlichen Vorgängen systemische Begrifflichkeiten explizit ins Spiel kommen, könnte man meinen, er benutze Begriffe der Systemanalyse nicht nur, um Prozesse gesellschaftlicher Rationaliserung zu illustrieren. An dieser Stelle bedürfte es einer unmissverständlichen Aussage darüber, ob sich systemanalytische überhaupt dazu eigenen, soziale Prozesse zum Zwecke ihrer analytischen Erfassung zu beschreiben. Wir glauben, dass dies nur sehr begrenzt möglich ist da, wo technisch-ökonomische Zusammenhänge ins Spiel kommen müssen. Dem gegenüber bringt Habermas Systemisches im Zusammenhang mit lebensweltlichen Vorgängen ins Spiel, und zwar dort, wo es gar nicht im die eigentlichen Imperative der ökonomischer Entwicklung geht. Sie kommen ins Spiel, um innerhalb der Lebenswelt Verdinglichungsprozesse offenlegen, gegen die sich Menschen wehren müssen, weil sie ihre Kommunikationsfähigkeiten beeinträchtigen. Habermas bringt hier einen ausdrücklich nicht klassenspezifischen Entfremdungsbegriff ins Spiel durch die technische Komponente "Geld", deren Funktion einer mediengesteuerten Entlastung kommunikativen Handelns er herausarbeitet, was zur verdinglichenden Technisierung von Lebenswelt führt: Geld

ermögliche "Einflussnahme auf die Entscheidungen anderer Interaktionsteilnehmer unter Umgehung sprachlicher Konsensbildungsprozesse" (HAJ-TK2, S.418). Lebensweltliche Handlungsbereiche müssen sich gleichwohl ihrer verdinglichenden Technisierung widersetzen, "weil sie auf kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erziehung spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordinierung angewiesen bleiben." (HAJ-TK2, S.488).

Man könnte meinen, es gibt also Verdinglichung, weil es Geld gibt. Genauso wie es Entfremdung und ökonomische Probleme gibt, weil es Ware und Marktprozesse gibt. Mit diesem Ansatz muss Habermas die eigentlichen technisch-ökonomischen Probleme nicht mehr dort suchen, wo sie zu finden sind und auch nur gelöst werden können. Er missbraucht technisch-ökomische Kategorien, indem er sie dort problematisert, wo sie keine Probleme bereiten: im Bereich kommunikativer Verständigung. Ausgeblendet wird, dass Geld als “Rechtsanspruch auf Verzehr” aus Kapitalverwertungsprozessen heraus generiert wird, um sich naturwüchsig über die Gesellschaftsmitglieder zu verteilen, zufällig mal hier hin, mal dort hin, je nachdem wo Wachstumspole existieren und/oder ausgemacht werden, um sie zu “fördern”. Das Problem ist dabei, dass, entgegen neoliberaler Auffassung, die Gesellschaft dabei insgesamt verliert, die Einkommensdisparitäten also spiralförmig immer größer werden müssen. So, wie Habermas technisch-ökonomische Komponenten verwendet, reduziert er ökonmische Probleme auf ein Verteilungsproblem, was dann legitim wäre, wenn unter der Herrschaft von Kapitalverwertungsprozessen die Gesellschaft nicht insgesamt verlieren würde.

Systemisches ist auch nicht verwendbar, weil Gesellschaftliches angebliche immer komplexer wird und daher ein zunehmend höheres Mass an Steuerungskomplexität und Steuerungskompetenz erforderte. Komplexer werden gesellschaftliche Prozesse deshalb, weil Gesellschaftsteilnehmer ökonomische Probleme orientiert an Lobbyisteninteressen analysieren und lösen und nicht so, wie es ökonomim-funktional geboten wäre. Nehmen wir ein Beispiel. Alle Welt will den gesetzlich geregelten Mindestlohn. Nicht nur dass der Mindestlohn kein einziges ökonomischen Problem löst, er macht darüber alles unnötig komplizierter und komplexer, indem er die Gesetzesmaschinerie einmal mehr sinnlos anheizt und damit zu noch mehr Bürokratie führt.

Wesentlich ist: wir brauchen keinen Mindestlohn, sondern mehr Arbeitsplätze, die es zusätzlich zu definieren, einzurichten und finanziell auszustatten gilt. Gibt es ausreichend Arbeitsplätze, so ließe sich die Höhe des Lohnes über Marktprozesse regeln, ohne dass wir zusätzliche Gesetze bräuchten, die ohnehin nichts bringen. Man zäumt den Gaul aber lieber von hinten auf: man schreit nach mehr Staat, mehr Gesetzen, mehr Schnüffelei, damit ein linker Innenminister weiß, was er zu tun hat, wenn “DIE LINKE” denn später einmal mitregieren sollte.

Auf dieses Problem werden wir an anderer Stelle zurücklommen.

Sozialintegration bedeutet im Verhältnis zu gesellschaftlichen Ansprüchen durchaus Druck auf den Einzelnen den interaktiven Kontext, in den er eingebunden. Der Moralbegriff setzt voraus, dass es eine spannungsgeladene Differenz gibt zwischen gesellschaftliche und (inter)subjektiv begründeten Ansprüchen, analog dazu wie es eine begrifflich klare Differenz gibt zwischen subjektiv und intersubjektiv begründeten Interessen. Dennoch ist gesellschaftlich begründeter Zwang grundlegend anders zu verstehen als ein Zwang, der im intersubjektiven Kontext ausgeübt wird. Im intersubjektiven Kontext verkehren Menschen unmittelbar miteinander, sie können unmittelbar aufeinander reagieren, sich ggf. wehren, was im Verhältnis zur Gesellschaft nicht möglich ist. Von dort gehen Zwänge auf alle Gesellschaftsteilnehmer in gleicher Weise aus mit den unterschiedslichsten Folgen auf den einzelnen und seine unmittelbare Umgebung, was gesellschaftlichen Zwang äußerst prekär macht für den einzelnen und seine Einbindung in den lebensweltlichen Kontext.

Sogenannte Verbindungsstücke in der sozialen Welt (analog den sogenannten Schnittstellen in der Welt maschineller Systeme), an denen entlang sich Kommunikation gesellschaftsrelevant orientieren kann, um zu funktionieren, sind in Bezug auf einen intersubjektiven Kontext unabhängig von diesem zu definieren. Sie können sich nicht unmittelbar aus diesem selbst ergeben. Dies analog zum maschinellen System: auch hier sind kommunikative Schnittstellen als Verbindungskomponente außerprozessual, sprich: außerhalb der Komponenten zu definieren, die die eigentliche Arbeit machen und prozessual abbilden, sozusagen außerhalb ihrer selbst zu definieren als sogenannte Schnittstellenkomponente, die niemals die eigentliche Arbeit macht und diese schon gar nicht prozessuell abbildet.

Da, wo zwei Komponenten voneinander getrennt analysierbar und doch zusammenhängen, bedarf es einer Schnittstelle, über die Komponenten kommunizieren, sich austauschen.

Habermas erkennt genauso wenig wie Luhmann, dass dort, wo Menschen unmittelbar und vor allem kontingent miteinander verkehren, der Systembegriff nur unscharf verwendbar ist. Systeme ticken nicht zufällig aus, sondern aus mathematisch nachweisbaren Gründen, aus Gründen, die sich über Analyse immer wieder entschärfen und beheben lassen. Dagegen Verknüpfungen zwischen Intersubjektivem und Gesellschaftlichem systemtheoretisch nicht greifbar. Sie systemtheoretisch zu akzentuieren, muss scheitern und zu verwirrenden und nichtlesbaren Texten führen. Sie sind moralisch zu akzentuieren in der Gewißheit, dass Moral in gesellschaftlichen Ordnungen immer eine Rolle spielen muss, ohne dass Moral wie eine systemische Komponente behandelt werden könnte. Das meint die Behandlung folgender Frage: was bedeutet es, von einem (inter)subjektiv begründeten Interesse in Abgrenzung zu einem gesellschaftlichen Interesse zu sprechen, zum Beispiel gesellschaftlich gegen Folter zu sein, obwohl im intersubjektiven Interesse durch Folter ein entführtes Kind gerettet werden könnte. Oder was bedeutet es, jemanden gesellschaftlich, unter Armutsandrohung, zu einer Arbeit zu zwingen, die er nicht machen will?, aus welchen (inter)subjektiven Gründen auch immer?

Bezogen auf die soziale Welt gilt es, Gelenkstellen als moralische Maxime (du sollst nicht foltern) zu definieren, die sich immer wieder im Konflikt mit interaktiven Interessenlagen befinden, dadurch sich die Qualität von Vergesellschaftung und Gesellschaft überhaupt erst messen im Sinne von bewerten lässt.

Wir sagen, Gesellschaft als ganzes funktioniert begrifflich nachvollziehbar nicht maschinell-prozessual, schon gar nicht mit Hilfe eines ominösen kommunikativen Rationalitätsprinzips, das einer Sprechhandlung im Kontext einer interpersonellen Beziehung inhärent, und zwar unbenommen davon, dass ohne Interaktion nichts funktioniert. Auch wenn soziale Prozesse überall beobachtet werden können, maßen wir uns aber nicht an, ihre kontingente Existenz hintergehen zu können: etwas zu begreifen, was sich nicht begreifen lässt: das Sozial-Prozessuale im Detail, wie es mit Hilfe von Systemanalyse maschineller Systeme nicht nur möglich, sondern notwendig ist.

Unser Gesellschaftsverständnis erfordert einen anderen Blickwinkel: unser Blick auf die Gesellschaft setzt nicht darauf, dass es Koinzidenz zwischen gesellschaftlichen Ansprüchen einserseits und subjektiven oder intersubjektiven Ansprüchen andererseits gibt. Unser Gesellschaftskonzept setzt vielmehr unverrückbare Maxime als gesellschaftlich geltende Ansprüche voraus, die nicht verhandelbar sind gegen welche interaktive Interessen auch immer. Sie stehen nicht zur Disposition.

Vergesellschaftung als Motor der gesellschaftlichen Entwicklung vollzieht sich auch nicht nach funktionalen Gesichtspunkten, es sei denn man differenziert begrifflich nicht zwischen "Eine Rolle spielen für etwas" und Funktionalität aus systemtheoretischer Sicht. So spielt "Sprache" eine Rolle, die Religion, familiäre Ausprägungen, Medien und anderes mehr. Aber diesen gesellschaftlichen Funktionen haftet naturgemäß etwas Problermatisches an, was sie ihrer kontingenten Natur verdanken. Dem gegenüber haftet dem Funktionellen aus systemtheoretischer Sicht etwas Fraglos-Unproblematisches an, weil maschinell-systemische Komponente "analysierbar bis ins Detail" aufeinander verweisen. Dagegen prallen im Zusammenhang mit Vergesellschaftung immerzu Ansprüche kontingent, zuweilen auch scharf, aufeinander. Genau das manifestiert sich in unverrückbaren moralischen Maximen wie z.B. der von der Würde des Menschen: du sollst nicht foltern. Oder du sollst einen Menschen unter Armutsandrohung nicht zu einer Arbeit zwingen, die er nicht machen will. Man versuche das eiaus seiner einsamen intersubjektivistischen nem Wachmann mit 5€ Stundenlohn begreiflich zu machen: der rastet doch aus.

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei betont, dass wir mit Habermas dort übereinstimmen, wo er Kommunikation als unmittelbar moralisch fundiert versteht, setzt sie doch auch nach unserem Verständnis zwingend die reziproke Einlösung von Erwartungshaltungen voraus. Diese zielen auf Gleichberechtigung unter beteiligten Diskursteilnehmern: Der Sprecher formuliert einen Sprechakt und ist darauf angewiesen, dass ein Hörer Stellung bezieht. Dieser wird nun seinerseits zum Sprecher. Es findet ein Austausch beider Rollen statt. Wir sagen: ohne diesen auf Gleichberechtigung zielenden Austausch gerinnt Kommunikation unglaubwürdig zu einem Austausch von Reflexen. Um es mit Habermas zu formulieren: Diskurspartner können sich dann nicht mehr “als kontingente Naturerscheinungen verstehen”. (HAJ-RHM, S.102) Kommunikation wäre vorhersehbar und langweilig. Wer weiß, vielleicht rastet der Wachmann ja doch nicht aus. Das wäre doch etwas ganz und gar Wunderbares.

3 Politik und Glaubwürdigkeit

3.1 Grundlegendes über Kommunikation

3.2 Teilhabe: die Einbeziehung des Bürgers

3.8 Anmerkungen

3.9 Quellen

B3.8 Anmerkungen

[1] Zum Verhältnis zwischen Subjekt und Gesellschaft vgl. die Filmbesprechung WIF-LFA; der Text WIF-TVM will zeigen, wie sich das Spannungsfeld zwischen (Inter)Subjektivem und Gesellschaftlichem historisch aufgebaut haben könnte durch die Etablierung von Ware und Tausch.

[2] Vgl. die Aufsätze zur formalen Programmatik, insbesondere WIF-FPM und WIF-FPB, desweiteren WIF-ZSM, ein Aufsatz, der sich mit dem Sprachphilosophen Ernst Tugendhat beschäftigt. Hier ist, bezogen auf die Fähigkeit eines Sprechers, sich gegenüber einem Hörer in prädikativen Sätzen zu artikulieren, von interaktiven Fähigkeiten die Rede, die im Kontext größerer Gruppen auf Gleichberechtigung gepolt sind, eine wesentliche Voraussetzung für Vergesellschaftungsprozesse in überfamiliärer Perspektive.

“Im Gegensatz zum signalgesteuerten Sprechen hebe sich das Sprechen in prädikativen Sätzen, zeitbezüglich auf immer mehr Erinnerung setzend, aus konkreten Wahrnehmungs- und Erlebnissituationen heraus, bzw. werde von diesen immer mehr bis ganz und gar unabhängig (...) Ein solches Reden mache den das Prädikat ergänzenden singulären Terminus notwendig (...) Reden werde abstrakt und demonstrativ. (...) Signalgesteuertes Sprechen brauche die konkrete Situation; dagegen nicht das Sprechen in ganzen Sätzen, in denen Teile bezüglich gemacht werden und aufeinander verweisen. Ohne diese Abhängigkeiten in der Verwendung hin auf ein Ganzes seien Sätze sinnvoll nicht verwendbar (...)

Das Sprechen in prädikativen Sätzen setzt interaktive Fähigkeiten voraus, zumindest werden diese immer wichtiger. Denn da ist ein Sprecher, der eine Vorstellung situationsunabhängig, zum Beispiel aus der Fähigkeit ein Bildzeichen zu gebrauchen, artikuliert ("das da an der Wand ist eine Hirschkuh") und darauf angewiesen ist, dass ein Hörer ihm Aufmerksamkeit schenkt, ein nachdenklicher Hörer, der innehält und anschließend ein Urteil fällt, indem er "das ist wahr" oder "das ist falsch" sagt. Es konstituieren sich Beziehungen im Sinne von Abhängigkeiten, die situationsbezügliche Instinktrealitäten nicht verdrängen, die aber für das Leben in größeren Gruppenzusammenhängen im wichtiger werden. Dass Teile eines Satzes im Hinblick auf ein (Satz)Ganzes bezüglich gemacht werden können, ist interessant im Hinblick auf gemeinsame Interessen im menschlichen Zusammenwirken.”

Zum Begriff der Vergesellschaftung in überfamiliärer Perspektive vgl. WIF-KIV oder die Filmbesprechung WIF-LFA

[3] In der Filmdokumentation WIF-LFA plädiert NS-Opfer Argyris vehement für Entschädigungszahlungen für in der NS-Zeit begangene Verbrechen. Im gleichen Atemzug spricht er davon, dass es ihm eigentlich gar nicht um Geld gehe, das man den NS-Opfern bis heute vorenthält, ja nicht einmal um Reue, sondern um etwas anderes. Um was, lässt die Dokumentation im Dunklen. Wesentlich ist in diesem Zusammenhang: es gibt eine Differenz zwischen dem, was Argyris sagt und fordert und dem, was er (eigentlich) will, wahrscheinlich Verständigung auf gesellschaftlicher Ebene, ohne dies aber hinreichend nachvollziehbar formulieren zu können. Wie dem auch sei, Argyris bringt die Differenz zwischen “sagen” und “meinen” offen zum Ausdruck und verbirgt dabei seine Hilflosigkeit keineswegs. Dies im wohltuenden Kontrast zu politischen Texten, in denen diese Differenz, sofern sie da ist, durch nebulöse Formulierungen gleichgeschaltet wird durch Sätze, die so formuliert sind, dass sie sich analysierender Kritik gegenüber verweigern.

B3.9 Quellen

HAJ-TK1: Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Franfurt/Main 1995, 1.Auflage 1981, S.452

HAJ-TK2: Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Franfurt/Main 1995, 1.Auflage 1981, S.229ff, S.418

HAJ-RHM: Jürgen Habermas, Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt/Main 1976, S.102

WIF-FPB: Franz Witsch, Formale Programmatik: Besitz und Kommunikation, in: www.film-und-politik.de /Programmatik

WIF-FPM: Franz Witsch, Formale Programmatik als mentales Problem, in: www.film-und-politik.de /Programmatik

WIF-LFA: Franz Witsch, Ein Lied für Argyris, in: www.film-und-politik.de

WIF-TVM: Franz Witsch, Tausch, Vergesellschaftung, Moral, in: www.film-und-politik.de /Programmatik

WIF-ZSM: Franz Witsch, Zeichen, Sprache und Moral", in: www.film-und-politik.de /Kommunikation

B3 Politik und Glaubwürdigkeit

vorgelegt von Peter Kubbeit, Dieter von Kroge, Franz Witsch,

Mitglieder Wahlalternative Soziales Hamburg e.V. (WASH),

Hamburg, 00.06.2007

[Anmerkungen sind in eckigen Klammern gehalten]

B3.1 Kommunikation unter Verdacht

Wenn das Wahre das Begründete ist,

dann ist der Grund nicht wahr, noch falsch

(Ludwig Wittgenstein, 1889 - 1951)

Unser Gesellschaftsbegriff geht, jeglicher Idealisierung abgeneigt, davon aus, dass Sozialintegration etwas ist, was schwierig und problematisch. Weil das so ist, muss sie ggf. gegen die Neigung beteiligter Interaktionsteilnehmer gewollt sein in Verbindung mit einer Auseinandersetzung darüber, wie Sozialintegration erreicht werden kann, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen sie steht. Sie ist nicht etwas, was wie von selbst passiert dort, wo Menschen miteinander interagieren, sondern sie setzt schwierige Lernprozesse von Geburt an voraus, denen sich eine Gesellschaft immer wieder und unentwegt vergewissern muss, um sie über das jeweilig geltende Maß hinaus weiterzuentwickeln. Es ist durchaus möglich, dass eine Gesellschaft Lernprozesse nicht nur nicht weiter entwickelt, sondern dass darüber hinaus sie einem Fundus an Wissen verlustig geht als Voraussetzung dafür, damit

Entwicklung überhaupt möglich. Liest man Habermas, so beschleicht einem zuweilen der Eindruck, sozial verträgliche Rationaliserung schreite beständig voran, unbenommen der Tatsache, dass es immer wieder Rückschläge gäbe, im Sinne einer nach oben zeigenden linearen Trendkanals, der mal nach unten aber im statistischen Mittel mehr nach oben ausschere. Wir kennen das von den weltweit bedeutenden Aktienindizes, die langfristig auch immer nach oben streben.

