

Sozialphilosophie und Ethik

Kurt Röttgers

1 Setzt die Philosophie des Sozialen eine Ethik voraus?

Normalerweise würde man im Verhältnis von Sozialphilosophie und Ethik annehmen, daß der Sozialphilosophie eine Ethik vorgeordnet oder verordnet werden müsse. Insbesondere die soziale Arbeit müsse sich doch, so meint man, da, wo sie sich philosophisch reflektiert, auf normative Leitlinien gründen, damit ihre Praxis eine gute Praxis sei und sich von böser Praxis zu unterscheiden lerne. Selbst dort, wo Sozialarbeit nur die Feuerwehr spielen darf für die sozialen Schäden, die die Große Politik angerichtet hat, müßte sie doch ein Wissen um einen besseren gesellschaftlichen Zustand unterstellen, das sich auf eine Ethik des Sozialen vor aller Sozialphilosophie oder in ihrem innersten Kern gründen lasse. Solch ein, ich möchte sagen: verzweifelteres Vertrauen in die praktische Leistungsfähigkeit der Ethik im Sozialen ist nicht selbstverständlich. Zweifellos wird es von einer Öffentlichen Meinung geschürt, die inzwischen für alles und jedes eine angewandte Ethik fordert. Wie die technischen Disziplinen auf den „Universities of Applied Sciences“ Anwendungen physikalischen und chemischen Wissens verwenden, so müßten auch die angewandten Ethiken Anwendungen der allgemeinen philosophischen Ethik auf die diversen Praxisbereiche anbieten. Wer von dieser Frucht der Unterscheidung des Guten und Bösen gegessen hätte und alles richtig gelernt hätte, der würde in seiner beruflichen Praxis nur noch Gutes tun und das Böse vermeiden, er würde moralisch zu handeln gelernt haben. Eine gute Technik ist eine, die funktioniert, eine gute Sozialarbeit wäre demnach eine, die gut funktioniert in der Lösung vorliegender sozialer Probleme.

Jeder weiß, daß es so einfach nicht ist. Wo aber liegt der Denkfehler? Im folgenden wird die These vertreten, daß wir zunächst einmal eine Sozialphilosophie brauchen, die das Feld des Sozialen begrifflich so bereinigt und konfiguriert, daß die richtigen Fragen überhaupt erst gestellt werden können. Damit verbunden ist hier die These, daß eine solche die Grundlagen klärende Sozialphilosophie nicht vorschnell auf Normativität, auf Ethik oder Moral, festgelegt werden darf. Nehmen wir ein Beispiel: Wir alle sind gegen Gewalt, das ist klar, und im Zweifelsfall auch wiederum nicht. Die moralische Frage ist einfach, und sie ist widersprüchlich. In dieser Frage kommen wir nicht dadurch weiter, daß wir die moralischen Appelle intensivieren, sondern indem wir die Widersprüchlichkeit durch Arbeit an den Begriffen aufzulösen versuchen.

Manfred Riedel hatte in den Sechzigerjahren des letzten Jahrhunderts von der Notwendigkeit der Rehabilitation der Praktischen Philosophie gesprochen. Diese geforderte Rehabilitation war so umfassend erfolgreich, daß in der Folge wichtige, hervorragende und epochenmachende Werke entstanden sind. Aber angesichts der gegenwärtig in dieser Folge um sich greifenden ideologischen Durchmoralisierung aller Lebensbereiche (Ethik von X, wobei X gegen ∞ geht),¹ ist es nötig, heute von einer Rehabilitation der theoretischen Philosophie zu sprechen. Bevor man sich eilfertig und praxisbehilflich angesichts ablaufender Praktiken entschließt, dafür oder dagegen zu optieren, also das Ethische zu mobilisieren, wäre es nun angezeigt, zunächst die alte aristotelische Frage nach dem τὸ τί ἦναι (nach dem, was etwas ist) wieder aufzunehmen. Worum geht es eigentlich? Nicht einer action statt reflection zu folgen, sondern eine Sozio-Ontologie wieder der Ethik perspektivisch vorzuordnen. Und das heißt: Sozialphilosophie als Rahmen für eine Ethik zu konzipieren.

