

⇒ Christian P. Stritzelberger

In guter Gesellschaft? Ortsbestimmung zur gesellschaftskritischen Aufgabe der Ethik

Die Begriffe »Kritik«, »Ethik« und »Gesellschaft« geben, wenn sie einfach nebeneinander genannt werden, schon eine Beziehung mit. Die semantischen Intensionen der Begriffe überlappen – Ethik und Kritik und Gesellschaft gehören sprachgefühl schon auf eine bestimmte Weise zusammen, wie etwa die Worte »Grill«, »Kohle« und »Wurst«. Das unterlegte Muster: Die Ethik »grillt« die Gesellschaft durch ihre Kritik.

Das macht Sinn: Die Kritik an der Gesellschaft ist eine der Grundfesten der Sozialethik. Fehler, Schwächen und ethische Missstände müssen benannt und aufgewiesen werden, seien sie partikular, oder seien sie systematisch in der Struktur der Gesellschaft angelegt. Dieses Selbstverständnis steht natürlich selbst immer im Horizont der Zeitgeschichte, die unaufhaltsam voranschreitet. Gegenwärtig ist die Gesellschaft in ihrer liberalen Gestalt in besonderer Weise unter Beschuss. Ersatzlose Kritik, pures »Nein« ist ein markanter Bestandteil der politischen und sozialen Befindlichkeit der Gegenwart. Die politischen Ereignisse etwa in den USA und England im vergangenen Jahr stehen fast schon exemplarisch dafür. Das Problem geht jedoch tiefer, wenn für viele Wähler (wie besonders in Frankreich deutlich wurde) die Alternative zwischen »ganz links« und »ganz rechts« weniger bedeutsam ist, als die grundlegende Ablehnung des »Systems«.

Eine fundamental kritische Haltung verbindet so inzwischen Gesellschaftsgegner »links« wie »rechts«.¹ »Was ist aus der Kritik geworden?«, hallte daher schon vor einem Jahrzehnt echohaft durch Bruno Latours Zeitdiagnose (Latour 2007). Der Kairos steht gegen die Ge-

Stritzelberger, Christian P., geb. 1984 in Esslingen a. N., Dipl.-theol., Studium der ev. Theologie und Anglistik in Tübingen, Durham (UK) und Rio de Janeiro. Wiss. Mitarbeiter am Institut für Ethik der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

GND: 1149074108

DOI: [10.18156/eug-2-2017-art-3](https://doi.org/10.18156/eug-2-2017-art-3)

(1) »Politik und Bildungswesen nahmen lange Zeit an, die größte Bedrohung gehe von einer unkritischen Denkweise aus. [...] Aber unkritisch sind die Anhänger der Neuen Rechten ja gerade nicht. Vielmehr hinterfragen sie unentwegt.« (Mounk 2017)

sellschaft – und das macht die Kritik selbst zum ethischen Problem für die Ethik, bzw. für ihr Ethos. Wenn eine hermetisch-abgeriegelte Gesellschaft heile Welt vorspiegelt und dabei Menschen unterdrückt und alle Missstände verschleiert, dann braucht die Kritik an den Fehlern dieser Gesellschaft keine besondere Rechtfertigung. Hier kann »Der Kritiker als Held« auftrumpfen (Walzer 1991, 25-30). Wenn aber Gesellschaft selbst infrage steht, wird die Sachlage für die Kritik komplizierter. Wenn sie nämlich keiner prinzipiell unterdrückenden Gesellschaft manichäisch gegenübersteht, was ist dann ihr Ziel? Neben ihr stehen die pauschalen Feinde der Gesellschaft dazu bereit, die Kritik seitens der Ethik als Munition für ihre Bombardements der gesellschaftlichen Strukturen zu verwenden. (Ob dies im Einzelfall aufgrund von Ressentiments, wirtschaftlichen Interessen oder als Ausdruck von Frustrationen geschieht, sei dahingestellt.)

Die ethische Kritik selbst steht damit nicht nur angesichts immanenter Problematiken, z.B. sozialer Maßnahmen, sondern noch viel grundlegender vor einer zeitgeschichtlichen Rechtfertigungsaufgabe. Sie sieht sich nicht mehr vermeintlich felsenfeststehenden Institutionen gegenüber, sondern einer Gesellschaftsstruktur, deren Fragilität immer deutlicher wird. Will sie also auch pauschal die Gesellschaft abschaffen? Oder was wäre ihr Ziel, wenn sie neben den Gesellschaftsfeinden nicht zum Brutus werden will? Was ist ihre Form der Kritik eigentlich?

⇒ 1 »Freiheit, Gleichheit, Solidarität!« – die Normativität der Gesellschaft

⇒ 1.1 Annäherung an »die« Gesellschaft

Eine Anfangsschwierigkeit in der Diskussion der Gesellschaft ist, dass nicht einfach analytisch zu bestimmen ist, was sie (im Singular) eigentlich »ist«. Es gibt zahlreiche spezifische und unspezifische Bedeutungen des Begriffes der Gesellschaft, wie etwa das Sein in »guter bzw. schlechter Gesellschaft«, die »Gesellschaften« bürgerlichen Rechts (gerne auch »mit begrenzter Haftung«) usw., und wenn am Gasthof »geschlossene Gesellschaft« steht, ist das nicht dasselbe, was Karl Popper kritisiert. Lassen wir stattdessen den Begriff beiseite und suchen eine bestimmte soziale Realität, stoßen wir auf ein ähnliches Problem. Gewisse vergleichbare Sozialstrukturen im menschlichen Zusammenleben gibt es fast überall, andere sind (oder waren zumindest) an verschiedenen Orten sehr verschieden – und letztere stehen für das, was wir üblicherweise als »Gesellschaft« bezeichnen.

Es geht um die übergreifenden Strukturen, die jenseits von Familie und Dorf Menschen verbinden, die sich persönlich selten oder nie begegnen. In gewisser Hinsicht liegen Klassiker der deutschen Soziologie, wie Ferdinand Tönnies und Max Weber, zweifellos richtig: Familien und enge Gruppen, die klassischen Formen der »Gemeinschaft«, finden sich fast zu jeder Zeit und überall. Der Mensch ist »animal sociale«. »Gesellschaften« treten jedoch nicht automatisch und nicht gleich, sondern nur unter gewissen Ausgangsbedingungen und dann je nach Zeit und Ort sehr verschieden auf (vgl. Weber 1972, 22-23.212-226 und Tönnies 1963, 243-247.25-26.54-55 u.W.).² »Gesellschaft« ist der Form nach weder historisch noch universal garantiert. Das erlaubt jedoch aus ethischer Perspektive keine Naturalisierung *eines* Typs von Sozialstrukturen, mit der Folge einer Voranstellung über die anderen. Setzt man, wie lange gerade im deutschen Raum usus, die urtümlichere Gemeinschaft in einer wertenden Weise vor die Gesellschaft, dann geht man einem (naturalistischen) Fehlschluss auf den Leim. Will man dies vermeiden, bleibt zumindest deskriptiv die Einsicht: Beide grundlegenden Arten von Sozialstrukturen – Gemeinschaft und Gesellschaft – sind Sphären des gelebten Lebens der Menschen, ohne Werthierarchie zwischen beiden.³ Dies ist nicht nur bedeutsam, wenn man eine ganze Epoche der Soziologie als »einzig[e] lange[n] Kommentar zu dem Konzept von Gemeinschaft und Gesellschaft« interpretiert (Fukuyama 2002, 23). Jenseits der Soziologie stellt sich auch in der Sozialethik die Frage nach Gemeinschaft und Gesellschaft, denn besonders seit John Rawls' »Theorie der Gerechtigkeit« hat sich die Gegenposition des sog. »Kommunitarismus« konsolidiert, die verspricht, die Aporien der modernen Gesellschaften und ihrer Individualität lösen zu können. Die Alternative zur Gesellschaft stellt dann eine Etablierung gemeinschaftlicherer Sozialstrukturen mit Rekurs auf die unvergleichlichen Individualitäten und deren moralische Überzeugungen und Gemeinschaften dar (vgl. z.B. Sandel

(2) Die in diesem Beitrag argumentativ verwendeten Dualismen, wie Gemeinschaft – Gesellschaft, Moral – Ethik etc. sind nicht als Verweise auf ontische Wirklichkeiten intendiert; derartige Dualismen haben ihre Funktion in der systematischen Erschließung komplexer Sachverhalte und Interaktionsformen (vgl. Opielka 2006, 40). Wenn sie vielleicht tatsächlich Wirklichkeit erschließen, dann nicht spekulativ-metaphysisch aus dem »armchair«, sondern bestenfalls als Ausgangsheuristik.

(3) In unseren »modernen« Gesellschaften gilt grundsätzlich die Annahme, dass alle Menschen im Einzugsbereich der Gesellschaft an dieser partizipieren können sollen (»Teilhabe«). In diesem Sinne ist also eine echte Doppelung der Sphären angestrebt, während historisch und global gesehen häufig bestimmte Gruppen systematisch vom gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen wurden bzw. werden.

2005, 145-155). Ob die Ethik dieses mögliche Ergebnis einer »erfolgreichen« grundsätzlichen Gesellschaftskritik mitgehen könnte, muss im Folgenden geklärt werden. Die Diskussion kann jedenfalls nicht vorweg mit Rekurs auf eine werthafte Ursprünglichkeit entschieden werden, sondern muss in der Theorie der Gesellschaft und auch der Ethik geführt werden.

Was der Begriff der Gesellschaft semantisch hergibt, wissen wir also nicht, und auf welche abgrenzbare »Wirklichkeit« er sich genau bezieht, ist auch unklar. Es bleibt die Option, von einem integrativen Strukturmerkmal her den Sachverhalt anzugehen. Hier legt sich in der Tat ein Zugang nahe. Selbst wenn Gesellschaft »einfach so« zustande kommt, basiert ihre verbindende Leistung auf gemeinsamen Regeln des Umganges. Sobald wir nicht in den unaustauschbar persönlichen Beziehungen wie Mutter, Onkel, Kind etc. interagieren, sondern in grundsätzlich austauschbaren Rollen, tritt eine normative Dimension in diese Interaktion ein (Tomasello 2014, 91.135-136 u.W.). Gesellschaft geht ganz grundsätzlich schon mit Normativität einher. Daher verwundert nicht, dass es wohl einen Konsens der soziologischen Theoriebildung darstellt, dass Gesellschaft mit normativen Prozessen innig verbunden ist. Von Talcott Parsons bis Michel Foucault wurde dies wiederholt bearbeitet, wobei jeweils die schon selbst normativ aufgeladenen Perspektiven der beispielhaft gewählten Protagonisten deutlich werden. Foucault etwa scheint die kritischen Thesen Adornos mit seinen Analysen zu belegen: Das »Gleiche« homogenisiert und diversifiziert die Gesellschaft auf komplexe Weise zum Zweck der Herrschaft (vgl. z.B. Foucault 1992). Es macht Individuen »normal«, und es pathologisiert die anderen. (Inklusionsmaßnahmen usw. wären dann nur eine Verschleierung der unerbittlich ausgreifenden Tentakeln der Gesellschaft.) Umgekehrt setzte beispielsweise Talcott Parsons auf die individuelle und inklusive Bedeutung von Normativität in der Gesellschaft (vgl. Richter 2011, 272-275 und z.B. Parsons 1976, 178-179). Viele weitere Konzepte reihen sich neben die zwei exemplarischen Protagonisten in den Chor ein, der darauf verweist, dass das Problem der Normativität von zentraler Bedeutung für das Verständnis der Gesellschaft ist. Einer der vielleicht grundlegendsten Dispute der modernen Soziologie könnte in der Tat in die Frage kondensiert werden, ob »eine Gesellschaft« als der Intensionsraum bestimmter Normen bzw. normativer Prozesse verstanden werden sollte.

