

Kann man (intime) Lebensformen bewerten? Eine Reflexion im Anschluss an Jürgen Habermas und Rahel Jaeggi

Selbstverständlich bewerten wir Lebensformen – ganz besonders jene, in denen sich Liebe vollzieht. Zunächst haben Menschen ein Urteil zu ihrer je eigenen Lebensform. Sie haben sie meist – mit mehr oder weniger Reflexion – gewählt und sie damit zumindest für sich gut befunden, wenngleich auch Lebensumstände eine bestimmte Lebensform erzwungen haben können, so dass sie sich möglicherweise nicht als die erstrebte darstellt. Möglicherweise ändern sich im Verlauf der Lebensführung auch die Urteile über die eigene Lebensform. Wie auch immer: sie wird bewertet. Urteile erstrecken sich jedoch auch auf »das Leben der Anderen«, auf ihre Lebensform.

Sicherlich ist in den Bewertungen zu unterscheiden zwischen Aussagen, die sich je spezifisch auf eine bestimmte Lebenssituation und eine bestimmte Lebensweise beziehen, und den abstrakteren Werturteilen über eine Beziehungsform an sich, wenngleich sich diese Gesichtspunkte im konkreten Urteil vermischen können.

Die Bewertungen, die Menschen in Bezug auf Lebensformen treffen, sind nicht rein subjektiv, sondern in soziale Deutungskontexte einge-

bunden, aus denen Urteilskriterien entnommen werden. Neben den alltagsästhetischen bzw. sozial-moralischen Milieus, in denen sich, oft wenig explizit und systematisiert, Lebenseinstellungen und -stile verdichten, sind besonders Weltanschauungsgemeinschaften und Religionen mit – manchmal recht strikten – Optionen für die Gestaltung von Lebensformen verbunden. Ihre Vorgaben sind verbunden mit Deutungen des Menschen und mit Interpretationen, was das Leben gelingen lässt. Allerdings lässt sich teilweise in den christlichen

Bernhard Laux, geb. 1955 in Gutenzell/Oberschwaben, Prof. Dr., Studium der Theologie, Soziologie und Pädagogik in Bamberg, Professor für Theologische Sozialethik, Anthropologie und Werteorientierung an der Universität Regensburg. Neuere Veröffentlichungen: Laux/Hilpert (Hg.): Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie. Freiburg 2014; Laux (Hg.): Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' »neue Genealogie der Menschenrechte« im theologischen Gespräch. Freiburg 2013; Zwischen Jürgen Habermas und Charles Taylor. Katholische Sozialethik im Spannungsfeld von liberalem und kommunitaristischem Denken. In: Michael Kühnlein (Hg.): Kommunitarismus und Religion. (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband; 25) Berlin 2010, 303-318.

GND: 133566749

DOI: [10.18156/eug-1-2017-art-1](https://doi.org/10.18156/eug-1-2017-art-1)

Kirchen (außerhalb ihrer fundamentalistischen Flügel) eine Tendenz erkennen, die Vorgaben zurückzunehmen bzw. sie formaler zu formulieren, so dass die individuellen Freiheitsgrade wachsen¹. Oder es werden zumindest vom normativen Konzept abweichende Lebensformen und Beziehungssituationen verständnisvoller interpretiert, wie es in *Amoris laetitia* ansatzweise geschieht (Nr. 291-312).

Schließlich bringt auch das politische Gemeinwesen mit der rechtlichen Gestaltung von Lebensformen Bewertungen ein. Zum einen drücken sich in den rechtlichen Regelungen inhaltliche Vorstellungen vom Leben in der institutionalisierten Lebensform aus, zum anderen bringen sie eine gesellschaftliche, politische und rechtliche Anerkennung der Lebensform mit sich. Die Debatten darüber, ob eine bestimmte gesellschaftliche Lebensform überhaupt eine rechtliche Ausgestaltung erfahren und wie diese gegebenenfalls aussehen soll, sind oft strittig, wie am Beispiel des Rechtsinstituts der eingetragenen Lebenspartnerschaft für gleichgeschlechtliche Paare oder an der Frage des Adoptionsrechts für sie deutlich zu sehen ist. Ehe und Familie sind durch den grundgesetzlichen Schutz in besonderer Weise hervorgehoben, aber zugleich in ihrer Gestalt nicht definiert, sondern vom gesellschaftlichen Verständnis abhängig.

Der Beitrag verfolgt im Kern drei Fragestellungen: a) Im Zentrum steht die grundsätzliche Frage, mit welchem Geltungsanspruch und welcher Geltungsreichweite Urteile über Lebensformen getroffen werden können. Dazu werden insbesondere Jürgen Habermas Unterscheidung von Formen des Gebrauchs praktischer Vernunft und Rahel Jaeggis Position in »Kritik der Lebensformen« zu Rate gezogen. b) Exemplarisch und facettenhaft wird die Fragestellung anhand von Lebensformen der Intimität konkretisiert. Der Begriff der Intimität lässt sich auf Ehe und auf Familie sowie auf nichteheliche Paarbeziehungen anwenden. Er bezeichnet den von engster Vertrautheit gekennzeichneten Bereich der Intimsphäre als Kern der Privatheit, zu dem auch die im Begriff mitschwingende erotische Dimension gehört. Man könnte auch von Liebesbeziehung sprechen; jedoch geht der Begriff der Liebe – zumal in seiner Dimension der Nächsten-, aber auch schon der Freundesliebe – darüber hinaus. Auf jeden Fall sind immer von Liebe gekennzeichnete Beziehungen gemeint. c) Schließlich sind die politisch-rechtlichen Konsequenzen für deren Ausgestaltung zu bedenken.

(1) So sieht die Orientierungshilfe des Rates der EKD (2013) die Ehe nicht als einzig mögliche Form der Paarbeziehung von Christen an, sondern setzt normativ an der Qualität von Paarbeziehungen an (insb. Nr. 131-134).

Im Ablauf wird zunächst in Anknüpfung an Jürgen Habermas der unterschiedliche Geltungsanspruch einer pragmatischen, ethischen und moralischen Perspektive reflektiert und im Blick Lebensformen der Intimität reflektiert. Daran schließt sich die Darstellung und kritische Reflexion des Ansatzes von Rahel Jaeggi in ihrem Werk »Kritik von Lebensformen« an, wobei ebenfalls auf intime Lebensformen eingegangen wird. Das dritte Kapitel ist den rechtlich-politischen Konsequenzen gewidmet.

Wenn die folgenden Reflexionen anstreben, die Frage der Bewertung und Kritik von Lebensformen wissenschaftlich zu bedenken, so ist damit nicht einfach ein Gegensatz zu den lebensweltlichen Urteilen von Individuen und Gruppen konstatiert, denn die wissenschaftliche Reflexion ist unvermeidbar darauf angewiesen, auf die Lebenspraxis und die in der Lebenspraxis selbst vorgenommenen Reflexionen Bezug zu nehmen. In ihnen kommen der »subjektiv gemeinte Sinn« (Max Weber) der in Lebensformen sich vollziehenden Praxis sowie deren Herausforderungen zum Ausdruck.

⇒ 1 Der unterschiedliche Geltungsanspruch einer pragmatischen, ethischen und moralischen Perspektive auf Lebensformen (Jürgen Habermas)

In einem ersten Zugang zur Fragestellung werden drei Gesichtspunkte der Frage nach der »richtigen«, nach der vernunftgemäßen Praxis unterschieden. Anknüpfend an Jürgen Habermas wird auf den »pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft« (1991a) geblickt und Differenz wie Zusammenhang dieser Perspektiven thematisiert.

⇒ 1.1 Die pragmatische Perspektive als Frage nach der Zweckmäßigkeit

Die normative Grundfrage »Was soll ich tun?« kann sich erstens *pragmatisch* auf die Zweckmäßigkeit der Mittelwahl beziehen. Die Ziele werden hier als mehr oder weniger fraglos gegeben oder bereits geklärt vorausgesetzt. Auf dem Prüfstand steht die Eignung von Mitteln oder Wegen zur Erreichung eines angestrebten Ergebnisses. Sie muss sich auf der Grundlage gesicherten Wissens über Gegebenheiten und Zusammenhänge erweisen lassen.

Wenn man die Situation so fasst, dass als Bezugspunkt der pragmatischen Sollensfrage ein ungelöstes Problem (und damit das implizite Ziel der Lösung des Problems) fungiert, wird erkennbar, dass es nicht

ausreicht, das Problem zu identifizieren, sondern für eine pragmatische Antwort präzisiert werden muss, welcher Zustand als Überwindung des Problems – und damit als Ziel – verstanden werden kann.

⇒ 1.2 Die ethische Perspektive als Frage nach dem guten Leben

Die *ethische* Perspektive bezieht sich in der Systematik von Habermas auf das *Gute* und kreist um die Fragestellung, wie man – als Individuum und als Gemeinschaft – leben soll, was ein gutes und nicht verfehltes Leben ausmacht. Ethische Fragen berühren »das Selbstverständnis einer Person, die Art der Lebensführung, den Charakter; sie sind mit der je eigenen Identität verwoben« (ebd. 103). Identität greift im Prozess der Selbstbeschreibung in der Gegenwart entwerfend auf Zukunft hin aus (»wer will ich sein«) und eignet sich rückblickend und rückbindend – durchaus in kritischer und problematisierender Reflexion – die eigene Lebensgeschichte an (»so bin ich geworden«). Damit verbunden ist die Bezugnahme auf die Traditionen und Lebensformen, die den eigenen Bildungsprozess bestimmt haben. Es geht um einen hermeneutischen Prozess. Die ethische Frage ist also eingebunden in den Horizont einer Lebensgeschichte und einer kulturellen Lebenswelt. Sie wird innerhalb dieses Kontextes fraglich und gewinnt zugleich die Ressourcen zu ihrer Beantwortung aus ihm.

Begründen erfolgt hier im Horizont eines kulturellen Vorverständigtseins. Das schließt nicht aus, dass auch über die Grenzen einer kulturellen Einheit hinaus Kommunikation und Argumentation möglich sind, die darauf zielen, Außenstehenden diesen eigenen Entwurf verständlich zu machen.

Charles Taylor hält die »Sprache der Dichter oder Romanciers« (1999, 885), d. h. die Sprache der persönlichen Resonanz, für die angemessene Artikulationsweise in ethischen Fragen.

Den anderen durch meine Beschreibung des Guten zu überzeugen, gelingt mir nur, wenn ich für ihn spreche, indem ich entweder artikuliere, was seinen gegebenen intuitiven moralischen Vorstellungen zugrunde liegt, oder vielleicht indem ich ihn durch meine Schilderung dazu bewege, dass er sich meine Anschauung zu eigen macht. (ebd. 149)

Wenngleich Jürgen Habermas zurecht bemerkt, dass die ›Vision des Guten‹ »durch eine sprachmächtige Artikulation freilich nur erfahrbar gemacht, streng genommen nicht begründet werden« (1991b, 181)

kann, ist solche Sprachfähigkeit dennoch nicht nur innerhalb von Überzeugungsgemeinschaften wichtig, sondern auch und gerade zwischen ihnen. Sie kann eine Lebensweise nachvollziehbar und verständlich machen und ihre Attraktivität erklären. Aber sie ist nicht geeignet, unbedingte Rechte und Pflichten zu begründen. Moral würde sonst in die Pluralität der Verständnisse, was ein gelingendes Leben ausmacht, hineingezogen – sie müsste ihren universalistischen Anspruch aufgeben. Anders herum gesagt: Wenn eine bestimmte Konzeption des Guten verpflichtend – zumal in rechtlicher Form – würde, dann käme man im Extremfall zu einer Sittendiktatur und »Sittenwächtern«.

Allerdings wird die Unterscheidung des Ethischen vom Moralischen in der Alltagspraxis, insbesondere in traditionellen Milieus und Gemeinschaften, selten explizit gezogen. Darüber hinaus ist auch in der moralphilosophischen Debatte – exemplarisch zwischen Liberalismus und Kommunitarismus (Honneth 1993) – notorisch strittig, ob das Rechte und das Gute voneinander unabhängig sind und die Grenze klar bestimmt werden kann.