2 Wie ist es zu der Überzeugung gekommen, daß die Sozialphilosophie normativ zu sein habe, eine Ethik also voraussetze?

Als zwei beliebige, aber im 19. Jahrhundert einflußreiche Beispiele für eine nicht-normative Orientierung einer Thematisierung des Sozialen vor der Entstehung der eigentlichen Sozialphilosophie seien zu nennen die „Kritik der politischen Ökonomie“ (Marx) einerseits, der Sozialdarwinismus andererseits. Das sind zugegebenermaßen zwei sehr heterogene Kontinente, aber sie haben doch das eine gemeinsam, daß sie beide nicht moralisieren und kein normatives Fundament haben. Die Marxsche Theorie hat, als dialektische, die inneren Widersprüche der antagonistischen Klassengesellschaft des Kapitalismus zum Thema. Nirgendwo erhebt sie den moralischen Zeigefinger, daß sich doch, bitte schön, die Kapitalisten nicht so sehr von Gier und Geiz leiten lassen sollten, damit eine gerechtere Gesellschaft entstünde. Die Theorie bemüht sich vielmehr nachzuweisen, daß der Kapitalismus an seinen eigenen Widersprüchen, d.h. im Klassenkampf zugrunde gehen werde. Das ist zwar kein Automatismus, sondern setzt die Bewußtwerdung der Arbeiterklasse als eigene Klasse voraus; aber es gibt im Marxismus keine Ethik oder Moral, die dem Arbeiter vorschriebe, nun doch gefälligst den Klassenkampf zu führen, oder gar dem Kapitalisten, doch etwas nachgiebiger und menschenfreundlicher zu sein. Ein humanistisches Ethos ist dem reifen Marx fremd, ihm ging es um Systemanalyse eines auf Katastrophe

1 Am 22.12.2011 hat www.tagesschau.de in der Frage der Vorwürfe gegen den ehemaligen niedersächsischen Ministerpräsidenten und derzeitigen Bundespräsidenten sogar einen „Moral-experten“ erfunden und benannt. <http://tagesschau.de/inland/wulff590.html>.

hin angelegten Systems. Der Humanismus ist dem Marxismus aufgrund der Marxsschen Frühschriften angedichtet worden. Die Moral einer Gesellschaft gilt vielmehr als ein Moment des geistigen Überbaus und hängt dialektisch mit der Produktionsweise des Systems zusammen.

Anders, aber ebenfalls nicht-normativ verfährt der Sozialdarwinismus. Das Darwinsche Prinzip des „survival of the fittest“ überträgt er (was übrigens der Theologe und Naturforscher Darwin selbst nicht tat) auf die Menschenwelt. Danach gibt es dann höherwertige und minderwertige Rassen. Der englische Rassist Richard F. Burton beispielsweise war der Überzeugung, daß Neger, Juden und Iren solche minderwertigen Rassen seien, deren Überleben von der Evolution nicht vorgesehen sei. Nach dem Sozialdarwinismus ist es gerade die Moral, die die gesunde Entwicklung der Gesellschaft und der Menschheit insgesamt durchkreuzt, so daß – anders als im Tierreich – auch die Minderwertigen überleben können und sich sogar fortpflanzen. Anders als für den Marxismus kann die biologische Grundlage des Rassismus als natur- und sozialwissenschaftlich widerlegt gelten. Aber halten wir es fest: es war eine Theorie des Sozialen, die wußte, d.h. zu wissen meinte, was gut sei, ohne sich dabei auf eine Moral zu stützen: das „survival of the fittest“ führt nach dieser Theorie naturdeterministisch die beste Gesellschaft herbei – ganz ähnlich dem heutigen Glauben der Neoliberalisten, daß der Markt die optimale Gesellschaft herbeiführen würde, wenn er nicht immer wieder durch Moral und Gerechtigkeitsvorstellungen daran gehindert würde.

