

Habermas und die emanzipatorische Bewegung

In seinem Vortrag bei der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart geht Jürgen Habermas auf die Veränderungen ein, die die Neue Linke in der Bundesrepublik herbeigeführt hat. Er schildert diese Veränderungen mit einem Understatement, das intendiert, Kritiker der Neuen Linken als haltlose, eher hysterische Übertreiber zu disqualifizieren. Für Habermas ist die Neue Linke desorganisiert, machtlos, in Subkulturen entpolitisiert und von der Gesellschaft integriert worden¹. Allein die Doppelstrategie der Jusos scheint ihm politisch beachtlich als Versuch, unter den gegebenen Bedingungen sozialistische Politik zu machen.

Dennoch ist die emanzipatorische Bewegung nicht folgenlos geblieben. Habermas hebt vier Veränderungen im Selbstverständnis der Gesellschaft hervor, die in Zusammenhang mit der ideenpolitischen Aktivität der Neuen Linken stehen. Es ist die Entstaatlichung der Politik, eine Entpathologisierung der Krankheit, eine Entästhetisierung der Kunst, eine Entmoralisierung des Verbrechens.

Was ist mit diesen Veränderungen gemeint? Die *Entstaatlichung der Politik* ist zu greifen in den verschiedenen Demokratisierungen von Institutionen. Organisierte Basisinteressen können durch Kampfmaßnahmen die Politik langfristig beeinflussen. Mit der *Entpathologisierung der Krankheit* ist gemeint, daß die Grenzen von Krankheit und Gesundheit unscharf geworden sind. So ist unwidersprochen, daß in der Bundesrepublik sechs bis neun Millionen behandlungsbedürftige psychisch Kranke leben. Der Satz, daß jeder irgendwie geisteskrank sei, wird mit einem befangenen Lächeln akzeptiert. Zur Entpathologisierung der Krankheit gehört auch die Einsicht, daß „die Gesellschaft“ den Menschen krank macht: durch Arbeit, durch Umwelt, durch Unterprivilegierung, durch psychische Verelendung².

Die *Entästhetisierung* der Kunst wird vor allem im Freizeitbereich und in der Erziehung deutlich. Kunst ist nicht mehr Bildungsgut, sondern in der Form des Designs in die Konsumsphäre eingegangen. Neue Kreativitätskonzepte verbinden die Kunst unmittelbar mit spontanen Ausdrucksformen (im Happening, Simultanspiel, Rollenspiel usw.). Walter Benjamin hat bereits vor fünfzig Jahren Mickymaus als die Utopie der erfahrungslos gewordenen Moderne interpretiert, und tatsächlich erlernen heute die Kinder ihre Sozialbeziehungen an den Figuren der Comics³. Die *Entmoralisierung* des

¹ J. Habermas, Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze (Frankfurt 1973) 371 ff., 345 ff.

² M. Schneider, Neurose und Klassenkampf (Hamburg 1973).

³ Vgl. H. Günther, Walter Benjamin – Zwischen Marxismus und Theologie (Olten 1974).

Verbrechens bedeutet, daß aus dem Recht Begriffe wie Schuld und Strafe verschwinden und durch Krankheit und Hilfe ersetzt werden.

Die Auswirkungen der emanzipatorischen Bewegung am Beispiel des Entwurfs zum Jugendhilfegesetz

Es kann gezeigt werden, daß diese vier Tendenzen, die Habermas als Erfolge der ideenpolitischen Betätigung der Neuen Linken analysiert und bejaht, tatsächlich richtig beschrieben sind. Den Nachweis kann man an dem Entwurf des Jugendhilfegesetzes führen, das zur Zeit im Bundestag diskutiert wird. In diesem Gesetz wird die Entstaatlichung der Politik radikal durchgeführt. Denn es soll ein neuer Typus von Kommunalverwaltung geschaffen werden. Die Verwaltung verwaltet nicht mehr, sondern ist eine therapeutische Behörde universaler Hilfeleistung. Alle rechtlichen und organisatorischen Behinderungen des Guten sind abgeworfen. Gegen eine Behörde, die jedem eine therapeutische Hilfe anträgt, ist keine Opposition möglich. Es kann sich dann nur um Nörgler handeln, die des Systems nicht würdig sind. Die Behörde verwahrt die Menschenliebe schlechthin. Statt des Obrigkeitsstaats, der Maßnahmen verordnet, haben wir es mit einem Hilfestaat zu tun, dessen Angebote erst durch die Annahme zur Leistung werden. Es ist also ein totaler Staat, der mit antiautoritärer Verwaltung gefüllt ist.

