

Zeitschrift für Praktische Philosophie

**Doppelblind begutachtet und
vollständig Open Access**

**Band 6 – Heft 1
2019**

www.praktische-philosophie.org

HerausgeberInnen

Martina Schmidhuber
Gottfried Schweiger – Michael Zichy

Wissenschaftlicher Beirat

Kurt Bayertz – Thomas Bedorf – Monika Betzler
Hauke Brunkhorst – Christine Chwaszcza
Francis Cheneval – Frank Dietrich – Marcus Düwell
Eve-Marie Engels – Heinrich Ganthaler
Volker Gerhardt – Herwig Grimm – Ruth Hagengruber
Henning Hahn – Martin Hartmann – Tim Henning
Elisabeth Holzleithner – Axel Honneth – Christoph Horn
Markus Huppenbauer – Angela Kallhoff – Stephan Kirste
Nikolaus Knoepffler – Peter Koller – Hans-Peter Krüger
Georg Lohmann – Lukas Meyer – Corinna Mieth
Otto Neumaier – Elif Özmen – Herlinde Pauer-Studer
Thomas Pogge – Michael Reder – Nico Scarano
Peter Schaber – Hans Bernhard Schmid
Hans-Christoph Schmidt am Busch – Thomas Schramme
Clemens Sedmak – Markus Stepanians – Ralf Stoecker
Michaela Strasser – Dieter Thomä
Dietmar von der Pfordten – Micha Werner
Véronique Zanetti

Impressum

Erscheinungsweise: 2 Ausgaben pro Jahr

Kontakt: praktische.philosophie@sbg.ac.at

Homepage: www.praktische-philosophie.org

Verlagsort: Salzburg

ISSN: 2409-9961

Universität Salzburg

Zentrum für Ethik und Armutforschung

Mönchsberg 2a

5020 Salzburg

Österreich

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz:



gefördert von der



Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Ethischer Materialismus. Max Horkheimer und der Widerspruch in der natürlichen Normativität <i>Philip Hogh</i> | 15 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

Professionell in schwierigen Lebenslagen
intervenieren. Zu den Herausforderungen einer
Ethik (in) der Sozialen Arbeit – Methodologie,
personale Autonomie, Überlegungsgleichgewicht

| | |
|--------------------------------------------------------------|----|
| Einleitung <i>Frieder Bögner & Katja Stoppenbrink</i> | 43 |
|--------------------------------------------------------------|----|

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Bildung und das Ethos der Transformation. Anmerkungen zum Verhältnis von Bildungstheorie, Bildungsforschung und Pädagogischer Ethik <i>Johannes Drerup</i> | 61 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Personale Autonomie als ein Kernprinzip der Ethik Sozialer Arbeit: informierte Einwilligung oder Biographie? <i>Frieder Bögner</i> | 91 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| „Wir gehen hin und her“. Versuch einer Operationalisierung des Überlegungsgleichgewichts am Beispiel der Kindes- und Erwachsenenschutzbehörde in der Schweiz <i>Mathias Lindenau & Marcel Meier Kressig</i> | 117 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

Sprache – Ethik – Politik Normative Dimensionen der Rede

| | |
|--------------------------------------------------------|-----|
| Einleitung <i>Gerald Posselt & Sergej Seitz</i> | 145 |
|--------------------------------------------------------|-----|

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Das ‚Wort‘ und der Krieg. Zum Sinn der Sprache zwischen Ethik und Politik <i>Burkhard Liebsch</i> | 161 |
| Zeugenschaft zwischen Ethik und Politik <i>Sibylle Schmidt</i> | 189 |
| Das Versprechen der Norm und ihre Drohung. Performativität und Normativität bei Judith Butler <i>Anna Wieder</i> | 215 |
| Zur Rhetorik des politischen Ressentiments <i>Thomas Bedorf</i> | 239 |
| Demokratische Urteilskraft nach Arendt <i>Steffen Herrmann</i> | 257 |

Über die Zeitschrift

Die Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) ist ein vollständig kostenlos zugängliches Publikationsorgan für Arbeiten aus allen Bereichen der praktischen Philosophie, die in ihrem Themenbereich einen wertvollen Beitrag zur vorhandenen Literatur darstellen. Die ZfPP ist offen für alle Schulen, Inhalte und Arbeitsweisen, sofern diese den wissenschaftlichen Qualitätskriterien genügen. Neben historisch orientierten und systematischen Arbeiten sind auch solche möglich, die den Mainstream der Theorien und Theoriebricolagen verlassen und neue, innovative Wege einschlagen.

Die ZfPP versteht sich dabei einer offenen, inklusiven, nicht-diskriminierenden und transparenten Arbeit verpflichtet. Auf diese Weise will sie dafür Sorge tragen, dass der Austausch innerhalb aber auch zwischen unterschiedlichen Fachrichtungen und Themengebieten ermöglicht wird. Interdisziplinäre Ansätze und innovative Vorgehensweisen sollen gefördert werden, jüngere KollegInnen und solche, die über keine universitäre Anbindung verfügen, sollen ebenso ihren Platz finden können wie etablierte KollegInnen.

Die HerausgeberInnen und der Wissenschaftliche Beirat der Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) sind davon überzeugt, dass Open Access, also das kostenlose veröffentlichen und lesen wissenschaftlicher Beiträge wichtig sind und die Zukunft des wissenschaftlichen Publizierens darstellen.

Open Access

Open Access ist relevant für diejenigen, die philosophische Texte schreiben, weil es ihnen erlaubt, die Ergebnisse ihrer Arbeit einem möglichst großen Publikum und ohne weitere Kosten zugänglich zu machen. Open Access ist wichtig für die LeserInnen, also sowohl KollegInnen als auch interessierte Personen außerhalb der Universität, da diese so einen einfachen und kostenlosen Zugang zu Forschungsergebnissen erhalten. Insbesondere LeserInnen außerhalb der Universität und solche, die dort nur prekär angebunden sind, haben oftmals nur eingeschränkte Möglichkeiten, wissenschaftliche Beiträge zu rezipieren.

Open Access bedeutet aber nicht, dass keine Kosten anfallen. Kosten entstehen u.a. für die technische Umsetzung (Hosting, Webaufttritt, Indizierung),

Bewerbung, Lektorat und Layout sowie natürlich die Personalkosten auf Seiten der HerausgeberInnen aber auch der AutorInnen und GutachterInnen, unzählige Stunden investieren. Die direkten Kosten werden zur Zeit größtenteils von der Universität Salzburg getragen, wofür wir sehr dankbar sind.

Alle Beiträge in der ZfPP erscheinen unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

AutorInnen, die in der ZfPP publizieren möchten, stimmen daher auch den folgenden Bedingungen zu:

- Die AutorInnen behalten das Copyright und erlauben der Zeitschrift die Erstveröffentlichung unter einer Creative Commons Namensnennung Lizenz, die es anderen erlaubt, die Arbeit unter Nennung der AutorInnenschaft und der Erstpublikation in dieser Zeitschrift zu verwenden.
- Die AutorInnen können zusätzliche Verträge für die nicht-exklusive Verbreitung der in der Zeitschrift veröffentlichten Version ihrer Arbeit unter Nennung der Erstpublikation in dieser Zeitschrift eingehen (z.B. sie in Sammelpublikation oder einem Buch veröffentlichen).
- Die AutorInnen werden dazu ermutigt, ihre Arbeit parallel zur Einreichung bei dieser Zeitschrift online zu veröffentlichen (z.B. auf den Homepages von Institutionen oder auf ihrer eigenen Homepage), weil so produktive Austauschprozesse wie auch eine frühe und erweiterte Bezugnahme auf das veröffentlichte Werk gefördert werden.

Double Blind Peer Review

Die Qualität der Veröffentlichungen in der Zeitschrift für Praktische Philosophie werden durch ein doppelblindes Begutachtungsverfahren durch ExpertInnen sichergestellt. Doppelblind bedeutet, dass sowohl für die AutorInnen unbekannt bleibt, wer den Beitrag begutachtet, als auch umgekehrt, dass für die GutachterInnen unbekannt bleibt, wessen Beitrag von ihnen begutachtet wird. Zu jedem Beitrag werden nach Durchsicht durch die HerausgeberInnen in der Regel zwei externe Gutachten eingeholt, in manchen Fällen auch mehr. Die GutachterInnen verwenden für die Begutachtung ein Formular.

Wir bemühen uns, eine Entscheidung innerhalb von 8 bis 12 Wochen zu treffen. Manchmal dauert es jedoch etwas länger, da wir auf Gutachten warten oder zusätzliche Gutachten einholen müssen.

Es ist das Ziel der ZfPP den Begutachtungsprozess konstruktiv und transparent zu gestalten. Daher geben wir auch alle Gutachten, die wir erhalten, weiter, damit die Publikationsentscheidung für die AutorInnen nachvollziehbar wird und diese, auch im Falle einer Ablehnung, hilfreiche Hinweise für die Weiterentwicklung ihrer Arbeit erhalten.

Einreichung

Die HerausgeberInnen und der Wissenschaftliche Beirat freuen sich über die Einreichung von Aufsätzen für die offene Sektion. Wir sind bemüht diesen Prozess fair, transparent, konstruktiv und rasch durchzuführen. Jeder Beitrag wird einem doppelblindem Begutachtungsverfahren unterzogen, d.h. er wird an zwei externe GutachterInnen geschickt, die die Identität der/des Autorin/Autors nicht kennen. Die GutachterInnen erhalten dafür ein Formular und sollen in der Regel innerhalb von vier bis sechs Wochen ihr Gutachten abliefern. Die GutachterInnen erhalten auch einen Leitfaden für die Erstellung von Gutachten.

Wir bitten bei der Einreichung folgende Hinweise zu beachten:

- Beiträge sollten in der Regel zwischen 40.000 und 60.000 Zeichen inkl. Leerzeichen umfassen.
- Dem Text ist ein deutscher und ein englischer Abstract im Umfang von 350 Wörtern inkl. fünf Schlagwörter voranzustellen.
- Der Beitrag sollte bisher unveröffentlicht und auch bei keiner anderen Zeitschrift eingereicht worden sein (andernfalls ist eine Erklärung beigefügt).
- Falls der Text eine Übersetzung eines bereits erschienen Textes ist, bitte dies anzugeben.
- Die Zeitschrift für Praktische Philosophie veröffentlicht nur Beiträge in deutscher Sprache!
- Einreichungen im Rahmen eines Schwerpunktes sollten in der Regel zuerst an die SchwerpunktherausgeberInnen geschickt werden, jeden-

falls ist ein entsprechender Hinweis nötig, damit der Beitrag richtig zugeordnet werden kann.

- Die Datei liegt im Format Microsoft Word, RTF oder WordPerfect vor.
- Alle Beiträge in der ZfPP verwenden eine Zitation im Text (Autorin Datum, Seitenzahlen), die dem Standard des Chicago Manual of Style folgen. Eine ausführliche Beschreibung des Zitationsstils: http://www.chicomanualofstyle.org/tools_citationguide.html
- Wir erwarten, dass alle Beiträge, die zur Publikation angenommen werden, von den AutorInnen entsprechend diesen Standards formatiert sind. Bitte verwenden Sie keine Endnoten, sondern Fußnoten und diese nur so wenig als nötig.
- Soweit vorhanden, wurden den Literaturangaben URLs oder die DOI (Digital Object Identifier) beigefügt.
- Der Text liegt mit einfachem Zeilenabstand vor, Schriftgröße 12, gegebenenfalls kursiv, nicht unterstrichen (mit Ausnahme der URL-Adressen); alle Illustrationen, Grafiken und Tabellen sind an geeigneter Stelle im Text eingefügt und nicht am Textende.
- Beiträge sind auf elektronischem Weg über das Formular auf Homepage der ZfPP einzureichen.

Sollten Sie Fragen haben oder Schwierigkeiten auftreten kontaktieren Sie die HerausgeberInnen bitte per E-Mail.

Nach der Annahme eines Textes zur Veröffentlichung übernimmt die ZfPP ein professionelles Lektorat und Layout für den Beitrag. Die/der Autor/in erhält jedenfalls die Fahnen zur Durchsicht.

Schwerpunkte

In jeder Ausgabe der ZfPP werden neben der offenen Sektion ein bis zwei Schwerpunkte veröffentlicht, die drei bis sechs Aufsätze umfassen. Jeder Schwerpunkt wird von einem/einer eigenen Herausgeber/in betreut, der/die für die inhaltliche Konzeption, die Einwerbung der Beiträge und, nach dem Begutachtungsprozess, die endgültige Auswahl verantwortlich ist. Schwerpunkte sollen auch die Möglichkeit bieten, unterrepräsentierte

Themen in den Diskurs zu bringen. Gerne diskutieren wir mit potentiellen SchwerpunktherausgeberInnen über Ideen.

Auch alle Aufsätze, die im Rahmen von Schwerpunkten erscheinen, werden einem doppelblinden Begutachtungsverfahren unterzogen und müssen den Richtlinien für die offene Sektion entsprechen.

Die HerausgeberInnen freuen sich über Vorschläge für Schwerpunkte mit einer Darstellung des Themas (750-1000 Wörter) und der anvisierten Beiträge (Anzahl, Ausrichtung). Da wir auch bei Aufsätzen für Schwerpunkte eine relativ hohe Ablehnungsquote haben, sollten sich SchwerpunktherausgeberInnen bewusst sein, mehr Beiträge einzuplanen und AutorInnen auch keine Publikationszusagen zu machen. Wir ermuntern insbesondere auch jüngere KollegInnen, Vorschläge für Schwerpunkte einzureichen. Die HerausgeberInnen unterstützen deren Umsetzung soweit wie möglich.

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir freuen uns, euch die erste Ausgabe 2019 der Zeitschrift für Praktische Philosophie vorlegen zu können, die diesmal neben dem Beitrag von Philip Hogh (Oldenburg) zum „Ethischen Materialismus“ in der offenen Sektion zwei Schwerpunkte umfasst: einen Schwerpunkt zum Thema „Soziale Arbeit“, der von Frieder Bögner (Osnabrück) und Katja Stoppenbrink (Münster) organisiert wurde, und den von Gerald Posselt (Wien) und Sergej Seitz (Wien) betreuten Schwerpunkt zu „Sprache – Ethik – Politik. Normative Dimensionen der Rede“.

Neben den Autorinnen und Autoren der vorliegenden Beiträge danken wir insbesondere den Gutachterinnen und Gutachtern, die sich die Mühe machen, die eingereichten Texte gründlich zu lesen und zu kommentieren und auf diese Weise sicherstellen, dass die ZfPP ihren hohen Qualitätsansprüchen gerecht wird. Ebenso bedanken wir uns bei unserer Lektorin, Angelika Miklin, und bei Dorit Wolf-Schwarz, die für das Layout zuständig ist. Schließlich danken wir auch dem Open-Access-Publikationsfonds der Universität Salzburg für die finanzielle Unterstützung zur Herausgabe der Zeitschrift für Praktische Philosophie.

Wir wünschen eine spannende und anregende Lektüre!

Eure HerausgeberInnen

*Martina Schmidhuber
Gottfried Schweiger & Michael Zichy*

Ethischer Materialismus

Max Horkheimer und der Widerspruch in der natürlichen Normativität

Ethical Materialism

Max Horkheimer and the Contradiction in Natural Normativity

PHILIP HOGH, OLDENBURG

Zusammenfassung: In diesem Aufsatz wird die bislang kaum beachtete frühe Moralphilosophie von Max Horkheimer aus den 1930er Jahren in ein produktives Spannungsverhältnis zu den Grundannahmen des ethischen Naturalismus gesetzt. Horkheimer versteht die Moral als ein normatives Instrument, mit dem die menschliche Gattung ihr gesellschaftliches Leben zu organisieren versucht. Die natürliche Normativität der menschlichen Lebensform ist für Horkheimer selbst historisch bestimmt, als die menschliche Lebensform sich notwendig nur historisch realisieren kann. In der bürgerlichen Gesellschaft ist diese Normativität nach Horkheimer widersprüchlich verfasst: Einerseits sollen die Menschen moralischen Normen und nicht allein ihren eigenen Interessen folgen, andererseits erfordert die bürgerliche Gesellschaft gerade das rücksichtslose Verfolgen eigener Interessen, da sonst die Selbsterhaltung der Menschen gefährdet würde. Die Auswirkungen dieser Widersprüchlichkeit werden hier anhand von drei Aspekten untersucht: die Opazität und Naturhaftigkeit der bürgerlichen Gesellschaft, das Leiden der menschlichen Natur, Geschichte als Anpassungsprozess der menschlichen Natur. Abschließend wird Horkheimers Ansatz hinsichtlich seiner theoretischen Reichweite in den moralphilosophischen Diskussionen der gegenwärtigen Kritischen Theorie verortet.

Schlagwörter: Kritische Theorie, Materialismus, Moralphilosophie, Geschichtsphilosophie, ethischer Naturalismus

Abstract: In this article Max Horkheimer's early moral philosophy from the 1930s, which has so far received little attention, is placed in a productive tension with the basic assumptions of ethical naturalism. Horkheimer understands morality as a nor-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



mative instrument with which the human species attempts to organize its social life. For Horkheimer, the natural normativity of the human form of life is historically determined as the human form of life can necessarily only be realized historically. According to Horkheimer this normativity is contradictory in bourgeois society: On the one hand, human beings should follow moral norms and not only their own interests; on the other hand, bourgeois society requires the ruthless pursuit of their own interests, otherwise their self-preservation would be endangered. The effects of this contradiction are examined here on the basis of three aspects: the opacity and naturalness of bourgeois society, the suffering of human nature, history as a process of adaptation of human nature. Finally, Horkheimer's theoretical approach is located in the moral philosophical discussions of contemporary critical theory.

Keywords: Critical Theory, Materialism, Moral Philosophy, Philosophy of History, Ethical Naturalism

Innerhalb der Kritischen Theorie der Gegenwart spielt die Beschäftigung mit der Moral eine große Rolle. Dies hat vor allem damit zu tun, dass Habermas bereits in der *Theorie des kommunikativen Handelns* innerhalb der frühen Kritischen Theorie ein normatives Begründungsdefizit identifiziert hat, an dessen Behebung seitdem in verschiedenen Varianten gearbeitet wurde. (Vgl. Habermas 1981, 7) In den 1980er Jahren bestimmten primär die von Habermas und Apel entwickelten Varianten der Diskursethik die moralphilosophischen Diskussionen in der Kritischen Theorie. In Absetzung von ihnen versuchte Honneth später die sozialen Beziehungen menschlicher Subjekte als normative Ressource zu begreifen, die sie für die von ihnen erhobenen moralischen Forderungen nutzen konnten. Im Unterschied zur Diskursethik, deren Intersubjektivismus Honneth beibehielt, versuchte er in seiner Anerkennungstheorie die Entstehung, Begründung und Geltung moralischer Normen aus gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zu begreifen. (Vgl. Honneth 1986; 1994) Forsts Rechtfertigungstheorie gibt der Diskursethik schließlich eine motivationsinternalistische Ausrichtung, verzichtet aber im Unterschied zu Honneth auf eine Entwicklung moralischer Normen aus gesellschaftlichen Kämpfen, sondern fundiert sie stattdessen in einem substanzialen Begriff praktischer Vernunft. (Vgl. Forst 2007) Seit dem ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts bekommen auch Adornos Beiträge zur Moralphilosophie wieder größere Aufmerksamkeit. (Vgl. Bernstein 2001; Freyenhagen 2013) Dabei lag die Konzentration jedoch weniger auf Fragen der Moralbegründung, sondern stärker auf dem Verhältnis morali-

scher Normen zum jeweils historisch-gesellschaftlich bestimmten Leben der Menschen und ihrem Leiden, ein Motiv, das auch schon in Honneths Anerkennungstheorie bearbeitet wurde. Diese Perspektivenverschiebung verlief teilweise unter direktem Einfluss der Rezeption dessen, was sich unter dem Obergriff des ethischen Naturalismus bei neoaristotelischen Autorinnen und Autoren wie Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, John McDowell und Michael Thompson findet. (Vgl. Müller 2017; Testa 2007) Dass die Moral nicht im Gegensatz zur menschlichen Natur, sondern als Teil des Lebens der menschlichen Gattung verstanden wird, ist ein bei den genannten Autorinnen und Autoren in unterschiedlichen Varianten ausgearbeiteter Gedanke.