Was will uns dieser Spruch von Wittgenstein sagen? Dass es da etwas gibt, das nicht wahrheitshähig ist, wiewohl unsere Urteile, wie wir etwas finden, davon beeinflusst, sozusagen intuitiv, und zwar umso nachhaltiger, je weniger wir uns einen Begriff machen können von dem, was uns so und nicht anders urteilen lässt. Wir möchten die Weisheit von Wittgenstein zum Anlass nehmen, von grundlegenden Basiswarteiten (von Menschenwürde: du sollst nicht foltern) zu sprechen, die einen gesellschaftlichen Körper begründen, ohne dass diese Basiswerte wiederum selbst begründbar sind. Sie sind selbstredend wahr. Sie sind wahr, weil wir wollen, dass sie wahr sind. Ihrer Wahrheit ist nicht intersubjektiv begründbar. Im Gegenteil: Basiswahrheiten richten sich ggf. gegen im intaraktiv-familiären Kontext sich konstituierende Wahrheiten, resp. gegen (moralische) Wahrheiten, die im intersubjektiven Interesse sich konstituieren.

Zeichnen sich gesellschaftliche Basiswerte dadurch aus, dass sie willentlich gesetzt werden, existieren sie im Verständnis von Wittgenstein latent und intuitiv als kulturell bedingtes Hintergrundwissen, gleichfalls ohne sich Rechenschaft abzulegen über seine Existenz, wiewohl in dem Sinne, dass Diskursteilnehmer das, was sie für grundlegend wahr erachten, nicht bewusst einfließen lassen in ihre Sprache, in das, was handlungskoordinierend und interaktionsrelevant zu verhandeln.

Habermas zufolge geht es darum, dieses implizite Hintergrundwissen, auf sprachpragmatischen Wege explizit zu machen. Ihm geht es darum, das empirisch freizulegen, was als Basiswahrheit aus sich selbst heraus, sozusagen naturwüchsig, existiert. Dieses implizit-latente Wissen will er freilegen als rational motiviert, in dem finden, was Menschen jeden Tag tun, wenn sie - sprachlich vermittelt - miteinander verkehren. Rational motiviert sind Teilnehmer dann, wenn sie in verständigungsorientierter Absicht erfolgreich kommunizieren, das heißt, zu einem Konsens kommen, um ihr jeweiliges Handeln erfolgreich aufeinander abzustimmen. Das Ergebnis eines Verständigungsversuchs besitzt auf jeden Fall Relevanz im Hinblick auf die Art der interpersonellen Beziehungen. Es ist interaktionsfolgenrelevant unabhängig davon, ob gemeinsame Ziele weiterhin verfolgt werden können in Abhängigkeit davon, ob zuvor im Hinblick auf die Gültigkeit eines Sprechaktes Einigkeit erzielt wurde.

Doch wie Beliebigkeit und Kontingenz vermeiden, wenn Kommunikatives Handeln sich innerhalb einer Lebenswelt abspiele, die den Kommunikationsteilnehmern im Rücken bleibt. Diesen ist sie nur in der präreflexiven Form von selbstverständlichen Hintergrundannahmen und naiv beherrschten Fertigkeiten präsent.” Die vielfältigen Untersuchungen der letzten Jahrzehnten mögen, so Habermas, zeigen “dass das kollektive Hintergrund- und Kontextwissen von Sprechern und Hörern die Deutung ihrer expliziten Äußerungen in außerordentlich hohem Maße determiniert.” (HAJ-TK1, S.449) Tatsächlich dürfe die

Kenntnis der Bedingungen, unter denen ein Sprechakt als gültig akzeptiert werden kann, nicht vollständig von einem kontingenten Hintergrundwissen abhängen, wenn die formale Pragmatik ihren Gegenstand nicht verlieren soll."(HAJ-TK1, S.450)

Um Kontingenz zu vermeiden, führt Habermas allgemeine Kontextbedingungen ein, die sprachlich freizulegen sind, und die erfüllt sein müssen, "damit der Sprecher einen illokutionären Erfolg erzielen kann" (HAJ-TK1, S.450), das heißt, damit im Hinblick auf ein Sprecher-Hörer-Verhältnis von einem erfolgreichen Akt sprachlich vermittelter Kommunikation gesprochen werden kann. Diese sogenannten allgemeinen Kontextbedingungen sind von ganz anderer Natur als die lebensweltlichen Hintergrunderfahrungen, die Sprecher und Hörer zufällig mitbringen und Sprechakte kontingent, von Fall zu Fall, zum Scheitern bringen und damit natürlich auch einen darauf basierenden Vergesellschaftungsvorgang belasten. Beides zusammen genommen - Kontingenz und Nichtkontingenz - spielt hinein und ist Voraussetzung, damit gesellschaftliche Rationalisierung handlungsrationalisierend begriffen werden kann, um zu begreifen wie Gesellschaft sich konstituiert: sie gibt es, weil sich eine sprachaktgestützte Handlungsrationalität ausmachen lässt, die einem auf Verständigung gepolten Sprechakt notwendig zukommt (neben anderen kontingenten Faktoren), die ihn rational macht, - aufgrund eben genannter allgemeiner Kontextbedingungen, die erfüllt sein müssen, "damit...." Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als würde Habermas Kontingenz vermeiden wollen, um die Vision einer zunehmend sozialverträglicheren gesellschaftlichen Rationalisierung zu wahren. Dieses Stückchen Rationalität ist Habermas zufolge der sprachlich vermittelten Interaktion immanent. Hier gibt es Kräfte, illokutionäre Kräfte, Bindungseffekte auf Illokutionen zurückzuführen, die zu mehr gesellschaftlicher Rationalität im positiven Sinne führen, frei von bloßer Zweckrationalität, die alles schlecht mache:

.

Man

Doch worauf gründet sich die Hoffnung, dass sich eine sprachpragmatisch freigelegte Handlungsrationalität gesellschaftliche Rationalität

Auf gut deutsch: die Gesprächsteilehmer mögen mit unterschiedlichen Hintergrunderfahrungen in einen Diskurs gehen, mit welchen, mag und wird in der Regel immer zufällig sein. Darüber legen sich die Diskursteilnehmer keine Rechenschaft ab, wenn sie sich sprechend einbringen. Allein darauf könne sprachlich vermittelte Interaktion aber nicht gründen. Es müsse etwas Elementares hinzukommen, dass es mit Hilfe der Sprachparagmatik freizulegen gelte, etwas, dass einen Sprachakt letztlich erst zu einem erfolgreichen Akt in handlungskoordinierender Absicht machen würde.

Wie aber universell Elementares identifizieren, ohne von der wörtlichen Bedeutung eines Satzes auszugehen? Habermas: "Auch ich habe die Bedeutung von Sprechakten zunächst in

diesem Sinne als wörtliche Bedeutung konstruiert. Diese konnte gewiß nicht unabhängig von Kontextbedingungen überhaupt gedacht werden” (HAJ-TK1 S.449f)

Und weiter: Prozesse gesellschaftlicher Rationalisierung “vollziehen sich eher an den implizit gewußten Strukturen der Lebenswelt als (...) an den explizit gewußten Handlungsorientierungen.”(HAJ-TK1, S.452)

Dieses Hintergrundwissen

Es gelte nun die elementaren Bedingungen zu klären dafür, dass Konsens zwischen Sprecher und Hörer, herauszufinden, auf welche Weise Verständigung zustande kommt. Weil Verständigung vor allem ein sprachlicher Akt ist, gilt es herauszufinden, was es bedeutet, wenn sich Sprecher und Hörer über die Richtigkeit eines wahrheitsfähigen Satzes verständigen im Hinblick auf

-- propositionale Wahrheit (1)

-- soziale Wahrheit (2)

-- expressive Wahrheit (3).

Diese drei Weltbezüge spielen eine Rolle, wenn es darum geht, zu erklären, warum sprachlich vermittelte Interaktion gelingt und scheitert. Scheitern tut sie, wenn das, warum es geht, einem der drei Weltbezüge nicht genügt. Wenn also der Sprecher Unrichtiges sagt, z.B. “der Tisch ist rund”, obwohl er reechteckig ist (1), wenn der Sprecher mit seinem Satz soziale Normen verletzt (2), oder wenn der Hörer den Sprecher als nicht wahrhaftig empfindet in dem, was er sagt (3).

Ein solcher Ansatz ist unpolitisch dazu angetan, (Inter)Subjektives in eins zu setzen mit dem Gesellschaftlichen und zwar unter der Hand mit Hilfe des Begriffs “Vergesellschaftung”, dadurch, dass dieser unverbindlich den Akzent legt auf Prozesse, so dass am meinen könnte, es gäbe keine grundlegende Differenz zwischen der familiär-sozialen und überfamiliär-gesellschaftlichen Verständigungsebene. Habermas spricht nicht von einem gesellschaftlichen Interesse im Sinne einer wahrnehmbar-verbindlichen Faktizität (Basiswert), dafür er politisch einstehen könnte in scharfer Abgrenzung zu einem intersubjektiv begründeten Interesse, als ginge beides, Gesellschaftliches und Interaktives voraussetzungslos, um nicht zu sagen: problemlos zusammen.

Grundlegend bei Habermas ist das Modell einer formalpragmatisch fundierbaren Beziehung von mindestens zwei verständigungsbereiten Individuen in ihrem Bemühen, sprachgestützt gemeinsame Geltungsansprüchen zu formulieren.

Dabei wird nirgends sichtbar, wie und warum Sprecher und Hörer überfamiliär in gesellschaftliche Strukturen involviert sind durch positiv formulierbare Faktizitäten (für alle geltende Unverrückbarkeiten), wofür der Sozius dann politisch einstehen könnte. Diesem

Mangel versucht Habermas abzuhelfen, indem er systemische Strukturen aus der Systemwelt ins Spiel bringt: die Medien "Macht" und "Geld", deren vergesellschaftende Funktion einer mediengesteuerten Entlastung kommunikativen Handelns er herausarbeitet, was, im Hinblick auf das Medium "Geld", zur verdinglichenden Technisierung von Lebenswelt führt. Beziehungen werden systematisch verdinglicht oder entfremdet durch systemische Imperative. Geld ermögliche "Einflussnahme auf die Entscheidungen anderer Interaktionsteilnehmer unter Umgehung sprachlicher Konsensbildungsprozesse". Lebensweltliche Handlungsbereiche müssen sich gleichwohl ihrer verdinglichenden Technisierung widersetzen, "weil sie auf kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erziehung spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordinierung angewiesen bleiben." (HAJ-TK2, S.488).

Menschen sprechen und indem sie sprechen, koordinieren sie ihr Handeln auf bestimmte Ziele hin. Die Ziele selbst bleiben im Dunkeln. Sie ergeben sich aus dem, was Menschen jeden Tag tun, wenn sie sprachlich vermittelt miteinander umgehen - interaktionsfolgerelevant. Das, wofür man zurechnungsfähig einstehen kann, ja muss, ergibt sich aus elementaren Formen sprachlich vermittelter Interaktion, die auf Verständigung gepolt sind.

Auch wir gehen wie Habermas von der Unabwendbarkeit sprachlich vermittelter Baisiswahrheiten im interaktiv-familiären Kontext aus, einer Rationalität mit lebensweltlichem Hintergrund, die intuitiv. Wir maßen uns aber nicht an, wissen zu können, warum jemand um alles in der Welt für die Todesstrafe ist, für Folter unter ganz bestimmten Bedingungen, dafür, dass man Menschen zu einer Arbeit zwingt, die sie nicht machen wollen. Es mag Menschen geben, die das alles nicht wollen, aus einem anderen lebensweltlichen Hintergrund heraus. Wir wissen, dass es das alles gibt. Mal so, mal so. Wir wissen aber auch, dass gesellschaftliche Basiswahrheiten nicht mal so oder auch anders sein können. Im Gegenteil. Damit Gesellschaft stabil funktioniert müssen sie ggf. dem intersubjektiven Interesse wenig zugeneigt, zwingend und unverrückbar sein. kurzum: wir legen damit, anders als Habermas und Wittgenstein, einen scharfen begrifflichen Schnitt zwischen den Ebenen Gesellschaft und Intersubjektivität.

Politische Prozesse sind unmittelbar kommunikative Prozesse, und Kommunikation, will sie wahrhaftig, resp. glaubwürdig sein, setzt unserem Verständnis zufolge ein Verhältnis zwischen Sprecher und Hörer voraus, das auf Gleichberechtigung gepolt ist. Idealtypisch gesehen. Was also nicht heißt, dass immer und überall Gleichberechtigung herrscht, wo Kommunikation stattfindet, vielmehr dass kommunikative Prozesse mehr oder weniger emotionalisierend mit Konflikten einhergehen, solche, die auf Gleichberechtigung immer dann zielen, wenn mindestens ein Diskurspartner sich unverhältnismäßig instrumentalisiert fühlt, was natürlich voraussetzt, dass Instrumentalisierungen gefühlt und ausgesprochen

werden können. Instrumentalisierungen sind strukturell ganz besonders dort zu finden, wo das Sprecher-Hörer-Verhältnis anonymisiert ist wie der Fall bei einem Hörer, der einer Diskussionsrunde im Fernsehen zuhört, so dass die Möglichkeit einer Stellungnahme nicht unmittelbar gegeben ist.

Habermas würde von einem Übermaß an perlokutionärem Gehalt sprechen, enthalten in einer Rede, deren Zweck außerhalb der kommunikativen Bindung angesiedelt ist. Dagegen steht idealtypisch der illokutionäre Gehalt eines Sprechens, eines Sprechens in kommunikativer Absicht, will sagen: ein Bindungseffekt, der - weil basierend auf Kommunikation um ihrer selbst willen - auf Gleichberechtigung zielt. Hier Jürgen Habermas sich durchaus missverständlich interpretieren lässt, wenn er, darüber hinausgehend, in einem umfassenderen Sinn von den Voraussetzungen einer idealen Kommunikationsgemeinschaft spricht, eines handlungsorientierend ausgerichteten Sprechens und Hörens, notwendig verknüpft mit Erwartungshaltungen, die sich ebenso notwendig in sprachlichlichen Strukturen ausmachen lassen: formalpragmatisch verifizier-, resp. verobjektivierbar und damit verhandelbar in einem sprachlich vermittelten interaktiven Kontext. Hier sieht Habermas Vergesellschaftung im Kern angetrieben, die auf Gleichberechtigung zielt im kommunikativen Handeln, angetrieben durch einen Mechanismus, der Handeln koordiniert, in dem zu finden und freizulegen, was Menschen jeden Tag machen, wenn sie kommunizieren, ohne wissen zu müssen, dass das, was sie machen, auf Koordinierung und Gleichberechtigung zielt. Sie koordinieren unentwegt, ohne zu wissen, dass sie es tun. Das Sprecher-Hörer-Verhältnis ist auf Gleichberechtigung gepolt, objektiv, notwendig, sozusagen entwicklungslogisch, ohne dass sie es wissen, ja ohne dass sie Gleichberechtigung wollen. Missverständliches und Ungereimtheiten, die mit diesem Ansatz einhergehen, mögen in einem indifferenten Verhältnis zu sozialer Theorie begründet liegen, das mit dem, was man will, nicht herauskommt, das sich durchaus von dem unsrigen unterscheidet. Dieses Wollen findet man hinreichend nicht in dem, was man im Alltag jeden Tag macht: im interaktiven Kontext. Dies ist unserem Verständnis nach der Grund, warum Habermas es zeitlebens nie für nötig befunden hat, sich waghalsiger aus dem Fenster zu hängen, mit dem, was er - gesellschaftlich relevant - will. Es ist einfach, für das Gute einzutreten, z.B. für die Rettung eines entführten Kindes, wenn sie durch Folter eines Kindesentführers erreicht werden könnte, und riskant, für ein Recht auf Würde eines Kriminellen zu plädieren, ggf. knochenhart und wenig populär gegen das interaktiv-familiäre Interesse.

Nicht dass wir der vorangestellten Wittgensteinschen Weisheit nicht folgen mögen. Wir nehmen sie im Gegenteil sehr Ernst. Wir verstehen sie nur anders als sie ihr Schöpfer versteht und u.U. auch Habermas verstanden haben möchte. Interessant ist, dass sie im Hauptwerk von Habermas am Ende eines Kapitels, als Fazit, Verwendung findet, in dem er grundlegend über das spricht, was er die formalpragmatischen Voraussetzungen kommunikativen Handelns nennt.

Es kommt noch schlimmer: Als wolle Habermas diesem Missverständnis instinktiv vorbeugen, bringt er später, insbesondere im 2.Teil seines Hauptwerkes, den Systembegriff ins Spiel, dem er die eigensinnig-kontingenten Strukturen der Lebenswelt entgegensetzt (HAJ-TK2, S.229ff). Diese sind gehalten, sich gegen die Systemwelt, gegen systemische Entfremdung, zu wehren. Warum? Weil sie müssen. Ihnen bleibt nichts anderes übrig. Wirklich nicht? Hier kommt wieder quasi Naturwüchsiges, wenn auch rational motiviert, ins Spiel. Doch Habermas postuliert mehr als er begründet im Vorfeld dessen, wo Begründungszusammenhänge, und damit Notwendiges, erst greifen. Sie greifen noch nicht dort, wo Menschen erst mal nur wollen, sich motivieren, wie auch immer, für bestimmte Lebenswerte, die wir Basiswerte nennen: z.B. keine Folter, Menschenwürde für Kindesentführer und Mörder, kein Arbeitszwang unter Armutsandrohung, etc.

