

---

# Die „Theodizee des Willens“ als Bezugsproblem des Ethischen

Armin Nassehi

Die soziologische Systemtheorie gilt als normativ unmusikalisch – zumindest macht sie sich nicht verdächtig, normative Ansprüche begründen zu wollen. Sie interessiert sich, um diese Unterscheidung zu verwenden, ausschließlich aus der Beobachtersperspektive, nicht aber aus der Teilnehmerperspektive für normative Fragen. Sie beteiligt sich nicht an der Suche nach angemessenen Begründungen, interessiert sich aber für die Praxis des Begründens. Sie betreibt nicht Ethik, sondern beobachtet sie.

Ethische Fragen sind Begründungsfragen. Wenn Ethik die Reflexion der Moral ist, moralischer Entscheidungen, moralischen Handelns und moralischer Orientierung, dann versteht die Ethik die Moral mit Gründen. Sie setzt gewissermaßen eine eigene Praxis vor die Praxis: *die Praxis der Begründung vor die Praxis des Handelns*. Deshalb sprechen wir von moralischem Handeln, nicht aber von ethischem Handeln – was ja genau genommen eine spezifische Handlungsform meint, die darauf zielt, für moralische Fragen Gründe zu generieren. Es ist dies ein besonderer *wissenschaftlicher* oder wenigstens *wissenschaftsförmiger* Handlungstypus, bei dem es tatsächlich darum geht, konsistente Sätze in Form konsistenter Begründungen zu formulieren, also gewissermaßen einen Versuchsaufbau zu installieren, in dem man einerseits davon ausgeht, dass alltägliche, moralisch relevante Handlungen sich stets nach den Maximen von Begründungen richten, in dem man andererseits einen Akteur unterstellt, der als der alleinige Urheber und Autor dessen gilt, was als Handlung beobachtbar wird. Dies ist gewissermaßen die Geschäftsgrundlage für jene Denkungsart, die gemeinhin als philosophische Ethik fungiert. Und sie so dekonstruierend zu beschreiben, heißt keineswegs, dies zu kritisieren, sondern nur

---

A. Nassehi (✉)

Institut für Soziologie, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Deutschland  
E-Mail: armin@nassehi.de

darauf hinzuweisen, aufgrund welcher selbsttragenden Bedingungen ethische Begründungsformen und -formeln praktisch funktionieren.

In diesem Sinne stimmt es tatsächlich: Ethische Fragen sind Begründungsfragen. Das war freilich nicht immer so. Ethische Fragen waren auch einmal Praxisfragen, Fragen des Habitus, der Hexis. So heißt es in Aristoteles' Nikomachischer Ethik: „Es ist mithin die Tugend ein Habitus des Wählens, der die nach uns bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird, und zwar so, wie ein kluger Mann ihn zu bestimmen pflegt. Die Mitte ist die zwischen einem doppelten fehlerhaften Habitus, dem Fehler des Übermaßes und des Mangels; sie ist aber auch insofern Mitte, als sie in den Affekten und Handlungen das Mittlere findet und wählt, während die Fehler in dieser Beziehung darin bestehen, dass das rechte Maß nicht erreicht oder überschritten wird“ (Aristoteles 1986, S. 1107a).

Solche Sätze sind in einer Welt geschrieben, in der es das Maß bereits gibt, ein Maß, das man zwar verfehlen kann, das aber wenigstens als Ideal denkbar ist. Es ist dies eine Welt, die keine Begründungen dafür braucht, wie die Welt ist, weil sie ohnehin nur der Spiegel oder die andere Seite einer Ordnung ist, die für sich genommen nicht begründungsbedürftig ist. Eine Welt, die sich ontologisch so zeigt, wie sie ist, muss nicht begründet werden. Begründungsbedürftig, besser: rechtfertigungsbedürftig ist eher die Abweichung von der „nach uns bemessenen Mitte“.