In diesem Jugendhilfegesetz ist zweitens die Entpathologisierung der Krankheit vorausgesetzt. Die Beamten der Behörden sind Sozialpädagogen, die die sozialen Ursachen von Krankheit diagnostizieren und durch Erziehungshilfe im umfassendsten Sinn beheben. In dem Gesetz gibt es keine Unterscheidung von Kranken und Gesunden. Alle sind hilfsbedürftig. Alle haben einen Rechtsanspruch auf Hilfe. Der Rechtsanspruch verpflichtet die Behörden zur Gewährleistung. Gewährleisten kann die Behörde nur, wenn sie die Mittel hat, die Hilfsbedürftigkeit ermitteln und feststellen zu können. Sie muß daher eine totale Aufsicht über die Erziehung in allen Familien und Institutionen führen. Das ist der totalitäre Klumpfuß der Verwaltung des Guten. Alles wird unter dem Begriff des Verhaltens subsumiert. Es gibt nur unterschiedliche Grade der Bedürftigkeit einer Verhaltenssteuerung, aber keine formale Unterscheidung von Gesunden und Kranken.

Die Entästhetisierung der Kunst kommt drittens in dem Gesetzentwurf darin zum Ausdruck, daß der Erziehungsauftrag die Behörde dazu verpflichtet, die Freizeit pädagogisch zu regulieren. In der Freizeit soll die „managergesteuerte“ Konsum- und Freizeitindustrie um ihre Manipulationsmöglichkeiten gebracht werden. Statt dessen sollen die jungen Menschen in spontanen Aktionen ihre Kreativität entfalten, und sie sollen durch politische Aktionen ihre Umwelt (städtebaulich) so verändern, daß ihre (ästhetischen) Interessen befriedigt werden. Die Entästhetisierung der Kunst bedeutet, daß die freie und spontane Kommunikation, die als Freizeitverhalten durch die Be-

hörde anzuerziehen und zu fördern ist, im Sinn des ästhetischen Spiels (Fr. Schiller, Marxismus) realisiert wird.

Schwerpunkt des Gesetzentwurfs ist viertens die Entkriminalisierung des Verbrechens. Der Polizei, Staatsanwaltschaft, Rechtsprechung und dem Vollzug wird die Kompetenz zur Untersuchung und Beurteilung des Verbrechens entzogen. Das macht alles die therapeutische Behörde durch einen Sozialpädagogen. Er ermittelt – nicht den Tatbestand, sondern die sozialpsychologische Genese, er klagt an – aber nicht den Verbrecher, sondern die Gesellschaft, die die Verbrechen nicht als Hilferufe erkannt hat, er urteilt – aber nicht im Sinn eines Rechtspruchs, sondern durch eine psychosoziale Diagnose, und er vollstreckt – nicht durch Strafe, sondern durch Erziehungshilfe, Aufstellung eines sozialhygienischen Erziehungsplans und durch Regelung der Lebensführung. Es ist nicht vorstellbar, wie bei einem solchen Vorgehen die rechtsstaatlichen Garantien (Formalität und damit Prognostizierbarkeit des Verfahrens) und die Gleichheit aller gesichert werden sollen.

Fortschritt durch die emanzipatorische Bewegung?

