

Gegen die Verzweiflung anzudenken ist eine Verpflichtung – Habermas und der Marxismus

Tagung *Habermas und der Historische Materialismus*,
Bergische Universität Wuppertal, 23.–25. März 2012

Jürgen Förster*

Eine Tagung heute *Habermas und der Historische Materialismus* zu nennen, birgt das Risiko, dass es lediglich um Historisierung und Rekonstruktion des Habermas'schen Werks und nicht um aktuelle Debatten kritischer Gesellschaftsanalysen gehen könne. Der von *Smail Rapic* vom Philosophischen Seminar der Bergischen Universität Wuppertal konzipierten Tagung gelang es, dieses Risiko zu meiden und den Spagat zwischen Rekonstruktion und Aktualität zu leisten. Auch Habermas selbst sah diese Gefahr und wies darauf hin, dass er zunächst zögerte, an der Tagung teilzunehmen. Er befürchtete, seiner eigenen Historisierung beizuwohnen. Dadurch, dass er zudem jeden Vortrag kommentierte, geriet er immer wieder in die Gefahr der Selbsthistorisierung, die er nur durch Ironisierung der eigenen Rolle umgehen konnte. Selbsthistorisierung sei für ihn das Schlimmste. Er wolle lieber etwas lernen und über gesellschaftliche Probleme diskutieren, das sei seine Erwartung und Hoffnung an die Tagung.

Wenn man nach einem roten Faden sucht, der sich neben dem Bezug auf den Historischen Materialismus durch die Tagung zog, dann war dies das Problem, wie

man eine universalistische normative Gesellschaftstheorie mit einer kontextualistischen empirischen Forschung verbindet. Habermas bemerkte mehrmals, dass das Kölner Max-Planck-Institut – vor allem in den Arbeiten von Wolfgang Streeck und Fritz Scharpf – in vorbildlicher Weise demonstrierte, wie dies gelingen könne. Wenn es heute eine produktive Fortführung des Marx'schen Denkens gäbe, dann wäre es am ehesten in diesen Arbeiten repräsentiert.

Die Tagung gliederte sich in vier Themenblöcke: 1. *Habermas' kommunikationstheoretische Wende und das Erbe des Historischen Materialismus*; 2. *Ökonomie und Politik*; 3. *Moralbewusstsein und Recht*; 4. *Die Selbstverständigung der Moderne*. Leider blieb der Tagungsschwerpunkt *Moralbewusstsein und Recht* unbearbeitet, da Klaus Günther und Hans-Christoph Schmidt am Busch kurzfristig absagen mussten und *Regina Kreide* das Thema ihres Beitrags geändert hatte.

Kreide sprach nicht über das evolutionäre Verhältnis von Rechtsentwicklung und die Stufen des Moralbewusstseins, sondern untersuchte die Analyseschärfe der Kolonialisierungsthese, indem sie auf vier alte und neue Phänomene der Kolonialisierung hinwies. Sie knüpfte damit an ihre jüngeren Arbeiten an, in denen sie die Widersprüchlich-

* Dr. phil. Jürgen Förster, RWTH Aachen
Kontakt: Juergen.Foerster@ipw.rwth-aachen.de

keiten und Paradoxien globaler und transnationaler Prozesse analysiert hatte. Sie teile mit den VertreterInnen der Postdemokratietheorie, dass Demokratie heute keine Selbstverständlichkeit mehr sei und dass das institutionelle Arrangement kein ausreichendes Kriterium biete, um die Lebendigkeit des demokratischen Prozesses zu beurteilen. Neoliberale Maximen dringen selbst in der gegenwärtigen Krise immer tiefer in gesellschaftliche Bereiche. Der Markt unterwerfe fortwährend neue Bereiche seinem Diktat. Die Schere zwischen Regulationsanforderungen und Regelungskompetenzen der nationalen Parlamente klaffe immer weiter auseinander. Kreide fragte, ob es eine Transformation der Demokratie geben könne, die selbst demokratisch verlaufe. Unklar blieb jedoch, wie die Frage gemeint war. Gibt es doch zwei mögliche Lesarten: Einmal könnte negativ gemeint sein, ob sich die Demokratie mit demokratischen Mitteln abschaffen könne, oder sie könnte positiv danach fragen, ob es ein demokratisches Potenzial gäbe, das in der Lage sei, die Demokratie auf eine neue Stufe zu heben. Das anschließende Bekenntnis zur evolutionären Fortschrittsidee, wie sie Habermas formuliert hat, lässt jedoch auf die zweite Deutung schließen.