Ein Autor, der diesen Gedanken ebenfalls vertritt, wenn auch mit nicht zu vernachlässigenden Differenzen, dessen Arbeiten aber in den moralphilosophischen Diskussionen der Kritischen Theorie gegenwärtig kaum behandelt werden, ist Max Horkheimer. Eine Ausnahme stellt Seyla Benhabib dar, die bereits 1986 darauf hingewiesen hat, dass Horkheimers moralphilosophischen Überlegungen systematisch eine weitaus größere Relevanz zukommt, als dies in der Forschung bislang anerkannt wurde. (Vgl. Benhabib 1986) Da Horkheimer das Leben der menschlichen Gattung aus einer materialistischen und nicht aus einer naturalistischen Perspektive versteht, spielt für ihn die jeweilige historisch-gesellschaftliche Form, in der der Moral im Leben der Menschheit eine spezifische Funktion gegeben wird, eine sehr viel größere Rolle für die Moral selbst, als dies im ethischen Naturalismus der Fall ist.

Um die produktive Spannung zu erläutern, in der Horkheimers Überlegungen zum ethischen Naturalismus stehen, sollen zuerst anhand von Philippa Foots Verständnis natürlicher Normativität einige grundlegende Merkmale dieser moralphilosophischen Strömung der Gegenwart bestimmt werden (1). Daran anschließend werde ich das Verhältnis erörtern, in das Horkheimer die Moral einerseits zur Geschichte der menschlichen Gattung, andererseits zum Leiden der menschlichen Natur unter dieser Geschichte setzt. In der Differenz zum ethischen Naturalismus soll Horkheimers Ansatz als ethischer *Materialismus* expliziert werden, für den das historische und gesellschaftliche Leben der Menschheit eine weitaus größere Rolle für die Theoriebildung spielt, als dies im ethischen Naturalismus der Fall ist. Dadurch soll erstens erläutert werden, welchen Beitrag Horkheimers frühe Überlegungen aus den 1930er Jahren zur Kritischen Theorie der Moral leisten können; zweitens soll gezeigt werden, an welchen Punkten Horkheimer den ethischen Naturalismus für dessen ahistorisches Verständnis des

menschlichen Gattungslebens in gewisser Weise *avant la lettre* kritisiert; drittens soll sichtbar gemacht werden, an welche Grenzen Horkheimer dabei stößt. Ich tue dies, indem ich ausgehend von Horkheimers Kant-Lektüre die Widersprüchlichkeit der Normativität der bürgerlichen Gesellschaft, die er konstatiert, erörtere. Der Bezug zu Kant ist hier einerseits deswegen unverzichtbar, weil Horkheimers Rede von der Natürlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Naturgesetzlichkeit sich auch aus seinem Verständnis des moralischen Gesetzes als eines Naturgesetzes der Vernunft herleitet, nicht allein aus seinem an Marx anschließenden Verständnis der Kritik der politischen Ökonomie. Andererseits ist dies auch für die Klärung des Verhältnisses von Horkheimer zum ethischen Naturalismus bedeutsam, weil Kants Moraltheorie als gemeinsamer Gegner beider verstanden werden kann. Für Horkheimer liegt das Problem in der Ahistorizität des kantischen Ansatzes, an dem er jedoch als Ausdruck der bürgerlichen Moral seine Kritik entfaltet. Für Foot und Thompson stellt der Mensch als natürliches Lebewesen den Ausgangspunkt moralphilosophischer Überlegungen dar und dass Kant genau darauf verzichtet und moralische Normativität unabhängig von der menschlichen Natur begründet, sorgt für die Unvereinbarkeit beider Ansätze (2). Die Widersprüchlichkeit der Normativität der bürgerlichen Gesellschaft durchzieht drei Bestimmungen des gesellschaftlichen Lebens der Menschheit, die daran anschließend diskutiert werden sollen: die naturhafte und „blinde“ Organisation des gesellschaftlichen Lebens und die daraus folgende Opazität bezüglich moralischer Handlungen (3); das Leiden der menschlichen Natur, das durch ihre nicht angemessene natürliche Normativität der bürgerlichen Gesellschaft hervorgerufen wird (4); der Begriff von Geschichte als Anpassungsprozess der menschlichen Natur an die natürliche Normativität der bürgerlichen Gesellschaft (5). Ich schließe mit zusammenfassenden Überlegungen dazu, worin Horkheimers Beitrag zur Kritischen Theorie der Moral heute bestehen kann (6).

1. Grundzüge des ethischen Naturalismus

Philippa Foot hat in ihrem philosophischen Vermächtnis *Die Natur des Guten* (Foot 2004) eine die moralphilosophischen Diskussionen der Gegenwart zutiefst prägende Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Normativität vorgenommen. Diesem Verständnis zufolge befinden sich lebendige Natur und Normativität nicht in einem Verhältnis der Äußerlichkeit, sondern die lebendige Natur ist selbst normativ verfasst. Dabei lassen sich für jede

Spezies oder Lebensform – Foot verwendet diese Begriffe synonym – natürliche Normen identifizieren, denen das Leben aller individuellen Mitglieder einer Lebensform folgen muss, wenn dieses Leben gelingen soll. Diese Normen ermöglichen es dann, das Leben der Individuen zu bewerten. Foots zentrale naturalistische These lautet, dass die „begriffliche Struktur“ von „Bewertungen menschlichen Wollens und Handelns“ dieselbe ist wie bei „Bewertungen von Eigenschaften und Vollzügen anderer Lebewesen“ (Foot 2004, 19). Wenn das zutrifft, so erhalten die Normen, die die Vollzüge von Lebewesen bestimmen, eine Verankerung in der natürlichen Bestimmtheit der Lebewesen. Und insofern Menschen ebenfalls Lebewesen sind, entfällt für ihre moralische Normativität ebenfalls die Notwendigkeit einer von der menschlichen Natur unabhängigen Begründung.

Die begriffliche Struktur, die zur normativen Bewertung der Vollzüge von Lebewesen notwendig ist, besteht in einer Zusammenführung von dem, was Foot im Anschluss an Michael Thompson aristotelisch-kategorische Aussagen oder naturhistorische Urteile nennt, mit bewertenden Aussagen über Individuen einer Lebensform. Naturhistorische Urteile haben nach Thompson die folgende Form: „Das S ist (oder hat oder tut) F“ (Thompson 2011, 84), wobei S eine bestimmte Lebensform repräsentiert und F die für diese Lebensform typischen Vollzüge. Thomas Hoffmann hat die Besonderheit naturhistorischer Urteile entsprechend so beschrieben: „Dabei steht S nicht für Individuen oder Mengen von Individuen, sondern für die Substanzform selbst, während das durch die ‚zeitallgemeine‘ Kopula ist/hat/tut mit S verbundene F für die Zustands- oder Bewegungsformen steht, die Exemplare von S als solche im Allgemeinen manifestieren.“ (Hoffmann 2015, 54)

Als solche generischen Aussagen geben naturhistorische Urteile die Standards an, die das Leben einer Lebensform auszeichnen. Sie sind deswegen keine deskriptiven oder bloß statistischen Aussagen darüber, wie es um bestimmte Eigenschaften einer mehr oder weniger großen Anzahl von Individuen einer Spezies bestellt ist. Dieser Unterschied kommt durch den Bezug der Aussagen auf die teleologischen Bestimmungen einer Spezies zustande. Denn so wird nicht allein etwas darüber gesagt, was im Leben einer Spezies passiert, sondern auch darüber, welchem Zweck es folgt. Die Zwecke, denen lebendige Wesen grundlegend folgen, sind laut Foot „Entwicklung, Selbsterhaltung und Fortpflanzung“ (Foot 2004, 53). Indem naturhistorische Urteile die Standards einer Lebensform ausdrücken, heben sie diejenigen „natürlichen Normen“ (Foot 2004, 44) hervor, denen die Mitglieder einer Lebensform folgen müssen, wenn sie die Zwecke von Selbsterhaltung, Entwicklung

und Fortpflanzung erfüllen wollen. Ein Individuum kann dann an diesen natürlichen Normen gemessen werden und mit einem einzelnen bewertenden Urteil kann dann ausgedrückt werden, ob es ihnen entspricht. Thompson gibt ein Beispiel für eine für die *Spezies Hauskatze* natürliche Norm: „Die Hauskatze hat vier Beine, zwei Augen, zwei Ohren und Eingeweide im Bauch.“ (Thompson 2011, 85) Mit Bezug auf *eine bestimmte Hauskatze*, die nur drei Beine hat, lässt sich dann mit einer einzelnen bewertenden Aussage sagen: „Diese Hauskatze hat nur drei Beine, darum ist sie defizitär.“

Da Menschen auch Lebewesen sind, muss ihr Leben ebenfalls den Zwecken Entwicklung, Selbsterhaltung und Fortpflanzung folgen, aber Foot betont, dass die Teleologie der menschlichen Lebensform nicht in diesen Zwecken aufgeht, weil Menschen über Rationalität verfügen. (Vgl. Foot 2004, 64) Auch die menschliche Lebensform ist durch natürliche Normen ausgezeichnet, aber ihre Mitglieder sind als rationale Wesen diesen Normen nicht einfach unterworfen, sondern können sich bewusst und kritisch auf sie beziehen und sie gegebenenfalls in Frage stellen und ändern. Menschen sind solche Lebewesen, denen die Zwecke ihrer Handlungen nicht einfach vorgegeben sind. Sie können vielmehr auf der Grundlage dessen, was sie aus Gründen präferieren, Entscheidungen treffen. „Tiere sind auf das Gute aus, das sie sehen, zum Beispiel auf Nahrung; Menschen hingegen sind aus auf das, was sie als gut ansehen. Aus diesem Grund kann man von einem Tier nicht sagen, daß es ‚das Bessere kennt und das Schlechtere wählt‘. Man kann aber genau das von einem Menschen sinnvoll behaupten.“ (Foot 2004, 80)

Ob es dazu kommt, dass Menschen eine Auseinandersetzung über den Inhalt und die Richtigkeit einer Norm führen, hängt jedoch – wie Foot ganz explizit sagt – von aus ihrer Perspektive kontingenten Faktoren ab. Der Anstoß für eine solche Auseinandersetzung kommt aus dem „wirklichen menschlichen Leben“ (Foot 2004, 149), in dem Menschen verletzt, misshandelt und ermordet werden: „Menschliches Leben wird, anders als das von Tieren, in Entsprechung zu Normen gelebt, die Menschen kennen und die sie als Handlungsmuster anerkennen. [...] Die Normen, die befolgt werden sollen, müssen zum größten Teil als Verbote von Handlungen wie Diebstahl oder Mord formuliert sein.“ (Foot 2004, 149f.) In diesem Sinne kann sich der Inhalt dessen, was Menschen unter dem für sie Guten verstehen, ändern. Nun spielen gesellschaftliche und historische Veränderungen für Foots Verständnis natürlicher Normativität aber nur so weit eine Rolle, wie diese Veränderungen den Inhalt der jeweiligen natürlichen Normen und die Verstöße gegen diese Normen betreffen. Dass die Veränderungen dieser Inhalte

jedoch ihrerseits abhängig sind von der Organisation des gesellschaftlichen Lebens, zu dessen Regulierung die Normen gebraucht werden, spielt für die Theoriebildung bei Foot genauso wenig eine zentrale Rolle wie bei anderen ethischen Naturalisten.¹

Horkheimers Ansatz steht in einer produktiven Spannung zum ethischen Naturalismus. Die natürliche Normativität der menschlichen Lebensform ist für Horkheimer selbst historisch bestimmt, als die menschliche Lebensform sich notwendig nur historisch realisieren kann. Da diese historische Realisierung in wechselnden gesellschaftlichen Formationen stattgefunden hat und stattfindet, ist es aus Horkheimers Perspektive notwendig, diese historische Entwicklung der Gesellschaft in die Bestimmung der ihr Leben regulierenden Normen einzubeziehen. In der bürgerlichen Gesellschaft ist diese Normativität nach Horkheimer widersprüchlich verfasst: Einerseits sollen die Menschen moralischen Normen und nicht allein ihren eigenen Interessen folgen, andererseits erfordert die bürgerliche Gesellschaft gerade das rücksichtslose Verfolgen eigener Interessen, da sonst die Selbsterhaltung der Menschen gefährdet würde. Für die in der bürgerlichen Gesellschaft lebenden Menschen ist diese widersprüchliche Normativität in dem Sinne natürlich, dass sie zu dieser Gesellschaft als solcher dazugehört. Sie ist nicht in dem Sinne natürlich, dass sie den Menschen als natürlichen Gattungswesen entspricht, wie es die natürliche Normativität ist, von der der ethische Naturalismus handelt. Zentral für die Verhältnisbestimmung von Horkheimer und den hier exemplarisch bei Foot dargestellten Grundzügen des ethischen Naturalismus ist darum, dass Horkheimer die natürliche Normativität des menschlichen Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft als der menschlichen Natur nicht angemessen begreift.

1 Wenn man an die Auseinandersetzung zwischen McDowell und Foot denkt, so geht es dort zwar auch darum, ob die menschliche Natur aufgrund ihrer kulturellen und historischen Bestimmtheit als eine erste Natur verstanden werden muss oder als eine zweite Natur. (Vgl. McDowell 2009, Hoffmann 2010 und Wesche 2010) McDowell, der für die zweite Möglichkeit plädiert, verzichtet aber ebenfalls darauf, die Abhängigkeit der inhaltlichen Bestimmung der für Menschen verbindlichen Normativität von der historisch veränderlichen Organisation des gesellschaftlichen Lebens der menschlichen Gattung explizit in die Theoriebildung einzubeziehen. Deswegen entsteht der Eindruck, das, was Foot unter menschlicher Lebensform und McDowell unter zweiter Natur versteht, sei ahistorisch.

2. Horkheimers materialistische Kant-Lektüre

Horkheimers Auseinandersetzung mit Kants Moralphilosophie ist mit Vorsicht zu genießen, da es Horkheimer dabei primär nicht um Kant selbst geht, sondern darum, seine moralphilosophischen Überlegungen als Ausdruck der in der bürgerlichen Gesellschaft wirksamen Moral zu verstehen. An Kant versucht Horkheimer zu veranschaulichen, wie die gesellschaftliche Funktion der Moral philosophisch begriffen werden kann. Weil Kants Moralphilosophie für Horkheimer „ein vollendeter Ausdruck ihrer Zeit“ (Horkheimer 1933/1988, 115) ist, lassen sich an ihr die Probleme ablesen, von denen die Moral in der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt ist. Bei Kant findet sich aus Horkheimers Perspektive ein zwar zu kritisierendes Verständnis der Normativität der bürgerlichen Gesellschaft. Ausgehend von seiner Kritik an Kant entwickelt Horkheimer aber sein eigenes materialistisches Moralverständnis, das wiederum einzelne Aspekte des ethischen Naturalismus in verwandelter Weise vorwegnimmt.

Horkheimers Auseinandersetzung mit Kant setzt damit ein, dass „Kants Formulierung des kategorischen Imperativs“ als „reinsten Ausdruck“ der „Moralvorstellung des Bürgertums“ bestimmt wird. (Horkheimer 1933/1988, 115) Horkheimer orientiert sich hier an der Generalisierungsformel des kategorischen Imperativs: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (Kant 1978, 421) Für Horkheimer wird dem handelnden individuellen Subjekt damit gesagt, es solle in seinen Handlungen nicht seinen eigenen Interessen folgen, sondern nur dem, was interesselos ein allgemeines Gesetz werden kann. Das Problem besteht für Horkheimer darin, dass nicht begründet wird, warum jenes Allgemeine denn über dem individuellen Interesse stehen sollte. Aufgrund dieser Unklarheit im Verhältnis von individuellem Interesse und allgemeinem Gesetz findet Horkheimer zufolge im individuellen Subjekt ein nicht zu beruhigender Konflikt statt, für dessen verbindliche Entscheidung zugunsten des Allgemeinen, wie es die Moral fordert, jedoch keine Kriterien zur Verfügung gestellt werden.² Dieses begriffliche Problem, das

2 Dieses Problem besteht natürlich nur dann, wenn man in Frage stellt, dass moralische Normen generell als allgemeine Normen zu verstehen sind, die nicht nur einem Subjekt, sondern allen Subjekten als vernunftbegabten Sinneswesen Gerechtigkeit widerfahren lassen sollen. Dass dies der Anspruch der Moral ist, wird von Horkheimer nicht in Frage gestellt, es geht ihm stattdessen um den Charakter jenes allgemeinen moralischen Gesetzes, dessen Moralität für Horkheimer – anders als für Kant – nicht durch seine Gesetzesform

Horkheimer bei Kant identifiziert, versteht er als gesellschaftlich vermittelt: „Weil diese Problematik, die sich im Innern der Menschen abspielt, notwendig aus ihrer Rolle im gesellschaftlichen Lebensprozeß hervorgeht, ist die Kantische Philosophie, als ihr getreuer Spiegel, ein vollendeter Ausdruck ihrer Zeit.“ (Horkheimer 1933/1988, 115)

Die bürgerliche Gesellschaft ist laut Horkheimer darauf ausgerichtet, die „Eigentumsinstinkte aller Einzelnen“ (Horkheimer 1933/1988, 116) zu entfesseln. Indem sie so ihren eigenen ökonomischen Vorteil suchen, tragen sie aufgrund der Gesellschaftlichkeit aller privat verrichteter Arbeiten zugleich zum Profit anderer und schließlich zum Erhalt des gesellschaftlichen Ganzen bei. Was dem individuellen Subjekt als selbstbestimmte Tätigkeit zur Befriedigung eigener Interessen erscheint, ist zugleich eben auch eine für den Markt verrichtete Arbeit und dient so auch der Befriedigung der Interessen anderer.

Nun hat Horkheimer im eben Zitierten davon gesprochen, dass die bei Kant identifizierte Problematik des Konflikts zwischen Individuum und Allgemeinem sich „im Innern der Menschen abspielt“. Er muss darum zeigen, in welcher Weise die gesellschaftlichen Lebensverhältnisse zu dem genannten Konflikt führen, den Kant nicht als gesellschaftlich entsprungen begreift, sondern in der Vernunftnatur des Menschen begründet sieht. Horkheimer geht davon aus, dass die Menschen sich in allen Bereichen ihres „Sein“, d. h. psychisch und physisch in der Geschichte „an die Lebensbedingungen der Gesellschaft angepaßt“ (Horkheimer 1933/1988, 116), haben. Ist die bürgerliche Gesellschaft davon bestimmt, das Verfolgen des individuellen Interesses und des ökonomischen Vorteils zu befördern, so bedeutet das für das „Sein“ der Menschen, dass „[w]eder das Gefühl des Individuums noch sein Bewußtsein, weder die Form seines Glücks noch seine Vorstellung von Gott [...] sich diesem das Leben beherrschenden Prinzip“ (Horkheimer 1933/1988, 116) entziehen können.