Wie kommt es aber, daß die um 1890 entstehende Sozialphilosophie von Anbeginn an den Glauben enthielt, Sozialphilosophie habe normativ zu sein? Die Sozialphilosophie und die Soziologie entstanden gleichzeitig in den 1890er Jahren als zwei parallele Ausdifferenzierungen aus der Praktischen Philosophie und hatten sich voneinander zu unterscheiden. Die Deutsche Gesellschaft für Soziologie hat sich in ihrer Gründungsurkunde auf Werturteilsfreiheit verbindlich festgelegt. Seither wurden Wertfragen und normative Fragen an die Sozialphilosophie delegiert. Die Sozialphilosophie hat im großen und ganzen diese Zuweisung akzeptiert, hatte sie doch dadurch eine unbezweifelte Existenzberechtigung neben der Soziologie. Der Sache nach aber ist die Normativität der Sozialphilosophie keineswegs selbstverständlich. Der Mitbegründer einer Sozialphilosophie Georg Simmel ist ein Beispiel für einen nicht-normativen Ansatz in der Sozialphilosophie (Röttgers 2011b). Nach ihm ist es Aufgabe der Sozialphilosophie durch philosophische Reflexion zur Klärung derjenigen Begriffe beizutragen, mit denen wir uns auf das Soziale beziehen. Eine solche Klärung ist nicht unbedingt und nicht in den Grundlagen bereits wertend oder normativ. Im Rahmen eines solchen Ansatzes einer Sozialphilosophie, der wir folgen werden, ist Ethik keine zwingende Voraussetzung oder ein Rahmen für die Sozialphilosophie, sondern möglicherweise sogar erst eine ihrer möglichen Folgerungen.

3 Grundlagen einer nicht-normativen Sozialphilosophie

Wovon aber hat eine solche im ersten Schritt nicht-normative, ethikfreie Sozialphilosophie auszugehen? Sozialphilosophie kann heute weder individualistisch noch kollektivistisch verfahren. Individualistisch-liberalistisch kommt man, ausgehend vom Individuum, gar in seiner neuzeitlichen Version eines grenzenlosen Egoisten, höchstens zu einer Staatskonstruktion, nicht aber zu einer Theorie der Gesellschaft, wie man an den Gesellschaftsvertragstheorien von Hobbes bis Rawls sehen kann. Kollektivistisch-holistisch findet man nicht mehr zurück zu einem verantwortungsbewußten Bürger, obwohl am Kollektivismus richtig war, daß er als Ausgangspunkt nicht ein Atomon (=Individuum) als das angebliche Element des Sozialen nahm. Einer Sozialphilosophie, die darauf verzichtet, von dem egoistischen, auf Selbsterhaltung, Selbstverwirklichung oder Selbstdurchsetzung bedachten Individuum auszugehen, ist es gleichwohl auch versagt, konträr dazu, von Kollektiven als sozialontologisch vorrangigen Einheiten auszugehen, mögen diese nun Staat, Nation, Leben des Volkes oder auch nur Gemeinschaft heißen. Der Sozialphilosophie muß es darauf ankommen, den Gesichtspunkt des Sozialen zu stärken gegenüber der Großen Politik, auch einer rechtsstaatlichen, erst recht aber einer, die sich globalisierend gegenüber der Wirtschaft selbst depotenziert hat. Man muß, um mit Derrida zu sprechen, den Begriff der Politik dekonstruieren, oder anders gesprochen man muß von Flexionen des Politischen ausgehen (Röttgers 2010), oder noch anders gesprochen, man muß in der Nachfolge von Carl Schmitt den Begriff des Politischen dem der Politik vorordnen (Schmitt 1963, S. 20ff.). Um zu erschließen, welche Konsequenz dieser beidseitige Verzicht auf Individualismus und Kollektivismus haben könnte, lohnt es sich, den aristotelischen Begriff des *zw-on politikón* (=animal sociale) wiederzuentdecken. Dieser Begriff meint ja nicht ein Partikulares, das sich entschließt, in der Polis zu leben (die individualistische Fehldeutung), er meint auch nicht, daß die Polis das eigentliche Leben sei, das dem Einzelnen erst seinen Sinn verleiht (die kollektivistische Fehldeutung). Er meint am ehesten etwas, das sich vielleicht als Mitdasein-zur-Polis wiedergeben ließe, soll heißen: mit anderen zusammen ist dieses Lebewesen der Praxis der Polis zugewandt. Der Sinn ist weder im Einzelnen, noch in der Polis beheimatet, sondern in der Praxis eines Zwischen. Aber zum Glück müssen wir nicht mit einer Wiederbelebung des aristotelischen Gedankens beginnen; denn die Philosophie des 20. Jahrhunderts hat dieser Aufgabe einer Sozialphilosophie des Zwischen zugearbeitet.

