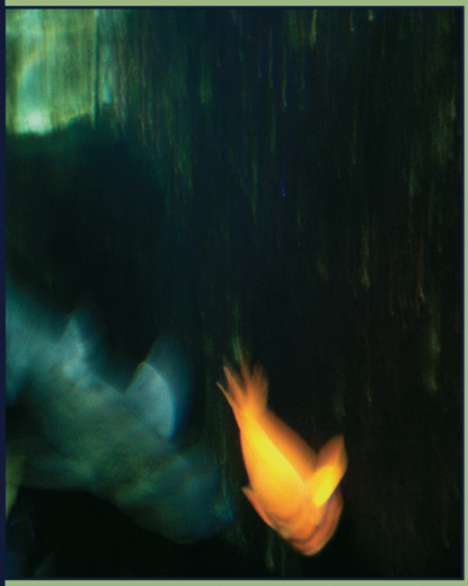
Edition Moderne Postmoderne



Arnd Pollmann

Integrität

Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie

[transcript]

Integrität

Arnd Pollmann (Dr. phil.) arbeitet und lehrt am MenschenRechtsZentrum der Universität Potsdam im Rahmen eines DFG-Projektes zum Thema »Soziale Menschenrechte«. Seine Forschungsschwerpunkte sind Ethik, Moralphilosophie, Politische Philosophie, Sozialphilosophie und Schalke 04.

Arnd Pollmann

Integrität

Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

© 2005 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Arnd Pollmann
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 3-89942-325-9

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: http://www.transcript-verlag.de

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung 9

1. Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben einer Pathognostik des Sozialen 23

2. Bedeutungsdimensionen der Integrität: Selbsttreue, Rechtschaffenheit, Integriertheit und Ganzheit 77

3. Selbstverständigung und Desintegration: Integrität als schwieriges Selbstverhältnis 127

Rekurs: Die Sehnsucht nach Unversehrtheit oder „Die Schwierigkeit zu sagen, was fehlt“ 183

4. Interaktion und Invasion: Integrität als schwieriges Verhältnis zu anderen 237

5. Die nähere Verwandtschaft der Integrität: Würde und Ehre, Freiheit und Autonomie, Authentizität und Wahrhaftigkeit 287

6. Angewandte Sozialphilosophie als Psychopathognostik der Integrität 329

Literatur 373

Sachregister 387

Ausführliches Inhaltsverzeichnis 391

„And they all pretend they're orphans
and their memory's like a train
you can see it getting smaller as it pulls away
and the things you can't remember
tell the things you can't forget
that history puts a saint in every dream"

Tom Waits: „Time"

Einleitung

Im amerikanischen New Jersey, unweit der Stadt New York, liegt tief im Washington Valley eine Ausbildungsstätte mit dem Namen *The Seeing Eye*. Es handelt sich dabei um keine herkömmliche Lehranstalt. Nicht etwa Menschen drücken dort die Schulbank, sondern Hunde. *The Seeing Eye* ist ein Ort, an dem junge Labradore und Schäferhunde eine Ausbildung als Blindenführer erhalten. In einem mehrmonatigen Trainingsprogramm bringt man ihnen bei, einen Menschen ohne Sehvermögen durch die Tücken des Alltags zu lotsen. Wochen später dann werden die Vierbeiner ihren zukünftigen Weggefährten an die Hand gegeben, und zwar in einem buchstäblichen Sinne: Beide, die blinde Person und ihr eigens dafür ausgebildeter Hund, müssen nun lernen, Seite an Seite durch das Leben zu gehen. Sind sie erst einmal aufeinander eingespielt, werden sie fortan nicht mehr zu trennen sein.

Wie gefahrenvoll der Alltag einer blinden Person sein kann und wie sehr diese dabei auf die Hilfe ihres Hundes angewiesen ist, vermag ein einfaches Beispiel zu verdeutlichen. Man stelle sich vor, das ungleiche Paar nähere sich einer vielbefahrenen Kreuzung. Da der blinde Mensch gelernt hat, das Verkehrsaufkommen anhand des Straßenlärms einzuschätzen, hält er zunächst am Fahrbahnrand inne, und erst nachdem der Lärm abgeklungen ist, gibt er seinem Hund das Zeichen „vorwärts“. Aber nehmen wir an, auf der Kreuzung befände sich noch immer ein Auto. Es hat den Gegenverkehr abgewartet und will nun anfahren. Jetzt ist der Moment des Blindenhundes gekommen! Er wird die bedrohliche Situation erkennen und sich weigern, dem Befehl des Halters nachzukommen. Der Hund bleibt ganz einfach stehen. So bewahrt er sie beide vor einer großen Gefahr.