Die Frage, die nun zu stellen ist, lautet: Sprechen so die Ärzte der Kultur? Das ist heute die ideenpolitische Grundfrage, ob die Neue Linke die richtigen Antworten auf die Krisen unserer Gesellschaft gibt oder ob sie selbst die Krise ist, als deren Therapie sie auftritt. Woran gemessen sind denn die vier von Habermas hervorgehobenen Veränderungen Fortschritte? Die Entstaatlichung der Politik ist nur ein Fortschritt, wenn der Staat schlechte Politik macht, und zwar konstitutionell, und wenn überhaupt das Absterben des Staats, wie der Marxismus fordert, ein hoffnungsvoller Vorgang ist. Die Entpathologisierung der Krankheit ist nur ein Fortschritt, wenn die „Gesunden“ wirklich auch krank und leidend sind und wenn den Kranken durch das Verschwinden der Grenze von Krankheit und Gesundheit geholfen ist. Die Entästhetisierung der Kunst ist nur ein Fortschritt, wenn die Kunst ihre bildende, ethische Bedeutung behält. Denn Platon hat ja nicht ohne Gründe die Künstler aus einer wohleingerichteten Stadt exiliert⁴. Ethik muß die Gouvernante der Kunst bleiben, auch wenn dabei die Qualität der Kunst leidet, was aber nur im Zustand der Heuchelei eintritt. Die Entkriminalisierung des Verbrechens ist nur ein Fortschritt, wenn man die Verantwortung des einzelnen für sein Tun bestreitet und die Formalität des Rechts als Voraussetzung der Rechtssicherheit geringschätzt.

Hinter diesen Veränderungen, die durch die emanzipatorische Bewegung in Gang gekommen sind, stehen also Grundüberzeugungen. Die alles tragende Grundüberzeugung der Neuen Linken ist die Theorie, daß die spätkapitalistische Gesellschaft der

⁴ G. Rohrmoser, Herrschaft und Versöhnung. Ästhetik und die Kulturrevolution des Westens (Freiburg 1972).

Bundesrepublik im ganzen und im Konkreten falsch ist. Es ist daher wichtig, sich des Realitätsgehalts dieser Grundüberzeugung zu vergewissern.

Die Krisen des „Spätkapitalismus“

Die vielleicht niveauvollste Analyse der Bundesrepublik unter dem Gesichtspunkt der Krise innerhalb der Neuen Linken ist von Habermas vorgelegt worden⁵. Habermas folgend, muß man unterscheiden zwischen den ständigen Krisen, von denen die spätkapitalistischen Gesellschaften erschüttert werden, und der „Systemkrise“. Die Krisen, die nie gelöst, sondern immer nur durch neue, noch sensationellere Krisen abgelöst werden, bedeuten nicht, daß das spätkapitalistische System am Ende ist. Krisen erzeugen noch keine revolutionäre Situation. Sie können im Gegenteil ein realistisches Krisenbewußtsein erzeugen und auch dem schlecht gesteuerten System eine Massenloyalität sichern. Die revolutionäre Situation ist nach Habermas erst durch die Systemkrise gegeben. Eine Systemkrise liegt dann vor, wenn die Steuerungsprobleme zu Bedrohungen der Identität werden können (39). Nun ergibt aber seine Analyse: „Für unsere Gesellschaftsformation ist in dem Sinn, in dem ich den Terminus eingeführt habe, eine Systemkrise nicht zu erwarten“ (129). Man könnte sich also mit dieser Feststellung beruhigen: Es ist zur Zeit in der Bundesrepublik keine revolutionäre Situation. Habermas trägt aber seine Analyse nicht zum Zweck der Beruhigung der systemabhängigen Kräfte vor, sondern um die Neue Linke vor Illusionismus zu warnen. Es ist eine Adresse an die Neue Linke, nicht in putschistisches, aktionistisches oder dogmatisches Denken zu flüchten, sondern realistisch und damit strategisch zu handeln.

Welche Gründe hat Habermas für seine Annahme, daß die Krisen im Spätkapitalismus nicht zu einer Systemkrise führen werden? Er unterscheidet vier Ebenen, auf denen sich die Krisen abspielen. Am eindringlichsten greifbar sind die *ökonomischen Krisen*: Umwelt, Wachstum, Inflation, Rohstoffkrisen, Rüstungslasten, internationale Politik, Tendenz der fallenden Profitrate, Output-Krisen. Habermas läßt es offen, wie lange der Spätkapitalismus die ökonomischen Krisen noch ungelöst mit sich schleppen kann. Grundsätzlich stellt er fest, daß der Spätkapitalismus in den nächsten Jahrzehnten keine dieser Krisen lösen kann, wenn er nicht in grundlegender Weise verändert wird. Habermas glaubt nicht an die langfristige Vernunft des Geldes, das über den Marktpreis spät, aber nicht zu spät einschneidende Veränderungen bewirkt. Allein ein Teilproblem wie die Begrenzung des Wachstums mit einer absoluten Wachstumsgrenze erfordert neue Steuerungsautoritäten gegen die Entwicklungslogik des Kapitalismus. Daher prognostiziert Habermas, daß die unlösbaren ökonomischen Krisen auf eine andere Ebene verschoben werden.