Also noch einmal die Frage: Wovon aber hat eine solche im ersten Schritt nicht-normative, ethikfreie Sozialphilosophie auszugehen? Viele sind der Überzeugung, daß es der Mensch ist, von dem man auszugehen hätte. Aber Sozialphilosophien, die versuchen, vom Menschen auszugehen, halsen sich mehrere Probleme auf. Sie müßten zunächst klären, was dieser „Mensch“ ist. Ist er Objekt

oder gar Subjekt eines praktischen Humanismus, d.h. eine Zurechnungseinheit, und wer ist dann auf welcher Grundlage berechtigt, eine solche Zurechnung vorzunehmen, oder ist der Mensch das, wofür die Humanmediziner oder gar die Biopolitiker zuständig erklärt worden sind, letztlich also der Mensch als ein durch einen bestimmten Genpool definierter Organismus, oder wollen wir unter einem Menschen das verstehen, was die philosophische Anthropologie vor 200 Jahren erfunden hat, sei er nun mit Gehlen als Mängelwesen, sei er mit Plessner als Exzentriker verstanden. Aber selbst angenommen, es gelänge in überzeugender Weise, die anthropologischen und humanistischen Vorannahmen zu klären, und selbst die moralische, ob der Mensch von seiner ersten oder zweiten Natur aus gut oder böse oder gemischt wie ein Schachbrett sei, bleibt doch immer noch unklar, wie aus einem so konstruierten Menschen (den so konstruierten Menschenbildern) Soziales oder gar eine ganze Gesellschaft hergeleitet werden kann.

Im Grunde muß man eingestehen, daß, je mehr Einzel- und Tatsachenwissen wir über den Menschen als Organismus wissen, wir desto weniger wissen, was der Mensch als Mensch ist, so daß man vielleicht mit Plessner festhalten kann, der Mensch ist nicht, was er ist, sondern er ist über jede Bestimmtheit schon hinaus. Da hilft es nun gar nichts oder verschlimmert noch den Befund, wenn man auf das Leben als Grundlagenprozeß zurückgreifen wollte, wie es etwa Wilhelm Dilthey vorgeschlagen hat. Das Leben, sei es nun das individuelle Seelenleben oder sei es auch das soziale Leben ist je schon ein vermitteltes und gibt uns nicht eine solche Unmittelbarkeit ab, daß sie zum Ausgangspunkt gewählt werden könnte. Das ist der Grund, warum wir im folgenden nicht von einer vermeintlichen Unmittelbarkeit irgendeiner Art ausgehen werden, sondern von der Vermitteltheit selbst, dem Medium, dem Zwischen, konkret vom kommunikativen Text, der uns trennt und verbindet. Anders gesprochen: wenn es also die Menschen gibt, und daran kann ja kein Zweifel sein, ist das allein noch kein hinreichender Grund, den Menschen als Ausgangspunkt einer Theoriebildung über das Soziale zu wählen.

Jede Kommunikation ist medial, sie findet in der Mitte, im Zwischen statt – und es gibt keinen vernünftigen Grund, das zu bedauern oder hinter dieser Tatsache die kritische Folie einer direkten Kommunikation aufzubauen und jede reale Kommunikation am Maß dieser vermeintlich idealen Kommunikation zu messen. Mythisch wird die Idee einer solchermaßen idealen Kommunikation, wo angenommen wird, in Kommunikation gehe es darum, die inneren Unendlichkeiten zweier Individuen so in einen ungestörten Kommerz zueinander zu bringen, daß die Individuen füreinander effabile werden, eine Kommunikation ohne Medium, also eher eine Kommunion. Ein medialitätstheoretischer Ansatz dagegen muß sich verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten stellen. Einerseits stellt sich die Alternative des Mediums als Mitte oder als Mittel, andererseits die einer substantialistischen oder einer relationistischen (funktionalistischen) Interpretationsalternative.

Mit der ersten Entscheidung werden wir schnell fertig. Das Medium als Mittel zu begreifen, setzt eben doch wieder einen individualistischen (oder evtl. auch einen kollektivistischen) Ansatz voraus. Denn der Mittel-Begriff ist eingelassen in eine Handlungstheorie, die per se methodisch individualistisch ist (im Unterschied zu Theorien der Praxis, die das nicht notwendigerweise sind). Handeln, das tun Individuen oder aber Kollektive, wenn sie wie individuelle Akteure verstanden werden. Also bleibt in dieser Alternative nur die Option für eine Interpretation des Mediums als eine organisierende Mitte, von der aus zu bestimmen ist, was ein Individuum, was ein Subjekt, was eine Person, was ein Mensch sein kann.