Es ist dieses Verhalten des Hundes, von dem die Ausbilder von *The Seeing Eye* sagen, es handele sich um „intelligent disobedience“, um klugen Ungehorsam. Angesichts einer akuten Gefahr kann der von ihnen angelernte Hund seinem Halter die Gefolgschaft verweigern, um ihn dadurch vor dro-

hendem Unheil zu bewahren. Dabei ist das, was den Hund zum Stehenbleiben zwingt, eine Mischung aus Übung und Instinkt. Die Ausbildung hat ein intuitives Frühwarnsystem aktiviert und habituell überformt, wodurch eine antrainierte Protesthaltung möglich wurde, die nun in Gestalt einer „zweiten Natur" in den Dienst der gemeinsamen Sache tritt. Somit ist *intelligent disobedience* nur vermeintlich ein Akt des Ungehorsams. Der zugleich instinktive und trainierte Widerstand des alarmierenden Hundes ist vielmehr Ausdruck einer tief sitzenden Verbundenheit und Solidarität. Die Verweigerung erfolgt zum Schutze derer, denen für einen Moment die Gefolgschaft aufgekündigt wird. Und damit verlassen wir dann auch schon das Schulgelände von *The Seeing Eye*...

In dem vorliegenden Buch wird von den Aufgaben der Sozialphilosophie zu reden sein, und es dürfte sich bereits der Verdacht eingeschlichen haben, dass die an diesem Geschäft beteiligten Akteure im Folgenden mit Blindenhunden verglichen werden sollen. Dies wird tatsächlich geschehen, doch obgleich die dadurch nahegelegte Analogie einen leicht romantischen oder gar pathetischen Beigeschmack haben dürfte, werden wir auch im Zusammenhang dessen, was hier unter Sozialphilosophie verstanden werden soll, von „klugem Ungehorsam" sprechen können. Dabei wird sich jedoch herausstellen, dass die Metapher des Blindenhundes nicht nur eine pathetische, sondern zudem auch eine spezifisch *pathologische* Bedeutung besitzt, die für das Unternehmen der Sozialphilosophie charakteristisch ist.

Zunächst einmal ist die Vermutung kaum von der Hand zu weisen, dass nicht nur einzelne Menschen sich gelegentlich „verrennen", auch Gesellschaften können in Orientierungsnot geraten, worüber etwa die seit den Tagen Max Webers geläufige und periodisch aufgefrischte Diagnose von einem kulturellen „Sinn- und Orientierungsverlust" Auskunft gibt. Zieht man hier Blindheit als Metapher heran, so lässt sich eine Sehstörung entsprechend auch in größerem Maßstab diagnostizieren, d.h. im Hinblick auf Gemeinschaften, wenn man bedenkt, dass diese bisweilen in Krisen geraten, die das Resultat einer versäumten Risikoabschätzung oder eines Mangels an Weitblick sind.[1] An den Kreuzungen des sozialen, politischen, kulturellen oder auch ökonomischen Getümmels bedarf es nicht selten einer Art renitenter Rast, einer vorausschauenden Verweigerungshaltung, mit der die Zeit gewonnen wird, den Verkehr als Ganzen in den Blick zu bekommen und dabei eine der Gesellschaft drohende Fehlentwicklung abzuschätzen bzw. einen bereits herrschenden Notstand festzustellen.

1 Michael Walzer zählt ein „gutes Auge" zu den grundlegenden Charaktereigenschaften des Sozialkritikers. Siehe ders. (2000): „Mut, Mitleid und ein gutes Auge", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 5/2000.