In einer solchen Welt finden wir weniger einen *homo fundans* vor, keinen begründenden Menschen, sondern einen *homo practicus*, einen Menschen, der sich auch ethisch an einem Ethos zu bewähren hat, an einer Haltung, diese eher praktizierend als begründend. Vielleicht ist diese Idee der praktischen Bewährung des Moralischen heute soziologisch viel einsichtiger als die womöglich viel unrealistischere Idee des Vorrangs der Begründung vor der Praxis – die ja soziologisch selbst als eine Praxis entschlüsselt werden müsste, als eine wissenschaftliche Praxis freilich. Was der antiken Ethik zu entnehmen ist, ist womöglich nicht eine inhaltliche Dimension – nicht der Traum einer ganzheitlichen Welt mit einer angebbaren, besser: praktizierbaren Mitte bildet den Fokus einer soziologischen Reflexion des Ethischen. Aber der Vorrang der Praxis vor der Reflexion ist es, der die griechische Idee der Hexis für eine soziologische Perspektive attraktiv macht. Dass wir das meiste dessen, was wir tun, ohne Reflexion, oder besser: ohne besondere Reflexion tun, eben praktisch, habituell, hektisch, ist vielleicht philosophisch gesehen eine Provokation. Soziologisch sich darüber zu wundern, würde allerdings bedeuten, eine gänzlich unrealistische Handlungstheorie zu unterstellen, die das Modell des rational handelnden Akteurs, der sein Handeln begründet und seine Handlungen kalkuliert, mit der Realität von Handlungsvollzügen verwechselt, die nicht so rational modelliert werden müssten, wären sie es selbst.

Von hier aus könnte man vorschnell ein praxistheoretisches Argument anfügen – was allerdings hieße, den gesamten Kosmos einer begründenden Perspektive aus dem Blick zu verlieren. Aber genau darum soll es hier ja gehen. Ethik als Begründungspraxis rechnet exakt mit einer begründenden Handlungstheorie und –praxis – und letztlich war diese Handlungstheorie auch konstitutiv für die gesamte moderne Theorieform, die als Aufklärung und Emanzipation nur verstehbar werden kann, wenn man bedenkt, wie aufregend es einmal war, zu behaupten, die Menschen handelten aus guten Gründen und nicht aus Herrschafts-, Gewohnheits- oder gar aus Gründen göttlicher Vorsehung. Das Handeln ist letztlich der „Realitätsmodus des Moralischen“ (Tyrell 1998, S. 104). Das *Sapere Aude!* War nicht einfach eine Geschmacksfrage, sondern muss historisch verstanden werden, bevor man es als alteuropäischen Ballast loswerden will – wenn überhaupt.

Die Geschäftsgrundlage aller neuzeitlichen Handlungstheorien war das, was ich bereits in früheren Arbeiten eine *Theodizee des Willens* genannt habe. Ich werde diese Argumentation hier zunächst wiederholen (vgl. dazu Nassehi 2009), bevor ich dann in einem nächsten Schritt auf die gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen und Folgen solcher Handlungstheorien zu sprechen komme. Das Argument beginnt so: Einerseits wurden Menschen als Subjekte nun mit einem Willen ausgestattet und damit mit der Fähigkeit und mit der Notwendigkeit der Begründung ihrer Handlungen. Zwischen Handlungsdruck und Handlungsdruck wurden kontingente Maximen gesetzt. Denn von Handeln ist nur dann zu sprechen, wenn man auch anders handeln könnte, so dass das, was als Handeln geschieht, in Form von Begründungen verdoppelt werden muss. Die Praxis der Begründung rechnet also damit oder reagiert darauf, dass die Freigabe des Handelns an die Maximen und Gründe des Handlungsträgers das Risiko des falschen, des unvernünftigen, des unangemessenen Handelns radikal erhöht – was dann durch eine Aufwertung der Praxis des Begründens aufgefangen werden muss. Die *Theodizee des Willens* behandelt also die Frage, wie die Vernunft es zulassen kann, dass vernünftige Akteure unvernünftig handeln.