Einer der Versuche, die tendenziell solipsistische Problematik des Ausgangs vom Subjekt und der Versuch der Heilung der Defizite einer solchen Theorie durch eine Theorie der Intersubjektivität zu vermeiden, liegt in der Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys vor. In ihr dient der Begriff der *intercorporité*, der Zwischenleiblichkeit, dazu, die bewußtseinstheoretischen Beschränkungen zu überwinden. Der Begriff des Leibes, im Unterschied vom Körper-Objekt, dient hier dazu, jenes von Merleau-Ponty so genannte „*être-au-monde*“ als Berührungskontakt zur Welt zu benennen. Die Zwischenleiblichkeit ist nun jene Berührung, in der sich Zur-Welt-Seiende zusammenfinden (Merleau-Ponty 1986, S. 185ff.). Aber wie schon vor ihm Husserl zögert auch Merleau-Ponty, den entscheidenden Schritt zur Verabschiedung der Subjektzentrierung zu tun, indem in seiner Philosophie die „*intercorporité*“ klarerweise die einzelnen individuellen Leiber voraussetzt; eine der „*corporité*“ vorgängige „*intercorporité*“ ist im Rahmen seiner Philosophie noch nicht denkbar. „*Intercorporité*“ kann zweitens auch deswegen kein Modell für eine Sozialphilosophie sein, weil sie Nähe voraussetzt, das ist aber für Kommunikation als dem Grundlagenprozeß des Sozialen ein Sonderfall, wie vor allem die heute durch Internet und soziale Netzwerke eröffneten Kommunikationsmöglichkeiten deutlich zeigen. Kommunikation und kommunikativer Text ist das, was sich zwischen den Körpern ereignet und diese berührt und dadurch sowohl in Nähe als auch in Distanz hält (Morin 2006, S. 209). Die sogenannte Zwischenleiblichkeit läßt sich als Konzept wohl nur historisch erklären als der Versuch, auf die Intersubjektivitätsproblematik eine andere als bewußtseinstheoretische Lösung zu artikulieren.²

4 Die Sozialphilosophie des kommunikativen Textes

Wir analysieren diese prozessuale Relation im Zwischen unter dem Begriff des kommunikativen Textes. Kommunikativer Text soll dieser Bereich deswegen

2 Cf. dazu auch erhellend Dieter Mersch, der einen Begriff von Medialität entwirft, „der von einer differenziellen Prozeßualität ausgeht“ (Mersch 2005, S. 20) – dafür steht bei uns generell der Begriff des kommunikativen Textes.

heißten, weil er erstens syntagmatisch (prozessual) ist (im Unterschied zum Paradigma oder Sprachsystem), weil er zweitens tatsächlich sprachlich-diskursiv (kulturell, symbolisch ... auch normativ) verfaßt ist³ und weil er drittens von Anfang an ein soziales Phänomen ist. Der kommunikative Text entfaltet sich also zugleich in den drei Dimensionen der Zeit, des Diskursiven (d.h. der Symbole und Normen) und des Sozialen.

Die Dimension der Zeit, die wegweisend von Edmund Husserl und seiner Nachfolge von Yvonne Picard analysiert worden ist (Husserl 1966; Picard 1946), zeigt sich – ausgehend und zentriert um eine Unmittelbarkeit der Gegenwart als Urimpression – in zwei Richtungen ausgezogen: Vergangenheit und Zukunft. In beiden Richtungen muß man, will man das Phänomen der Kontinuität der Zeit richtig verstehen, eine Nähe und eine Distanz unterscheiden, die sich in der Vergangenheit als Retention und Reproduktion darstellen. Bei Husserl ist die Grundlage dieser Unterscheidung eine unterschiedliche Intentionalität. Während Reproduktion die Wiedervergegenwärtigung einer vergangenen Gegenwart in einer aktuellen Gegenwart meint, ist die Retention an die gegenwärtige Wahrnehmungsintentionalität gebunden wie der Schweif eines Kometen an diesen. Nur aufgrund dieser Retention ist das Kontinuum des Hörens einer Melodie als einer Ganzheit erklärlich, die vergangenen Töne werden noch mitgehört mit dem gegenwärtigen Ton, so sagt Husserl. Jacques Derrida hat nun gezeigt, daß die Husserlsche Urimpression eine Illusion ist; „Denn die Ursprünglichkeit muß von der Spur her und nicht umgekehrt gedacht werden.“ (Derrida 1979, S. 142) Den (Zeit-)Punkt der Unmittelbarkeit des Gegebenseins gibt es nicht. Die Fixierung auf einen Einheitspunkt der Urimpression ist sowohl unhaltbar als auch unnötig. Derrida setzt die Differenz als Grund an, die als *différance* zugleich den Aufschub, d.h. die Nichtidentität der Urimpression anzeigt. Für die Sozialphilosophie des kommunikativen Textes ist diese Fortsetzung (Dekonstruktion) Husserls eine Perspektivenerweiterung, weil sie ja ohnehin nicht auf einer vermeintlichen Unmittelbarkeit aufruht, sondern von vornherein eine Theorie des Mediums, d.h. der Vermitteltheit ist.