Wenn die bürgerliche Gesellschaft die Individuen aber so geformt hat, dass sie in ihr genau das tun, was von ihnen verlangt wird, nämlich den eigenen ökonomischen Vorteil suchen, so fragt es sich, wozu Moral als Instanz, die darüber wacht, dass die Individuen nicht gegen das allgemeine Gesetz verstoßen, überhaupt gebraucht wird. Wenn das allgemeine Gesetz

gewährleistet wird. Horkheimers Kant-Kritik ist darum eine weitestgehend externe und gesellschaftstheoretisch motivierte Kritik, auch wenn er seinem Vorgehen einen immanenten Charakter zu geben versucht.

und das eigene individuelle Interesse zusammenfallen, wozu ist Moral dann noch nötig? „Der ökonomische Vorteil ist in dieser Epoche das natürliche Gesetz, unter dem das individuelle Leben steht. Diesem natürlichen Gesetz der Einzelnen hält der kategorische Imperativ das ‚allgemeine Naturgesetz‘, das Lebensgesetz der menschlichen Gesellschaft als ein Richtmaß vor. Das wäre sinnlos, wenn die besonderen Interessen und die Bedürfnisse der Allgemeinheit nicht höchst ungenau, sondern mit Notwendigkeit ineinander griffen.“ (Horkheimer 1933/1988, 116) Aus dieser Perspektive ist die Moral als menschliche Erscheinung und Ausdruck des bürgerlichen Zeitalters gerade notwendig, weil die Art und Weise, in der die Menschen ihren individuellen ökonomischen Interessen nachgehen, in der bürgerlichen Gesellschaft nicht von selbst dazu führt, dass die „Bedürfnisse der Allgemeinheit“ erfüllt werden. Dieses Argument, das die Notwendigkeit der Moral aus dem historischen Stand der Vergesellschaftung ableitet, ist aber nur dann plausibel, wenn der höchst komplexe Sachverhalt erläutert wird, warum individuelles und allgemeines Interesse nicht zusammenfallen, obwohl die bürgerliche Gesellschaft Horkheimer zufolge genau das verspricht.

Horkheimer sieht den Grund dafür darin, dass der Vermittlungsprozess der individuellen Tätigkeiten und der „Existenz der Gesamtgesellschaft als dem Vermittelten“ sich nicht vernünftig, d. h. nicht durch die „Kontrolle eines bewußten Willens“, sondern wie ein blinder „Naturvorgang“ vollzieht. Darin liegt der opake Charakter des gesellschaftlichen Lebens. Der naturhafte und darum irrationale Vermittlungsprozess des Individuellen und des Allgemeinen in der bürgerlichen Gesellschaft drückt sich für Horkheimer im Leiden ihrer Mitglieder aus. (Vgl. Horkheimer 1933/1988, 116f.) Das verweist darauf, dass die naturhafte Normativität des Lebensprozesses der bürgerlichen Gesellschaft dem Leben ihrer Mitglieder nicht angemessen ist, denn sonst würden sie nicht leiden. Die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft erscheint in Horkheimers Verständnis als ein Anpassungsprozess menschlichen Lebens an die naturhaften normativen Anforderungen dieser Gesellschaft. In den folgenden drei Schritten werde ich den opaken Charakter der bürgerlichen Gesellschaft, das in ihr auftauchende Leiden und die Geschichte als Anpassungsprozess als drei Aspekte der Widersprüchlichkeit der Normativität der bürgerlichen Gesellschaft erläutern.

3. Gesellschaftliche Opazität

Horkheimer problematisiert die Opazität des Zusammenhangs von individueller Tätigkeit und dem gesellschaftlichen Ganzen, die zur Folge hat, dass es für die Individuen letztlich nicht absehbar ist, welche Folgen ihre Handlungen haben. Horkheimers Bestimmung dieses Zusammenhangs als blinden Naturvorgangs verweist auf die von Marx im *Kapital* dargestellte Fetischisierung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse, die zwar von Menschen hervorgebracht wurden und werden, gleichwohl aber wie unveränderliche Naturverhältnisse erscheinen. (Vgl. Marx 1970, 85–98) Horkheimer interessiert sich jedoch im Kontext seiner moralphilosophischen Überlegungen weniger für die ökonomische Formanalyse von Marx, sondern vielmehr für die Auswirkungen, die der sich als blinder Naturvorgang vollziehende gesellschaftliche Lebensprozess auf den moralischen Gehalt von Handlungen hat. „Der Einzelne, ganz von der Sorge um sich selbst und das ‚Seine‘ in Anspruch genommen, fördert daher das Leben des Ganzen nicht bloß ohne klares Bewußtsein, sondern er bewirkt durch seine Arbeit außer dem Glück der anderen auch noch ihr Elend; nie kann es ganz offenbar werden, inwieweit und für welche Individuen seine Arbeit das eine oder das andere bedeutet.“ (Horkheimer 1933/1988, 116/17)

Den „ökonomischen Vorteil“ zu suchen ist das „natürliche Gesetz“, dem das Leben jedes Individuums folgen muss, weil sonst die eigene Selbsterhaltung gefährdet wird. Dieses „natürliche Gesetz“ ist jedoch nicht mit dem von Kant als „allgemeines Naturgesetz“³ bezeichneten moralischen Gesetz identisch, das als „Lebensgesetz der menschlichen Gesellschaft“ den normativen Maßstab zur Bewertung individueller Handlungen darstellt. Für die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft muss der Zusammenhang zwischen diesen beiden „Naturgesetzen“ ungeklärt bleiben: Zur Befolgung des ersten nötig ist ihre eigene Selbsterhaltung. Zur Befolgung des zweiten können sie Kant zufolge nur durch die Vernunft selbst genötigt werden, was – da sie sich als autonome Wesen dieses Gesetz selbst gegeben haben – einer Selbstnötigung gleichkommt.⁴ Befolgen die bürgerlichen Subjekte das moralische Gesetz, können sie sich laut Horkheimer trotzdem nicht sicher

3 Diesogenannte Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs bei Kant lautet: [H]andle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“ (Kant 1978, 421)

4 Zum in den letzten Jahren breit diskutierten sogenannten „Paradox der Autonomie“, das Terry Pinkard bei Kant gerade aufgrund der genannten Selbstnö-

sein, dass es tatsächlich dem Interesse aller, eben der Menschheit dient, weil sie auch dann noch anderen Menschen Schaden zufügen können, wenn sie – in Kants Worten – „aus Pflicht“ gehandelt haben. Das Leben der Menschen folgt also laut Horkheimer in der bürgerlichen Gesellschaft dem „natürlichen Gesetz“ der Selbsterhaltung, weil es selbst einem nicht bewusst und vernünftig geplanten Produktionsprozess unterworfen ist, in dem die arbeitsteilig verrichteten Tätigkeiten in der Form eines blinden Naturvorgangs zusammenwirken.

Das „allgemeine Naturgesetz“ der Moral dagegen muss sowohl von dem „natürlichen Gesetz“ der Selbsterhaltung als auch von dem als blinder Naturvorgang bestimmten gesellschaftlichen Produktionsprozess unterschieden werden. Das gesellschaftlich hervorgerufene und reproduzierte Auseinanderfallen von individuellem und allgemeinem Interesse ist es, das laut Horkheimer erst Moral notwendig macht, wobei diese als „Lösungsmittel“ dieses Problems scheitert. Für Horkheimer ist es entscheidend, dass die Menschen dazu gezwungen sind, ihren materiellen Interessen tendenziell rücksichtslos gegenüber anderen zu folgen, da sonst ihre Selbsterhaltung gefährdet würde. Selbst dann aber, wenn alle den kategorischen Imperativ befolgten, „selbst wenn alle in seinem Sinne ein tugendhaftes Leben führten“ (Horkheimer 1933/1988, 119), bliebe der Zusammenhang zwischen individuellen Tätigkeiten und resultierendem gesellschaftlichem Ganzen trüb. Die Änderung des subjektiven Verhaltens in diesem Sinne änderte für Horkheimer nichts daran, dass der gesellschaftliche Produktionsprozess ein blinder Naturvorgang bliebe.

Das Resultat von Horkheimers Kant-Lektüre lässt sich mit Bezug auf die von ihm problematisierte Blindheit und Opazität des sozialen Lebensprozesses so pointieren: Solange die gesellschaftlichen Bedingungen die Form eines blinden Naturvorgangs haben, kann eine Moralisierung der Subjekte nicht zu vernünftigen sozialen Verhältnissen führen. Sofern das „Innere“ der Menschen – ihre psychische und physische Verfassung – gemäß der Anforderungen des Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft ausgerichtet wird und sie darauf angewiesen sind, dieses „Innere“, eben ihre Natur, zu erhalten, können sie gar nicht anders, als mit dem moralischen Gesetz, wie Kant es versteht, in Konflikt zu geraten, und das selbst dann noch, wenn sie es befolgen. Moral stellt in der bürgerlichen Gesellschaft diejenige Instanz dar, die

tigung identifiziert hat vgl. Pinkard 2002, 59ff. und die Beiträge in Khurana und Menke 2011.

menschliches Verhalten normativ bewertet. Dies ist für Horkheimer notwendig, weil das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft nicht vernünftig, sondern wie ein blinder Naturvorgang organisiert ist, der aber für sein eigenes Fortbestehen der normativen Regulierung des Verhaltens seiner Mitglieder bedarf. In diesem Sinne ist die Moral als ein Moment der *für die bürgerliche Gesellschaft natürlichen Normativität* zu verstehen, deren anderes Moment in aus Gründen der Selbsterhaltung zu verfolgenden subjektiven Vorteilen besteht. Das widersprüchliche Verhältnis dieser Momente – das natürliche Gesetz der bürgerlichen Gesellschaft (die rücksichtslose Verfolgung eigener Interessen aus Selbsterhaltungsgründen) einerseits und das „allgemeine Naturgesetz“ der Moral – muss laut Horkheimer so lange bestehen, solange das gesellschaftliche Leben wie ein blinder Naturvorgang organisiert ist.

Die widersprüchliche natürliche Normativität der bürgerlichen Gesellschaft ist insofern als zweit-natürlich zu verstehen, da sie von der naturhaften Organisation des gesellschaftlichen Lebens hervorgerufen wird. Diese Organisationsform ist aber radikal historisch bestimmt, ihre *Naturhaftigkeit* ist eben nicht als Natur, sondern als historisch geworden und durch menschliches Handeln produziert zu verstehen. Dies markiert eine deutliche Differenz zum ethischen Naturalismus. Der von Horkheimer herausgearbeitete Widerspruch *in* der natürlichen Normativität der bürgerlichen Gesellschaft kann aus der Perspektive des ethischen Naturalismus nur *zwischen* der natürlichen Normativität und der moralischen Praxis einer Gesellschaft und ihrer Mitglieder bestehen. Wäre die natürliche Normativität, wie Foot und Thompson sie verstehen, selbst widersprüchlich verfasst, so müsste sie sich gemäß dem aristotelischen Verständnis des Widerspruchs auflösen und könnte das menschliche Leben nicht formen. Da Horkheimer die historisch-gesellschaftliche Realisierung der menschlichen Natur nicht von ihrem Begriff ablöst, bleibt ihm jedoch gar nichts anderes übrig, als die natürliche Normativität selbst mit einem historisch-gesellschaftlichen Index zu versehen und sie im Falle der bürgerlichen Gesellschaft seiner Zeit als widersprüchlich zu verstehen.

4. Menschliches Leiden

Der nach der Opazität des sozialen Lebens zweite Aspekt, an dem sich die widersprüchlich verfasste Normativität der bürgerlichen Gesellschaft zeigt, besteht laut Horkheimer in der Bedeutung des gesellschaftlich produzierten Leidens der Mehrheit der Menschen. Dieses Leiden begreift Horkheimer

als Ausdruck der „Irrationalität“, d. h. der Naturhaftigkeit des gesellschaftlichen Lebens. Wäre dieses anders organisiert, müssten die Menschen weniger leiden. Menschliches Leiden gilt als radikal endlich. Es bekommt von Horkheimer keinen metaphysischen Sinn zugesprochen und wird auch nicht als notwendiges Übel für den gesellschaftlichen Fortschritt begriffen. Wie bereits oben beschrieben wurde, ist es die Opazität des sozialen Lebens, die zur Folge hat, dass die handelnden Subjekte nicht wissen können, welches „Glück“ oder welches „Elend“ ihr Handeln bewirkt. Die Arbeitsteilung führt zwar dazu, dass die Subjekte wechselseitig von den von ihnen verrichteten Arbeiten profitieren, aber „außer dem Glück der anderen“ wird durch die Arbeit eben „auch noch ihr Elend“ bewirkt. (Vgl. Horkheimer 1933/1988, 117) Setzte man voraus, dass die zur Lohnarbeit genötigten Subjekte das Elend anderer Menschen durch ihr eigenes Tun nicht bewirken wollen, so wäre es keinesfalls ausgemacht, dass eine vollständige Aufklärung über die Folgen des eigenen Handelns tatsächlich zur Reduzierung des produzierten Elends führte. Denn wenn die Subjekte aufgrund dieses Wissens auf die Ausführung ihrer Arbeit verzichteten, gefährdeten sie ihre eigene Selbsterhaltung. Statt fremdes Elend zu produzieren, verelendeten sie potentiell selbst und deswegen entschieden sie sich möglicherweise dafür, ihre Arbeit doch auszuüben und das Elend anderer in Kauf zu nehmen. Eine individualisierende Betrachtung dieser Zusammenhänge, wie sie in der Konstruktion der kantischen Moralphilosophie aus Horkheimers Perspektive angelegt ist, kann für das hier bestehende Problem keine Lösung finden.

Die Moral weist für Horkheimer keinen Ausweg aus dem in der bürgerlichen Gesellschaft produzierten Leiden, wenn sie die Form der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse unangetastet lässt. Die menschliche Natur muss so lange gemäß der gesellschaftlichen Erfordernisse geformt werden und unter dieser Formung psychisch und physisch leiden, solange die Gesellschaft wie ein blinder Naturvorgang organisiert ist. Entscheidend ist an dieser Überlegung Horkheimers, dass die natürliche Normativität der bürgerlichen Gesellschaft – also die gleichzeitige Geltung zweier einander widerstreitender „natürlicher Gesetze“ – für die „Mehrzahl aller Menschen“ Leiden zur Folge hat. Die natürliche Normativität der bürgerlichen Gesellschaft ist darum der menschlichen Natur nicht angemessen. Sie kann deswegen gerade nicht im selben Sinne natürlich sein wie die natürliche Normativität, die im ethischen Naturalismus behandelt wird. Denn diese wird menschlichen Wesen, insofern sie unter den Begriff lebendiger menschlicher Gattungswesen fallen, zugesprochen, unabhängig von den sozialen Formen,

in denen die Menschen sich als empirische Wesen in bestimmten Verhältnissen aufeinander beziehen. Sie ist im Unterschied zur widersprüchlichen Normativität der bürgerlichen Gesellschaft nicht sozial hervorgebracht.

Aus der Perspektive des ethischen Naturalismus ließe sich dazu sagen, dass das gesellschaftliche Leiden der Menschheit sicherlich zeigt, dass die Menschen gesellschaftlich nicht so behandelt werden, wie sie als menschliche Gattungswesen, deren Leben einer ihnen entsprechenden Form von Normativität folgt, behandelt werden sollten. Indem die gesellschaftliche Praxis in der bürgerlichen Gesellschaft gegen die natürliche Normativität verstößt, zeigt sich, dass die soziale Normativität dieser Gesellschaft der menschlichen Natur nicht angemessen ist. Die natürliche Normativität, die Foot und Thompson im Blick haben, stellt aber genau die normative Grundlage dar, mit der die soziale Normativität einer Gesellschaft kritisiert werden kann. Diese Grundlage muss nicht selbst in Frage gestellt oder problematisiert werden, wenn die soziale Realität nicht mit ihr übereinstimmt. Foot zufolge liefert die natürliche Normativität ausreichende Gründe, um historisch spezifische Verstöße gegen sie zu kritisieren. Diese ihnen entsprechende Form von Normativität ist jedoch gerade nicht historisch bestimmt, im Unterschied zu derjenigen widersprüchlichen Form von Normativität, der Horkheimer zufolge die menschliche Gattung in der bürgerlichen Gesellschaft folgen muss. Anhand von Foots bereits oben genanntem Beispiel des Diebstahls (vgl. Foot 2004, 150) als Verstoß gegen die natürliche Normativität lässt sich diese Differenz zwischen ethischem Naturalismus und ethischem Materialismus noch präziser erläutern. Damit Diebstahl als moralisch verwerflich begriffen werden kann, ist eine soziale Ordnung vorauszusetzen, die das Eigentum als etwas Schützenswertes begreift. Dies ist aber nichts Natürliches, sondern Produkt und Teil einer sozialen Praxis, die eine Geschichte hat. Dass Diebstahl auf der Grundlage einer natürlichen Normativität zu kritisieren ist, impliziert dann, dass es zur menschlichen Natur gehört, über Eigentum zu verfügen, wodurch ein bestimmter Aspekt der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse naturalisiert wird. Dieser Schritt ist aus Horkheimers Perspektive deswegen problematisch, weil mit der Naturalisierung des Eigentums ein zentraler Aspekt der bürgerlichen Gesellschaft für unveränderlich erklärt wird.

Horkheimers Materialismus geht es um die Abschaffung des Elends, das die bürgerliche Gesellschaft mit und trotz ihrer Moral produziert. „Der Materialismus sieht in der Moral eine Lebensäußerung bestimmter Menschen und versucht, sie aus den Bedingungen ihres Entstehens und Verge-

hens zu begreifen, nicht um der Wahrheit an sich willen, sondern im Zusammenhang mit bestimmten geschichtlichen Antrieben. Er versteht sich selbst als die theoretische Seite der Anstrengungen, das vorhandene Elend abzuschaffen.“ (Horkheimer 1933/1988, 131) Für den ethischen Naturalismus – dafür sprechen die historischen Beispiele Foots (vgl. Foot 2004, 131–151) – stellt dies ebenfalls ein Ziel menschlicher Praxis dar, nur soll dies dort erst auf einer gesicherten normativen Grundlage möglich sein, die aus Horkheimers Perspektive in der gegenwärtigen Gesellschaft unverfügbar ist. Seine materialistische Moralkritik zielt auf die Herstellung gesellschaftlicher Zustände, deren normative Ordnungen so gestaltet sind, dass sie nicht mehr zu einem Leiden der „Mehrzahl der Menschen“ führen, d. h. die menschliche Natur in einem geringeren Maße bedrängen, als dies unter kapitalistischen Bedingungen der Fall ist. Die Moral selbst kann aber dabei, eben weil sie von Horkheimer radikal historisch gedacht wird und an die bürgerliche Gesellschaft gebunden bleibt, nicht den normativen Maßstab für die Einrichtung solcher veränderter Zustände darstellen. Gleichzeitig lässt sich ein solcher Maßstab – worauf ich gleich noch zu sprechen komme – auch nicht ohne Moral denken. Worin der Maßstab aber bestehen soll, lässt sich auch nicht unabhängig von der sozialen und historischen Realität festlegen. Für den Materialismus steht nach Horkheimer nur fest, dass das gesellschaftlich verursachte Leiden der Menschen abgeschafft werden muss und dass dies mit den gegenwärtigen Mitteln der Naturbeherrschung auch möglich wäre. „Die Menschheit ist in der bürgerlichen Periode so reich geworden, gebietet über so große natürliche und menschliche Hilfskräfte, daß sie geeinigt unter würdigen Zielsetzungen existieren könnte.“ (Horkheimer 1933/1988, 135) Sofern man dies einen Maßstab nennen kann, so ist er allein negativ zu verstehen. Damit das Leiden jedoch abgeschafft werden kann, bedarf es Menschen, die für das Leiden anderer überhaupt empfänglich sind bzw. seine Existenz als ein Problem begreifen, und dies ist für Horkheimer nur in Verbindung mit der Affektivität der Menschen möglich.