---

## 1 Die klassische „Theodizee des Willens“ – Motive und Gründe

Während die antike Ethik etwa des Aristoteles noch eher an einem Ethos interessiert war, an der tugendhaften Inszenierung eines gelungenen Lebens, hat bereits die christliche Ethik des Mittelalters stärker auf den Zusammenhang individueller Schuld und Erlösung gesetzt. Nicht mehr nur die äußerlich sichtbare Gestalt eines gelebten Ethos mit lebenspraktischer Inszenierung eines gelassenen Lebensstils

stand nun im Vordergrund, sondern bereits die nach innen verlegte Motivlage im Zusammenhang mit persönlicher Schuld und Verantwortung. Das lässt sich bereits in den spätantiken Texten des Augustinus ablesen, dessen Biographisierung der Selbstbeschreibung als Bekehrungsgeschichte den individuellen Willen entdeckt, dessen Quelle zwar Gott ist, der aber eben doch nur in der individuellen Motivlage aufgefunden wird (vgl. Augustinus 1982, S. 261 f.). Am ausgeprägtesten findet sich diese Versöhnung des griechischen Ethos mit der christlichen Idee des individuellen Willens in Thomas von Aquins Implantierung des „Naturgesetzes“ in die menschliche Vernunft, die Thomas im Sinne einer kognitiven Autonomie des einzelnen Menschen versteht (vgl. von Aquin 1977, Qu. 94). Versöhnt werden soll hier semantisch der individuelle Wille mit dem allgemeinen Naturgesetz, also die individuelle kognitive Entscheidungsfähigkeit mit einer (noch göttlich gegebenen) Allgemeinheit.

Wiewohl es hier noch um die Versöhnung von Theologie mit der (griechischen) Vernunftphilosophie geht, wird doch recht deutlich, dass eine Versöhnung individueller kognitiver Möglichkeiten und einer Allgemeinheit wohl schon auf die Erfahrung reagieren muss, dass diese beiden Seiten getrennt voneinander gedacht werden können. Das grundlegende Bezugsproblem des ethischen/moralischen Diskurses, nämlich das Risiko, sich auf Entscheidungen von einzelnen verlassen zu müssen, wo es um Integration und Ausschluss unerwünschter Möglichkeiten geht, wird bei Thomas bereits bearbeitet. Es ist vom „Gesetz“ die Rede, also von einer rechtsförmigen Semantik, deren Bezugsproblem vor allem darin liegt, wie individuelle Handelnde an überindividuelle Normen gebunden werden können und wie die Norm sich durchsetzt. Hier deutet sich bereits das an, was Jürgen Habermas in seiner hegelianischen Rekonstruktion des Verhältnisses von Ich-Identität und kollektiver Identität als Grundzug von Modernisierungsprozessen herausgearbeitet hat. Modernität bedeutet in diesem Zusammenhang, „daß damit die Spaltung zwischen einer in universalistischen Strukturen gebildeten Ich-Identität und der an Volk oder Staat haftenden kollektiven Identität unausweichlich wird. Die sittliche Totalität, in der jedes Individuum in der unendlichen Selbständigkeit des anderen Individuums die vollständige Einheit mit ihm anzuschauen die Möglichkeit hat, wird in der modernen Gesellschaft, wie es scheint, definitiv entzweit“ (Habermas 1976, S. 101).

Eine sittliche Totalität lässt sich nur in einer Gesellschaft denken, in der es gelingen kann, Orte und Anschlussfähigkeit von Kommunikation relativ eindeutig zuzuordnen – etwa auf dem Boden eines stabilen, hierarchisch gebauten Tugendkataloges oder stabilisiert durch schichtungsbezogene Handlungserwartungen. Der Hintergrund sind vor allem kompakte Inklusionsbedingungen vormoderner Gesellschaften. Handlungsselektionen ergaben sich relativ eindeutig aus den In-

klusionsverhältnissen, das heißt es gab wenig Variationsmöglichkeiten, und Selektionsdruck wurde vor allem dadurch gelöst, dass man wusste, wer handelt und spricht. Der Vorteil eines stabilen Schichtindex liegt im Verzicht auf das Risiko der Innenleitung von Handelnden. Erst Oberschichteninteraktion war in der Lage, gleiche Augenhöhe wenigstens auszuprobieren, kontrafaktisch zu unterstellen, und entwickelte dann subtile Interpretationsspielräume, die zur Psychologisierung der Gesprächspartner zwang (vgl. Elias 1976).