Um die hochgradig ambivalenten Prozesse darzustellen, untersuchte Kreide zunächst die ökonomische *und* emotionale Ausbeutung am Beispiel der Monetarisierung der Haushalts- und Kinderbetreuung durch Migrantinnen, die meist rechtlos und unsichtbar ihre Arbeit verrichten, da sie nicht über die nötigen Papiere verfügen. Abgeschnitten von ihren eigenen Familien seien die Frauen gezwungen, um ihre Arbeit verrichten zu können, eine fürsorgliche, emotionale Beziehung zu der fremden Familie aufzubauen. Sie erbringen besonders in pflegerischen und erzieherischen Bereichen einen emotionalen Mehrwert, der durch Geld nicht aufgewogen beziehungsweise bemessen werden könne. Die emotionale Ausbeutung führe zwangsläufig zu neuen Formen der Entfremdung und der rechtliche (Arbeits-)Schutz greife hier nicht, weil diese

Frauen für das Recht unsichtbar seien. Als zweites Phänomen diskutierte Kreide die kulturelle Monetarisierung am Beispiel der Privatisierung der Wasserwirtschaft, die mit dem Menschenrecht auf sauberes Wasser in Konflikt gerate und zunehmend gut funktionierende lokale Strukturen der Wasserversorgung zerstöre (vgl. Bleisch/Kreide 2007). Als drittes Phänomen wies Kreide auf die neuen Formen der bürokratischen und sozialen Überwachung in der „Aktivierungsgesellschaft“ (Lessenich 2009) durch elektronische Vernetzung hin. In der Aktivierungsgesellschaft werde jeder dazu angehalten, sich eigenverantwortlich markttauglich zu machen. Jeder müsse selbst dafür sorgen, sich in den Markt zu integrieren. Jeder müsse flexibel, mobil und kreativ sein. Jeder müsse immer bereit sein, die Initiative zu ergreifen und aktiv sein Leben zu gestalten, sodass es sich vermarkten lasse. Durch die Betonung der Eigenverantwortung werde das Scheitern damit automatisch zum eigenen Verschulden. Bei aller Individualisierung und Aktivierung habe die überwachende, verwaltende und regulierende Funktion des Staates aber nicht abgenommen. Der Staat sei beispielsweise durch die Koppelung von Datenbanken oder durch direkte Kontrollen von Arbeitslosen und BezieherInnen von Arbeitslosengeld II präsenter denn je. Als viertes Phänomen beschrieb Kreide Formen der entpolitischen transnationalen Verrechtlichung am Beispiel der *lex mercatoria*, die zu einem entformalisierten Privatrecht führe, das an den Parlamenten vorbei neue Standards setze. Letztlich führe die transnationale Verrechtlichung zu einer Entrechtlichung, weil die Akteure der Rechtsetzung nicht demokratisch legitimiert seien, sodass sich diejenigen, die von Gesetzen betroffen sind, keineswegs als AutorInnen dieser Gesetze verstehen können. Damit werde die demokratische Autonomie zerstört. Alle vier Phänomene führen zu Handlungsblockaden und bedrohen beziehungsweise zerstören gewachsene Strukturen der jeweiligen Lebenswelten in den Nationalstaaten, ohne dass es auf den neuen

Ebenen adäquaten Ersatz gäbe. Es gehe darum, über neue Formen und Strategien der Institutionalisierung kommunikativer Macht nachzudenken. Denn entgegen der Auffassung von VertreterInnen der Postdemokratie ist Kreide der Ansicht, dass es institutioneller Arrangements bedürfe, wenn Demokratie rechtsstaatlich organisiert sein soll.