Als empirische These wäre das vielleicht nicht zureichend – aus ethischer Perspektive mag es jedoch anders sein. Hier bietet sich gerade im Blick auf unsere »modernen« Gesellschaften eine besondere Per-

spektive auf die Normativität dar. Um diese ethische Normativität in einer Weise zu verstehen, die ihre Bewertung und damit die Bewertung der Gesellschaft als solcher von der Warte der Ethik aus erlaubt, reichen deskriptive Unterfangen (auf die die Soziologie nach dem »Werturteilsstreit«⁴ eher verpflichtet sein sollte) nicht hin. Die Ethik kann sich an den Konzepten und Theorien zur gesellschaftlichen Normativität orientieren – sie muss jedoch ihrerseits ein Verständnis der Normativität im sozialen Zusammenleben entwickeln, um sich dazu eigenständig positionieren zu können. Alles andere wäre des methodischen Kategorienfehlers verdächtig.

⇒ 1.2 Ethik, Moral und Gesellschaft

Auch wenn die Ethik floriert und als Fachdisziplin eine enorme Bandbreite aufweist, ist auch beim Reden über die Ethik nicht von vornherein ein gemeinsames Verständnis gegeben, was mit dieser eigentlich gemeint ist und was sie leisten soll. Stehen soziale Zusammenhänge in Frage, so bietet sich an, nicht (»top down«) bei einer Definition des Ethischen anzufangen, sondern zuerst (»bottom up«) nach dem »Sitz im Leben« der Ethik zu fragen.

Grundsätzlich befasst die Ethik sich mit Handlungen, also mit einer bestimmten Klasse von Verhaltensweisen, die erst einmal durch eine nicht-Determination qualifiziert werden. Die Frage danach – zumindest in gewissen Situationen –, welche Verhaltensweise die richtige ist, ist Teil des Lebens, eben weil unser Verhalten nicht prinzipiell vorgegeben ist. Weder Instinkte, noch Triebe, noch die Menschen um uns geben von vornherein vor, wie wir uns in komplexen Situationen verhalten. Da uns in bestimmten Situationen keine intrinsischen (traditionell: »heteronomen«) Prinzipien wie Instinkte oder Triebe helfen, wird eine neue Art von Entscheidungskriterium erforderlich – ethisch üblicherweise bezeichnet als »Gründe« (im Gegensatz zu kausal-deterministischen »Ursachen«).⁵ Dies trifft auf zahlreiche sozial-

(4) Vgl. dazu klassisch Weber 1985; aktualisiert findet sich das Argument bei Luhmann 1990, 37-39.

(5) Der Rekurs auf »Gründe« soll als absichtliche Abgrenzung gegenüber der Rede von »Zwecken« als Oberkategorie der Handlungsmotivation verstanden werden – denn diese sind nicht im engeren Sinne ethisch zu verstehen. Zwecke, im klassischen Sinne, können zwar als Gründe verstanden werden (wenn ich etwa mein Handeln rechtfertigen muss), aber nicht alle Gründe sind als Zwecke zu verstehen. Ich kann begründet auf eine Weise handeln, die nicht (ohne beträchtliche Begriffsakrobatik) zweckrational aus meinen individuellen Interessen ableitbar ist. Bestimmte (nicht alle) Formen des Altruismus, aktive Toleranz usw.

moralische Konfliktfälle in gewissem Maße zu, es ist aber vor allem recht eindeutig in zweckrationalen Zusammenhängen, wie etwa in der Frage, welche Strategie der Altersvorsorge man sich zu verfolgen entscheidet. Während diese zweckrationalen Zusammenhänge die Wirksamkeit von Gründen als eigener Kategorie jenseits von Instinkten usw. aufzeigen, wird deren Komplexität nicht vorrangig in diesen instrumentalischen Zusammenhängen, sondern primär in moralisch relevanten Entscheidungssituationen deutlich. Hier tritt die Komplikation auf, dass nie ganz klar gesagt werden kann, ob in einer bestimmten Situation wirklich »Gründe« ausschlaggebend waren, oder doch ein bestimmtes Bauchgefühl, Emotionen oder ähnliches.⁶ Da die prinzipielle Wirksamkeit von Gründen jedoch aus anderen, nicht emotional aufgeladenen Situationen belegbar und ihre ethische Bedeutsamkeit somit nicht pauschal aus Sachgründen bestreitbar ist, ist die Unschärfe in komplexen Situationen kein Grund dafür, die Bedeutung von Gründen in diesen Situationen auszuschließen.⁷ Eben dies setzen wir im bedeutendsten »Sitz im Leben« der Gründe voraus, der wohl in der Rechtfertigung des Handelns »after the fact« besteht. Man kann die handlungsleitende Bedeutung der Gründe in moralischen Zusammenhängen als vorweggenommene Rechtfertigung verstehen; in diesem Sinne »verantwortliches« Handeln nimmt dann die eigene Antwort auf eine Hinterfragung des Handelns vorweg.⁸

Zusammengefasst lässt sich, im bekannteren Vokabular, festhalten: Die Ethik ist nötig aufgrund des Faktums der menschlichen Freiheit. Weil unser Verhalten nicht in jeder Situation vorbestimmt ist, müssen wir entscheiden, und infolgedessen nach Gründen »handeln«. Die Ethik lebt davon, bestimmte Handlungen zu orientieren, indem sie damit befasst ist, welches Verhalten begründbar und damit »richtig« ist.

Spräche man jedoch nur von der Ethik und bezeichnete damit die ganze Fülle der handlungs- bzw. verhaltensleitenden Normen, so drängte sich die Frage auf, wie sich dies zu anderen Konzepten im Spektrum ethischer Begriffe, wie Moral, Sitte und Ethos verhalten solle. Ist »ethisch« und »moralisch« – wie im Alltagsgebrauch – gleichzusetzen, oder haben die jeweiligen Begriffe aus dem größeren

sind begründbar, dienen uns aber nicht unbedingt im zweckrationalen Sinne. Daher sind Gründe aus Sicht der Ethik der geeignetere Oberbegriff für die soziale Handlungsmotivation.

(6) Das muss schon der vernunftethische Kant zugeben (1903, 407).

(7) Dass auch eine ganze Herleitung systematisch-ethischer Prinzipien aus der bloßen Zweckrationalität möglich ist, wird exemplarisch vorgeführt von Eilert Herms (1991).

(8) Inwieweit diese Hinterfragungen von externer Stelle oder in internalisierter Gestalt legitim sind, wird bereits hier zu einer grundsätzlichen Frage (s.u. 1.3 und 1.4).

semantischen Feld jeweils eigene Bereiche von zugeordneten Sachverhalten, Geltungssphären oder Akteuren?

Bezüglich des Vokabulars hat sich (vor allem im protestantischen Fachdiskurs) eine Zwei- oder Dreiteilung etabliert, nämlich in »Ethik« und »Moral«, ggf. unter Hinzunahme von »Ethos« bzw. »Sitte«. Die diskutablen Unklarheiten der jeweiligen Definitionen liegen heute meist im Begriff der Moral, während die Ethik als Reflexionsform der Moral (sowie ggf. das Ethos bzw. die Sitte als Gewohnheit) zumindest grundsätzlich klarer fassbar scheint (s. z.B. Körtner 2012, 35). Im Folgenden soll eine Zweiteilung genügen, wobei der Aspekt des Ethos bzw. der Sitte – oder anders: der Gewohnheit – dem Bereich der Moral zugeschlagen wird, weil sich so eine plausible Zuordnung zu sozialen Geltungssphären nahelegt. Die Definition der Ethik als Reflexionsform der Moral wird beibehalten. Wie verhalten sich also die zwei normativen Grundformen, die Ethik und die Moral, zueinander?

Ein prominenter Vorschlag der Unterscheidung von Moral und Ethik besteht darin, Moral als Aspekt der Normativität (im Sinne der Geltung) zu verstehen (Reuter 2015, 15). Da Ethik allerdings selbst, auch von ihrer Warte als Reflexion moralischer Sachverhalte bzw. der Moralität selbst, normative Gehalte produzieren kann,⁹ scheint dies der Komplexität der Sache nicht gerecht zu werden. Im hier zugrunde gelegten Verständnis bietet sich eine Vorstellung von zwei Arten bzw. Referenzen der jeweiligen Normativität als Unterscheidungsmerkmal an: Moralisch ist etwas richtig, weil wir als vertraute Gruppe es so tun. Ethisch ist etwas richtig, weil es aus den Prämissen der Ethik selbst folgt, bzw. nach den durch diese vorgegebenen abstrakten Regeln (die aus der Reflexion der Moralität folgen) zustande gekommen ist. Die Moral spiegelt die »sittlichen« Gewohnheiten des gelebten Lebens, die Ethik die theoretisch-praktischen Reflexionen des gelebten Lebens. Diese Unterscheidung ist nicht neu – Hegel sieht sie von Kant »erregt« (Hegel 1986, 445), wobei er der abstrakt-formalistischen Kant'schen Moralität (hier: Ethik) ein Verständnis der Sittlichkeit (hier: Moral) entgegensetzt, welches am Ende auch in der Lage sein kann, sich gegen die abstrakte Moralität durchzusetzen (s. hierzu Tugendhat 1993, 204-205). Eine umfassende Sittlichkeit anstatt eines Widerspruches von Ethik und Moral, so lautet also schon bei Hegel (und nicht erst im Kommunitarismus) das Ziel. Das Problem

(9) Diese – streitbare – These kann hier nicht im gebotenen Umfang diskutiert werden, wobei sich die Umriss des Arguments hierfür an den folgenden Erörterungen erahnen lassen. Ein Beispiel wären etwa Normen der Toleranz, die sich auf den Widerstreit moralischer Normen aufbauen. Angesichts dessen kann eine neue Norm gewonnen werden, die aus keiner der beiden Konkurrentinnen ableitbar ist, aber Geltung beansprucht.

legt sich nahe, da Ethik und Moral durchaus gegeneinander stehen können: Beiderlei Normen¹⁰ stellen Anspruch auf Geltung, oft in verschiedenen Fällen und Geltungsbereichen, wobei aber auch Überlappungen keine Seltenheit sind.

