

Die Schnittmuster kultureller Gemeinschaften finden

Kulturelle Partikularismen unterschätzt

RM: Axel Honneth, Sie haben zunächst als Student, später als Assistent in Berlin sowohl den kurzfristigen Revolutionsoptimismus der APO als auch die anschließende sozialliberale Reformeuphorie aktiv miterlebt. Beide Fortschrittskonzeptionen wurden sehr bald von den Realitäten oder auch Sachzwängen, wie man sagt, eingeholt, überholt und von pragmatischen, schließlich von skeptischen und resignativen Gesellschaftsanalysen und -prognosen abgelöst.

Woran ist diese Aufbruchsbewegung letztendlich gescheitert? Ist sie überhaupt gescheitert?

AH: Die Aufbruchsbewegung der 68er ist mit Sicherheit in ihren politischen Zielen gescheitert. Diese Ziele hatten mit der Realität unserer Gesellschaften nur noch wenig zu tun. Aus heutiger Sicht waren die Ziele überspannt. Nie und nimmer hätten sie übersetzt werden können. Diese Einschätzung der Dinge bezieht sich aber nur auf die politischen Zielsetzungen.

Die kulturrevolutionären Motive der 68er haben sich jedoch in eine Realität umgesetzt, die tatsächlich heute andere Züge trägt. Sowohl im Hinblick auf die Kindererziehung, als auch im Hinblick auf die sexuellen Verhaltensformen. Vieles davon hat sich längst in Form praktischer Veränderung umgesetzt. Man kann sich gar nicht mehr vorstellen, wie das in den Schulen der frühen 60er Jahre vor sich ging.

Sachzwänge tragen keinesfalls die Verantwortung für das Scheitern der Demokratisierungsversuche bzw. der ursprünglich sozialliberalen Reform. Ich glaube nicht an Sachzwänge. Sie sind immer das Resultat von Definitionen und Festlegungen politisch-kultureller Eliten.

RM: Schon sehr früh haben Sie sich mit den "anthropologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften" und der sozialen Evolutionstheorie von J. Habermas und dessen Revisionen am Historischen Materialismus auseinandergesetzt.

Nun scheint zumindest eine der Kernthesen dieses reformulierten Erkenntnismaterialismus, die besagt, es gäbe keine Rückkehr zu früheren, einmal bereits erreichten, verarbeiteten und aufgehobenen Erkenntnis- und Moralformen, sich gegenwärtig zu falsifizieren. Die westeuropäischen Staatsnationen, die sich schon auf dem Weg zu postnationalen, posttraditionalen und multikulturellen Gesellschaften mit entsprechenden Bewußtseinsformationen glaubten, werden infolge der Turbulenzen in den östlichen Gesellschaften, in längst überholt geglaubte Denk- und Wertmuster zurückgezwungen. Die von Habermas ausgegebene Devise des vorbehaltlosen moralischen Universalismus, mit dem die Westorientierung unumkehrbar gemacht werden sollte, bröckelt. Vielleicht lassen sich viele Begriffe wie "nachholende Revolution" und "DM-Nationalismus" usw. vor dem Hintergrund dieser tiefliegenden Angst erklären.

Muß dieses Irreversibilitätstheorem individueller und kollektiver Lernfortschritte innerhalb des reformulierten Historischen Materialismus vor allem mit Blick auf die Entwicklungen im

Osten revidiert werden? Legen uns die Vorgänge im Osten jetzt eine andere Sicht der Dinge nahe, also doch die Möglichkeit der Umkehrung und Regression?

AH: Das hängt davon ab in Bezug auf welche Entwicklungen von solchen Irreversibilitäten gesprochen wird. Je weiträumiger und großflächiger eine Theorie des moralischen Fortschritts angesetzt ist, um so stärker läßt sich von bestimmten Irreversibilitäten sprechen. Eine zulässige Redeweise erscheint mir, wenn Einschnitte, wie etwa die Überwindung von Sklavenhaltergesellschaften, gemeint sind.

Die Probleme, über die wir gerade reden, machen uns aber deutlich, daß die auf der Grundlage der Wertorientierung an universalistischen Menschenrechten zusammengehaltenen Gesellschaften mit einigen Nachfolgeproblemen überhaupt nicht fertig geworden sind. Die Schwierigkeiten und massiven politischen Probleme, mit denen wir heute konfrontiert werden, sind typisch für Gesellschaften und Lebensformen, die von der Geltung der Menschenrechte überzeugt sind. D.h., es handelt sich um Folgeprobleme des moralischen Universalismus. Im Zuge seiner Entwicklung stößt er auf die gar nicht überraschende Tatsache: Soziale Gruppen formulieren im Bezug auf die Menschenrechte Ansprüche auf Selbstbestimmung. Nun setzt der schwierige Prozeß der Ausformulierung eines moralischen Universalismus überhaupt erst ein, der in der Lage ist, diesen moralischen und kulturellen Partikularismen einen Freiraum zu geben. Mit anderen Worten: Die Versöhnung von moralischen Universalismus und kulturellem Partikularismus. Diese Aufgabe scheint mir in der Annahme eines säkularen Trends zu postnationalen Gesellschaften tatsächlich unterschätzt worden zu sein.

Die gegenwärtige Entwicklung macht aber auch noch auf ganz andere Prozesse aufmerksam. Die Schwierigkeiten sind viel komplexer als angenommen. Es müssen Lösungen auf der Ebene der Integration partikularer Gemeinschaften in soziale Zusammenhänge gefunden werden, die sich im Prinzip durch die gemeinsame Orientierung an bestimmten universalistischen Grundsätzen der Menschenrechte orientieren.

Im übrigen ist der moralische Universalismus in diesem wagen Sinn der gemeinsamen Orientierung an bestimmten unverzichtbaren Menschenrechten längst noch nicht zum Kern der sittlichen Entwicklung aller Mitglieder unserer Gesellschaft geworden. Weder sind diese Moralüberzeugungen zu Gewohnheiten des Herzens geworden, noch sind sie in die praktischen Verhaltensformen und Verhaltensweisen normaler Menschen übergegangen.

Gefangen im undurchschaubaren Netz moralischer Überzeugungen

RM: In dem bereits erwähnten Buch "Soziales Handeln und menschliches Natur" haben Sie D. Kampers Versuch, "die Unmöglichkeit einen Begriff vom Menschen begrifflich nachzuweisen" in der Weise kritisiert, daß Sie sagen, sein Ansatz lasse nur die Destruktion von Begriffen zu und rufe letztlich zum Verzicht auf notwendige Bestimmungen des Humanum auf.

Würden sie heute in Anbetracht der Aufdeckung des ideologischen Gehalts der Humanwissenschaften derlei Dementierungen normativer Vorgaben zur Herstellung 'des Menschen' noch genauso sehen? Würden Sie heute, zehn Jahre später, angesichts des Wissens, daß die Humanwissenschaften ihren gewaltigen Beitrag zunächst zu Disziplinar-, später zu Kontrollgesellschaften geleistet haben, gegen diese "negative Anthropologie" (U.Sonnemann), die nicht umsonst an Adornos Satz: "Was der Mensch sei, läßt sich nicht

angeben" anschließt und als Veto gegen jegliche Form "positiver Anthropologie" explizit verstanden wurde, differenzierter und anders urteilen?

AH: Es handelt sich hier um zwei Fragen. Zur ersten Implikation der Frage. Ich teile überhaupt nicht die vollkommen negative Beschreibung der Humanwissenschaften. Ich halte die Analyse Foucaults der sozialen Funktion der Humanwissenschaften in den letzten 300 Jahren nur für die eine Seite der Medaille. Der Prozeß war mit Sicherheit in sich viel ambivalenter. Die Humanwissenschaften haben insgesamt auch zu einer Humanisierung des Umgangs des Menschen mit sich selber geführt. Ich denke hier an die Kindererziehung, aber auch an die Fortschritte, die durch die Entwicklungspsychologie J. Piagets in Gang gesetzt worden sind. Hier ist es tatsächlich zu Revisionen und Revolutionen gekommen, die insgesamt einen Fortschritt bedeuten.

Der andere Teil der Frage bezieht sich auf die Anthropologie. Ich würde auch heute noch an der Formulierung festhalten, die H. Joas und ich gefunden haben. Uns ging es damals darum zu sagen: Der Mensch, vorausgesetzt wir können in diesem Singular überhaupt von ihm reden, zeichnet sich durch eine extreme Plastizität, Variabilität oder Veränderbarkeit aus. Diese Übereinstimmung enthebt uns aber nicht der Aufgabe, die organischen Bedingungen der menschlichen Veränderbarkeit zu suchen. Die Anthropologie ist die Erkundung der Bedingung der Möglichkeit menschlicher Veränderbarkeit. Mir geht es nicht um die Definition des menschlichen Wesens, mit dessen ideologischen Folgelasten ich mich sonst herumzuschlagen hätte. Mir geht es aber um die anthropologisch rekonstruierbaren Bedingungen menschlicher Veränderbarkeit. In diesem Sinn würde ich die philosophische Anthropologie nach wie vor für einen interessanten Forschungszweig halten.