Einen besonderen Reiz erhielt die Tagung durch die Teilnahme des langjährigen Freundes und Weggefährten von Habermas *Karl-Otto Apel* und der langjährigen Freundin und Kritikerin *Agnes Heller*. In deren Gespräch zeigte sich, dass die Leidenschaft des Denkens kein Alter kennt und dass Solidarität und Freundschaft die Differenz und den Widerspruch verträgt und vielleicht sogar fordert. Apel formulierte zwar keine neuen Erkenntnisse, beeindruckte aber durch seine Beharrlichkeit und Streitbarkeit. Er sei wohl ein pedantischer Philosoph. So positionierte er erneut seinen Ansatz der Transzendentalpragmatik als das dritte Paradigma der Ersten Philosophie und monierte, dass Habermas die strengen Forderungen der Begründung aufgeweicht habe. Darüber hinaus verkenne Habermas die fundamentale Dimension des vierten Geltungsanspruchs, der bei ihm lediglich Verständlichkeit bedeute und so empiristisch trivialisiert würde. Dieser betreffe aber die grundlegende Reflexion auf die Sinnhaftigkeit der Rede, in der über Sinn und Unsinn – also Vernunft und Unvernunft – der Rede entschieden werden muss.

Heller kritisierte von der entgegengesetzten Position, wenn sie bemerkte, dass Habermas einer philosophischen Mode – dem *linguistic turn* – aufgesessen sei, und die Betonung des Konsenses Pluralität und Kontingenz keine große Bedeutung zumesse, sodass seine Analyse der Lebenswelt phänomenologisch unterkomplex bleibe. Sie plädierte für eine Philosophie, die sich ihres persönlichen Ausdrucks, ihres literarischen Gehalts und ihrer Erfahrungsabhängigkeit beziehungsweise ihres Wertbezugs bewusst ist. Begründung und Überzeugung seien nicht die wesentlichen Aufgaben der Philosophie; sie könne nur um Zustimmung bit-

ten, diese keinesfalls argumentativ erzwingen. Habermas betonte in seiner Entgegnung zunächst seine Bewunderung des Mutes und des politischen Engagements Hellers, mit der er sich in politischen Fragen zumeist einig sei. Philosophisch konstatierte er aber einen Dissens. Ihre Emphase für die Heidegger'sche Daseinsanalyse könne er nicht teilen. Habermas verstehe nicht, warum sie in ihrer Zeit in Amerika unter postmodernen Einfluss geraten sei, der sie dazu verleite, eine überzeichnete Kritik des Universalismus mitzutragen. Insofern sei sie, wie Rorty, auf eine hoffnungslose und erschreckende Weise Kontextualistin. Leider zog Habermas aus diesen über Jahrzehnte geführten Diskussionen und Verständigungsschwierigkeiten keine Rückschlüsse für sein auf Verständigung und Konsens angelegtes Theorieprogramm. Sicherlich mögen wir als kommunikative Wesen verständigungsorientiert sein und den Konsens suchen, gleichwohl scheint der zwanglose Zwang des besseren Arguments die Kontingenz des Eintretens einer Verständigung nicht aufheben zu können. Die *Bürden der Vernunft*, von denen John Rawls schreibt, sind realistischer und hartnäckiger als es sich Habermas eingesteht. Zwischen subjektiver Orientierung und intersubjektiver Erfüllung klafft eine Lücke, die für die Vernunft nicht überbrückbar ist. Hier bleibt nur der ‚Sprung‘ über den Abgrund. Nicht die *Kritik der praktischen Vernunft* sondern die *Kritik der Urteilskraft* Kants bietet ein Modell, wie mit der Kontingenz und der Lücke umgegangen werden kann.