Das Resultat des Unterscheidungsvorschlages, wie er in dieser Minimalskizze umrissen ist, liegt zugegebenermaßen über Kreuz mit der z.T. im Fachdiskurs üblichen Verwendung von »ethisch« als Resultat *individueller* Reflexionen und Zielsetzungen und »moralisch« als Kern des *überindividuell* allgemeinverbindlichen (Reuter 2015, 16; vgl. Habermas 1991, 111-115). Dieser Unterschied zwischen der obigen Skizze und der verbreiteten Alternative in der Debatte ist kein Versehen, sondern liegt im hier grundgelegten Verständnis von Selbstbestimmung und Individualität begründet, wie im Folgenden deutlich wird. Ein maßgeblicher Unterschied besteht darin, dass ein auf individuelle Reflexion und Aneignung von Verhaltensweisen ausgerichtetes Verständnis von »Ethik« bzw. »ethisch« nicht nur darauf abzielte, das Vokabular Kants zu bewahren, sondern vor allem den klassischen Aspekt der Tugend mit der subjektiven Reflexion als Figur zu verbinden. Das ist jedoch, aus der hier vorgestellten Perspektive, unhaltbar, da zur Ausgangsfrage der Tugend, welche Verhaltensweisen ich mir wie aneignen sollte, wiederum ein normativer Rahmen erforderlich wäre, der mir verbürgen könnte, welche Verhaltensweisen ich mir richtigerweise aneignen sollte. In der Antike ist dieser durch ein kosmisch-ontologisches Verständnis des Guten bereits gestiftet; unter dem Leitstern der Moderne muss jedoch das Anzueignende selbst erst geschaffen bzw. gesetzt werden – oder offen bleiben. Selbst wenn man also den Sinn der Ethik in einer individuell angeeigneten Tugend sähe, käme diese nur in einer allgemeinen und normativen Reflexionsweise zustande, die aber die etablierten Kriterien der Selbstbestimmung (s.u.) erfüllen müsste, um keine bloße Beliebigkeit

(10) Diese Rede ist zugegebenermaßen unscharf; in einem weiter präzisierten Verständnis von Normen, in welchem diese als begründete bzw. rational konstruierte Regeln verstanden werden, könnten die gruppenbezogenen Gewohnheiten möglicherweise nur im Modus des »als-ob« als Normen charakterisiert werden, also von der Außenperspektive der Ethik her, während sie eo ipso nicht streng als Normen zu verstehen wären. Für die Diskussion der Sachverhalte, die insgesamt so oder so von der Warte der Ethik aus erfolgt, ändert sich mit dieser deskriptiven Einordnung moralischer Verhaltensweisen als »Normen« nichts Bedeutendes, und die einfachere Redeweise kann im Folgenden beibehalten werden.

Ein praktisch bedeutsamer Unterschied liegt allerdings in der Weise des Zustandekommens, und damit auch in der *Durchsichtigkeit* der Normen. Während ethische Normen per definitionem *begründet* sein müssen und daher durchschaubar sind, kommen moralische Normen oft auf der Reflexion undurchsichtige Weise zustande.

oder Bauchgefühl zu sein. Ein garantierter und verfügbarer Horizont des Guten ist – das ist wohl der maßgebliche Unterschied zu antiken Ethik – modern nicht mehr denkbar, womit die Spannung zwischen den normativen Referenzrahmen das fundamentale Existenzproblem der Moderne im Feld der Ethik widerspiegelt. Die Grundfrage ihrer Existenz, dies ist die Erkenntnis der Zeit nach Kant, wird den Individuen in der Moderne auf radikale Weise gestellt. Die Frage nach dem gelingenden Leben kann von niemandem mehr für alle letztgültig beantwortet werden. Die moderne Existenz ist vor die Herausforderung eines gelingenden Lebens ohne extern verbrieften normativen Horizont gestellt. Die grundsätzlichen Entscheidungen des gelebten Lebens müssen nun schlicht getroffen werden.¹¹

Bezüglich dieser Referenz- bzw. Geltungsrahmen lässt sich die oben angedeutete Zuordnung nun als These festhalten: Die Koexistenz von Ethik und Moral entspricht einer grundsätzlichen Koexistenz der klassischen Antipoden von »Gemeinschaft« und »Gesellschaft«.¹² Die Moral betrifft das gemeinschaftliche Zusammenleben, und darin das »Gute«. Die Ethik das gesellschaftliche Zusammenleben, und damit das »Rechte« bzw. das »Richtige« (vgl. hierzu Bohmann und Rosa 2012). Von der Perspektive der Geltung her soll das nicht heißen, Moral sei aus ihrem Selbstverständnis nur gruppenbezogen oder privat. Moralische Regeln stellen formal keinen Anspruch auf nur begrenzte Geltung – eher im Gegenteil. Auch ist plausibel denkbar, dass von der Theorie über die Moral, der Ethik, eben einigen Normen derselben widersprochen wird, sei es im Sinne einer Einordnung (also, dass die moralische Regel nicht für ethisch falsch erklärt wird, aber ihre Allgemeingültigkeit abgestritten wird), oder sei es im direkten Widerspruch (etwa dass die Regel eines Schützenvereins, keine Personen mit dunkler Hautfarbe zuzulassen, ethisch inakzeptabel ist). Diese möglichen Konflikte zwischen dem »Guten« und dem »Rechten« bzw. »Richtigen« sind jedoch nicht grundsätzlich nach einer Seite hin auflösbar (Joas 1999, 258-293, bes. z.B. 274). Sie erfordern vielmehr wiederholte und komplexe Verhältnisbestimmungen und situative Aushandlungen. Im Mittelpunkt dieser Aushandlungen stehen, aus moderner Sicht, die Individuen. Diese sind nicht nur mit einer Aneig-

(11) Unübertroffen von den späteren Klassikern der Existenzphilosophie brachte dies schon Sören Kierkegaard zum Ausdruck (Kierkegaard 1988, 839-844).

(12) Wie »Gemeinschaft« und »Gesellschaft« nicht als historische Abfolge, sondern im Sinne koexistenter Sphären bzw. Interaktionsräume, gedacht ist, soll dies auch nicht als krude soziologische Umformulierung der ontogenetischen These Kohlbergs von »konventioneller« und »postkonventioneller« Moral gemeint sein (Kohlberg 1996). Moral und Ethik koexistieren, wie Gemeinschaft und Gesellschaft.

nung vorgefertigter ethischer Sachverhalte betraut, sondern vielmehr mit ihrer eigenen Lebensführung in das leere Zwischen verschiedener normativer Bezüge gestellt.

Fragen wir nach der ethischen Rolle der Individuen, steht zudem ein komplexes Problem im Raum, das mit Bezug auf Foucaults Analysen bereits erwähnt wurde. Dieses Problem betrifft die »Gleichheit«, die ein ethischer Grundwert und ein Merkmal der Geltung von Gründen ist (diese zeichnen sich gerade durch ihre überindividuelle Art der Geltung aus, die verschiedene Individuen gleichermaßen erfasst bzw. erfassen können muss). Das ist keineswegs arbiträr, sondern liegt in der Natur der »Normen« begründet, die auf Vergleichbarkeit beruhen bzw. diese schaffen, um gelten zu können. Macht dies aber nicht die Normativität der Gesellschaft wie der Ethik zum Räderwerk einer Homogenisierungsmaschine, die die unterschiedlichen Menschen in sich aufnimmt und in passende Formen presst? Bedroht dies also die Andersheit jedes einzelnen Menschen, die etwa im Sinne der Würdeformel geschützt werden soll? Um dies zu klären, muss das Verständnis der Individualität in Bezug auf Gleichheit und Andersheit erhellt werden.

⇒ 1.3 Doppelte Individualität – das Identitätsparadox der Moderne

»Als Gleiche, und auf Grund ihrer Gleichheit, haben die Menschen [in der antiken Stadt] gemeinsame Angelegenheiten. Gleichheit begründet die Gemeinsamkeit. Dabei wird Gleichheit nicht als Übereinstimmung gedacht, sondern als Gattung, in deren Merkmalen das Wesen des Menschen in seinem Unterschied von anderen Gattungen, besonders von Tieren, zum Ausdruck kommt. Auf diesen Unterschied zum Tier abstellend, wird das wesentliche Unterscheidungsmerkmal als Vernunft begriffen. Deren gemeinsamer Besitz zeichnet den Menschen aus und begründet die Gesellschaft. Dieser Gedanke hält sich durch bis in die Aufklärungszeit, die aus der Gleichheit der menschlichen Vernunft auf möglichen Konsens über Gründung und Grundausstattung der Gesellschaft schließt.« (Luhmann 1991, 51)

Die Philosophie der Aufklärung entdeckt die Individualität zuerst als abstrakte, bzw. als *quantitative*: Die Individuen sind Exemplare einer bestimmten Sorte – Mensch – und als solche fundamental gleich. Dies führt zur Maxime der Bekämpfung eklatanter sozialer Unter-

schiede, da keine wesensmäßigen Differenzen zwischen den Menschen bestehen und daher auch keine allzu großen sozialen Ungleichheiten haltbar scheinen. Für die Entwicklung des Individualismus, der nicht nur auf direkter sozialemthischer Ebene bedeutsam ist, kann man festhalten: »Aus der Annahme nämlich, dass es einen *gleichen* Kern in jedem Menschen gibt, entwickelt sich ein spezifischer, auf den ersten Blick widersprüchlicher Begriff der Individualität, der *Individualität der Gleichen*: »der allgemeine Mensch, der doch zugleich Individuum ist.« (Abels 2006, 145-146; zit. Simmel 1995, 275) Mit leichter Verzögerung wird vor allem mit der Romantik, u.a. maßgeblich mit F. D. E. Schlegel, die Gegenbewegung aufgeführt: Jedes Individuum ist unvertretbar einzigartig, was grundsätzlich nicht übersprungen werden darf. Anders gesagt: Es entwickelt sich, nur leicht zeitlich versetzt zur Aufklärung, ein »*qualitativer Individualismus*« (Abels 2006, 149). Heißt dies aber nun, dass wir es mit einer harten Alternative, etwa zwischen Aufklärung und Romantik und zwischen Gleichheit und Andersheit zu tun haben – oder ist die Betonung der qualitativen Individualität der Sache nach Teil des Paradigmas der Moderne?