Die ökonomischen Krisen werden ins administrative System verschoben. Der Staat

⁵ J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt 1973).

wird mit den Folgeproblemen der unlösbaren ökonomischen Krisen belastet. Man muß festhalten, daß Habermas trotz erneuter Koketterie mit dem Marxismus in dem entscheidenden Punkt Marx falsifiziert: Die ökonomischen Krisen sind nicht in Begriffe des manifesten Klassenkampfes zu übersetzen (49). Statt dessen rechnet Habermas mit neuen, wechselnden Bündnissen zwischen komplexen Klassenkampffraktionen. Und er widerspricht den Marxisten in einem zweiten Punkt von zentraler strategischer Bedeutung: Die Motive der Menschen, ihre Hoffnungen, Meinungen und Weltbilder folgen einer eigentümlichen Entwicklungslogik, die nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit ökonomischer Macht steht (133). Der Spätkapitalismus kann also der marxistischen Revolution ausweichen, indem die staatliche Administration die Folgen der ökonomischen Unvernunft ausgleicht. Daraus entstehen die Krisen auf zweiter Ebene, die Habermas „*Rationalitätskrise*“ nennt. Denn es ist noch offen, ob die staatliche Administration fähig sein wird, die notwendigen Steuerungsimperative zu setzen und durchzusetzen. Habermas weist die vulgärmarxistischen Theorien, daß der Staat nur ein Handlanger des Kapitalismus ist, zurück. „Heute muß der Staat Funktionen erfüllen, die weder mit Bezugnahme auf Bestandsvoraussetzungen der Produktionsweise erklärt noch aus der immanenten Bewegung des Kapitals abgeleitet werden können“ (77). Demokratie ist nicht nur Überbau der kapitalistischen Klassenherrschaft (84).

Das drängendste Problem der aktuellen Krisensituation ist also die Rationalität der Administration. Der Staat ist eingeschränkt durch die Eigentumsordnung. Habermas tritt der funktionalistischen Theorie entgegen, die behauptet, man könne die Rationalität der Verwaltung abkoppeln von der Legitimationsfrage. Er schließt sich an seinen Schüler Claus Offe an und prognostiziert, daß man die staatliche Administration so wird umformen müssen, daß in die Planung partizipatorisch die verallgemeinerungsfähigen Interessen der Bevölkerung eingehen. Durch Demokratisierung der Verwaltung wird zwar die Verwaltung beschwerlicher, aber nur so könne gesichert werden, daß durch den Staat die verallgemeinerungsfähigen Interessen die Privatinteressen majorisieren, und das sei langfristig die einzige Möglichkeit, den ökonomischen Kollaps des Systems zu verhindern.

Die Eigentümlichkeit der Krisenanalyse von Habermas kommt erst an dieser Stufe seiner Überlegungen heraus: Denn der Staat kann die ökonomischen Krisen nur administrativ auf sich ziehen, wenn er rational verwaltet. Diese Kompetenz des Staats braucht Macht. Macht hat die Administration nur, wenn es gelingt, die Krisen auf eine dritte Ebene zu verschieben. Habermas nennt diese dritte Ebene die „*Legitimationskrise*“. Das Krisenmanagement des Staats muß Unterstützung durch die Bevölkerung finden. Es muß legitimiert werden. Auf dieser Ebene ist die Prognose von Habermas düster. Er sieht es als gescheitert an, Kultur durch den Dienstleistungssektor zu ersetzen. Die kulturellen Gehalte sind verschlissen, die religiösen Rechtfertigungen für Askese und Leid verbraucht, denn Religion ist nicht einmal mehr Privatsache, das Berufsethos ist durch das Belohnungssystem nur unzureichend ersetzt.