⇒ 1.3 Die moralische Perspektive als Frage nach Recht und Unrecht

In der moralischen Perspektive geht es »um die symmetrische Achtung, die jeder der Integrität aller anderen Personen entgegenbringt« (Habermas 1991a, 106). Eine Handlungsweise oder -regel wird hier nicht mehr aus der Ich- bzw. Wir-Perspektive betrachtet, sondern es wird verlangt, dass die Perspektive aller von dieser Handlungsweise betroffenen Personen einbezogen wird. Aus diesem Grund wird die Regel im Sinne des Kategorischen Imperativs auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin geprüft.

Moralische Gebote sind kategorische oder unbedingte Imperative, die gültige Normen ausdrücken oder auf sie implizit Bezug nehmen. Erst der imperativische Sinn dieser Gebote läßt sich als ein Sollen verstehen, das weder von subjektiven Zwecken und Präferenzen, noch von dem für mich absoluten Ziel eines guten, gelungenen oder nicht-verfehlten Lebens abhängig ist. Was man tun ›soll‹ oder tun ›muß‹, hat hier vielmehr den Sinn, daß es gerecht und daher Pflicht ist, so zu handeln. (ebd. 108)

Im Zentrum steht das Recht aller und aus der Perspektive des Handelnden damit das gleiche Recht der Anderen. In negativer Formulierung: Es geht um die Vermeidung von Ungerechtigkeit und Unrecht.

Zugleich ist damit der Anspruch verbunden, dass sich die moralische Frage nach dem Rechten bzw. Gerechten unabhängig von den Konzeptionen des Guten und damit auch kulturunabhängig beantworten lässt.

Im Horizont einer geteilten Tradition erscheint die Unterscheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit in der Lebenspraxis nicht zwingend und, solange die Tradition fraglos gilt, sinnlos und in gewissem Sinn unmöglich: Aus der geteilten Tradition entspringen Verbindlichkeit und Verpflichtung. Erst in der Infragestellung und Entzweiung des geteilten Hintergrundkonsenses erwächst in den Pluralisierungsprozessen ein normativer Differenzierungsbedarf, der sich in den Begründungsanforderungen und Geltungsansprüchen niederschlägt.

⇒ 1.4 Konsequenzen für die Reflexion von Liebesbeziehungen, Partnerschaften und Familie

Bezieht man die vorgenommene Differenzierung der Fragen praktischer Vernunft auf die Bewertung und Gestaltung von Liebesbeziehungen, Partnerschaften und Familie, ergeben sich folgende Erträge: Der *pragmatischen* Perspektive kann für die Bewertung von Lebensformen durchaus ein Stellenwert zukommen, der sich auf ihre Eignung bezieht, angestrebte Ziele auch zu erreichen. Jedoch werden die entscheidenden Debatten in ethischer und moralischer Hinsicht geführt, in denen gerade die Zwecke in den Fokus rücken. Hinzu kommt für pragmatische Überlegungen die Schwierigkeit, dass Liebesbeziehungen mit verschiedenen Zielsetzungen verbunden sind, wie bereits die Ehezwecke-Lehre der katholischen Kirche deutlich macht, so dass *ein* pauschales pragmatisches Urteil kaum möglich erscheint. Dennoch kommt Überlegungen, die sich auf die Eignung von Lebensformen zur Erreichung von Zielen beziehen hinsichtlich der einzelnen Ziele ein berechtigter Stellenwert zu.

Auf der grundsätzlichen Ebene ist in der Ethik unstrittig, dass Lebensformen *moralischen* Anforderungen genügen müssen, also nicht die Rechte von Beteiligten verletzen dürfen. Als Minimalbedingung gilt dabei sicherlich, dass Beziehungen (gewalt-)frei eingegangen und aufrechterhalten werden, also von den Beteiligten ohne Einfluss von Macht und Gewalt frei so gewollt werden. Die symmetrische Achtung und gleiche Würde verlangt, dass alle Beteiligten gleiche Rechte und gleiche Freiheitsräume haben. (Im Blick auf Kinder in Familien ist diese Forderung als Zielperspektive festzuhalten und jeweils entwicklungsangemessen umzusetzen.)

Moralische Gesichtspunkte können so Leitlinien und Mindeststandards für Lebensformen benennen und haben ihren Kern in der Anerkennung der Gleichheit, der Würde und der Selbstbestimmung der Person. Eine Bewertung von Lebensformen ist damit unter der Perspektive moralischer Legitimität möglich, die sich auf einzelne Elemente in ihnen oder auch auf Lebensformen als ganze beziehen kann, sofern ungerechte Strukturen sie in ihrem Zentrum kennzeichnen.

Das Gerechtigkeitserfordernis lässt zugleich viele Möglichkeiten offen, wie das Leben unter dieser Prämisse gestaltet werden kann und welche Ziele und Werte in der Lebensführung verfolgt werden. In Bezug auf die Geschlechter- und Generationenbeziehungen ist davon auszugehen, dass auch nach einer moralischen »Prüfung« verschiedene Lebensformen bleiben, zwischen denen nicht mit Gerechtigkeitsaspekten zu entscheiden ist. In ihnen realisieren sich unterschiedliche Deutungen dessen, was ein gutes Leben in der Dimension der Intimität, der Beziehung zwischen den Geschlechtern und der Generationen ausmacht.

Der *ethischen* Perspektive des guten Lebens ist auch im Blick auf die Geschlechts- und Generationenbeziehung von Bestimmungen darüber, was der Mensch ist, was ihm gut tut und für sein gelingendes Leben wichtig ist, abhängig. Umfassende Anthropologien bleiben, auch wenn sie empirische Elemente enthalten, eingebunden in kulturelle und weltanschauliche Deutungen. Die Tragfähigkeit der Argumentation bleibt gebunden an den geteilten Deutungshorizont, wenngleich – wie dargestellt – Kommunikation auch über kulturelle bzw. weltanschauliche Grenzen hinaus sinnvoll und möglich ist, um anderen die eigene Lebensform zu erschließen und verständlich zu machen sowie sie auch für sich selbst zu reflektieren. Den Argumenten fehlt angesichts differierender Grundannahmen jedoch die zwingende Kraft.

Liberale moralphilosophische Konzeptionen verstehen insofern ethische Diskurse als nicht universalisierbare, beschränken sich auf die Klärung ihres epistemischen Status und enthalten sich substantieller ethischer Urteile, die Personen im Kontext ihrer kulturellen Einbindung selbst zu treffen haben. Relevant bleiben allenfalls die Potentiale, die Konzeptionen des Guten hinsichtlich des Rechten in sich tragen – in positiver wie in negativer Hinsicht. Und natürlich bleibt die moralische Bewertbarkeit ethischer begründeter Lebensformen. In politisch-rechtlicher Hinsicht folgt daraus die liberale Position, dass Lebensformen – sofern sie nicht moralische Kriterien verletzen – im Sinne

der Selbstbestimmung der Person freizugeben sind und nicht diskriminiert bzw. privilegiert werden dürfen.

Die an Habermas orientierte Sortierung des Feldes praktischer Vernunft trifft – wie schon angedeutet – auf Widerspruch, der insbesondere die Konzeption und Bewertung des Ethischen betrifft. Deswegen wird nachfolgend ein anderer Reflexionsansatz und -weg zur Frage der Bewertbarkeit von Lebenswegen vorgestellt, der viel Aufmerksamkeit gefunden hat und Relevanz erwarten lässt. Interessant macht ihn auch, dass er – wiewohl er sich einfachen Etikettierungen entzieht – in der »Sukzessionslinie« der kritischen Theorie steht.

⇒ 2 Rahel Jaeggis »Kritik von Lebensformen«

Rahel Jaeggis 2015 erschienene und auf ihrer Habilitationsschrift beruhende Monographie zur »Kritik von Lebensformen« spricht ethischen Urteilen einen stärkeren Rationalitätsgehalt zu. Sie wendet sich gegen die »ethische Enthaltbarkeit« der philosophischen Reflexion – zumindest in der Linie Immanuel Kants und explizit bei John Rawls und Jürgen Habermas² – und beklagt, dass damit das ethische Nachdenken über Lebensformen der »außerphilosophischen Dunkelheit« (Taylor) überlassen wird.

⇒ 2.1 Zielsetzung

Rahel Jaeggi geht es in ihrem Werk nicht um eine theoretische Zurückweisung oder Widerlegung der Argumente für ethische Enthaltbarkeit, die sie exemplarisch in Bezug Habermas und Rawls vorführt. Zum einen will sie eher deren Kosten darlegen,³ zum andern verfolgt sie, wie im Verlauf der Argumentation deutlich wird, ein anderes Ziel – oder ihr Ziel anders – so dass sich die Frage nach dem »guten Le-

(2) Pauschal kann man ethische Enthaltbarkeit allerdings kaum diagnostizieren. Dagegen sprechen nicht nur die Konzeption des von ihr nachfolgend zitierten Charles Taylor, sondern auch die verschiedenen Theoriekontexten zuzuordnenden Ansätze von Martha Nussbaum und Judith Butler sowie die Arbeiten von Holmer Steinfahrt.

(3) Die dabei zunächst vorgenommene Gleichsetzung von philosophischer Enthaltbarkeit mit Privatisierung dieser Fragen ist allerdings weder fair – insbesondere gegenüber einem Theoretiker der Öffentlichkeit, deren Themenspektrum Habermas keinesfalls auf moralische Fragen einschränkt – noch argumentativ sauber. Später wird dann zwischen der politischen und der philosophischen Debatte differenziert, nach der spezifischen Rolle der Philosophie gefragt und das Verhältnis von Philosophie und Demokratie – relativ vage – bestimmt (54-55).

ben« (oder gar dem Glück) [...] als irreführend herausstellt.« (447; bloÙe Seitenangaben beziehen sich in diesem Kapitel auf Jaeggi 2015) So kann man gespannt sein, ob es ihr gelingt, ihren Argumentationsweg zu gehen, ohne die große Frage nach dem »guten Leben« zu bemühen (und ohne sie latent einzuführen), und zugleich die Frage, was gelingende Lebensformen ausmacht, zu beantworten.

Die Behauptung, der ich in der folgenden Untersuchung nachgehen werde, lautet also: Über Lebensformen lässt sich streiten, und zwar *mit Gründen* streiten. Mit Lebensformen sind Geltungsansprüche impliziert, die sich nicht folgenlos »einklammern« lassen, selbst wenn es sich hier nicht um letztbegründbare (und in diesem Sinn zwingende) Gründe handelt. Vermittelt über die Frage ihrer Kritizierbarkeit geht es somit auch um die spezifische *Rationalität von Lebensformen*. (13)

Zielsetzung ist die Klärung der Möglichkeit von Kritik, nicht die spezifische Kritik konkreter Lebensformen; letztere hat im Buch immer nur verdeutlichenden Charakter.

Einige Elemente der Antwortrichtung sind an dieser Stelle bereits erkennbar. Kritik zielt weniger auf die Auszeichnung gelingender Lebensformen (schon gar nicht einer einzigen), sondern der Identifikation von Merkmalen des Nicht-Gelingens, des »Nicht-Stimmens«. Nicht ganz klar ist die Reichweite und Stärke des Geltungsanspruchs, wenn es sich »nicht um letztbegründbare (und in diesem Sinn zwingende) Gründe« handelt, ein Rationalitätsanspruch aber erhoben wird.

Im Vorgriff auf den Argumentationsgang kann des Weiteren festgehalten werden, dass die Antwort – in einer gewissen Analogie zur »Kritik der moralischen Vernunft« in den Moraltheorien kantischer Prägung – nicht substantiell, sondern formal-prozedural geben wird.