Es versteht sich von selbst, dass gesellschaftliche *Desintegrationen*, wie Orientierungskrisen dieser Art in den Sozialwissenschaften häufig genannt werden, allein dann abzuwenden sind, wenn sie für die davon Betroffenen rechtzeitig erkennbar werden. Herrschende Missstände müssen zunächst auf einer breiten Basis augenscheinlich und bewusst werden oder besser noch *zur Sprache* kommen, bevor es zu einschneidenden gesellschaftlichen Veränderungen kommen kann. Dazu bedarf es einer hinreichend deutlich artikulierten Kritik. Erblickt man in solchen Klagen mehr als nur das übliche Lamento einiger weniger ewig Unzufriedener, dürfte das regelmäßige Aufkommen eines *Unbehagens an der Kultur* nicht so sehr lästig oder beunruhigend wirken als vielmehr erfrischend bis ermutigend. Proteste dieser Art lassen sich nämlich als unverzichtbare Triebkräfte der gesellschaftlichen Fortentwicklung deuten, durch die so mancher fällige Wandel überhaupt erst möglich wird. Eine Gesellschaft drohte zweifelsohne an ihrem Status Quo zu ersticken, fände der in ihr herrschende Unmut kein Ventil. So ist es kaum verwunderlich, dass wir vor allem im Zusammenhang dessen, was gemeinhin auf die einfache Formel intellektueller „Sozial-", „Kultur-" oder „Gesellschaftskritik"[2] gebracht wird, auf vielfältige Beispiele von *intelligent disobedience* stoßen.

Angesichts einer beinahe chronischen Krisenanfälligkeit des gesellschaftlichen Lebens zeigt es sich, dass jede Gemeinschaft auf *selbstinduzierten Stress* angewiesen ist. Damit ist der sich periodisch ansammelnde, zeitskeptische Druck gemeint, der in der Regel nicht einfach „von außen" auf die herrschenden Verhältnisse einwirkt, sondern vielmehr aus deren eigener Mitte kommt oder, um im obigen Bilde zu bleiben, von ihrer Seite. Die Artikulation gesellschaftlicher Verdrossenheit hat vornehmlich die Gestalt einer internen Revision. Die Kritikerinnen und Kritiker sind parteilich. Sie beteiligen sich mit einem gleichsam intuitiven wie trainierten Gespür für negative soziale Stimmungslagen an einem kollektiven Prozess der Selbstverständigung, bei dem es um die Zukunft ihrer eigenen Gemeinschaft geht.[3] Sozialphilosophische Kritik ist demzufolge ein genuiner Bestandteil des gesamtgesellschaftlichen Ensembles und Ausdruck einer dort frei flottierenden Nervosität, die zum normativen Fluchtpunkt die Veränderung oder gar die Aufhebung unannehmbarer Zustände hat.

Nun zeigt jedoch ein genauerer Blick auf den sozial- und kulturkritischen Diskurs unserer Tage, dass eben dieser normative Fluchtpunkt äußerst um-

2 Ich gebrauche diese Ausdrücke zunächst synonym mit ähnlichen Termini wie „Zeit-" und „Kulturdiagnose" oder „Gegenwarts-" bzw. „Zeitkritik".

3 Zu dieser Mischung aus kognitivem, normativem und emotionalem Eingebundensein siehe Georg Lohmann (1993): „Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen", in: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.) (1993): *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

stritten ist.[4] Angesichts zeitgenössischer sozialphilosophischer Diskussionen mag einen vielmehr die Befürchtung beschleichen, dass die Frage, anhand welcher *Maßstäbe* Gesellschaftskritik geübt werden soll, weitgehend ungeklärt ist. Das Geschäft der kritischen Zeitdiagnose, das lange, nahezu unproblematisch, entweder von „links" oder von „rechts" betrieben werden konnte, versteht sich heute längst schon nicht mehr von selbst. Wer an einer Diagnose gesellschaftlicher Missstände und Fehlentwicklungen interessiert ist, der hat im Zuge seiner Kritik deutlich werden zu lassen, wem die von ihm festgestellten sozialen Desintegrationen zum Nachteil gereichen. Um hier nur einige mögliche Antworten auf das damit umrissene sozialphilosophische *Begründungsproblem* anzudeuten: Geht es der Kritik um einen Mangel an Freiheit, Menschenwürde oder Glück, um ein Fehlen an Sicherheit, Ordnung oder Frieden, um Defizite an Gerechtigkeit, Gemeinwohl oder Solidarität, um das Schwinden von Toleranz, Achtung oder Anerkennung?