Die Umstellung der Gesellschaftsstruktur auf funktionale Differenzierung hat nicht nur zur Etablierung von Anschlussfähigkeiten geführt, die sich voneinander abgekoppelt haben. So gelten auf Märkten andere Anschlussbedingungen als in der Politik, in Familien andere als in der Wissenschaft und in der Religion wiederum andere als in der Kunst. Die Multiinklusion von Personen in die unterschiedlichen Funktionssysteme machte es denn auch unwahrscheinlich, dass enge Alltagsmoralen für die Koordination der unterschiedlichen Bereiche der Gesellschaft sorgen konnten. Fragen des richtigen Handelns, der Moral, mussten gewissermaßen aus den Funktionssystemen entlassen werden. So galten selbstverständlich auch in den Funktionssystemen moralische Gehalte – die Entwicklung moderner demokratischer staatlicher Systeme ist ohne ihre moralische Begründung schwer denkbar, auf Märkten haben sich vor allem im Handel moralische Formen der wechselseitigen Vertrauensbildung gehalten. Religion findet womöglich in der Moralisierung ihrer Aussagen die eigentliche Möglichkeit, moderne Menschen zu erreichen. Und Familien strotzen nur so vor moralischen Zumutungen. Aber überall ist es letztlich nicht die zugehörige Moral, die die Anschlussbedingungen regelt, ja es bedarf sogar einer gewissen Dementierung der hohen Moralstandards, um in den jeweiligen Funktionssystemen anschlussfähig zu sein. So erfindet die Politik die Staatsräson, letztlich geht es in der Ökonomie um einen Verdrängungswettbewerb und oft steht die Familienehre vor der moralischen Rechtfertigung ihrer (Wieder-) Herstellung.

All die angedeuteten Beispiele sind übrigens selbst wiederum moralisierungsfähig – die Staatsräson ebenso wie die moralische Aufladung des Wettbewerbsprinzips auf Märkten oder die Partikularmoral in Familien. Was das Argument aber zeigt, ist die nun drohende Uneindeutigkeit der moralischen Rede – und hier setzt die Umstellung von moralischen Standards und Verhaltenskatalogen, Tugendlisten und eindeutigen Geboten und Verboten auf abstrakte ethische Begründungen an. Es geht um die Bearbeitung moralischer Uneindeutigkeit, die durch ethische Begründung geheilt werden soll, und zwar durch Gründe, die sich nicht nur abstrakt bewähren sollen, sondern einen Träger haben, einen Entscheider, ein Subjekt, dessen Welt nicht nur eine Gründewelt ist, sondern vor allem eine Motivwelt. Der moralisch handelnde Mensch soll nicht nur das Gute tun, er soll es zugleich wollen! Das Ordnungsproblem der Welt erscheint aus ethischer Perspektive vor

allem als Problem der Handlungsträgerschaft als Ort des Willens, nicht als äußere Ordnung, nicht einmal im Sinne der Konsequenzen der moralischen Handlung.

Der *locus classicus* dafür ist Immanuel Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Dort heißt es: „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausgerichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung [...] zustande gebracht werden könnte“ (Kant 1983a S. 19, B 3). Wille kann der Wille nur sein, weil er nicht einfach tut, was er will, sondern weil er will, was er soll. Kant versöhnt damit den Willen mit der Pflicht: „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ (Kant 1983a S. 26, B 14). Träger dieser Pflicht ist das Subjekt, das das moralische Gesetz in sich trägt. Obwohl die Idee der Selbsttätigkeit und des denkenden Subjekts nur als denknotwendige Bedingung herangezogen wird, um sich exakt mit jener gesellschaftlichen Erfahrung versöhnen zu können, dass die Freiheitsgrade individueller Selbsttätigkeit in einer allgemeinen Struktur gründen, die aller Freiheit entzogen ist, bilden sich hier doch eminent empirische Verhältnisse ab.