Vor allem am zweiten Tag (Panel: *Ökonomie und Politik*) ging es um die Habermas'schen Bezüge zum Historischen Materialismus und zur Kapitalismuskritik von Marx. Die Veranstalter hegten die Absicht, im Lichte der aktuellen Finanzkrise, die sie als tiefgehende Systemkrise des Kapitalismus deuteten, die Aktualität des Historischen Materialismus und der Marx'schen Kapitalismuskritik zu ergründen. Allerdings erwies es sich als äußerst schwierig, sich über das Verhältnis von Habermas zum Marxismus zu verständigen. Trotz der Kritik

am zügellosen Finanzkapitalismus fühlte sich Habermas in der ihm zugewiesenen Rolle des Ideologiekritikers sichtlich unwohl. So auch, als Rapic ihn nach der Möglichkeit eines dritten Weges fragte und darauf hinwies, dass die *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte* von Marx mit der dort entfalteten Idee der Vergesellschaftung eine Alternative zur Verstaatlichung und zum Neoliberalismus bereitstellen würden. Dies könne, so Habermas, durchaus sein, aber die Politik des dritten Weges in all ihren Varianten sei wohl endgültig gescheitert. Und er glaube, dass es gute Gründe dafür gebe, dass heute keine soziale Bewegung Forderungen dieser Art mehr erheben würde. Die heutige Situation der globalisierten Welt sei so komplex, dass jeder Gedanke an Revolution a priori versage. Es lasse sich höchstens eine Ausbalancierung des unauflösbaren Spannungsverhältnisses von Demokratie und Kapitalismus erreichen. Deshalb hätte er bereits 1973 von ‚Legitimationskrisen im Kapitalismus‘ gesprochen. Ob die Regulierung gelinge, sei überhaupt noch nicht ausgemacht.

Rapic stilisierte Habermas in seinem Vortrag *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* zu einem lupenreinen Ideologiekritiker und wies darauf hin, dass das politische Potenzial der Marx’schen Frühschriften noch nicht ausgeschöpft sei. Habermas kommentierte, er habe das Konzept bereits in den frühen 1970er Jahren durch das Konzept der Rekonstruktion ersetzt. Allerdings räume er ein, dass Ideologien immer noch wirkmächtig seien. Nur bezüglich der aufklärerischen Effekte der Ideologiekritik sei er skeptisch. Bewusstmachung durch Selbstreflexion sei nicht mehr der erste Schritt der Emanzipation, da die Menschen die neoliberale Maxime Margaret Thatchers ‚There is no alternative‘ so verinnerlicht hätten, sei ihr Bewusstsein zynisch geworden. Aufgeklärtheit und Apathie seien unlösbar miteinander verschweißt.

Die von Habermas angemahnte Zügelung und Regulierung des Finanzkapitalismus motivierte *Stefan Müller-Doohm* in sei-

nem Vortrag *Die Zivilisierung des globalen Kapitalismus und die Zukunft Europas* zu der Frage, was das konkret bedeute. Wäre es beispielsweise vorstellbar, dass die hypnotische Fixierung auf Wachstumsdogma und Akkumulationsmechanismus überwindbar sei? Berge die Zügelung der Märkte nicht die Gefahr eines technokratischen Etatismus? Habermas bemerkte, dass Müller-Doohm auf den öffentlichen Intellektuellen Habermas rekurriere und seinen Reformismus ausgebreitet hätte. In der Praxis vertrete er eine optimistische Haltung, nicht aber in der Theorie. Hier sei er eher pessimistisch, was die erreichbaren Ziele angehe. In dieser Haltung folge er dem Vorbild Kants.

Georg Lohmann ging in seinem Vortrag *Ernüchterte Geschichtsphilosophie*, der im Kern an seinen frühen Aufsatz *Kritische Gesellschaftstheorie ohne Geschichtsphilosophie?* (Lohmann 1998) anknüpfte, dieser Haltung nach. Lohmann vertrat die These, dass diese Einstellung das Resultat einer philosophischen Ernüchterung sei, die sich nach dem jugendlichen Rausch seiner Dissertation *Das Absolute in der Geschichte* einstellte. Allerdings sei es Habermas nicht restlos gelungen, den geschichtsphilosophischen Ballast abzuwerfen. Habermas’ ganzes Nachdenken über die Geschichte sei ein Nachhall der frühen Beschäftigung mit der Geschichtsphilosophie Schellings und speise sich aus zwei Quellen: Benjamin und Kant. Somit besitze seine uneingestandene Geschichtsphilosophie messianische Wurzeln. Habermas stimmte dem zu, müsse aber nochmals nachlesen, ob er das alles so gedacht und geschrieben habe. Sicher sei jedoch, dass er es nicht nur als ein Motiv, sondern als eine Verpflichtung betrachte, gegen die Verzweiflung anzudenken, da ansonsten jegliches Handeln unmöglich würde. Mit dieser Bezugnahme auf Benjamins *Hoffnung um der Hoffnungslosen willen* wendet Habermas sich implizit gegen die Absage an jeden Pragmatismus, die Horkheimer 1946 formulierte: „Die Hoffnung der Vernunft liegt in der Emanzipation von ihrer eigenen Furcht vor der Verzweiflung.“ (Horkheimer