Es sieht so aus, als habe sich die Sozialphilosophie, wollte sie das Unternehmen einer kritischen Zeitdiagnostik vorantreiben, zunächst mit der gewissermaßen *metakritischen* Frage auseinander zu setzen, in wessen Namen die Gesellschaft kritisiert werden soll. Die vorliegende Untersuchung wird mit einem Überblick über die prominentesten sozialphilosophischen Begründungsansätze der Gegenwart einsetzen. Dabei werden wir feststellen, dass, so verschiedenartig das derzeitige Angebot an normativen Leitbegriffen auch sein mag, letztlich doch ein kleinster gemeinsamer Nenner der Kritik erkennbar ist: Die zeitgenössische Sozialphilosophie, so wird ein erstes Ergebnis lauten, kreist um einen in konzeptioneller Hinsicht „dünnen", d.h. inhaltlich bescheidenen Begriff vom *menschlichen Wohlergehen,* der auch heute, d.h. unter den Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus, Anspruch auf normative Generalisierbarkeit anmelden darf. Aber um welchen genaueren Begriff des Wohlergehens handelt es sich?

Schon Georg Simmel hatte im Rahmen seiner zeitkritischen Analysen den Verdacht geäußert, dass spezifisch moderne Desintegrationserfahrungen ein menschliches Bedürfnis nach „Ganzheit" wachrütteln. Den zentrifugalen Kräften der Moderne korrespondiere eine Fragmentierung und „Zersplitterung" des Subjekts.[5] Es ist genau dieser schlichte Gedanke eines in der Moderne mit besonderer Dringlichkeit hervortretenden Begehrens nach *Intaktheit* oder auch *Unversehrtheit* menschlicher Selbst- und Weltverhältnisse, der bis heute eine normative Einheit in der Vielheit sozialkritischer Bemühungen stiftet. Dahinter, so ist zu vermuten, verbirgt sich die Vorstellung von einer existenziellen Selbstbeziehung des Menschen, die allein dann als gelungen

4 Wir werden auf das Folgende ausführlicher in Kapitel 1 zu sprechen kommen.

5 Georg Simmel (1970): *Grundfragen der Soziologie*, Berlin: de Gruyter, bes. S. 69; ders. (1987): *Das individuelle Gesetz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

bezeichnet werden kann, wenn die betroffene Person es vermag, von äußeren und inneren Zwängen weitgehend unbehelligt, in Einklang mit dem zu leben, was ihr wichtig ist. Von diesem menschlichen Grundbedürfnis heißt es entsprechend, dass es durch gesellschaftliche Fehlentwicklungen dauerhaft frustriert werden kann. Zumeist aber bleibt diese Idee noch so diffus, dass kaum erkennbar wird, was explizit damit gemeint sein soll. Mit dem bloßen Hinweis auf ein menschliches Streben nach Ganzheit und Unversehrtheit ist zweifellos noch nicht sehr viel gewonnen. Weitgehend im Dunkeln muss bleiben, in welchen *Hinsichten* sich die Sozialphilosophie den Menschen als „verletzlich" vorzustellen hat. Ist damit mehr als bloß die Versehrbarkeit des menschlichen Körpers gemeint? Geht es auch um die Verletzlichkeit seiner Seele, seiner Freiheit, seines Willens oder gar seines gesamten ethisch-existenziellen Lebenszusammenhangs?

Genau an diesem Punkt, wo in der gegenwärtigen Debatte die Verlegenheit spürbar wird, die Idee der Intaktheit menschlicher Existenz mit Leben füllen zu müssen, wird immer häufiger der äußerst suggestive Begriff „Integrität" herbeizitiert. Auf seine Verwendung trifft man in sozialphilosophischen Kontexten zumeist dort, wo auf die Schwierigkeiten vergesellschafteter Individuen hingewiesen werden soll, das eigene ethisch-existenzielle Selbst- und Weltverhältnis gegenüber Angriffen von außen zu schützen. Damit übernimmt der Integritätsbegriff die Rolle einer Art *Deckkategorie*: Mit deren Nennung scheint sich die problematische Aufgabe, die Versehrbarkeit des Menschen einmal deutlicher zu explizieren, umgehend zu erledigen. Der Inhalt der Integritätsidee wird in der Regel für derart unproblematisch und selbstverständlich gehalten, dass es gänzlich unnötig erscheint, sich philosophisch eingehender damit zu beschäftigen.[6]

Doch so vielversprechend die Wahl des Integritätsbegriffs in diesen sozialphilosophischen Zusammenhängen auch sein mag, seine derzeit überwiegend oberflächliche Verwendung weckt den Verdacht, man wolle dem damit verknüpften sozialphilosophischen Begründungsproblem ausweichen. Das konzeptionelle Problem einer genaueren Bestimmung dessen, was es bedeuten würde, ein intaktes oder auch unversehrtes Selbst- und Weltverhältnis zu besitzen, wird damit eher zugedeckt als in Angriff genommen. Daher wird es das Ziel des vorliegenden Buches sein, dem kritischen Sinn und Gehalt des Integritätsbegriffs umfassend nachzuspüren. Es soll erkennbar werden, was genau die Sozialphilosophie im Visier hat, wenn es heißt, dass ganz bestimmte gesellschaftliche Missstände und Fehlentwicklungen die Integrität einzelner Gesellschaftsmitglieder verletzen.