Hier wehrt sich der Sozius gegen Entfremdung, weil er Entfremdung als etwas Lebensunwertes erkennt. Doch wie aus der Entfremdung auf Nichtentfremdetes kommen, das, was das Leben lebenswert macht? Was, wenn der Sozius Entfremdung geil findet? Wenn er Bildung Scheiße findet? Das gibt’s nicht. Etwa weil nicht sein kann, weil da etwas nicht sein darf? Habermas verkennt, dass auch ein formalpragmatisch fundierbarer Entfremdungsbegriff nicht mehr als nur in der Lage ist, Gesellschaftliches im Negativ zu suggerieren. Der Entfremdungsbegriff suggeriert eine Art (familiärer) Lebensform. Habermas spricht völlig hilflos von einem bürgerlichen Lebensmodell, das zumindest von seinem Potential her intakt, resp. positiv bestimmbar, als Lebensmodel, das im weitesten Sinne rational (motiviert) rechtfertigungsbedürftig. Gleichwohl ohne notwendige Verknüpfungen zwischen familiär-sozialer (bürgerliches Lebensmodell) und gesellschaftlicher Ebene zureichend zu akzentuieren, was eine strikte Trennung beider Ebenen voraussetzen würde, was durch einen gesellschaftlich zu verstehenden Systembegriff in Abgrenzung zu einem gesellschaftlich wie intersubjektiv zu verstehenden Lebensweltbegriff nicht zureichend geschehen kann. Wir wollen es böse formulieren: Es kann nicht ausgemacht werden, wofür Habermas als Homo-Politicus politisch steht. Man weiß nur, was er nicht will. Er verweist zwar unentwegt auf gesellschaftliche Konsensbildungsprozesse: z.B. sind wir alle gegen Antisemitismus, wiewohl seine Theorie umso hartnäckiger auf nichts zielt. Ein substanziell-gesellschaftlicher Konsens, der (im Negativ) auf das Ganze zielt, existiert nicht schon deswegen, weil dieser so selbstverständlich, dass er offen von niemandem in Abrede gestellt wird. Anders herum: er kann nicht schon dadurch als aufgekündigt interpretiert werden, weil sich jemand antisemitisch behandelnt fühlt. Wie also hier Konsens substanziell begründen und identifizieren? Diesbezüglich sei auf einen Aufsatz von Habermas verwiesen, in dem er sich gelinde gesagt missverständlich ausgedrückt, um nicht zu sagen: er hat zu unserem Leidwesen mit diesem Aufsatz seine “Theorie des kommunikativen Handelns” nicht gerade in ein vorteilhaftes Licht gerückt.[6]

Wir sagen es noch einmal zum Mitschreiben: konkret Beziehungsmäßiges mag ohne Gesellschaftliches nicht auskommen und umgekehrt: beides mag aufeinander verweisen. Trotzdem darf beides nicht in einen Topf geworfen werden. Beziehungen mögen als

unmittelbar gesellschaftlich verstanden werden, nur muss gesagt werden, wodurch sie - konkret und positiv formuliert - gesellschaftlich werden. Dieses positiv zu formulierende Etwas, wofür man politisch einstehen will (so Habermas selbst verstanden werden will), darf nicht wiederum (schon) im Beziehungsmäßigen enthalten sein. Wir möchten es noch böser als Verdacht formulieren: Habermas benutzt den Systembegriff (nicht zuletzt in seiner Auseinandersetzung mit Luhmann), ohne zureichend zu verstehen, wovon er da spricht. Er weiß nicht, was das ist: Systemanalyse. Systeme setzen, technisch gesehen, Komponenten voraus, die sich hinsichtlich ihrer Funktionalität, ihrer Aufgaben, strikt voneinander abgrenzen lassen, wenn analytische Orientierungslosigkeit nicht die Folge sein soll.

Habermas erkennt genauso wenig wie Luhmann, dass dort, wo Menschen unmittelbar und vor allem kontingent miteinander verkehren, der Systembegriff nicht verwendbar ist. Systeme ticken nicht zufällig aus, sondern aus mathematisch nachweisbaren Gründen, aus Gründen, die sich über Analyse immer wieder ausgleichen lassen. dem gegenüber sind Verknüpfungen zwischen Intersubjektivem und Gesellschaftlichem systemtheoretisch nicht greifbar. Sie nicht systemtheoretisch, also moralisch zu akzentuieren meint die Behandlung folgender Frage: was bedeutet es, von einem (inter)subjektiv begründeten Interesse in Abgrenzung zu einem gesellschaftlichen Interesse zu sprechen, zum Beispiel gesellschaftlich gegen Folter zu sein, obwohl im intersubjektiven Interesse durch Folter ein entführtes Kind gerettet werden könnte. Oder was bedeutet es, jemanden gesellschaftlich, unter Armutsandrohung, zu einer Arbeit zu zwingen, die er nicht machen will?, aus welchen (inter)subjektiven Gründen auch immer?

Dazu sagen wir folgendes: Gesellschaftlich begründeter Zwang auf den Einzelnen ist etwas grundlegend anderes als ein Zwang, der im intersubjektiven Kontext ausgeübt wird, einem Kontext, in dem Menschen unmittelbar miteinander verkehren. Im intersubjektiven Kontext können Menschen unmittelbar aufeinander reagieren, sich ggf. wehren, was im Verhältnis zur Gesellschaft nicht möglich ist, weil sich dort nur Charaktermasken anonym gegenüberstehen. Anders als im intersubjektiven Kontext sind Interessen im gesellschaftlichen Kontext gehalten, Menschen gleich zu behandeln, über all ihre Unterschiede hinweg. Das läuft immer auf Gleichmacherei hinaus. Dadurch wird jeglicher Zwang, über alle Köpfe hinweg, äußerst prekär. Es fällt unter den Tisch, dass Menschen durch Gene und Erziehung mit unterschiedlichen Fähigkeiten ausgestattet sind, dass Menschen schnell überfordert sein können, sich gegenüber anonymen Bürokratien überfordert fühlen können, es de facto sind, noch ohne es selbst zu merken. Was soll man davon halten, wenn der Hartz-IV-Empfänger öffentlich damit prahlt, dass er sich als Parasit wohl fühlt? Dafür sorgen, dass er sich nicht mehr wohl fühlt? Dafür sorgen, dass er seine Schnauze halten? Oder ihn quälen, bis er quietscht?, auf dass kein Hartz-IV-Empfänger sich je mehr wohl fühlt? Wenn die ihre Schnauze schon aufmachen müssen, dann sollen sie gefälligst jammern, sich so verhalten, dass sie von uns Linken bejammert werden können. Wo kommen wir denn hin, wenn Menschen sich nicht, wie auch immer, (politisch) instrumentalisieren lassen?

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei schließlich noch einmal betont, dass wir mit Habermas dort übereinstimmen, wo er Kommunikation als unmittelbar moralisch fundiert versteht, setzt sie doch, wie oben erwähnt, zwingend die reziproke Einlösung von Erwartungshaltungen voraus, wie gesagt, Erwartungen, die Gleichberechtigung unter beteiligten Diskursteilnehmern zum Ziel haben, mag sein, mehr oder minder intuitiv: ohne dass dies im Diskurs explizit zum Ausdruck kommen muss. Ein Hörer reagiert auf einen Sprecher; er bezieht Stellung und wird nun seinerseits zum Sprecher. Es findet ein ständiger Austausch dieser beiden Rollen statt. Wir sagen: ohne diesen auf Gleichberechtigung

beruhenden Austausch gerinnt Kommunikation unglaubwürdig zu einem Austausch von Reflexen. Um es mit Habermas zu formulieren: Diskurspartner können sich nicht mehr “als kontingente Naturerscheinungen verstehen”.(HAJ-RHM, S.102) Kommunikation wäre vorhersehbar und langweilig.

Wir haben das Glaubwürdigkeitsprobblem in der Politik schon an anderer Stelle wie folgt diskutiert.[4]: Im Moment politischer Aufklärung wird der angesprochene Bürger zum Hörer, resp. zum analysierbaren sozialen Sachverhalt erklärt. Wenn der politische Aufklärer dem Bürger sagt, wie er sich verstehe: Todesstrafe, Folter unter ganz bestimmten Bedingungen, Hartz-IV-Unterstützung senken, am besten ganz streichen, keine Menschenwürde für Mörder und Terroristen, kurzum, er sagt: das alles sei verwerflich, der Bürger sei verwerflich, dann steht es dem politischen Aufklärer gut zu Gesicht, wenn auch er sich als analysierbaren sozialen Sachverhalt, resp. als Hörer versteht. Dies würde bedeuten, er selbst öffnete sich der Analyse, wenn das, was er sagt, so formuliert ist, dass es kritisierbar ist. Der Bürger könnte sich einbezogen fühlen.

Ein solcher Ansatz geht davon aus, dass die Legitimität von Aufklärerung darin gründet, dass politisch Aufklärende auch nicht besser sind als die, die sie aufklären möchten. Das setzt ein selbstreferenzielles Verhältnis der Aufklärung zu sich selbst und ihren strukturellen Bedingungen, in denen sie sich auslebt, voraus - problemlos, denn ein Satz, formuliert in aufklärerischer Absicht, z.B. “Autos belasten die Umwelt”, wird nicht dadurch falsch, dass ihn ein Autofahrer äußert. Was ja nur heißt: wir begreifen den aufklärenden Autofahrer als involviert in problematischen Strukturen, allgemeiner: involviert im Spannungsfeld zwischen Individuum und Gesellschaft, im Kontext gesellschaftlicher Interessen.[2] Der Aufklärer mag sich vom Bürger nur im prekären Anspruch unterscheiden, Gesellschaft und Bürger explizit verändern zu wollen.

Aufklärung wäre unglaubwürdig, ja anmaßend, wenn der Aufklärende sich selbst nicht als aufklärungsbedürftig verstünde, sich selbst nicht problematisch involviert sähe in der Art: auch die Erzieher müssen erzogen werden (Karl Marx). Umso verwunderlicher ist es, wie stiefmütterlich gerade Linke das Glaubwürdigkeitsproblem behandeln. Die meisten sehen sich nicht problematisch involviert. Und wenn doch, merkt man es ihren politischen Äußerungen nicht an. Dort, wo sie moralisch werden, verbleiben sie im Moralisauren: wo warst du während der Demo?, was sind deine Forderungen? Wir werden sehen, dass es auf Forderungen als solche nicht ankommt, vielmehr glaubwürdig erst in Abhängigkeit davon werden, in welchen umfassenderen Kontext sie gestellt sind durch die politisch-programmatischer Theorie, die die ganze Gesellschaft in den Blick nimmt, andernfalls Forderungen im Lobbyisteninteresse versanden würden. Der Gewerkschaftsforderung “Löhne rauf” ist eine reine Lobbyistenforderung. Sie zielt nicht auf gesellschaftliche Veränderungen. Im Gegebteil, die Gewerkschaften stemmen sich noch dagegen, auf der politischen Bühne mehr zu sein als Bittsteller, darauf abonniert, das soziale Elend zu bejammern, um sich unter der Hand damit abzufinden. Fast ist man geneigt zu sagen: sie sind politisch nur noch kontraproduktiv.

Politik lässt sich nicht kritisch befragen, wenn sie verbindliche Formulierungen meidet, so dass sie vom Bürger nicht beim Wort genommen werden können. Der Satz “Jemanden unter Armutsandrohung zu einer Arbeit zu zwingen verletzt die Würde des Menschen.” ist operationalisierbar. Er lässt sich an einem beobachtbaren Verhalten messen. Der Satz zeichnet

sich überdies dadurch aus, dass er eine Begründung nicht in sich selbst mitführt. Wir halten es nämlich für keineswegs begründbar, jemanden auf der gesellschaftlichen Verständigungsebene nicht unter Druck zu setzen, niemals zu irgend etwas zu nötigen, z.B. wenn er nicht arbeiten will. Wir wollen auf der gesellschaftlichen Ebene nicht deswegen keinen Arbeitszwang, weil Zwang oder Nötigung unmenschlich ist, sondern weil wir Zwang auf der gesellschaftlichen Ebene nicht wollen, ggf. vernunftwidrig gegen intersubjektive Interessen gerichtet, auf dieser Ebene Nötigung allenthalben vorkommen kann, dort, wo Menschen unmittelbar verkehren. Nicht so auf der gesellschaftlichen Ebene automatisiert-abstrakter Beziehungen, wo alle Menschen über einen Kamm geschert sind.

Sätze, die soziale Realität auf der intersubjektiven Ebene beschreiben wollen, lassen sich kritisch nicht befragen, wenn sie mögliche Fragen gleich selbst beantworten durch ihre Logik, die sie in sich mitführen, resp. durch einen Begründungszusammenhang, der ein umfassend-gesellschaftliches Interesse beansprucht. Ihre Autoren stellen das intersubjektive über das gesellschaftliche Interesse. Bestenfalls wissen sie beide Ebenen nicht voneinander zu trennen. Das intersubjektive Interesse gerinnt ihnen zum gesellschaftlichen Interesse. So, wenn BND-Präsident Fromm Informationen zur Bekämpfung des Terrors nutzen will, auch wenn sie durch Folter erpresst worden sind, selbstverständlich aus Ländern, in denen Folter die Regel. Sein Satz begegnet aus sich selbst heraus möglichen Widerspruch, indem jede kritische Stellungnahme sich von vorn herein mit dem Makel des Irrationalen befleckt sieht. Wörtlich sagte Fromm, einer Information vom Nachrichtendienst eines Landes, das nicht den deutschen Rechtsprinzipien entspreche, könne man nicht ansehen, wie sie gewonnen worden sei. Der Satz besticht durch seine mitgeführte Logik. Er erstickt möglichen Widerspruch. Problematisches löst sich auf im Nebel von Indifferenz und anschließender Sprachlosigkeit.

, ist unglaubwürdig und grenzt aus. Es gibt Texte, die grenzen aus, ohne dass ihre Autoren es wahrhaben wollen. Sie meinen es gut. Was sie meinen. resp. eigentlich wollen: vom Bürger erwarten, dem Bürger geben wollen, wird aus dem, was und wie sie es sagen, nicht zureichend deutlich.[3] Eine solche indirekte Form der kommunikativen Ausgrenzung bedarf der (Text)Analyse. Sie unterscheidet sich von der direkten, ins Auge fallenden Ausgrenzung.

Kurzum, die Art der Kommunikation, was wir wie formulieren, wirft ein Licht darauf, wie wir uns politisch verstehen, was wir wollen: was wir vom Bürger erwarten und was der Bürger erwarten kann.

Was die technische Seite, das das Ziel einer neuen, sozialverträglicheren Ökonomie betrifft, so stellen sich hier zwei Fragen:

Ist dieses Ziel hinreichend definiert durch Forderungen wie Lohnerhöhungen, Arbeitszeitverkürzungen, Reichesteuer, Wertschöpfungsabgabe etc.? Wir meinen nein. Diese Forderungen lassen sich gesamtgesellschaftlich, also für alle, nicht einlösen, solange die Regeln der Kapitalverwertung gelten, solange der Rechtsanspruch auf Konsum und Verbrauch sich ergibt in Abhängigkeit vom Kapitalverwertungsprozess.

Ergibt sich eine menschlichere Gesellschaft notwendig aus einer Ökonomie, in der Rechtsansprüche auf Verzehr sich nicht mehr speisen aus den Regeln der Kapitalverwertung? Wir sagen auch hier: nein. Kapitalherrschaft mag unerträglich begrenzen. Ihre Aufhebung hat nicht notwendig eine menschlichere Gesellschaft zur Folge, sondern macht die moralische Frage nach der Sozialintegration - was wir wollen, was wir erwarten - nur noch dringlicher.

Anders ausgedrückt: wir werden uns in jeder Gesellschaft mit der Frage auseinandersetzen müssen: wie umgehen mit dem Spannungsfeld zwischen gesellschaftlichen und (inter)subjektiven Interessen.

Die sozialverträgliche Einlösung von konkret-gegenständlichen Forderungen mögen zum einen abhängig sein von der Lösung technisch-ökonomischer Fragen (Aufhebung der Kapitalherrschaft), und sie werden zum anderen, auch im Hier und Jetzt, erst glaubwürdig, wenn selbige Forderungen sich beim Wort nehmen lassen. Das schließt die Möglichkeit ein, dass Forderungen systemsprengenden Charakter besitzen könnten. Allein die Systemfrage darf uns nicht davon abhalten, systemsprengende Forderungen zu stellen.

Und dennoch kommen wir nicht drum herum, uns mit der Moral als solche auseinander zu setzen. In den folgenden Texten geht es einmal mehr um die zwei Seiten “Gegenständliches” (konkrete Forderungen) und “Formales” (Integration). In der Regel begnügen Linke sich allzu bequem damit, Gegenständliches unter Vernachlässigung des Formalen: des Verbindlichen, zu diskutieren. Das möchten wir anhand einer Kritik von Freds alternativen Präambelentwurf erläutern (B3.1). Wir glauben, dass sein Entwurf den Bürger außen vorlässt, nicht einbezieht, obwohl er das Gegenteil wollen mag. Dies ist eine Art der kommunikativen Verweigerung, die, wie gesagt, von der direkten, ganz offenen Verweigerung zu unterscheiden ist: sich nicht mit etwas auseinandersetzen wollen, aus welchen Gründen auch immer.(B3.2) Beide Formen der Verweigerung, die direkte wie indirekte, schränken die Glaubwürdigkeit politischen Handelns ein. Sie zeugen von einer prekären Mentalität (B3.3).

B3.1 Teilhabe: die Einbeziehung des Bürgers

In der (sozialen) Praxis mag die formal-verbindliche ohne die konkret fordernde Seite nicht auskommen, wiewohl beide Seiten getrennt voneinander diskutierbar sein müssen, analog zu technischen Komponenten, die, unabhängig voneinander zu analysieren, dennoch zu einem System gehören, miteinander kommunizierend dadurch, dass sie über Schnittstellen – ein- und ausgehende Informationsströme – definiert sind. Auch hier die Frage: wie kommen oder passen Komponenten zusammen? Wir glauben, dass die Vernachlässigung sozialintegrativer Fragen den politischen Prozess unglaubwürdig macht und der tiefere Grund ist für seine Ideologisierung. Davon sind Linke genauso affiziert wie der Rest der Gesellschaft, die sie ja nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt der Sozialintegration (wir wollen anders leben) verändern wollen, wie Fred Rathjens (WASH-Mitglied) alternativer Präambelentwurf zum Ausdruck bringen will. Dort heißt es:

Wir treten für eine neue Qualität der Kultur im menschlichen Zusammenleben ein (A1.4.1).