„Sinn ist eine knappe und immer knapper werdende Ressource“ (104). Sie kann nicht

auf administrativem Weg substituiert werden. Es ist ja gerade der Widerspruch, daß immer höhere Steuerlasten auferlegt werden müssen, um die Qualität des Lebens zu sichern, und gerade für die unerfreulichen Interventionen fehlen der Administration die Legitimationen. Habermas glaubt nicht, daß die Legitimationskrise auf dem Niveau der erschöpften Kultur gelöst werden kann. Sondern die Krisen werden auf die vierte Ebene verschoben. Diese alles entscheidende Ebene nennt Habermas die „*Motivationskrise*“. Diese Motivationskrise ist kein Ad-hoc-Problem, sondern hat eine lange Vorgeschichte. Habermas entwickelt eine Entwicklungslogik von Weltbildern. In nicht völlig geklärten Evolutionsschüben habe sich die Kultur in den letzten Jahrtausenden asymmetrisch zur Realgeschichte entwickelt⁶.

Auf dem jetzigen Stand sei eine Motivation aufgrund von kulturellen Normen nicht mehr zu erwarten. Sowohl faktisch wie theoretisch sei die Kultur nicht zu regenerieren⁷. Zwar zehrt das System noch von Restbeständen der Kultur (71). Aber diese noch motivbildende Kraft z. B. der protestantischen Berufsauffassung nennt Habermas bürgerliche Ideologie. Durch die Verwertung der Kultur im Kapitalismus sei die Tradition zur Ideologie geworden. Theoretisch entlarvt und praktisch ersetzt durch Umverteilung von Konsumgütern, komme die Kultur nicht mehr zur Motivation in Frage. Habermas geht aber davon aus, daß die Systemkrise nur dann verhindert werden kann, wenn die ökonomischen Krisen nicht mit der Motivationskrise zusammenfallen. Woher aber die Motivation nehmen? Durch die emanzipatorische Bewegung habe sich das Leistungsethos der Mittelschicht ebenso aufgelöst wie der Fatalismus und Gehorsam der Unterschicht.

Das Problem präzisiert Habermas so, daß es eine Staatsmoral geben müßte, damit der Staat bei den Krisen die Kraft finden kann, zu intervenieren. Aber statt einer Staatsmoral gibt es nur die Moral von Privatleuten. Habermas macht dem Spätkapitalismus ein Angebot: seine kommunikative Ethik. Es soll eine neue Universal-moral gefunden werden. Die Universal-moral entsteht durch die Interpretation verallgemeinerungsfähiger Interessen. Die Methode der Auffindung der universalistischen Moral ist der sogenannte praktische Diskurs, also die herrschaftsfreie, zwanglose, zeitlich unbefristete Diskussion. In dieser Diskussion gewinnen die gefundenen Normen zugleich motivbildende Kraft. Diese Normen sind wahr, wenn eine Übereinkunft darüber erzielt wird, daß sie wahr sind.

Der Vorschlag von Habermas zur Vermeidung der Systemkrise muß geprüft werden. Denn zunächst hängt die Notwendigkeit, seinem Vorschlag zu folgen, an den beiden Voraussetzungen, daß die Krisen im Spätkapitalismus mit dieser Strenge zur motivbildenden Kraft der Moral durchschlagen und daß es keine motivbildende Kraft der Kultur gibt. Wenn diese Voraussetzungen zutreffen sollten, ist zu prüfen, ob man dem praktischen Diskurs zutraut, aus der Alltagssprache eine Ethik der Verständigung zu

⁶ Kultur und Kritik, 209.

⁷ Legitimationsprobleme, 109.

gewinnen, wahre Normen zu ermitteln, diese Normen kraft Wahrheit zu motivbildender Stärke zu bilden. Und es muß geprüft werden, ob die Identität des einzelnen nicht in dem Gruppenprozeß der Findung der universalistischen Moral aufgelöst wird. Habermas spricht davon, daß die Trennung von Innen- und Außenmoral verschwindet (122).

Die ganze Provokation seiner Krisentheorie besteht eben darin, daß er dieser Gesellschaft als einzigen Lösungsweg das Vorbild der Protestbewegung und ihrer kontrafaktischen Lebensführung in den Sub- und Gegenkulturen vorschlägt.

Auf diese Frage spitzt sich eine Kontroverse über die Krise des Spätkapitalismus zu. Denn die Krisentheorie von Günter Rohrmoser⁸ stimmt mit Habermas in vielem überein. Daß die ökonomischen Krisen zu Krisen des Staats führen, daß der Staat in eine Legitimationskrise hineingeht und daß die Legitimationskrise schließlich auf eine an die Wurzel des Überlebens reichende Motivationskrise führt, ist Rohrmoser und Habermas gemeinsam. Gemeinsam ist ihnen auch die Analyse, daß die Neue Linke als orthodoxer Marxismus, als Subkultur und als Jusopolitik diese Krisen des Systems artikuliert, interpretiert und beschleunigt.