Die *transzendente*, d. h. *nicht-empirische* Bestimmung einer allgemeinen Subjektivität vernünftiger Wesen korrespondiert offensichtlich mit der *empirischen* Erfahrung der Unvernunft empirischer Einzelsubjekte, Menschen eben. In der *transzendentalen Analytik* schreibt Kant, dass das Selbstbewusstsein, also die moderne Figur eines auf sich selbst reflektierenden Ichs eben keine Anschauung sei, sondern „eine bloß intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts“ (Kant 1983b, S. 257, B 278). In aller Deutlichkeit wird hier gezeigt, dass die Idee der Selbsttätigkeit und des denkenden Subjekts nur als denknotwendige Bedingung herangezogen wird, um sich exakt mit jener gesellschaftlichen Erfahrung versöhnen zu können, dass die Freiheitsgrade individueller Selbsttätigkeit in einer allgemeinen Struktur gründen, die aller Freiheit entzogen ist. Das ist es, was ich als *Theodizee des Willens* bezeichne, als theoretischen Versuch, die Subjektivität des Subjekts, also das alle verbindende Allgemeine, mit den Freiheitsgraden des individuellen Willens zu versöhnen. Oder anders formuliert: Die *transzendente* Figur des *vernünftigen* Subjekts reagiert auf die (wenigstens drohende) *empirische Unvernunft* der Menschen, denen die Vernünftigkeit ihres Tuns nurmehr in sich selbst und nicht mehr in Geboten, in den Verhältnissen oder in der Erfüllung eines sichtbar und praktisch erreichbaren Maßes gelingen kann (vgl. dazu Nassehi 2006, S. 69 ff.).

Kant schreibt diese Theorie in einer Welt, in der es für Handlungen keine eindeutigen Algorithmen mehr gibt. Gebote vermögen stets exakt zu sagen, was zu tun und was zu lassen sei. Gebote bewegen sich in einer Welt, die Situationen konkre-

tistisch prädestiniert. Auf die richtige Handlung kommt es Geboten an – Kant dagegen ist es darum zu tun, die *innere Verbindlichkeit* des Handlungsmotivs zu betonen und damit Variation zu promovieren. Von Was- wird auf Wie-Fragen umgestellt, um die Freiheitsgrade des Handelnden zugleich zu erhöhen und zu begrenzen: Sie werden erhöht, weil sie universell anwendbar sein müssen und deshalb rein prozedural angelegt sind; sie werden begrenzt, weil sie vernünftigen Prinzipien und Maximen unterworfen werden sollen. Hier beginnt das Arena-Modell der Subjektivität, das zwischen der nicht-empirischen Geisterwelt der vernünftigen Wesen und der realen Welt von Neigungen korruptierter Personen oszilliert.

Unschwer ist darin das Bezugsproblem einer sich auf funktionale Differenzierung umstellenden Gesellschaftsstruktur zu entdecken, die sich von der traditionellen, stratifizierten Gesellschaft gerade dadurch unterscheidet, das bürgerliche Individuum deshalb äußerlich unterbestimmt zu lassen, damit es sich flexibel auf die nun unterschiedlichen, womöglich antinomischen Erwartungen einer Gesellschaft einlassen kann, die ihre eigene Kontinuität nun vor allem auf die Diskontinuität unterschiedlicher gesellschaftlicher Funktionen und Kontexte nebeneinander gründet. Der Bezugspunkt ist das, was wir heute *Individualisierung* nennen. Individualisierung meint keineswegs, dass Menschen nun in der Lage sind, je individuell über alles zu entscheiden, was ihr Leben angeht. Individualisierung referiert zunächst einmal darauf, dass man nun in einer Welt lebt, in der die Menschen gleichzeitig radikal Unterschiedliches tun und all dies arbeitsteilig aufeinander bezogen ist. Es wird nun immer unwahrscheinlicher, das Verhalten der Menschen zentral steuern, planen, arbeitsteilige Verhältnisse gewissermaßen von einem gemeinsamen Fluchtpunkt her organisieren zu können. Es bedarf deshalb allgemeinerer Begriffe für die Begründung von Handlungsmustern und Handlungskordinierung, etwa *Vernunft* als gemeinsamer Horizont oder *Rationalität* als Begründungsalgorithmus.