RM: M. Foucault bildet in vielen Ihrer Texten der letzten Jahre eine Art Gegenpol bzw. ambivalenten Fixpunkt, an dem Sie sich theoretisch abgearbeitet haben. Wenn ich Foucaults Rückgang in die Geschichte richtig verstanden habe, so ging es ihm am Schluß wohl darum, eine Individualität herauszuarbeiten, die sich immerfort ändert, sich selbst permanent transformiert und kontinuierlich an sich selbst arbeitet. Sie selbst stehen dieser Figur eines mit sich selbst experimentierenden Subjekts, das dauernd neue Möglichkeiten des Lebens erfindet und ausprobiert reserviert bis skeptisch gegenüber. Sie fragen dagegen nach den normativen Grundlagen Bedingungen und Voraussetzungen, unter denen sich Emanzipationbewegungen vollziehen lassen.

Könnte es nicht sein, daß solche Rückverweise auf normative Bindungskräfte, so legitim sie auch immer sein mögen und ich möchte sie auch gar nicht in Zweifel ziehen, Emanzipationsvollzügen eher abträglich als förderlich sind, weil die Betroffenen dann die vermeintlich objektiven Bedingungen und Verhältnisse für ihr Scheitern verantwortlich machen und darüber die eigenen Möglichkeiten der Selbsterfindung und Selbsterprobung vergessen. Muß man nicht doch, und so verstehe ich zunächst Foucaults Rede, diese hemmenden Bedingungen im Herzen zunächst wegarbeiten?

AH: Mein Einwand gegen normative Vorstellungen, wir sollten menschliche Selbst- und Lebensverhältnisse unter der wünschenswerten Perspektiven der experimentellen Selbsterschaffung menschlicher Möglichkeit beschreiben, ist zunächst gar nicht normativer, sondern empirischer Art. Ich glaube, es handelt sich einfach um eine falsche Beschreibung. Foucault hat die Sache so gar nicht beschrieben. Sein Spätwerk zeichnet sich durch die Beschreibung verschiedener Formen menschlicher Selbstverhältnisse aus, die auf der Folie normativer und moralischer Alltagsvorstellungen, die jeweils zu bestimmten Zeiten vorgeherrscht haben, aufgebaut haben. Seiner Überzeugung nach erschaffen wir uns selbst gar

nicht als Menschen experimentell neu, sondern suchen auf der Basis bestimmter internalisierter oder mehr oder weniger von außen wirkender Normen nach Möglichkeiten der Selbsterfindung. Der Kern der Vorstellungen, der bei der "Ästhetik der Existenz" eine Rolle spielt, setzt falsch an. Normalerweise sind wir vergesellschaftete Subjekte. Wir sind mit bestimmten moralischen Überzeugungen ausgestattet und leben in bestimmten Moralzusammenhängen. Aus diesen für uns vollkommen undurchschaubaren Netz moralischer Überzeugungen suchen wir uns bestimmte Möglichkeiten der Selbstverwirklichung heraus. Die Abfolge dieser Selbstverwirklichungsversuche können wir als Formen menschlicher Selbsterfindung beschreiben. Nur auf der Grundlage der von mir jetzt vorgenommenen Beschreibung wird deutlich: Selbsterfindungen finden nicht im luftleeren Raum statt, sondern immer schon auf der Basis internalisierter moralischer Bindungen. Daraus ergibt sich ein undramatisches Bild, dem ich zustimmen würde.

Foucaults historische Untersuchungen sind meiner Ansicht nach auch so angelegt. Sie untersuchen Verhältnisse menschlicher Lebensweisen, die überhaupt erst in dem Maße verständlich werden, wie man sich vor Augen führt, in welche moralische Kultur sie eingebunden sind. Die Konzentration auf die Ästhetik der Existenz am Ende seines Schaffens heißt zunächst einmal, das Insgesamt an moralischen Normen überprüfen, von denen wir uns heute leiten lassen. Sie formuliert aber auch die Frage, ob es nicht andere Formen der moralischen Selbstorientierung von Menschen geben sollte als diejenigen, auf die wir seit über 200 Jahren angewiesen sind. Die starke Entgegensetzung von Moral und Ästhetik der Existenz an dieser Stelle scheint mir nicht richtig.

RM: Die gegenwärtig so forciert betriebene Rede von der "Ästhetik der Existenz" depotenziert die Stoßrichtung Foucaults. Sie übersieht m.E. die grundlegend politische Zielrichtung, die sich Foucault in der Ausarbeitung einer "Ethik des Individuums" vornimmt. Mit dem Selbstbezug, der "Sorge um sich selbst" wie der dritte Band auch richtig heißt, war eher ein "Nicht-regiert-werden", zumindest "ein nicht dermaßen Regiert-werden" gemeint und damit auch ein nutzbarer Widerstandspunkt gegen die Macht gesetzt. Durch die jetzt auftauchenden Lebenskunstprogramme und ihrer Einbindung in eine allgemeine "Ästhetisierung der Lebenswelt" wird dieses Konzept zunehmend verwässert. Für mich hat sich bei der Lektüre der Texte auch immer die Frage gestellt, inwieweit sich diese singulären Widerstandspunkte zu Widerstandsnestern ausweiten ließen und auf welche Weise sie organisationsfähig gemacht werden könnten.

AH: Ich weiß nicht, ob ich die Frage auf diese Weise stellen würde. Für mich stellt sich eher eine andere Frage. Welche der verschiedenen moralischen Orientierungen, die in unserer Kultur eine zentrale Rolle spielen und unsere Handlungen leiten, sollten wir stärker betonen und politisch auch aktiver nutzen, um das, was Foucault vor Augen hatte, in den öffentlichen Raum zu bringen. Sicherlich meint Selbstsorge auch die Chance des Einzelnen, auf sein eigenes Leben aufmerksamer zu achten und in seinen schwer zu durchschaubaren Wünschen und Ansprüchen etwas wahrzunehmen, was schon in der europäischen Tradition angelegt ist. Vielleicht bedarf es einer Revitalisierung dieser Tradition und einer Verstärkung dieser Tradition im gegenwärtigen kulturellen Kontext.

Die Stunde sensibler Zeitdiagnosen

RM: Foucault sprach häufig vom Aufbrechen und "Umkehren der Machtbeziehungen" durch die Erfindung neuer Spielregeln und machte dies interessanterweise auch zur Aufgabe der Philosophie. G. Deleuze spricht auch vom Erfinden und Schaffen neuer Begriffe, die neue Regionen des Denkens mit neuen Intensitäten erschließen und neue Konzepte kreieren.

Negt/Kluge dagegen von der Parteinahme für das Noch-nicht-Gewordene, das nach Wirklichkeit und Ausdruck drängt.

Wo und wie sehen Sie die Rolle der Philosophie heute?

AH: Die Frage ist zu komplex, als daß ich sie jetzt hinreichend beantworten könnte. Mir scheint ein Teil dessen, was von den Autoren, die Sie zitiert haben, gesagt wird, beinahe trivial. Natürlich besteht die Aufgabe der Philosophie wie vieler anderer Wissenschaften darin, neue Begrifflichkeiten für Erfahrungen und Lebensmöglichkeiten zu finden, für die wir in unserem aktuellen Sprachhorizont noch gar nicht die angemessene Formulierung haben. Insofern gehört zu jeder Form von Wissenschaft - vielleicht in einem besonderen Maße für die Philosophie - die kreative Hervorbringung neuer Sichtweisen und Begrifflichkeiten. Im übrigen gilt das auch für alle Richtungen und Schulen der Philosophie.

RM: Mit den alten und bekannten Begriffen wird aber augenblicklich nur ein stark eingegrenzter Horizont be- und ergriffen, wenn ich nur an so abgegriffene Vokabeln wie Autonomie bzw. Selbstbestimmung denke oder an die Verschleißformen vieler politischer Begriffe. Ob man damit der allerorten ausgerufenen Komplexität, Kontingenz oder Heterogenität der Verhältnisse näher kommt, wage ich zu bezweifeln. Deswegen gehen Ideen auch in die Richtung zu sagen, die Stunde der Philosophie wäre gekommen, die sich diesen Umbrüchen stellt.

AH: Ich habe immer vor einer Philosophie Angst gehabt, die ihre Rolle überschätzt und sich zu einer Art von Verkünderin neuer Lebensmöglichkeiten deklariert. Diese Rolle ist immer der Literatur zugefallen. Vieles von Philosophie, das diese Rolle produktiv wahrgenommen hat, hat sich mit guten Gründen immer an der Grenze zwischen Literatur und Philosophie, zwischen fiktionalen und nicht-fiktionalen Texten aufgehalten.

Ich bin eher skeptisch, ob wir in einer Zeit mit einer besonderen Aufgabe der Philosophie leben. Für genauso sinnvoll und plausibel hielte ich es, wenn jemand sagen würde, wir lebten in einer Phase, in der besonders die Soziologie gefordert ist. Ich habe den Eindruck, von dem, was gegenwärtig sowohl in den westlichen hochentwickelten Gesellschaften als auch in den östlichen postkommunistischen Gesellschaften abläuft, wissen wir überhaupt nichts. Insofern wäre es auch die Stunde der Soziologie, nämlich die der sensiblen Beobachtung und Beschreibung, vielleicht auch Erklärung der Umbrüche und Veränderungsprozesse in der sozialen Lebenswelt unserer Gesellschaften. Die Philosophie hat zum Teil gar keine Ahnung davon.