Der Satz fordert ein anderes Leben, sich persönlich einzubringen, ohne dass aus den benutzten Begriffen klar wird, wie das konkret geschehen kann. Geht es um eine bestimmte Lebensform oder nur irgendwie was Neues. Kann es überhaupt um eine bestimmte Lebensform gehen, die gesamtgesellschaftlich verbindlich? Freds Satz suggeriert dies, so wie er formuliert ist: eine neue Qualität. Oder will er diese Qualität nur unpolitisch für sich selbst? Wozu dann fordern und nicht einfach nur machen? Die Schwierigkeit besteht darin, dass auch das allgemein Verbindliche konkret auf etwas zielen muss. Da, wo Fred im Anschluss an diesen Satz glaubt zu konkretisieren, um aus dem Unverbindlichen herauszukommen, kommt er dennoch über unverbindliche Allgemeinplätze nicht hinaus. Im Gegenteil, seine Erklärungen machen alles schlimmer, geradezu zwangsläufig unverbindlich. Doch hören wir ihn zunächst im Original:

“Dies bedeutet die bewusste Abkehr von repressiven Erziehungsinhalten, geschlechtsfixiertem Rollenverhalten, von Egoismus und der Degradierung anderer zum Objekt sowie der ausschließlichen Orientierung auf individuellen Konsum. Das bedeutet, sich so weit wie möglich inhumanen, kapitalistischen Strukturen und Zwängen zu verweigern, solidarische Lebensgemeinschaften anzustreben. Unser Ziel ist die Teilhabe aller Menschen als Subjekte am gesamten gesellschaftlichen Lebensprozess. Wir unterstützen und fördern die Debatte über eine gerechtere, eine wirklich menschliche gesellschaftliche Ordnung. Sie bringen eigene, aus ihrem Kulturverständnis und Menschenbild entwickelten Vorschläge ein für eine freie Gesellschaft gleichberechtigter Menschen. Wir sind parteilich – auf der Seite derjenigen, die durch eigene Arbeit ihren Lebensunterhalt sichern, auf der Seite der Schwachen, der Armen und Ausgegrenzten.” (A1.4.1)

Dem Kapitalismus sich verweigern und solidarisch leben wird in diesem Textausschnitt unmittelbar verknüpft. Das eine soll nicht ohne das andere gehen: vor allem nicht solidarisch leben ohne Antikapitalismus. Will Fred mit antirepressiven Erziehungsinhalten den Kapitalismus bekämpfen? Doch hat das eine überhaupt mit dem anderen was zu tun? Die Praxis lässt anderes vermuten. Überall dort, wo seit der Oktoberrevolution antikapitalistische Versuche stattfanden, war Repression, bis hin zum Massenmord, nicht weit, in der Regel dann, wenn Menschen nicht so wollten wie sie sollten. Natürlich war die DDR noch nicht richtig sozialistisch, sie befand sich vielleicht noch in der Phase der Diktatur des Proletariats. Brauchen wir also erst die ideale Gesellschaft, damit wir wahrhaft antirepressiv sein können? Das mag sein. Nur hat das eine mit dem anderen dann für die politische Praxis keine Bedeutung mehr. Doch greifen wir nicht vor. Beginnen wir mit banalen Verständnisfragen.

Wie soll es im Kontext kommunikativen Austauschs möglich sein, andere nicht zum Objekt zu machen? Dort, wo Menschen miteinander verkehren, ist Verobjektivierung das Normale: Menschen (ent)äußern sich und das, was sie dabei absondern – Sprache, Kunst, Gesten – ist Gegenstand (Objekt) von Stellungnahme. Das versetzt Menschen in Spannung, es setzt sie unter Druck.

Doch meint Fred vielleicht menschlichen Umgang ohne Gewalt, was sich vielleicht aus der Forderung “antirepressiv erziehen” ableiten lässt. Also keine physische Gewalt. Oder ist auch seelischer Druck gemeint? Bezieht Fred die Gewalt unter Erwachsenen ein oder meint er nur die Erziehung von Kindern und Jugendlichen?

Die Forderung, sich nicht ausschließlich am individuellem Konsum zu orientieren, verkennt, dass es schon in unserer Gesellschaft diese Ausschließlichkeit nicht gibt: Gemeinsam essen, ins Kino gehen, ins Fußballstadion gehen, etc. Diese Antworten mögen Fred unzufrieden zurücklassen. Umso dringlicher wären Antworten darauf, was er denn unter kollektiven Konsum versteht?

Wieso darf es kein geschlechtsfixiertes Rollenverhalten geben. Sind Menschen weiblichen Geschlechts, die sich weiblich, gar betont weiblich verhalten, vielleicht weil sie so erzogen worden sind, vielleicht weniger wert? Oder was meint Fred hier?

Fragen über Fragen, die sich eben nicht von selbst beantworten. Wesentlicher als als Fragen nach dem Verständnis ist etwas anderes, etwas, was die Trennung von (Inter)Subjektivem und Gesellschaftlichem ins Auge fasst: Dort, wo Menschen unmittelbar miteinander verkehren, in der Familie oder in familienähnlichen Strukturen, läuft es nie ohne Druck, Zwang oder

Nötigung ab. Es wäre schrecklich, wenn dem so wäre. Druck oder Zwang auf familiärer Ebene, der auf Integration zielt, Einzelinteressen im Auge hat, ist grundsätzlich zu unterscheiden von einem Zwang, der dem einzelnen vorschreiben will, wie er sich über Arbeit in die Gesellschaft zu integrieren hat. Es ist grundsätzlich etwas anderes, sich in einen sozialen Kontext einzubringen, in dem Menschen unmittelbar miteinander verkehren, oder sich gesellschaftlich einzubringen über Arbeit, die man machen will zur Sicherung des Lebensunterhalts. Letzteres vollzieht sich über anonyme Instanzen. Ein Zwang über anonyme Instanzen ist nicht kontrollierbar. Wo soll Zwang anfangen und wie weit darf er gehen? Er gerät leicht auf eine schiefe Ebene, weil Menschen hier nicht persönlich, von Mensch zu Mensch, verkehren, um sich gegenseitig zu kontrollieren, ihre Interessen unmittelbar zu wahren. Eine anonyme Instanz ist nicht in der Lage zu beurteilen, inwieweit Menschen in der Lage sind, sich auf eine Weise einzubringen, die jene anonyme Instanzen für unzumutbar halten mögen. Um das anonym beurteilen zu können, bedürfte es eines persönlich-intimen Verhältnisses zwischen staatlich-anonymer Instanz und dem betroffenen Subjekt. Dieser intime Bezug ist aber mit dem in der Verfassung fixierten Schutz der Intimssphäre nicht vereinbar. Wohin das führen kann, zeigen die Hartz-IV-Gesetze.

Analog zum eben Gesagtem ist Freds gesellschaftlich zu verstehende Forderung nach einer neuen Lebenskultur nur subjektivistisch verstehbar. Nicht nur dass Verständnisfragen offen bleiben. Sie setzt überdies voluntaristisch voraus, dass man sich kapitalistischen Zwängen verweigern könne. Doch wie soll das möglich sein, wenn die Regeln der Kapitalverwertung lückenlos gelten? Sie gelten Marx zufolge nicht zufällig, sondern unabhängig vom (inter)subjektiven Wollen. Sie gelten nicht deshalb weniger oder gar nicht, weil Menschen beschließen, dass es sie im Interesse von (mehr) Solidarität nicht mehr geben dürfe. Der Textausschnitt legt den Verdacht nahe: wo Fred über (Anti)Kapitalismus redet, weiß er nicht, wovon er spricht.

Es stellt sich ferner die Frage: Was soll das heißen: “Teilhabe (...) am gesamten gesellschaftlichen Lebensprozess.”? Wie soll Teilhabe, die auf alles zielt, möglich sein? Alles ist alles und nichts. Eine solche Teilhabe ist nicht operationalisierbar. Eine Phrase, die alles will, kann nur gut gemeint sein, dazu angetan, den Bürger hinters Licht zu führen, ihn mit schönen Worten abzuspeisen. Richtig ist, es geht in der politischen Praxis nicht um Teilhabe, die nichtssagend auf alles und nichts zielt, sondern um Teilhabe, die einklagbar ist, die, programmatisch zu fixieren, der Bürger beim Wort nehmen kann.

Beschränken wir uns daher auf sozialintegrativ-moralische Fragen, die es zu behandeln gilt unabhängig von systemtheoretischen Fragen nach den ökonomischen Strukturbedingungen. Kapitalismus ist eine technisch-ökonomische Angelegenheit, die dann allerdings die gesamte Gesellschaft betrifft: Kapitalismus gibt es – laut Marx – nur ganz und gar, oder es gibt ihn gar nicht.

Es mag richtig sein, dass der Kapitalismus menschliches Leben unerträglich einschränkt. Er tut es aber nicht erst seit heute, wie Fred behauptet: “Der Kapitalismus hat sein soziales Gewand abgelegt”. Der Satz lädt zu Missverständnissen ein. Ein soziales Gewand gab, gibt und wird es für eine gewisse Anzahl von Menschen immer geben, denen es gelingt, in unserer Gesellschaft gut zu leben. Schlimmer, man könnte den Satz auch so verstehen: mir und meinesgleichen, z.B. den Deutschen (Afrikaner sind nicht gemeint) geht es schlechter, also bin ich gegen den Kapitalismus. Fest steht, für Afrikaner und Menschen anderer

Entwicklungsländer hat es ein soziales Gewand noch nie gegeben, auch wenn Fred Menschen in seiner Umgebung kennen mag, die heute weniger haben als früher.

Wichtiger ist etwas anderes: so wie Freds Satz nach einer alternativen Lebensform da steht, ist er eine Forderung, die auf nichts Konkretes zielt, sich nicht beim Wort nehmen lässt, eine Forderung, die sich nicht operationalisieren lässt, solange sie anhand eines konkreten Kriteriums sich am beobachtbaren Verhalten nicht messen lässt. Denn wofür steht die Forderung, außer dass ihr Träger postuliert, die bessere Lebensform für sich gepachtet zu haben. Die Unverbindlichkeit dieser Forderung wird in dem Augenblick zwingend, unausweichlich nichtssagend, man könnte sagen: ideologisch, wo Fred sie verknüpft mit ökonomischen Strukturbedingungen, die im politischen Kampf zunächst herzustellen sind, um dann erst als alternative Lebensform einer Beurteilung zugänglich zu werden. Kurz, sie ist visionär, solange es Kapitalismus gibt. Und sie ist – auf nichts im "Hier und Jetzt" zielend – nicht kritisierbar, um nicht zu sagen: sie weist ihren Sprecher nur als den besseren Menschen aus, mehr nicht.

Dem gegenüber fordern wir Formulierungen, die man beim Wort nehmen kann, um den Bürger unmittelbar einzubeziehen, ihn nicht außen vor zu lassen, wie in unserem Präambelentwurf enthalten (A2.1), zum Beispiel der Satz: "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.", oder: "Zur Würde gehört zwingend das Gebot der körperlichen Unversehrtheit eines jeden Menschen. Folter und Todesstrafe sind mit der Würde des Menschen unvereinbar." Solche Sätze kann man beim Wort nehmen, sie sind einklagbar, denn sie lassen sich an einem beobachtbaren Verhalten verifizieren. Solche operationalisierbaren Sätze sind in Freds Präambelentwurf nicht zu finden. Seine Formulierungen verbleiben im Unverbindlichen; daher sind sie unpolitisch, bestenfalls visionär und missverständlich.

Wieso?, wird man fragen. In Freds Präambel stehen doch Forderungen wie Bildung und armutsresistentes Arbeitseinkommen für alle. Das sind alles nur schöne Forderungen, wenn von den rechtlichen Bedingungen nicht die Rede ist, unter denen sie realisiert werden sollen. Wir sagen: bedingungslos, sich verweigern dürfen, wenn die angebotene Arbeit einem nicht gefällt. Fred plädiert in vielen Versammlungen immer wieder gegen ein bedingungsloses Einkommen. Das verschweigt er in seiner Präambel. Warum? Will er den Bürger hinters Licht führen mit wohlfeilen Forderungen? Wirkliche Teilhabe schließt Zwang kategorisch aus, gesteht dem Bürger ein Vetorecht zu. Er muss Arbeit verweigern dürfen, wenn ihm von der Gesellschaft keine Arbeit angeboten werden kann, die er machen will? Darüber wie Arbeit entsteht, dass sie gesellschaftlich erst definiert und dann bereit gestellt werden muss, davon, dass man die Schaffung von Arbeitsplätzen nicht den Marktkräften überlassen darf – von alledem steht in Freds Präambel kein Wort. Muss ja auch noch nicht. Es soll ja erst eine Präambel sein. Da muss noch nicht die Rede davon sein, dass Märkte und Marktkräfte nichts über die Leistungsfähigkeit eines Wirtschaftsraums aussagen, über das, was produziert werden kann. An der Leistungsfähigkeit sich Finanzierungsfähigkeit aber zu orientieren hat, an nichts sonst.

Dennoch, unsere Formulierung "kein Zwang ausüben" schließt auf Analyse zielende Details ein, nicht unmittelbar, aber implizit, ohne sie vorerst zu benennen: Es dürfen nicht irgend welche Arbeiten angeboten werden, irgendwas, was zufällig entsteht, weil da einer zufällig

eine Idee hat, die sich finanzieren lässt abhängig davon, was – vermittelt über Marktkräfte – der Kapitalverwertungsmechanismus an Finanzmitteln hergibt oder auch nicht. Um es platt und missverständlich zu sagen, ohne den Begriff der Kapitalverwertung explizit einzubeziehen: es dürfen keine Arbeitsplätze sein, die durch Marktkräfte generierbar in Abhängigkeit davon, dass der Stundenlohn auf ein entsprechend niedriges Niveau sinkt. Will sagen, unsere Präambel

ist allgemein, weil hier noch nicht die Rede ist, über welche konkrete Arbeit der einzelne sich einbringen könnte, auch nicht davon, wie Arbeitsplätze entstehen oder geschaffen werden, über die Menschen sich einbringen könnten

will also bewusst nicht keine Fragen mehr offen lassen, will sich nicht anhören wie ein fertiges Programm, das mit allen möglichen knalligen Aufzählungen auf alles und nichts zielt

ist konkret zugleich, beim Wort nehmbar, weil die Rede davon ist, wie Menschen einzubeziehen sind: sie sollen ein Recht haben auf wirkliche Teilhabe. Das schließt Zwang auf der gesellschaftlichen Ebene kategorisch aus.

Dass wirkliche Teilhabe und Bevormundung nicht zusammen passen, darüber schweigt Fred sich aus. Da will er sich nicht festnageln lassen. Will er Menschen doch ein bisschen zwingen? Zumindest ein wenig Druck ausüben wollen, vielleicht gar ein bisschen Repression, die sein darf, weil gut gemeint? Vielleicht dass hier seine Erfahrungen eine Rolle spielen, die er mit Menschen am Rande der Gesellschaft gemacht hat, mit denen er politisch arbeitet, oder die er durch andere Dinge kennt: Die brauchen manchmal Druck, so bedeutete er mir in einer Kneipenunterhaltung – sozusagen nicht öffentlich, unter vier Augen – weil sonst so mancher "schwierige Fall" seinen Arsch einfach im Bett lässt. Die stehen einfach nicht auf, tun am Ende gar nichts mehr. Die liegen dann einfach nur so da. Bedingungslos etwas zu kriegen sei Gift für sie. Aber wie viel Bevormundung muss sein? Wie weit will er die Repression treiben? So weit, bis sie quietschen? Nun, wie viel Bevormundung sein muss, bedarf, je nach Schwere des Falls, vielleicht einer genauen anti-neoliberalen Einschätzung.

Vielleicht dass die sozialintegrative, also mehr formale Forderung nach einer neuen Lebenskultur, die aus Freds Satz ja immerhin herausgelesen werden kann, nicht ernst gemeint ist? Wenn man sie ernst nehmen soll, bedürfte sie einer Konkretisierung, die auf etwas zielt, damit selbstbestimmte Teilhabe möglich, sprich: einklagbar. Dies ganz analog dazu, wie die Forderung "die Würde des Menschen ist unantastbar" in Artikel 1 GG einer Konkretisierung bedarf. Diese ist im Grundgesetz nur halbherzig fixiert: in Artikel 2 GG, wo vom "Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit" eines jeden Menschen die Rede ist. Halbherzig deshalb, weil schon dieser verbindliche Artikel 2 mit einer Zweidrittelmehrheit im Bundestag änderbar ist, während laut Artikel 79 GG der unverbindliche Artikel 1 unveränderlich sein soll. Eine Absurdität.

Freds Sätze zielen nicht einmal halbherzig auf Konkretes. Er fällt mental hinter die Väter des Grundgesetzes zurück. Er spitzt den Mund, pfeifen tut er nicht, könnt' sich schief anhören. Er will zwar für die Schwachen kämpfen, aber beim Wort sollen sie ihn nicht nehmen dürfen. Sie sind darauf angewiesen, dass er es ehrlich meint, ganz besonders dann, wenn er mal mitregieren sollte. Doch da hat er vorsorglich einen Riegel vorgeschoben: Er will gar nicht mitregieren. Mehr noch, er lehnt den Parlamentarismus ab, den er als solchen notwendig mit der Kapitallogik verknüpft sieht, wie er auf WASH-Zusammenkünften immer wieder vermerkt, ohne zu sagen, wo sich diese Verknüpfungen konkret verifizieren lassen. Man sieht Menschen im Parlament arbeiten, die nichts verändern wollen, vielfach korrupt. Das ist wahr. Doch was hat das mit dem Parlamentarismus als solchen zu tun? Funkstille. Fred will eine

neue Kultur, irgendwie, mehr nicht. Er ist nicht der einzige: wo man hinguckt, überall nur Verlautbarungen. Nun, er möchte seinen Präambelentwurf, wie er bei einem WASH-Treffen verlauten ließ, als Gegenentwurf zu unserem Entwurf verstanden wissen. Er ist dagegen, vom Grundgesetz auszugehen. Das Grundgesetz sei ein Kind des Kalten Krieges, als Provokation zur Sowjetunion entstanden und habe die Herausbildung des DDR-Staates geradezu schäbig: in antisozialistischer Absicht provoziert. Der Westen wollte Zoff. Deshalb sei das GG als Ausgangspunkt für eine programmatische Theorie abzulehnen.

Ein geradezu abenteuerlicher, ich möchte sagen: radikal subjektivistischer Ansatz, dem man gleich formal begegnen kann: Sätze lassen sich auf ihre Richtigkeit hin nicht danach beurteilen, aus welchen inneren Motiven – Gefühlsdispositionen – sie heraus entstanden sind. Mehr noch: sie sind als solche zu beurteilen: unabhängig davon, wer sie gesagt hat.

Freds Sätze mögen sich einem Diskurs entziehen, solange sie auf nichts zielen, das sich beim Wort nehmen ließe. Er selbst, als Person, verweigert sich nicht. Er schreibt, formuliert und steht dann zu dem, was er gesagt hat. Er kommt zu den WASH-Sitzungen und hält dagegen. Auch in stundenlangen Kneipengesprächen. Das ist mehr als man von so manchem Linken erwarten kann, die ihren Arsch zusammen kneifen dort, wo's schwierig wird: konfliktträchtig, weil Konkretes doch einmal ins Spiel gebracht worden ist, fast möchte man sagen: aus Versehen. Dann will man plötzlich nichts gesagt haben, keine Farbe mehr bekennen. Das sei anhand eines eMail-Austausches dokumentiert, den ich mit der Hamburger linken Zeitung "a.k.i" (Verlag für Analyse, Kritik und Information) im Zusammenhang mit der Filmbesprechung "Ein Lied für Argyris" (siehe www.film-und-politik.de) geführt habe. Am Ende war alles nicht so gemeint. Schlimmer, man wollte buchstäblich nichts gesagt haben, um sich als politische Zeitung mit dem, was man gesagt hat, nicht zum Gegenstand einer politischen Auseinandersetzung zu machen. Scheiße, nun steht es da, eine Stellungnahme, schwarz auf weiß und ist damit, wie peinlich, der Analyse zugänglich. Man selbst sieht sich, welch eine Unverschämtheit, zum sozialen Sachverhalt gemacht.