Wie ist es aber möglich, dass eine solche Empfänglichkeit überhaupt besteht, wenn die Menschen doch bis in ihr Inneres gesellschaftlich bestimmt werden, ihre Affekte sich also auch gemäß der für die bürgerliche Gesellschaft natürlichen Normativität geformt haben? Horkheimer geht mit Kant davon aus, dass sich im moralischen Gefühl eine Bestimmung findet, die über die bestehende Gesellschaft und ihre Moral hinausweisen soll, die aber gleichwohl selbst eine dieser Gesellschaft entsprechende Betätigungsweise besitzt. Das moralische Gefühl bezeichnet bei Kant laut Horkheimer

eine Form von Liebe, die „nicht die Person als ökonomisches Subjekt oder als einen Posten im Vermögensstand des Liebenden“ meint, „sondern als das mögliche Mitglied einer glücklichen Menschheit“. (Horkheimer 1933/1988, 134) Eine solche Menschheit besteht zwar noch nicht, doch in den jetzt lebenden Menschen lässt sich immerhin in Gestalt des moralischen Gefühls etwas bestimmen, das auf einen erst noch herzustellen Zustand verweist, in dem die Selbstzwecklichkeit des Menschen realisiert wäre. „Ohne daß die Richtung auf ein künftiges glückliches Leben aller Menschen, die sich freilich nicht aufgrund einer Offenbarung, sondern aus der Not der Gegenwart ergibt, in die Beschreibung dieser Liebe aufgenommen wird, läßt sie sich keinesfalls bestimmen. Allen, sofern sie überhaupt Menschen sind, wünscht sie die freie Entfaltung ihrer fruchtbaren Kräfte.“ (Horkheimer 1933/1988, 134) Gehört das moralische Gefühl für Kant letztlich zum Menschen als vernunftbegabtem Sinneswesen, so konzentriert sich Horkheimer auf seine Betätigungsformen unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft, als deren eine er das Mitleid identifiziert.⁵ Die Gegebenheit eines solchen moralischen Gefühls wird von Horkheimer dabei weniger problematisiert. Er macht die begriffliche Bestimmung dieses Gefühls von dessen Verbindung zum historischen Stand der Vergesellschaftung und der „Not der Gegenwart“ abhängig. Diese Not besteht nach Horkheimer darin, dass der gesellschaftliche Lebensprozess wie ein blinder Naturvorgang organisiert ist, worin die Menschen nicht „Subjekte ihres Schicksals“, sondern Objekte sind, die den zufälligen Entwicklungen der Gesellschaft ausgeliefert sind. Weil das so ist, lässt sich das Handeln der Menschen in der gegenwärtigen Gesellschaft kaum eindeutig beurteilen, da weder die Bedingungen bestehen, die die für moralisches Handeln notwendige Handlungsfreiheit ermöglichen, noch die Handlungsfolgen absehbar sind. „[D]ie Antwort des moralischen Gefühls darauf ist Mitleid.“ (Horkheimer 1933/1988, 136)

Horkheimers Bestimmung des Mitleids als Betätigungsform des moralischen Gefühls unter gesellschaftlichen Bedingungen, die die Form eines blinden Naturvorgangs haben, lässt sich folgendermaßen verstehen: Das Leiden anderer wird als etwas erfahren, das das Subjekt selbst betrifft, weil es sich mit den anderen als möglichen Mitgliedern einer glücklichen Menschheit verbunden weiß, denen die Verwirklichung dieses Glücks jedoch durch die Einrichtung der Gesellschaft vorenthalten wird. Ein Mensch, der sich in

5 Die andere Betätigungsform des moralischen Gefühls ist die Politik, worauf ich weiter unten zu sprechen kommen werde.

dieser Weise vom Leiden anderer affizieren lässt, reagiert darauf mit Mitleid, weil er wie die Mehrheit aller anderen Menschen zu einem Objekt von Herrschaft gemacht wurde und doch Subjekt seiner Geschichte sein könnte. Das Mitleid als Reaktion auf die gesellschaftliche Erfahrung verweist durch die negative Erfahrung nicht verwirklichter Freiheit und Gleichheit, die als Leiden leibhaftig spürbar wird, auf einen Zustand verwirklichter Freiheit und Gleichheit. Durch die Erfahrung des Leidens – des eigenen wie des fremden – besteht die Möglichkeit, dass Menschen sich als radikal voneinander abhängige Wesen erfahren, die konstitutiv aufeinander angewiesen sind und gegenseitige Hilfe brauchen. Diese Einsicht erfolgt aber erst, nachdem die Erfahrung des Ausbleibens solcher Hilfe gemacht wurde und das Leiden, zu dessen Linderung Hilfe gebraucht wurde, fortbesteht. (Vgl. Bernstein 2015, 99–115) In der sich im Mitleid betätigenden affektiven Betroffenheit zeigt sich so eine intersubjektive Verbindung, die über die wechselseitige Wahrnehmung als ökonomische Konkurrenten, die dennoch geachtet werden müssen, auf einen Zustand hinausweist, in dem das Glück aller realisiert wäre. Menschen sind erst dann glücklich, wenn sie es miteinander sind, wenn also niemand mehr isoliert von anderen und unnötig leiden muss. Das Mitleid stellt darum denjenigen Aspekt der Realität der Moral in der bürgerlichen Gesellschaft dar, der über diese hinausweist und unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen als eine Form gelebter Solidarität fort dauern könnte. (Vgl. Horkheimer 1933/1988, 136)

5. Moral und Geschichte

Die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft erscheint Horkheimer als ein Anpassungsprozess der menschlichen Subjekte an die Form ihrer Vergesellschaftung, die sie bin in ihr „Inneres“, d.h.: psychisch und physisch, bestimmt. Geschichte wird also trotz der an Hegel erinnernden Vorgehensweise nicht als Fortschrittsprozess begriffen, sondern bezüglich der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Moral primär als ein Prozess, in dem die menschliche Natur in der sozialen Praxis so geformt wird, dass sie dem Funktionieren der gesellschaftlichen Institutionen nicht im Weg steht. Für Horkheimer ist die Geschichte wesentlich der sich in der Zeit vollziehende Prozess der gesellschaftlichen Formung der menschlichen Natur. Die Moral wird von Horkheimer ebenfalls historisch verstanden, sie gilt ihm ja als „Lebensäußerung bestimmter Menschen“ und nicht als „überhistorische Instanz“. Die Gesellschaft muss ein Interesse daran haben, dass die in ihr

lebenden Menschen sich zum Vorteil des gesellschaftlichen Ganzen entwickeln und verhalten. Die Moral ist diejenige Instanz, die im Falle der bürgerlichen Gesellschaft dafür sorgt, dass die Menschen das von der Gesellschaft ebenfalls geforderte und für die Selbsterhaltung der Menschen notwendige egoistische Streben nach ökonomischem Erfolg nicht so weit verfolgen, dass es das gesellschaftliche Ganze gefährdet.

Horkheimers an der Abschaffung des Elends orientierter Blick auf die historische Entwicklung des Verhältnisses von menschlicher Natur und Moral offenbart darum sowohl in den theoretischen Reflexionen auf dieses Verhältnis als auch in der gesellschaftlichen Praxis eine Verurteilung jedes menschlichen Strebens, das sich nicht dem gesellschaftlich Nützlichen unterstellt, eine „Verdammung des Egoismus, ja, des Genusses überhaupt“. „Alle, die in diese Welt hineingezogen werden, bilden die egoistischen, ausschließenden, feindseligen Seiten ihres Wesens aus, um sich in dieser harten Wirklichkeit zu erhalten. In den großen historisch wirksamen anthropologischen Anschauungen des Bürgertums werden jedoch die nicht unmittelbar auf Eintracht, Liebe und Soziabilität hinauslaufenden Regungen verpönt, verzerrt oder abgeleugnet.“ (Horkheimer 1936/1988, 13) Die bürgerliche Gesellschaft führt bei ihren Mitgliedern in der Formung ihrer Natur zur Herausbildung von Eigenschaften, durch die sie sich im Konkurrenzkampf gegeneinander durchsetzen können. Gleichzeitig muss die praktische Entfaltung dieser Eigenschaften begrenzt werden, wenn die Gesellschaft fortbestehen soll. Daraus rechtfertigt sich die Verurteilung des Egoismus. „Die Kritik am Egoismus paßt besser in das System dieser egoistischen Wirklichkeit als seine offene Verteidigung; denn es beruht in steigendem Maß auf der Verleugnung seines Charakters; das öffentliche Gelten der Regel wäre gleichzeitig auch ihr Untergang.“ (Horkheimer 1936/1988, 18)

Für Horkheimer beinhaltet dies nicht nur rechtliche Sanktionierungen zur Steuerung der Ökonomie. Vielmehr impliziert die bürgerliche Moral eine Form von Glücks- und Genussfeindschaft, die all diejenigen Handlungen und Regungen der Menschen verurteilt, die nicht dem sogenannten Gemeinwohl dienen. Der Anpassungsprozess der menschlichen Natur an die Gesellschaft, als den Horkheimer die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Moral begreift, führt also gerade nicht zu einer zunehmenden Anreicherung und Differenzierung menschlichen Glücks, sondern er verlangt je individuell und eigenverantwortlich Opferbereitschaft und Verzicht. (Vgl. Horkheimer 1933/1988, 121f.) Die Geschichte ist darum, weil die menschliche Natur in ihr mit einer sich wandelnden, aber ihr unangemessenen Nor-

mativität konfrontiert wird, als ein Prozess sich differenzierender Entsagung zu verstehen. „Alle Instinkte, die sich nicht in vorgezeichneten Bahnen bewegen, jedes unbedingte Glücksverlangen wurde zugunsten ‚sittlichen‘, auf das ‚Gemeinwohl‘ bezogenen Strebens verfolgt und zurückgedrängt; und im gleichen Maß, wie dieses Gemeinwohl den unmittelbarsten Interessen der meisten widersprach, entzog sich der Übergang psychischer Energien in sozial erlaubte Formen rationaler Begründung, bedurfte die Gesellschaft zur Domestizierung der Massen neben dem materiellen Zwang einer durch Religion und Metaphysik beherrschten Erziehung.“ (Horkheimer 1936/1988, 19) Weil die der bürgerlichen Gesellschaft natürliche Normativität aufgrund ihrer internen Widersprüchlichkeit die Menschen vor einerseits unlösbare moralische Probleme stellt und der Versuch dieser Normativität zu entsprechen das „Glücksverlangen“ der Menschen empfindlich einschränkt, sorgt die Durchsetzung der genannten natürlichen Normativität gegen die menschliche Natur für Leiden. Damit aus diesem Leiden kein Handeln resultiert, das das Glücksverlangen der Menschen gegen die natürliche Normativität und die Einrichtung der Gesellschaft zu realisieren versucht, bedarf es einer entsprechenden Erziehung, die in der Frühphase der bürgerlichen Gesellschaft durch „Religion und Metaphysik“ für eine Bindung an die bestehenden Institutionen und eine spirituelle und geistige Ersatzbefriedigung sorgte, die zwar am Grund des Leidens nichts änderte, aber sicherstellen sollte, dass die durch den gesellschaftlichen Druck auf die menschliche Natur erzeugte Aggression „domestiziert“ wird. Das „Glück der Allgemeinheit“ ist laut Horkheimer aber das „richtige Ziel“ der Politik, die er neben dem Mitleid als den zweiten „angemessenen Ausdruck“ der Moral unter kapitalistischen Bedingungen bezeichnet. Dieser Begriff von Politik wird von Horkheimer ebenfalls im Rahmen einer geschichtsphilosophischen Überlegung situiert. Dieser zufolge ist an den „bürgerlichen Ideen Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit“ festzuhalten, obwohl sie in der bürgerlichen Gesellschaft nicht vollumfänglich verwirklicht wurden, denn sie seien „nichts anderes als die einzelnen Züge der vernünftigen Gesellschaft, wie sie in der Moral als notwendiger Zielrichtung vorweggenommen ist.“ (Horkheimer 1933/1988, 137) Wichtig ist hieran, dass die durch die Moral vorweggenommene notwendige Zielrichtung nicht zu einer Ableitung politischen Handelns aus einer transzendental bestimmten Moral führen darf. Die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft muss ihren Ausgang von der gegenwärtigen Gesellschaft und ihren Bestimmungen nehmen. Die bürgerlichen Ideen sind entsprechend selbst „dem geschichtlichen Wandel unterworfen, [...] weil die menschlichen Impulse,

die nach Besserem verlangen, je nach dem geschichtlichen Material, an dem sie sich betätigen, eine andere Gestalt annehmen“. (Horkheimer 1933/1988, 137) Ein solcher Impuls ist eben das Mitleid, das auf einen Zustand intersubjektiv realisierten Glücks verweist und materialistisch reflektiert für Horkheimer zu einer Politik führt, die eine zeitgemäße Verwirklichung der bürgerlichen Ideen gegen die bürgerliche Gesellschaft fordert. Horkheimer betont aber, dass Mitleid und Politik unter den Bedingungen einer naturhaften Vergesellschaftung der Menschen sich „nur selten in ein vernünftiges Verhältnis bringen lassen. Rücksicht auf die Menschen der Nähe und der Ferne, Hilfe für den Einzelnen und für die Menschheit widersprechen sich zumeist. Selbst die Besten verhärten sich an einer Stelle ihres Herzens.“ (Horkheimer 1933/1988, 146) Weil die Verbindung von Mitleid und Politik in einer Weise, die sowohl den unmittelbar Nächsten als auch den Fernsten zugutekäme, die Selbsterhaltung und die Interessen derjenigen, die diese Verbindung praktisch vollziehen, gefährden kann, führt für Horkheimer kein direkter Weg von der affektiven Betroffenheit durch das Leid anderer zu einer verändernden Praxis.

Dies ist allerdings kein alleiniges Merkmal der bürgerlichen Gesellschaft, vielmehr ist die Geschichte aller Gesellschaften Europas seit der Antike durch eine ungleiche und ungerechte Verteilung des Leidens unter den Mitgliedern der Gesellschaft geprägt gewesen. „Die durch den Lebensprozeß der Gesellschaft fortwährend bedingte Ungleichheit ist derjenigen in der gesamten Natur verwandt. Im Leben der Menschheit durchdringen sich beide, indem die natürliche Verschiedenheit der äußeren Gestalt, der Begabung, ferner die Krankheiten und die näheren Umstände des Todes die gesellschaftliche Ungleichheit noch komplizieren.“ (Horkheimer 1933/1988, 139) Die Entwicklungsstufe einer Gesellschaft lässt sich entsprechend danach bemessen, in welcher Weise die „natürlichen Unterschiede“ zwischen den Menschen gesellschaftlich bearbeitet werden: Wirkt ihre Bearbeitung sich negativ auf die Lebensqualität der Menschen aus, so bleibt die Verwirklichung der bürgerlichen Ideen hinter ihren realen gesellschaftlichen Möglichkeiten zurück, wofür sie dann als ungerecht zu kritisieren ist. Der Maßstab der Kritik bleibt in dieser Weise an den Entwicklungsstand der Gesellschaft gebunden und bekommt so einen historischen Index, den er innerhalb einer Theorie, die die Moral historisiert, konsequenterweise auch bekommen muss. Im Gegensatz zu Marx (und zu Hegel) geht Horkheimer aber nicht davon aus, dass die gesellschaftliche Linderung menschlichen Leids zukünftig immer umfassender sein wird, im Gegenteil: „Die Welt scheint einem Unheil zuzutreiben

oder sich vielmehr schon in ihm zu befinden, das innerhalb der uns vertrauten Geschichte nur mit dem Untergang der Antike verglichen werden kann.“ (Horkheimer 1933/1988, 135) Horkheimer antizipierte in diesem 1933 noch nicht im Exil geschriebenen Satz den Zivilisationsbruch, den die nationalsozialistische Transformation der bürgerlichen Gesellschaft exekutieren und der die Fortschrittslehren unterschiedlichster Couleur durch die Millionen Toten, die er produzierte, praktisch ihrer Unwahrheit überführen sollte.

6. Die widersprüchliche natürliche Normativität der bürgerlichen Gesellschaft

Zusammenfassend lässt sich über das Verhältnis von Moral, Natur und Geschichte bei Horkheimer das Folgende festhalten: Die Moral ist als Teil der gesellschaftlichen Praxis der Menschen historisch bestimmt. Ihre von Kant transzendental verstandenen Ideen der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit haben einen Gehalt, der je nach dem Stand der Vergesellschaftung historisch wechselt. Die Moral zielt speziell in ihrer kantischen Fassung eigentlich auf die Herstellung von gerechten gesellschaftlichen Verhältnissen ab, sie ist aber für Horkheimer selbst zu einem Herrschaftsinstrument geworden, das das Funktionieren der bürgerlichen Gesellschaft sichern soll. Denn diese entfesselt zwar die „Eigentumsinstinkte“ ihrer Mitglieder und deren Streben nach Erfolg. Setzte die Gesellschaft diesem Streben jedoch keine Schranken, so führte das zu ihrer Selbstzerstörung. Deswegen muss dieses „natürliche Gesetz“ der bürgerlichen Gesellschaft durch das „Naturgesetz“ der Moral beschränkt werden, wodurch die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft mit widersprüchlichen Anforderungen konfrontiert sind. Einerseits müssen sie aus Gründen ihrer ökonomischen Selbsterhaltung tendenziell das Leiden anderer ignorieren und ihre eigenen Interessen rücksichtslos durchsetzen. Andererseits wird ihr egoistisches „Glücksverlangen“ dann beschränkt und gesellschaftlich verurteilt, wenn es nicht mehr dem „Gemeinwohl“ dient, das jedoch je nach den wechselnden Machtverhältnissen unterschiedlich bestimmt sein kann. Dabei wird die menschliche Natur zur Anpassung an diese widersprüchliche natürliche Normativität der bürgerlichen Gesellschaft gezwungen. Die Entwicklung der menschlichen Natur ist ihrerseits im je individuellen Fall sowohl abhängig vom Stand der Entwicklung der Produktivkräfte als auch von der jeweiligen gesellschaftlichen Stellung der betreffenden Menschen. Das menschliche Leiden kann bei einem höheren gesellschaftlichen Entwicklungsstand sehr viel besser und umfassender ge-

lindert werden als bei einem niedrigeren. Ebenfalls kann das Leiden ökonomisch besser Gestellter aufgrund der Ressourcen, über die sie verfügen, besser gelindert werden als das von ökonomisch schlechter Gestellten. Das wie ein blinder Naturvorgang funktionierende gesellschaftliche Leben ermöglicht die Selbsterhaltung und die Befriedigung des „Glücksverlangens“ der Menschen nur in Abhängigkeit von den Beiträgen, die sie zum Erhalt des gesellschaftlichen Lebens leisten. Gerät die Gesellschaft in eine Krise, so wirkt sich dies unmittelbar auf die moralische Behandlung ihrer Mitglieder aus: Moralische Achtung hängt somit von politischen und ökonomischen Konjunkturen ab.

Entsprechend ist Horkheimers historische Situierung der Moral nicht als Fortschrittslehre zu begreifen. Moralischer Fortschritt ist abhängig von der ökonomischen und politischen Wirklichkeit der bürgerlichen moralischen Ideen, die kritisch gegen die bürgerliche Gesellschaft gewendet werden müssen. Da der Maßstab für moralischen Fortschritt aufgrund der Abhängigkeit der Moral von der gesellschaftlichen Entwicklung seinerseits kein transzendentaler bzw. ahistorischer Maßstab sein kann, bleibt als Kriterium allein die qualitative und quantitative Reduzierung menschlichen Leidens. Eine solche kann es für Horkheimer aber nur dann geben, wenn das bestehende Leiden überhaupt als problematisch empfunden wird, was einen affektiven Grund zur Voraussetzung hat, den Horkheimer im Mitleid identifiziert. Unter Bedingungen einer naturhaften Gesellschaft, deren widersprüchliche natürliche Normativität die Entwicklung der menschlichen Natur aufgrund des ihr gesellschaftlich zugemuteten Leidens hemmt, ist das Mitleid Ausdruck der Antizipation einer gerechten Verwirklichung gesellschaftlicher Freiheit und Gleichheit. Aus dem Mitleid kann dann der Impuls zur politischen Praxis folgen. In veränderten sozialen Verhältnissen wären die bürgerlichen moralischen Ideen für alle Menschen realisiert und die Moral stünde dem Glück der Einzelnen nicht mehr entgegen, sondern ermöglichte seine Verwirklichung. Dann wäre die Moral nicht mehr Teil jener natürlichen Normativität der bürgerlichen Gesellschaft, die für Horkheimer der menschlichen Natur unangemessen ist, sondern ihre eigene Notwendigkeit wäre aufgehoben.