Aber die offene Frage ist, ob die Neue Linke selber den konservativen Nihilismus produziert, von dem sie die Gesellschaft befreien will (Rohrmoser), oder ob in ihren kommunikativen Subkulturen die Lösung der Motivationskrise schon praktiziert wird (Habermas). Rohrmoser beurteilt die motivbildende Kraft einer umgeformten Kultur anders, und er deutet die moralischen und sinnbildenden Kräfte im Spätkapitalismus anders⁹.

Das ist möglicherweise keine abstrakt-theoretische Kontroverse, sondern eine Auswirkung unterschiedlicher Erfahrungen mit den Subkulturen der Gesellschaft. Erfahrungen mit den Subkulturen der Führungskräfte der Industrie und Wirtschaft führen zu anderen Aussagen über die motivbildende Kraft von Moral und Sinn als Erfahrungen mit Subkulturen von gelehrten Führern der antiautoritären Protestbewegung. Habermas schreibt, um sich vor Claus Offe dafür zu rechtfertigen, daß er orthodoxen Marxismus und Putschismus aus rationalen Gründen für strategisch falsch hält. Rohrmoser schreibt, um die Führungskräfte zu bewegen, ihre ethische Motivation in rationale Steuerungsfähigkeit umzusetzen. Ist die Protestbewegung mit allen ihren Fraktionen der emanzipatorischen Bewegung eine Gefahr oder Lösungsmodell für das von Krisen erschütterte System?

Wiederum zur theoretischen Klärung muß die Frage geführt werden, ob Habermas berechtigt ist, sein Konzept des praktischen Diskurses als Plädoyer für die alteuropäische Menschenwürde auszugeben¹⁰.

⁸ G. Rohrmoser, *Die Krise der Institutionen* (München 1973).

⁹ Ders., *Emanzipation und Freiheit* (München 1970).

¹⁰ *Legitimationsprobleme*, 196.

Die alteuropäische Menschenwürde

Die alteuropäische Menschenwürde ist untrennbar von der Idee einer mit sich selbst identischen Person. Die Identität des einzelnen wird heute mit Ich-Stärke bezeichnet. Das Ende des Individuums ist zum Allerweltsthema geworden. Konservativer Kulturpessimismus und revolutionärer Kommunismus stimmen darin überein, daß der Mensch vergesellschaftet ist und daß die Zukunft eine totale Vergesellschaftung des Menschen bringen wird. Diese Zukunft des Menschen wird entweder als Problem der Züchtung von Menschenmassen verstanden, die motivlos die Notwendigkeiten des Überlebens akzeptieren, oder als Hoffnung auf den solidarischen, kollektiven Menschen als Gattungswesen. Habermas übernimmt die Thesen von der Vergesellschaftung des Menschen. Er spricht deshalb immer vom vergesellschafteten Individuum. Aber er kann sich dabei nicht zur Konsequenz entschließen.

In einer für die Erziehungswissenschaften folgenreichen Problemskizze¹¹ zum Problem der Sozialisation hat er versucht, die humanwissenschaftlichen Theorien der vollständigen Vergesellschaftung des Menschen durch Erziehung mit der anthropologischen Tatsache der Protestbewegung zu harmonisieren. Er ging davon aus, daß der Mensch lernt, Rollen zu spielen, mit den Rollen einverstanden zu sein und sich tatsächlich so zu verhalten, wie er es aufgrund der Rollennormen müßte. Diese totale Integration ist die Aufgabe der Sozialisation. Aber gleichzeitig sollte der Rollenspieler auch im Protest gegen die Festlegung im Rollenspiel leben. Er sollte mit seinen Rollen identisch und zugleich nichtidentisch sein. Damit hatte es sich Habermas ganz leicht gemacht. Zu den Studenten der Protestbewegung konnte er sagen, daß er in ihrer Nicht-Identität die Vorwegnahme einer neuen, befreiten Lebensform sieht, und zu den Humanwissenschaftlern, daß die gelingende Technik der Vergesellschaftung die einzig mögliche Erziehung des Menschen sei.