So wie aber Zeitlichkeit sich von Anfang an in die zwei Richtungen der Zukunft und der Vergangenheit entfaltet, von der Aktualität, d.h. Gegenwart des Textes aus gesehen, so stehen im Diskursiven sich die beiden Richtungen des Symbolischen (bei Kant die „Kritik der reinen Vernunft“) und des Normativen (bei Kant die „Kritik der praktischen Vernunft“) gegenüber. Im Sozialen wollen wir diese zwei Pole der prozessualen Relation des Medialen nach der Innen/Außen-Differenz markieren. Das Selbst im kommunikativen Text ist mit seinem Anderen, seinem inneren Anderen und mit seinem äußeren Anderen konfrontiert, wobei das Selbst den Indifferenzpunkt bezeichnet, dem in der Zeitdimension die

3 In Abweichung von der Leibphänomenologie (etwa bei Merleau-Ponty als „intercorporité“), die Gerhart Gamm „Nostalgismus der Leibphänomenologie“ genannt hat (Gamm 2004, S. 23).

Gegenwart entspricht, unter Verzicht auf die Illusion der Unmittelbarkeit. So wie es aber die reine unmittelbare Gegenwart nicht gibt, so gibt es auch das reine unvermittelte Selbst nicht, das keinen Anderen und keine Seele hätte, das heißt, daß das Selbst nicht als Unmittelbarkeit gegeben ist, sondern nur im Ausdruck, der von ihm verschieden ist und der sich auf den inneren oder äußeren Anderen⁴ bezieht. Wir sprechen daher von den Funktionspositionen im Medialen des kommunikativen Textes. Aber es zeigt sich ferner, daß man nicht bei der (Doppel-) Polarität (Selbst und innerer Anderer und Selbst und äußerer Anderer) verweilen kann; denn dann würden wir die prekäre Struktur der Intersubjektivitätstheorien nie verlassen haben und keine Begriffe zum Verständnis des Sozialen in seiner Spezifität bereitgestellt haben. Soziales ist eben keine Dyadenverkettung – erst recht natürlich nicht etwas Substantielles *sui generis*. So benötigen wir zuallererst die Kategorie des Dritten, der aber kein hierarchisch übergeordneter Dritter sein muß; erst ganz bestimmte Sozialorganisationen machen aus diesem Dritten eine Gründung, die als Archè zugleich Ursprung und Herrschaft ist.

Der Neueinsatz einer Sozialphilosophie, die sowohl den Prozeßcharakter des Sozialen als auch seine Relationalität im Zwischen betont, verdankt sich der Einsicht, daß sowohl eine intentional-teleologische als auch eine kausal-deterministische Sicht sozialer Phänomene nicht länger überzeugt. Für den Übergangssinn des Prozesses heißt das, daß dieser Prozeß im Zwischen weder aus den Prinzipien des vorhergehenden „Zustands“ noch aus denen des folgenden abgeleitet werden kann. Mit anderen Worten Prozessualität ist immanent und nicht von vorauszusetzenden Substanzen her bestimmt. Günter Abel, in seiner Interpretation der Philosophie der Wiederkehr bei Nietzsche, drückte das folgendermaßen aus: „Die Welt ‚besteht‘ überhaupt nicht aus irgend etwas. Sie ist die sich in ihren strukturellen Konfigurationen fortwährend verschiebende Totalität, nicht die Einheit, sondern das Gesamt der mit- und gegeneinander wirkenden Kräfte-Zentrierungen (...) Deren Vollzüge sind die einzige Realität.“ (Abel 1984: 4)⁵