RM: Die Soziologie stößt aber auch nicht gerade in diese offenen Formen vor. Sie verlegt sich lieber wie der "Engel der Geschichte" auf die Verwaltung der von ihr angehäuften Archive.

AH: Das ist auch schwierig. Die Soziologie ist in dieser Hinsicht weitgehend gespalten. Wirklich interessante Untersuchungen gibt es jetzt auf der Ebene der Makrosoziologie. Es werden ernsthafte Versuche gemacht, bislang verschlossene Formen der Lebenswelt zu erkunden. Einerseits phänomenologisch angelegte oder qualitativ vorgegebene Untersuchungen über neue Formen des Aberglaubens, der informellen Organisation des Alltags, über neue Familienformen etc.; andererseits eine quantitativ verfahrenende Soziologie, die Großentwicklungen analysiert, aber nicht intensiv genug diese Umbrüche registrieren kann. Dieser Bruch innerhalb der Soziologie scheint mir wirklich ein Problem zu sein. An die wirklich interessanten Informationen über Veränderungsprozesse in der sozialen Lebenswelt gelangen wir nur, wenn wir diese Detailuntersuchungen wahrnehmen. Jedoch sind diese

wieder auf einer Abstraktionshöhe angesetzt, die keine Aussagen über größere Umbrüche zulassen. Sie beschreiben nur kleine Lebensräume. Die Synthese schien mir sehr sinnvoll.

RM: Bedürfte es dazu aber nicht auch einer Makrobeschreibung durch eine kritische Gesellschaftstheorie. Außer Luhmanns Systemtheorie gibt es gegenwärtig keine hinreichend funktionierende Makrotheorie. Eine kritische Theorie einer Gesellschaft gibt es nicht mehr. Ihr letzter Versuch, die Habermassche, franst an allen Ecken und Enden aus.

AH: Ich gebe Ihnen recht. Was fehlt, ist eine empirisch angelegt sensible Zeitdiagnose, die diese kulturellen, sozialen und ökonomischen Umbrüche auf einer gewissen Abstraktionshöhe genau beschreiben kann. Nehmen Sie den Erfolg des Buches von U. Beck, oder nehmen Sie G. Schulzes Buch über "Erlebnisgesellschaften". In USA gibt es eine ganze Reihe solcher Zeitdiagnostiker. Postmans Erfolg etwa kommt nur daher, daß er sich zutraut, einfach einige Entwicklungen zu prognostizieren, zu denen er auf der Basis der Beobachtung gewisser empirischer Trends gelangt. Im Ernstnehmen solcher global ansetzenden Zeitdiagnosen kann eine kritische Gesellschaftstheorie auch wieder Fleisch ansetzen, was auch nötig wäre.

RM: Dem reformerischen bzw. revisionistischen Frankfurter Flügel der Kritischen Theorie um J.Habermas wird von den Adorno verpflichtenden Traditionalisten der Kritischen Theorie vorgeworfen, mit ihrer Neufassung das Moment der Unruhe, das Unversöhnliche und Uneinnehmbare, kurz: das Kritische der Kritischen Theorie stillzustellen und sich in der Anerkennung dessen, was ist, also Menschenwürde und Menschenrechte, juristische Garantien der Ideale von 1789, zu beschränken.

Wie würden Sie auf diesen Vorwurf, die Unversöhnlichkeit, die Adornos Denken so geprägt hat, einfach abzuwürgen, antworten?

AH: Der Unterschied zwischen alter und neuer Kritischer Theorie ist nicht im bloßen Vorhandensein von Kritik oder Nicht-Kritik zu suchen. Mit Recht versteht sich der Ansatz von J. Habermas als eine Kritik bestehender Lebensverhältnisse. Dafür hat er mit der "Kolonialisierung der Lebenswelt" auch eine entsprechende zeitdiagnostische Formel gefunden. Der Unterschied besteht vielleicht in der Radikalität der Kritik.

Die Revisionen, die Habermas an den theoretischen Grundannahmen Adornos vorgenommen hat, haben mir immer in einem hohen Maße eingeleuchtet.

Die Aufgabe heute bestünde vielleicht in einer Reformulierung alter Intuitionen und Ideen Adornos, wie die der dezentrierten Form individueller Autonomie, die einen höheren Grad an individueller Freiheit zuläßt, und ihre Implementierung in den von Habermas neugeschaffenen Vorstellungsrahmen. Es gibt bereits Ansätze, die sich bestimmten freudschen Intuitionen, die wir bei Adorno finden, wieder verstärkt zuwenden.

Die Verfahrensrationalität mit Gemeinschaft oder Gemein Sinn füllen?

RM: Ein Hauptproblem aller Konsensualisten besteht sicherlich darin, wie die formale, d.h. die gesatzte Ordnung des Legalen über die per Verfahren vernünftig begründete Ordnung auf das Informelle des Glaubens an sie umgesetzt werden könnte. Diese Frage, wie vernünftig begründete Normen in die psychischen bzw. motivationalen Befindlichkeiten der Handelnden implementiert werden könnten, so daß sie auch wirklich befolgt werden, scheint für den Prozeduralismus ein unlösbares Problem zu sein. Jüngere Autoren wie etwa Rödel, Frankenberg und Dubiel weisen auf die Gefahr hin, daß in dieses Vakuum, die ein derart

prozedural aufgespreiztes, inhaltlich leeres Konzept einer Verfahrensrationalität mit sich bringt, leicht neue identitäre Symbolisierungen wie "Volk" oder "Nation" stoßen könnten oder auch ästhetische und religiöse Motive. Andere, wie etwa die Kommunitaristen, führen an dieser Schnittstelle ideologipolitisch höchst problematische Begriffe wie "Gemeinschaft" oder "Gemeinsinn" ein und reklamieren damit "neue Verbindlichkeiten".

Aus der Rückperspektive scheint mir nach allem, was wir jetzt an Neo-Substantialismen oder Neo-Fundamentalismen erleben, die inhaltliche Unbestimmtheit und Leere des Prozeduralismus in einem eher positiven Licht.

Woran könnte es denn Ihrer Meinung nach liegen, daß der Verfahrensansatz ganz offensichtlich seine universalistischen Versprechen nicht halten kann?

AH: Ich möchte in zwei Schritten antworten. Der Prozeduralismus von Habermas, der in der Tradition des Kantischen Formalismus steht, aber auch bei J. Rawls zu finden ist, scheint mir die Antwort zu geben auf ein Problem, das die Moderne hervorgebracht hat. Die unterschiedlichen Wertüberzeugungen der einzelnen Mitglieder einer Gesellschaft sind nicht mehr in einem übergreifenden Wertzusammenhang zu versöhnen. Auf der Basis der Unversöhnbarkeit der Wertorientierungen der Subjekte ist die moralische Synthetisierung nur noch durch Prozeduren zu beschreiben. Hier einigen wir uns darüber, wie nach Maßgabe der Interessen die moralischen Normen beschaffen sein sollen, nach denen wir gemeinsam handeln wollen. In der Hinsicht scheint mir diese Theorie- tradition, in der Habermas sich bewegt, völlig immun gegen solche möglichen Einwänden zu sein. Die Tür für einen neuen Substantialismus zu öffnen, kann man dem Prozeduralismus von Habermas sicher nicht anlasten. Seine Theorie ist nicht so angelegt, daß identitäre Konstruktionen wie Volk oder Nation in diese Lücke hineinstoßen könnten.

Eine andere, systematischere Frage wäre aber, ob wir uns mit der Auszeichnung bestimmter Prozeduren bescheiden können, oder ob wir notwendigerweise und in einem verstärkten Maß uns mehr an einer bestimmten Form gemeinsamer oder demokratischer Sittlichkeit orientieren, die den gemeinsamen Werthorizont einer Gesellschaft ausmachen. Der Prozeduralismus hat an der Stelle ein bestimmtes Defizit hinterlassen. Diese Lücke läßt sich nur dann gut korrigieren, wenn man unter der Vorgabe moderner, demokratischer Gesellschaften Bedingungen der Möglichkeit solcher Wertorientierungen beschreibt.

RM: Wie kann man sich die Herstellung einer solchen "Gemeinschaft" vorstellen, ohne ihn bloß appellativ einzuführen? Ich erinnere, daß Kritiker die Existenz eines "Gemein-Sinns" für einen Mythos und schlicht für eine Erfindung halten.

AH: Der Kommunitarismus ist eine in sich höchst ambivalente Bewegung, bei der ich mich oft frage, ob es sich überhaupt um eine Bewegung handelt. Viele Autoren, die ihm zugerechnet werden, gehen politisch sehr unterschiedlichen Überzeugungen nach. M. Walzer bspw. hält nach den Bedingungen gemeinschaftlicher Orientierung Ausschau, die erfüllt sein müssen, damit so etwas wie eine soziale oder sozialistische Demokratie möglich ist. Er hat hier sehr weitgehende Vorstellungen und ist einer der wenigen, die ich heute überhaupt noch als einen sozialdemokratischen oder sozialistischen Theoretiker bezeichnen würde. Auch Ch. Taylors Arbeiten untersuchen in der Nachfolge von Toqueville und H. Arendt Bedingungen einer demokratischen Sittlichkeit.