Es fing ganz erfreulich an. Nachdem ich der Zeitung den Argyris-Text zur Veröffentlichung angeboten hatte, antwortete sie in einer eMail vom 12.05.2007 wie folgt (der Name des Redakteurs ist mir bekannt):

"Lieber Franz Witsch,

vielen Dank für dein Artikelangebot. Wir sind grad mitten in der Produktion und haben zum Argyris-Film bereits eine Rezension im Blatt. Mein Eindruck beim ersten Überfliegen des Textes ist, dass es dir auch nicht so sehr um den Film geht als um die philosophischen Betrachtungen über die - von dir so bezeichnete - 'Opferproblematik'.

Deine Ansprüche, wie sich Opfer 'korrekt' zu artikulieren/verhalten haben (über das eigene Opfersein hinaus, Moral soll abstrakt als solche formuliert werden, Forderungen, vor allem ökonomische, dürfen nicht gestellt werden etc.), finde ich vermessen. Auch teile ich nicht deine Überlegungen, dass es keine personell zurechenbare Schuld gibt, sondern finde es richtig zu fordern, dass die Täter von Distomo (von denen noch einige leben) zur Verantwortung gezogen werden und die Opfer schnellstmöglich Entschädigungen erhalten.

Ich kann deine Argumentation an vielen Stellen nicht nachvollziehen: Wie erklärst du dir den Umstand, dass die Bundesregierung und Firmen, die aus Nazifirmen hervorgegangen sind, sich immer dann, wenn es um Entschädigungszahlungen geht, nicht zuständig fühlen (also wenn es darum geht, das 'negative Erbe' anzunehmen), man aber bei erbeuteten

Kunstschätzen oder arisiertem Firmenkapital dieses Problem der ’Akzeptanz’ nicht hat? Was wären denn in diesem Kontext deine politischen Forderungen/Vorstellungen, die weiter gehen würden als die Stabilisierung des Status quos?

Auch deine Keule gegen die ’Dummheit unter Linken’ und gegen ’selbsternannte Marxisten’ finde ich platt, sollte man doch gerade bei der Kritik an anderen Linken besonders präzise und konkret argumentieren und sich nicht zu pauschalisierenden Hetzen hinreißen lassen... Soweit ein erstes Feedback.

Herzliche Grüße, NoName“

Ich ließ kurzes Dankeschön nicht nur an die Redaktion folgen, sondern in Kopie ebenfalls an meine WASH-Mitstreiter, die meine Freude teilen sollten. Dass ich meine unmittelbaren Mitstreiter offen einbezog, stellte sich erst später als schwierig heraus, als es seitens der Redaktion darum ging, die Kommunikation abzubrechen:

“Liebe Mitstreiter von der WASH,

hier eine Reaktion auf den Argyristext, über die ich mich freue, weil immerhin eine Reaktion, zu so was die Mitstreiter von Linkezeitung.de offensichtlich nicht willens, vielleicht weil zu beschäftigt...

Herzliche Grüße Franz Witsch”

Natürlich war ich, bei aller Freude, mit der Stellungnahme nicht einverstanden. In ihr stimmte so gut wie kein einziger Satz: Es stimmt nicht, dass ich die Täter von Distomo nicht zur Verantwortung ziehen möchte. Das Gegenteil davon steht im Text. Allerdings stelle ich aus gesamtgesellschaftlicher Sicht den Begriff der Verantwortung in einen problematischen Kontext:

“Das Problem ist weniger, dass Argumente von Schuld und Abgeltung (Unschuld) verwendet werden als vielmehr, dass eine derartige Denkfigur eine personell zurechenbare Schuld voraussetzt, die es geben mag, weil alle Welt davon gewohnheitsmäßig spricht, und man diesbezüglich immer auf Fakten verweisen kann, wiewohl individuelle Schuld sich im Kontext gesellschaftlicher Verantwortung auflöst, unbenommen davon, dass die Gesellschaft gehalten ist, Verbrechen zu verfolgen und zu ahnden – aus einer Not heraus, die ein Licht wirft auf einen Spannungszustand, den es in Massengesellschaften notwendig gibt zwischen Individuum und Gesellschaft. In diesem Sinne gibt es Verantwortung des Einzelnen nicht, weil es sie gibt, sondern weil wir wollen, dass es sie gibt. Wir, die Gesellschaft, verdammen den Einzelnen zur Verantwortung, aus der Not heraus. De facto, davon abgeleitet, gibt es keine individuell zurechenbare Schuld oder Unschuld, keine individuell zurechenbare Gerechtigkeit, die man Opfern zuteil werden lassen könnte. Es gibt sie, obwohl wir jeden Tag anders handeln, für alle, oder es gibt sie gar nicht.”

Ich habe festgestellt, dass Menschen, die sich bürgerlich verstehen, solche Textstellen verstehen - selbst ohne entsprechende philosophische Vorbildung, die das Verständnis natürlich erleichtern würde. Dem gegenüber verstehen viele Linke, die an möglichst exponierter Stelle die Gesellschaft verändern wollen, ganz offensichtlich die politische Bedeutung einer gesellschaftlichen Sichtweise nicht, die notwendig eine andere sein muss als die, die Menschen aus einem sozialen Kontext heraus generieren, in dem sie unmittelbar miteinander verkehren. Sie verstehen nicht, dass es überfamiliäre Vergesellschaftung nicht

aus sich heraus gibt, zum Nulltarif, quasi naturwüchsig wie von selbst, weil wir Menschen sind, weil eine wie immer geartete “Natur in uns” uns dazu zwingt und wir gar nicht anders können, wie scheißen und fressen, sondern dass Vergesellschaftung sozial-kollektiv hergestellt werden muss, kein natürlicher, sondern ein bewusster, permanenter Prozess ist, den man wollen muss: ggf. naturwidrig, bisweilen auch sehr problematisch gegen das (inter)subjektive Interesse gerichtet, gegen einen sozialen Kontext, in dem Menschen unmittelbar (familiär) miteinander verkehren. Beispiel: wir dürfen nicht foltern, auch wenn dadurch ein unschuldiges Kind gerettet werden könnte.

Aus meinem Text lässt sich also auch nicht ableiten, dass ich dafür plädiere, dass Nazifirmen sich nicht zuständig fühlen müssen. Ich plädiere auch nicht dafür, den Opfern keine Entschädigung zu zahlen, genauso wenig wie ich gegen Lohnerhöhung oder, was das gleiche, gegen Arbeitszeitverkürzung bin. Ich halte es nur für problematisch, nicht mehr und nicht weniger, wenn der Eindruck entsteht, dass das politische Engagement gegen den politischen Gegner auf Entschädigung focussiert wird, so wie man das Kapital nicht bekämpft durch Forderungen nach Lohnerhöhungen. Im Gegenteil. Lohnerhöhungen sind dazu angetan, die Kapitalherrschaft zu zementieren. Das sollte der eine oder andere Marxepigone bei Marx einmal nachlesen. Dazu eine kleine Lesehilfe für unsere selbsternannten Marxexperten. Im ersten Band des Kapitals heißt es,

“(...) ist es augenscheinlich, daß eine Verminderung der unbezahlten Arbeit die Ausdehnung der Kapitalherrschaft keineswegs beeinträchtigt. – Oder, das ist die andre Seite der Alternative, die Akkumulation erschlafft infolge des steigenden Arbeitspreises, weil der Stachel des Gewinns abstumpft. Die Akkumulation nimmt ab. Aber mit ihrer Abnahme verschwindet die Ursache ihrer Abnahme, nämlich die Disproportion zwischen Kapital und exploitabler Arbeitskraft. Der Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses beseitigt also selbst die Hindernisse, die er vorübergehend schafft. Der Arbeitspreis fällt wieder auf ein den Verwertungsbedürfnissen des Kapitals entsprechendes Niveau, ob dieses nun unter, über oder gleich mit dem Niveau, welches vor Eintritt des Lohnzuwachses als normal galt.” (MAK-W23, S.648)

Und eine Seite weiter steht geschrieben:

“Wächst die Menge der von der Arbeiterklasse gelieferten und von der Kapitalistenklasse akkumulierten, unbezahlten Arbeit rasch genug, um nur durch einen außergewöhnlichen Zuschuß bezahlter Arbeit sich in Kapital verwandeln zu können, so steigt der Lohn, und alles andre gleichgesetzt, nimmt die unbezahlte Arbeit im Verhältnis ab. Sobald aber diese Abnahme den Punkt berührt, wo die das Kapital ernährende Mehrarbeit nicht mehr in normaler Menge angeboten wird, so tritt eine Reaktion ein: ein geringerer Teil der Revenue wird kapitalisiert, die Akkumulation erlahmt, und die steigende Lohnbewegung empfängt einen Gegenschlag. Die Erhöhung des Arbeitspreises bleibt also eingebannt in Grenzen, die die Grundlagen des kapitalistischen Systems nicht nur unangetastet lassen, sondern auch seine Reproduktion auf wachsender Stufenleiter sichern.” (MAK-W23, S.649)

Man sollte endlich mal zur Kenntnis nehmen, dass die Gewerkschaften den Kapitalismus brauchen, um zu existieren, dass sie also für uns, die wir dem Kapitalismus kritisch bis ablehnend gegenüberstehen, keine natürlichen Bündnispartner sind, sozusagen naturwüchsig,

aus dem Reflex heraus. Sie sind problematisch, mehr oder weniger, wie andere Strukturen auch. Viele Konservative und Reaktionäre haben das längst begriffen. Die finden das gut, wenn wir Reflexe orientierungslos ausleben: uns mit den Gewerkschaften abstrampeln. Wenn es sie nicht gäbe, müsste man sie erfinden. Linke tun sich furchtbar schwer, das zu begreifen. Nun, und deshalb, unter anderem, spreche ich auch schon einmal von “Dummheit unter Linken” oder von “selbsternannten Marxisten”. Nicht ohne Grund oder “platt” wie die Zeitung zu unterstellen beliebt. Noch einmal zum Mitschreiben: ich sage nicht, dass man gegen Lohnerhöhungen, gegen Entschädigungen sein soll. Im Gegenteil, es halte es nur für problematisch im Hinblick auf die Formulierung eines gesamtgesellschaftlichen Interesses.

Entsprechend zum eben Gesagten, sich Löhne erkämpfen zu müssen, ggf. mit Streik, liegt es im Interesse einer stockkonservativen Öffentlichkeit, es NS-Opfern aufzuerlegen, sich das Recht auf Entschädigung mit aller Kraft erstreiten zu müssen, unbenommen davon, dass selbige Konservativen gegen Entschädigungszahlungen polemisieren. Ja, indem sie immerzu dagegen sind, den Kampf dafür klammheimlich befürwortend, treiben sie die Opfer regelrecht hinein in ein solches Entschädigungs-Engagement, um auf diese Weise, hinter dem Rücken der Opfer, ihr eigentliches Ziel zu erreichen: die Gesellschaft und ihre Strukturen zu entlasten, zu entproblematisieren, nicht zuletzt im Hinblick auf heutige Opfer, die von unseren Strukturen immer noch massenhaft produziert werden.

Zum nächsten Punkt aus der “a.k.i”-Stellungsnahme: die Argyris-Filmbesprechung schreibt den Opfern nicht vor, wie sie "sich 'korrekt' zu artikulieren/verhalten haben". Das Gegenteil ist der Fall:

“Sich in einer Opferrolle eingemauert zu fühlen, ist m.E. ein Indiz dafür, dass gesellschaftlicher Kontext: ein verallgemeinerbares Interesse, nicht wirklich hergestellt, dass diese Ebene der Verständigung nicht wirklich erreicht worden ist. Ein Scheitern, an dem auch das Opfer seinen Anteil hat, weil zu wenig in der Lage, mehr als nur auf der Ebene des Gefühls, des Subjektiven zu reagieren. Das wird im Film nicht zureichend thematisiert. Das muss nicht gegen ihn sprechen, ist gesellschaftlicher Kontext doch nicht etwas, was ein für alle mal hergestellt ist, sondern etwas, was sich entwickeln muss, durch Filme wie diesen, aus dem Engagement vor allem der Opfer selbst, die sich zurecht keinen Kontext aufnötigen lassen wollen, auch nicht durch einen Film. Überdies bemisst sich die Qualität eines Films nicht an Fragen, die er zureichend nicht zu beantworten vermag. Wichtig ist, dass Fragen sich entwickeln können, nicht zuletzt durch den Betrachter selbst. Diesbezüglich steht “Ein Lied für Argyris” in einem wohltuenden Kontrast z.B. zu Guido Knopps NS-Dokumentationen, in denen, wenn überhaupt, unproblematisch allenfalls Fragen auftauchen, die sich – wie öde! – von selbst beantworten.”

Nun, es den Opfern zu überlassen, wie sich politisch einbringen, heißt nicht, nicht kritisch hinterfragen zu dürfen, wie sie sich - gesellschaftlich gesehen - einbringen, zu fragen, ob sie mit dem, was sie fordern, ein verallgemeinerbares Interesse transportieren, also nicht nur für sich selbst sprechen, sondern für alle Opfer, die es heute immer noch massenhaft gibt. Das wollen sie explizit, wie im Nachspann des Films dokunentiert: eine Stimme für alle Opfer sein, für andere sprechen. Doch haben sie andere Opfer gefragt? Können sich andere Opfer, zum Beispiel verhungernde Menschen, durch diesen Film angesprochen fühlen. Ich glaube, diese Frage ist nicht ganz unberechtigt. Es sei denn, verhungernde Menschen will der Film nicht zu den Opfern dieser Welt zählen, was ich bestreite. Dabei finde ich diese filmischen

Unstimmigkeiten nicht einmal schlimm. Nur formulieren muss man sie dürfen, ohne dass man solche Formulierungen als “philosophische Betrachtungen” abtut.

Schließlich fragt die Zeitung, was denn nun meine politischen Forderungen seien. Nun, die Zeitungsredakteure haben übersehen, dass mein Text darüber hinaus geht: ich sehe die Moral, sprich: Formen, in denen Menschen unmittelbar miteinander verkehren, das Sozialintegrative, in einem ökonomisch zusammengesetzten Raum, den ich aus analytischen Gründen als einen außermoralisch zu verstehenden Raum verstehe: Es gibt seit dem Zweiten Weltkrieg in den sogenannten reicheren Industriestaaten ein Zeitfenster, das wir nutzen müssen, um ökonomische Strukturprobleme zu lösen, damit sozialverträgliches Leben wachsen kann. Für alle, nicht nur für einen bestimmten Raum, in dem es einzelnen Menschen und Schichten (zufällig) besser geht als anderswo. Lassen wir dieses Zeitfenster verstreichen, und Reaktionäre und Konservative tun alles, damit dies geschieht, na dann: gute Nacht Marie. Aber ich sage darüber hinaus etwas, was den Redakteuren vielleicht nicht passt: Selbst auf die Gefahr hin, dass dieses Zeitfenster nicht zureichend genutzt wird, ist Gewalt unter keinen Umständen zu rechtfertigen, auch kein Straßenchaotentum durch Autonome, z.B. gegen den G8-Gipfel. Andere glauben, sich zur Gewaltfrage nicht eindeutig äußern zu müssen, leider, auch die linkezeitung.de.

Doch weiter im Text. Bevor ich die eben formulierte Kritik veröffentlichen und der Zeitung zuschicken wollte, meldete mich noch einmal bei ihr, um zu fragen, ob dieser ersten Stellungnahme noch eine weitere folgen würde, die dann aber etwas gründlicher auf die fragliche Filmbesprechung “Ein Lied für Argyris” Bezug nimmt:

“Liebe(r) NoName,

gehe ich richtig in der Annahme, das dies erst ein erstes Feedback, dass noch ein zweites folgt, womöglich nach gründlicherem Lesen? Vielleicht dass du deine Stellungnahme etwas überzeugender darstellen möchtes. Ich würde mich natürlich freuen. Ich frage deshalb, weil ich mich sonst mit der vorliegenden Entgegnung begnügen müsste, um mich mit ihr auseinanderzusetzen, was ich auf jeden Fall machen werde.

Herzliche Grüße Franz Witsch”

Ich bekam daraufhin die folgende Antwort:

“Lieber Franz Witsch,

ich bin doch einigermaßen irritiert über die Art und Weise, wie du Diskussionen führst. So zum Beispiel die Tatsache, dass du - ohne Rücksprache - meine an dich adressierte Mail über einen (öffentlichen?) Verteiler laufen lässt (bei dem mir nicht klar ist, wer sich darauf befinden) und auch dass ich nicht direkt angemailt werde, sondern meine Mail indirekt benutzt werden soll, um Argumente zu liefern den Artikel auf einer anderen Seite im Internet zu veröffentlichen. Daher nehm meine erste Mail als allgemeine Absage.

Mit freundlichen Grüßen, NoName”

Ich dachte, mich tritt ein Pferd, als ich das las. Ich antwortete wie folgt:

“Liebe(r) NoName,

das ist kein öffentlicher Verteiler, sondern sind Personen, die sich im Verein WASH zusammengetan haben, um zu diskutieren, über die Grenzen dieses kleinen Vereins hinaus. Werden uns mit dem Text auseinandersetzen, ohne Deinen Namen zu nennen - by the way: einer politischen Zeitung oder eines politisches Menschen, der ein öffentliches Zeitungsorgan vertritt, unwürdig, das, was zu sagen ist, nicht öffentlich gesagt haben zu wollen, bzw. dafür öffentlich nicht einstehen zu wollen, sozusagen als privates (intimes) Anschreiben gewertet wissen zu wollen. Trotzdem: ich interessiere mich durchaus für eine Kritik meines Textes von eurer Seite, und sei sie auch nur privat zu verstehen.

Herzliche Grüße Franz Witsch”

Wie gesagt, von dem Syndrom Kommunikationsverweigerung sind auch Linke nicht frei. Auch die "Linkezeitung.de" nicht. Seit dem 30.04. biete ich ihr die Filmbesprechung “Ein Lied für Argyris” an ohne die leiseste Reaktion, obwohl dort schon etliche Artikel von mir erschienen sind. Vielleicht dass den Redakteuren diesmal was nicht passt. Doch was? Weil der Argyris-Text bestimmte Reflexe nicht bedient? Es gibt politische Felder, die sind voll von Sprengminen. Da hält man sich lieber bedeckt und behandelt Opfer uneingestanden auch schon mal als Persona non grata, als Menschen, die man beweint. Mehr darf nicht sein. Bloß keine Fragen stellen, die Opfer in einem problematischen Kontext rücken, um sie auf diese Weise überhaupt erst ernst zu nehmen.

Schlimmer, hier wird Persönliches rundherum akzeptiert, obwohl sich Linke zuweilen über “privatistische Scheiße” auch schon mal ganz fürchterlich aufregen können. Warum? Weil sich die Gefühle von NS-Opfern für politische Zwecke gut instrumentaliseren lassen?, ähnlich wie die Gefühle von Hartz-IV-Betroffenen? Instrumentalisierung mag sich nicht vermeiden lassen. Doch wird für meine Begriffe unter Linken nirgends sichtbar, dass es um mehr gehen muss als um Instrumentalisierung, resp. um mehr als darum, Persönliches immer nur hinter dem Rücken in den politischen Prozess einzubringen, es also darum gehen muss: konkret und positiv zu benennen, was man will: das, was man zunächst aus dem Gefühl heraus für richtig befindet, in den politischen Prozess einzubringen, intersubjektiv verhandelbar, kommunizierend, um auf diese Weise Farbe zu bekennen mit Sätzen, die von Substanz, weil so formuliert, dass der Bürger sie beim Wort nehmen kann. Statt dessen begnügt man sich, wie oben ausgeführt, mit nicht verhandelbaren Allgemeinplätzen, unverbindlichen Verlautbarungen.