Seither lebt die Schulreform mit diesem Widerspruch. Die emanzipatorische Befreiung kommt in der Sprache der Verhaltenstechnologie einher. Kontrolle jedes letzte Wort¹². Das lag daran, daß Habermas einem Irrtum erlegen ist, zu dem ihn die Sprache geführt hat. Er bezeichnete die Protestbewegung als Nichtidentität mit der Rollenidentität des vergesellschafteten Menschen. Aber das Protestverhalten ist auch Rollenspiel mit eng begrenzten Regeln und Normen. Es übt einen Konformitätszwang auf die Individuen der Subkultur aus, was die Sprache, die Gestik, die Symbole, die Normen und das Handeln angeht. Auch diese Konformität ist beunruhigend stumpfsinnig, wenn man die Rollendisposition kennt. Daher sind die Bürokraten der Emanzipation im Recht, die das antiautoritäre Rollenspiel als Erziehungsaufgabe der Schule bestimmen und die Erziehung in exakte Messung des Eingangsverhaltens, des Inputs an Maßnahmen und der exakten Messung des Endverhaltens zerlegen. Auch eine Endlösung der Erziehungsprobleme im Sinn des antiautoritären Verhaltens ist ein technisches Pro-

¹¹ Kultur und Kritik, 118 ff. (1968).

¹² Vgl. H. Günther, Auf dem Weg zu einer neuen Schule. Die falsche Emanzipation (München 1974).

blem, ein Training. Wieso soll in den Gesichtern der Sozialisierten der Protestbewegung die alteuropäische Menschenwürde geschrieben stehen?

Habermas hat später¹³ noch einmal das Problem der Identität aufgegriffen. Er verwendet dabei Argumente, die tatsächlich mit der alteuropäischen Menschenwürde in einem Zusammenhang stehen. Denn er stellt fest, daß über die Identität des Leibes hinaus das Ich sich mit sich selbst identifizieren muß. Dazu gehört nach wie vor der Name. Dazu gehört die Verweigerung, beliebige Rollen zu spielen und jederzeit zum Rollentausch bereit zu sein. Das ist eine Verweigerung der Zumutung, eine universale Rollenkompetenz zu erwerben. Am wichtigsten aber ist das Eingeständnis von Habermas: Ich kann einen anderen prinzipiell nur nach den Merkmalen identifizieren, nach denen er sich selber identifiziert (220). Diese Merkmale müssen zwar intersubjektiv anerkannt sein. Aber trotz dieser Einschränkung kann man sagen, daß eine solche Bestimmung der Identität jene bürgerlich-christliche Subjektivität auszeichnet, die Habermas ansonsten als Ideologie denunziert. Er verstärkt diese alteuropäische Subjektivitätstheorie, indem er den unverwechselbaren lebensgeschichtlichen Zusammenhang hervorhebt, den jedes mit sich selbst identische Individuum zu organisieren hat. Und er macht ganz im Sinn des Christentums auf die prekäre und verletzbare Balance aufmerksam, die das Ich zwischen sozialer und persönlicher Identität finden und sichern muß (230). Die innere Natur des Menschen ist zugleich Systemumwelt und Systemelement. So lebt das Individuum prinzipiell trostlos.

Aber das sind nur halbe Schritte in Richtung der alteuropäischen Menschenwürde. Denn Habermas bezeichnet diese persönliche Identität des einzelnen mit sich selbst als Fiktion. Es sei eine notwendige Fiktion, ein Schein. Damit wiederholt er mit der alteuropäischen Menschenwürde das, was er so verhängnisvoll mit den Wissenschaften, der Idee des guten Lebens und dem absoluten Geist schon vorexerziert hat: Erst heult er mit den Wölfen und vernichtet die Argumente zur Transformation der Kultur, und dann fordert er, daß der Schein, die Fiktion aufrechterhalten werden müsse, damit die Barbarei einer inhaltslosen Freiheit eingeschränkt wird.

Habermas hält nicht einmal an der Fiktion der alteuropäischen Menschenwürde ernsthaft fest. Denn die Konsequenzen für die Erziehung wären sehr radikal, wenn Ernst gemacht würde mit dem Satz, daß ich den Menschen nur mit den Merkmalen identifizieren darf, mit denen er sich selbst identifiziert. Das würde eine große Bescheidenheit und Aufmerksamkeit bei den Erziehern und bei dem Staat erfordern, jede Festlegung des einzelnen auf Merkmale, mit denen er sich nicht selbst identifiziert, zu unterlassen. Das würde zum Kampf gegen alle Humanwissenschaften führen, die den Menschen verdinglichen und unter abstrakte Voraussetzungen subsumieren.