Wenn es stimmt, dass funktionale gesellschaftliche Differenzierung die Inklusionsform von Personen insofern ändert, als der Mensch nicht mehr als Gesamtperson in die Gesellschaft inkludiert wird, sondern gleichzeitig mit unterschiedlichen Inklusionserwartungen durch unterschiedliche Funktionssysteme, erscheint das Individuum als Adresse für die Gesamtheit all dieser Inklusionserwartungen (vgl. dazu ausführlich Nassehi 2003, S. 106 ff., 2004b, S. 98–118). Nur deshalb findet sich bei Niklas Luhmann die merkwürdige Figur der *Exklusionsindividualität* (Luhmann 1989, S. 160), die nichts anderes besagen soll, als dass sich die Individualität des Individuums letztlich nur jenseits der unterschiedlichen Inklusionsanforderungen inkludierender Funktionssysteme beschreiben lässt und erst in dieser Einheitszumutung der Adressat als ein *Subjekt* erscheint. Verwiesen wird das Individuum auf Selbstreferenz – und die historische Genese des *bürgerlichen Individuums* ist letztlich die Genese einer Reflexionsform, die zur Beschreibung

von Individualität deren Selbstreferenz in Anspruch nimmt. Gleich, so schreibt Luhmann treffend paradox, gleich seien Individuen sich vor allem in ihrer Einzigartigkeit (Luhmann 1997, S. 1017). Das verweist darauf, dass das Individuum in seiner Individualität letztlich gesellschaftsstrukturell unterbestimmt bleibt, sich dafür aber mit einem *Selbst* ausstatten muss, dessen Bestimmung aber immer weniger durch eineindeutige *Personenmerkmale* wie Stand, Herkunft und Familie möglich war. Und obwohl die *bürgerliche Gesellschaft* durchaus eine Gesellschaft mit radikalen sozialen Ungleichheiten war, definierte jene neue Trägergruppe des Bürgertums Stratifikation weniger über die bloße Faktizität von Zugehörigkeiten als über die Fähigkeit, solche Zugehörigkeiten praktisch herzustellen, durch individuelle Selbstbeschreibungen, an die sowohl Sprecher als auch Hörer glauben konnten. Motive waren demnach *Bildung*, spezifische Formen der *Lebensführung*, vermittelt etwa über vor allem protestantische Formen der Reflexion, und später *Unternehmertum* als spezifische Form von Freiheit (vgl. Lepsius 1987). All diese Distinktionsmerkmale nahmen letztlich einen emphatischen Begriff von *Freiheit* und *Gleichheit* in Anspruch, um Ungleichheit distinktiv begründen zu können.<sup>1</sup>

Die Idee der Moderne entsteht dort, wo die innere Unendlichkeit des Individuums als Motivgrund für seine Handlungen entdeckt wird, wo der Mensch oder wenigstens sein Bewusstsein als Motivationsgenerator für Wissen und Tun zum Subjekt wird und wo die Selbsterhaltungskräfte des Subjekts sich selbst in den Dienst einer erhaltenden Ordnung stellen. Versöhnt wurden die Selbsterhaltungskräfte mit der Ordnung vor allem im Denken Hegels, dem es gelang, die Unterwerfung des Subjekts unter ein Allgemeines als Akt der Freiheit zu markieren und der damit den Grundzug der gesellschaftlichen Moderne westlichen Typs paradigmatisch auf den Begriff gebracht hat: Eine (funktional) differenzierte Gesellschaft kann sich nicht mehr allein auf äußere Herrschaft verlassen, weil sonst jene Options- und Leistungssteigerung, aber auch die Entkoppelung von Politik, Wirtschaft, Wissen-