1985: 118) Es scheint, als ob Horkheimer und die ältere Kritische Theorie mit dieser Einsicht jeglicher Praxis und jeglichem politischen Handeln entsagt haben, „weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“ (Adorno 1997: 15), wie Adorno mit Bezug auf die 11. Feuerbach-These gleich im ersten Satz der *Negativen Dialektik* formuliert. Dies ist der Standpunkt des Denkens und der Philosophie, er kann im Handeln so nicht eingenommen werden. Weil Handeln ein Wagnis ist und damit unabsehbar, bedürfen Menschen im Handeln ein Vertrauen auf den Menschen und die Welt, wie es Hannah Arendt am Ende des Gaus-Interviews bemerkt. Dieses Vertrauen konnten Adorno und Horkheimer nach Auschwitz nicht mehr aufbringen. An einen Neuanfang konnten sie nicht mehr glauben, geschweige denn an einen Fortschritt im moralischen Bewusstsein, wie ihn Habermas in der Evolution der Gesellschaft ausweisen möchte. Tatsächlich geht dieser evolutionäre Fortschrittsbegriff weit über die Benjaminische Hoffnung und die Arendt'sche Betonung der Natalität hinaus und gerät in die Nähe der geschichtsphilosophischen Kontingenzfeindschaft. Hoffnung wird zur Gewissheit.

In einer Randbemerkung machte Habermas ein bemerkenswertes Bekenntnis. Für ihn fehle der griechischen Ethik im Vergleich zum jüdischen Messianismus der (dialektische) Stachel, der zur Erkenntnis führe. Das griechische Denken sei für ihn eher fad und belanglos. Habermas gestand, dass er sehr vom mystischen jüdischen Denken und der Idee einer „Selbstverschränkung Gottes“ (Habermas 1987: 386) beeindruckt wäre, beispielsweise von den Schriften Isaak Lurias, der auch auf Schelling einen maßgeblichen Einfluss übte. Hier fände er ein Gottesverständnis, das das Nichts und das Negative anders dachte. In der Vorstellung einer *creatio ex nihilo*, die diesem Gottesverständnis zugrunde liege, sehe er eine starke Wurzel des dialektischen Denkens, denn das Nichts sei nun der dunkle Urgrund des absoluten göttlichen Willens und nichts ihm Äußerliches. „Der erste Akt der Schöpfung ist eine

Selbstnegation, durch die Gott sozusagen das Nichts hervorruft.“ (ebd.) Indem Gott gleichsam in seine dunklen Urründe hinabsteigt, gehe er in sich selbst ins Exil. „Die Selbstverschränkung Gottes ist die archetypische Form des Exils, der Selbstverbanung, die erklärt, warum alles Sein von jenem Urakt an ein Sein im Exil ist und der Rückführung und Erlösung bedarf.“ (ebd.) Hierüber hätte man noch gerne mehr erfahren.