RM: Aber kann sich ein Kritischer Theoretiker mit Begriffen wie "Gemeinschaft" und "Gemeinsinn" zufrieden geben? Zum einen erinnert sie doch sehr an F. Tönnies

Entgegensetzung von "Gemeinschaft und Gesellschaft", und zum anderen handelt es sich doch um einen ideologienpolitisch höchst problematischen Begriff.

AH: Ich bin skeptisch, ob wir auf diesen Begriff sinnvollerweise nur deswegen verzichten müssen, weil er im deutschen Sprachraum ideologienpolitisch durch die barbarische Benutzung der Nationalsozialisten zerstört worden ist. Ich denke, man muß den Begriff benutzen. Viele neue Konfliktzonen, auch entsetzliche Konfliktkonzentrationen wie der Krieg im ehemaligen Jugoslawien, lassen sich offenbar nur angemessen beschreiben, wenn man die Kategorie der Gemeinschaft analytisch oder empirisch verwendet. Alle Formen nationaler Identität sind offenbar nur erklärbar, weil bestimmte Muster der Gemeinschaftsorientierung gefehlt haben und jetzt in diesem faktisch bestehenden Defizit die alten nationalistischen Ideologien eingreifen können.

... aber ohne territoriale, regionale oder lokale Geschichte

RM: Wenn Sie die Kategorie der "Gemeinschaft" jetzt zum "Gegengift" nationalistischer Ideologien erklären, impliziert das auch – ich komme noch einmal darauf zurück - die Zurücknahme des Postnationalen? Auch bei O. Negt finden wir eine Rückkehr zum Ursprung des Politischen, dem Denken und Schaffen eines "Gemeinwesens". Die Bindung ans Territorium als wirksames Mittel gegen Deportation und mediale Globalisierung?

AH: Nein! Die Formel von der postnationalen Identität ist mir sehr sympathisch. Natürlich muß man sich selber auch eingestehen, daß in der Konstruktion der eigenen Biographie der Bezug auf die nationale Identität - jetzt in dem vollkommen unverfänglichen Sinn einer Mitgliedschaft in einer bestimmten Sprach- und Kulturgemeinschaft - gerade für Deutsche eine große Rolle gespielt hat. In meiner eigenen biographischen Erlebniswelt gab es diesen negativen Nationalismus. Ich habe mich im Ausland immer in einem extrem schuldhaften Sinn als Deutscher gefühlt. Ein nüchterner Schritt wäre erst einmal, das Maß, in dem nationale Identitäten oder Zugehörigkeiten das individuelle Selbstbild prägen, zur Kenntnis zu nehmen. Dadurch ergäbe sich eine Aufmerksamkeit auf das Ausmaß, in dem wir uns, ob wir wollen oder nicht, in biographischen Selbstbeschreibungen im bestimmten Rahmen einer kulturellen Gemeinschaft lokalisieren. Die Aufgabe wird sein, sich in Zukunft auch politisch zu fragen, wo die Schnittmuster dieser kulturellen Gemeinschaften verlaufen sollen. Jeder, der am gerechten Zustand der Welt Interesse hat, wird diese Schnittmuster nicht entlang ethnischer Identitäten suchen, sondern entlang der Grenzen kultureller Gemeinschaften, die so offen sind, daß sie mit anderen kulturellen Gemeinschaften auf dem gleichen Territorium in einer produktiven Weise zusammenleben können. Aus diesen Gründen können wir auf die Kategorie der "Gemeinschaft", die nicht mit der Kategorie der "Gesellschaft" zusammenfällt, weil sie sich durch eine gemeinsame Bindung an einem bestimmten Sprachhorizont, einer Kultur-, auch Leidens- oder Erfolgsgeschichte auszeichnet, nicht verzichten. Die Entwicklung in der Welt der letzten Jahre markiert das sehr deutlich. Und die politisch entscheidenden Fragen werden sein: Wo sollten die kulturellen Linien kultureller Gemeinschaften verlaufen? Wie sollten sie geschnitten sein? Was wäre wünschbar?

RM: Hätten Sie einen Vorschlag? Multikulturalismus im landläufig appellativen Sinn ist immer noch ein Schlagwort.

AH: Die bisher existierenden Vorschläge sind noch wenig ausgearbeitet. Multikulturalismus ist nur ein leeres Wort. Einen Vorschlag habe ich bestimmt nicht. Jedoch habe ich bestimmte negative Vorstellungen, wie ich mir es nicht wünsche und ich habe natürlich auch Ideen, wie ich es mir vorstelle. Dazu gehören diese synthetisierenden kulturellen

Gemeinschaftsorientierungen, die nicht mit der lokalen, regionalen oder territorial gebundenen Geschichte zusammenfallen dürfen. Durch eine solche Vorstellung wird erst verständlich, wie multikulturelle Gesellschaften beschaffen sein könnten. Für die USA gilt das in einem hohen Maße. Aber mehr noch für Kanada. Beide Länder stellen im Hinblick auf Multikulturalismus seit über 100 Jahren die Experimentierstätten dar.

RM: Aber auch in Kanada hört man von Separatistenbewegungen.

AH: Ja! Aber das kanadische Beispiel ist höchst produktiv und ambivalent. Auch im französischen Quebec, wo sich die nationalen Unabhängigkeitsbewegungen finden, gibt es unter dem nationalen Schirm der Orientierung an der französischen Herkunft ein hohes Maß an Zusammenleben verschiedenster Kulturen. Es geht nur um die Frage, inwieweit sich diese besondere Provinz Kanadas zu Frankreich als Nation zugehörig fühlt. Ansonsten ist Kanada, auch mit seiner ehemaligen Einwanderungsgesetzgebung und der Form sozialer Integration in kulturelle Gemeinschaften immer noch weitgehend vorbildhaft auch den USA gegenüber.

RM: Kehren wir noch einmal zurück zum Konsensualismus. Sie selbst versuchen seine motivationalen Defizite durch Rekurs auf naturrechtliche Fragestellungen zu umgehen. Naturrecht insofern, als Sie nicht an sozialutopische Projektionen von Verhältnissen anknüpfen, in denen die Armseligen auf ein bessere Zukunft in zwei oder dreihundert Jahren getröstet werden, sondern indem Sie Verhältnisse (re)konstruieren, in denen sich die Benachteiligten wieder aufrichten können.

AH: Ich würde es nicht Naturrecht nennen. Meine Vorstellung liegt weder quer noch stellt sie eine Alternative zum Prozeduralismus dar. Das Verhältnis ist mir selber noch nicht klar. Möglicherweise können aber moralische Ansprüche, die wir Subjekten zuschreiben, im Rekurs auf bestimmte anthropologisch verankerte Motivationen rekonstruiert werden. Im Gegensatz zu Habermas sprachanalytischen Fundierungen der Moral versuche ich deren anthropologische Fundierung; d.h. in einem anthropologischen Konzept des Menschen und nicht in einem anthropologischen Konzept der Sprache. Ich will das breiter anlegen. Im Augenblick beschäftige ich mich damit, übersehe aber noch nicht, wo das hinführt.

RM: Was wäre denn so eine anthropologische Invariante?

AH: Menschliche Wesen sind, wo immer sie sich befinden, auf eine bestimmte Anerkennung des Werts ihrer Person angewiesen. Ohne die Anerkennung dieses Wertes ihrer Person nehmen sie psychisch Schaden. Verallgemeinert könnte man formulieren: Der Inbegriff aller dieser anthropologisch im invarianten Bildungsprozeß von Subjekten verankerten Ansprüche, bezeichnen das Feld der Moral.

RM: Wie finden Sie mit der Thematisierung real erlebter Versagensleistungen wie Beleidigung, Mißachtung, Erniedrigung, Kränkungen der Person wieder zu den formalen Prinzipien der Diskursethik zurück? Wie lassen sich Unrechtserfahrungen, zumal wenn sie sich auf implizite Moralvorstellungen stützen oder gründen, wieder in ein Konzept formaler Gerechtigkeitsvorstellungen rückübersetzen? Wie die Ereignisse im Anschluß an Hoyerswerda und Rostock zeigen, können solche real am Körper erlebten Unwertserfahrungen oder Versagenserlebnisse auch in eine völlig unerwünschte Richtung ausschlagen.

AH: Diese Rückübersetzbarkeit ist sicher eine Schwierigkeit, die ich so schnell nicht lösen kann. Auf die Verallgemeinerung komme ich in dem Maße, wie ich die Invarianz des Kerns

verschiedener partikularer moralischer Erfahrungen und Gefühle feststelle. Meiner Ansicht nach gibt es bei den verschiedensten Subjekten in den unterschiedlichsten historischen und kulturellen Ausgangssituationen einen Kern moralischer Verletzbarkeit, der allen moralischen Gefühlen gleich ist. Die Minimalaufgabe eines guten Lebens wäre es, diesen empfindsamen Kern zu schützen.

Natürlich gibt es existentielle Problemlagen und Versagungen, die nicht geschützt werden können. Dennoch gibt es überflüssige Formen der Erniedrigung des Menschen, die durch die Schaffung gesellschaftlicher Verhältnisse, die andere Strukturen besitzen, ausgeschlossen werden können.