Auch im Film stoßen Reflexe aufeinander - bloße Postulate: der eine, Argyris, sieht etwas so, der andere, Botschafter Spiegel, genau anders herum. Ende der Ansage. Damit ist Kommunikation de facto beendet. Man sieht und hört nicht genau hin, wenn der politische Gegner, der eigentlich kein Feind sein darf, spricht. Dass hier dennoch feindliche Gefühlsdispositionen reflexartig aufeinander treffen, erkennt man daran, dass die eine Seite glaubt, die andere bestrafen zu müssen, wenn sie nicht hören will (so die Linkezeitung.de, die den Argyris-Text einfach ignoriert). Filme wie Zeitungen stehen als kommunikative Medien aber unter der Beweispflicht, nicht nur deshalb gemacht worden zu sein, um kommunikative Verweigerungshaltungen zu exekutieren, auch wenn es richtig ist, dass in der Regel von der mächtigeren Seite nachhaltiger und erfolgreicher exkommuniziert wird, von denen, die an den kommunikativen Schalthebeln sitzen, während die weniger mächtige Opferseite Kommunikation nicht selten noch da aufnötigen möchte, wo sie de facto der Gegner für beendet erklärt hat, uneingestanden, verlogen. Denn sagen tut er das meist nicht. Den toten Käfer spielen reicht völlig. Die an den Schalthebeln der Öffentlichkeit drehen dem weniger

mächtigen politischen Gegener einfach nur den (öffentlichkeitswirksamen) Saft ab. Kommunikative Verweigerung aus dem Macht-Ohnmacht-Syndrom heraus, überall dort anzutreffen, wo Kommunikation stattfindet.

Das Fatale ist, dass politisch sich verstehende Menschen sich unglaubwürdig vor dem Bürger machen, wenn sie Stellungnahme verweigern, aber für sich in Anspruch nehmen, die Gesellschaft, den Bürger, verändern zu wollen. Das mag der Bürger so nicht ausdrücken. Der sagt einfach nur: “Politiker sind alle gleich. Wenn sie an der Macht sind, machen sie ohnehin nur das, was sie wollen.” Und er hat Recht. Linke sind da nicht viel anders als der Rest der Welt, nur eben auf niedrigem Niveau. Man sollte nie vergessen: der Stalinismus war kein Betriebsunfall der Geschichte, so wenig wie der Nationalsozialismus. Der ganze Dreck steckt uns immer noch bis zur Halskrause in den Knochen. Zudem verkennen Linke immer wieder, dass sie vom Bürger nicht gewählt werden, weil er sie überzeugend findet, sondern um den anderen Parteien einen Denkzettel zu verpassen, solange, bis er, der Linke, mental fähig wird zum Sozialabbau, regierungsfähig wie alle anderen Parteien auch.

Natürlich fühlt sich da auch einer Schreiber verletzt. Na und? Und wenn schon. Schlimmer, die eben formulierte Kritik setzt sich auch dem Verdacht aus, dass sich da jemand für ungemein wichtig hält. Man sei schließlich nicht der einzige auf der Welt, der öffentlich wahrgenommen werden wolle. Nun, tatsächlich werden über Verletzungen Verbindungslinien zu sogenannten “wirklichen” Opfern, z.B. des NS-Regimes, fühlbar und sichtbar. Die fühlen sich auch zu wenig wahrgenommen, auch wenn Erfahrungen keineswegs vergleichbar sind. Sie müssen es auch nicht vergleichbar sein, um Verbindungslinien zu generieren. Verbindungslinien, sich in jemand hineinversetzen, sind nur wichtig, damit Verständnis zwischen Opfern und sogenannten Nichtopfern wenigstens in Ansätzen entstehen kann, der sogenannte Normale überhaupt eine Chance hat, sich in der Welt “wirklicher” Opfer zu orientieren. Generell gesprochen: innere Motivlagen, Verletzungen aller Art, müssen eine Rolle spielen, auch unter Menschen ohne traumatische Erlebnisse. Jede (politische) Äußerung ist irgendwie gefühlsmäßig motiviert. Wie anders sollte (politisches) Handeln überhaupt möglich sein, wenn nicht aus einer wie immer gearteten, auch schlechten Befindlichkeit heraus?

Hier geht es aber um mehr als nur um die alles und nichtssagende Platitüde, dass alles gefühlsinduziert. Es geht um die Einteilung in akzeptierte und nicht akzeptierte Gefühle, in diesem Zusammenhang, in Anlehnung an obige Eingangsfrage, um Instrumentalisierung. Es drängt sich der Eindruck auf, dass ein Gefühlsimpuls, der auf ein positiv formuliertes Wollen verweist, auf bloße kommunikative Teilhabe, ohne zugleich auf einen Feind zu zielen, nicht akzeptiert ist, wenn er, auf Analyse und Theorieproduktion gepolt, dem Gut-Böse-Schema, dem Subjekt-Objekt-Dualismus nicht zugeneigt ist. Nun, durch die Person Argyris werden akzeptierte Gefühle transportiert, weil sie sich gegen einen Feind richten, gegen Verbrechen, auf etwas, wogegen man, ich betones es ausdrücklich: zu Recht angehen muss, das man unbedingt verfolgen und ahnden muss. Und dennoch dient das, wogegen man zu Recht kämpft, dem herrschenden Machtinteresse, das alles fürchtet, was über Instrumentalisierung hinausgeht;

Wahrheit und Gefühl

Dieser Ansatz ist aber nicht nur sachlich gesehen prekär, sondern zeugt unter dem politischen Aspekt von Solidarität und Teilhabe von einer Mentalität, von der Linke genauso affiziert sind wie der Rest der Welt, ja noch mehr affiziert sind, weil sie sich nach einer Macht sehnen, groß genug, das Gute zu befördern. Endlich mal da sein wollen, wo ihre Gegener sind: an den Schalthebeln öffentlicher Wirksamkeit. Am Ende wird eine Sache nicht mehr aus sich selbst heraus beurteilt, sondern in Abhängigkeit davon, wie mächtig eine Person in der Öffentlichkeit auftritt. Oskar kann schon bald jeden Dreck von sich geben, egal was, es ist richtig, weil er unser Demagoge ist. Er mag sich noch so oft wiederholen, immer langweiliger werden. Es gibt unter Linken geradezu einer nach oben offene Richterskala im Hinblick auf Selbstgenügsamkeit. Er sendet buchstäblich nur noch irgendwelche Signale aus zur Befriedung von Reflexen, auf Skandalisierung bedacht wie die Linkezeitung.de auch. Oder Egbert Scheinemann der ist in der Lage, buchstäblich aus dem Nichts heraus einen Skandal loszutreten.

Es ging um die Streitfrage, ob der Mensch mit einem freien Willen ausgestattet ist oder nicht. Eckart Voland bestritt in einem Aufsatz, der im “Spektrum der Wissenschaft” veröffentlicht wurde, dass es einen freien Willen gäbe. Für ihn ist der freie Willen bloße Konstruktion. Dagegen lief Eggi ganz energisch Sturm, als ginge es um Sein und Nichtsein linker Wissenschaft.[1] Für mich eine bloße Scheindebatte. Da kreuzen zwei Menschen aus purer Streitlust und Dollerei die Klinge. Schlimmer, Eggi geht unserem gemeinsamen politischen Gegner auf den Leim, indem er, ohne es zu merken, mit ihm zusammen eine gemeinsame Wahrheit teilt, was ihm als Habermas-Experte[2] eigentlich nicht passieren dürfte. Eckart Voland trennt nicht zwischen dem, was Habermas den kognitiven Bezug zur Welt des (physisch) Seienden - den propositionaler Wahrheitsbegriff - nennt, und dem sozial-normativen Wahrheitsbegriff. Das, was moralisch gesehen wahr und unwahr ist, ist von der Herangehensweise her zu trennen von dem, was in der physischen Welt (der Tisch ist rund, das Rathaus ist rot) als wahr oder unwahr wahrgenommen werden kann. Rein physiologosch gesehen mag beweisbar sein (oder auch nicht), dass es einen freien Willen nicht gibt.

Der freie Wille mag also eine physisch wahrmnehmbare Tatsache sein oder bloße Konstruktion. In Bezug auf Sozialintegration, die moralische Welt der sozialen Tatsachen, ist das ohne Belang. Eckart Voland misst dieser Frage eine Bedeutung bei, um damit uneingestanden zu bedeuten: egal, was ihr Weltverbesserer in der sozialen Welt auch versucht zum Besseren zu verändern. Es ist ohnehin alles vergeblich. Weil es keinen freien Willen gibt. Weil alles so ist wie es ist. Das sagt er in seinem Aufsatz nicht. Eggi glaubt aber womöglich im vorauseilendem Gehorsam, dass dies mit Volands Ansatz notwendig einhergehe, oder einhergehen könnte: Menschen machen immer nur das, was sie machen müssen. Also war und ist die Welt immer schon so (richtig oder unrichtig) wie sie nun mal ist. Und sie wird es immer sein. Menschen, die die Welt besser machen, verschlimmern sie vielleicht sogar, weil sie etwas vom Menschen verlangen, was er biologisch, ohne freien Willen, gar nicht wollen kann.

Voland knüpft, ohne es im Aufsatz zu formulieren, einen grundlegenden gesellschaftlichen Wandel an die (physisch-biologische) Tatsache, dass es dafür auch einen freien Willen geben müsse. Er verknüpft die moralische Welt mit der Welt biologisch-physikalischer Sachverhalte, ohne dabei gleichwohl über den Status bloßen Postulierens hinauszukommen: über Verlautbarungen hinaus, denen man sich anschließen kann oder nicht. Diskutierbar oder kritisierbar ist so was nicht. Also, was soll’s? Warum dagegen anrennen?

Ich für meinen Teil sage: Na und? Auf die biologische Existenz des freien Willen kommt es überhaupt nicht an. Denn auch der bloße Wille, dass es einen Willen geben müsse, dass wir etwas wollen müssen, um uns für eine bessere Gesellschaft einzusetzen, mag ein Grund mehr sein, das Verhältnis zwischen Subjekt und Gesellschaft als ein unter Spannung stehendes Verhältnis zu begreifen und auszuhalten. (Vergl. “Ein Lied für Argyris”, in: www.film-und-politik.de). Anders ausgedrückt: die Welt des gesellschaftlichen Interesses ist mit der Welt des (inter)subjektiven Interesses nicht kommensurabel, wiewohl es als ein der Bearbeitung zugängliches, also problematisch-fragwürdiges Verhältnis begriffen werden kann und im Grunde von allen auc so begriffen wird unabhängig davon, ob so verfahrende Menschen darüber nachdenken oder nicht. Unversöhnlich-antagonistisch ist es auf Dauer nur unter der Bedingung, dass die Regeln der Kapitalverwertung immerzu weiter lückenlos, also (gesamt)wirtschaftlich gelten. Marx zufolge gelten sie ganz und gar oder sie gelten gar nicht. Sie können nicht mehr oder weniger gelten. Es regiert das Kapital - nicht der Kapitalist. Der Kapitalist ist wie der Arbeitnehmer nur Getriebener mit dem Unterschied, dass er leugnet, dass er ein Getriebener, während der eigentumslose Arbeitnehmer von seiner gesellschaftlichen Stellung her weniger Grund haben sollte, sich nicht als von den Verhältnissen getrieben zu begreifen.

Was ich bei Habermas problematisch finde, ist, dass es für ihn einen dritten Wahrheitsbegriff, einen subjektivistischen gibt, der auf “Wahrhaftigkeit im Ausdruck”, auf die Produktion von Kunst und Kultur zielt: wie fühlt man sich, wenn man über das Medium Kunst angesprochen wird und Stellung bezieht (Hörer) oder über Kunst jemanden anspricht (Sprecher). Sind beide Seiten, Sprecher und Hörer, als “wahrhaftig im Ausdruck” wahrnehmbar oder nicht. Warum dieser Wahrheitsbezug subjektivistischer Authentizität zu trennen ist vom sozial-normativen Bezug, wird für meine Begriffe bei Habermas nirgends zureichend plausibel. Das hat Gründe, auf die ich an dieser Stelle nicht eingehen möchte. So viel sei aber gesagt. Auch Professor Michael Theunissen hat da so seine Schwierigkeiten mit Habermas, wenn auch aus streng theologischer Sicht. Für ihn ist Intersubjektivität alles und nichts, um nicht zun sagen: gar nichts, nichts weiter als erweiterte Subjektivität, eine Trennung also nicht wirklich begründbar. Ich sehe das genau anders herum: für mich gibt es Subjektivität als solche gar nicht: Das Subjekt ist alles und nichts: Fiktion, von allem Anfang an. Es ist und bleibt beständig (sozial) involviert durch den “Realitätszwang durch die Fähigkeit zu fühlen” (Peirce)[2], und umgekehrt: das Subjekt involviert seine Mitmenschen von Anfang an in seine Existenz, sobald es das Licht der (sozialen) Welt erblickt (zur Auseinandersetzung zwischen Habermas und Theunissen vgl. “Fossile Reflexe”, www.film-und-politik.de /Kommunikation).

Nun, Gefühle spielen, wie der Urvater der Sprachpragmatik, der Amerikaner Peirce (1839-1914) schon zu sagen wusste[2], immer hinein. Sie sind allgegenwärtig. Sie sagen also alles und nichts, sie spielen bei der Wahrheitsfindung in Bezug auf das Soziale eine Rolle, sie haben eine soziale Funktion, nur eben nicht aus sich selbst heraus. Welche Rolle spielen sie aber dann? Habermas postuliert keine Unabhängigkeit zwischen beiden Wahrheitsbereichen. Ich möchte die Sache, als Handlungsanweisung formuliert, auf folgenden Nenner bringen: innere Motive, (authentische) Gefühlsimpulse, dürfen keine Rolle spielen, wenn es darum geht, den sozialen Gehalt eines Satzes, stets aus einem Gefühlsimpuls heraus motiviert, auf seine Stichhaltigkeit oder Richtigkeit hin zu beurteilen. Anders formuliert: innere Motive spielen zwar unentwegt hinein, Sätze produzierend noch und noch, sagen aber über die

Richtigkeit eines Satzes nichts aus. Dieser setzt mindestens zwei Menschen voraus: einen der spricht, den Satz schreibt, und einen der zuhört: Stellung bezieht. Dies in wechselnden Rollen. Das, was Gegenstand von mindestens zwei Menschen ist, ein zu verhandelnder Satz, kann aber nicht mehr subjektiv, also unter dem Wahrheitsbegriff subjektivistischer Authentizität oder Wahrhaftigkeit, sondern nur noch intersubjektiv: sozial-normativ, erfasst werden.

Der Satz von der "Gnade der späten Geburt" mag aus einer selbstgefälligen Gefühlsdisposition heraus gesagt worden sein, so nach dem Motto: ich bin, bezogen auf aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen, unproblematisch, resp. unschuldig, die anderen haben Schuld, weil sie nicht auf mich hören wollen und deshalb abgestraft gehören, z.B. Heiner Geisler durch Helmut Kohl kurz vor dem CDU-Parteitag. Bitsch-batsch. Und dennoch hat dieser unsägliche Satz einen Anspruch darauf, dass man sich mit ihm auseinandersetzt, weil er nicht aus einer einzigen Person heraus, Helmut Kohl, begreifbar ist. Und das bedeutet, oh Schreck, er könnte Richtiges enthalten, eine Wahrheit, die es ggf. freizulegen gilt, egal von wem sie stammt, aus welcher Gefühlsdisposition oder inneren Wahrheiten auch immer.

Und hier kommen wir auf den Ausgangspunkt zurück, auf die Frage, ob Sätze danach zu beurteilen sind, aus welcher Gefühlsdisposition heraus gesagt sind. Wir gehen noch weiter, indem wir sagen: Menschen mögen es verdienen, dass man sie politisch ablehnt. Ihre Sätze verdienen es nicht. Man mag sich über Kohls Satz zu recht noch so aufregen. Das ist etwas anderes, als ihn in Bausch und Bogen abzulehnen, zu exkommunizieren, ohne zu analysieren, aus einem inneren Gefühl heraus und mag es noch so authentisch sein. Authentisch sein ist kein Argument. Helmut Kohl mag vielleicht eine miese Type sein, wie alle Politiker, die sich in verantwortlichen Positionen nicht gegen die Hartz-IV-Gesetze stark gemacht haben. Trotzdem hat der Satz von der Gnade der späten Geburt einen Anspruch darauf, dass man sich mit ihm auseinandersetzt, ggf. Richtiges in ihm freilegt.

es dient ungewollt einer selbstdressierenden Einübung in eine Strategie "bloßer Instrumentaliserung", eine Mentalität, von der Linke genauso affiziert sind wie andere Bürger auch, sie mögen noch so sehr gegen Nazis und andere Übel dieser Welt auftreten. Eine Mentalität, die instrumentalisiert, ist mit wirklicher Teilhabe unvereinbar, die es im "Hier und Jetzt" einzulösen gilt, will man glaubwürdig sein. Wirkliche Teilhabe kann nicht nur erwachsen aus dem, was man auf keinen Fall will, aus bloßer Negation. Gefühle, auf Teilhabe zielend, ohne zugleich gegen etwas zu sein, Freund-Feind-Reflexe also nicht bedienen, setzen sich besitzstandswidrig dem Verdacht aus, nur etwas zu wollen, was sie womöglich (noch) nicht verdient haben, solange besagte Reflexe gegen einen Feind noch nicht zureichend funktionieren. Dann haben Menschen, die sich "nur" einbringen wollen in den politischen Diskurs, gefälligst die Schnauze zu halten und sich erst einmal zu "bessern". Man maßt sich ein Recht auf Bevormundung an. So etwas nenne ich signalgesteuerte Kommunikation, so der Journalismus der "Linkenzeitung.de", der für meine Begriffe zu sehr Skandalisierung reduziert ist. Eine solche Strategie führt zu keiner substanziellen Theorie. Aus einer solchen muss hervorgehen, was wir (positiv) wollen: Nicht nur nicht foltern. Nicht nur keine Todesstrafe, sondern darüber hinaus resozialisieren, Teilhabe ermöglichen, über Lernprozesse, auf die auch Kriminelle oder ehemalige Straftäter einen Anspruch haben sollen, und zwar weil wir es wollen, nicht weil es begründbar ist, logisch, human, oder was auch immer ist. Da spielt es auch keine Rolle, ob es, biologisch gesehen, einen freien Willen gibt oder nicht, der unweigerlich in das Gut-Böse-Schema mündet, das ich ablehne, weil einer substanziellen Analyse wenig zuträglich. Es gibt einfach einen freien Willen nur deshalb, weil wir wollen, dass es einen gibt. Um es ganz drastisch zu sagen: Die Frage, ob man hier von

Logik, Vernunft, freien Willen etc. sprechen kann oder muss oder auch nicht, interessiert mich nicht. Meinetwegen soll man an den freien Willen glauben, wenn man dadurch besser schlafen kann.