Da das Verhältnis von fundamentaler Gleichheit und radikaler Andersheit heute ein Grundproblem des ethischen Diskurses darstellt, ist die Antwort nicht nur ein Fachproblem der Geistes- bzw. Philosophiegeschichte. Beide Weisen der Individualität können in der Tat auf eine sachlogische Weise zusammenhängend gedacht werden, wenn sie als beiderseits notwendige Pole eines einzigen dual-verschränkten Sachverhaltes betrachtet werden: Nehmen wir als fiktive Ausgangssituation ein Panorama relativer Verschiedenheit¹³ der Menschen untereinander, so ändert sich dieser Zustand grundlegend mit einer Annahme radikaler Gleichheit. Diese teilt den Menschen in zwei Sphären, nämlich in seine vernünftigen allgemeinen Maximen und seine individuellen Neigungen, die nur auf ihn selbst zurückzuführen sind und damit (so in der Kant'schen Moraltheorie) keine Geltung beanspruchen können. Unter Abzug alles Gleichen bleibt so eine fundamentale Andersheit zurück, die zum existenziellen Problem wird. Diese Einzigartigkeit, die eben nicht als insignifikanter relativer Unterschied, sondern nun als qualitative Andersheit verstanden wird, bezieht eben diese qualitative Bedeutung erst aus der normativen Gleichsetzung, gegen deren Horizont die fundamentale Verschieden-

(13) Dieser fiktive Begriff soll allein bezeichnen, dass weder Gleichheit noch Verschiedenheit sozial gesetzt ist.

heit zum theoretischen Problem wird.¹⁴ Während es Teilanliegen der Romantik ist, dieser Spaltung des Menschen zu widersprechen, stellt die Feststellung einer unergründlichen Individualität bzw. Andersheit, die von der Gleichheit nicht usurpiert werden kann, eben eine Bewahrung des polaren Verhältnisses von Gleichheit und Andersheit dar. Die Andersheit des Anderen erhält erst vor dem Horizont der Gleichheitsannahme ihre fundamentale Bedeutung. Ohne diese ist er¹⁵ weder gleich, noch anders.

Was heißt dies nun jedoch für die Ethik? Ist die Spannung von Gleichheit und Andersheit, von quantitativer und qualitativer Individualität, eine Schlacht, die die Ethik zugunsten der Gleichheit zu entscheiden sucht, wie etwa Adorno (mit Blick auf Kant) so formuliert, dass »dieser moralische Rigorismus der abstrakten Wahrheit hier eigentlich gar nichts anderes mehr besagt, als daß die Menschen identisch sein sollen mit sich selbst« (Adorno 1996, 239)? Ist die Ethik der Gleichheit, der Vernunft und Menschenwürde, Feind der Andersheit? Schon die obigen Überlegungen zum Verhältnis der beiden Grundaspekte bzw. Weisen der Individualität widersprechen dem. Der Gleichheitsdiskurs kann zwar nur gleiches erfassen – wird aber dadurch gerade die Quelle der Bedeutung der Andersheit. Dies ist bedeutsam, denn in jüngeren ethischen Diskursen wird, nicht zuletzt aufgrund des fatalen Scheiterns der behäbig-kulturalisierten Vernunftethik im 20. Jahrhundert, vor allem die Bedeutung der Fremdheit und Andersheit hervorgehoben. (Grundsätzlicher Klassiker ist das Werk von Emmanuel Levinas, der in seinen phänomenologischen Arbeiten den Sinn des Ethischen vom uneinholbaren Anderen her bestimmt.) Dies wird häufig auch als Anleitung einer neuen konkreten Ethik gelesen: An Stelle der normativen Gleichheit soll dann die fundamentale Verschiedenheit der Individuen die Logik der Ethik ausmachen. Während die bloße Rationalität nur Maschinen oder Engel produzieren würde, ist es schließlich gerade die unvertretbare Lebendigkeit der Individuen, die den Wert eines jeden Einzelnen verbürgt. Aber wie kann diese Andersheit – im Gegenüber und in jedem Individuum selbst – ethische Geltung erlangen?

(14) Diese Herleitung, die m.W. auf Simmel zurückgeht, ähnelt zwar nicht dem Zugang nach, aber doch in der internen Logik den Überlegungen zur sozialen Konstitution des Individuums durch die Aufklärung, wie sie Foucault an den Fällen der Aussonderung (bzw. Hervorbringung) von Devianz erzählt (s. 2005, vgl. hierzu aber auch bes. 1983, z.B. 51-52).

(15) Da »der« Andere zum Fachterminus avanciert ist, bleibt hier leider nur die Betonung der Tatsache, dass eine abstrakte Andersheit ohne Geschlechtskonnotation dabei gemeint ist – das »andere Geschlecht« ist mitgedacht.

Im Sinne der obigen Überlegung, die auf eine grundlegende »Nichtidentität«¹⁶ als tatsächlichem, wenn auch nicht intendiertem Paradigma der Moderne gegründet ist, zeichnet sich hier die Bedeutung der Paradoxikalität der modernen Individualität ab. Für die Ethik im hier vorgestellten Verständnis bleibt das Fremde, Verschiedene und Andere eben das – fremd. Das Fremde stört die abstrahierte Uniformität, die ethische (quantitative) Individualisierung, die die Allgemeinverbindlichkeit der Ansprüche widerspiegelt. Dieser Störfaktor tritt jedoch gerade durch die Uniformität der Vernunft auf, oder wird gar (im Sinne der jüngeren Soziologie) von dieser erst produziert bzw. in Bedeutung erhoben.

Angesichts des Dilemmas der jüngeren Ethik, zwischen uneinholbarer Andersheit und normativer Gleichheit, ist nun also die These: Nur wer das Andere der Vernunft und der Ethik in einer Weise anders sein lässt, die eine Einharmonisierung verbietet, respektiert dieselbe. Dies geschieht aber nicht im Rückzug der Vernunft von ihrer Grenze – im Gegenteil. Die inhärente Gleichheit der Vernunft ist es, die die Grenze der Andersheit entdeckt. Wenn sie ihren Drang zur Gleichheit entlang der richtigen Regeln ausspielt, so gelangt sie an die Außengrenze dessen, was sie nicht mehr erfassen kann und muss angesichts der qualitativen Andersheit kapitulieren, um nicht die Prinzipien ihres eigenen Vorgehens zu verlieren – aus Differenz wird »différance« (Düttmann 2008, 20-22). Der Fokus auf die Gleichheit (und auf die Praxis) schützt dabei das Fremde, das nie gleich sein kann. Gewissermaßen im Sinne dessen, was Foucault als die »Konstitution des Individuums« aus dem Diskurs der Aufklärung beschreibt. Die Techniken der Vergleichbarkeit, der »Gleichstellung«, schaffen zumindest in gewisser Weise die unvergleichbare Andersheit. (Ein Schelm, wer hier von einer List der Unvernunft spricht.) Dies geschieht aber gerade dann, wenn die gewissermaßen ontologische Differenz aufrechterhalten wird: *Das Andere kann keine ethische Bedeutung stricto sensu erlangen* – weil die Ethik ihm mit dem Gleichheitsprinzip wesensfremd ist. Es erhält jedoch als das Andere der normativen Gleichheit sein grenzbestimmendes Gewicht. In der Ethik bedeutet die Achtung der Andersheit nicht einen Abbau der Gleichheit, sondern deren normative Durchführung, die das Komplementär der Andersheit darstellt. Gewandt auf den Menschen wird die Gleichheit zum Diffe-

(16) Adorno gesteht ausnahms- und bezeichnenderweise zu: »Kant [hat] – und das ist für die Konstruktion der Kantischen Moralphilosophie wohl sehr relevant – im Gegensatz zu seinen Nachfolgern das gehabt, was ich einmal abgekürzt das Bewußtsein der Nichtidentität nennen möchte.« (Adorno 1996, 143)

renzprinzip – das Selbige schützt die Vielfalt, wenn es richtig verstanden wird.

Trotzdem wäre das Bild bedenklich, wenn der Mensch nur Objekt der Normativität wäre, und von dieser nur gebildet würde. Daher ist nun von Bedeutung, inwieweit die ethische Theorie den Menschen prinzipiell als Subjekt der Normativität versteht, und was dies bedeutet.

⇒ 1.4 Die allgemeine Selbstbestimmung des Individuums

Hier wenden wir uns wieder dem Problem des Individuums im Angesicht der Normativität zu. Aus Sicht der Ethik sprechen wir beim Schnittpunkt von Individuum und Normativität vom Problem der Selbstbestimmung. Wichtiger als konkrete Umsetzungsfragen ist zuerst einmal die Zuwendung zu dem grundsätzlicheren Problem, was mit der Selbstbestimmung ethisch gemeint ist.

In der Tat liegt in der Selbstbestimmung schon ihrer ethischen Logik nach ein gewisses Paradox: Wenn ich mich, in meiner Individualität, so selbst bestimmen will, dass dies etwas bedeutet, dann muss dies irgendwie normative Wirkung entfalten können – andere müssen sich durch meine Selbstbestimmung auch gebunden fühlen. Damit bin ich jedoch auf Zusammenhänge angewiesen, die ich nicht selbst setzen kann. Ich bestimme mich selbst immer für jemand anderen – nur so hat die Selbstbestimmung *Geltung*. Aber heißt das dann nicht, dass ich mich in diesem Sinne schon fremden Regeln unterwerfe, und also über der Selbstbestimmung mich selbst verloren habe (vgl. Butler 2014, 51-57)? Wenn dies nicht so sein soll, dann muss die Genese der Gründe auf grundsätzliche Weise mit mir verbunden sein. Für diesen Zusammenhang der Selbstbestimmung steht die alte, mit dem Würdegedanken verbundene Formel, die jedoch aufgrund ihres nicht nur noumenalen, sondern vor allem numinösen Charakters missverständlich ist. Die Rede ist vom »Reich der Zwecke«, in der jeder Zweck an sich (d.h. jedes selbstbestimmt lebende Wesen) zugleich Oberhaupt und Untertan ist. Das Zusammenleben in einem solchen »Reich der Zwecke« soll der menschlichen Würde entsprechen (Kant 1903, 433-436).

Dieser Idee liegt eine Logik zugrunde, die im Kern das Verhältnis von Individuum und Allgemeinheit betrifft, aber auch als Theorie eines monadischen Subjektes missverstanden werden kann. Der Logik der Vernunft nach kann, so die Prämisse, nichts radikal (qualitativ) individuelles gefasst werden. Ein spontanes »ich möchte lieber nicht« kann ich (wie Melvilles Bartleby) aussagen und auch vernünftig verteidigen, es basiert aber selbst nicht auf einem vernünftigen Urteil. Ansonsten

müsste ich Gründe angeben, die ihrer Art nach eben überindividuelle Geltung haben und somit meine Unlustbekundung zur Selbstbestimmung im Kant'schen Verständnis der Autonomie machten. Dann würde gelten: Ich gebe mir selbst ein allgemeines Gesetz (das also für alle, inklusive meiner, gilt). Eben insofern macht es Sinn, vom »autonomen Subjekt« zu sprechen:

Sein Status als Untertan – Subjekt – folgt seiner eigenen gesetzgebenden Tätigkeit, wobei es im Reich der Zwecke jedoch Souverän ist. Qua Medium der Vernunft treffe ich, so die Pointe hinter dem kategorischen Imperativ, immer eine Entscheidung von zumindest regionaler Geltung in vergleichbaren Situationen (Singer 1975, 256-342). Dies ist weder wirklich übersetzbar in eine Aussage über die Innerlichkeit, noch in eine feste soziale Rollenstruktur. »Herr« bin ich bei Kant eben nicht nur »für mich«, oder nur »für andere«, sondern für Alle gleichermaßen, was mich einschließt. Eben unter dieser Prämisse rücken Freiheit und Pflicht so nahe zusammen: Aus der selbstbestimmten Freiheit folgt direkt die Pflicht; beides zusammen bestimmt die Autonomie (vgl. Korsgaard 1996, 90-105).