⇒ 2.2 Argumentationsgang

⇒ 2.2.1 Das Verständnis von Lebensformen

Lebensformen versteht Jaeggi unter Aufnahme einer Formulierung von Lutz Wingert »als Zusammenhänge oder »Ensembles von Praktiken und Orientierungen« (104). Als Beispiele für Lebensformen nennt sie die »bürgerliche Familie, das Unterfränkische⁴ und die Lebensform der Azteken« (90). Als Praktiken der Lebensform Familie wären etwa das (mit Kommunikations- und Gemeinsamkeitserwartun-

(4) Wie man sich das Unterfränkische als Lebensform vorzustellen hat, bleibt mir ein wenig rätselhaft – zumal als Oberfranke.

gen) versehene Abendessen, das Windeln des Babys oder der Sex zu benennen.

Als Gesichtspunkte, die sie anführt, seien hervorgehoben: Lebensformen sind modular, man könnte auch sagen, »ineinander verschachtelt«. So ließen sich höherstufige Lebensformen, etwa die – vage formuliert – Lebensform »moderne Gesellschaft« als Ensemble von Lebensformen beschreiben.⁵ Die Praktiken, die eine Lebensform bilden, beziehen sich aufeinander; sie sind immer schon mit Bedeutung geladene, »als etwas« verstandene Praktiken, so dass der Zusammenhang wesentlich durch Interpretation gestiftet ist. In Analogie zu Charles Taylors Kennzeichnung von Personen beschreibt Jaeggi Lebensformen als »sich selbst interpretierende Gestalten« (338).

Als Ensemble von Praktiken kann ein Nicht-stimmen von Lebensformen sich auf den Zusammenhang der Praktiken beziehen: Sie passen nicht zueinander oder nicht zum interpretativen Deutungsrahmen oder nicht zum Zweck der Lebensform (vgl. 114-119).

Lebensformen sind kollektive Gebilde, sie beruhen auf sozial geteilter und interpretierter Praxis. Sie sind sowohl gegeben als auch gemacht, insofern sie der jeweiligen Praxis vorgängig sind, aber nur durch diese Praxis erhalten, aber auch verändernd gestaltet werden. (vgl. 119-134)

Lebensformen sind variable Zusammenhänge von Praktiken, keine geschlossenen und umfassend integrierten Ganzheiten. Und so kann man sich auch die Dynamik der Veränderung von Lebensformen so vorstellen, dass es zu Umgewichtungen, zu Neukonstellationen, aber auch zum Wegfall oder Austausch einzelner Praktiken kommt. (118)

⇒ 2.2.2 Der normative Charakter von Lebensformen

Der selbstinterpretative Gehalt von Lebensformen ist wesentlich normativ. Deswegen gilt für Lebensformen, dass sie nicht nur (und letztlich angemessen eigentlich nicht) von außen als gut oder schlecht bewertet werden können, sondern selbst Ansprüche und Normen verkörpern.

Wo Lebensformen dann gelingen oder scheitern, tun sie dies, so meine These, mit Bezug auf normative Anforder-

(5) Auffallend ist, dass sie der soziologisch intensiv diskutierten Frage des Verhältnisses der Lebensformen zueinander, die sich ja auch gegenseitig Probleme bereiten – vielleicht gerade durch ihre je eigenen Problembewältigung – nur sehr knapp anspricht (106-108).

rungen, die mit ihnen und von ihnen selbst gesetzt sowie mit ihren eigenen Vollzugsbedingungen verknüpft sind.

(140)

Jaeggi versteht die Normativität von Lebensformen funktional und ethisch bestimmt. Funktional gerechtfertigt sind Normen dann, wenn sie zum Funktionieren einer bestimmten Praxis beitragen, das im Woraufhin des Funktionierens näher zu bestimmen, also nicht ohne Ziele zu haben ist. Damit zeigt sich ein Anknüpfungspunkt zum Gutsein der Praxis. Ethische und funktionale Perspektive sind verschränkt, insofern es kein Gutsein einer Praxis ohne ihr Funktionieren gibt und das Funktionieren einer Praxis nicht von ihrem Gutsein zu lösen ist. »Funktionieren« bedeutet mit Blick auf betrachteten gesellschaftlichen Prozesse mehr als einen reibungslosen Ablauf, nämlich immer das »gute« Funktionieren in einem funktionalen wie ethischen Sinn.« Oder negativ formuliert: »*Etwas funktioniert nicht gut, und es ist nicht gut, wie es funktioniert*« (306, vgl. auch 175-180).

Jaeggi versteht Lebensformen als »Problemlösungsinstanzen«, wobei sich Probleme als Aufgaben und als Schwierigkeiten darstellen.

Sie reagieren auf Probleme, die sich der menschlichen Gattung in Bezug auf die Gestaltung – nicht in Bezug auf die bloße Sicherung – ihres Lebens stellen. Entsprechend machen Lebensformen (implizit oder explizit) geltend, dass sie die jeweils angemessene Lösung für das Problem sind, das sich (mit) ihnen stellt. Das Gelingen von Lebensformen lässt sich nun daran messen, ob sie diesen Anspruch erfüllen oder nicht. (200)

Im Blick auf diese Problemlösungskapazität ist dann auch eine vergleichende Bewertung von Lebensformen möglich (vgl. 252).

⇒ 2.2.3 Form der Kritik

Dazu ist aber die Frage nach den Formen und Möglichkeiten der Kritik zu vertiefen und der »Maßstab« der besseren Problemlösung bzw. Aufgabenerfüllung zu bestimmen. Jaeggi strebt eine immanente Kritik an. Sie unterscheidet diese von einer externen Kritik, die von einem äußeren Fixpunkt her urteilt, und von einer internen Kritik, die an der Diskrepanz zwischen normativem Ideal und Praxis ansetzt, also sich auf einen inneren Maßstab bezieht, der selbst aber nicht mehr kritisch zu reflektieren ist. Die immanente Kritik, die sie in Orientierung an Hegel und Marx verfolgt, nimmt nicht einen einfachen Widerspruch zwischen Normen bzw. Idealen und Praxis an, sondern geht davon aus, dass Probleme der Praxis verursacht sind durch Widersprüche

bzw. Probleme in den normativen Grundlagen selbst. Der problematischen Praxis sind die normativen Grundlagen gerade inhärent. Aufgrund von »Widersprüchen« oder einseitigen Interpretationen der normativen Grundlagen bleiben sie und damit die von ihnen orientierte Praxis unter ihren Potentialen – und zwar nicht zufällig, sondern aus systematischen Gründen. Kritik hat die Aufgabe, die Widersprüche und Einseitigkeiten aufzudecken und zu ihren besseren Möglichkeiten zu befreien, so dass damit ein besseres Funktionieren im Sinne der Problemlösung bzw. Aufgabenerfüllung geschehen kann.

Immanente Kritik ist durch folgende Momente gekennzeichnet: a) sie ist negativistisch, insofern sie an den Widersprüchen und Krisenmomenten ansetzt; b) sie ist transformativ oder produktiv, insofern sie auf die Transformation des Bestehenden abzielt; c) als immanente teilt sie mit der inneren Kritik die Auffassung, »dass das Bestehende nicht rein negativ ist. Es ist im Bestehenden – auch in seiner Widersprüchlichkeit – das Potential vorhanden, an das sich anknüpfen lassen muss, allerdings nur auf dem Wege einer Transformation. Dass das ›Bessere‹ im Bestehenden aufzusuchen und in ihm schon vorgeformt ist, gehört also zu den Überzeugungen auch der immanenten Kritik« (302). Das Bessere hat gewissermaßen schon Wirklichkeit – in der bestehenden Welt.

Historisierend am Beispiel frühkapitalistischer Gesellschaft skizziert: Sie vertreten den normativen Anspruch von Freiheit und Gleichheit und sind doch von Ungleichheit und Unfreiheit gekennzeichnet. (*Rerum novarum* spricht von einem »sklavenähnlichen Joch« der Arbeiterschaft; Nr. 2) Dieser Sachverhalt lässt sich nicht einfach als Abfallen der Wirklichkeit gegenüber dem Ideal verstehen. Vielmehr *können* sie aufgrund von Widersprüchen, Inkongruenzen oder verkürzten Interpretationen ihres normativen Kerns – so die geglückte Formulierung Helds (2014) – »nicht halten, was sie versprechen«. Die Differenz ist systematischer Natur. Ihr Verständnis von Freiheit als Unabhängigkeit blendet nämlich die gleichzeitig bestehenden Interdependenzen aus und lässt sie ungestaltet; Gleichheit wird reduziert zu formaler Gleichheit. Demgegenüber wären Freiheit und wechselseitige Verwiesenheit zusammenzudenken, negative Freiheit müsste zu realer Freiheit und formale Gleichheit zu materialer Gleichheit erweitert werden. Diese Interpretation wäre eine Steigerung des ihnen immanenten Freiheits- und Gleichheitsverständnisses und ein Schritt zu einer besseren Problemlösung in der Praxis.

Mit der immanenten Kritik hat Jaeggi nun zwar ein anspruchsvolles und »tiefenanalytisches« Instrument der Kritik etabliert, aber das Problem des normativen Bezugspunktes scheint nur verschoben: Wie

lässt sich eine Entwicklung als »Überwindung zum Besseren« (305) ausweisen? Oder umfassender gefragt: Wann ist ein sozialer Wandel rational?

⇒ 2.2.4 Gelingende Transformation

Damit schiebt sich in die Frage nach dem Gelingen einer Lebensform die Frage nach dem Gelingen ihrer Veränderung hinein.

Eine noch sehr schematische Antwort auf die Frage nach dem Gelingen von Lebensformen ließe sich also folgendermaßen formulieren: Eine gelungene Lebensform ist etwas, das sich als Resultat einer gelungenen Transformationsdynamik verstehen lässt. (314)

Drei Gesichtspunkte einer solchen Antwortrichtung seien hervorgehoben:

a) Es findet eine Verschiebung vom *Was* auf das *Wie*, von substantiell-inhaltlichen auf formal-prozesshafte Fragen statt; »nicht mehr nur das *Resultat*«, »vielmehr der *Charakter des Prozesses*« (314) rückt in den Fokus der Debatte. Anders gesagt: Die Kritik von Lebensformen wird zur Metakritik sozialer Transformation.

b) Die geschichtliche Perspektive bekommt einen zentralen Stellenwert. Urteile über Lebensformen sind nicht ohne die Beurteilung ihrer Entwicklungsgeschichte möglich (vgl. insb. 337-341). Ihre Genese sagt etwas über ihre Geltung aus. Das hängt mit der selbstinterpretativen Gestalt von Lebensformen zusammen. Schon die Charakterisierung von Phänomenen als Probleme geschieht im Horizont normativer Erwartungen, deren Niveau auch die Lösung entsprechen muss. Insofern sind nur bestimmte Lösungen möglich.

c) Erforderlich wird eine Theorie des Lernens, die sich nicht auf Personen, sondern auf soziale Gebilde bezieht und ermöglicht, gelingende von misslingenden, funktionale von dysfunktionale, rationale von irrationalen Transformationen der Lebensformen zu unterscheiden.

Der Aufgabe einer solchen Lerntheorie sozialer Gebilde stellt sich der letzte Teil von Jaeggis Konzeption. Grundlage dafür ist ein mehrfacher Durchgang durch die Konzeptionen Deweys, MacIntyres und Hegels: zum einen im Blick auf die Kriterien, die einen Lernprozess als erfolgreich und damit als rational ausweisen können, zum andern um genauer zu fassen, wie das *Problem* zu verstehen ist, das in den Lern- und Transformationsprozessen gelöst werden soll. Theoriestrategischer Bezugspunkt ist dabei Hegels System, an dem Defizite der Konzeptionen Deweys und MacIntyres erweisbar werden, in das aber zugleich Erträge der Diskussion der beiden anderen Sozialtheoretiker

eingetragen werden, so dass es selbst einerseits angereichert, aber auch modifiziert wird.⁶

Im Ergebnis verdienen – die systematische Argumentationslinie verlassend – folgende Erträge hinsichtlich der als Lernprozess geschehenden Transformation von Lebensformen festgehalten zu werden:

a) Das *Resultat* eines Lernprozesses ist von dessen *Verlauf* nicht zu trennen. In diesem Sinn sind Genese und Geltung, wie schon dargestellt, miteinander verflochten.

b) Lernen hat mit *Identität der Differenz* zu tun. Das lernende Subjekt muss nachher sowohl dasselbe als auch ein anderes sein; es muss in seinen Lernerfahrungen verändert und doch in seiner Identität noch erkennbar sein. Die Frage der Identität ist gerade im Blick auf soziale Gebilde alles andere als trivial. Sie ist nicht zuletzt in kirchlichen Debatten von herausragender Bedeutung. Kurz gesagt: Ist eine »andere« Kirche noch *dieselbe*? Inwiefern und unter welchen Bedingungen?