Die Einsicht, dass Habermas keineswegs mehr das Projekt einer Kritischen Theorie verfolge, teilte Müller-Doohm mit *Ingo Elbe*. Allerdings unterschieden sich beide in der Bewertung dieser Meinung fundamental. Sieht Müller-Doohm in der Abwendung eher einen Fortschritt, ist sie für Elbe eine Art Sündenfall. Dementsprechend aggressiv und akribisch verfolgte er in seinem Beitrag *Habermas' Kritik des Produktionsparadigmas* die Marx-Rezeption Habermas' durch das gesamte Werk, um ihm ein völliges Unverständnis der Marx'schen Kategorie der abstrakten Arbeit nachzuweisen. Habermas naturalisiere Marx, da er den Arbeitsbegriff auf die konkrete Arbeit, den Stoffwechsel mit der Natur, reduziert habe. Damit sei das Wertgesetz der abstrakten Arbeit – als eine symbolische Interaktionsform der Herrschaft – verschleiert. Habermas erweise sich mit der dualistischen Unterscheidung von System und Lebenswelt, der Rede von der Kolonialisierung der Lebenswelt und mit der Annahme, dass Geld ein neutrales Medium sei, als Ideologe der herrschenden Verhältnisse. Leider verspielte Elbe durch die Art seiner Kritik eine fruchtbare Diskussion über spannende Probleme: Inwieweit ist der Dualismus von System und Lebenswelt für eine kritische Gesellschaftstheorie befriedigend? Beruht jede Kritik hieran auf dem Totalitätsanspruch Hegels? Inwiefern beeinflusst die Wahl der Begriffe den Blick auf den Gegenstand? Verletzt nicht die Annahme von der Alternativlosigkeit der kapitalistischen Produktionsweise die kategoriale Unabschließbarkeit der Geschichte? Elbe wurde daher nur als Vertreter der Marx-Orthodoxie abgekanzelt, der die Kon-

texte der Kritik ignoriere. Die politischen Konsequenzen von Elbes Kritik blieben im Trüben.

Der Philosoph *Manfred Baum* (*Historischer Materialismus und Kommunikationstheorie – eine Mésalliance?*) analysierte ebenfalls die Habermas'sche Rezeption von Marx. Er argumentierte, dass Habermas sein Programm der Rekonstruktion des Historischen Materialismus nicht erfüllt, sondern es durch die Theorie des kommunikativen Handelns ersetzt habe. Habermas hätte seine eigene Fragestellung in Marx hineingelegt, sodass es erscheine, als ob Marx auch eine kommunikationstheoretisch fundierte Gesellschaftstheorie angestrebt habe, aber letztlich an der eigenen Fundierung der Kritik gescheitert sei. Marx, noch verhaftet im Totalitätsdenken Hegels, habe Habermas zufolge die soziale Evolution falsch interpretiert, die Eigendynamik der Subsysteme verkannt und die emanzipatorische Dimension der funktionalen Differenzierung nicht gesehen. Diese Ansicht griff später *Hauke Brunkhorst* in seinem Vortrag *Wiederkehr der Krise? – Revisionen des Marxistischen Theorieprogramms* auf und betonte das reduktionistische Verständnis von Revolution bei Marx, der die Motivation zur Revolution ökonomisch verenge. Es gehe aber in einer Revolution nie nur um die Umwälzung von Produktionsverhältnissen, sondern ebenso sehr um eine Revolution der Rechtsverhältnisse. Die Stoßrichtung Baums war aber eine andere. Er zielte auf den eigentümlichen, weil unbegründeten Bezug auf Weber, den Habermas in der Theorie des kommunikativen Handelns vornehme. Er gestand, dass er seinen Beitrag eigentlich umbenennen müsste und zwar in die Frage, ob Max Weber eigentlich so wichtig sei. Es wurde sehr schnell deutlich, dass dies lediglich rhetorisch gemeint war und dass Baum Weber eben nicht als so bedeutend ansieht. Weiterhin bemängelte er an Habermas, dass die Prämisse seines Denkens, nämlich dass eine höhere soziale Differenzierung als ein Fortschritt betrachtet werden müsse, unbegründet bleibe. Habermas bemerkte in seinem

Kommentar, dass Marx letztlich das Begriffsrepertoire fehle, um zu begründen, was er an den Prozessen der Modernisierung für bewahrenswert halte und was unbedingt überwunden werden müsse, da es auf einer nichtlegitimen Herrschaftsbeziehung beruhe. Weiterhin habe Marx unzulässigerweise das Verhältnis von Staat und Ökonomie präjudiziert, ökonomistisch vereindeutigt und so die Differenzen in den unterschiedlichen Staats- und Regierungsformen verwischt. Der demokratische Staat lasse sich aber keineswegs auf die Rolle des Herrschaftsinstrumentes reduzieren. Demokratie ist nicht nur Ideologie, könnte man zugespitzt sagen. Das Verhältnis von Staat und Ökonomie ist nur empirisch und nicht begrifflich bestimmbar. Die Frage sei deshalb, ob der Staat im Sinne des Demos den Rahmen setzen könne, in dem sich das ökonomische Handeln bewegen kann. Dies sei nicht prinzipiell zu beantworten, sondern hänge von kontingenten Faktoren ab, allerdings bedeute dies auch, dass ein Spielraum vorhanden und dass Politik nicht nur ein Anhängsel des Kapitals sei.