Die grundsätzliche Möglichkeit der spontan produzierten, aber unmittelbar-allgemein geltenden Norm, ist als Phänomen der gemeinsamen Wirklichkeit nicht auf die Frage zugänglicher und durchführbarer Diskurse innerhalb der Gesellschaft reduzierbar.¹⁷ So wichtig zweites für die pragmatische Geltung von ersterem ist, so sehr muss die Verschiedenheit beider und die grundsätzlich-phänomenologische Möglichkeit der spontanen normativen Verpflichtung als Grundfaktor der ethischen Normativität gewahrt bleiben.

Dies widerspricht direkt einem Missverständnis der vernunftbasierten Ethik, als seien monadische Subjekte am Werk, die sich in einer leeren Echokammer der Vernunft bestimmen, wie sie eben möchten. Die Art und Weise der Selbstbestimmung liegt eben darin, dass deren Geltung nicht plausibel nur auf mich bezogen sein kann. Im Gegenteil: Das Medium der Bestimmung ist die überindividuelle Sphäre der Gründe, die Rationalität bzw. Vernunft. Dieses abstrakte Mittel der Gleichsetzung des Gleichen und Unterscheidung des Verschiedenen ist unsensibel für das qualitativ individuelle (s.o.). Das Mittel der Vernunft ist die Subsumption unter Allgemeines, der Abstraktion in die

(17) Die (hier nur zu benennende) Komplikation ist die, dass Gründe eigentlich nicht von mir allein »erfunden« werden können. Der Sache nach müssen sie überindividuell gelten, und damit in gewisser Weise schon verfügbar (d.h. bekannt?) sein. Die entsprechenden Probleme ihrer tatsächlichen Genese müssten, wie die Überlegungen zur situativen Wirksamkeit von Gründen, in ausführlicheren anthropologischen Grundlagenüberlegungen erfolgen, die hier aber nicht geleistet werden können.

Sphäre des Allgemeinen und Gleichen. Aufgrund der Gleichheit der Zugehörigkeit aller zu dieser Sphäre ist die Verpflichtung überhaupt möglich – eben in einer Gleichheit, in der jeder gesetzgebend auftreten kann, in Selbstbestimmung (Habermas 2005, 42-46). Im Gegenüber zu dieser distribuierten Normativität des quantitativ Individuellen wird das nicht übersetzbare qualitativ Individuelle eben das Unantastbare, das die Geltung des unersetzlichen Einzelnen für die Ethik bestimmt. Insofern ist die Ethik also auf eine Sphäre der Gleichheit angewiesen, die allgemeine Geltung erlaubt. Die normative Idee der Selbstbestimmung versteht sich jedoch als *produktives* Vorgehen, das jedem Individuum erlaubt, »gesetzgebend im Reich der Zwecke« zu sein. (Die gruppenbezogene Sittlichkeit bzw. Moral ist in der Sozialdimension bzw. der Geltung hingegen meist ein reproduktives Unterfangen: die fixierten Regeln der Gemeinschaftszugehörigkeit werden von den Individuen reproduziert.)

Angesichts dieser Situierung der Ethik, zwischen Selbstbestimmung, Individualität und Geltung, lässt sich nun ein Kritikverhältnis der (Sozial-) Ethik zur Gesellschaft und ihrer Normativität umreißen.

⇒ 2 Konstruktion und Begrenzung – die doppelte Kritikaufgabe der Sozialethik

⇒ 2.1 Ethik als »Kritik der Gesellschaft«

»Gäbe es nur je ein positives Wort bei Ihnen, Verehrter, das eine auch nur ungefähre Vision der wahren, der zu postulierenden Gesellschaft gewährte! Die Reflexionen aus dem beschädigten Leben ließen es daran, nur daran, auch schon fehlen. Was ist, was wäre das Rechte?«
(Mann an Adorno in dies. 2003, 122)

Anhand der geschilderten Zusammenhänge von Ethik, Individualität und normativer Selbstbestimmung ist einsichtig, dass die Ethik kaum sinnvoll als Pauschalopposition zur Gesellschaft gefasst werden kann. Sie ist fundamental auf gleichheitsbasierte normative Diskursräume der Selbstbestimmung angewiesen. Und sie steht selbst unter der Grundannahme der »égalité«, der Gleichheit, die ein Grundprinzip der modernen Gesellschaft bildet. Wie kann man dann also die Grundaufgabe der Gesellschaftskritik in einer Weise konzeptualisieren, die nicht auf ein Sägen am eigenen Ast hinausläuft?

In solchen Grundsatzfragen ist das Risiko hoch, am Ende doch nur altbekannte Gemeinplätze anzusteuern. Will man aus den Fahrrinnen ausbrechen, so bringt allerdings immerhin der Kritikbegriff selbst eine

semantische Option mit, die einen alternativen Routenvorschlag hergibt. Sie verdankt sich dem Erfinder der philosophischen Kritik als Methode, Immanuel Kant. Seine drei Kritiken stehen für eine Art der Kritik, die nicht als bloße Verneinung, sondern als Methode verstanden ist. Sie deckt nicht nur die Grenzen des untersuchten Bereiches der Wirklichkeit angesichts der allgemeinen Vernunft auf, sondern sucht zugleich dessen argumentatives Fundament, bzw. dessen sog. »Möglichkeitsbedingungen«, die wiederum einen produktiven Aufbau fundamentalphilosophischer Komplexe erlauben. In Kants Kritik der reinen Vernunft wird der vermeintliche Antagonist der Vernunftphilosophie, die Empirie, zum Fundament der Transzendentalphilosophie verwandelt. Dies geht einher mit einer Verwandlung der Philosophie selbst – in die Gestalt ihrer vielleicht größten Selbständigkeit. In diesem Zug ist die Kant'sche Kritik fast schon Inbegriff der sonst nur floskelhaften »konstruktiven Kritik«: Angesichts einer bestimmten Wirklichkeit, wie etwa der empirischen Erkenntnis, entwirft sie die Vorbedingungen, die unzweifelhaft gegeben sein müssen, wenn eben diese Wirklichkeit besteht.¹⁸ Zum tatsächlichen Gebäude der empirischen Wissenschaft beschreibt sie das (der Logik der Kritik nach) ebenso tatsächliche Fundament, und zieht zugleich weitreichende Konsequenzen über dessen Struktur. Die Kritik konstruiert dabei einerseits die Kernelemente der Vernunft und zeigt andererseits von denselben Prämissen her deren Grenzen auf.

Diese methodologische Variante des Kritikbegriffes kann – zugegebenermaßen in der »dem Naturforscher nachgeahmte[n] Methode« des Experiments (Kant 1911, 13) – auch auf das Verhältnis der Ethik zur Gesellschaft gewandt werden. Was die Ethik angesichts der Gesellschaft, die in »Gleichheit«, »Freiheit« und »Solidarität« realisiert sein soll, aufbauen will, ist bereits ersichtlich. Die Ethik ist auf normative Diskurse angewiesen, und auf die Räume, in denen sie stattfinden können. Hier ist sie durchaus gefordert. Die im Zeitalter des »Shitstorms« weltöffentlich ausgetragenen moralischen Diskurse, mit ihrer Eindeutigkeit des jeweils Guten, drohen die freien Diskurse um das Richtige im sozialen Zusammenleben zu verdrängen (Körtner 2017, 3). Im engmaschigen Netz der Moral kann Selbstbestimmung nicht gelingen. Daher kann die Ethik ein Auseinanderdriften der gesellschaftlichen Diskurse in verschiedene moralische Untermilieus, die nur noch feindselig zueinander stehen und identitätspolitisch instrumentalisiert werden, nicht akzeptieren. Sie kann sich nicht mit der

(18) Eben das konstruktive Moment unterscheidet die Kant'sche Methode grundlegend von einem bloß trivialen Schluss »ab esse ad posse«.

(Re-) Moralisierung der gesellschaftlichen Öffentlichkeit arrangieren. Im Gegenteil: Wenn sie selbst Bestand haben will, muss sie an der Existenz der Sphäre der Gesellschaft, der Sphäre der abstrahierteren normativen Selbstbestimmungsdiskurse interessiert sein. Das freiheitliche Verständnis einer Ethik unter der Prämisse der Selbstbestimmung braucht eine Gesellschaft, in der die normativen Diskurse geführt werden können. In diesem Sinne kann die Ethik nur gegen die Entpolitisierung sowie gegen eine alternativlose Streichung öffentlicher Debatten um Grundfragen des Zusammenlebens opponieren – indem sie die Diskurse anstößt, betreibt und kommuniziert. In der Gesellschaftskritik ist die Ethik der Gesellschaft so nicht ab-, sondern zugewandt: Sie sucht sie und versucht sie in einem ethisch-normativen Sinne zu schaffen, in der Freiheit diesseits der Utopie. Allerdings gehört zur Kritik im obigen Sinne auch das Aufzeigen der Grenzen des jeweiligen Sachverhaltes. In Bezug auf die Ethik in der Gesellschaft sind zwei Grenzen von Bedeutung, eine »innere« (2.2) und eine »äußere« (2.3). Denn (zuerst) könnte man aus dem obigen nun folgern, man müsse zu einer Theorie der totalen Gesellschaft gelangen, die mit ihren normativen Diskursen in alle Räume vordringt und allerorten das moralisch Gute durch das ethisch Richtige ersetzt. Hier gilt es, eine »innere Grenze« zu ziehen, die die Ethik gegen sich selbst verteidigen muss.

⇒ 2.2 Die Eröffnung des nichtnormativen Raumes als Sinn der Ethik

»Wer im Namen des Universalismus den Anderen, der für den anderen ein Fremder zu *bleiben* das Recht hat, ausschließt, übt Verrat an dessen eigener Idee. Erst an der radikalen Freisetzung individueller Lebensgeschichten und partikularer Lebensformen bewährt sich der Universalismus der gleichen Achtung für jeden und der Solidarität mit allem, was Menschenantlitz trägt.« (Habermas 1991, 116)

Eine unbegrenzte normative Vergesellschaftung – wenn man diesen Gedanken einmal versuchsweise annimmt – hätte weitreichende Folgen. Für den Moment abgesehen von den individuellen Freiheiten, die dadurch eingeschnürt würden, brächte dies eine massive Umwälzung des öffentlichen Lebens mit sich. Maßgeblich betroffen wäre etwa die Kunst, die gerade davon lebt, nicht ethizistisch überfrachtet zu werden, sondern auf anderen Ebenen zu operieren, als den konkreten

Gestaltungsfragen unseres Zusammenlebens. Kunst ist Kunst, alles Weitere ist maximal als Ableitung denkbar. Das mag sich trotzdem als Gesellschaftskritik auswirken; oft ist jedoch die beste »politische« Kunst die, bei der politische oder ethische Implikationen nur ein – und sei es vielleicht notwendiger – Nebeneffekt der Eigenständigkeit des Werkes als Werk sind. Ebenso träfe es die Religion, denn was wäre der ethische Gehalt einer Fronleichnamsprozession oder einer Predigt über Psalm 23? Eine Öffentlichkeit ohne Kunst und Religion, und die damit verbundenen Ausdrucksformen und Emotionen, wäre jedoch das schlüssige Resultat einer totalen Ethik bzw. totalen normativen Gesellschaft. Es wären also gerade die Ausdrucksformen, in denen die qualitative Individualität zum Vorschein kommt, die durch eine totale Ethik angegriffen würden.