Mit MacIntyre müsste man Identität am Gelingen eines retrospektiven Identitätsnarrativs festmachen. Dabei müsste es nicht nur und nicht primär einen Kontinuitätsnachweis liefern, sondern – bei einem *Entwicklungsprozess* – vom Niveau des Neuen her die Plausibilität und das Scheitern des Vorhergehenden deuten können. Die Schwierigkeit, angemessene von nichtangemessenen Identitätsnarrativen zu unterscheiden, lässt Jaeggi allerdings mehr auf Hegels Konzeption der *bestimmten Negation* setzen, bei der »jede neue historische Situation eine gerichtete und bestimmte Antwort auf das Scheitern der alten« (418) ist. Sie lebt von den Potentialen der alten Form, die in ihrem Geltungsanspruch erodiert, weil sie den Problemen bzw. Aufgaben, die mit ihr gesetzt sind, nicht mehr entsprechen kann.

Damit enthält die überwundene Position – in negativer Form – nicht nur die Notwendigkeit, sondern auch die Möglichkeit ihrer Überwindung, die Ressourcen zur Transformation einer unhaltbaren Situation. In der Krise des Alten liegt schon das Potential ihrer produktiven Überwindung (420).

(6) Der in der Auseinandersetzung mit Dewey und MacIntyre zugleich »ermäßigte« und angereicherte Hegel scheint plausibler und »leichter verdaulich«. Die Frage, »ob Hegel wirklich dafür nötig ist« (1005) und inwieweit man sich damit noch innerhalb seines Paradigmas bewegt, die Ludwig Siep (2014) in seiner Rezeption des Buches von Rahel Jaeggi stellt, kann an dieser Stelle als Theoriediskussion nicht weiter verfolgt werden.

In diesem Sinn zeigt sich Identität als erhaltende Transformation.

c) Interner und externer Charakter der *Probleme*: Gegenüber der Konzentration Hegels auf den inneren Widerspruch bringt besonders MacIntyre zur Geltung, dass auf Lebensformen Probleme auch von außen zukommen. Deshalb sind nicht alle Probleme selbst erzeugt. Aber insofern sie angeeignet werden müssen, sind sie dennoch selbst gestellt. Das bedeutet, »dass diese erst durch Aneignung, durch das *Sichzueigenmachen* der Probleme *als Probleme zu* Problemen für eine Lebensform werden können« (386).

d) Erst im *Nachhinein* lässt sich ein Urteil über das Gelingen von Transformationsprozessen treffen; es lässt sich weder prospektiv noch teleologisch, sondern nur retrospektiv fällen. Man kann dabei auf Deweys Konzeption der Problemlösung als experimenteller Lernprozess oder sein Modell des abändernden Reagierens Bezug nehmen, bei dem der Erfolg nicht von vornherein abzusehen ist; oder Jaeggis eigene Kennzeichnung von Lebensformen als Experimente heranziehen oder den Problemlösungsprozess durch Vorgriffe auf eine gelingende Praxis bestimmt sehen, »deren Schlüssigkeit und Legitimation dann nachträglich einzulösen ist« (437). Eine Art Teleologie kann retrospektiv formuliert werden, insofern sich die Entwicklung – im Sinne bestimmter Negation – als schlüssig, die neue Lebensform als besser und zugleich in differierender Identität mit der alten als deren »Erfüllung« erweisen lässt. Dann kann man aposteriori von einer Gerichtetheit, von einer Rationalität der Entwicklung sprechen. Dafür jedoch gibt es keine Garantie.

e) In Lernprozessen findet auch ein *Lernen des Lernens* statt. Sie haben einen doppelten Bezugspunkt: Zum einen sind sie daran zu messen, ob Lebensformen mit ihnen das unmittelbare Ziel der Lösung eines Problems erreichen. Insofern damit aber auch die Reorganisation der Lebensform selbst einhergeht, die zu gesteigerter Problemlösungsfähigkeit führt, ist zum anderen die gesteigerte Lernfähigkeit selbst ein Kriterium gelungenen Lernens. Gesteigert wird damit die Möglichkeit zur lernenden Selbstorganisation. »Lernen hat entsprechend immer zwei Resultate: das unmittelbare Resultat der *Situationsbewältigung* und das vermittelte Resultat der Zunahme an generellen *Kompetenzen der Situationsbewältigung*« (410).

f) Freiheit als Prinzip, nicht als Ziel der Geschichte: »Menschliche Lebensformen [...] sind Instanzierungen von Freiheit, weil sie immer Instanzen von etwas sind, das Menschen so, aber auch anders machen könnten« (424). In diesem Sinn sind Menschen immer frei; aber es macht – wie Jaeggi mit Hegel darlegt – einen entscheidenden Unterschied aus, ob sie dies wissen und damit als freie existieren. Die

Gestalt ihrer Gesellschaft wird dann durch das Bewusstsein der Freiheit bestimmt (vgl. 432-433), das in der Gestaltung der Gesellschaft produktiv wird.

In diesem Sinne sind Lernprozesse, die sowohl als Problemlösungen als auch als Lernprozesse, d. h. als Zunahme der Kompetenz der Problemlösung, gelingen, Steigerungen der Freiheit. Eine ungebrochene Selbstbestimmung bleibt dennoch angesichts der Gegebenheit und Widerständigkeit von Bedingungen sowie der Intransparenz, Komplexität und Vernetztheit sozialer Prozesse illusorisch.⁷

g) Kritik von Lebensformen kann ihre Vielfalt wertschätzen. Sie hebt zum ersten komperativ-relativ auf die *bessere* Lösung ab, bleibt zum zweiten in Teilen negativ, so dass sie eher das Misslingen kennzeichnen kann und vermag drittens angesichts des auch experimentellen Charakters und des Handelns im Vorgriff nur retrospektive Urteile des Bewährens zu fällen. Es geht insofern nicht um die *eine* richtige bzw. gute Lösung. Die Vielfalt der Lebensformen ist entsprechend auch als Konkurrenz um das vorläufig bessere Leben zu verstehen, als Pluralität experimenteller Lösungswege (vgl. 448-449).

Da Probleme historisch und kulturell unterschiedlich situiert sind, kann es mehr als nur einen Fortschritt und mehr als nur eine mögliche Entwicklungsgeschichte geben. »Jede Lebensform steht permanent vor gegebenen Problemkonstellationen. Entscheidend ist, ob sie diesen gegenüber Fortschritte macht, sich hier rationale Lernprozesse ergeben.« (450)

h) Politisch zielt die Kritik der Lebensformen nicht auf die Auszeichnung einer Lebensform oder die Ausschließung von Lebensformen, sondern auf die Forcierung der öffentlichen Debatte um gelingende Lösungen ab, die Vielfalt eher befördert als einschränkt. Sie zielt auch auf eine solche gesellschaftliche und politische Ausgestaltung der Rahmenbedingungen für Lebensformen, dass sie ihr Problemlösungspotential entfalten können.

⇒ 2.3 Beurteilung der Tragfähigkeit des Ansatzes von Rahel Jaeggi

Ein Urteil über die Tragfähigkeit ihres Ansatzes wird nachfolgend auf einem zweifachen Weg zu gewinnen versucht: zunächst auf dem Weg

(7) Bernhard Peters (1991) kann als eine sehr umfassende Durchsicht durch die diachronen und synchronen Faktoren gelesen werden, die eine umfassende Transparenz von Gesellschaften und damit eine vollständige kollektive Selbstbestimmung mit Willen und Bewusstsein der Subjekte verhindern.

einer Theoriediskussion und dann in einer exemplarischen Erprobung im Blick auf Paarbeziehung und Familie.

⇒ 2.3.1 Die Rolle des Guten

Rahel Jaeggi konstatiert in ihrem Resümee: »Die Engführung der Möglichkeit einer Kritik von Lebensformen mit der Frage nach dem ›guten Leben‹ (oder gar dem Glück) hatte sich ja Schritt für Schritt als irreführend herausgestellt.« (447) Diese Aussage gibt Anlass zu prüfen, ob es ihr gelingt, die große Frage nach dem *guten Leben* aus dem Spiel zu nehmen bzw. ihr in der Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen der Kritik von Lebensformen eine so veränderte Fassung zu geben, dass sie nicht in substantieller Weise eine Antwort versuchen muss.

Es gibt Indizien dafür, dass die Frage des guten Lebens doch im Hintergrund mitspielt – und damit auch alle Probleme ihrer Beantwortung. Sie finden sich im Text von Jaeggi selbst. Wenn sie mit einer Formulierung Georg Lohmanns von den »Proto-Werten« einer Lebensform spricht, die strittig werden (vgl. 25), dann scheinen doch Wertfragen auf die Agenda zu kommen. Wenn sie Weltdeutungen anführt, die mit Lebensformen verbunden sind (vgl. 374), und Weltdeutungen kaum ohne Anthropologien denkbar sind, dann sind das Hinweise dafür, dass die großen Fragen des guten Lebens und des Glücks doch im Spiel sind. In Lebensformen drückt sich – gewiss in der spezifischen und begrenzten Weise ihrer jeweiligen Problem- oder Aufgabenstellung – ein Bezug auf das Gute aus. Diesen würde Rahel Jaeggi nicht bestreiten wollen: Sie spricht ja explizit vom Gutsein einer Praxis, das *ethisch-funktional* begründet und zu verstehen ist.

Ihre Fragestellung bezieht sich aber auf die *Möglichkeit der Kritik*. Ich erschließe mir ihr Argumentation so: Die Kritik eines »ethisch-funktional begründeten Ethos der Praxis« (179) kann nicht einfach ethisch sein, sondern muss der Verflechtung des Ethischen und Funktionalen gerecht werden. Vor allem aber kann eine Kritik der ethischen Dimension nicht substantiell sein, insbesondere kann sie nicht einfach auf ein anderes Ethos Bezug nehmen. Das wäre externe Kritik, für die der Fixpunkt fehlt. Der Clou ihrer Antwort ist, dass sie eine formale Antwort anstrebt. Ein erster Formalisierungsschritt ist, dass sich die Kritik nicht auf die Substanz des Ethos, sondern auf dessen innere *Struktur* richtet, deren Probleme mit funktionalen Störungen – mit gestörten Leistungen oder scheiternden Problemlösungen – einhergehen. Der Begriff des Widerspruchs steht hierfür zentral und zugleich als Chiffre für andere Strukturbegriffe wie einseitige Auf-

lösung von Spannungen oder nicht hergestellte Dialektik. Darauf wird ein zweiter Formalisierungsschritt – sozusagen eine Formalisierung zweiter Ordnung – aufgesetzt, der ein Kriterium für die Qualität der normativen Struktur im Sinne von besser oder »stimmiger« geben kann: die Ermöglichung kollektiver, geschichtlicher Lernprozesse, genauer *gelingender* Lernprozesse, wofür nun wiederum ein Kriterium des Gelingens erforderlich wird. Die Antwort gibt sie in negativer Form: »Misslingende Lernerfahrungen leiden an einem kollektiven praktischen Reflexionsdefizit, an einer Lernblockade« (447). Letztere haben besonders mit Ideologien zu tun, die als Verweigerung von Erfahrungen, als Festhalten an nicht mehr tragfähigen Interpretationen, als Bewusstsein, das die neue Wirklichkeit »mit überholten Kategorien eigentlich verdeckt« (Karl Mannheim; zitiert nach Jaeggi 2015, 408)

oder als systematisch induzierte Regression beschrieben werden. Mir scheint, dass das Kerncharakteristikum von Ideologien darin liegt, dass sie Interpretationen sind, die den Charakter von Lebensformen als gemachte und damit gestaltbare menschliche Hervorbringungen und die Notwendigkeit ihrer gestaltenden Transformation verdecken. Insofern verhindern sie das Bewusstsein der Freiheit und damit den gesellschaftlich-geschichtlichen Freiheitsprozess.