Habermas weicht aber nicht nur vor den praktischen Konsequenzen einer alteuropäischen Menschenwürde aus, sondern auch vor den theoretischen Voraussetzungen. „Die praktische Vernunft kann nicht einmal mehr im transzendentalen Subjekt begrün-

¹³ Kultur und Kritik, 195 ff. (1972).

det werden.“¹⁴ Die transzendente Theorie des Subjekts ist aber die einzige, in der der einzelne Mensch als Urheber seiner Freiheit gedacht ist. Man kann nicht von alteuropäischer Menschenwürde reden, wenn man die transzendente Freiheitstheorie so opportunistisch und argumentlos abtut. Habermas sieht, daß ein freier Mensch auch unter den Bedingungen der perfektionierten Daseinsvorsorge prinzipiell trostlos lebt. Es wird nun von Rohrmoser dargelegt, daß unter solchen Voraussetzungen das (Hegelsche) Christentum als eine Diakonie der Vernunft formuliert ist. Das ist vielleicht weniger elaboriert zu formulieren, aber es bleibt den Voraussetzungen der alteuropäischen Menschenwürde treu. Habermas geht ohne Argumente über die Tatsache hinweg, daß die alteuropäische Menschenwürde auf dem Hintergrund eines dialektischen Christentums entstehen konnte. Dabei darf man sich nicht an die Theologien halten, sondern an die Praxis, die klüger war. Es ist eben leichter, wenn man die Kultur auf hoher ideologiekritischer Warte entlarvt, als sich mit ihr zu identifizieren, indem man sie umformt, wie das Walter Benjamin getan hat.

Der praktische Diskurs, den Habermas dem Spätkapitalismus als systemsprengendes und damit systemerhaltendes Mittel anempfiehlt, dementiert in der bisher vorgelegten Fassung die alteuropäische Menschenwürde. Bereits die Verwendung des Begriffs der notwendigen Reziprozität¹⁵ verrät die Idee der Menschenwürde. Denn Verständigung sei nur möglich, wenn eine vollständige Reziprozität der Rollen gegeben ist. Der Mensch, der in der Konfliktsituation zum vollständigen Rollentausch mit seinem Gegner fähig ist, hat zwar den Konflikt gelöst, aber er hat es aufgegeben, sich nur mit sich selbst identifizieren zu lassen. In dem praktischen Diskurs soll gerade die Lebensgeschichte aufgearbeitet und in das Kommunikationskontinuum der Gruppe übersetzt werden. Es soll so lange über die Normen diskutiert werden, bis alle von der Wahrheit der Gruppennormen überzeugt sind. Der Konsensbegriff der Wahrheit besagt gerade, daß jeder unmittelbar das für wahr hält, worüber die Gruppe einen Konsens herbeigeführt hat. Ohne dieses Moment strikter Affirmation wäre es unsinnig, von Wahrheit zu sprechen. Habermas nimmt auch schon vorweg, was als Wahrheit herauskommen wird: daß alle metaphysischen oder wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffe nicht überzeugen haben und daß die Grundannahmen des historischen Materialismus bestätigt werden¹⁶.

Es ist deshalb skeptisch zu beurteilen, wenn Habermas jetzt die Entwicklung eines wahrheitsbezogenen Sozialisationsmodus fordert, denn unter Wahrheit versteht er immer den Konsens, der in diskutierenden Gruppen erzielt wird. Aber das Problem ist gestellt: Es hat sich vielleicht schon fast unbemerkt unter der Decke rhetorischer Kraftakte eine Veränderung des Sozialisationsmodus vollzogen, der die soziokulturelle Lebensform als solche verändert¹⁷. Die emanzipatorische Schulreform kann dafür als Indiz gelten.

¹⁴ Legitimationsprobleme, 165. ¹⁵ Kultur und Kritik, 217.

¹⁶ J. Habermas – N. Luhmann, Sozialtechnologie oder Theorie der Gesellschaft (Frankfurt 1972).

¹⁷ Legitimationsprobleme, 166.