Man kann die Versuchung einer totalen Ethik unter die »Dialektik der praktischen Vernunft« (in Anlehnung an Kant) einordnen, weil es schließlich so scheint, dass die Welt umso besser wäre, je mehr die Wirklichkeit nach Kriterien ethischer Richtigkeit gebildet ist. Der tiefe Sinn der Würde als Grundnorm der Gesellschaft ist jedoch nicht nur das stets richtige Handeln, sondern das Dritte zwischen Ethik und Moral, die Lücke der Nichtnormativität, die aber nur durch Eingrenzung und Begrenzung der Gewalt, und damit durch eine normative Struktur entstehen kann. Es lohnt sich an dieser Stelle eine Rückbesinnung auf das Manifest der Menschenwürde aus der Renaissance: Schon Picos bis heute prägende Schrift leitet die besondere Würde des Menschen nicht aus einer Setzung oder ontologischen Sonderstellung ab, sondern liefert eine charmante Alternative: »Wer sollte dies unser Chamäleon nicht bewundern?« (Pico Della Mirandola 1968, 7) Im Spiel mit der problematischen Doppelbedeutung der Würde zwischen sichtbarer Haltung und unsichtbarer Geltung schafft Pico eine elegante Zwischenlösung, die gleichermaßen die Erscheinung (als Positivum) und die Unsichtbarkeit eines »eigentlichen Wesens« (als Negativum) beinhaltet. Das geschieht ganz einfach – denn welche Farbe ein Chamäleon »wirklich« hat, kann niemand sagen. Die Wandelbarkeit ist eben der Ausdruck seiner Natur, im Analogon zu einem starken Verständnis der menschlichen Freiheit, die eben im Zwischenraum zwischen ethischer Gleichheit und fundamentaler Andersheit ihre schillernde Gestalt erst erreicht.

Die Kategorie der Erscheinung präzisiert die Textur der sozialen Sphäre, denn erscheinen kann ich weder ontologisch, noch innerlich. Zu diesem »würdevollen Chamäleon«, das Pico entwirft, gehört ein Raum, der das vielfältige Erscheinen als Ersatz wesensmäßiger (oder

moralischer) Eindeutigkeit ermöglicht.¹⁹ Eben diese Wandelbarkeit, die Fähigkeit des vielfältigen Erscheinens, ist die andere Hälfte des Würdekriteriums (neben der normativen Selbstbestimmung), das in einer totalen Gesellschaft, aber auch in den Gemeinschaftsformen kategorial problematisch bis unmöglich ist.²⁰

Das Ziel der Gesellschaft in einem ethischen Sinne ist demnach eben nicht die Politisierung oder Ethisierung aller Lebensbereiche – die flankierende »raison d'être« ist vielmehr die Freiheit, das Spiel, die eher ästhetische als ethische Zwischensphäre der nicht-moralischen und nicht-ethischen Erscheinung.²¹ In dieser eigentümlichen Uneigentlichkeit liegt ein Raum der Würde, der zeigt, inwiefern dieses Verständnis der freiheitlichen Gesellschaft etwa der marxistisch inspirierten innerweltlichen Utopie fremd ist, die durch Vergesellschaftung das Gute in die Welt bringen will (vgl. die abschließende Seite von Bloch 1959; aber auch vielbeachtete jüngere marxistische Denker wie Alain Badiou neigen zum politischen Ethizismus, s. Marchart 2010, 172-176). Hier werden Menschen schnell allein auf ethische bzw. politische Geltung reduziert; so kann man zwar eine Privatsphäre als Gegenbild der bürgerlichen Öffentlichkeit verstehen, aber keinen Sinn in der nicht-ethischen und nicht-politischen Öffentlichkeit erkennen: »Das neue Recht dagegen *will* die Macht zur politischen Durchdringung und Revolutionierung des Nichtpolitischen.« (Menke 2015, 406) Natürlich: Würde eine ökonomische Utopie des Geldes als Ziel der Gesellschaft interpretiert (s.u.), dann bestünde die Wahl nur zwischen einer politisch-rationalisierten oder einer ökonomisch-rationalisierten Totalgesellschaft. Für beide Fälle müsste dann die Folgerung gelten: »Radikale Vergesellschaftung heißt radikale Entfremdung.« (Horkheimer und Adorno 2013, 69) Die Pointe der nichtethischen Sphäre ist hingegen nicht die Privatsphäre als klischeehafter Rückzugsraum des Bürgertums. Kunst, Religion usw. finden ebenso im überindividuellen Raum statt wie die normativen Debatten der Selbstbestimmung. Es geht um verschiedene Modi der sozialen und individuellen Öffentlichkeit, die sich nicht säuberlich unter das Schema von sozialer Öff-

(19) Auch der so subjektiv-formalistische Kant gesteht diese Verbindung von Erscheinung und Gesellschaft in ihrer anthropologischen Bedeutung zu (Kant 1913, 296-297 = B 162-164).

(20) Die Logik eines solchen nicht-normativen Erscheinungsraumes, einer intersubjektiven Sphäre ohne rigide »Gemeinschaft« und ohne normative Festlegung zeigt sich als Problemstellung etwa in Jean-Luc Nancys Suche nach der »communauté désœuvrée« (Nancy 1988).

(21) In der Zwischenkriegszeit wurde diese Idee vom Sinn der Gesellschaft markant, aber letztlich erfolglos verteidigt bei Plessner 2003 und Mann 1968.

fentlichkeit und individueller Privatheit einordnen lassen. Diesen Zwischenraum zwischen Ethik und Moral, in dem Würde fast schon sichtbar werden kann, gibt es nur, wenn die Gesellschaft nicht zum Ort der Aushandlung moralischer letzter Fragen (bzw. »starker Wertungen«, Rosa 2006, 90) wird. Auch etwa ein neues »responsives Ethos« könnte so den Andersheiten entgegenwirken, wenn alles Andere aus dem Schatten des Zwischen geholt wird (Waldenfels 2006, 328-334). Die Vereinheitlichung von Gemeinschaft und Gesellschaft, von Ethik und Moral, ließe den Zwischenraum kollabieren.

Für die Freiheit der Erscheinung ist die normative Struktur der Gesellschaft trotzdem fundamental. Wie dies geschieht, lässt sich metaphorisch fassen. Man sagt, ein Netz sei leicht herzustellen, indem man einige Löcher miteinander verknotet. Eben in diesem Sinne besteht eine freiheitliche Gesellschaft vor allem dadurch, dass die (in der bürgerlichen²² Gesellschaft etwa durch Grund-, bzw. Freiheitsrechte verbürgten) *Lücken* der Normativität gesichert werden. Was in diesen stattfindet, wird durch die *mögliche* normative Geltung der Erscheinung geschützt, ohne dass dieser normative Überschuss im qualitativ anderen eine determinierende Wirkung entfalten könnte. Die Normativität hat in diesem Verständnis nur da zu gelten, wo sie richtig am Platze ist. Eben das unterscheidet die Vernunftethik von einer totalen Durchrationalisierung als Ideologie, die man in ihrer Eindeutigkeit gewissermaßen als »Vernunftmoral« beschreiben könnte (vgl. die eindrückliche Schilderung einer solchen bei Weber 2016, 77-141).

Die ethische Normativität muss jedoch für jede zugänglich sein – oder genauer: jede muss sie aufrufen können. Hier sind die theoretischen Arbeiten etwa Habermas' zu einer Umsetzung (möglichst) herrschaftsfreier Diskurse von ungebrochener Aktualität, auch wenn die reale Umsetzung der Idealsituation vielleicht immer einen Rest des »Regulativen«, also nicht realisierbaren, behalten wird. Die Aufgabe der Sozialethik ist jedenfalls nicht, alle denkbaren Diskurse zu führen und zu initiieren, sondern sie muss die richtigen Diskurse führen – und eben nur diese. Die Ethik verteidigt hier die Grenze *gegen sich selbst*. Was dies im einzelnen heißt, kann der Natur der Sache nach nicht aus dem Elfenbeinturm gerufen werden, sondern muss sich »on the ground« entscheiden. Es ist jedenfalls durchaus möglich, aus ethischen Gründen zu entscheiden, zu einer bestimmten Sache ethisch nichts zu sagen zu haben.

(22) Dass die Vokabel bisher vermieden wurde, ist durchaus begründet. Während der konkrete Aspekt der Diskussion moderne freiheitlich-bürgerliche Gesellschaften, mit ihrer Grundrechtslogik etc., im Sinne hat, ist manch ethische Pointe auch unter anderen Gesellschaftsformen prinzipiell denkbar.

Während die Ethik sich hier in Bezug auf ihren Geltungsraum in diesem Sinne selbstkritisch verhalten muss, indem sie ihren »Zugriff« stets hinterfragt, muss sie sich (zudem) auch einem echten Antagonismus stellen. Denn es besteht neben dieser »inneren« Grenze noch eine andere Grenze, die die Ethik »nach außen« verteidigen muss.

⇒ 2.3 Konkurrierende Geltungsräume: Kommodifizierung und Moral

»Der Austausch der Arbeitsprodukte oder des sonst aus irgend einer Quelle her Besessenen, ist offenbar eine der reinsten und primitivsten Formen menschlicher Vergesellschaftung; und zwar nicht so, dass die ›Gesellschaft‹ schon perfekt wäre, und dann käme es zu Tauschakten innerhalb ihrer; sondern der Tausch selbst ist eine der Funktionen, die aus dem bloßen Nebeneinander der Individuen ihre innerliche Verknüpfung, die Gesellschaft, zustande bringen.« (Simmel 1999, 209)

Der »elephant in the room« der (bürgerlichen) Gesellschaft wurde bisher stillschweigend ignoriert, um den fragilen Porzellanladen zuerst einmal inventarisieren zu können. Trotzdem muss jedoch die enge Affinität von bürgerlicher Gesellschaft und (mitunter ausbeuterischen und kolonialistischen) Wirtschaftsstrukturen thematisiert werden. Hier scheint die Lage in der Tat verheerend. Für die gegenwärtige Außen(handels)politik etwa könnte man resümieren: Die moralischen Werte und ethischen Überzeugungen werden gegen ökonomische Interessen verrechnet, und dabei üblicherweise für wertlos befunden. Die gedeihende Wirtschaft ist wohl der einzige unangefochtene Leitwert der westlichen Politik und die in jüngeren Legislaturperioden immer wiederkehrende Letztbegründung bei politischen Fragen. Muss man also die Vorstellung normativer Diskurse aufgeben, bzw. ist ihre endgültige Ersetzung durch einen Referenzrahmen des Geldes zwingend und »alternativlos«? Muss man unsere Gesellschaftsvorstellung eigentlich unter den Kapitalismus subsummieren?