Damit lässt sich Antwort auf die Eingangsfrage geben: Es gelingt Jaeggi nach meinem Eindruck, einen Weg der Kritik von Lebensformen aufzuzeigen, der aufgrund seines formal-prozeduralen Struktur nicht auf substantielle Konzepte des guten Lebens zurückgreifen muss.

⇒ 2.3.2 Die Art der Kriterien

Welcher Art sind nun die von Jaeggi bestimmten Kriterien? Es soll die These gewagt werden, dass sie letztlich moralischer Art sind oder – zurückgenommener formuliert – dass sie auch in moralischer Reflexion gewonnen werden können. Gegen Ende des Buches formuliert sie als Metakriterium für die Kritik von Lebensformen »Einsicht in die Gestaltbarkeit der eigenen Lebensverhältnisse und das Vermögen zu ihrer Gestaltung«, nach dem Lebensformen gelungen sind, wenn sie das »Resultat von Vorgängen kollektiver Selbstbestimmung« (445) darstellen. Dieses Kriterium wird zwar angesichts der begrenzten Transparenz und der Widerständigkeit sozialer und außersozialer Prozesse und der teilweise konstraintionalen Effekte menschlicher Praxis relativiert, aber im Grundsatz festgehalten. Hiermit korrespondieren ihre Reflexionen zur Freiheit als Prinzip der Geschichte und als

Maßstab des Fortschritts. Freiheit – zunächst kollektiv bezogen – wird damit ins Zentrum gestellt, ist aber, ohne widersprüchlich zu werden, weder von der Freiheit der Subjekte zu lösen noch als ungleiche zu denken.

An diesen Punkt aber könnte ebenso eine explizit moralische Reflexion führen; es ist ein moralisches Ergebnis. Die moralische Qualität ist vielleicht auch deswegen nicht ganz überraschend, weil ihre Konzeption des Ethischen das Ethische und Moralische nicht scheidet. Die in ihrer Terminologie ethisch-funktional ausgerichtete Praxis von Lebensformen ist als moralisch-ethisch-funktionale zu verstehen; und ihr dargelegtes Metakriterium ist moralisch grundiert.

Im Übrigen lassen sich ebenso in der formalen Struktur Ähnlichkeiten zu Habermas' Diskursethik ausmachen: in der Prozeduralisierung, in deren Bindung an kollektive Reflexion und damit auch an eine Vorstellung von deformierter oder »blockierter« Kommunikation sowie im hohen Stellenwert, der öffentlichen Debatten dementsprechend zukommt. Auch die Konsequenzen im Blick auf die politisch-rechtliche Sphäre, obwohl bei Jaeggi nur angedeutet, dürften sich kaum unterscheiden. Beide sind vielfaltsfreundlich, wenngleich nicht mit deckungsgleichen Gründen: Zielen Jaeggis Argumente mehr auf das historische Fortschrittspotential, so steht bei Habermas das Recht der Individuen auf Selbstbestimmung im Vordergrund.

⇒ 2.3.3 Die Leistungsfähigkeit der analytischen Instrumente

Überschießende Gehalte des Entwurfs von Rahel Jaeggi sind unübersehbar. Ihre Wahrnehmung und Strukturierung des Konzepts Lebensformen, die Differenzierung von möglichen Problemlagen und -ursachen, die Ausarbeitung der immanenten Kritik mit der Tiefenanalyse von Schwierigkeiten und Problemen, die Konzeption von kollektiven Lernprozessen und geschichtlichen Transformationen und die vorsichtige Suche nach Kriterien bieten sich als Ertrag versprechende Konzepte für konkrete Analysen und normative Überlegungen an.

⇒ 2.3.4 Konvergenzen mit liberaler Theorie

Auch wenn in den Theoriegrundlagen zwischen Jaeggi und Habermas Unvereinbarkeit besteht, so ist es m. E. dennoch möglich, viele der genannten Erträge Jaeggis in Habermas' Theorierahmen einzutragen – und vielleicht auch umgekehrt. Damit ist nicht einer Synthese das Wort geredet. Vom liberalen Theorierahmen ausgehend sind im Blick auf das Ethische Leerstellen zu konstatieren, die gefüllt werden

können und müssen – ohne den Theorierahmen aufzugeben, sondern unter seinen Voraussetzungen (vgl. Laux 2010). Vorrang des Rechten vor dem Guten heißt ja nicht, dass Menschen und Gesellschaften ethische Fragen nicht sehr beschäftigen – gerade in ihren auf Liebe beruhenden Beziehungen.

Nachfolgend wird ein ergänzender Weg der Klärung des Potentials von Jaeggis Theorieanlage beschrrieben, indem sie in der Anwendung auf die Lebensform Ehe erprobt wird.

⇒ 2.4 Die Tragfähigkeit von Rahel Jaeggis Konzeption – eine Konkretisierungsprobe an Lebensformen der Intimität

Sucht man nach Problemen oder Krisenphänomenen von Familien, Ehen und anderen Paarbeziehungen, so lassen sich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – die Trennungshäufigkeit von Paarbeziehungen, die sich in Ehen als Scheidungen manifestieren, die rückläufige Zahl der Lebensformen mit Kindern und damit die große Zahl von Personen, die kinderlos bleiben, sowie Fragen der Geschlechterrollen und der geschlechtsspezifischen Arbeits- bzw. Aufgabenverteilung benennen. Schließlich weist die heftige Debatte um die familiäre oder institutionelle Betreuung von Kleinkindern (anlässlich des Streits um die Einführung eines Betreuungsgeldes) auf ein Problemfeld hin.

Zu diesen Problemen tragen sicherlich externe Faktoren ihren Anteil bei: etwa eine die Person stärker und umfassender in Anspruch nehmende Arbeitswelt, die sich mit Familienerfordernissen nicht ohne weiteres verträgt und die Entscheidung für Kinder erschwert; oder die – historisch nun schon zurückliegende, aber zumindest im kirchlichen Kontext immer noch Konfliktanlässe bietende – Entwicklung der hormonellen Kontrazeption, die eine verlässlichere Familienplanung ermöglicht.

Aber schon diese Faktoren selbst sind mit Entwicklungen in der Familie verknüpft, ja in gewissem Maß von den Familien mit angestoßen: durch die gewollte stärkere Integration der Eltern in den Arbeitsmarkt bzw. durch den Wunsch nach Geburtenkontrolle und deren veränderte normative Bewertung.

Insofern wird man die Problemlagen durchaus mit internen »Widersprüchen« intimer Lebensformen in Verbindung bringen können. Das schließt nicht aus, dass es sich um Spannungslinien handelt, die die gegenwärtige Gesellschaftsformation im Ganzen durchziehen und sich in Familien spezifisch niederschlagen.

⇒ 2.4.1 Jaeggis Rezeption der Familientheorie Hegels

Die Erprobung der Tragfähigkeit des Ansatzes kann an Jaeggis eigener Rezeption von Hegels Analyse der Familie ansetzen.⁸ Sie verwendet Hegel nicht historisierend in dem Sinne, dass sie an einem alten Modell die problembewältigende Leistung von Lebensformen thematisiert. Vielmehr sieht sie in seiner Theorie der Familie Grundlagen formuliert, auf die sich auch heute Transformationsprozesse produktiv beziehen können: Sie dürfen, anders gesagt, dessen Problembewusstsein nicht unterschreiten.

Jaeggi (vgl. 216-227) hebt insbesondere folgende Syntheseleistungen hervor, die die bürgerliche Familie in der hegelschen Deutung erbringen muss; die einseitige Auflösung wäre problemerzeugend.

a) Im Spannungsverhältnis von Natur und Kultur erbringt Familie die kultivierende Leistung der Transformation der »Natürlichkeit des Geschlechterverhältnisses in ein kulturell überformtes und normativ bestimmtes Verhältnis« (217).

b) In diesem sittlichen Verhältnis kann die eigene Freiheit als gemeinsame Freiheit realisiert werden.

c) Zentraler Gesichtspunkt ist die Autonomie der Beteiligten, die sich erstens in der Freiwilligkeit des eingegangenen Verhältnisses und zweitens in der Selbstständigkeit dieser Verbindung – bei Hegel besonders gegenüber den Herkunftsfamilien – realisiert. Hegel weist somit ein Familienmodell zurück, bei dem in den Loyalitäten und Bindungen die Abstammungslinie gegenüber dem Eheverhältnis dominiert, die Ehe von den Eltern oder Verwandten arrangiert und Familie im Verwandtschaftsverbund gelebt wird: affinalverwandtschaftliches vs. dependenzverwandtschaftliches Familiensystem (vgl. Nauck 2001). Damit ist Freiheit in einem doppelten Bezug angesprochen: Freiheit im Eingehen der Bindung sowie Freiheit der neuen Bindung und in ihr.

d) Ein weiteres Spannungsfeld besteht zwischen Emotionalität und gefügter Form, das mit dem Verhältnis von Unbeständigkeit und Beständigkeit zu tun hat und letztlich auf die Frage verweist, wie Autonomie angemessen zu fassen ist. Hegels Konzeption zeigt, dass sowohl die romantische Liebesidee als auch das Vertragsverständnis unzureichend sind.

(8) Auch ihr Habilitationsbetreuer Axel Honneth hat in seinem Werk »Das Recht der Freiheit« eine an Hegel anschließende Analyse der Familie überzeugend dargelegt (vgl. 2011, 233-317).

Die romantische Idee hat Recht darin, dass Ehe in der Liebe fundiert ist, unrecht aber, insofern sie diese als reines Gefühl versteht. »Liebe hat, Hegels Interpretation zufolge, etwas mit einer sittlichen Anerkennung des Anderen zu tun, einer Anerkennung, die auf mehr als nur dem flüchtigen Gefühl beruht« (221). Die liebende Anerkennung kann nicht vom »Zufallenden« abhängig, die Ehe nicht zufällig sein. In ihr werden vielmehr die verschiedenen Dimensionen der Liebe in ein Verhältnis und in eine feste Form gebracht, zu der die Unauflöslichkeit der Bindung gehört.⁹

Die Vertragskonzeption der Ehe hat darin Recht, dass sie die Ehe als rechtliche Gestalt sieht, Unrecht aber darin, dass sie die Liebe ausblendet, ja für entbehrlich hält. Im – dem Geschäftsbereich nahestehenden – Vertragsgedanken läuft die Vorstellung mit, dass sich zwei unabhängige Individuen zum je eigenen und damit auch zum wechselseitigen Vorteil gegenseitig Rechte einräumen und entsprechende Verpflichtungen eingehen.

Sowohl in der auf dem romantischen Liebesideal als auch in der auf dem Vertragsgedanken beruhenden Ehevorstellung wird Freiheit unzureichend konzipiert. Ist es in der romantischen Konzeption die Freiheit, seinem Gefühl zu folgen und ihm treu zu sein, ist es auf der anderen Seite, die Freiheit voneinander unabhängig gedachter Individuen, die wechselseitig Pflichten eingehen und sich Rechte einräumen – und dabei letztlich jenseits des Vertragsinhalts unabhängig bleiben.