---

<sup>1</sup> Die theoretische Umstellung von Geboten eines per Praxis und Hexis, also gewissermaßen *hektisch* erreichbaren Maßes auf eine Konzentration auf eine Motivwelt findet eine erstaunliche Parallele im Religionsbegriff der klassischen Religionswissenschaft. Das „Heilige“ und das „Numinose“ wird in einer Allgemeinheit formuliert, die an die Innerlichkeit des bürgerlichen Individuums anschließt, das in historisch-bildungsförmiger Rücksicht auf religiöse Traditionen den Ort der religiösen Erfahrung in das Subjekt hinein verlagert (vgl. Otto 1963). Es bedarf dann in der Konzentration auf ein abstrakt *Heiliges* keiner konkreten, materialen religiösen Aussagen mehr, um religiöse Erfahrung auf den Begriff zu bringen. Religiöse Erfahrung wird dabei erstaunlich gesteigert und entdramatisiert – gesteigert, indem das religiöse Subjekt das Numinose in sich selbst, in der eigenen Erfahrung, in inklusiver Innerlichkeit findet, entdramatisiert, indem all dies nicht in der äußeren empirischen Welt stattfindet, sondern eben in der *exklusionsindividualisierten* Sphäre dessen, was „privat“ zu nennen zu sehr an Äußerlichkeiten sich orientiert.



schaft und Privatleben kaum möglich gewesen wäre. Sie muss daher vor allem auf *Motive* setzen – stößt aber dann auf das Problem, dass der Motivträger die Einheit seiner selbst durch Kontinuierung biografischer Anforderungen und durch Rationalisierung seiner Motive herstellen muss. Exakt deshalb durchziehen Ideen einer einheitlichen Gesellschaft trotz interner Differenzierung, einer sittlichen Lebensführung trotz diese korrumpierender Lebensformen, rationaler Entscheidungs- und Motivgenese trotz irrationaler Entscheidungslagen die Reflexionstheorien von Modernität.

In der ethischen Debatte hat sich dies vor allem darin niedergeschlagen, dass Verhaltenskoordination und -steuerung eben nicht mehr als Frage gebotener Gebote oder eines erreichbaren Ethos in aristokratischer Lebenskunst beantwortet werden kann. Die Welt, in der sich die ethische Debatte bewegen muss, ist eine Gründewelt, die vor allem auf sozialstrukturell unwahrscheinlicher gewordene Formen wie Verallgemeinerungsfähigkeit der Argumente und rationale Eindeutigkeit setzen muss<sup>2</sup>. Die ethische Debatte findet deshalb bisweilen in einer Gesellschaft statt, die es nicht gibt – zumindest erkennen dies Kommentatoren, indem sie gewissermaßen die denkbaren Bedingungen für rationale Argumente nicht mehr in die Subjekte hineinverlagern, sondern in fiktive Lebensformen, in denen sich Handlungen tatsächlich dem deliberativen Ausgleich guter und besserer Gründe fügen. Oder aber sie bindet die „Möglichkeit des Guten“ (vgl. etwa Vossenkuhl 2006) an die Frage der Kontextualisierung und empirisiert damit die Bedingungen für moralische Entscheidungen – und kann dann doch nur darauf setzen, dass es entsprechender Persönlichkeitsstrukturen bedarf.

Wenn es stimmt, dass die Ethik eine Reflexion der Moral bereit stellt, wenn es weiterhin stimmt, dass solche Reflexion vor allem in Form von Gründen für Handlungsmaximen oder konkrete Entscheidungen auftritt, dann ist das entscheidende Bezugsproblem solcher Begründungslogik darin zu sehen, dass sich die moderne Gesellschaft letztlich nicht an einen Grundalgorithmus hält, vor dem sich solche Begründungen als gewissermaßen unproblematisch darstellen können. Eine solche Konsistenz in einer inkonsistenten Welt herzustellen, scheint die theoretische Voraussetzung fürs ethische Argumentieren zu sein – und auch hier lässt sich eine merkwürdige Parallele zum Bild von Religion ziehen. Ebenso die klassische Religionswissenschaft (vgl. Otto 1963) wie auch die klassische Soziologie haben, wie