Soziale Kämpfe um Anerkennung führen

RM: Diese Anerkennung des Werts einer Person müssen aber in einem "sozialen Kampf" praktisch erworben werden. Das ist sicherlich auch der Grund, warum Sie ähnlich wie J. Habermas Ende der 60er Jahre auf den jungen Hegel der Jenenser Zeit zurückgreifen und eine im Lichte des amerikanischen Pragmatismus neu besehene Rekonstruktion der Anerkennungsdiagnostik versuchen.

Warum kommen sie gerade jetzt, 20 Jahre nachdem Habermas schon eine Bereinigung der Begriffe versucht hatte, auf diese Problematik zurück? Legt uns nicht die Konjunktur sozialer, beruflicher und nationaler Identitäten einen Verzicht auf Anerkennung nahe? Müßten wir nicht eher versuchen, mit "beschädigten Identitäten" produktiv umzugehen lernen, es in der "sozialen Zerrissenheit", wie es bei Ihnen heißt, oder der "absoluten Zerrüttung", wie es stärker noch von Hegel formuliert wird, auszuhalten? Meiner Vorstellung nach könnte uns ein Lernprozeß, der Fragmentierung, Zersplitterung und Deterritorialisierung nicht nur zuläßt, sondern auch positiv verarbeitet, vor solchen Rückfällen mit allen ihren bekannten blutigen Folgen bewahren.

AH: Strukturen können nicht verordnet, sondern müssen immer erstritten werden. Es gibt keine moralische Neuerung in der Geschichte der Menschheit, die nicht erkämpft worden ist. Selbst die Installation der Sozialgesetzgebung durch den Staat ist nur unter dem Druck und praktischem Kampf verarmter Massen zustande gekommen.

Habermas hat die Anerkennungsproblematik nicht konsequent zu Ende gedacht. Er hat das Programm liegengelassen und ich will es auf eine andere Weise fortsetzen. Meiner Überzeugung nach führt die Wiederaufnahme der Motive des jungen Hegel und ihrer Reinterpretation durch den amerikanischen Pragmatismus zu einer vollkommen anderen

Grundlage einer Gesellschaftstheorie. Die zentrale Rolle spielt der Begriff des Kampfes. Schon in den Grundstrukturen der Gesellschaftstheorie wird deutlich, daß soziale und moralische Fortschritte immer nur Resultate sozialer Kämpfe sein können.

Solange wir die verschiedenen, über den gesamten Globus diffundierten Kämpfe noch theoretisch angemessen beschreiben können; und solange wir noch ihre gemeinsamen Motivlagen erkunden und uns fragen können, ob es nicht an den verschiedensten Fronten und Konfliktzonen Motive und Erfahrungen gibt, die sich mit solchen an anderer Stelle gemachten berühren; solange ist der Vorschlag einer Interpretation, der diese verschiedenen Kämpfe zusammensieht, erlaubt. Unsere Welt ist nicht so diffundiert, daß auf einer grundsätzlicheren Ebene generelle Hypothesen ausgeschlossen sind.

Nach allem, was wir vorhin über die Wiederkehr kultureller und nationaler Gemeinschaften gesagt haben, gibt es mit Sicherheit eine empirische Tendenz zur Wiederverstärkung hoch traditionaler Solidaritäten. Im Moment werden wir in Europa mit verschiedenen Solidarzusammenhängen übergossen, die aus Kriegs- und Konflikterfahrungen stammen und sich auf nationale Geschichten und Herkünfte zurückbeziehen. Darum kann man heute kaum noch von einer vollkommenen Auflösung von Solidarität sprechen. Wir haben es eher mit einer schäbigen Wiederkehr vormoderner Solidarität zu tun.

RM: Wenn Sie von sozialen und moralischen Fortschritten sprechen, die in realen Kampfsituationen erstritten werden müssen, dann muß man sich auch die Frage nach dem Begehren und seiner dominanten wie vertrackten Struktur im Kampf stellen. Meiner Lesart nach schrecken Sie genauso wie Habermas vor dem souveränen Moment des Begehrens, vor seiner Macht, aber auch "kraftlosen Schönheit", wie es bei Bataille und Hegel gleichlautend heißt, zurück. Wirkliche Freiheit erhält und gewinnt nach Hegel der Geist aber nur, wenn er dem Negativen ins Angesicht schaut und bei ihm, was die größte Kraft erfordert, verweilt.

Warum gibt es auch bei Ihnen dieses Zurückweichen vor dem Begehrensvermögen?

AH: Das weiß ich gar nicht. Wenn man die Liebe als Anerkennungsverhältnis heute theoretisch zu beschreiben versucht, kommt man gar nicht umhin, das Moment der Überschreitung ernst zu nehmen. Ohne ein Element der Überschreitung, im Sinne der Dezentrierung des Subjekts, der Selbstpreisgabe und Selbstaufgabe läßt sich ein Liebesverhältnis nicht angemessen beschreiben.

RM: Selbstpreisgabe, Selbstverlust oder Selbstverschwendung ist aber nur die eine Seite der Medaille - im übrigen auch der Liebe, wenn wir an sadistisch-mosochistische Anerkennungsverhältnisse denken. Souveränität impliziert eben auch ein im Nietzscheanisch-außermoralischen Sinn Überwältigen und Annihilieren-Wollen des Anderen, um sich selbst zu gewinnen.

Bis heute findet das souveräne Moment weder in den Rechts- noch in den Gemeinschafts- oder Solidaritätsverhältnissen seinen Niederschlag. Es bleibt außen vor und damit Teil von Beschädigung, Mißachtung und Kränkung.

AH: Die Frage ist, ob dieser Anteil von Souveränität außerhalb partikularer Beziehungsmuster überhaupt in Erscheinung treten sollte oder gar müßte. Das Element der Überschreitung ist zunächst ein Erfahrungshorizont, der typisch für Paarbeziehungen aller Art ist und sich möglicherweise noch einmal auf der Stufe sozialer Radikalität von Gemeinschaften wiederholt. Eine Theorie, die den Zeitverhältnissen adäquat sein will, muß dazu etwas sagen können. Im Moment kann ich aber dazu nichts sagen.

RM: Das moralische Argument ist sicher richtig und ein Problem, das es auch im außermoralischen Denken stets zu berücksichtigen gilt. Aber kommt nicht, wenn diese ganzen Vorkehrungen zur Eingrenzung, Sublimierung oder Nivellierung der Souveränität gemacht sind, am Schluß doch nur ein "emanzipierter Sklave" zum Vorschein? Ich erinnere noch einmal an Hegel, der das Erreichen von Freiheit davon abhängig macht, inwieweit ein Leben gewagt hat, sich selbst aufs Spiel zu setzen und sich der "absoluten Zerrüttung" auszusetzen.

AH: Mir scheint der "Kampf auf Leben und Tod" nur eine metaphorische Beschreibung für eine bestimmte soziale Konfliktlage zu sein. Darüber läßt sich natürlich streiten. Ich halte sie aber für eine überdramatisierte Metaphorik. Ich sehe keine Verwendung für die Erschließung

sozialer Verhältnisse. Es sei denn, es handelt sich um die Zuspitzung sozialer Konflikte bis zu dem Grad, wo sich die Mitglieder der um Anerkennung und Ehre ringenden Gemeinschaften bis zum Tod bereit finden. In meinem Ansatz ist diese Möglichkeit aber nicht ausgeschlossen. Er erklärt das Motiv der Todesbereitschaft durch die Entschiedenheit mit der für die Anerkennung gekämpft wird.

RM: Noch ein anderes Problem sehe ich dort, wo der "Kampf um Anerkennung" von seinem glücklichen Ende aus interpretiert wird. Es müssen ja nicht gelingende Sozialbeziehungen, es muß nicht Liebe, es muß nicht Solidarität oder es müssen nicht Rechtsverhältnisse herauskommen.

Geben Sie mit der Festlegung der Kampf-Situation auf diese drei Ziele oder Zwecke nicht unnötig seinen kritischer Charakter preis? Wird damit der Kampf, ein Konflikt mit offenen und noch unentschiedenen Ausgang, nicht seiner prinzipiellen Projekthaftigkeit beraubt? Müßte von daher gedacht nicht der Kampf in Permanenz gehalten werden, weil es nur dann weder Sieger noch Verlierer gibt und die Chancen und Möglichkeiten gleichermaßen verteilt und nach allen Seiten offen sind?

AH: Der Ausgang sozialer Kämpfe läßt sich theoretisch und prospektiv nicht festlegen. Sie sind strukturell immer offen. Solche theoretischen Denkmotive lassen sich nur retrospektiv zur Beschreibung der Geschichte von Kämpfen gewinnen. Man kann sich fragen, ob bestimmte Motive in diesen Kämpfen immer wieder zum Ausdruck kommen und welche Kämpfe zu bestimmten Siegen oder Niederlagen geführt haben. Es handelt sich um eine retrospektive Konstruktion.

RM: Im Ende des Kampfes um Anerkennung spiegelt sich auch eine bestimmte Variante des Posthistoire. Fukuyamas Thesen beruhen gerade auf diesem Ende grundsätzlicher Konkurrenzkämpfe. Für Sie auch?