Verzichtet man von vornherein auf die Illusion einer Unmittelbarkeit, so wird man den kommunikativen Text strukturiert sehen durch die Funktionsposi-

4 Zum Subjekt als Grenze zwischen einer Innenwelt und einer Außenwelt bei Wittgenstein und Merleau-Ponty s. Stengel 2003, S. 117ff., aber zuvor schon Novalis: „Der Sitz der Seele ist da, wo sich Innenwelt und Außenwelt berühren. Wo sie sich durchdringen – ist er in jedem Punkte der Durchdringung.“ (Novalis 1965 II, S. 418f.) Zur romantischen Psychologie, die sich am Paradigma der neuen, d.h. der elektromagnetisch und elektrochemisch inspirierten Naturwissenschaften orientiert, s. Röttgers 1991.

5 Abel nimmt aus der Philosophie Nietzsches den Interpretationsbegriff als zentralen Begriff auf, so daß er sagen kann, alles Geschehen sei Interpretationsgeschehen. „Die Grenzen der Interpretation *sind* die Grenzen der Welt (...) Welt, Wirklichkeit und Sinn *sind* nur *in und als* Interpretation.“ (S. 169); die enge Bindung von Welt- und Sinnbegriff begegnet auch bei Jean-Luc Nancy (1993; 2004) Wir halten, in einer prinzipiell vergleichbaren Stellung den Textbegriff für geeigneter, weil er sich nicht an die Willen-zur-Macht-Metaphysik bindet.

tionen von Selbst und Anderem, wobei der Andere sowohl als innerer Anderer⁶ als auch als äußerer Anderer begegnen kann, daher Innen und Außen die beiden Richtungen markieren, die Vergangenheit und Zukunft in der temporalen Dimension entsprechen. Das aber heißt auch, daß das Selbst nicht als Unmittelbarkeit gegeben ist, sondern nur im Ausdruck, der von ihm verschieden ist und der sich auf den inneren oder äußeren Anderen bezieht. Aber in der Sozialanalyse zeigt sich dann auch, daß wir nicht bei der Struktur Selbst/Anderer stehen bleiben können; denn sonst würde die Begrenztheit der Intersubjektivitätstheorien nie verlassen werden können und es wären keine Mittel gewonnen, die zum Verständnis von Gesellschaften beitragen könnten.

Eine solche von der Mitte, dem In-Zwischen aus operierende Sozialphilosophie ist geeignet, die Fallstricke der Intersubjektivitätstheorien zu vermeiden, seien diese nun klassisch vertragstheoretisch oder seit Hegel anerkennungstheoretisch formuliert worden. Die Theorien der Intersubjektivität waren der (gescheiterte) Versuch, die Theorien der Struktur des Subjekts, die von Descartes bis Kant und Husserl immer als Allgemeinheit gedacht wurde, mit den Theorien der Struktur von Individualität, die seit Leibniz und Goethe als innerlich begründet von unendlicher Verschiedenheit angenommen wurde, zu versöhnen. Wie können die Allgemeinheit des Subjekts und die Partikularität des Individuums vereinbar sein? Der großartigste Versuch einer Synthese liegt in der Hegelschen Philosophie vor. Die von ihm abschreibenden Anerkennungstheorien der Intersubjektivität in der Gegenwart, die glauben, die Synthese auch ohne den Hegelschen umgreifenden Begriff des objektiven Geistes vollziehen zu können, wollen das Allgemeine im Besonderen des Anderen (und im Selbst, insofern anerkannt durch den Anderen) wiederfinden. Würden diese Theorien funktionieren, dann würde sich die Mitte ganz in der Allgemeinheit der Identität auflösen. Und in der Tat sind die Anerkennungstheorien mit den Konsensstheorien verschwistert: Wären wir uns in der Allgemeinheit der Einen Vernunft einig, dann erübrigte sich jedes weitere Wort und Gerede. Konsensstheorien sind Feinde der Kommunikation; denn der kommunikative Text im Zwischen ermöglicht nicht nur Einverständnisse, sondern ebenso sehr Unverständnisse und Mißverständnisse. Und das ist gut so. Oder um mit Luhmann zu sprechen: Die Intersubjektivitätstheorien entstehen als „Tücke des Subjekts“ („Die Tücke des Subjekts – das ist seine Art, sich menschlich zu geben, sich als Mensch anbieten zu können.“ [Luhmann 1994, S. 43]) genau dadurch, daß am Subjekt als Konstituens des Sozialen festgehalten wird, statt auf Kommunikation zu setzen.