Hegel versucht demgegenüber Liebe – auch, aber nicht nur in ihrer erotisch-emotionalen Form – und rechtlich-feste Gestalt zusammenzuhalten und damit Ehe als Institution der Verwirklichung von Freiheit zu konzipieren, in der sich die Personen gemeinsam und je wechselseitig gesteigerte Freiheit ermöglichen. In der sicherlich nicht völlig deckungsgleichen Terminologie A. Sens könnte man von erweiterten Realisierungschancen sprechen: etwa indem »gemeinsame Projekte«, insbesondere eine gemeinsame Familie, realisiert werden können, aber auch angesichts der Ungewissheit der Zukunft die solidarische Verbundenheit Aufgaben und Schicksalsschläge eher bewältigen lässt. »Das, was man füreinander empfindet, ›verwirklicht‹ oder ›vergegenständlicht‹ [sich] in dem, was man miteinander tut« (222).

Rahel Jaeggi geht davon aus, dass wir Hegels Ehe- und Familientheorie – mit Einschränkungen – immer noch teilen und dass es lohnend wäre, es auf seinen Gehalt für ein zeitgemäßes Verständnis dieser

(9) Weil die affektive Dimension beteiligt ist, hält Hegel aber auch die Möglichkeit der Scheidung für erforderlich, aber doch nicht so, dass mit dem Schwinden des Liebesgefühls die Ehe einfach erlischt (vgl. 222).

Lebensformen zu untersuchen. Darin würde ich ihr zustimmen. Es geht aber nicht einfach um Affirmation. Wenn die Kritik von Lebensformen ein Verständnis ihrer Geschichte erfordert, dann ist der Blick auf die historisch maßgebliche vorhergehende Formation und ihre tiefgehende Interpretation, die man Hegel zugestehen muss, bedeutsam. Die Wahrnehmung der Geschichte schützt vor Regression zu bereits überwundenen einseitigen Lösungen (oder man muss zumindest für das Aufschnüren von Synthesen starke Argumente liefern) und kann der Identifizierung von Problemlagen – vielleicht auch blinder Flecken gegenwärtiger Reflexion – dienen.

Allerdings kann man an Hegels Konzeption nicht nur affirmativ anschließen. Ein offensichtlicher Anlass für eine widersprechende Bezugnahme ist zweifellos die patriarchale Hintergrundstruktur und das Geschlechtsrollenverständnis, die zu anderen Elementen seiner Theorie in Spannung stehen und zu einer Widersprüchlichkeit im Blick auf Gleichheit und Freiheit führen. Eherechtlich ist diese Problematik mittlerweile aufgearbeitet; in den gelebten Paarbeziehungen ist sie durchaus auffindbar.

⇒ 2.4.2 Eine Anwendungsprobe

Die folgenden Überlegungen greifen eine soziologische Analyse heutiger Paarbeziehungen und ihrer Herausforderungen auf, die Cornelia Koppetsch (2014 und 2015) vorgelegt hat. Sie bietet sich aufgrund der Verbindung von Theoriestärke und sorgfältigen empirisch-qualitativen Erkundungen an und lässt erwarten, mit Jaeggis Ansatz verknüpfungsfähig zu sein.

Koppetsch geht davon aus, dass Ehe und Familie nichts von ihrer Bedeutung verloren haben und sogar mit gesteigerten Erwartungen verbunden werden, die sie zugleich anfälliger für Störungen und Konflikte werden lassen. »Zudem zeigt sich eine Aufladung von Beziehungen mit konkurrierenden Zielen und Wertorientierungen« (ebd. 21). Sie spricht in diesem Zusammenhang von Paradoxien und geht besonders dem Spannungsfeld von Freiheit und Bindung, Individualismus und Hingabe, persönlicher Interessensverwirklichung und bedingungsloser Liebe nach. Zur Beschreibung der Spannungslinien in modernen Paarbeziehungen greift sie auf die Codes »Liebe« und »Partnerschaft« zurück, die Paarbeziehungen prägen. Diese sind im systemtheoretischen Kontext von Andrea Leupold (1983) zur Deutung der Entwicklung von Paarbeziehungen im historischen und biographischen Kontext profiliert worden. Soziohistorisch antwortet *romantische Liebe* im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert auf Probleme

der Herausbildung höchstpersönlicher Beziehungen. Dieser Code bezeichnet die Identität, das Besondere und Andere der Ehe und rechtfertigt als funktionspezifische Semantik die Besonderheit und das Eigenrecht der Paarbeziehung gegenüber anderen Sozialformen – auch der Herkunftsfamilie. Steht er im Kontext der Ausdifferenzierung, so bringt *Partnerschaft* als funktionsunspezifische Semantik die Anschlussfähigkeit zum Ausdruck (vgl. Leupold 1983, 298). Wenn die Partnerschaftssemantik in den Vordergrund tritt, so steht das im Zusammenhang mit der Umstellung der gesellschaftlichen Herausforderung von Paarbeziehungen: Nicht mehr Abgrenzung, Autonomie und Komplementarität gegenüber anderen gesellschaftlichen Teilsystemen sind zu sichern, sondern die Anschlussfähigkeit und die Offenheit der Systemgrenzen wird mit der Betonung der strukturellen Affinität in den Fokus gerückt (ebd. 322-324).

Der »Liebe« korrespondiert der *Gabentausch*, bei dem man nicht um einer Gegenleistung willen, sondern aus Liebe gibt. Liebe ist nicht geschuldet und kein Verdienst, sondern freiwillige, spontane, unbegründete, verschwenderische, weder moralisch noch rational geforderte Gabe (vgl. Koppetsch 2014, 26; vgl. auch Luhmann 2008 und 1994). Der »Partnerschaft« entspricht der *Äquivalententausch*, bei dem Geben und Nehmen zu einem Ausgleich kommen müssen. Koppetsch verdeutlicht, wie sich diese Codes als Spannungen in Paarbeziehungen niederschlagen.

»Liebe« und »Partnerschaft« stellen gegensätzliche Pole im Gerechtigkeitshaushalt von Paarbeziehungen dar. Wer zu stark auf partnerschaftliche Gleichheit pocht, kann die Beziehung gefährden, wer sich von den Antrieben des Gabentausches und der liebevollen Hingabe zu sehr mitreißen lässt, riskiert den Verlust von Autonomie und Gleichheit. Insbesondere Frauen wurden immer wieder ermahnt, nicht »zu sehr zu lieben«, um ihre Autonomie nicht aufs Spiel zu setzen (Koppetsch 2014, 37).

Koppetsch weist die These zurück, dass – nachdem das romantische Liebesideal seine historische Funktion erfolgreich erledigt habe – Paarbeziehungen in der Gegenwart – d. h. unter dem Primat der Herausforderung, Kompatibilität zu gewährleisten – einfach *Partnerschaften* würden. Sie sieht sie nach wie vor durch die Spannungslinie von Liebe und Partnerschaft gekennzeichnet. Aber – so interpretiere ich sie – die Partnerschaftssemantik und die Ökonomie des Äquivalententausches gehen zumindest in rhetorischer Hinsicht in Führung. Mit der Praxis allerdings, so zeigt sie in ihren empirischen Studien über die Verteilung der Hausarbeit, stimmt die Rhetorik nicht unbedingt

überein. Ungleiche Verteilung der Aufgaben und traditionelle Geschlechtsrollenzuweisungen sind feststellbar. Das nötigt Paare, Praxis und normative Ansprüche in Einklang zu bringen – ohne die Praxis und die normativen Ansprüche zu verändern.

Verdeutlicht an einem ihrer Fallbeispiele: Bei hohem Anspruch der Gleichheit und der Gleichverteilung der Aufgaben ist die Frau doch wieder für die ganze Wäsche zuständig. Begründet wird das mit ihren persönlichen hohen Ansprüchen an die Wäschepflege, so dass deren Übernahme aus ihrem persönlichen Interesse erfolgt. Sie wird also weder als Fortführung traditioneller Rollenmuster noch als Ungleichheit interpretiert. Die Gleichheitsfiktion wird auch angesichts ungleicher Aufgabenverteilung und Arbeitsbelastung aufrechterhalten. Theoriehaltiger formuliert: Der Anschein des Äquivalententausches wird aufrechterhalten, aber es ziehen Elemente des Gabentausches in ihn ein, ohne doch zugleich als solche ausgewiesen und mit Gaben beantwortet werden zu können. Im Modus des Äquivalententausches trägt der hierin eingetragene Gabentausch dazu bei, dass nicht so genau gerechnet wird. Die Privilegierung der Männer ist so nicht Fortsetzung der alten Rollenmuster, sondern etwas Neues.

So kann die Mehrarbeit der Frauen auch nicht mehr innerhalb des »traditionellen Geschlechtervertrags« honoriert werden. Sie wird als Pingeligkeit, als unnötige Sauberkeit zurückgewiesen und aus dem gegenseitigen Nehmen und Geben in der Paarbeziehung herausgenommen. Sie ist nun keine Gabe mehr, die Dankbarkeit oder eine entsprechende Gegengabe nach sich zieht, sondern eine persönliche Vorliebe. [...] Die Aufrechterhaltung der alten Rollen wird durch diese Sichtweise verdeckt (ebd. 35).

Man kann in dieser groben und selektiven Skizze der erhellenden Untersuchungen von Cornelia Koppetsch verschiedene Elemente einer Kritik von Lebensformen, wie sie Jaeggi vorstellt, konkretisiert sehen: der genaue Blick auf einzelne Praktiken (hier die Wäschepflege) der Lebensform Paarbeziehung; die immanente Kritik der normativen Struktur; die problematische Praxis bzw. die verfehlte Problemlösung, die aus Widersprüchen der normativen Grundlagen resultiert; die besseren Möglichkeiten, die zugleich in ihnen enthalten sind; das Misslingen des Lernprozesses, der blockiert wird durch die Ideologie der Gleichheitsfiktion, die die Wirklichkeit unangemessen wahrnimmt.

Im Blick auf die normativen Grundlagen wird man nicht schon die Spannung von Freiheit und Bindung, von Gaben- und Äquivalenten-

tausch als problematisch und widersprüchlich ansehen dürfen. Beide gehören zum Selbstverständnis dazu. Problematisch ist eine einseitige Auflösung in Richtung Äquivalententausch und Unabhängigkeit: Gabentausch und Bindung sind zwar immer noch da, aber verdeckt, umgestaltet und mit behinderter Gestaltungskraft für die Beziehung. Aufgrund dieser Widersprüchlichkeit misslingt der Lebensform die Problemlösung der Freiheit in Abhängigkeit und der realen Gleichheit; sie bleibt unter ihren Potentialen. Der Lernprozess von der traditionellen Rollenstruktur zu neuen Verhältnissen misslingt. Die Erkenntnis des Misslingens und ein neuer Lernprozess werden durch die Fiktion der Gleichheit verhindert.

Dieser Versuch, Jaeggis Theorie in Koppetsch' Analysen einzutragen, kann verdeutlichen, dass sie mit ihrer Kritik von Lebensformen eine tragfähige Konzeption vorgelegt hat, die geeignet ist, Lebensformen kritisch in den Blick zu nehmen und ihre Situation und ihre Lernprozesse zu bewerten.

⇒ 3 Konsequenzen für die politisch-rechtliche Sphäre

Die Frage des politisch-rechtlichen Umgangs mit Lebensformen ist auf der Grundlage der betrachteten Denklinien dadurch entlastet, dass sie beide zu einem vergleichbaren Ergebnis kommen, das aber auf unterschiedliche Nuancierungen hin zu prüfen ist.

Zu bedenken ist, dass mit dem Blick auf die politische und rechtliche Sphäre in gewissem Sinn ein Wechsel der betrachteten Lebensform vorgenommen wird: Nicht mehr die Lebensformen der Intimität, sondern die Lebensform der sich im demokratisch-politischen Prozess bestimmenden Gesellschaft ist jetzt Thema; damit geht es eigentlich um deren gelingende Problemlösungen und deren Lern- und Transformationsprozesse. Sie können an dieser Stelle nicht in extenso thematisiert werden. Zumindest ist jedoch zu bedenken, dass es nicht einfach um die Logik von Paarbeziehungen gehen kann, sondern auch um die Logik der Politik und des Rechts – womit durchaus Konsequenzen verbunden sind.