Obleich die Verwirklichung menschlichen Glücks und die Abschaffung menschlichen Leidens zum Maßstab der Kritik gemacht werden, handelt es sich bei Horkheimers Position nicht um einen gesellschaftstheoretisch informierten Utilitarismus. Denn anders als in diesem wird in Horkheimers Theorie nicht von einem Prinzip ausgegangen – sei es inhaltlich oder nur formal bestimmt wie im Regelutilitarismus. Obleich die Verwirklichung des

Glücks und die Abschaffung des Leidens als normative Maßstäbe begriffen werden, taugen sie nicht als Prinzipien der Moralbegründung. Der Grund dafür liegt darin, dass sich die Theorie, die diese Maßstäbe aufstellt, selbst als Reflexionsmoment einer verändernden Praxis begreift und es gar nicht ihre Absicht ist, Prinzipien zu begründen, die es der Theoretikerin ermöglichen, unverlierbare normative Kriterien zur Verfügung zu haben. Weil die philosophischen Begriffe für Horkheimer einen historischen Kern haben und sich in ihnen die Entwicklung der gesellschaftlichen Organisation menschlichen Lebens niedergeschlagen und sedimentiert hat, kann sie allein den jeweiligen historischen Stand der gesellschaftlichen Entwicklung und den Gehalt der philosophischen Begriffe aus ihrer gesellschaftlichen Funktion bestimmen. Da Horkheimers kritische Theorie über keinen positiven Begriff der Freiheit – oder der Moral oder des Glücks – verfügt, den sie aber haben müsste, um Gesellschaftskritik auf der Grundlage eines Prinzips üben zu können, setzt sie sich – bewusst – dem Einwand aus, den Maßstab ihrer Kritik selber zu historisieren und damit in die relativistische Falle zu treten.

Ein solcher Einwand lebt von zwei Argumenten: Zum einen wird davon ausgegangen, dass eine prinzipielle Begründung von Moral auch in der säkularen Moderne nicht nur möglich, sondern auch überzeugend sei; zum anderen wird unterstellt, es handelte sich bei Horkheimers frühen Arbeiten um wissenschaftliche Texte im klassischen Sinne. Zum ersten Argument wurde durch die Rekonstruktion von Horkheimers Position bereits genügend gesagt. Zum zweiten Argument lässt sich sagen, dass es auf einem Missverständnis der älteren Kritischen Theorie beruht. Diese verfügt nicht über denselben Objektivitätsanspruch wie die Wissenschaften moderner Prägung. Dieser ist ihr vielmehr verdächtig, weil gerade durch die vorgebliche Neutralität der Wissenschaften Partei für die bestehende gesellschaftliche Ordnung ergriffen wird. Die Kritische Theorie ist darum selbst parteiisch. Sie hat ein Interesse an der Abschaffung des vielgestaltigen gesellschaftlich produzierten Leidens. (Vgl. Horkheimer 1937/1988, 192) Weil die gegenwärtige Gesellschaft auch ihrer Kritikerin nicht das Beziehen einer von ihr unabhängigen Position gestattet und weil die Maßstäbe des „Besseren, Nützlichen, Zweckmäßigen, Produktiven, Wertvollen“ (Horkheimer 1937/1988, 180f.) und Richtigen, die in ihr gelten, für die Kritische Theorie keine Absoluta sein können, kann es in Horkheimers Perspektive hinter dem – wie er zugesteht – parteiischen Interesse an der Abschaffung des Leidens keinen weiteren Maßstab geben, der erst noch begründete, warum das Leiden abgeschafft werden muss. (Vgl. Freyhagen 2017, 463)

Insofern findet sich Horkheimers materialistische Moralkritik in einer aus der Perspektive der philosophischen Tradition – und der jüngeren Kritischen Theorie – reichlich unbequemen Lage: Sie erhebt einen universalen Geltungsanspruch, weil sie die Abschaffung des Leidens für alle Menschen gleichermaßen fordert, und lehnt es zugleich ab, diesen Anspruch immanent mit Verweis auf die sozialen Praktiken der Gegenwart oder transzendental durch ein von der Gesellschaft unabhängiges Prinzip zu begründen. Daraus gibt es aber für Horkheimer keinen theoretischen Ausweg durch ein möglichst ambitioniertes moralphilosophisches Begründungsprogramm. Darin besteht ihre Schwäche oder eine ihrer Schwächen *als Theorie*. Sie versteht den Ausweg hier allein als einen praktischen, und die Theorie, wie Horkheimer sie versteht, möchte einen Beitrag dazu leisten. Deswegen setzt Horkheimer auf die zumindest mögliche affektive Erreichbarkeit der Menschen durch das gesellschaftlich produzierte Leiden. Durch das Mitleid können die Menschen zu der Einsicht kommen, dass die bestehende Gesellschaft es der Mehrheit der Menschen verwehrt, wie Menschen – d. h. gemeinsam und selbstzweckhaft – zu leben. Doch daraus resultiert für Horkheimer auch keine Mitleidsethik im traditionellen Sinne, denn auch das Mitleid dient nicht der Begründung eines moralischen Prinzips. Ihm kommt für Horkheimer lediglich die Funktion zu, bei denjenigen Menschen, die noch affektiv durch das Leiden anderer erreichbar sind, das Bewusstsein für die notwendige Veränderung der bestehenden Gesellschaft hervorzurufen, was die Voraussetzung dafür ist, sich auch praktisch für eine solche Veränderung einzusetzen. Weil also auch die Moral der Kritik keinen festen Boden unter den Füßen verschaffen kann, ist die Position der Kritikerin unbequem. (Vgl. Hogh 2017, 41–49)

Horkheimers ethischer Materialismus verfügt entsprechend im Gegensatz zum ethischen Naturalismus über keine feste Grundlage, mit der sich das soziale Leben der Menschen normativ bewerten ließe. Weil die für die bürgerliche Gesellschaft natürliche Normativität aus Horkheimers Perspektive widersprüchlich verfasst ist, eignet sie sich – anders als Foot (und mit ihr Thompson) annimmt – nicht als Grundlage der Kritik. Sie muss vielmehr in die Kritik der Gesellschaft miteinbezogen werden. Umgekehrt kann Foot darauf verweisen, dass ihr Verständnis von natürlicher Normativität gar nicht widersprüchlich verfasst ist. Ein Widerspruch kann aus ihrer Perspektive nur zwischen der natürlichen Normativität und der sozialen Normativität einer Gesellschaft bestehen, deren Praxis gegen die natürliche Normativität verstößt. Eine widersprüchliche Normativität – gleichgültig, ob sie

natürlich ist oder nicht – könnte sich für Foot gar nicht erhalten. Gemeinsam ist ethischem Materialismus und Naturalismus neben der Ablehnung der kantischen Position dagegen, dass der Mensch als ein natürliches und damit leidensfähiges Wesen ins Zentrum der moralphilosophischen Überlegungen rückt. Betont Horkheimer am Menschen die Historizität und Veränderbarkeit seiner Lebensverhältnisse, so steht für Foot und Thompson die Normativität seiner Natur im Zentrum, die dann jedoch auch als Grundlage von Gesellschaftskritik verwendet werden kann. (Vgl. Freyenhagen 2013, 232–237)

Ist somit Horkheimers moralphilosophische Position im Verhältnis zum ethischen Naturalismus bestimmt, so lassen sich auch ihre Schwächen benennen. In seiner Verhältnisbestimmung von Moral, Natur und Geschichte konzentriert Horkheimer sich primär auf die Form der kapitalistischen Vergesellschaftung und wie diese sich in der Moral als psychischer Instanz im Leben der Subjekte niederschlägt. Das Verhältnis der Subjekte zueinander, das moralisch geregelt werden soll, wird von Horkheimer dabei fast ausschließlich vermittelt durch das Kapital begriffen. Auch die Formung der menschlichen Natur erschließt Horkheimer allein als sich historisch vollziehende Zurichtung durch die gesellschaftliche Objektivität, worin die intersubjektive Dimension dieser Formung zwar mitgedacht, aber deswegen nicht eigens thematisiert wird. Benhabib hebt präzise die Schwächen hervor, die ein theoretisches Modell mit sich bringt, das in der Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft die Lösung aller sozialen und politischen Probleme zu erblicken können meint. Sie weist vollkommen zu Recht darauf hin, dass Horkheimer in einem solchen Modell kaum noch Platz für die vielgestaltigen sozialen Konflikte findet, die auch den gegenwärtigen Kapitalismus kennzeichnen. (Vgl. Benhabib 1986, 135–138) Zwar leiden die Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft in vermittelter Weise auch unter ihren Arbeitsverhältnissen, aber sicherlich nicht nur darunter. Auch das hat Horkheimer zwar gesehen und benannt, aber bezüglich seines Moralbegriffs keiner weiteren Bestimmung zugeführt.

Dass Horkheimers Auseinandersetzung mit Kants dualistischer Fassung des Verhältnisses von Moral und menschlicher Natur diesen Dualismus noch reproduziert, wo er aus Horkheimers Perspektive der menschlichen Natur selbst unangemessen erscheint, ist ein weiteres Problem, das mit einer der Grundannahmen der frühen Kritischen Theorie insgesamt zusammenhängt: Die Philosophie des Deutschen Idealismus – speziell Kants und Hegels – wird als Reflexionsform der bürgerlichen Gesellschaft begriffen, weswegen sich die Kritische Theorie negativ daran abzarbeiten hat. Bezüg-

lich des Verhältnisses von Moral und menschlicher Natur führt dies jedoch dazu, dass hier ein Dualismus fortgeführt wird, der aus Horkheimers materialistischer Perspektive auch gar nicht zum Ausgangspunkt der Auseinandersetzung gewählt werden müsste. Als Instrument von Herrschaft ist die Moral für Horkheimer ja gerade in höchstem Maße gesellschaftlich produktiv, indem sie die menschliche Natur von Beginn an formt. Eine sehr viel passendere Referenz als Kant wäre hier ein Autor, mit dem Horkheimer sich erst in der *Dialektik der Aufklärung* beschäftigen sollte: Friedrich Nietzsche. Für eine produktive Fortführung unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen wären Horkheimers frühe Überlegungen darum in stärkerem Maße mit moralanthropologischen und intersubjektivitätstheoretischen Ansätzen in Verbindung zu bringen, wozu sich gerade die auch heute noch hellsichtige Bestimmung des Verhältnisses von Mitleid und gesellschaftlicher Entwicklung eignen würde.

Literatur

- Benhabib, Seyla. 1986. Zur Dialektik von Glück und Vernunft. Max Horkheimers frühe Moralphilosophie. In: *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, hg. von Axel Honneth und Albrecht Wellmer, Berlin und New York: de Gruyter: 128–138.
- Bernstein, Jay M. 2001. *Adorno. Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, Jay M. 2015. *Torture and Dignity. An Essay on Moral Injury*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foot, Philippa. 2004. *Die Natur des Guten*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 2007. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Freyenhagen, Fabian. 2013. *Living Less Wrongly. Adorno's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freyenhagen, Fabian. 2017. Was ist orthodoxe Kritische Theorie? In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65, Nr. 3: 456–469.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hoffmann, Thomas. 2010. Erste Natur, zweite Natur und das Gute für den Menschen. In: *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*, hg. von Thomas Hoffmann und Michael Reuter, Frankfurt/Main: ontos: 75–104.
- Hoffmann, Thomas. 2015. Lebensform – Natur, Begriff und Norm. In: *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?*, hg. von Martin Hähnel und Markus Rothaar, Berlin und New York: De Gruyter, 45–64.

- Hogh, Philip. 2017. Apathie Kälte Verdinglichung. Zur sozialen Wirklichkeit moralischer Indifferenz. In: *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien*, hg. von Sven Ellmers und Philip Hogh, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft: 22–50.
- Honneth, Axel. 1986. Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept. Eine Diskussionsbemerkung. In: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, hg. von Wolfgang Kuhlmann, Frankfurt/Main: Suhrkamp:183–193.
- Honneth, Axel. 1994. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. 1933/1988. Materialismus und Moral. In: ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/Main: Fischer: 111–149.
- Horkheimer, Max. 1936/1988. Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters. In: ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/Main: Fischer: 9–88.
- Horkheimer, Max. 1937/1988. Traditionelle und kritische Theorie. In: ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/Main: Fischer: 162–225.
- Kant, Immanuel. 1978. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: ders. *Werke*, Bd. IV, Akademie-Textausgabe, Berlin und New York: de Gruyter: 385–463.
- Khurana, Thomas und Menke, Christoph. 2011. *Paradoxien der Autonomie*. Berlin: August Verlag.
- Marx, Karl. 1970. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. In: Karl Marx und Friedrich Engels. *Werke*, Bd. 23, Berlin: Dietz Verlag.
- McDowell, John. 2009. Zweierlei Naturalismus. In: ders. *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, mit einer Einleitung von Axel Honneth und Martin Seel, Frankfurt/Main: Suhrkamp: 30–73.
- Müller, Jan. 2017. Kritische Theorie und Aristotelischer Naturalismus. In: *Aristotelischer Naturalismus*, hg. von Martin Hähnel, Stuttgart: Metzler: 298–315.
- Pinkard, Terry. 2002. *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Testa, Italo. 2007. Criticism from within Nature. The dialectics of first and second Nature from McDowell to Adorno. In: *Philosophy and Social Criticism* 33 (4), 473–497.
- Thompson, Michael. 2011. *Leben und Handeln. Grundstrukturen der Praxis und des praktischen Denkens*. Aus dem Amerikanischen von Matthias Haase, Berlin: Suhrkamp.
- Wesche, Tilo. 2010. Ethischer Naturalismus. Erste und zweite Natur bei Foot und McDowell. In: *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*, hg. von Thomas Hoffmann und Michael Reuter, Frankfurt/Main: ontos: 263–292.

Einleitung: Professionell in schwierigen Lebenslagen intervenieren. Zu den Herausforderungen einer Ethik (in) der Sozialen Arbeit – Methodologie, personale Autonomie, Überlegungsgleichgewicht

Introduction: Professional Interventions in Precarious Circumstances. Challenges of an Ethics (in and) of Social Work – Methodology, Personal Autonomy and Reflective Equilibrium

FRIEDER BÖGNER, OSNABRÜCK & KATJA STOPPENBRINK, MÜNSTER

Zusammenfassung: Während es in der Praktischen Philosophie und Angewandten Ethik ausführliche Debatten und Konzepte etwa zu den Fragen gibt, wie mit Problemen globaler Armut und Ungerechtigkeit umzugehen ist, welche Rechte und Pflichten Nationalstaaten angesichts zunehmender Flüchtlings- und Migrationsströme haben und welche Umweltschäden wir zukünftigen Generationen zumuten dürfen, bleiben einige andere innerstaatliche und naheliegende moralische Fragestellungen oftmals auf der Strecke: Welche moralischen Ansprüche haben sozial ausgegrenzte, ökonomisch benachteiligte und in Notlagen lebende Personen, die zu unserer Gesellschaft dazugehören? Mit den Problemen in der Lebensgestaltung von Personengruppen wie Drogenabhängigen, Obdachlosen, Menschen mit Behinderungen und Arbeitslosen beauftragt der Sozialstaat – oftmals über subsidiär übertragene Kompetenzen – soziale Einrichtungen und ihre Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter. Mit Blick auf diese „Dreieckskonstellation“ (Staat, Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter, deren Klientinnen und Klienten) stellen sich zwei grundlegende ethische Fragen: (1) Welche moralisch relevanten Gesichtspunkte bestimmen das Verhältnis von Sozialstaaten und gesellschaftlich ausgeschlossenen und benachteiligten Bürgerinnen und Bürgern bzw. – weiter gefasst – Bewohnerinnen und Bewohnern? (2) Welche moralisch relevanten Gesichtspunkte sollten die Interaktion von Sozialarbeiterinnen und Sozialar-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



beitern mit ihren Klientinnen und Klienten in Beratungs- und Hilfskontexten bestimmen? Diesen basalen Fragen einer Ethik der Sozialen Arbeit wird, so unsere zentrale These, bisher von Seiten der Praktischen Philosophie noch zu wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht. Diesem Zustand soll der vorliegende Themenschwerpunkt der Zeitschrift für Praktische Philosophie entgegenwirken, indem die darin enthaltenen Beiträge besonders auf die zweite Frage reagieren. Diese befassen sich insbesondere mit theoretischen und methodologischen Fragen einer Ethik der Sozialen Arbeit, etwa der Arbeitsteilung zwischen empirischen und normativen Ansätzen, der Funktion eines Rawls'schen weiten Überlegungsgleichgewichts und der Rolle und angemessenen Verständnisweise des Prinzips des Respekts vor Autonomie in der Praxis der Sozialen Arbeit. Wir verstehen unseren Themenschwerpunkt zugleich als ein Plädoyer und einen Aufruf zu weiterer Auseinandersetzung auch von (Fach-)Philosophinnen und Philosophen mit Fragen der Ethik (in) der Sozialen Arbeit.

Schlagwörter: Soziale Arbeit – Ethik der Sozialen Arbeit – Sozialstaat – staatliche Aufgaben – personale Autonomie – Überlegungsgleichgewicht

Abstract: While in practical philosophy and in applied ethics there are extensive debates and concepts on questions such as how to deal with problems of global poverty and injustice, which duties and rights nation states have in view of growing numbers of refugees and migrants in the world and which environmental damages we may reasonably transmit to future generations, there are other domestic and nearby moral questions which often fall by the wayside: What are the moral claims of socially excluded, economically disadvantaged persons living in distress – but in the midst of our societies? States often mandate – for instance by transfer of subsidiary powers and competences – social institutions and their social workers to deal with the social welfare and the homeless persons, persons with disabilities or unemployed persons. This ‘triangular constellation’ (states, social workers, their clients) raises the two fundamental ethical questions of (1) the morally relevant aspects which should govern the relationships between (welfare) states and socially excluded and disadvantaged citizens or – more comprehensively – inhabitants, and (2) the morally relevant aspects which should govern the interaction between social workers and their clients in contexts of counselling and support. We hold that these basal questions of an ethics of social work do not yet receive adequate attention within practical philosophy. With this special issue of the *Zeitschrift für Praktische Philosophie* we would like to (help to) remedy this situation by focussing especially the second question. The contributions to this issue treat theoretical and methodological problems of an ethics of social work such as the division of labour between empirical and normative approaches, the function of the Rawlsian wide reflective equilibrium and the role and adequate understanding of the principle of respect for autonomy within the practice of social work. We would like our special issue to be regarded as a plea and a call to profes-

sional philosophers for further participation in debates on questions of an ethics (in and) of social work.