AH: Nein! Unter dem hypothetischen Vorgriff auf bestimmte Arten der Versöhnung werden vielleicht weniger entwürdigende Formen des Konflikts möglich: experimentelle oder kreative Konkurrenz. Posthistoire scheint mir keine notwendige Konsequenz. Die Konkurrenzkämpfe nehmen eine andere Form an. Der Kampf um Liebe, ein anthropologisches Geschehen, wird bspw. nie stillstehen.

RM: Auch nicht im Geschlechterkampf?

AH: Den meine ich nicht. Mit Liebe meine ich das existentielle private Geschehen zwischen zwei Subjekten, die füreinander Zuneigung entwickeln und nicht Feminismus in Form einer sozialen Bewegung. Diesen Prozeß muß man als einen konflikthaften Prozeß beschreiben. Es handelt sich um ein dramatisches Geschehen der Suche nach einer Balance zwischen Selbstaufgabe und Versöhnung.

RM: Gibt es diese Balance? Ist es nicht, das Begehren mit eingerechnet, ein dauerhaftes Verfehlen? Die Hoffnung ist vielleicht die Balance, die Realität die des Scheiterns.

AH: Es gibt genügend Beispiele für eine gelungene Balance. Wenn wir dieses Gelingen nicht unterstellen würden, hätten wir keine Vision von dem, was Liebe heißt. Natürlich sind ihre alltäglich zu beobachtenden normalen Realisierungsformen Vereinseitigungen nach der einen oder anderen Richtung.

Nicht Visionen, Verbesserungsmöglichkeiten entwickeln

RM: Wenn die Zeichen nicht trügen, so ist das Projekt einer politischen Linken zum Stillstand gekommen. Sichtet man die Verlautbarungen prominenter Linksintellektueller so bestimmen in einem hohen Maße moralische Appelle das Feld. C.Offe spricht bspw. von "normativen Selbstbindungen", J.Habermas von "intelligenten Selbstbeschränkungen", Negt/Kluge von "Maßverhältnissen". Insgesamt findet sich ein Wortschatz, den man eher von Konservativen zu hören gewohnt ist.

Im "Kursbuch", dem intellektuellen Flagschiff der Linken, wurde dagegen im letzten Jahr zum "Weiter denken" aufgefordert. Bei genauerer Lektüre stellte sich für mich die Frage, in welche Richtung denn dieses "Weiter" zu verstehen war, wenn nicht in der Richtung dessen, was ohnehin bereits ist, nämlich Demokratie und Menschenrechte. Kurz gesagt: die allgemeine Ratlosigkeit scheint mir so groß, daß der offene Streit um die besten Formen der Demokratie zum letzten Reservat ihrer Utopie, so sinngemäß J.Habermas, geworden ist.

Wie könnte denn Ihrer Ansicht nach das Projekt der Linken wiederbelebt, weiter gedacht und so weiter getrieben werden, daß es aus dem trägen und die Handlungsformen lähmenden Zustand herausführt?

AH: Es gibt genügend Problemzentren auch in hochentwickelten Gesellschaften, die es zulassen, von besseren oder fortgeschrittenen Ausgestaltungsmöglichkeiten zu sprechen. Die Frage ist jedoch, ob wir heute überhaupt noch die Vorstellungsbereitschaft haben, die Verbesserung von Lebensmöglichkeiten in Form von Utopien zu kleiden. Diese Phase ist im Moment erschöpft. Die ökologische Krise; die Krise in den individuellen Beziehungen; die Schwierigkeit der Öffnung reicher Gesellschaften für die Immigration von Bevölkerungsschichten aus anderen Ländern; und die extreme Ungleichverteilung schwieriger, entnervender und entwürdigender Arbeit - alle diese vier Problembereiche stellen Herausforderungen für die Entwicklung neuer Ideen dar. Kein Mensch kann sich mit dem ökologischen Zustand unserer Welt zufrieden geben; und kein Mensch kann die zwischenmenschlichen Beziehungen in hochentwickelten westlichen Gesellschaften für halbwegs in Ordnung halten. Hier eröffnen sich künftige Schlacht- und Konfliktfelder die, wie auch die neuen ethnischen Herausforderungen, uns zwingen, Visionen und Verbesserungen zu entwickeln. Den Inbegriff solcher Verbesserungsmöglichkeiten halte ich immer noch für das Projekt einer politischen Linken.

RM: Das Aufklärungsprojekt der Moderne war geprägt vom imaginär geschlossenen Zusammenhang von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont. Die Unsicherheit, die Gegenwart mit angemessenen Mitteln zu beschreiben, wurde mit Zukunftsprojektionen zugekleistert und kompensiert. Nicht von ungefähr spricht J.Habermas vom "unabgeschlossenen Projekt der Moderne" und fordert noch mehr Demokratie, noch mehr Emanzipation und noch mehr Möglichkeiten der Selbstverwirklichung.

Aber "ist diese Moderne überhaupt noch unsere Moderne"? Halten wir nur deshalb an solchen Projektionen fest, "weil wir anders gar nicht wissen könnten, wer wir sind und wo wir stehen?" (N.Luhmann)

AH: Ich sehe die Dinge nicht so dramatisch. Die Gesellschaften befinden sich seit 200 Jahren in einem ziemlich beschleunigten Entwicklungszustand. Jede Generation erlebt neue technologische oder kulturelle Umbrüche. Dramatischen Veränderungsprozesse, auch die Erfahrung einer Beschleunigung von Zeit, sind typisch für die Generationenabfolge in

modernen Gesellschaften. Sicherlich obliegt es jeder Generation neu, die angemessenen Beschreibungen für den jeweiligen Zustand einer Gesellschaft zu finden. Gegenwärtig sind wir relativ phantasiearm, was die Selbstbeschreibung unserer Gesellschaft anbelangt.

Ich sehe aber auch keine dramatische Indikatoren, die schon auf die Existenz postmoderner Gesellschaften hinweisen. Zum einen sind die Bezugskriterien, die heranzuziehen wären, um von einem eklatanten Bruch, der die moderne Gesellschaft zu einem Ende kommen läßt, zu unklar. Zum anderen ist der Begriff der Postmoderne auch innerhalb der Kreise, die sich dieses Ausdrucks bedienen, selber höchst umstritten. Es gibt Autoren und Autorinnen, die darunter die Auszeichnung einer neuen historischen Epoche verstehen. Andere meinen nur ein anderes Selbstverständnis zur Moderne. Mir reicht das nicht aus, um den Begriff der Postmoderne in einem empirischen Sinn heute zu verwenden.

Der Streit mit der Postmoderne ist zu Ende

RM: Ihnen wird ein besonderer Affekt gegen die Postmoderne nachgesagt. Ist das richtig?

AH: Nein! Ich habe keinen Affekt gegen die Postmoderne. Die Postmoderne hat einen Affekt gegen das Allgemeine. Ich versuche nur argumentativ nachzuvollziehen, was gesagt wird und zu prüfen, ob die Aussagen richtig sind. Meine Nervosität steigt allerdings dort, wo allzu schnell und fahrlässig moralische Errungenschaften der Moderne preisgegeben werden.

RM: Inzwischen gibt es allerlei Ausfransungen innerhalb der neueren Frankfurter Schule zu beobachten. Die Pflöcke, die Habermas Anfang der 80er Jahre eingerammt hatte, um Grenzmarkierungen und Verbote vorzunehmen, werden heute an den verschiedensten Stellen niedergerissen. Zumindest auf der sozialstrukturellen, weniger vielleicht auf der philosophischen Ebene scheint diese Abwehrfront aufzubrechen. So spricht C.Leggewie von einem "hysterischen Widerstand des sozialwissenschaftlichen mainstreams gegen alle postmoderne Theoreme". Aber auch innerhalb der jüngsten Vertreter der Frankfurter Schule, namentlich bei Helmut Dubiel, Ulrich Rödel, Christoph und Bettina Menke u.a. scheinen die Frontlinien zu bröckeln und es eine Öffnung hin zur Postmoderne und zum Dekonstruktivismus zu geben.

Gibt es einen Aufstand der Söhne und Töchter gegenüber dem Vater, wenn jüngere Autoren den Pluralismus radikalisieren, dem Differenzdenken frönen, die Minderheiten aufwerten und den Verlockungen eines liberalen Individualismus folgen?

AH: Nein! Wenn die Dinge, die Sie jetzt genannt haben, den Kern der Idee der Postmoderne ausmachen, dann war Habermas immer ein Postmoderner. Alle diese Zielsetzungen haben die Geschichte der Kritischen Theorie immer begleitet. Das scheint mir nicht der interessante Bruch. Diese Öffnung ist undramatisch.

Der Streit ist zu Ende. Die Sachprobleme sind wieder in den Vordergrund getreten. Sicherlich trifft dieses Urteil nicht auf die Ebene der Theoriebildung zu. Über die Frage, welche Maßstäbe und Kriterien die verschiedenen Zweige der Theoriebildung erfüllen müssen, wird es weiter Auseinandersetzungen geben. Dieser Streit wird beinahe auf einer wissenschaftstheoretischen Ebene geführt. Auf der zeitdiagnostischen Ebene, der Wahrnehmung gesellschaftlicher Probleme haben sich die Fronten eher aufgelöst. Selbst in der moraltheoretischen Diskussion sind die Fronten gebröckelt.