Max Weber ist nicht der einzige, der eine innige Verbindung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und der kapitalistischen Marktwirtschaft und Arbeitswelt sieht.²³ Schon Hegel entfaltet seine Theorie der bürgerli-

(23) Bei der (möglicherweise mitunter unheilvollen) Wirkung Webers darf nicht übersehen werden, dass er einer Auflösung von Ethik in Wirtschaft keineswegs befürwortet, sondern hier eine Diagnose stellt, die heute noch nachhallt: »Mit dem Erwachen des historischen Sinnes gewann dann in unserer Wissenschaft eine Kombination von ethischem Evolutionismus und historischem Relativismus die Herrschaft, welche versuchte, die

chen Gesellschaft maßgeblich unter dem Aspekt von Wirtschaft und Eigentum. Die Affinität von Geld und bürgerlicher Gesellschaft ist in jedem Falle bemerkenswert, und wohl kein bloßer Zufall: Die objektive Funktion des Geldes lässt sich maßgeblich entlang derselben Linien entfalten, die auch die generelle soziale Objektivität hervorbringen (vgl. klassisch hierzu Simmel 1999; für die vorsokratische griechische Antike wurde vergleichbares versucht bei Fett 2000). Dies verschleiert jedoch die fundamentale Verschiedenheit der Geltungsweisen von Geld und normativer Selbstbestimmung, wenn wir nach der normativen Textur der Gesellschaft aus ethischer Sicht fragen. Das Geld ist Geltung ohne die Person. Es ist keine Allgemeinheit (etwa eine Norm oder Rolle), die von einer Person ausgefüllt und dadurch erst erfüllt wird, sondern es ist ein völlig apersonales Mittel der Geltung. Geht es von mir auf einen anderen über, bleibt nichts zurück. Die Logik des Geldes erlaubt auch kein diametral gegenüberstehendes Anderes, denn ihm ist nichts kategorial verschlossen. Das Andere widersteht ihm nicht, sondern es ist sein notwendiges Mittel. Alles was nicht Geld ist, kann durch das Geld umfasst werden: Es erhält einen Preis, es wird zur Sache. Freilich führt alle soziale Selbstbestimmung eine Qualität der Entäußerung mit. Im normativ-ethischen Gesellschaftsverständnis führt diese jedoch in eine objektive Sphäre der Geltung, in der jede auf andere Weise auf ihre entäußerte Gewalt zugreifen kann. In der Sphäre des Geldes wird nur alles dem Geld gegenüber Andere veräußert.

Das ist umso problematischer, da das Geld in seiner Logik sich als eine mögliche Struktur des gesellschaftlichen Zusammenlebens anbietet. Geld ist auf eigene Weise in der Lage, den quantitativ-individuellen Umgang untereinander abzubilden. Die bloße Wirtschaft schafft einen regelhaften Umgang, und damit eine Art eigener Normativität, indem bestimmte Dinge auf bestimmte Weise objektiviert werden. Diese (strenggenommen scheinbare) Normativität stiftet auch eine gewisse gesellschaftliche Ordnung, mit einer integrativen Kraft, die z.B. im amerikanischen Modell (aber auch in der Immigration nach Deutschland im 20. Jahrhundert) einen maßgeblichen Mechanismus der Integration bildete. (Integration in normative gesellschaftliche Dis-

ethischen Normen ihres formalen Charakters zu entkleiden, durch Hineinbeziehung der Gesamtheit der Kulturwerte in den Bereich des ›Sittlichen‹ dies letztere inhaltlich zu bestimmen und so die Nationalökonomie zur Dignität einer ›ethischen Wissenschaft‹ auf empirischer Grundlage zu erheben. Indem man die Gesamtheit aller möglichen Kulturideale mit dem Stempel des ›Sittlichen‹ versah, verflüchtigte man die spezifische Dignität der ethischen Imperative, ohne doch für die ›Objektivität‹ der Geltung jener Ideale irgend etwas zu gewinnen.« (Weber 1985, 147)

kurse war dabei jedoch lange Zeit weder unterstützt, noch gewünscht.) Die Selbstbestimmung besteht im Reich des Geldes aber in letzter Konsequenz nur darin, was ich kaufe – und für welchen Preis ich mich verkaufe. Und selbst dies geht nicht allein auf mich zurück, wenn ich mich verkaufen muss. (So die Pointe der Marx'schen Kapitalkritik.) Wenn es um die fundamentale Feststellung der sozialen Strukturen geht, dann bleibt die alte Kant'sche Alternative: »Im Reich der Zwecke hat alles einen Preis, oder eine Würde.« (Kant 1903, 434) Die Würde, die als fundamentale Schutzgrenze unserer Gesellschaftsformen und Ethik gilt, kann keine wirtschaftliche Tatsache sein – das Geld »verflüchtigt die spezifische Dignität der ethischen Imperative« (s. Anm. 23).

Angesichts dieser (holzschnittartigen) Gegenüberstellung ist die Ethik herausgefordert, weder ihre »Richtigkeiten« pauschal als wirtschaftsdienlich auszuzeichnen (etwa indem ethische Grundwerte in CSR-Konzepte umgewandelt werden), noch sich mit einem Diktat der Wirtschaftlichkeit im gesellschaftlichen Zusammenleben abzufinden. Und gerade weil unternehmerische Verantwortung und ethische Verantwortung nicht deckungsgleich sind, wäre wohl eine große Zahl der Unternehmer durchaus dankbar dafür, wenn in ihrem wirtschaftlichen Rahmen ethische Regeln (üblicherweise dann in Gestalt von Rechten bzw. Gesetzen) wirkungsvolle Geltung entfalten könnten, so dass es nicht an den ökonomischen Entscheidern liegt, bspw. im globalen Markt Menschenrechte gegen unternehmerische Verantwortung aufrechnen zu müssen.

Es soll hiermit ausdrücklich nicht gesagt werden, dass man das kapitalistische Wirtschaftssystem prinzipiell abschaffen müsste und damit die Welt besser machte. Dies kann weder so einfach entschieden, noch so pauschal behauptet werden. Hier soll alleine festgehalten werden, dass die Ökonomisierung der *Gesellschaftsstruktur* ihre *normativ-ethische Erosion* bedeutete, da das Geld keine Geltungssphäre der Personen, keine Würde, abbilden kann. Die wirtschaftliche Interaktion stellt aber seit jeher einen bedeutenden Teil des gesellschaftlichen Lebens dar, und das Geld ist wohl ein maßgebliches Mittel der Lebensgestaltung vieler. Das muss nicht mit der Freiheit über Kreuz liegen, sofern es eben Mittel und nicht Herrscher ist. Nur eine normative Geltung des Geldes als Textur der Gesellschaft muss dem Modus nach mit der normativen Geltung von Personen, mit der normativen Selbstbestimmung, in Konflikt geraten. Als Mittel einer Gesellschaft der Selbstbestimmung eröffnet es hingegen auch Freiheiten, die nicht pauschal gering zu schätzen sind. So problematisch also eine Unterordnung der Gesellschaft unter die Logik der Wirtschaft wäre, soll

nicht die einzige Alternative sein, eine Gesellschaft ohne freie Wirtschaft zu errichten. Die alte Formel der »sozialen Marktwirtschaft« steht beispielhaft für das lohnenswerte Projekt, eine möglichst freie Wirtschaft innerhalb einer politisch gestalteten Gesellschaft zu verwirklichen. Deren Krise steht heute maßgeblich im Zeichen der Globalisierung, die hier bewusst ausgeklammert wurde. Freilich sind heutzutage nicht alle Probleme innerhalb von Nationalstaaten lösbar – es wäre wohl letztlich eine Art »Weltgesellschaft« gefragt, für die wiederum zumindest Minimalformen normativ-ethischer Selbstbestimmungsdiskurse vonnöten sind.

⇒ 3 Fazit: Ethik und Gesellschaftskritik

Indem die Ethik in ihrer Kritik also mit den »Bedingungen der Möglichkeit« von ethisch-normativer Gesellschaft betraut ist, und somit die normative Struktur der Gesellschaft *konstruieren* soll, auf die sie ihrerseits angewiesen ist, zielt sie auf die nur überindividuell mögliche Selbstbestimmung ab und will sie ermöglichen. Diese ist selbst gewissermaßen eine stetige Mikrokonstitution von ethisch-normativer Gesellschaft – streng genommen in einem zirkulären innovativen Wiederholungsprozess der Selbstbestimmung. Dieses Verständnis der Ethik als einer (konstruktiven) Kritik der Gesellschaft ist also diametral verschieden von der Kritik aus Prinzip, die (mit oder ohne Alternative) gegen die Gesellschaft ins Feld zieht. Solche Kritik, die sich der Gesellschaft verweigert, das permanente mephistophelische Mäkeln, kann schon aufgrund ihrer Ablehnung des Geltungsraumes der ethischen Normativität nicht ethisch sein. Diese Kritik ist bestenfalls moralisierend und damit ein drohender Rückschritt in vorkritische Zeiten (vgl. Luhmann 1990, 40-43). In einer säkularen Gesellschaftsstruktur, in der Gott nicht in der Hinterhand lauert, um sein Reich durchzusetzen, ist es weder wahrscheinlich, noch wünschenswert, dass ein »Geist der stets verneint« am Ende doch »das Gute schafft«. Ein »kritisches« Vabanquespiel mit dem Ziel einer neuen »Volksgemeinschaft« als Ersatz der bürgerrechtlich gesicherten Öffentlichkeit ist also nicht nur aus Gründen geschichtlicher Klugheit – die eigentlich ausreichen könnten –, sondern auch aus sachlichen Gründen für die Ethik nicht erfolgversprechend. Unsere »modernen« Gesellschaften sind in ihrer Genese fundamental mit der Entstehung der Reflexionsfigur der Moralität, die wir hier als Ethik bezeichnen, verbunden. Diese Verbindung gilt es zu verteidigen, sofern wir die Grundwerte der Moderne (wie etwa die menschliche Würde) nicht für verzichtbar halten.

Ihre maßgebliche Bestimmung findet die Ethik der Gegenwart formelhaft im Schutz der Würde, der sowohl die Ermöglichung der Selbstbestimmung, wie auch das Nichtantasten der fundamentalen Andersheit meint, die in ihrer grundlegenden Bedeutung vor allem von der jüngeren Phänomenologie, aber auch der Philosophie der Dekonstruktion ausgearbeitet wurde. In ihrer normativen Logik sichert die Ethik den Schutz dieser Andersheit auf paradoxe Weise, indem sie ihren Diskurs der Gleichheit führt. Damit kann die Lücke der Andersheit hervortreten, ohne dass sie notwendigerweise planiert wird, wie es in einer Aufhebung dieser unaufhebbaren Dialektik zu befürchten wäre. Die fundamentalphänomenologischen Entfremdungserlebnisse angesichts der Andersheit werden dadurch im öffentlichen Raum wahrscheinlicher, auch wenn die Ethik sie nicht direkt zum Gegenstand haben kann. Als Diskurs des Gleichen schützt die Ethik das (an sich und von ihr) Verschiedene, in seinen verschiedenen Perspektiven. Die durch den Gleichheitsdiskurs der Ethik normativ exponierte fundamentale Andersheit kann so in die Konturen der Würde überführt werden, allerdings stets als Negativ-Abbild, das nur im individuellen Leben zum Positiv entwickelt werden kann.