⇒ 3.1 Liberalismuskritik in der kritischen Rechtswissenschaft

Ulrike Lembke beginnt die Einleitung in den von ihr herausgegebenen rechtswissenschaftlichen Sammelband *Regulierungen des Intimen* mit einer Kritik am reduzierten Liberalismus, mit der Infragestellung der großen Liberalisierungserzählung und der Bestreitung einer Staats-

freiheit des Intimen (2017, 3f.), die weder bestehe noch uneingeschränkt wünschenswert sei. Ihre Auseinandersetzung mit dem Liberalismuskonzept konstatiert nicht nur empirisch die Unvollständigkeit und Inkonsistenz seiner Umsetzung, sondern kritisiert vor allem die Kosten, die mit ihm verbunden sind. Die Umstellung vom Schutz der öffentlichen Ordnung und Sittlichkeit zum Rechtsgüterschutz, die »aus Delikten wider die Sittlichkeit die ›Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung‹ machte« (ebd. 6), wird zwar nicht grundsätzlich abgelehnt. Jedoch wird, indem man einverständliche Sexualität unter Erwachsenen damit zur Privatsache und den Rückzug des Staates aus der Sphäre der Sexualität zum Ausweis seiner Modernität macht, nach ihrer Ansicht eine strikte Trennung des Privaten und Öffentlichen vorgenommen, die nicht unproblematisch ist. Sie weist u. a. darauf hin, dass der Raum der Sexualität damit für eine kaum mehr gestaltbare Kommerzialisierung freigegeben wird, vor allem aber Schutz und Teilhabe vorenthalten werden (vgl. ebd. 7). Sexuelle Autonomie hat nicht nur eine negative Komponente, es geht auch um deren Ermöglichung und Förderung.

Auf dieser Grundlage entfaltet sich ein reduzierter Liberalismus, der sich auf die apodiktische Feststellung einer staatsfreien Privatsphäre als Inbegriff von Freiheitlichkeit beschränkt, ohne eine Definition von Privatheit zu geben oder gar in eine machtpolitische Reflexion eintreten zu wollen (ebd. 6).

Die instruktiven Überlegungen Lembkes zeigen, dass es auch in den Rechtswissenschaften einen Diskurs gibt, der Parallelen zu Jaeggis Kritik der liberalen *ethischen Enthaltbarkeit* aufweist, die sich hier gewissermaßen in einer »sexuellen Enthaltbarkeit« des staatlichen Rechts zeigt. Allerdings sind ihre Überlegungen mit der Sexualität auf einen engeren Handlungsbereich bezogen, der eher eine *Praktik* als eine *Lebensform* darstellt.

Insofern müssen sich die Überlegungen nachfolgend wieder den Lebensformen der Intimität, nicht nur einer – für sie allerdings wichtigen – Praktik zuwenden. Für eine weiterführende Reflexion scheinen allerdings drei sich aus ihrem Ansatz ergebende Problemstellungen gewinnbringend: Zu bedenken ist erstens die – eher strafrechtliche – Frage eines sanktionierenden, negativen Umgangs mit Lebensformen im Sinne von Verboten oder einschränkenden Regelungen, die sich auf Lebensformen oder typischerweise auf einzelne Praktiken beziehen können. Zweitens ist die positive, fördernde Einwirkung des Staates auf Lebensformen in den Blick zu nehmen, die sich etwa in der Gestaltung von Rahmenbedingungen zeigen kann. Drittens ist die

Rolle des öffentlichen Diskurses zu reflektieren, der Argumente und Positionen an das politisch-administrative System heranträgt.

⇒ 3.2 Zulassung der Vielfalt von Lebensformen

Grundsätzlich ist die Vielfalt von Lebensformen zuzulassen, unabhängig davon, wie man sie ethisch beurteilen mag – sofern sie mit dem Einverständnis der (entscheidungsfähigen) Beteiligten einhergehen und Rechte Außenstehender nicht verletzen. Das Einverständnis muss sowohl die Freiheit des Eingehens einer Lebensform als auch deren Gestaltung im Vollzug der Praxis – und damit die Praktiken – umfassen. Normativer Maßstab ist die Autonomie der Beteiligten und damit eine moralische Perspektive. Die zweifellos nicht banale Prüfung, ob diese Bedingungen erfüllt sind, ist Sache eines moralischen Diskurses. Und es bleibt dann immer noch die weitere Frage, ob mit Mitteln des Rechts auf moralische Probleme zugegangen werden soll. (Das gebrochene Versprechen der Treue etwa hat sicher moralische Qualität, aber es ist unangemessen mit rechtlichen Zwangs- und Sanktionsmitteln dagegen vorzugehen – wiewohl es innerhalb der Ehe im Unterhaltsrecht noch rechtliche Relevanz entfalten kann). In der Unterscheidung von Moral und Recht wird davon ausgegangen, dass bestimmte moralische Konflikte und Verfehlungen unter den Beteiligten zu klären sind. Auch wenn man an einer Unterscheidung von ethischen und moralischen Fragestellungen festhält, ist damit die Grenze von Privatheit und öffentlich-politischer Sphäre im Sinne des Bedarfs und der Legitimität einer rechtlichen Regulierung noch nicht geklärt. Besonderer Aufmerksamkeit bedürfen Lebensformen mit Kindern, da diese weder die Lebensform frei wählen noch gleichgewichtig mitgestalten können. In rechtlicher Hinsicht ist nach einer kontroversen gesellschaftlichen Debatte die Unzulässigkeit ihrer körperlichen Bestrafung und anderer entwürdigender Erziehungsmaßnahmen geklärt. Aktuell wird u. a. die Frage des Adoptionsrechts gleichgeschlechtlicher Paare im Blick auf das Kindeswohl strittig diskutiert (vgl. Streit 2016).

Der Blick auf Familie macht des Weiteren deutlich, dass der Zugriff des Staates auf Lebensformen nicht primär verbotend-strafrechtlich ist, sondern auch in deren Regulierung bestehen kann, die eine institutionelle Form schafft. Daraus entsteht ein fließender Übergang zu den im nächsten Abschnitt zu diskutierenden Fragen. So kann das Verbot bestimmter Praktiken Teil dieser Ausgestaltung sein.

Die Frage der Freiwilligkeit des Eingehens einer Lebensform oder der Akzeptanz von Praktiken ist eine weitere Einfallspforte für die Infrage-

stellung von Lebensformen oder einzelner Praktiken. Grundsätzlich scheint mir allerdings eine Bestreitung der Freiwilligkeit aufgrund der Einbindung in eine Tradition – wie sie etwa im Blick auf die Verschleierung vorgebracht wird – problematisch, weil sie den Anschein eines traditionsfreien Selbstverständnisses von Personen und eines traditionsexternen Fixpunktes erweckt sowie sehr umfassende staatliche Eingriffe zulässt.

Trotz der klaren Grundposition, dass zwangsbewehrte Eingriffe in Lebensformen und Lebensführung nur aufgrund der Verletzung moralischer Rechte und nicht aufgrund ethischer Bewertungen legitim sind, ergeben sich dennoch vielfältige Abwägungsfragen, nicht zuletzt im Blick auf die Erforderlichkeit und Angemessenheit rechtlich-zwangsbewehrter Maßnahmen. Die Beantwortung erfordert weitere Reflexionen zur Funktion und Legitimität des Rechts in seiner zwingenden Seite. Diese allerdings können erfolgversprechend in einem Denkrahmen, der den Vorrang des Rechts vor dem Guten stark macht, also in diesem Sinn liberal ist, geleistet werden bzw. sind bereits geleistet worden (vgl. Habermas 1992). Die Perspektive Jaeggis, die Vielfalt im Sinne eines experimentellen gesellschaftlich-geschichtlichen Lernprozesses bejaht, kann allenfalls ein ergänzender Gesichtspunkt sein, weil die Frage der Einschränkung von Vielfalt – und damit des individuellen Freiheitsraums – der Reflexion individueller Rechte bedarf.

Anders sieht das im Blick auf die fördernden Leistungen des Staates aus.

⇒ 3.3 Die Förderung der Rahmenbedingungen von Lebensformen

Jaeggi ist zuzustimmen, dass es im Verhältnis von Staat und Lebensformen mehr um förderliche und ermöglichende Rahmenbedingungen als um Verbote geht. In dieser Hinsicht spielen ethische Erwägungen zugleich eine erheblich größere Rolle.

Eine bedeutsame Form der Ermöglichung von Lebensformen ist die Schaffung eines Rechtsinstituts für Lebensformen; exemplarisch dafür steht das Rechtsinstitut der Ehe. Ihm kommt für die Ehe eine ermöglichende Bedeutung zu, insofern die rechtliche Formgebung der Liebe, wie dargelegt, ein wesentliches Element in der ehelichen Synthese von Freiheit und Bindung, von Liebe und Dauerhaftigkeit darstellt. Es wäre zwar theoretisch denkbar, die Paarbeziehung auch ohne die rechtliche Gestalt in gleicher Weise zu leben wie die Ehe, aber es wäre dennoch ohne diese Rechtsgestalt eine andere Lebensform. Selbst eine privatrechtliche Simulierung ihrer Rechtsgestalt könnte –

u. a. im Blick auf eine Bindungswirkung auf Dritte – nicht zu gleichwertigen rechtlichen Ergebnissen führen.¹⁰ Hinzu kommt selbstverständlich, dass im Rechtsinstitut ein normatives Ideal einschließlich seiner Lerngeschichte mit ihren Debatten sichtbar wird und sich Erfahrungen darin öffentlich kondensieren und rechtlich materialisieren. Öffentliche Debatten über die Qualität der Problemlösung können sich an ihrer festgestellten Form eher festmachen als an disparaten individuellen Ausgestaltungen von Paarbeziehungen.

Rechtliche Institutionalisierungen von Lebensformen sind per se keine Freiheitseinschränkung, sondern eine Freiheitssteigerung, insofern sie ein Angebot darstellen, das ergriffen werden kann oder nicht, und Spielräume innerer Ausgestaltung eröffnen. Für die Ehe selbst wurde bereits gezeigt, dass sie auf Freiheitssteigerung in Bindung und Verwirklichungschancen zielt. Rechtsinstitute können nur für Lebensformen geschaffen werden, die sich nicht gerade durch die Ablehnung der rechtlichen Bindung bestimmen, wie dies für nichteheliche Partnerschaften der Fall ist. Auf sie kann sich das Recht nur sehr begrenzt und unspezifisch beziehen, am ehesten zum Schutz des »Schwächeren«, insbesondere des in großem Umfang ökonomisch nicht honorierte Fürsorgeleistungen erbringenden Partners.

Rechtliche Institutionalisierung kommt insbesondere tradierten und gesellschaftlich bedeutsamen und wertgeschätzten Lebensformen zu, an denen sie sich historisch ausgebildet hat: Ehe und Familie. Hier kommen zweifellos ethische Wertungen ins Spiel. Allerdings erfordert der Gerechtigkeitsgesichtspunkt, vergleichbare Lebensformen auch rechtlich vergleichbar zu behandeln – aktuell in der Frage der Rechtsstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften besonders diskutiert.

Andere Förderungs- und Ermöglichungsaspekte betreffen eher die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von Lebensformen und lassen sich an Familien erläutern. Die als Entwicklung im Sinne gelingender Lernprozesse zu verstehende Ablösung traditioneller Rollenmuster und die Erwerbstätigkeit beider Eltern erfordern eine Veränderung der Rahmenbedingungen, u. a. eine verbesserte außerfamiliale Kinderbetreuung oder spezielle arbeitsrechtliche Regelungen für Eltern, um Erwerbstätigkeit und Familienverantwortung vereinbar zu machen. Mit diesen Rahmenbedingungen reagiert der Staat auf Entwicklungen, möchte sie ermöglichen und bewertet sie damit auch als gut und förderungswürdig. Ähnlich ausgerichtet, aber noch stärker evaluativ sind Anreize, die er zur Initiierung und Verstärkung von Ver-

(10) Diese Fragestellungen wurden insbesondere in der Debatte um die Einführung der gleichgeschlechtlichen Partnerschaft durchdekliniert.