Eleganter und angemessener meldete *Michael Quante* (*Die Rückkehr des gegenständlichen Gattungswesens*) Klärungsbedarf an. Er suche nicht die unmittelbare Konfrontation, sondern wolle wie ein Partisan von einem Randgebiet mit kleinen Nadelstichen in den Kern der Theorie vordringen. Dies tat er dann auf beeindruckende Weise. Das Randgebiet, das er sich ausgesucht hatte, war die Auseinandersetzung mit Humangenetik, die Habermas in *Die Zukunft der menschlichen Natur* geführt hat. Quante hinterfragte die Betonung der Unverfügbarkeit, die Habermas in seinem Changieren zwischen deontologischer Moral und naturrechtlicher Dogmatik vorgenommen habe. Die ‚Humanisierung der Natur‘ (Marx) enthalte immer noch emanzipatorisches Potenzial. Quante ermunterte Habermas, den Schritt zur Gattungsethik offensiver zu vollziehen. Im Bereich der Bioethik würde man mit Tabus nicht weit kommen. Der Aspekt des Heilens sei nicht nur ideologiekritisch zu

betrachten. Unverfügbarkeit könne andererseits herrschaftlich wirken. Gefordert sei eine kontextsensible Argumentationsweise, die die Betroffenen ernst nimmt, sich dem Unbehaglichen aussetzt und in ihm einrichtet. Diese Kritik führte zu einem Disput mit *Rainer Forst*, der den Schritt zur Gattungsethik als gefährlich und überflüssig betrachtete (vgl. Habermas 2001: 121). Forst wolle die Garantie der Autonomie nicht von kontingenten Vorstellungen des guten Lebens abhängig machen. Notwendig sei eine kategorische Grenze des Erlaubten. Wer diese Grenze ziehen soll und wie man sich auf sie einigen kann, blieb unklar.

Sicherlich überwog letztlich die Historisierung, was auch an dem mangelnden Raum für Diskussionen lag. Gleichwohl eröffnete die Tagung in der Rückschau, wenn man beispielsweise an die Beiträge von Quante und die Diskussionen mit Rapić denkt, interessante Perspektiven und Fragestellungen, sodass es am Ende trotz des eigentümlichen Themas eine gelungene Tagung war.

Literatur

- Adorno, Theodor W., 1997: *Negative Dialektik*, Frankfurt (Main).
- Bleisch, Barbara / Kreide, Regina, 2007: Ohne Klo kein Blaues Gold. Wasser zwischen Wirtschaftsgut und Menschenrecht. In: *Polar* 2; http://www.polar-zeitschrift.de/polar_02.php?id=95#95, 10.4.2012.
- Habermas, Jürgen, 1987: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2001: *Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt (Main).
- Horkheimer, Max, 1985: *Gesammelte Schriften* 12, *Nachgelassene Schriften*. 1931–1949, Frankfurt (Main).
- Lessenich, Stephan, 2009: *Mobilität und Kontrolle. Zur Dialektik der Aktivgesellschaft*. In: Klaus Dörre / Stephan Lessenich / Hartmut Rosa (Hg.), *Soziologie – Kapitalismus – Kritik*, Frankfurt (Main), 126–180.
- Lohmann, Georg, 1998: *Kritische Gesellschaftstheorie ohne Geschichtsphilosophie? Zu Jürgen Habermas' verabschiedeter und uneingestandener Geschichtsphilosophie*. In: Frank Welz / Uwe Weisenbacher (Hg.), *Soziologie und Geschichte. Zur Bedeutung der Geschichte für die soziologische Theorie*, Opladen, 197–217.

Eigene Notizen