Keywords: Social Work – Ethics of Social Work – Social Welfare – Public Policy – Personal Autonomy – Reflective Equilibrium

Während es in der Praktischen Philosophie und Angewandten Ethik ausführliche Debatten und Konzepte etwa zu den Fragen gibt, wie mit Problemen globaler Armut und Ungerechtigkeit umzugehen ist, welche Rechte und Pflichten Nationalstaaten angesichts zunehmender Flüchtlings- und Migrationsströme haben und welche Umweltschäden wir zukünftigen Generationen zumuten dürfen, bleiben einige andere ‚hausgemachte‘ und eigentlich naheliegende moralische Fragestellungen oftmals auf der Strecke: Welche moralischen Ansprüche haben sozial ausgegrenzte, ökonomisch benachteiligte und in Notlagen lebende Personen, die zu unserer Gesellschaft dazugehören? Mit den Problemen in der Lebensgestaltung von Personengruppen wie Drogenabhängigen, Obdachlosen, Menschen mit Behinderungen und Arbeitslosen beauftragt der Sozialstaat – oftmals über subsidiär übertragene Kompetenzen – soziale Einrichtungen und ihre Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter. Mit Blick auf diese „Dreieckskonstellation“ (Staat, Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter, deren Klientinnen und Klienten) stellen sich zwei grundlegende ethische Fragen: (1) Welche moralisch relevanten Gesichtspunkte bestimmen das Verhältnis von Sozialstaaten und gesellschaftlich ausgeschlossenen und benachteiligten Bürgerinnen und Bürgern bzw. – weiter gefasst – Bewohnerinnen und Bewohnern? (2) Welche moralisch relevanten Gesichtspunkte sollten die Interaktion von Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern mit ihren Klientinnen und Klienten in Beratungs- und Hilfskontexten bestimmen? Diesen basalen Fragen einer Ethik der Sozialen Arbeit wird, so unsere zentrale These, bisher von Seiten der Praktischen Philosophie noch zu wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht. Diesem Zustand soll der vorliegende Themenschwerpunkt der Zeitschrift für Praktische Philosophie entgegenwirken, indem die darin enthaltenen Beiträge besonders auf die zweite Frage reagieren.¹

1 Zu den Aufgaben, Konzepten und Problemen der Ethik in der Sozialen Arbeit existieren verschiedentliche Lehrbücher (wie z. B. Schumacher 2013, Schmid Noerr 2018, Begemann et al. 2016), Handbücher (etwa Lob-Hüdepohl et al. 2007) und einschlägige Journals (wie das *EthikJournal*: www.ethikjournal.de; in englischer Sprache z. B. die Zeitschrift *Ethics and Social Welfare*), außerdem

Im gesellschaftlichen Umgang mit Menschen in Not, mit Personen, die Opfer von Diskriminierung geworden sind oder auf dem regulären Arbeitsmarkt über Jahre keine Anstellung finden, zeigt sich gewissermaßen die allgemeine Bereitschaft einer Gesellschaft und eines Staates, mit moralischen Problemlagen vor der eigenen Haustür umzugehen. Dabei gibt es *einerseits* ganz offensichtlich eine gesellschaftspolitische Ebene der Debatten um angemessene Sozialhilfe, die Begründung und Konsequenzen der Sozialgesetzgebung und die gesellschaftliche Lastenverteilung sowie Ansprüche auf Unterstützung in der Lebensgestaltung. Diese entzündeten sich auch an Fragen, die sich als genuin moralische klassifizieren lassen. Dies ist etwa der Fall, wenn hochrangige Politiker bezweifeln, dass in Deutschland Personen, die eine Grundsicherungsleistung im Fall der Arbeitslosigkeit (Stichwort „Hartz IV“) beziehen, in Armut leben, obwohl etwa mit diesen Leistungen alleine kaum Teilhabe am kulturellen Leben möglich ist. Ähnlich ist jener Fall anzusehen, als im Jahr 2018 eine deutsche „Tafel“ die Essensausgabe für nichtdeutsche Bedürftige sperrte und eine gesellschaftliche Debatte entfachte, wer die gerechtfertigten Adressaten eines solchen privat organisierten (!) Angebots der Sozialhilfe seien und ob sich der Ausschluss eines Personenkreises begründen ließe. Aufgabe der Praktischen Philosophie insgesamt und der Angewandten Ethik im Besonderen sollte es sein, auch diese tagespolitischen Problemlagen auf ihre ethisch relevanten Merkmale zu untersuchen und zu diskutieren.

Nun gilt *andererseits* aber für einen Sozialstaat wie beispielsweise Deutschland, bei dem ein nicht unerheblicher Teil der Staatsausgaben der Finanzierung von Sozialleistungen² gewidmet ist und der eine ganze Reihe an sozialen Trägern mit wohlfahrtsstaatlichen Aufgaben betraut, dass – vermittelt über Akteure, die (in der Regel) das Studienfach ‚Soziale Arbeit‘ belegt haben und schließlich das professionelle Arbeitsfeld ‚Soziale Arbeit‘ repräsentieren – tagtäglich eine Vielzahl an Personen mit unterschiedlich-

haben bereits vielfältige Ansätze zur Verbindung zwischen Praktischer Philosophie, Angewandter Ethik und der Wissenschaft und Ethik der Sozialen Arbeit stattgefunden, exemplarisch sei nur auf einige Beiträge des Schwerpunkthefts *Paternalismus der Zeitschrift Soziale Passagen* hingewiesen (zB. Steckmann in Ziegler et al. 2014). Der Deutsche Berufsverband für Soziale Arbeit (DBSH) hat zudem einen [Ethikkodex](#) veröffentlicht, der zentrale Anliegen der Berufsethik Sozialer Arbeit erfassen soll.

2 Vgl. z. B. die [Angaben des Bundesfinanzministeriums](#) zu den Ausgaben des Bundesministeriums für Arbeit und Soziales im Jahr 2017.

ten Problemen bei ihrer Lebensorganisation und -führung professionell unterstützt und beraten wird. Damit kann prima facie aus einer oberflächlichen und verkürzten Perspektive der Staat bestimmten moralischen Ansprüchen seiner Bürgerinnen und Bürger zunächst einmal gerecht werden. Doch ist es keineswegs der Fall, dass mit dem bloßen Angebot sozialer Dienstleistungen, Beratungskontakten und finanzieller Unterstützung alle moralisch-ethischen Fragen im Umgang mit den Leistungsempfängerinnen und -empfängern, den ‚Klientinnen und Klienten‘ Sozialer Arbeit, bereits gelöst sind. Denn selbstverständlich ist weder das Sozialgesetzbuch perfekt, noch sind die gerechtfertigten Ansprüche sozial ausgegrenzter Personenkreise gegenüber der Gemeinschaft offensichtlich und simpel zu bestimmen.

Deswegen gilt auch, dass die professionellen Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter, welche sich im Alltag mit der konkreten Lebensführung etwa von Personen in Notsituationen, mit Kriegs- und Fluchterfahrung oder mit geistiger Behinderung befassen, in eine besondere Form der Interaktion mit diesen Klient(inn)engruppen treten, welche wiederum ethische Fragestellungen eigener Art im Verhältnis der Professionellen zu ihren Klientinnen und Klienten aufwerfen kann. Darauf zielt die zweite von uns oben formulierte Frage: Welche ethischen Gesichtspunkte sollten die Arbeitssituation von Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern mit ihren Klientinnen und Klienten in Interventionskontexten bestimmen?

Gerade diese zweite Fragestellung wirft die Frage nach Parallelen zu der noch verhältnismäßig jungen Disziplinhistorie der Medizinethik auf. Stand auch hier zunächst das Arzt-Patienten-Verhältnis im Vordergrund, hat sich die inhaltliche Breite der in der Medizinethik verhandelten Fragen in der Gegenwart stark erweitert. Neben genuin philosophisch-normative sind zahlreiche empirische Fragen getreten, die mit den Mitteln der empirischen Sozialforschung untersucht werden. Oft sind diese als Vorfragen evaluativer oder präskriptiver Überlegungen relevant, doch – dies muss man aus philosophischer Perspektive konstatieren – entwickelt sich hier ein eigener Zweig empirischer medizinethischer Forschung, der sich von philosophischen Zugängen zusehends entfernt. Aus der binnendisziplinären Perspektive der Sozialen Arbeit hat eine Analogie zu Medizin und Medizinethik teilweise einen schlechten Ruf oder – mit anderen Worten – einen *haut goût*, der in manchen Hinsichten gut zu begründen sein mag. Dennoch möchten wir die Frage nach strukturellen Ähnlichkeiten, die Analogieschlüsse nahelegen, aufwerfen und dazu ermutigen, insbesondere für die Probleme, die sich im Spannungsverhältnis von Autonomie und Selbstbestimmung einerseits, Fürsorge und

Patienten- bzw. Klientenwohlorientierung andererseits aufzutun, eine parallele Betrachtung von Lösungsvorschlägen in Medizin- und Sozialarbeitsethik nicht zu scheuen. Nur so lassen sich die Potentiale der Arbeiten heben, die in der jeweils ‚anderen‘ Bereichsethik entstanden sind. Die Ethik der Sozialen Arbeit ist dabei – hier vermuten wir einen Ursprung des angesprochenen *haut goût* – keineswegs als ‚kleine Schwester‘ der Medizinethik zu verstehen. Der Austausch kann und sollte unseres Erachtens bidirektional sein. Gerade unter Einbeziehung von Fragen im Umfeld öffentlicher Gesundheitsvorsorge (Stichworte ‚Prävention‘ und ‚Public Health‘) ergeben sich zahlreiche sich überschneidende Grundfragen nach der Abgrenzung der Bereiche persönlicher Freiheit und Selbstbestimmung und staatlicher Intervention, der Rolle von Staat und Privaten bei der Ermöglichung eines guten Lebens für alle, der Verteilung der Last der Solidarsysteme und der Dimensionen von Eigenverantwortlichkeit.

Eine Ethik der Sozialen Arbeit hat auf verschiedenen Ebenen mit Grundlagenproblemen zu tun, die etwa ihre normativen Fundamente, ihre theoretische Anlage und ihre Abgrenzung von anderen Ethiktypen betreffen. So ließe sich, *erstens*, gegen die von uns vorgeschlagene Parallele zwischen einer Ethik der Sozialarbeit zu Ansätzen in der Medizinethik grundsätzlich einwenden, dass diese professionellen Praxen sich in ihren Zielsetzungen, Adressaten, Methoden, der Ausbildung ihrer Praktikerinnen und Praktiker sowie den moralisch relevanten Gütern und möglichen Konsequenzen für Professionelle wie Adressaten so stark unterscheiden, dass jede analoge Theoriekonstruktion erheblichen Problemen ausgesetzt ist, welche zum Beispiel auf eine Sonderstellung der Ethik Sozialer Arbeit hindeuten müssen. An jedem der genannten Aspekte wäre aber noch sehr viel aufschlussreichere Theoriearbeit zu leisten, um die spezifischen Differenzen und möglichen Parallelen konkret herauszuarbeiten und auf ihre Bedeutung für produktive Verknüpfungen sachlich begründet zu prüfen. Derweil schlagen wir vor, wie oben ausgeführt, dass sich diese beiden Ethikbereiche noch viel zu sagen haben und ihre gegenseitige Relevanz erst noch ausführlich zu ergründen ist.

Zweitens ließe sich ein Einwand erheben, der gegen eine sachlich unangemessene Proliferation von Bindestrich-Ethiken Stellung bezöge. Nahezu jeder Lebensbereich, so ließe sich kritisieren, wird in der Gegenwart von fleißigen Fachethikerinnen und Fachethikern mit dem Etikett einer eigenen Bereichsethik versehen. Dieser Trend wirft die Frage der angemessenen bindendisziplinären Abgrenzung der Bezirke normativer Ethik insgesamt auf: Was kann als Allgemeine Ethik verstanden werden, wo beginnt die Ange-

wandte Ethik, wie verhält sich diese (als Dachbegriff oder *Umbrella Term*?) gegenüber einzelnen Bereichen wie etwa dem der Ethik der Sozialen Arbeit? Hier geht es nicht nur um Fragen der disziplinären Zuordnung, sondern auch um inhaltlich-methodologische Ansprüche, akademische Arbeitsteilung und Qualitätssicherung. Während oftmals einzelne Bereichsethiken ohne die Annahme besonderer methodologischer Implikationen als Teilgebiete unter die Angewandte Ethik subsumiert werden (vgl. etwa die Einteilung des *Handbuchs Angewandte Ethik* von Stoecker et al. 2011), möchten andere die Rede von ‚Bereichsethiken‘ als Kritik an der Vorstellung einer ‚Anwendung‘ ethischer Prinzipien oder Denkfiguren verstanden wissen und richten sich mit dieser terminologischen Weichenstellung dezidiert gegen die Vorstellung einer *angewandten* Ethik oder *Ethik in Anwendung*. Eine weitere Position hält die Kompartimentierung unterschiedlicher Ethikbereiche für sachlich unangemessen, gerade *weil* es um die Anwendungsrelationen (allgemeiner) ethischer Prinzipien geht. Wir möchten uns an dieser Stelle neutral zu dem hier skizzierten methodologischen Streit verhalten, da eine aussagekräftige Stellungnahme eine profunde Auseinandersetzung mit der Theorie Angewandter Ethik erforderte. Dem Proliferationseinwand hingegen, der schlicht den Verdacht mangelnder Relevanz oder inhaltlicher Eigenständigkeit der Ethik der Sozialen Arbeit zum Ausdruck bringt, möchten wir entgegenhalten, dass zumindest das Professionsverständnis der hier angesprochenen sozialen Berufe eine ‚Professionsethik‘ faktisch hervorbringt und normativ erforderlich macht. Ob diese – entsprechend dem Verständnis der Sozialen Arbeit als ‚Handlungswissenschaft‘ (Birgmeier 2014) – als eine *Deontologie* der Sozialen Arbeit zu verstehen ist, ob und wie sich Professions- und Berufsethik voneinander abgrenzen lassen und ob eine informative Unterscheidung von ‚Ethik der Sozialen Arbeit‘ und ‚Ethik in der Sozialen Arbeit‘ möglich ist, möchten wir hier nicht untersuchen, halten diese Fragen aber für relevant, um ein angemessenes Verständnis der hier behandelten Bereichsethik zu erlangen. Bloße praxisinterne Handreichungen und Orientierungshilfen für ethische Fragestellungen reichen unseres Erachtens nicht aus, um die ethische Praxis der Sozialen Arbeit angemessen zu erfassen. Es geht nicht um eine praktische Anleitung zum Umgang mit ethischen Fragen, sondern um eine theoretische Durchdringung und Reflexion auf die ethischen Herausforderungen Sozialer Arbeit.³ Wir hoffen, mit diesem Themenschwerpunkt einen Beitrag dazu leisten zu können.

3 Beispielhaft sei hier Kaminsky (2018) angeführt.

Sowohl die normativ-evaluativen Grundlagen als auch die Abgrenzung gegenüber anderen Ethiktypen betreffend sei *drittens* das in der Ethik der Sozialen Arbeit außerordentlich weit verbreitete Verständnis der ‚Sozialen Arbeit als Menschenrechtsprofession‘ erwähnt. Diese ethische Begründungsthese, die ursprünglich auf die Arbeiten von Silvia Staub-Bernasconi (aktuell z. B. Staub-Bernasconi 2019) zurückgeht, wird von den hier versammelten Texten nicht eigens aufgegriffen und verdiente unseres Erachtens sicherlich einen eigenen Schwerpunkt. Die Kernidee des Vorschlags besagt, dass sich zumindest für das Verhältnis des Sozialstaates zu den Klientinnen und Klienten die ethische Rechtfertigung etwa der Interventionstiefe, des Einsatzumfanges und der moralisch erlaubten professionellen Methoden und Instrumente besonders gut mit Verweis auf die Menschenrechte untermauern ließe. Die Verknüpfung hat recht offensichtliche Vorteile, die zum Beispiel in der Anbindung an weithin geteilte normative Prämissen in Form der Menschenrechte, in der ‚Katalogform‘ dieses Rechtsdokuments und den aus den Menschenrechten z. B. für Klientinnen und Klienten möglicherweise ableitbaren konkreteren Abwehr- und Anspruchsrechten liegen. Trotz der hehren, auch moralisch geprägten Ansprüche, die mit dem Menschenrechtsansatz einhergehen, halten wir diese Konstruktion für diskussionswürdig, spezifizierungsfähig und vermutlich nicht für alle relevanten Fallkonstellationen und Situationstypen in der Sozialen Arbeit abschließend ethisch informativ. Die hier versammelten Beiträge insbesondere von Frieder Bögner sowie Matthias Lindenau und Marcel Meier Kressig lassen sich daher zumindest als eine Möglichkeit verstehen, wie sich auch ohne Verweis auf Menschenrechte mit Blick auf die Aufgaben und Probleme Sozialer Arbeit ethische Konzepte und Argumente entwickeln lassen. Eine Anbindung an menschenrechtliche Grundlagen ist damit nicht ausgeschlossen; die Beiträge dürfen vielmehr als komplementäre ethische Herangehensweisen verstanden werden.

Die im Schwerpunkt versammelten Beiträge versuchen insbesondere auf *drei Fragestellungen* Antworten zu formulieren: *Erstens* stellt sich die Frage, welche methodologischen Probleme sich für eine Ethik mitunter auch erzieherisch und beratend agierender Sozialer Arbeit ergeben und ob diese von vorliegenden Theorien angemessen bearbeitet werden. Johannes Drerups Beitrag schlägt in dieser Hinsicht Brücken zwischen Empirie und ethischer Theorie, zwischen Pädagogik und Sozialer Arbeit und zeigt die Potenziale ethischer ‚Bearbeitung‘ der entsprechenden Praxisfelder auf.

Zweitens gilt es zu ermitteln, welche moralischen Gesichtspunkte und Prinzipien für die Interaktion von Sozialarbeiterinnen, Sozialarbeitern mit

ihren Klientinnen und Klienten denn einschlägig sind und wie sich diese Aspekte angemessen konzeptualisieren lassen. Frieder Bögner untersucht in seinem Beitrag die Bedeutung personaler Autonomie als Prinzip (sogar „Kernprinzip“) einer Ethik der Sozialen Arbeit. Für ihn steht in der ethischen Praxis der Sozialen Arbeit die biographische Dimension der Klientinnen und Klienten im Vordergrund – nicht die primär rechtlich-moralische Rechtfertigungsleistungen erbringende informierte Einwilligung, die auf einem ‚punktuellen‘ Verständnis von Autonomie beruht.

Und *drittens* ist es von besonderem Interesse, Vorschläge zu bewerten, welche ethischen Entscheidungskriterien und -methoden für die komplexen Arbeitsaufträge und ethisch zum Teil herausfordernden Fallkonstellationen hilfreich und lösungsorientiert sein können. Marcel Meier Kressig und Mathias Lindenau befassen sich entsprechend in ihrem Beitrag mit dem Projekt der Operationalisierung des Rawls’schen Überlegungsgleichgewichts im Kontext der kollektiven Entscheidungsfindung der noch jungen schweizerischen Kindes- und Erwachsenenschutzbehörde.

Im Folgenden möchten wir die Beiträge kurz im Einzelnen darstellen: Der Text von *Johannes Drerup* (Koblenz-Landau) mit dem Titel „Bildung und das Ethos der Transformation. Anmerkungen zum Verhältnis von Bildungstheorie, Bildungsforschung und Pädagogischer Ethik“ steht bewusst am Anfang unserer Auswahl, da er einerseits die Fundamente der ethischen Theoriekonstruktion für die Soziale Arbeit betrifft und andererseits einen Brückenschlag zu im engeren Sinne pädagogischen Disziplinen sucht. Sein methodologisch ausgerichteter Beitrag formuliert Vorschläge für eine empirisch informierte Theoriebildung einer Pädagogischen Ethik. Der Fokus liegt dabei auf einer bildungsphilosophischen Fragestellung, womit der thematische Anschluss nicht selbstverständlich sein dürfte, da das Verhältnis pädagogischer Disziplinen und der Wissenschaft der Sozialen Arbeit oftmals umstritten und erläuterungsbedürftig ist: Eine häufige Annahme lautet, grob gesagt, das Ziel und der interdisziplinäre Charakter der Wissenschaft wie des Studiengangs Soziale Arbeit weise über bloße erziehungswissenschaftliche Problemvorgaben hinaus. Damit ist Drerups Beitrag gewissermaßen als Vorschlag für einen integrierenden Perspektivwechsel zu verstehen, der aufschlussreiche theoretische Positionen anbietet, die auch für die Wissenschaft und Praxis Sozialer Arbeit produktiv gemacht werden können.

Das Ziel von Drerups Überlegungen besteht darin, anhand bildungstheoretischer Diskussionen, welche normative Gehalte des Begriffs der

Bildung aufgreifen, einige Optionen beim Umgang mit methodologischen Problemen einer empirisch informierten und anwendungsorientierten Ethik aufzuzeigen. Diese methodologischen Probleme reichen von der Interpretationsbedürftigkeit empirisch generierter Daten, auf die verschiedene normative Prinzipien angewendet werden können, bis hin zu Problemen der empirischen Rekonstruktion unterschiedlicher normativ-evaluativer Dimensionen von Bildung (vgl. z. B. S. 75, 79). Drerup spricht sich für eine deskriptiv-analytische Bestimmung des Bildungsbegriffs aus, die aber sehr wohl Fort- und Rückschritte von Bildungsprozessen mithilfe einer pluralistischen Bewertungsgrundlage zulasse (vgl. S. 76). Die argumentative Hauptarbeit des Beitrages betrifft indes die Kontroverse über die normativen Grundlagen der transformatorischen Bildungstheorie von Hans-Christoph Koller. Eine wichtige Prämisse Drerups ist dabei ein weiter Begriff der Bildung, der ausdrücklich über die Interaktion mit und die Erziehung von Kindern *hinausreicht*. Die Aufgabe der Pädagogischen Ethik sieht er, gewissermaßen klassisch, in der Analyse und Bewertung ethischer Probleme, die sich im Kontext pädagogischer Arrangements und Praktiken ergeben, zu denen Drerup dann etwa auch die Interaktion von Sozialpädagoginnen und Sozialpädagogen mit ihren Klientinnen und Klienten zählt.