Dem Grundirrtum, daß die soziale Welt sich aus Dyaden oder Dyadenverkettungen aufbaut, unterliegen Kontraktualismus und Anerkennungstheorie in

6 Gerhard Gamm stellt heraus, daß wir den Anderen immer schon „in uns“ haben, wofür ihm Schuld und Scham Hinweise bieten (Gamm 2000, S. 268).

gleicher Weise. Keine Gesellschaftsstruktur läßt sich aus lauter Zwischenmenschlichkeit aufgebaut denken. Erst die Figur des Dritten (Serres 1981; Simmel 1992, S. 63-159; Röttgers 2002, S. 245-271; Bedorf 2003; Delhom 2000), der mehr ist als bloß ein weiterer Anderer, konstituiert das Soziale. Er stört, er vermittelt, er verbindet, er trennt, er wird eingeschlossen, er wird ausgeschlossen. Auf jeden Fall begründet er eine weitere Ebene: Er beobachtet und beurteilt die Beziehung von Selbst und Anderem. Aber es gibt keinen Grund, nun voreilig den Egalitarismus (von Kontraktualismus und Anerkennungstheorie) zu verabschieden und sich einem hierarchischen Schema zu verschreiben. Denn der Dritte ist ebenso wenig substantiell festgelegt, wie Selbst und Anderer. Insofern wechselt auch die Position des Dritten.

5 Stellung der Ethik im Rahmen der Sozialphilosophie des kommunikativen Textes

Entgegen Gerhard Gamm bin ich nicht der Ansicht, daß alle bisherigen Ethiken abgewirtschaftet hätten und daß das Ethische ganz neu erfunden werden müsse: „Aber beide [die aristotelische und die kantische Ethik] verfehlen in ihren Grundbegriffen die Struktur der modernen Welt auf prinzipielle Weise.“ (Gamm 2000, S. 207) Wenn er zu meinen scheint, daß die aristotelische Ethik eine Lebensweltethik sei, die auf in seiner Zeit gelebte moralische Ressourcen zurückgreifen könne, die ihrerseits durch eine kosmische Ordnung abgesichert sei, so verkennt er, daß diese Ethik ganz im Gegenteil der Versuch einer Antwort auf den Verfall dieser gelebten und dieser Hintergrundordnung war. Aber genau das ist zugleich die Grundsituation aller Ethik: sie begründet nicht (überflüssigerweise) Normen, an denen sich ohnehin das Leben einer Gemeinschaft oder Gesellschaft ausrichtet, sondern sie unternimmt ihre Begründungsreflexion der Moral dort, wo in einem normativen Kontinuum z. B. der „guten Sitten“ die Frage „Warum sollte ich?“ auftaucht, wo also die normative Ressource verknappt wird. Das wiederum ist nichts krisenhaft Ungewöhnliches, sondern begegnet in nuce jedem Erzieher, wenn sein Zögling auf die normative Weisung „Das tut man nicht“ zurückfragt „Und warum nicht?“ und der Erzieher dann eine Begründung sucht oder versucht. Schon insofern wir in solchen Situationen tatsächlich mehr oder weniger gut begründet argumentieren, treiben wir Ethik, und Ethik hat sich in diesem Sinne keineswegs überlebt.

Die Behauptung dagegen, die Unmittelbarkeit sittlicher Geltung sei die Grundlage jeder Normativität, folgt einem Fundamentalismus der Nähe, der dem vergleichbar wäre, alle Gesellschaftlichkeit auf Gemeinschaft zu gründen. Solcher Fundamentalismus hat zwangsläufig totalitäre Konsequenzen, wie er im Begriff der „Volksgemeinschaft“ offen sichtbar geworden ist und auch in der Poli-

Kritik der Moralisierung

Theoretische Grundlagen - Diskurskritik -

Klärungsvorschläge für die berufliche Praxis

Großmaß, R.; Anhorn, R. (Hrsg.)

2013, VI, 291 S. 1 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-531-19462-2