Sachlich muss die Ethik mit ihrer Kritik in zwei Richtungen Grenzen aufzeigen: Einerseits in muss sie die Selbstbestimmung in der Gesellschaft, maßgeblich dabei auch die Politik und das Recht, verteidigen gegen die Übernahme durch andere, heutzutage oft ökonomisch motivierte und strukturierte, Diskurse, die mit ihrer Eigenlogik immer in Konkurrenz zu ethischen Diskursen stehen.²⁴ Dazu muss sie die Gesellschaft in ihrer Verantwortungsstruktur auch gegenüber Moral und Moralisierung verteidigen. Wenn wir Gleichheit und Gerechtigkeit in der Ethik, und auch im Sozialen anstreben, dann werden uns die Mittel des ganz individuellen nicht weiterhelfen können, sondern im Zweifel sogar gegen uns arbeiten. Eine ebenso wichtige Aufgabe der Ethik ist es jedoch, sich in Selbstbeschränkung zu üben (und die Gesellschaft zu selbiger anzuhalten). Die Gesellschaft wie die Ethik dienen dem gelebten Leben einzelner Menschen, in ihren Lebensformen und Gruppen, mit ihren Neigungen und Interessen. Niemand kann ausschließlich in einem Reich vergesellschafteter Ethik leben. Menschen leben in ihren eigenen Welten und Sphären, in Familien und Gemein-

(24) Es sei wiederholt: Das soll weder Unternehmen noch Unternehmertum als ethisch pauschal verwerflich darstellen, noch bestreiten, dass Unternehmer sich in Gesellschaft und Politik für Ethik einsetzen können. Es soll allein heißen: Die Zusammenhänge von Individualität und Allgemeinheit, die komplexen Formen der unantastbaren Würde des Menschen, lassen sich nicht in befriedigender Weise unter der Logik des Geldes abbilden.

schaffen, und das Exklusive und Vertraute hat sein gutes Recht. Die ethische Normativität dient der Bewahrung dieses Zustandes, nicht dessen Auflösung in eine durchrationalisierte Welt der »Richtigkeiten«, die nicht nur menschliche Gemeinschaften bedrohte, sondern auch den nicht-normativen Erscheinungsraum der Würde zum Verschwinden brächte.

Nehmen wir die obige Unterscheidung noch einmal heran, könnte man also sagen: Die Gesellschaft im ethisch-normativen Sinne ist nicht »gut«. Das ist aber auch nicht ihr Sinn. Sie ist keine Moralvermittlungsanstalt und soll keine exklusiven Gruppenidentitäten herstellen. Auch der Lebenssinn ist nicht ihr Gegenstand. Sie ist jedoch entscheidend für das Gelingen der Reflexionsformen der Moral, die wir als Ethik bezeichnen – als überindividuell gelebte Selbstbestimmung, aber auch als Fachdiskurs. Damit schützt sie die Würde der Einzelnen, wie auch immer sie diese füllen.

Kurz: Die Gesellschaft ist vielleicht nicht *gut*, aber das ist schon *richtig* so.

⇒ Literaturverzeichnis

Abels, Heinz (2006): Identität, Wiesbaden: Springer VS.

Adorno, Theodor W. (1996): Probleme der Moralphilosophie. (Nachgel. Schriften IV: Vorlesungen 10), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W.; Mann, Thomas (Hg.) (2003): Briefwechsel 1943 – 1955, Frankfurt a. M.: Fischer.

Bloch, Ernst (1959): Das Prinzip Hoffnung (3. Band), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bohmann, Ulf; Rosa, Hartmut (2012): Das Gute und das Rechte. Die kommunikativen Demokratietheorien. In: Oliver Lembcke, Claudia Ritzki und Gary S. Schaal (Hg.): Zeitgenössische Demokratietheorie. Band 1: Normative Demokratietheorien, Wiesbaden: Springer VS, S. 127-155.

Butler, Judith (2014): Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, 4. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Düttmann, Alexander García (2008): Derrida und ich. Das Problem der Dekonstruktion, Bielefeldt: transcript.

Fett, Othmar Franz (2000): Der undenkbar Dritte. Vorsokratische Anfänge des eurogenen Naturverhältnisses, Tübingen: edition diskord.

Foucault, Michel (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik? Berlin: Merve.

Foucault, Michel (2005): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Fukuyama, Francis (2002): Der große Aufbruch. Wie unsere Gesellschaft eine neue Ordnung erfindet, München: Dtv.

Habermas, Jürgen (1991): Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2005): Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. In: Jürgen Habermas (Hg.): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 27-83.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1 (= Werke 18), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Herms, Eilert (1991): Der religiöse Sinn der Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Grundlagen einer Ethik der Unternehmensführung. In: Eilert Herms (Hg.): Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen: Mohr, S. 216-251.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (2013): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 21. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer.

Joas, Hans (1999): Die Entstehung der Werte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kant, Immanuel (1903): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Immanuel Kant: Kant's gesammelte Schriften. Akademieausgabe, Bd. 4, Berlin: Reimer / De Gruyter.

Kant, Immanuel (1911): Kritik der reinen Vernunft. In: Immanuel Kant: Kant's gesammelte Schriften. Akademieausgabe, Bd. 3, Berlin: Reimer / De Gruyter.

Kant, Immanuel (1913): Kritik der Urteilskraft. In: Immanuel Kant: Kant's gesammelte Schriften. Akademieausgabe, Bd. 5, Berlin: Reimer / De Gruyter.

Kierkegaard, Søren (1988): Entweder - Oder. Teil II. München: Dtv.

Kohlberg, Lawrence (1996): Die Psychologie der Moralentwicklung. Unter Mitarbeit von Wolfgang Althof, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Korsgaard, Christine M. (1996): The sources of normativity. Unter Mitarbeit von Onora O'Neill, Cambridge / New York: CUP.

Körtner, Ulrich H. J. (2012): Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Körtner, Ulrich H.J. (2017): Wider die Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 61 (1), S. 3-8.

Latour, Bruno (2007): Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang, Zürich: diaphanes.

Luhmann, Niklas (1990): Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989 / Laudatio. Unter Mitarbeit von Robert Spaemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1991): Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. (Soziologische Aufklärung 2), 4. Aufl. Opladen: Springer VS.

Mann, Thomas (1968): Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft. In: Thomas Mann (Hg.): Politische Schriften und Reden 2, Frankfurt a. M. / Hamburg: Fischer, S. 185-200.

Marchart, Oliver (2010): Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin: Suhrkamp.

Menke, Christoph (2015): Kritik der Rechte, Berlin: Suhrkamp.

Mouk, Yascha (2017): Warum kritisches Denken heute zum Problem geworden ist. In: Die ZEIT 29/2017, 61.

Nancy, Jean-Luc (1988): Die undarstellbare Gemeinschaft, Stuttgart: Ed. Schwarz.

Parsons, Talcott (1976): Zur Theorie sozialer Systeme, Opladen: Westdt. Verl.

Opielka, Michael (2006): Gemeinschaft in Gesellschaft, 2. Aufl. Wiesbaden: Springer VS.

Pico Della Mirandola, Giovanni (1968): De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen. Unter Mitarbeit von Eugenio Garin und Hans Reich, Bad Homburg et al.: Gehlen.

Plessner, Helmuth (2003): Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. In: Gesammelte Schriften V. Macht und menschliche Natur. Unter Mitarbeit von Günther Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 7-133.

Reuter, Hans-Richard (2015): Grundlagen und Methoden der Ethik. In: Wolfgang Huber, Torsten Meireis und Hans-Richard Reuter (Hg.): Handbuch der evangelischen Ethik, München: C.H. Beck, S. 9-124.

Richter, Dirk (2011): Normativität in der Systemtheorie. In: Johannes Ahrens (Hg.): Normativität. Über die Hintergründe sozialwissenschaftlicher Theoriebildung, Wiesbaden: Springer VS, S. 271-285.

Rosa, Hartmut (2006): Die politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor. In: André Brodocz und Gary S. Schaal (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung, 2. Aufl. Opladen: Budrich, S. 65-98.

Sandel, Michael J. (2005): Public philosophy. Essays on morality in politics, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Simmel, Georg (1995): Kant und der Individualismus. In: Georg Simmel (Hg.): Aufsätze und Abhandlungen 1901 - 1908 I. (GA 7), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 273-282.

Simmel, Georg (1999): Philosophie des Geldes (GA 6). Unter Mitarbeit von David P. Frisby und Klaus C. Köhnke, 2. Aufl. Hg. v. Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Singer, Marcus George (1975): Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Tomasello, Michael (2014): Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens. Unter Mitarbeit von Jürgen Schröder, Berlin: Suhrkamp.

Tönnies, Ferdinand (1963): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Nachdr. d. 8. Aufl. von 1935, Darmstadt: WBG.

Tugendhat, Ernst (1993): Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2006): Schattenrisse der Moral, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Walzer, Michael (1991): Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main: Fischer.

Weber, Max (1972): Wirtschaft und Gesellschaft [1922]. Grundriss der verstehenden Soziologie, 5. Aufl. Tübingen: Mohr.

Weber, Max (1985): Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis [1904]. In: Max Weber (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Unter Mitarbeit von Johannes Winkelmann, 6. Aufl. Tübingen: Mohr, S. 146-214.

Weber, Max (2016): Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus. Hg. v. Klaus Lichtblau und Johannes Weiß, Wiesbaden: Springer VS.

Zitationsvorschlag:

Stritzelberger, Christian. P. (2017): In guter Gesellschaft? Ortsbestimmung zur gesellschaftskritischen Aufgabe der Ethik. (Ethik und Gesellschaft 2/2017: Kritik in Ethik und Gesellschaft). Download unter:
<https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2017-art-3> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
 ökumenische zeitschrift für sozialethik

2/2017: Kritik in Ethik und Gesellschaft

Anna Maria Riedl

Anstiftung zur Kritik. Überlegungen zu einer politisch-theologischen Ethik

Katja Winkler

Kritik der Repräsentation. Postkoloniale Perspektiven für die theologische Sozialethik

Christian P. Stritzelberger

In guter Gesellschaft? Ortsbestimmung zur gesellschaftskritischen Aufgabe der Ethik

Andreas Rauhut

Von der christlichen Kritik an beziehungsvergessenen Gerechtigkeitstheorien

Florian Höhne, Clemens Wustmans

Eine Kritik der satirischen Kritik. Zu den Chancen und Grenzen satirischer Gesellschaftskritik in medienethischer Perspektive

Sabine Plonz

Menschenwürdige Arbeit für Hausangestellte? Eine Fallstudie zur Aktualisierung der protestantischen Ethik