Das zentrale Anliegen des Autors ist es, empirische sozialwissenschaftliche Untersuchungen mit normativ-ethischen Bewertungsmustern ins Gespräch zu bringen. Dabei positioniert Drerup sich klar gegen eine überzogene Skepsis innerhalb der empirischen Sozialforschung, welche jegliche normative oder evaluative Begründungsmethode implizit oder explizit als unwissenschaftlich zurückzuweisen sucht. Ein wiederkehrendes Problem dieser übergeneralisierten Ethikskepsis ist insbesondere, dass die eigenen moralischen Prämissen, die oftmals tatsächlich vorliegen, so der Autor, nicht ausreichend reflektiert und offengelegt würden. Insgesamt herrsche ein Mangel an theoretischer Reflexion über die zugrundeliegenden ethischen Positionen vor, die angesichts verbreiteter, implizit bleibender normativer Argumentation eigentlich notwendig wäre.

Exemplarisch rekonstruiert Drerup ein Problem dieser Art anhand der sogenannten transformatorischen Bildungstheorie von Koller. In der Vorstellung dieses Ansatzes, Bildungsprozesse seien im Kern Transformationen von „Selbst- und Weltverhältnissen“ werden zweierlei Fragen vermengt, nämlich die konzeptuelle Frage, ob Bildung als bloß deskriptiver oder dichter normativer Begriff zu verstehen ist, und die ethische Frage, auf welcher Grundlage diese Transformationen bewertbar sind. Diese seien aber klar auseinander-

zuhalten, so Drerup (vgl. S. 73). Er schlägt deswegen vor, mithilfe einer pluralistischen Axiologie die Bewertung von Bildungsprozessen durchzuführen, wobei die Kriterien dieser Axiologie auch „selbstverständlich Bestandteil des pädagogischen Alltags“ (S. 76) seien. Der überzeugende Einsatz dieser Standards setze aber ganz eindeutig empirisch fundiertes Wissen voraus, welches durch die Einzelwissenschaften geliefert werden könne.

Drerup beansprucht hier exemplarisch methodologische Probleme einer Ethik der Bildung zu analysieren: Dabei leistet er einerseits wissenschaftstheoretische Grundlagenarbeit und greift in der Figur des Walter White aus der Fernsehserie *Breaking Bad* andererseits eine popkulturelle Figur auf, die in den relevanten Debatten regelmäßig als angeblich kontroverser Fall transformatorischer Bildungsprozesse genannt wird. Drerup beansprucht so plausibel zu machen, dass dieser sicher keinen Grenzfall, sondern einen eindeutig zu bewertenden Entwicklungs- und Bildungsprozess eines Individuums darstellt (vgl. S. 76). Das Argumentationsziel besteht hier insgesamt darin, Bildungsbegriffe sowohl an empirische Forschungsdisziplinen als auch an systematische ethische Argumentation anzunähern.

Der Autor diskutiert also ausführlich die verschiedenen wissenschaftstheoretischen und methodologischen Probleme, die sich bei einer gegenseitigen Fruchtbarmachung empirischer Forschung und normativer Argumentation ergeben, und liefert somit wichtige Ansatzpunkte, welche die produktive Verbindung empirischer und ethischer Theoriebildung im Rahmen der Pädagogischen Ethik informierend begleiten muss. Diese Überlegungen sind nicht nur relevant für die Grundlagenfragen der Einsatzbereiche Sozialer Arbeit, die üblicherweise als Bildungskontexte aufgefasst werden – wie etwa die Schulsozialarbeit –, sondern für theoretische Grundprobleme professionellen Handelns der Sozialen Arbeit insgesamt, insofern man ihre Berufszweige als immer mit einem Bildungsauftrag im weiten Sinne agierend verstehen kann.

In unserem zweiten Beitrag „Personale Autonomie als ein Kernprinzip der Ethik Sozialer Arbeit: informierte Einwilligung oder Biographie?“ untersucht *Frieder Bögner* (Osnabrück) die Relevanz des Respekts vor Autonomie für die Praxis der Sozialen Arbeit. In ethisch-moralischer Hinsicht ist dieser auch in der Sozialen Arbeit unverzichtbar, doch weisen die Interventionen von Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern Besonderheiten auf, die bestimmte Interpretationen des Autonomieprinzips überzeugender und angemessener erscheinen lassen als andere. Bögner beginnt mit einem systematischen Aufriss der Bedeutung von ‚Autonomie‘ in der Praxis der Sozialen

Arbeit. Der Fokus liegt auf der Autonomie der Adressatinnen und Adressanten. Dabei steht außer Frage, dass sozialarbeiterische Interventionen auch das Potential aufweisen, die Autonomie der Klientinnen und Klienten zu verletzen oder ungerechtfertigt in diese einzugreifen. Zugleich ist aber erklärtes Ziel Sozialer Arbeit der „Respekt vor und die Beförderung der Autonomie“ der Klientinnen und Klienten (vgl. S. 92f.). In der Folge verengt Bögner den Fokus auf Fragen der informierten Einwilligung als Voraussetzung des Respekts vor Autonomie: Er prüft, ob Anleihen in der Medizinethik, namentlich bei dem bekannten medizinethischen Ansatz von Tom Beauchamp und Jim Childress in ihrem mittlerweile in siebter Auflage erschienenen Werk *Principles of Biomedical Ethics*, für die Problemstellungen in der Praxis der Sozialen Arbeit wegweisend sein können und greift somit die zu Beginn der Einleitung von uns aufgeworfene Frage, inwiefern sich medizinethische Positionen auf Fragestellungen der Ethik der Sozialen Arbeit übertragen lassen, exemplarisch anhand ihres Autonomiemodells auf (vgl. S. 105ff.).

Zwar verfolgen Beauchamp und Childress mit der Verortung ihrer Prinzipienethik als Theorie mittlerer Reichweite eine grundsätzlich disziplinübergreifend anschlussfähige inhaltliche Linie, insbesondere was den Abstraktionsgrad der diskutierten Prinzipien angeht. Doch setzen sie eine Konzeption von Autonomie voraus, die primär auf das Einholen informierter Einwilligung im Arzt-Patienten-Verhältnis orientiert ist. Bögner zeigt auf, warum die Konzentration auf diese Frage für die Praxis der Sozialen Arbeit nicht zielführend ist. Die analoge Konstellation des Verhältnisses zwischen Sozialarbeiter oder Sozialarbeiterin sowie Klient oder Klientin lässt sich nicht auf das – *pace* Medizinethik – vergleichsweise simple Schema ‚Aufklärung – freie und informierte Einwilligung – ethisch-moralische Rechtfertigung der diagnostischen oder therapeutischen Intervention‘ reduzieren. Sozialarbeiterische Interventionen weisen üblicherweise Merkmale auf, die mit einem Autonomieverständnis, das vor allem oder gar ausschließlich die Dimensionen der Willens- und Handlungsfreiheit hervorhebt, nach Auffassung von Bögner nicht kompatibel sind. Ein theoretisch destillierter Idealtyp sozialarbeiterischen Handelns hat es mit der Betreuung von Klientinnen und Klienten über eine mitunter recht lange Lebensspanne zu tun; es handelt sich nicht um punktuelle therapeutische Eingriffe in das Leben der Klientinnen und Klienten, sondern womöglich um eine Begleitung und Unterstützung in der Lebensführung, die biographisches Wissen über die Klientinnen und Klienten voraussetzt, das sich auf Langfristpräferenzen, Lebensziele, Wert-

orientierungen usw. beziehen sollte. Zugleich geht es auch prospektiv in der sozialarbeiterischen Intervention um Lebensentwürfe.

Diese inhaltlich weitreichenden transtemporalen Dimensionen von Autonomie – u. a. verstanden als Fähigkeit, das eigene Leben selbstbestimmt zu gestalten und zu ‚führen‘ – kommen in der von Beauchamp und Childress vorgestellten Autonomiekonzeption nicht vor. Bögner schlägt vor, stattdessen für die ethische Praxis der Sozialen Arbeit auf eine Konzeption *personaler* Autonomie zu rekurrieren, wie sie prominent von dem Philosophen John Christman vorgeschlagen worden ist (Christman 2009). Bögner charakterisiert diese Konzeption als biographiesensitiv und zeigt beispielhaft anhand eines Fallszenarios der Suchtberatung die Vorteile eines solchen Autonomieverständnisses auf (vgl. S. 110ff.).

Bögners Text lässt sich als Brückenschlag zwischen Philosophie der Person (Christman) und ethischer Praxis Sozialer Arbeit verstehen und zugleich als Versuch, eine Autonomiekonzeption als Ressource der Medizinethik für die Ethik der Sozialen Arbeit fruchtbar zu machen. Während dieser konkrete Ansatz im Beitrag ausführlich problematisiert und im Ergebnis zurückgewiesen wird, zeigt Bögner auf, dass und wie die Philosophie der Person (zumindest nach Christman) für die Soziale Arbeit produktiv nutzbar gemacht werden kann, indem sie eine angemessene (nicht nur heuristisch ‚passende‘, sondern auch theoretisch adäquate) Interpretation des Autonomiebegriffs bietet. Da uns als Herausgeberin und Herausgeber des vorliegenden Themenschwerpunkts unter anderem daran gelegen ist, die Potentiale der Medizinethik für die Ethik der Sozialen Arbeit auszuloten, könnten wir uns angesichts dieses Negativergebnisses mit einer allgemeinen skeptischen These konfrontiert sehen, was die Möglichkeiten der Übertragbarkeit einzelner medizinethischer Begriffe oder Argumentationslinien angeht. Doch *erstens* halten wir dieses eine Beispiel nicht für verallgemeinerbar, *zweitens* lässt sich unseres Erachtens fragen, ob nicht ‚umgekehrt ein Schuh daraus wird‘: Sollten nicht in der Arzt-Patienten-Beziehung ebenfalls biographische Aspekte, Lebensentwürfe und Wertvorstellungen der Patientinnen und Patienten eine größere Rolle spielen? Vor dem Hintergrund, dass Medizinerinnen und Mediziner gleichfalls zur Hermeneutik der Lebenssituation ihrer Patientinnen und Patienten angehalten und befähigt sind, wäre womöglich auch mit Blick auf so manche Therapieentscheidung ein eher ‚personales‘ denn ein ‚punktuelleres‘ Verständnis von Autonomie ethisch die angemessenerere Variante. Bögners Beitrag gibt somit im Nebeneffekt ein Beispiel dafür,

dass die Medizinethik ihrerseits von einem Blick in die Ethik der Sozialen Arbeit profitieren könnte.

Mathias Lindenau und *Marcel Meier Kressig* (St. Gallen) unternehmen in ihrem Beitrag mit dem Schlagwort „Wir gehen hin und her“ (Obertitel) schließlich den „Versuch einer Operationalisierung des Überlegungsgleichgewichts am Beispiel der Kinder- und Erwachsenenschutzbehörde in der Schweiz“ (Untertitel). Sie gehen damit unmittelbar auf Herausforderungen der *ethischen Praxis* Sozialer Arbeit ein und zeigen, wie sich für die Praxis *kollektiver* Entscheidungsfindung das Rawls'sche Überlegungsgleichgewicht – hier verstanden in einem weiten Sinne – nutzbar machen lässt.

Ausgangspunkt ist die auf der Grundlage eines Gesetzes von 2013 gegründete Kinder- und Erwachsenenschutzbehörde (KESB) in der Schweiz, welche als neue Fachbehörde an die Stelle der früheren Vormundschaftsbehörde tritt. Inhaltlich ist mit diesem institutionellen Wechsel der Übergang von der vormundschaftsrechtlichen Fürsorge mit ihrem Fokus auf ein *Substituted Decision-Making* zu einer an größtmöglicher Selbstbestimmung der Betroffenen und *Shared Decision-Making* orientierten rechtlichen „Beistandschaft“ verbunden, die in mehreren nach ihrer Eingriffsintensität abgestuften Formen angeordnet werden kann. Diese reichen von der bloßen „Begleitbeistandschaft“ hin zur „umfassenden Beistandschaft“. Im Bereich des Erwachsenenschutzes, den die Autoren in den Blick nehmen, richtet sich die Entscheidung nach dem Maß der Urteilsfähigkeit der betroffenen Person. Im Rahmen der KESB obliegt die Entscheidungsfindung einem interdisziplinär besetzten Gremium, das in der Regel Kompetenzen aus den Bereichen der Sozialen Arbeit, der Rechtswissenschaft und der Psychologie versammelt. (Hier lässt sich fragen, ob nicht auch – analog etwa zu vielen klinischen Ethikkomitees – Platz für eine kompetente philosophische Ethikerin wäre, doch soll diese disziplinpolitische Problematik hier nicht behandelt werden.) In der KESB entscheidet ein „Spruchkörper“, in welchem eine „fallführende Person“ den konkreten Fall präsentiert und so den Gremienentscheid vorstrukturiert (vgl. S. 120ff.).

Lindenau und Meier Kressig führen nun sehr praxisnah in die Herausforderungen der Entscheidungsfindung im Rahmen der KESB ein. Charakteristisch für KESB-Entscheidungen ist einerseits der Entscheidungsdruck, andererseits der große Ermessensspielraum, die Möglichkeit zur Einholung von medizinischen, psychiatrischen und anderen Gutachten, weiterhin u. a. die üblichen Bedingungen der Unsicherheit, Handlungsfolgen-Kontingenz und Wahrnehmungsverzerrung, auf deren angemessene Beantwortung Lin-

denau und Meier Kressig besonderes Augenmerk verwenden. So ergibt sich auch ihre Kritik an *Evidence Based Practice* und allzu viel metrischer Formalisierung in der Praxis der Sozialen Arbeit (vgl. Fn. 6 des Beitrags). Nach Ansicht der Autoren „erweist sich das Hin-und-her-Gehen zwischen abstrakten Theorieelementen und moralischen Alltagsurteilen [...] als ein sinnvolles Verfahren für die Angewandte Ethik, da Lösungen konkreter moralischer Probleme sich nicht einfach durch die Anwendung einer abstrakten normativen Theorie auf einen konkreten Fall ableiten lassen“ (S. 124). Im Folgenden benennen die Autoren verschiedene Grundannahmen der Entscheidungsfindung im Rahmen der KESB, während die klaren und ‚leichten‘ Fälle schnell beantwortet und ausgeschieden werden können, stellen kritische Fälle der Entscheidung zwischen Selbstbestimmungsfähigkeit und Schutzbedürftigkeit der betroffenen Person die KESB-Gremien oft vor harte Proben, die sich als *Epistemic Disagreement* oder auch „bewusstes Nichtwissen“ unterschiedlicher fachlicher Experten interpretieren lassen.

Ein Fallbeispiel um den vermögenden, hochbetagten Herrn W., der wiederholt finanzielle Transaktionen zugunsten einer jungen Frau tätigt, die bereits als Betrügerin verurteilt worden ist, verdeutlicht die Herausforderungen der Entscheidungsfindung (hier betreffend das Ausmaß der Selbstbestimmungsfähigkeit von W.) im Rahmen der KESB und illustriert, wie ein weites Überlegungsgleichgewicht, das die „wohlerwogenen Urteile, die ethischen Grundsätze sowie die nichtmoralischen Hintergrundannahmen“ (S. 129) einbezieht, zu situativ angemessenen Entscheidungen verhelfen kann, die auch die Perspektive des Betroffenen, insbesondere das individuelle Wohlergehen, zu dem auch die Ausübung von Selbstbestimmung gehört, einbeziehen. Dieser sehr praxisnah gewählte Fall macht deutlich, dass ein – selbst zäh und mühsam errungenes Überlegungsgleichgewicht – Vorteile gegenüber einer bloß aggregierten (Mehrheits-)Entscheidung aufweist und auch *Public-Choice*-, *Social-Choice*- oder anderen, ähnlichen theoretischen Ansätzen gegenüber überlegen ist.

Der Beitrag zeigt auf, dass keine *grundsätzlichen* Bedenken gegen eine Nutzbarmachung bzw. Operationalisierung der Figur des (weiten) Überlegungsgleichgewichts in der Angewandten Ethik und – konkret – in der Ethik der Sozialen Arbeit bestehen – jedenfalls dann nicht, wenn man erst einmal den kohärentistischen Ansatz des Überlegungsgleichgewichts akzeptiert hat. Während der originäre Zusammenhang des Überlegungsgleichgewichts bekanntlich in politikphilosophischen Begründungs- und Legitimationsfragen der Rawls’schen *Theorie der Gerechtigkeit* zu suchen ist, steht seiner metho-

dologischen Übertragung in unterschiedliche Praxiskontexte und namentlich in die Entscheidungsfindung im Rahmen der KESB nach Auffassung der Autoren nichts entgegen. Die Autoren klammern die grundlegende Kritik am Überlegungsgleichgewicht vorliegend aus, da sie sich mit der Frage der Anwendbarkeit in den kollektiven Kontexten der KESB befassen. Die besondere Herausforderung besteht hier darin, individuelle Überlegungsgleichgewichte einzelner an Entscheidungsprozessen Beteiligter in ein einziges Überlegungsgleichgewicht eines Kollektivakteurs zu transponieren. Die Autoren beschreiben zu diesem Zweck anhand des Fallbeispiels ein dreistufiges Filterverfahren, das sich ihres Erachtens als bestens geeignet zur Produktion situationsangemessener ethischer Entscheidungen erweist. Während das Nahziel der Autoren – mit Salloch (2016, 311) gesprochen – der „ethisch kompetente [...] Umgang mit dem Besonderen“ ist, besteht das Fernziel der Autoren darin, mit der Operationalisierung des weiten Überlegungsgleichgewichts ethische Leitlinien für die Entscheidungsfindung im Rahmen der KESB zu entwickeln, welche die vorhandenen, primär empirisch-fallorientiert ausgerichteten Handreichungen (Manuale) ergänzen, wenn nicht sogar ersetzen können. Die Praxisrelevanz der Ethik (in) der Sozialen Arbeit ist damit demonstriert.

Unserer Auffassung entspricht es, dass zur Bearbeitung der vielfältigen Aufgaben einer Ethik (in) der Sozialen Arbeit sowohl Empirikerinnen und Empiriker als auch Theoretikerinnen und Theoretiker, sowohl Professionelle aus dem Bereich der Sozialen Arbeit aus Praxis und Forschung als auch Ethikerinnen und Ethiker, die eher der Fachphilosophie zuzuordnen sind, ihren Beitrag leisten können und ihre je eigene Perspektive einbringen sollten. Der vorliegende Themenschwerpunkt darf daher auch im Sinne einer produktiven Arbeitsteilung als ein Schritt verstanden werden, die Beschäftigung mit der Sozialen Arbeit auch in der Fachphilosophie (fester) zu verankern und Interesse an der Befassung mit den ethisch anspruchsvollen Themen im Umfeld von (Sozial-)Staat und sozialarbeiterischer Intervention in das Leben von Privatpersonen zu wecken.