Meiner Ansicht nach ist es falsch, von zwei Theoriesträngen zu reden. Nur in einer relativ kurzen Phase kam es vor zehn Jahren in Fragen der Stilisierung zu der in meinen Augen absurden Konfrontation zwischen deutschem und französischem Geist. Sowohl in Frankreich, als auch bei uns haben sich die Verhältnisse intern pluralisiert. Es kann verschiedene Lösungsformeln für eine vernünftige Weiterentwicklung des moralischen Universalismus geben.

RM: "Ästhetisierungsprozesse" im allgemeinen und "Ästhetisierung der Lebenswelt" im besonderen werden gegenwärtig oft zur Beschreibung des "Eintritts in die Postmoderne" herangezogen. Auf der zeitdiagnostischen Ebene ist unbestritten, daß diese Rede Konjunktur hat. Offensichtlich hat die Ästhetik die Geschichtsphilosophie beerbt und ist an ihre Stelle getreten. Schon grassiert der Begriff der "Erlebnisgesellschaft", obwohl wir uns doch gerade mit der "Risikogesellschaft" anfreunden mußten. Letzte Woche wurde gar ein internationaler Mammut-Kongreß über "die Aktualität des Ästhetischen" veranstaltet, natürlich mit dem Hintergedanken, die wahre gegen die falsche, die gute gegen die schlechte Ästhetisierung in Schutzhaft zu nehmen. Sie haben, überraschend für mich, wie ich zugeben muß, diese Ästhetisierung als Erscheinung des Epochenwandels bezeichnet.

Warum eine so dramatische Beschreibung? Im Grunde genommen diffundieren doch auch Motive des Surrealismus und anderer moderner künstlerischer Avantgarden in die soziale Lebenswelt und realisieren dort moderne Phantasma.

AH: Nein! Mir scheint das bereits eine falsche Beschreibung zu sein. Der Begriff der "Ästhetisierung der Lebenswelt" wird heute extrem unklar verwendet. Das Buch von Georg Schulze stellt in dieser Hinsicht eine große Leistung dar, weil es die Begriffe klar legt. Mit "Ästhetisierung der Lebenswelt" ist dort ein Prozeß gemeint, in denen die Subjekte eine Wahl zwischen bestimmten Handlungsoptionen, die sie im Alltag besitzen, treffen und ihre Entscheidung danach richten, welche höhere Erlebnisqualität ein Ereignis oder eine Handlung ihnen liefert. Die Frage ist nun, ob wir diese Beschreibung bereits als Ästhetisierung bezeichnen können. Ästhetisierung meint hier im Anschluß an Simmel und nicht an einen besonderen Begriff der Ästhetik, daß für die Gestaltung unseres Lebens die Erlebnisqualität eine höhere Bedeutung gewonnen hat. Diese kann für die eine Gruppe in bestimmten Teakmöbeln liegen, für die andere im Autokino, für die dritte im Urlaub auf Mallorca. Mit Surrealismus, moderner Kunst oder einem normativen Begriff von Ästhetik hat diese Erlebnissuche nichts zu tun. Den Begriff der Ästhetisierung bei G.Schulze kann man nicht als einen Prozeß der Verkörperung moderner Kunstformen im Alltag auffassen. Diese Perspektive verfolgt W.Welsch.

Im übrigen beschreibt Schulze auch nicht einen Prozeß, in dem infolge Ästhetisierung die Individualisierung der Subjekte und mithin die Bereitschaft zu experimentellen Formen der Selbstgestaltung anwächst. Vielmehr umgekehrt: Der Prozeß der Ästhetisierung führt zu neuen Gruppenmentalitäten und zu neuen Formen der Konvention.

RM: Das meinte ich jetzt gar nicht. Die Unterscheidung zwischen gleichmachender Ästhetisierung einerseits - bei Welsch Anästhetisierung genannt - und die Realisierung vermeintlicher Kunstformen im Alltag ist klar. Vielleicht handelt es sich - altmarxistisch gesprochen - auch nur um den Reflex auf den Terminus "Risikogesellschaft". Meine Frage zielte eher in Richtung Epochenwandel. D.h. warum haben Sie die Ästhetisierung als Anzeichen eines Epochenwandels bezeichnet? Was ist an diesem Prozeß so dramatisch. Unter Epochenwandel habe ich bislang verstanden, daß Ontologien nicht mehr gehen; daß traditionelle Oppositionen und Dichotomien implodieren; daß herkömmliche

Wirklichkeitsmuster fictionalisiert werden; oder daß die angestammten Zeitachsen kollabieren.

AH: Wenn G.Schulze in seinen empirischen Diagnosen recht hat, dann ist unsere soziale Lebenswelt auf der Ebene individuellen Lebens in einem hohen Maße anders beschaffen als das Leben unserer Großväter. Gemessen an den engen Begrenzungen, denen ihr Leben unterworfen war, würde ich mich veranlasst sehen, von einem grundlegenden Wechsel in den Orientierungen zu sprechen. Der Begriff des Epochenwandels scheint mir dafür angemessen. Die Frage ist, ob der Prozeß so radikal verstanden werden darf. Der Prozeß der Fiktionalisierung unserer Lebenswelt besitzt dagegen vielleicht einen Trend in gewissen Subkulturen, vollzieht sich aber nicht auf der allgemeinen Ebene der Gesellschaft.

Aus der Jetztzeit heraus ist die Rede von einem Epochenwandel immer schwierig. Natürlich gibt es immer Trends, die Neues hervorbringen. Sie alle besitzen aber nicht die Dramatik, um von einem Epochenwandel zu sprechen. Wenn wir heute überhaupt einen dramatischen Umwandlungsprozeß erleben, dann in Bezug auf den Zusammenbruch des osteuropäischen Sozialismus. Hier entstehen möglicherweise neue Konfliktherde, von denen wir später vielleicht sagen werden, daß sie die alten gewesen sind.

An den Stillstand der Geschichte zu glauben war Nonsens

RM: Für eine Zeitlang hat sich im intellektuellen Sprachgebrauch das Theorem des Posthistoire eingenistet. Auch wenn es m.E. noch lange nicht falsifiziert ist, hat die Formel von der "Wiederauferstehung der Geschichte" die Rede vom "Ende der Geschichte" supplementiert.

Mich würde interessieren, ob Sie in dieser Paradoxie von Stillstand und offener Dynamik noch eine "Macht des Negativen" erblicken, die uns im Sinne einer "bestimmten Negation" durch den Begriff über den Begriff hinaustreiben könnte? Augenblicklich hat es trotz revisionistischer und regressiver Tendenzen eher den Anschein, als ob es um die Heranholung der Peripherien an das Zentrum, also um "nachholende Revolutionen" geht.

AH: Glaube ich nicht. Die neuen politischen und sozialen Herausforderungen, über die wir schon gesprochen haben, haben in sozialen Bewegungen schon Ausdruck gefunden. Die Frauenbewegung und die ökologische Bewegung implizieren eine Art konkreter Negation. Das heißt jetzt nicht, daß diese Bewegungen in sich das Potential der Umwälzung unserer gesamten Gesellschaft besitzen. Sie artikulieren nur die Probleme, um deren Lösungen unsere Gesellschaft nicht herumkommen wird. Wir werden andere Formen zwischenmenschlicher Beziehungen entwickeln müssen; und wir werden dramatisch in die bisherigen Muster sozialen Verkehrs eingreifen müssen, um die ökologische Krise zu bannen.

Seit dem Untergang des osteuropäischen Kommunismus erleben wir jedoch eine Wiedergeburt von Problemkonstellationen, die typisch für den Anfang dieses Jahrhunderts waren. Die Konfrontation zwischen zwei Systemblöcken hat eine Glocke dargestellt, unter der Probleme, wie etwa nationale Selbständigkeiten oder kulturelle Besonderheiten unterschiedlicher Ethnien und sozialer Gruppen verborgen bleiben konnten. Jetzt nach dem Ende der Ost-West Konfrontation schießen diese Probleme wie Pilze aus dem Boden und überziehen ganz Europa. Offenbar sind wir mit bestimmten politischen Herausforderungen dieses Jahrhunderts noch gar nicht fertig geworden.

An den Stillstand von Geschichte habe ich nie geglaubt. Ich habe auch nie den Eindruck gehabt, in einem Vakuum zu leben, in dem sich nichts mehr vollzieht. Dafür war ich viel zu bieder in meinen politischen Alltagswahrnehmungen.

RM: Eine andere Variante des Posthistoire argumentiert seit einigen Jahren mit dem Abschlußcharakter traditioneller Zeitachsen. Auf einen kurzen Nenner gebracht besagt sie: Mit der Entwicklung der neuen Technologien beginnen wir das durch die Monopolstellung des Mediums der Schrift geprägte Geschichtsbewußtsein hinter uns zu lassen. Zum ersten Mal überhaupt sind wir in der Lage, aus der uns angestammten Welt herauszutreten und in neue Wirklichkeiten einzudringen und sie für uns zu konstruieren. Zukunft, jetzt im traditionell modernen linear-historizistischen verstandenen Sinn als Noch-Unbestimmtes, Noch-Nichtpräsentes und Noch-Ungewisses wird durch die Computierbarkeit alternativer Gegenwartskonzepte (V.Flusser) ersetzt.