Auf gut Deutsch: gesellschaftliche Veränderungen, die wir wollen mögen, Ansätze dazu, gibt es nicht zum Nulltarif, sozusagen als Taschengeld von oben. Man muss sich selbst entsprechend einbringen oder eingebracht werden. Dieser formale Aspekt muss sich auf jeden Menschen beziehen. Auch Menschen, die so was nicht begreifen, z.B. Kohl, Schröder oder Grass, haben einen Anspruch darauf, dass wir sie einbeziehen: konstruktiv-engagiert, zuweilen bitter, in scharfen Worten, aber stets und immer wieder zur Versöhnung bereit. Das wird unter Linken nicht zureichend diskutiert und geschätzt. Vielleicht weil ein solcher Ansatz die eigene Person zu sehr einbezöge?, ihr Eingebundensein alles andere als gutmenschig in ein problematisches Licht stellen würde? Allein nur linke Forderungen, auf Papier geschrieben, sind geduldig.

Anmerkungen:

[1]vgl. Egbert Scheunemann:

http://www.egbert-scheunemann.de/Leserbrief-Stpektrum-Voland-4-2007.pdf

[2]vgl. Egbert Scheunemann: Habermas auf fünf Seiten,

http://www.egbert-scheunemann.de/Habermas-auf-fuenf-Seiten.pdf

Die Bemerkung, dass Eggi Habermas-Experte, ist durchaus ernst gemeint, wie anhand einer von mir an ihn gerichteten Mail hervorgeht. Vom 11.04.2007, an mail@egbert-scheunemann.de:

Hallo Egbert,

hab gestern versucht dich anzurufen, trotz aller Konflikte, schließlich bekomme ich von dir ja den einen oder anderen Text, die ich - natürlich - lese. Unter anderem dein "Habermas auf fünf Seiten". Kompliment. Unbenommen davon, dass du Marx m.E. sträflich unterschätzt - du bist ein aufmerksamer Leser, z.B. da, wo du einen der Urväter der Sprachpragmatik, Peirce, zitierst über den sog.Realitätszwang durch die Fähigkeit zu fühlen. Das gefiel mir. Ich erkenne deine Fähigkeiten neidlos an. Schade, wenn du mit mir weiterhin nicht reden wollen würdest. Ich würde schon das eine oder andere an Wissen im Dialog mit dir gern abschöpfen wollen. Was andere über dich sagen (Gerüchte), interessiert mich nicht. Möchte das Angebot erneuern, dass wir uns mal treffen.

Grüße Franz

Über die Antwort von Eggi habe ich mich sehr gefreut. Vom 11.04.2007, an: ffwitsch@aol.com:

Lieber Franz,

unsere kleine Auseinandersetzung von damals vergeß mal bitte vollständig. Wenn ich mich mit einem Dialog mit dir zurückhalte, dann deswegen, weil ich mich mit ALLEN zurückhalte. Ich habe leider nicht 48 Std. Zeit am Tag. Das ist der EINZIGE Grund. Glaube mir.

Warum ich Marx "sträflich unterschätze", habe ich nicht begriffen. Es gibt ganze Kapitel in meinen dicken Wälzern, in denen ich mich positiv auf ihn beziehe. Siks ganze Krisentheorie basiert grundlegend auf Marx (wie Keynes übrigens auch!). Marx ist für mich neben Kant oder Habermas oder Sik einer DER Theoretiker, die mich stark beeinflusst haben - und noch immer beeinflussen.

Grüße! Egbert

Man stelle sich vor, es ist erster Mai und keiner geht hin. Ja, willst du denn keine Solidarität üben mit den Werktätigen. Wohin soll die denn führen, diese Solidarität, frage ich. Es gibt Gewerkschaften schon so lange? Und nun zeigt sich, dass ihre Existenz zu nichts führt. Sie verhindern nicht einmal auf der politischen Bühne, dass der Sozialstaat einkassiert wird, nicht mehr nur scheibchenweise, dass Armut nicht nur immer mehr um sich greift, sondern sich verfestigt, resp. institutionalisiert, so dass Organisationen sich an ihr laben können und gleichzeitig vorgeben, sie zu bekämpfen, noch während sie selbst, einige wenige, immer fetter werden.

Immer weniger Menschen arbeiten innerhalb der Tarifgemeinschaft. Noch innerhalb derselben gibt es Hungerlöhne, nicht erst heute, und die Gewerkschaft entblöden sich dabei nicht, für Mindestlöhne einzutreten, um auf diese Weise ihre gesellschaftspolitische Impotenz noch im nachhinein amtlich zu bestätigen. Bei der Linken verweist man unentwegt auf die angelsächsischen Länder, auf Kapitalismus pur. Dort gäbe es Mindestlöhne. Dioese Länder befinden sich ganz offensichtlich auf dem Weg in den Sozialismus, zumal es dort auch Lohnsteigerungen gibt. Fragt sich nur, für wie viele. Zumindest lassen sich hinter Forderungen, mit denen sich Die Linke schmückt, Prozesse realer Armut verhehlen. Wie will man kontrollieren, dass diese nicht immer weiter um sich greift trotz Mindestlohn? Natürlich, durch den starken Staat und Sozialschnüffelei, was sonst. Darin sind PDS-Leute geübt und westdeutsche Linke eifern ihnen nach.

Gewerkschaften und ihre politischen Speichellecker hatten noch nie die gesamte Gesellschaft im Blick. Sie wissen gar nicht, was das ist: das soziale und ökonomische Ganze in den Blick nehmen. Es will nicht zu ihnen vordringen, dass wir in gesellschaftliche Strukturen involviert sind, in denen grundsätzlich nur Lobbyisteninteressen vertreten werden können: notwendig, nicht zufällig. Das will man jedes Jahr aufs Neue, am ersten Mai, durch martialische Krawallreden übertünchen. Und das soll ich spannend finden?

Lobbyisteninteressen werden in unserer Gesellschaft noch auf niedrigstem Niveau vertreten. Auch die ganz ARmen sollen vertreten werden. Und sie werden vertreten durch Die Linke. Diese angeblich neue Partei hat gar kein Interesse, Armut nachhaltig zu bekämpfen. Dann wären sie morgen selbst überflüssig, etwas, was man am wenigsten will. Deshalb legt Die Linke den Akzent ihres politischen Handelns auf krawalligen Kampf, der sich zuweilen

schläfrig-bedächtig, ja differenziert gebiert (Lothar Bisky). Ihre Programme sind entsprechend gestrickt: nichtssagend ohne umfassendes Konzept, das auf alle Menschen zielt, nicht nur auf einzelne Gruppen, die sich überdies auch noch gegenseitig bekämpfen, ja neutralisieren in ihren sozialen Bemühungen. Kurzum, Die Linke, sie verheißt nur, verändern tut sie nichts.

In diesem Zusammenhang gerinnt das Wort “Solidarität” zu einem imaginativen Kalb, einem Kalb bloßer Verheißung, das sich noch nicht einmal hübsch anfassen lässt, um das man aber herumtanzen soll. Du desavouierst das Wort, bedeutete man mir. Ich ließe mich nicht einbinden. Immerzu mache ich etwas außerhalb der Solidargemeinschaft. Beispiel: ich sei aus der WASG ausgetreten, obwohl wir doch alle gemeinsam austreten wollten, möglichst viele auf einmal. Ja, ja, um den Krawalleffekt zu optimieren. Ich sagte, ich würde das Wort Solidarität nicht gern benutzen. Ja, das sei für mich bezeichnend: du willst dich nicht binden. Ich sagte, warum das Wort benutzen?, warum Bindungen imaginativ herstellen?, an zumal am Gegenständlichen, das völlig belanglos. Ein wenig Krawall, mehr nicht. Vielleicht soll es ja darum gehen, dass wir uns in Solidarität üben, egal um was es geht, auch um Belanglosigkeiten herum. Ich sagte, für mich sei Solidarität das, was man jeden Tag macht: sich binden in einem sozialen Kontext, in den man sich stelle, in den man gestellt sei. Selbst Lucy Redler tue das, sagte ich. Sie stehe in einem Kontext, bzw. sie bringe sich in einen solchen ein. Mag sein, auf eine Weise, wie es einigen nicht passt. DIe sind dann für meine Begriffe mit dem heiligen Wort Solidarität zu schnell bei der Hand. Es ist schon lange verbrannt, das Wort, durch Zeitungen wie “www.linkezeitung.de” inflationär genutzt. Leute, die das tun, verhehlen, dass es etwas ganz tief in ihnen gibt: das unwiderstehliche Bedürfnis, Menschen zu bevormunden, anstatt zu argumentieren, so wie es alle Religionen bevormunden, ohne es allerdings richtig verhehlen zu verhehlen. Dafür tragen sie ihre heiligen Symbole zu offen vor sich her: das Vater-Unser”, das Kreuz, das Abendmahl, das Opfergetue. Doch Die Linke findet es zu anstrengend, viel zu reden, mehr zu machen als das, was man von Oskar im Fernsehen so hört: zu lesen, auf Argumente zu reagieren. Stöhn. Also benutzen sie heilige Worte wie Solidarität oder irgendwelche krawalligen Verlautbarungen, um damit Menschen, die sie erreichen wollen, zu traktieren.

Es ist eine Unterschied, ob man Lucy unsolidarisches Verhalten vorwirft oder ob man sich mit ihren Aussagen und Texten beschäftigt, um zu sagen, dass sie dummes Zeug redet. Wie komme ich dazu, ihr vorschreiben zu wollen, wo sie sich und ihr Handeln am besten aufgehoben sieht? Zur Zeit fühlt sie sich im Bundesvorstand der WASG ganz wohl, als designiertes Bundesvorstandmitglied der neuen Partei. Na und? Soll sie doch. Trotzdem setze ich mich mit ihr auseinander, ob sie will oder nicht, ob sie sich für meine Argumente interessiert oder nicht. Sie tut es vielleicht nicht. Ich weiß es nicht, genauso wenig wie ich es von Joachim Bischoff oder Eggi weiß. Ist das etwa ein Grund, einen Text von vornherein mit dem heiligen Wort Solidarität zu belasten, mit dem man Menschen von vorn herein in eine Ecke stellt. Das haben wir den Fusionisten unentwegt vorgeworfen. Wir machen es selbst. Lieber setze ich Menschen durch den Gang der Argumentation ins Unrecht. Was hat das mit mangelnder Solidarität zu tun, wenn sie meinen Argumenten nicht folgen wollen oder sich für sie nicht interessieren? Dann sind sie vielleicht, vielleicht sigar strohdoof, aber doch nicht unsolidarisch. Das wäre denn doch zu viel der Ehre."

Kritische Stimmen

immer wieder brav Forderungen zur Abstimmung stellen, um immer wieder zu erleben, wie sie niedergestimmt werden. Aber ein Bundesvorstansposten ist ja auch nicht schlecht, solange man ihn hat.

Kurzum, Lucys Text setzt sich dem Verdacht aus, dass private Interesse die Analyse sozialer Sachverhalte verdunkeln

Zum Stand der Diskussion

Es gab bislang, leider nur vereinzelt, die eine oder andere WASH-interne Kritik am Präambelentwurf. Vielleicht dass man überhaupt die Notwendigkeit nicht allzu ernst nimmt, sich auf Basiswerte hin zu verständigen, um der politischen Praxis eine Grundlage zu verschaffen. Eine Kritik mochte sich mit dem folgenden Satz nicht so recht anfreunden:

“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”

Der Kritiker sagte, er kenne schon die eine oder andere Person, der er ganz gern die eine oder andere Arbeit aufzwingen würde, zum Beispiel Ackermann oder Esser. Er könne also nicht sagen, dass er generell gegen jeden Arbeitszwang sei.

Dazu sei das folgende angemerkt: Eine Gesellschaft wie wir sie wollen ist nicht dazu da, Rachebedürfnisse, Animositäten oder Ressentiments zu befriedigen nach dem Motto: “Auge um Auge, Zahn um Zahn”. Auch wenn dieses Motto in der Bevölkerung weit verbreitet ist und selbst die Rechtsprechung nicht frei davon sein mag, so herrscht zumindest im universitär rechtsphilosophischen Diskurs dennoch weitgehend Einigkeit darüber, dass alttestamentarische Rachegefühle in Rechtsetzung und Rechtsprechung keinen Platz haben sollten. Natürlich sieht die Praxis anders aus. Auch Richter sind Menschen wie du und ich mit ihren ganz alltäglichen Problemen und Gefühlen, die hin und wieder selbst während ihrer Arbeit mit ihnen durchgehen können. So etwas passiert. Nur muss man so etwas nicht wollen. Ja, und wollen wir als WASH, die wir Gesellschaft für Millionen Menschen mitgestalten wollen, noch dahinter zurückfallen?

für gesellschaftliches Verhalten, resp. dafür, wie wir es für richtig halten kann, wie Menschen in Gesellschaft miteinander umgehen, darf nicht das eine oder andere Fehlverhalten sein, bzw. die eine oder andere fehlgeleitete Mentalität. Das wäre Subjektivismus in Reinkultur. Denn wer will bestimmen, wo Zwang anfängt und wo er aufhören muss. Jemanden zu einer Arbeit zu zwingen, die er nicht machen will, lehnen wir daher grundsätzlich ab, zumal sich die ökonomischen Bedingungen für immer mehr Menschen im enger gestalten und das, obwohl die Fähigkeit zu produzieren wächst.

In diesem Kontext legitimeren grundlegende Werte einen durchaus eigensinnigen Widerstand gegen eine ökonomische Entwicklung, die sich alternativlos dünkt, ein Entwicklung, in der noch existentielle Umweltfragen ablenken von wachsenen sozialen Problemen, die in unserer Gesellschaft durch die Ökonomie zunehmend erzeugt werden. Man entdeckt die Vereinbarkeit von Umwelt und Ökonomie. Plötzlich passt doch alles irgendwie zusammen:

Neue Umwelttechnologien schaffen Arbeitsplätze. Wir dürfen wieder Hoffnung schöpfen, jetzt, nachdem wir die Umwelt zuvor zugrunde gerichtet haben. So bekommt das Schlechte seinen sozialen Sinn. Alles kann, ja alles muss sogar so weitergehen wie gehabt.

Politikgestaltung geschieht wesentlich auf der Basis eines Menschenbildes, das politisch Agierende für sich und andere, ja für die gesamte Gesellschaft definieren. Es geht um den Entwurf der Gesellschaft, wie man sie sich wünscht. Es geht um einen Gesellschaftsbegriff, der für alle gelten soll. Sich nicht explizit um die Definition eines grundlegenden Menschenbildes zu bemühen, bedeutet nicht, dass ein solches nicht existiert. Es existiert dann eben uneingestanden, implizit, naturwüchsig nach Gutsherrenart, subjektivistisch, je nach augenblicklicher Befindlichkeit, opportunitätsabhängig. Derart setzt es sich durch die Hintertür in den Köpfen politisch agierender Menschen fest (Marx würde sagen: hinter dem Rücken der Gesellschaftsagenten) und begründet, weil uneingestanden, ihre verlogene Mentalität.

Will man die Gesellschaft als ganzes in den Blick nehmen, und wir müssen sie als Ganzes in den Blick nehmen, so geht es zunächst ganz schlicht um die Frage: wer ist gemeint, wenn wir von Gesellschaft sprechen? Wer gehört dazu? Die Antwort ist so einfach wie wahr, um nicht zu sagen tautologisch, resp. wahr aus sich selbst heraus: jeder Mensch gehört dazu. Ausgerechnet hier, wo alles anfängt, gibt es unter den wenigen Mitgliedern innerhalb der WASH keine klaren Auffassungen oder Aussagen. Man hält sich bedeckt oder sagt lieber gar nichts. Das lässt sich aus der einen oder anderen Kritik zu unserem Präambelentwurf unschwer heraushören:

Auf den grundlegenden Basiswert von der “Unveräußerlichkeit der Würde des Menschen”, in dem es darum geht, dass ausnahmslos jeder Mensch gemeint sein müsse, selbst Mörder und Kinderschänder, hört man als Einwand: Mörder und Kinderschänder ausdrücklich einzubeziehen sei nicht besonders sachdienlich und provoziere an falscher Stelle. Wichtiger sei ein Hinweis, dass “Menschsein nicht erst mit blonden Haaren und arischer Abstammung anfängt”.

Solch eine Kritik gibt zu erkennen, dass sie nicht versteht, worum es hier geht. Es geht um jeden Menschen, nicht nur unabhängig von Hautfarbe und Abstammung, sondern gerade auch unabhängig von dem, was man die moralische Qualität eines Menschen nennen könnte. Das gilt es unmissverständlich klar zu sagen. Taktisch-strategische Formulierungen, die darauf abzielen, den Bürger nicht zu verschrecken, sind fehl am Platze. Der Bürger, den wir auf der Straße mit unseren Flugblättern ansprechen wollen, muss vielmehr von vorn herein wissen, mit wem er es zu tun hat. Schließlich wollen wir offenen Auges für ihn und mit ihm Politik machen, die überdies für uns alle, für Millionen von Menschen gelten soll. Da kann man nicht irgendwas daherreden, was sich in alle Richtungen interpretieren lässt.

Damit ist unsere Existenz als Verein in Frage gestellt. Es stellt sich die Frage, wieso Vereinsmitglieder, die solch einen grundlegenden Diskurs über Basiswerte diskriminieren ("wollen wir ein Debatierclub sein oder praktische Politik machen?) oder, was schlimmer, einfach nur desinteressiert begleiten, nicht in die PDS eintreten, um dort Flugblätter zu drucken, um sie in der Bevölkerung zu verteilen. Zumindest in Hamburg wurde uns die Möglichkeit angeboten, in dieser Weise (als Strömungsbewegung) in der neuen Partei "Die Linke" aktiv zu werden. Dort würden unsere Aktivitäten finanziert werden, bedeutete man uns. Wir müssten Gelder für praktische Politik nicht mühsam über unsere paar WASH-Mitglieder selbst aufbringen.

alles gehört und den wir gestalten wollen. Manche könnten versucht sein zu sagen: es ist eine Anmaßung, Struktur und Funktionsweise des sozialen Körpers bestimmen zu wollen, in dem 80 Mio. Menschen leben müssen, auf Europa bezogen: 500 Mio. Menschen.

In vorkapitalistischen Massengesellschaften waren gesellschaftliche Basiswerte eng mit der Art zu leben verknüpft (Familienehre), wie dies heute immer noch in den sogenannten islamischen Gottesstaaten praktiziert wird. In unserer Gesellschaft gibt es aber immer weniger eine für alle verbindliche Lebensweise. Jeder mag seine ganz bestimmten Vorstellungen entwickeln, wie er sein Leben gestalten möchte, was er unter einem gelingenden Leben sich vorstellt. Daraus verbindliche Werte für alle abzuleiten, ist abenteuerlich.