6 Manchmal gewinnt man den Eindruck, dass eine gewisse Scheu vorliegt, den Begriff genauer zu analysieren, so als könne er vor den Augen des Betrachters zerrieseln. Mehr dazu in Abschnitt 2.4.

Wenn wir im Folgenden den Blick über die Grenzen der Sozialphilosophie hinaus auch auf das Gebiet benachbarter philosophischer Disziplinen, vor allem der zeitgenössischen Ethik und Moralphilosophie, schweifen lassen, und zwar in der Hoffnung, dort bereits auf ausgereiftere Integritätskonzepte zu stoßen, so werden wir dabei eine doppelte Ernüchterung erfahren: Zum einen ist in Bezug auf die Integritätsproblematik so etwas wie eine philosophische *Tradition* noch gar nicht vorhanden. Der Integritätsbegriff mag zwar ehrwürdig und altertümlich anmuten, bislang jedoch ist er eine auffallend vernachlässigte philosophische Kategorie. Von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen[7], taucht der Terminus in der philosophischen Debatte überhaupt erst im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts auf. Zum anderen wird sich bei der Sichtung des vorhandenen Materials zeigen, dass die Verwirrung mit Blick auf die Bedeutung des Integritätsbegriffs weit größer ist, als ohnehin schon vermutet. Zu der sozialphilosophischen Verwendung des Begriffs im Sinne der Ganzheit und Unversehrtheit gesellt sich sofort ein zweiter Begriffsgebrauch, von dem auf Anhieb unklar sein dürfte, ob er sich mit dem ersten annähernd verträgt. Diese zweite Bedeutung des Integritätsbegriffs klingt immer dann an, wenn wir – auch in alltagssprachlichen Zusammenhängen – von einem Menschen sprechen, der „integer“ ist.[8] In der Regel haben wird dabei Personen vor Augen, von denen es heißt, sie seien „unbestechlich“, sie hätten „feste Werte“, zu denen sie stehen, und von denen sie sich nicht abbringen lassen. Während der Integritätsbegriff in seiner sozialphilosophischen Verwendung eine eher *defensiv* gehaltene Kategorie ist, mit deren Gebrauch wir darauf hinweisen, dass das menschliche Leben ein zerbrechliches Gut ist, attestieren wir einer Person in der zweiten Verwendung des Wortes eine besondere *Charaktereigenschaft*, die besagt, dass sie sich selbst „treu“ ist.[9]

Wir werden jedoch sehen, dass das Bedeutungsspektrum des Integritätsbegriffes mit diesen beiden Verwendungen noch immer nicht abgedeckt ist.

7 Zu nennen wären Marcus Tullius Cicero: *De officiis – Vom pflichtgemäßen Handeln*, Stuttgart 1992: Reclam; Thomas v. Aquin: *Summa theologiae – Summe der Theologie*, 3 Bände, Stuttgart 1985: Kröner.

8 Dazu eine wichtige terminologische Vorbemerkung: Das Adjektiv „integer“ ist alltagssprachlich auf die nun folgende zweite Bedeutung festgelegt. Da aber in diesem Buch der Versuch unternommen wird, einen komplexen Integritätsbegriff zu umreißen, der diverse Verwendungsweisen integriert, wird der Gebrauch des Adjektivs hier auch auf andere Bedeutungsdimensionen ausgeweitet.

9 Vorab sei angemerkt, dass sich bei der Verwendung der Integritätskategorie kulturabhängige Akzentsetzungen bemerkbar machen. Während z.B. im angloamerikanischen Sprachraum zumeist die zweite Bedeutung mitschwingt, wenn von „integrity“ die Rede ist, wobei ein entsprechendes Adjektiv fehlt, zielt im Deutschen die Verwendung des Substantivs zumeist auf jene erste Begriffsbedeutung, das entsprechende Adjektiv meint fast ausschließlich die zweite.