Wie beurteilen Sie solche Versuche der Auflösung von Zukunft durch die grenzenlose Ausweitung und Vervielfältigung virtueller Gegenwarten?

AH: Mir fehlt die praktische Vorstellungskraft dafür. Natürlich hat die technologische Entwicklung eine radikale Simultaneität mit sich gebracht. Jeder, der vor dem Fernseher sitzt wird dieses berausende wie entsetzliche Gefühl haben, simultan mit bestimmten gleichzeitig stattfindenden Ereignissen gekoppelt zu sein. Das Fernsehen erlaubt heute das gleichzeitige Erleben. Andere Zeiterfahrungen oder -orientierungen werden möglich. Aber alle diese Wahrnehmungsformen berühren noch nicht die Frage der Hereinnahme der Zukunft in unsere Gegenwart oder der Gegenwart in die Zukunft. Was das bedeuten könnte, kann ich nicht nachvollziehen.

RM: J.Habermas hat kürzlich den Begriff der "bürgerlichen Öffentlichkeit" wiederbelebt und ihn auf die veränderte Lage der Medien hin aktualisiert. Trotz hinlänglich bekannter und mit Kulturkritik angereicherten negativen Begleiterscheinungen, die die Ausweitung der Medien auch im Politischen hervorruft, rekurriert er auf die "politischer Mobilisierung und Nutzung der Produktivkraft Kommunikation".

Der jetzt wiederentdeckte Begriff der "Zivilgesellschaft" scheint ein Äquivalentbegriff für die "bürgerliche Öffentlichkeit" geworden zu sein. Ursprünglich aus dem Osten importiert, soll er die politische Integration zwischen den ausdifferenzierten Subsystemen Politik und Ökonomie leisten und vermittelnd eingreifen. Sie haben sich meines Wissen ausführlich zum demokratischen Potential der "Zivilgesellschaft" geäußert, dieses nicht bestritten, jedoch seine begriffliche Diffusität kritisiert.

Kann dieser Begriff die Hoffnungen, die in ihn gesetzt werden, erfüllen? Kann die Zivilgesellschaft diese vermittelnd-stabilisierende Wirkung zwischen Ökonomie und Staat entfalten? Wird aber in dieser Debatte und in der euphorischen Aufnahme des Begriffs nicht schlichtweg übersehen, daß sich zwischen Staat und Ökonomie längst ein immens angewachsener technischer Apparat aufgetürmt hat, dessen Materialitäten und Dispositive die Bürger von dieser kritischen Einflußnahme abschneidet und ihnen den Status bloßer, wenn auch in rekursiv-selbstbezoglicher Form, Empfänger aufnötigt?

AH: So wie der Begriff "Zivilgesellschaft" im Augenblick Verwendung findet, kann er die in ihn gesetzten Erwartungen nicht erfüllen. Der Begriff der "politischen Öffentlichkeit" ist dagegen viel klarer und deutlicher. Das Konzept unterbewertet vielleicht den Machtspielraum, der durch die Verfügung über technologische Medien eröffnet wird.

Ob sich die technischen Medien allerdings so weit verselbständigt haben, daß sie sich endgültig der Kontrolle der politischen Öffentlichkeit entzogen haben, würde ich bezweifeln. Konkrete Beispiele, wie das unter dem moralisch-politischen Druck zustandegekommene Verbot von Zigarettenwerbung im Fernsehen zeigen, wie leicht es einer entsprechend mächtigen politischen Öffentlichkeit fällt, Inhalte in den Bereich technisch hochmoderner Medien zu dirigieren. An einzelnen konkreten Phänomenen müßten wir diskutieren, in welchen Bereichen die Verselbständigung sich so weit entwickelt hat, daß sie für immer der Kontrolle durch eine politische Öffentlichkeit entzogen bleiben. Ich bin nicht so pessimistisch.

Aber um noch einmal auf den Begriff der "Zivilgesellschaft" zurückzukommen. Als Nachfolgebegriff ist er nicht besonders brauchbar für die Frage nach anderen radikalen Formen der Demokratie. Sicherlich ist mir die Intention des Begriffs sympathisch. Er stellt überhaupt einen Indikator sowohl für die Verstärkung der Macht der politischen Öffentlichkeit, der Meinungs- und Willensbildungsprozesse innerhalb eines Gemeinwesens dar, als auch für die Erhöhung des Einflusses dieses Gemeinwesens auf den politischen Steuerungsapparat. Mit den normativen Vorstellungen, die er in sich birgt, bin ich vollkommen einverstanden.

Das Versagen der Intellektuellen ist wieder angesagt

RM: Nachdem Foucault und Lyotard das "Grabmal des Intellektuellen" verkündet hatten, vernehmen wir gegenwärtig nicht nur aus Deutschland, sondern auch verstärkt aus Amerika (M. Walzer) und Frankreich (B. Lévy, A. Finkielkraut) Stimmen, die die Verantwortlichkeit des Intellektuellen für die Dinge des öffentlichen Lebens reklamieren. Obwohl sein Operieren heute in parzellierten und abgeschotteten Räumen und Wissensordnungen durchaus gesehen wird, werden seine Kompetenzen und Urteile für die politische Kommunikation für notwendig erachtet und seine Stellungnahmen von einer informationsgeilen Öffentlichkeit eingefordert.

Nun wissen wir aber aus den Rationalitäts- und Begründungsdebatten der jüngsten Zeit, daß die Legitimität wissenschaftlicher Aussagen diskreditiert ist. Verlässliches Wissen über Ursachen, Folgen und Maßnahmen ist der "Beliebigkeit von Interpretationen" anheimgefallen und Politiken des Szenarios und der gegenseitigen Schuldzuweisung ausgesetzt, so sinngemäß C. Offe. Der tatsächliche Gehalt von Risiken kann sachlich nicht klar ermittelt werden, da nur noch mehr oder weniger wahrscheinlich. Bestes Beispiel für die Kontingenz des Wissens auch im politischen Feld waren die katastrophalen Diskussionen über die Legitimität des Golfkrieges.

Wenn aber jetzt die Intellektuellen dem medialen Zirkel von Panikmache, Mythenbildung und Zuversicht genauso ausgesetzt sind, wie alle einfachen Bürger; und wenn Urteilskraft, wie die Moderne uns lehrt, jedermann und jederfrau zukommt, was berechtigt dann dazu, den kritischen Stellungnahmen von Intellektuellen mehr Bedeutung zukommen zu lassen als allen anderen?

AH: Ich fürchte, es berechtigt wenig dazu. Die Unterscheidung, die Foucault zwischen speziellen und universellen Intellektuellen getroffen hat, finde ich auch heute noch ganz produktiv. Demnach vertritt der spezielle Intellektuelle aufgrund seines Wissens und einer erworbenen Fachkompetenz zu konkreten Problemlagen bestimmte Optionen öffentlich; der universelle Intellektuelle dagegen - traditionellerweise der Literat mit hoher moralischer Sensibilität und besonderen rhetorischen, stilistischen und argumentativen Fähigkeiten - klagt die Verletzungen bestimmter moralischer Ansprüche von Gruppen oder Individuen ein. Diese

Rolle, moralische Optionen repräsentativ für betroffene Gruppen in der Öffentlichkeit zu reklamieren, sollte der Intellektuelle als Literat oder auch als Wissenschaftler in dem Maße erfüllen, wie er diese Gaben des traditionellen Intellektuellen besitzt.

RM: Aber brauchen wir dazu die Intellektuellen?

AH: Nein! Dafür brauchen wir sie nicht. Die Intellektuellen gibt es auch nicht. Es gibt entweder Literaten oder Wissenschaftler. Dazwischen gibt es vielleicht eine hauchdünne Schicht von Personen, die weder das eine noch das andere sind. Querdenker meine ich gar nicht. Auch Querdenker können Wissenschaftler oder Literaten sein. Es gibt keine Berufsgruppen der Intellektuellen. Sie ernähren sich meist aus ganz anderen Quellen. Kaum einer kann vom Intellektuellendasein leben. Es sein denn als intellektueller Journalist. Finkielkraut ist ein Beispiel dafür. In Deutschland vielleicht L.Baier. K.H.Bohrer dagegen ist Wissenschaftler. Er nimmt in einem besonderen Maß seine Rolle als Intellektueller wahr. Er verfügt über die Fähigkeit, provokant und mit rhetorischer Verve Überzeugungen in der Öffentlichkeit zu formulieren, von denen er glaubt, daß sie die Öffentlichkeit zur Kenntnis nehmen sollte. Mit der Idiosynkrasie eines hochsensiblen Intellektuellen oder Wissenschaftlers nimmt er diese Rolle mit nicht universalistischen Argumenten wahr.

Alle diese Versuche, sich zu engagieren, finde ich richtig und unproblematisch. Daran hat sich wenig geändert. Worauf Sie anspielen und was mich nervös macht, sind die sich zyklisch wiederholenden Debatten über die Rolle des Intellektuellen allein in den letzten 20 Jahren. Einmal wird die Unversehrtheit betont, dann wieder ihre Diskreditierung beklagt. Im Moment ist wieder einmal vom Versagen die Rede.

Gespräch mit Axel Honneth in Frankfurt am Main