---

<sup>2</sup> Meine Argumentation hat sich bis jetzt nur auf die deontologische Ethik gestützt. Letztlich gilt all dies aber auch für teleologische Ethiken, etwa für den Utilitarismus, denn auch hier geht es keineswegs nur um den je individuellen Nutzen, sondern um die Frage, wie der individuelle Nutzen mit dem „größten Glück der größten Zahl“, also mit allgemeinen Nutzenerwartungen vermittelt werden kann. Ich erwähne dies hier nur und werde den Gedanken im Rahmen dieser Abhandlung nicht weiter verfolgen.

etwa bei Durkheim, Religion als „eine im wesentlichen kollektive Angelegenheit“ (Durkheim 1981, S. 68) angesehen, deren primäre Funktion darin bestanden habe, eine „moralische Gemeinschaft“ (Durkheim 1981, S. 75) herzustellen, die es den Gesellschaftsmitgliedern erlaubt habe, einen sowohl individuell als auch sozial einheitlichen Lebensstil zu führen. Auch Max Weber setzt am „Gemeinschaftshandeln“ an, das durch religiöse Weltbilder und Praktiken wesentlich bestimmt sei. Seine religionsgeschichtlichen Untersuchungen kulminieren in der definitorischen Beschreibung religiöser Erfahrung, „daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos“ (Weber 1972, S. 564) sei. Man mag sich darüber streiten, ob die integrative Funktion des Religiösen in vormodernen Gesellschaften tatsächlich in dieser Weise vorhanden war – auffällig ist freilich, dass die Funktion des *Arguments* für die klassische Soziologie darin besteht, die Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlicher Konsistenz eng an eine solche Integrationsfunktion zu binden (vgl. dazu ausführlich Nassehi 2003, S. 261 ff.). Unschwer ist zu erkennen, dass damit Differenzierungserfahrungen verarbeitet wurden, die *Entzweiungen der Moderne* nicht weggearbeitet, aber wenigstens mit einem Maß versehen werden sollten, das die Messlatte für gelungene Vergesellschaftung sehr hoch hängt: Es bedarf eines konsistenten Prinzips, von dem her sich die Inkonsistenz und Differenziertheit der Gesellschaft denken lässt.<sup>3</sup>

Ethische Entscheidungsfragen treten letztlich anders als Moralfragen auf. Moralfragen sind eher Fragen, die sich dafür interessieren, ob sich Akteure für das Gute und gegen das Böse entscheiden. Typischerweise hat die entsprechende Forschungsliteratur denn auch vor allem den (sozialpsychologischen) Nachweis einer eingelebten Sittlichkeit zum Gegenstand, etwa die Frage, ob sich Moralvorstellungen wandeln oder generationstypisch unterscheiden (vgl. Nunner-Winkler 2000; klassisch Piaget 1965; Kohlberg 1984). Die Ethik ist dagegen an einem *homo fundans* interessiert, das heißt daran, wie sich eine (unter Idealbedingungen einer ausschließlich auf Gründen basierten) Entscheidung im Hinblick auf Gründe darstellt.

Aus soziologischer Perspektive erscheint eine solche Lösung oftmals unterkomplex – es wäre freilich ein entscheidender Denkfehler, dies der Ethik anzulasten. Die wissenschaftsförmige Ethik findet geradezu ihre Geschäftsbedingung darin,

<sup>3</sup> Wie unterschiedlich diese Lösungen dann ausfallen, kann hier nicht diskutiert werden. Aber man denke etwa an Durkheims Lösung der Formulierung einer neuen gesellschaftlichen Moral, die neben der Legitimation für Arbeitsteilung wohl auf die nationale Integration von Gesellschaften abzielt, oder man denke an Max Webers gesellschaftstheoretische Kapitulation mittels seiner persönlichkeits-theoretischen „Aufhebung“ der Differenzen in der aristokratischen Selbstwahl – hier übrigens dem griechischen Ideal eines zu praktizierenden Ethos nicht unähnlich. Vgl. dazu Saake und Nassehi 2004a. Zum Integrationsproblem als „basso continuo“ der gesellschaftstheoretischen Soziologie vgl. Nassehi 2006, S. 310 ff.

Ethik – Normen – Werte

Nassehi, A.; Saake, I.; Siri, J. (Hrsg.)

2015, IX, 323 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-00109-4