Unsere Gesellschaft krankt daran, dass sie sich nicht ernst nimmt. Das kann sie nur, wenn es verbindliche Basiswerte gibt, die man ernst nehmen kann. Gleiches gilt für eine Politik, die in dieser Weise die Gesellschaft verändern will. In der Politik muss zum Ausdruck kommen, was Ziel dieser Politik ist. Andernfalls ist sie nicht glaubwürdig. Um es populär auszudrücken: der Zweck darf auf keinen Fall die Mittel heiligen. Der Soziologe Max Weber (1864-1920), man mag von ihm halten, was man will, fragt in diesem Zusammenhang zu Recht:

"Sehen wir nicht, dass die bolschewistischen (...) Ideologen (...) genau die gleichen Resultate herbeiführen wie irgendein militaristischer Diktator? Wodurch (...) unterscheidet sich (...) die Polemik der meisten Vertreter der vermeintlich neuen Ethik (...) von der irgend welcher anderer Demagogen? Durch die edle Absicht!, wird gesagt werden. Gut. Aber das Mittel ist es, wovon hier die Rede ist..." (aus: Politik als Beruf, Leibzig 1919)

Der edle Revolutionär kennt nur die edle Absicht. Das, was er will, Leben um seiner selbst willen, ist für ihn eine Sache der Zukunft. Damit will er aktuell nichts zu schaffen haben. Ja, er problematisiert diese seine Haltung nicht einmal und fällt damit noch hinter die Mentalität der Väter unseres Grundgesetzes zurück.

Ähnliches erleben wir z.Z. bei der Konstituierung der neuen “Linken”: Erst sich schnell vereinigen und dann darüber reden, was man sein will. Man verkennt, dass soziale Körper immer auf der Basis von Werte existieren, unabhängig davon, ob es sie explizit bewusst gibt oder nur unausgesprochen, resp. uneingestanden. Das, was man im Nachhinein grundlegend möchte, ergibt sich sehr wahrscheinlich nie mehr, weil es, und das ist entscheidend, exis nie mehr. Das haben soziale Strukturen so an sich: dass sie, einmal lebendig und erwachsen, so sein und bleiben wollen, wie sie sind. Alles andere bedeutete den Untergang des Abendlandes, blabla.

Auf unsere gesellschaftliche Situation übertragen: wie viel Armut darf sein? Im Zweifel macht man den Einzelnen für sein Schicksal verantwortlich: So seht doch, er bekommt seinen Arsch nicht hoch.

ist überlässt, so etwas wie Gesellschaft sich nach dem Zweiten Weltkrieg ja auch erst noch herauszubilden hatte.

Basiswerte zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht immer wieder auf ihre Legitimität hin befragt werden. Trotzdem müssen Fragen erlaubt sein: so kann die Inanspruchnahme des Rechts auf freie Meinungsäußerung zur Verletzung der Würde des Menschen führen.

Oder man kann der Meinung sein, dass das Recht, seine Meinung zu sagen, in unsere Gesellschaft unzureichend verwirklicht ist. Sei es, dass unsere Gesellschaft nach ganz bestimmten Regeln funktioniert, aus sozialstrukturellen Gründen. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass gerade das Recht auf freie .

Es ist nicht von derkönnte man sagen, dass das Recht auf freie Meinungsäußerung einer materiellen schließt notwendig das Recht auf selbstbestimmte Teilhabe am gesellschaftlichen Leben ein. Dem Einzelnen steht in Bezug darauf, wie er sich in die Gesellschaft einbringen möchte: welche Arbeit er für sich als zumutbar empfindet, ein Vetorecht zu. Eine Arbeit nicht annehmen zu wollen, darf nicht Armut zur Folge haben. Ob Menschen arbeiten oder nicht, liegt allein in der Verantwortung der Gesellschaft; diese Verantwortung ist unter keinen Umständen auf den Einzelnen abwälzbar.

Die Gesellschaft ist insgesamt dafür verantwortlich, auf welche Weise Menschen sich einbringen, ob sozialverträglich oder kriminell. Den Einzelnen für kriminelle Handlung in Haft oder Sicherheitsverwahrung zu nehmen, geschieht aus pragmatischen Gründen, um die Sicherheit der Bürger zu schützen. Einen anderen Grund braucht die Gesellschaft nicht. Sie muss sich nicht rechtfertigen im Hinblick darauf, dass sie ihre Bürger schützt, indem sie die Verantwortung für (kriminelles) Fehlverhalten des Einzelnen auf ihn abwälzt, um in in einen Gegensatz zu stellen zur sogenannten Unschuld aller unbescholtenden Bürger. In diesem Sinne haben Opfer keinen Anspruch auf Genugtuung oder Rache.

Die Notwendigkeit, aus Gründen der Sicherheit den Bürger dazu zu verdammen, für sein Verhalten verantwortlich zu zeichnen, darf nicht dazu führen, die Gesellschaft von ihrer ungleich höher anzusiedelnden Verantwortung zu entlasten, wie das z.B. auf archaische Weise in der Todesstrafe oder der amerikanischen Folterpraxis zum Ausdruck kommt.

Es ist in der WASH unstrittig, dass wir uns auf unverrückbare Gemeinsamkeiten verständigen müssen, um herrschende Politik, aber auch unsere Politik zu messen, bzw. jederzeit auf ihre Richtigkeit überprüfen zu können. Nur auf der Basis gemeinsamer Wertvorstellungen: moralische Sätze, konstituieren wir uns als politischen Verein. Jeder soziale Körper existiert, ob er will oder nicht: uneingestanden, auf der Basis gemeinsamer Werte. Der Kaninchenzüchterverein auf der Basis gemeinsamer Liebe zu Kaninchen.

Ein politischer Verein, der wie der unsere, in die Gesellschaft hineinwirken will, darf nicht auf moralische Sätze gründen, die sich, wie das Gebot der Menschenliebe, von selbst verstehen: Wie in unserer Gesellschaft mit Menschen umgegangen wird, versteht sich nämlich ganz und gar nicht von selbst, wie zum Beispiel der Umgang mit Kaninchen im Kaninchenzüchterverein. Es gibt Menschen, die üben Zwang auf Menschen aus mit dem Hinweis, dass sie es aus Liebe tun, bzw. weil sie es gut meinen mit den Menschen, so der gestrenge Vater, der sein Kind schlägt (eine Ohrfeige hat noch niemanden geschadet) oder die gleichfalls patriarchalisch-autoritär gesinnten Befürworter der Hartz IV-Gesetze. Dem gegenüber halten wir Gewalt als Erziehungsmittel und den Arbeitszwang, der mit den Hartz IV-Gesetzen verbunden ist, für menschenunwürdig.

Der vorliegende Präambelentwurf enthält unverrückbare Gemeinsamkeiten, die sich nicht einmal den Buchstaben des Grundgesetzes gemäß, von selbst verstehen. So die Menschenwürde (Gewalt gegen Menschen: Todesstrafe und Folter) kann über eine Zweidrittelmehrheit im Bundes.

Jeder soziale Körper, so auch unser Verein WASH, braucht unverrückbare Gemeinsamkeiten, die ihn zusammenhalten, das was bürgerliche Honorationen Werte nennen, die sie vornehmlich in der patriarchalisch durchstrukturierten Familie angesiedelt sehen. Ohne es zu sagen, schreiben sie dem einzelnen Individuum damit die Art der Lebensweise vor, eine Art Vorbildfunktion für die gesamte Gesellschaft: die Familie als kleinste Zelle der ganzen Gesellschaft.

Solche Vorstellungen halten wir für überholt: gemeinsame Werte, resp. moralische Sätze lassen sich nicht aus der unmittelbaren Lebensweise gewinnen. Da mag jeder seine ganz eigenen Vorstellungen haben, die sich nicht auf das Ganze übertragen lassen.

Lange Zeit, heute wieder verstärkt, wurde diese Familienmentalität, ergänzt durch den Nationenbegriff. Nation als große Familie. So wie der Nation ein Führer vorsteht, so stellte man sich, insbesondere in der Zeit des Imperialismus, die Familie vor, mit einem Familienvorstand an der Spitze, der für ihre materielle Existenz verantwortlich zeichnete. Die galt es außerhalb der Familie zu erstreiten: in der Gesellschaft, als Wolf unter Wölfen. Ähnlich glaubte man sich als Nationen in die Pflicht genommen, draußen in der Welt sich einen Platz an der Sonne durch Eroberung von Kolonien zu sichern.

Leute wie Politikprofessor Arnulf Baring reden heute immer noch einer solchen charismatischen Führermentalität das Wort. Sie beklagen, dass unsere Demokratie immer weniger in der Lage ist, entsprechende Charismatiker hervorzubringen, die es gestatten, die Menschen auf einen gemeinsamen Kampf einzuschwören, sich in einer globaliserten Welt ökonomisch zu behaupten. Sie beschwören alten Zeiten. Die Zeiten von Adenauer über Brandt, Wehner bis Helmut Schmidt, die leider vorbei sind, wenn wir uns nicht schleunigst wieder auf den Begriff der Nation besinnen, auf etwas, dass uns alle zusammenhält.

Wir sagen: ein solches Ansinnen gefährdet den demokratischen Zusammenhalt einer Gesellschaft. Wenn wir von gemeinsamen Werten sprechen, so meine wir solche moralische Sätze, die unmittelbar auf Praxis zielen, handlungsorientierend. Moral muss in der Lage politisches Handeln im Hinblick auf seine Richtigkeit zu bewerten. Der Bürger muss einen Politiker beurteilen können im Hinblick darauf, ob er in einer bestimmten Handlungssituation richtig oder falsch handelt. Dazu bedarf es unverrückbarer Gemeinsamkeiten, die dies gestatten. Sie kommen in unserer Präambel zum Ausdruck als da sind:

Die Würde des Menschen

4. Sozialintegration und Ökonomie

Der fortschreitende Sozialabbau hat sowohl eine moralisch-sozialintegrative (wie gehen wir miteinander um) wie auch eine technisch-ökonomische Dimension (wie lösen wir ökonomische Probleme). Längerfristig gibt es keinen sozialverträglichen gesellschaftlichen Zusammenhalt, wenn der technisch-ökonomische Aspekt gesellschaftlicher Reproduktion nicht gelöst ist. Insofern ist dieser primär. Die Art und Weise, wie wir heute unser Leben technisch-ökonomisch gestalten, führt dazu, dass sich die Lebensverhältnisse für immer mehr Menschen immer enger gestalten, was wiederum dazu führt, dass immer mehr Menschen zu Gewaltlösungen menschlicher Probleme neigen. Kriege wie der Irakkrieg haben hier ihre wesentliche Ursache.

Auch wenn die technisch-ökonomische Dimension gesellschaftlicher Reproduktion primär ist, so dürfen auf der anderen Seite moralische Probleme der Sozialintegration nicht solange warten, bis die technisch-ökonomische Probleme gesellschaftlicher Reproduktion gelöst ist - sozusagen frei nach dem Motto: erst das Fressen, dann die Moral. In der Art und Weise, wie wir kommunizieren und miteinander umgehen, müssen wir auch Vorbild für die Gesellschaft

sein. Andernfalls können wir weder dem Bürger noch uns selbst, die wir auch Bürger sind, nicht verständlich machen, was wir wollen. Man würde unsere Ansätze zur Bewältigung gesellschaftlicher Probleme nicht ernst nehmen. Wir wären nicht glaubwürdig.

5. Sozialintegration aus dem Gefühl?

Menschen versuchen Probleme der Sozialintegration immer wieder idealisierend, aus dem individuellem Gefühl heraus, zu überbrücken. Sie machen uneingestanden sich selbst zum Maßstab von Wahrheiten, die die gesamte Gesellschaft, nicht nur sie selbst betrifft und gefährden damit den sozialen Zusammenhalt. Das kommt in Kopf-ab-Rufen für Kindesschänder und Mördern, aber auch weniger martialisch zum Ausdruck im Verständnis für Folter unter ganz bestimmten Bedingungen, z.B. wenn es um die Rettung eines entführten Kindes geht. Schließlich gehe es - und hier kommen Gefühlsdispositionen ins Spiel - um das unschuldige Kind. Das müsse man doch gefühlsmäßig nachvollziehen können. So herzlos könne man doch nicht sein, die körperliche Unversehrtheit eines Täters über die des entführten Kindes zu stellen, vor allem, wenn man selbst Kinder hat. Dabei steht die Heiligsprechung kindlicher Unschuld in einem merkwürdigen Gegensatz zur kinderfeindlichen Entwicklung der Gesellschaft.

Die gleichen Menschen, die von kindlicher Unschuld sprechen, sehen nicht die alltägliche Gewalt, die von einer kindesfeindlichen Gesellschaft und damit auch von ihnen selbst ausgeht. Es fehlt ihnen der Sinn für gesellschaftliche Vorgänge, dass und auf welche Weise sie mit ihnen verknüpft sind. Umso mehr legen sie den Akzent auf eine gefühlsmäßige Herangehendweise gesellschaftlicher Probleme. Und so machen sie sich keinen Begriff davon, dass die Unteilbarkeit menschlicher Würde nur gesellschaftlich begründbar ist: Sie muss ausnahmslos gelten, für alle Menschen, auch für Mörder und Kindesentführer, selbst für Terroristen. Zugegeben, eine solche Haltung ist allein aus dem Gefühl nicht nachvollziehbar, insbesondere dann nicht, wenn man selbst von einer Gewalttat betroffen ist. Sie muss aus dem Verstand heraus: gesellschaftlich begründet werden. Sie ist Sache der Vernunft, nicht des Gefühls.

Vor allem Amerikaner haben hier Nachholbedarf: sie wollen vernunftgründig partout auf Todesstrafe und Folter nicht verzichten. Das Foltergefängnis Guantanamo liegt durchaus in der Logik amerikanischer Existenz. Einer solchen asozialen Mentalität ist es, weil allein aus dem Gefühlsegoismus heraus, nur vordergründig um Sozialintegration zu tun. Sie will - frei nach dem Motto: der andere ist schuld - als “Opfer” ihr unmittelbares Bedürfnis nach individueller Genugtuung befriedigen, und zwar unter dem Vorwand, sich ganz besonders mit den Opfern zu fühlen. Sie glauben, dass wir, die wir für Resozialisierung eintreten, das Opferinteresse über das Täterinteresse stellen. Es müsse demgegenüber um Gerechtigkeit für Opfer gehen. Sie glauben tatsächlicg, das habe mit der Auslebung bloßer Rachebedürfnisse nichts zu tun. Amerikaner handeln - noch mehr als andere Völker - zum Denken und Handeln unmittelbar aus dem Gefühl heraus. Ist dieses verletzt, nehmen sie für sich ein Recht auf Gewalt in Anspruch. Sie wissen nicht, dass eine solche Mentalität zu immer mehr Gewalt und sozialer Desintegration führt.

Eine solche Mentalität sieht kein Gegensatz zwischen Individuum und Sozialintegration; zwischen individuellem Freiheitsanspruch und Gesellschaft, zwischen Gefühl und Moral,

obwohl dieser Gegensatz im alltäglichen Leben erfahrbar ist. Wir reden hier ausdrücklich nicht einer Antinomie zwischen Subjekt und Gesellschaft das Wort. Vielmehr glauben wir, dass Sozialintegration, das heißt, in Gesellschaft zu leben, kommunikativ bewältigt werden kann und muss. Das können bei der Erziehung von Kindern oder Bewältigung von Beziehungskonflikten erleben.

Für den amerikanischen Bürger gehen individuelle Freiheit und Moral problemlos zusammen. Sich frei fühlen zu wollen darf aber niemals das moralisch-sozialintegrative Fundament einer Gesellschaft sein; war es de facto noch nie. Jede Massengesellschaft ist nachhaltig nur überlebensfähig, wenn sie sich über freiheitseinschränkende moralische Werte im Interesse der Sozialintegration verständigt, und zwar im Sinne eines Prozesses, der jeden Tag stattfinden muss als Bedingung von Sozialintegration, und eben nicht Sinne von etwas, was einmal hergestellt wird, um darüber zu verfügen. Wir glauben, dass der Sozius jeden Tag aufs neue lernen muss, gegen unmittelbare Empfindungen zu handeln (Resozialisierungsgebot auch für Mörder). Ein Handeln allein aus dem Gefühl heraus wäre idealisierend ein Handeln aus dem Tatsachenfetisch heraus, das sich - analog zum marxschen Warenfetischismus - unmittelbar an dem orientiert, was ist, was man aus dem Gefühl heraus unmittelbar für “wahr” erkennt: orientiert an der Macht des Faktischen. Das ist unvereinbar mit einem Verständnis von Sozialintegration als tätige Teilhabe. Einfach nur (da) sein ist nicht alles. Insofern ist genügend Geld zur Bestreitung des Lebensunterhalts nicht ausreichend. Es darf, analog zum Tierreich, keinen unmittelbar-naturwüchsigen Zusammenhalt von Menschen aus dem Gefühlsinstinkt heraus geben. Er wäre nicht nachhaltig sozialverträglich.

6. Unser Verhältnis zum Bürger

Denken und Handeln aus dem Gefühl heraus ist menschlich. Auch wir als WASH-Mitglieder sind davon nicht frei. Diesbezüglich sind wir nicht besser als der Bürger, bei dem wir es kritisch diagnostizieren, um es dann mit klaren Aussagen zu kritisieren. Denn wir glauben, dass ein solches Handeln die Sozialintegration, resp. das gesellschaftliche Zusammenleben belastet.

Unser Verhältnis zum Bürger ist kritisch und ambivalent, sofern wir es mit einer Bürgermentalität zu tun haben, die auf die Befriedigung von Rachebedürfnissen ausgerichtet ist. Eine solche bildet sich in unserer Gesellschaft mehr und mehr aus und gefährdet den sozialen Zusammenhang. Sie führt nicht zu mehr, sondern zu immer weniger Sicherheit. Ex-Innenminister Gerhard Baum sprach in der Sendung “Sabine Christiansen” vom 28.01.07 von einem “bedenklichen Befund”, als nach einer Telefonbefragung während der Sendung über 90% der Anrufer gegen eine “zweite Chance” für die Ex-Terroristen Christian Klar und Brigitte Mohnhaupt votierten, nachdem diese 24 Jahre Haft abgebüßt hatten.

In der Programmatik muss allerdings zum Ausdruck kommen, dass wir grundsätzlich ebenso gefährdet sind wie jeder normale Bürger auch, dessen asoziale Mentalität, sofern sie sich zeigt, wir gleichwohl kritisieren. So manches Mitglied in Linkspartei oder WASG zeigt Verständnis für Sozialabbau und “Folter unter ganz bestimmten Bedingungen” (Oskar Lafontaine), insbesondere dann, wenn man glaubt, sich für höhere politische Aufgaben in Regierungsverantwortung anders nicht profilieren zu können.