änderungen einsetzt, etwa die zwei zusätzlichen Monate («Vätermonate») im Elterngeld, die eine Wahrnehmung der Elternzeit durch beide Eltern fördern soll. Hier reagiert der Staat nicht nur auf familiäre Veränderungen, sondern will sie verstärken oder gar auslösen. Legitimierbar sind sie dadurch, dass der – explizit auch grundgesetzlich verankerten – Gleichheit zu einer stärkeren realen Verwirklichung verholfen werden soll, mithin ein moralisch begründetes Ziel verfolgt wird.

Sensibel ist die Gestaltung der Rahmenbedingungen und Anreize dennoch. Im Sinne der Erweiterung von Freiheitsräumen ist zu vermeiden, dass sie nur eine Form der Problemlösung zulassen oder gar eine einseitige Problemlösung forcieren. So kann der Fokus im Blick auf Familie und Erwerbsarbeit nicht ausschließlich darauf gerichtet sein, eine möglichst umfassende Nutzung der Arbeitskraft der Eltern (im Interesse der Wirtschaft?) zu ermöglichen, sondern es ist auch eine gewisse Entlastung vom Zwang zur Vollarbeit beider Eltern anzuzielen, die mehr Zeit für Familienaufgaben schafft. Entsprechende finanzielle Transfers lassen sich ökonomisch durch die Leistungen, die Familie durch ihre Sorge für die nächste Generation für die Gesellschaft und ebenso für die Wirtschaft erbringt, rechtfertigen. Rahmenbedingungen sollten in einer Weise freiheitssteigernd sein, dass sie unterschiedliche Konzeptionen des Familienlebens auf der Grundlage unterschiedlicher Wertprioritäten zulassen. Auf diese Weise wären sie dann auch ein Beitrag zur Vielfalt von Lebensformen bzw. ihrer Ausgestaltung.

Das auf Rahmensetzung bezogene oder Anreize setzende Handeln des Staates, das wohlfahrtsstaatlichen, auf reale Freiheiten und Verwirklichungschancen bezogenen Charakter hat, macht besonders deutlich, dass in das Recht zugleich ethische Wertungen eingehen. Es ist das Recht eines partikularen politischen Gemeinwesens mit einem kulturellen Hintergrund, mit Traditionen und einer Lerngeschichte. Dennoch ist ein moralischer Anspruch an die auch ethisch geprägte rechtliche Gestaltung zu richten. Der Maßstab der Gerechtigkeit im Umgang mit Lebensformen ist zu wahren, die negativen Freiheitsrechte bleiben zu sichern.

⇒ 3.4 Die Bedeutung öffentlicher Debatten

Habermas räumt Debatten sowohl in der politischen Öffentlichkeit als auch im Parlament in seinem Konzept deliberativer Demokratie einen zentralen Platz ein. Das gilt auch für die Debatten über die Lebensformen der Intimität, obwohl zur Lebensführung in ihnen die Abgren-

zung zur Öffentlichkeit gehört. Die privaten und von Zuneigung geprägten Beziehungen brauchen Schutz gegen den zudringlichen Blick von außen, gegen die Einmischung in die privaten Angelegenheiten und gegen äußere Regulierung. Zugleich ist es erforderlich, dass die – nicht singulären – Erfahrungen, Belastungen und Problemlagen der privaten Lebensgestaltung im öffentlichen Raum der Zivilgesellschaft thematisiert und reflektiert werden. So sehr etwa die Führung ihres Lebens in die Kompetenz einer Familie selbst gehört, so sehr sind generelle Fragen der Ausgestaltung des Familienlebens und verallgemeinerbare Problemlagen – etwa Fragen der Geschlechterrollen oder der Vereinbarkeit von Erwerbstätigkeit und Familie – Gegenstand zivilgesellschaftlicher Debatten. Das in diesen Debatten entwickelte Problembewusstsein und Rationalitätsniveau ist einerseits Ressource für die Lebensgestaltung von Familien selbst und kann andererseits Erwartungen an das politische Entscheidungssystem hinsichtlich der Gestaltung der materiellen, sozialen und strukturellen Voraussetzungen für das Familienleben artikulieren. Dazu gehört auch, die Unversehrtheit privater Lebensbereiche gegenüber staatlichen Zugriffen zu sichern und so gelingende Intimität möglich zu machen (vgl. Habermas 1992, 441-442).

Auch Jaeggi hebt die Bedeutung der öffentlichen Reflexion hervor. Lebensformen sind nicht einfach individuell; sie beruhen auf geteilten Leitbildern und Werten und haben öffentliche Relevanz: Das individuelle Handeln verändert den Handlungsraum der Anderen. Die öffentliche Reflexion von Lebensformen ist keine Intervention in einen geschützten Raum, sondern »die Bedingung der Möglichkeit einer Transformation und Aneignung der eigenen Lebensbedingungen« (Jaeggi 2014, 12). Demokratisch-kollektive Selbstbestimmung bedarf der öffentlichen rationalen Argumentation selbst in Angelegenheiten der intimen Lebensformen – darüber herrscht Einigkeit, von welchem Denkweg her man auch kommt.

⇒ 4 Resümee

Die Frage, ob man Lebensformen bewerten kann, wird auch in Positionen, die sich ethischer Enthaltensamkeit befleißigen, bejaht: Die Begründung moralische Anforderungen ist möglich. In gewisser Hinsicht können zudem pragmatische Urteile getroffen werden, in denen Wege und Maßnahmen auf ihre Eignung beurteilt werden, zu moralisch legitimierbaren Verhältnissen oder zu gesetzten ethischen Zielen beizutragen. Jaeggi kann jedoch deutlich machen, dass auch in ethischer Hinsicht Substantielles gesagt werden kann, und entwickelt

dafür ein elaboriertes Theorieprogramm, das auf geschichtliche Lernprozesse und deren Kteriologie fokussiert ist. Letztlich scheinen ihre Kriterien jedoch ebenfalls moralhaltig. Auf jeden Fall lassen sich in beiden Theoriepositionen Kriterien für staatliche Regulierungen intimer Lebensformen entwickeln. Sie müssen sich in ihrer negativen, untersagenden Form als Beschränkungen des Freiheitsgebrauchs stärker moralisch ausweisen als die Rahmenbedingungen schaffenden und Anreize setzenden Interventionen, in denen ethische Gesichtspunkte eine größere Rolle spielen. Für die Rationalität politischer Entscheidungen ist die öffentliche Debatte über Lebensformen ein entscheidender Faktor, auch und gerade wenn es um intime Lebensformen geht.

⇒ Literaturverzeichnis

Anselm, Reiner; Dabrock, Peter (2014): Die Lebensform Familie als »Leitbild« für Ehe und Partnerschaft, in: Konrad Hilpert; Laux, Bernhard (Hg.): Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg: Herder, 103-116.

Franziskus (2016): Nachsynodales Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe in der Familie, Rom.

Habermas, Jürgen (1991a): Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: ders.: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 100-118.

Habermas, Jürgen (1991b): Erläuterungen zur Diskursethik in: ders.: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 119-226.

Habermas, Jürgen (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Held, Lukas (2014): Rezension zu: Jaeggi, Rahel: Kritik von Lebensformen, Berlin 2014, in: H-Soz-Kult – Kommunikation und Fachinformation für die Geschichtswissenschaften, 29.09.2014, Download unter www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-22818 (Zugriff am 4.6.2017).

Honneth, Axel (Hg.) (1993): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt am Main: Campus.

Honneth, Axel (2011): Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp.

Jaeggi, Rahel (2013): Kritik von Lebensformen. Berlin: Suhrkamp.

Kirchenamt der EKD (Hg.) (2013): Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Ori-

entierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover.

Koppetsch, Cornelia (2014): Liebe und Ökonomie. Paradoxien in Familie und Paarbeziehungen, in: Hilpert, Konrad; Laux Bernhard (Hg.): Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg: Herder.

Koppetsch, Cornelia; Speck, Sarah (2015): Wenn der Mann kein Ernährer mehr ist. Geschlechterkonflikte in Krisenzeiten, Berlin: Suhrkamp.

Koppetsch, Cornelia (2001), Die Pflicht zur Liebe und das Geschenk der Partnerschaft. Paradoxien in der Praxis von Paarbeziehungen, in: Johannes Huinink u. a. (Hg.), Solidarität in Partnerschaft und Familie. Zum Stand familiensoziologischer Theoriebildung, Würzburg: Ergon, 219-239.

Laux, Bernhard (2014): Nichtehele Lebensgemeinschaften und Ehe. Oder: Kann man Lebensformen bewerten? in: Konrad Hilpert; Laux, Bernhard (Hg.) (2014): Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg: Herder, 149-166.

Laux, Bernhard (2010): Zwischen Jürgen Habermas und Charles Taylor. Katholische Sozialethik im Spannungsfeld von liberalem und kommunitaristischem Denken, in: Michael Kühnlein (Hg.): Kommunitarismus und Religion (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 25), Berlin: Akademie Verlag, 303-318.

Lembke, Ulrike (2017): Sexualität und Recht. Eine Einführung, in: dies. (Hg.): Regulierungen des Intimen. Sexualität und Recht im modernen Staat, Wiesbaden: Springer VS, 3-27.

Leupolt, Andrea (1983), Liebe und Partnerschaft. Formen der Kodierung von Ehen, in: Zeitschrift für Soziologie 12, 297-327.

Luhmann, Niklas (1994): Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, 13. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (2008): Liebe. Eine Übung, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bernhard Nauck (2001), Der Wert von Kindern durch ihre Eltern. „Value of Children“ als spezielle Handlungstheorie des generativen Verhaltens und von Generationenbeziehungen im interkulturellen Vergleich, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 53, 407-435.

Peters, Bernhard (1993): Die Integration moderner Gesellschaften, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Siep, Ludwig (2014): Kritische Theorie zwischen Pragmatismus und Dialektik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 62, 1000-1008.

Streit, Rita (2016): Adoption in gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften. Sozialethische Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung des Kindeswohls, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 57, 295-321.

Taylor, Charles (1999): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, 5. Aufl., Frankfurt: Suhrkamp.

Zitationsvorschlag:

Laux Bernhard (2017): Kann man (intime) Lebensformen bewerten? Eine Reflexion im Anschluss an Jürgen Habermas und Rahel Jaeggi. (Ethik und Gesellschaft 1/2017: Sozialethik der Lebensformen). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2017-art-1> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2017: Sozialethik der Lebensformen

Bernhard Laux

Kann man (intime) Lebensformen bewerten? Eine Reflexion im Anschluss an Jürgen Habermas und Rahel Jaeggi

Gregor Scherzinger

Pluralität der Lebensformen und Modelle theologischer Ethik

Peter Bescherer

»Wir sind doch auch eine Minderheit«

Rechtspopulismus als Verteidigung von Lebensformen

Helga Amesberger

Sexarbeit: Arbeit – Ausbeutung – Gewalt gegen Frauen? Scheinbare Gewissheiten

Luisa Fischer

Familiale Lebensformen: Thesen des Wandels und aktuelle familiensoziologische Perspektiven als Herausforderungen der Ethik

Jonas Hagedorn/Lisa Neher

Familie und Alter – Lebensformen zwischen Deinstitutionalisierung und pflegepolitischer Reinstitutionalisierung

Gerhard Schreiber

Geschlecht als Leerstelle? Zur Verfassungsbeschwerde 1 BvR 2019/16 gegen die Versagung eines dritten Geschlechtseintrags

Christian Spieß

Zwischen Gendertheorien und Naturrecht. Christlich-sozialethische Überlegungen zur rechtlichen Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und zur »Ehe für alle«