Ausgespart bleiben vorliegend beispielsweise Fragestellungen im Zusammenhang mit den Begriffen und evaluativ-normativen Implikationen von Menschenrechten und Menschenwürde im Kontext der Sozialarbeit. Die Soziale Arbeit hat in den letzten Jahren und Jahrzehnten in einem vor allem fachinternen Selbstverständigungsprozess zunehmend ein Selbstverständnis als „Menschenrechtsprofession“ (z. B. Staub-Bernasconi 2019) ent-

wickelt und erarbeitet. Es ist unseres Erachtens von großem Interesse für Philosophie und Soziale Arbeit gleichermaßen, dieses Selbstverständnis aus moral- und politikphilosophischer Perspektive zu reflektieren und die Implikationen von Menschenrechten und Menschenwürde für die professionelle Praxis der Sozialen Arbeit auch von einem externen theoretischen Standpunkt aus zu untersuchen. Weitere Forschungsdesiderata sehen wir in der Einbettung der Sozialen Arbeit in die Debatte um die Zukunft des Sozialstaats (vgl. demnächst in der 2. Aufl. Wolff 2019), in der gegenwärtig die ‚großen Fragen‘ beispielsweise nach der Zukunft von Arbeit (vgl. Herzog 2019, Veltman 2016), Solidarität (optimistisch aus soziologischer Perspektive Bude 2019) und staatlichen Leistungen im Zeitalter von Digitalisierung, (Arbeits-)Migration (vgl. die von Dietrich 2017 versammelten Grundlagentexte) und anderen globalen Herausforderungen diskutiert werden. Diese Themen können vorliegend leider nicht angesprochen werden, sollen aber den Horizont weiten und (insbesondere Sozial- und Politik-)Philosophinnen und Philosophen dazu anregen, sich auch mit dem vermeintlich unbedeutenden „Klein-Klein“ der Praxis und Theorie der Sozialen Arbeit zu befassen. Bis dahin hoffen wir, mit diesem Schwerpunkt einen gewissen Beitrag zu der interdisziplinären Vernetzung von Arbeiten zur Ethik (in) der Sozialen Arbeit im engen wie im weiten Sinne leisten und auf Fragestellungen hinweisen zu können, für deren Bearbeitung auch philosophische Modelle und Argumentationszusammenhänge eine produktive Perspektive auf die alltäglichen professionellen Vorgehensweisen in der Sozialen Arbeit darstellen können.

Literatur

- Beauchamp, Tom L.; Childress, James F. 2013. *Principles of Biomedical Ethics*. 7. Aufl. Oxford University Press.
- Begemann, Verena; Heckmann, Friedrich; Weber, Dieter. Hrsg. 2016. *Soziale Arbeit als angewandte Ethik: Positionen und Perspektiven für die Praxis*. Kohlhammer.
- Birgmeier, Bernd. 2014. *Handlungswissenschaft Soziale Arbeit. Eine Begriffsanalyse*. Springer.
- Bude, Heinz. 2019. *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*. Carl Hanser.
- Christman, John. 2009. *The Politics of Persons. Individual Autonomy and Socio-historical Selves*. Cambridge University Press.
- Dietrich, Frank. Hrsg. 2016. *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*. Suhrkamp.
- Herzog, Lisa. 2019. *Die Rettung der Arbeit: Ein politischer Aufruf*. Carl Hanser Verlag.

- Kaminsky, Carmen. 2018. *Soziale Arbeit – normative Theorie und Professionsethik*. Verlag Barbara Budrich.
- Lob-Hüdepohl, Andreas; Lesch, Walter. Hrsg. 2007. *Ethik Sozialer Arbeit: Ein Handbuch*. UTB.
- Salloch, Sabine. 2016. *Prinzip, Erfahrung, Reflexion. Urteilskraft in der Angewandten Ethik*. Mentis.
- Schmid Noerr, Gunzelin. 2018. *Ethik in der Sozialen Arbeit*. Kohlhammer.
- Schumacher, Thomas. 2013. *Lehrbuch der Ethik in der sozialen Arbeit*. Beltz Juventa.
- Staub-Bernasconi, Silvia. 2019. *Menschenwürde – Menschenrechte – Soziale Arbeit. Die Menschenrechte vom Kopf auf die Füße stellen*. Verlag Barbara Budrich.
- Steckmann, Ulrich. 2014. „Paternalismus und Soziale Arbeit“. In: *Soziale Passagen: Journal für Empirie und Theorie Sozialer Arbeit* Nr. 6, 191–203.
- Stoecker, Ralf; Neuhäuser, Christian; Raters Marie-Luise. Hrsg. 2011. *Handbuch Angewandte Ethik*. J. B. Metzler.
- Veltman, Andrea. 2016. *Meaningful Work*. Oxford University Press.
- Wolff, Jonathan. 2019. *Ethics and Public Policy: A Philosophical Inquiry*. 2. Aufl. Routledge.
- Ziegler, Holger et al. Hrsg. 2014. Schwerpunktthema *Paternalismus*. *Soziale Passagen: Journal für Empirie und Theorie Sozialer Arbeit*. Nr. 6.

Bildung und das Ethos der Transformation

Anmerkungen zum Verhältnis von Bildungstheorie,
Bildungsforschung und Pädagogischer Ethik

Bildung and the ethos of transformation

Notes on the relation between educational theory, educational
research and educational ethics

JOHANNES DRERUP, AMSTERDAM

Zusammenfassung: Thema dieses Essays sind Fragen nach dem Verhältnis theoriegeleiteter empirischer Forschung (z. B. qualitativer und quantitativer empirischer Bildungsforschung) und systematischer Analyse, Rekonstruktion und Bewertung von in pädagogischen Konstellationen unweigerlich auftretenden ethischen Fragestellungen und Problemen. Ziel des Beitrags ist es, am Beispiel von aktuellen bildungstheoretischen Debatten über den normativen Gehalt des Bildungsbegriffs Möglichkeiten des Umgangs mit einigen der zentralen methodologischen Herausforderungen einer sozialwissenschaftlich informierten und anwendungsorientierten Ethik zu skizzieren. Dabei wird nicht beansprucht, die entsprechenden Fragen abschließend zu klären, sondern es werden am Beispiel von Problemvorgaben einer Ethik der Bildung Wege und Perspektiven der Argumentation und Analyse sondiert, die bis dato insbesondere in der deutschsprachigen Erziehungs- und Bildungsphilosophie eher unterrepräsentiert sind. Zu diesem Zweck werde ich zunächst grundsätzliche Fragen zur Ein- und Abgrenzung der Zuständigkeit, des Anwendungsbereichs und der Aufgaben Pädagogischer Ethik diskutieren, um sodann in kritischer Absicht aktuelle Probleme mit ethischen Positionierungen im Rahmen erziehungs- und bildungswissenschaftlicher Forschung darzulegen. Darauf aufbauend werde ich am Beispiel der Kontroverse über die normativen Grundlagen von Kollers transformatorischer Bildungstheorie methodologische Probleme einer Ethik der Bildung analysieren, die sich auf das Verhältnis von (bildungs-)theoretischer Konzeptualisierung und der empirischen Rekonstruktion von Einzelfällen und ihrer ethischen Bewertung beziehen. Abschließend werde ich aus einer allgemeineren Perspektive

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Möglichkeiten, Probleme und Herausforderungen einer empirisch informierten Pädagogischen Ethik vorstellen.

Schlagwörter: Pädagogische Ethik; Bildung; transformatorische Bildungstheorie; Ethik der Bildung; Erziehungs- und Bildungsphilosophie

Abstract: This essay discusses questions concerning the relation between the systematic reconstruction, analysis and evaluation of ethical issues in educational constellations and theoretically guided empirical research (such as qualitative or quantitative educational research). Based on an analysis of contemporary debates about the normative implications of the concept of Bildung, the contribution outlines possible ways of coping with some of the central methodological challenges of an empirically informed approach to applied educational ethics. My claim is not to resolve these challenges and problems conclusively, but to point to theoretical perspectives and arguments, which are rather neglected in contemporary German-speaking philosophy of education. To that end, I am going to discuss basic questions concerning the specific scope and the tasks of the ethics of education. Then I am going to reconstruct and criticize questionable forms of normative argumentation, which are common in the context of educational science and its subdisciplines. On this basis I am going to provide an analysis of the contemporary controversy about the normative basis of Bildung as it is understood in the theory of transformational educational processes, which focusses on the relation between the theoretical conceptualization and the empirical reconstruction as well as on the ethical assessment of individual cases. Finally, I will elaborate on some of the more general problems and challenges concerning the project of an empirically informed educational ethics.

Keywords: Educational Ethics; Bildung; theory of transformational educational processes; ethics of Bildung; Philosophy of Education

1. Einleitung

Thema dieses Essays sind Fragen nach der Verhältnisbestimmung und Vermittlung zwischen theoriegeleiteter empirischer Forschung (z. B. qualitativer und quantitativer empirischer Bildungsforschung) und der systematischen Analyse, Rekonstruktion und Bewertung von in pädagogischen Konstellationen unweigerlich auftretenden ethischen Fragestellungen und Problemen. Ziel des Beitrags ist es, am Beispiel der aktuellen bildungstheoretischen Debatte über den normativen Gehalt des Bildungsbegriffs Möglichkeiten des Umgangs mit einigen der zentralen methodologischen Herausforderungen einer sozialwissenschaftlich informierten und anwendungsorientierten

Ethik zu skizzieren. Dabei wird nicht beansprucht, die entsprechenden Fragen abschließend zu klären, sondern es werden am Beispiel von Problemvorgaben einer Ethik der Bildung Wege und Perspektiven der Argumentation und Analyse sondiert, die bis dato insbesondere in der deutschsprachigen Erziehungs- und Bildungsphilosophie eher unterrepräsentiert sind. Zu diesem Zweck werde ich zunächst grundsätzliche Fragen zur Ein- und Abgrenzung der Zuständigkeit, des Anwendungsbereichs und der Aufgaben Pädagogischer Ethik diskutieren (2.), um sodann in kritischer Absicht aktuelle Probleme mit ethischen Positionierungen im Rahmen von erziehungs- und bildungswissenschaftlicher Forschung darzulegen (3.1). Darauf aufbauend werde ich am Beispiel der Kontroverse über die normativen Grundlagen von Kollers transformatorischer Bildungstheorie methodologische Probleme einer Ethik der Bildung analysieren, die sich auf das Verhältnis von (bildungs-) theoretischer Konzeptualisierung und der empirischen Rekonstruktion von Einzelfällen und ihrer ethischen Bewertung beziehen (3.2). Abschließend werde ich aus einer allgemeineren Perspektive Möglichkeiten, Probleme und Herausforderungen einer empirisch informierten Pädagogischen Ethik vorstellen (3.3).

2. Pädagogische Ethik: Problemstruktur, Zuständigkeit und Aufgaben

Dietrich Benner hat das Verhältnis von ethischer und pädagogischer Reflexion wie folgt beschrieben: „In systematischer und problemgeschichtlicher Hinsicht lassen sich alltägliche und philosophisch-wissenschaftliche Ethiken danach ordnen, ob in ihnen der Bezug zu pädagogischen Fragen und Aufgaben vorrangig von der Ethik her bestimmt ist, oder ob auch umgekehrt in die Ethik Bezüge eingegangen sind, die nicht nur die Pädagogik ethisch, sondern darüber hinaus auch die Ethik pädagogisch bestimmen. Ohne pädagogische Momente kommt keine Ethik aus, da das, was die Sitte gebietet oder die philosophisch-wissenschaftliche Ethik als ethische Urteilskraft bestimmt, von den Heranwachsenden angeeignet und gelernt werden muss, also keinesfalls als immer schon gelernt und gekonnt vorausgesetzt werden kann. Je nachdem nun, ob die Erziehungstatsache vorrangig ethisch bestimmt wird oder in die Ethik selbst ein pädagogischer Begriff der Erziehung eingeht, verengt oder erweitert sich der Horizont praktischer Philosophie.“ (Benner 1986, S. 146)

Der Aufgabenbereich, die Zuständigkeit und die spezifische Problemstruktur Pädagogischer Ethik erweitern und verengen sich je nachdem, wie weit oder eng man den Begriff des ‚Pädagogischen‘ bestimmen will, einen Begriff, der in manchen Fällen (ähnlich wie der Begriff der ‚Praxisrelevanz‘; hierzu: Oelkers 1999) nicht nur in der deutschsprachigen Tradition als eher unklare Pathosformel verwendet wird (Geiss 2015). Wenn man diesen Begriff nicht auf Kinder betreffende Fragen verengt (für solche Probleme sind insbesondere z. B. die Familienethik oder die Kinderethik zuständig; Schickhardt 2012; Drerup/Schickhardt 2017; Betzler/Bleisch 2015), sondern ihn weiter fasst als Umbrella Term für alle Probleme, die sich mit Fragen von Erziehung *und* Bildung befassen (Drerup 2018), so lassen sich durchaus auch viele Themen der praktischen Philosophie (u. a. politische Philosophie) zumindest in Teilen dem Problembereich Pädagogischer Ethik zuordnen (z. B. Probleme der Begründung eines libertären Paternalismus: Drerup/Voloz Dessauer 2016), die in der gängigen disziplinären Zuordnungspraxis nicht der Pädagogischen Ethik zugerechnet werden. Pädagogische Ethik – und dies geht schon aus der Aufgabenstruktur einiger der pädagogischen Teildisziplinen hervor (z. B. Soziale Arbeit; Erwachsenenbildung) – lässt sich auch deshalb nicht sinnvoll auf Kinder betreffende ethische Probleme eingrenzen, weil genuin pädagogische Begründungs- und Denkmuster (z. B. Paternalismus) und Problemvorgaben (z. B. Debatten über unterschiedliche Formen von Literacy und ihre gesellschaftspolitischen Folgen) natürlich auch jenseits der entsprechenden pädagogischen Institutionen von Relevanz sind. Ein eher weiter Begriff Pädagogischer Ethik und ihres Aufgabenbereichs, der es erlaubt, prinzipiell jedes soziale und gesellschaftliche Phänomen auch als pädagogisches (Bellmann/Su 2017) und zugleich als ethisches Problem zu betrachten und zu rekonstruieren¹, hat den doppelten Vorteil, zugleich

1 Hubig stellt zu dem entsprechenden Problem der Ein- und Angrenzung von unterschiedlichen ‚Bereichen‘ und dazugehörigen ‚Problemlagen‘ ethischer Reflexion fest: „Angesichts unterschiedlich hierarchisierbarer und entsprechend unterschiedlich beschränkbarer Bereiche verliert (...) ‚angewandte Ethik‘ ihre Kontur, sofern man auf Unterschiede *zwischen* den Bereichen abhebt und die fallspezifischen Verflechtungen, Bedingungs- und Determinationsverhältnisse in ihrer Eigendynamik ausblendet. Noch schwieriger gestaltet sich die Beantwortung der Frage, wenn für die Lösung die Spezifik von *Problemlagen* fokussiert werden soll, deren Eigenschaften im Lichte von Intentionen als so oder so erachtet werden. Derartige Versuche einer intentionalen Begründung der Einteilung sehen sich mit der Sachlage konfrontiert, dass es kaum eine spezifische Problemlage geben dürfte, die nicht sowohl technisk-

die relevanten Fragen eben als das zu betrachten, was sie nun einmal häufig auch – aber in der Regel nicht nur – sind (*pädagogische* Probleme), und so zudem die spezifische disziplinär tradierte Expertise im Umgang mit pädagogischen Fragen der erziehungs- und bildungsphilosophischen Tradition bei der Bearbeitung dieser Fragen nutzbar machen zu können. Dies muss nicht auf eine illegitime Pädagogisierung in Form einer ideologisch motivierten Problemverschiebung z. B. gesellschaftspolitischer Fragen hinauslaufen, sondern kann als eine ergänzende Perspektive neben anderen starkgemacht werden. Verfügt jemand z. B. nicht über basale mathematische Kompetenzen und fällt auch deshalb auf dubiose Angebote eines Kreditgebers herein, dann sind damit zugleich genuin pädagogische Probleme, gesellschaftspolitische Probleme, rechtliche Probleme etc. angesprochen, welche sich aus diesen und auch noch anderen Perspektiven beschreiben und bewerten lassen.

Pädagogische Ethik lässt sich daher charakterisieren als Bereichsethik², die spezialisiert ist auf die systematische Reflexion von ethischen Problemen und Begründungsfragen, die sich im Rahmen pädagogischer Konstellationen (z. B. Sozialpädagoge – Klient), Institutionen (z. B. Schule; Heim) und (Semi-)Professionen (z. B. Lehrerberuf) ergeben. *Sie wird überall dort relevant, wo in ethischen Zusammenhängen pädagogisch und wo in pädagogischen Zusammenhängen ethisch argumentiert wird.* ‚Pädago-

als auch wirtschafts-, sozial-, medien-, sowie umweltethische u. v. a. Aspekte mehr aufweist, wenn man sie nur hinlänglich radikal durchdenkt, und Pointierungen sich allenfalls als interessenbedingt erweisen. Bereichsethiken wären dann eher pragmatisch zu rechtfertigende Linien einer Arbeitsteilung, deren Erträge zusammenzuführen wären, wobei Einseitigkeiten der Fokussierung ‚aufzuheben‘ wären zugunsten einer ‚ganzheitlichen‘ Betrachtung des spezifischen Problems“ (Hubig 2015, S. 195). Diese Probleme sind natürlich bekannt aus den Debatten der deutschsprachigen Allgemeinen Erziehungswissenschaft und Pädagogik. Während die kantische Problemvorgabe (‚Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange?‘) immer noch der aussichtsreichste Kandidat als Ausgangspunkt der Formulierung des Zentralproblems Pädagogischer Ethik darstellt, ist diese Problemformulierung natürlich keineswegs erschöpfend und repräsentativ für die Gesamtheit von (auch) pädagogischen Problemen, für die (auch) Pädagogische Ethik zuständig ist (z. B. Debatten über Bildungsgerechtigkeit und Inklusion).

- 2 Zum Verhältnis von Pädagogischer Ethik zu anderen Bereichsethiken: Meinberg (2004). Zum Begriff der angewandten Ethik: vgl. Leist (1998); Kettner (2000). Zum Verhältnis der Bereichsethiken untereinander und den entsprechenden Sortierungs- und Einteilungsvorschlägen vgl. die kritische Analyse von Hubig (2015), S. 194ff.

gische Ethik‘ dient darüber hinaus als übergreifende Bezeichnung für eine Reihe von jeweils auf konkrete Problemkonstellationen spezialisierte Ethiken (Ethik der Sozialen Arbeit, Kinderethik, Familienethik etc.). Sie umfasst eher systematisch und generalistisch orientierte Ansätze, die beanspruchen, (handlungs-)orientierende Prinzipien für den gesamten Bereich von Erziehung und Bildung zu begründen (ein Anspruch, der heute aus guten wissenschaftstheoretischen Gründen immer seltener vertreten wird: Reichenbach 2018), oder eher lokale und domänenspezifische Ansätze, die z. B. als Professionsethik nur einen bestimmten Bereich mit einer je spezifischen pädagogischen Aufgabenstruktur (z. B. der Sozialen Arbeit: Brumlik 2000; Schrödter 2007; Bergemann/Heckmann/Weber 2016; Conradi 2013; zur Berufsethik von Lehrern z. B.: Oser 1998; Maxwell 2017) oder nur ein bestimmtes Problem zu bearbeiten beanspruchen. Als anwendungsorientierte Bereichsethik befasst sie sich mit Problemen der methodisch angemessenen und empirisch informierten Bewertung konkreter Fälle, die sich in pädagogischen Kontexten auf Mikro- (z. B. konkrete Interaktionspraktiken; Handlungen), Meso- (z. B. Institutionen und Arrangements) oder Makroebene (z. B. System- und Strukturfragen) stellen. Pädagogische Ethik ist daher notwendig ein Projekt, das auf interdisziplinäre Zusammenarbeit angewiesen ist (z. B. mit der Rechtswissenschaft und -philosophie, der empirischen Bildungsforschung, der Kindheitsforschung). Dies ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass sich ein Großteil der relevanten – sich auf reale Probleme des Zusammenlebens beziehenden – Fragen insbesondere anwendungsorientierter³ Pädagogischer Ethik⁴ kaum sinnvoll ohne Rekurs auf die Ergebnisse theoriegeleiteter empirischer Forschung bearbeiten und beantworten lassen.

3 Zur theoretischen Frage, wie die Begriffe ‚anwendungsorientiert‘ bzw. ‚anwendungsbezogen‘ im Rahmen von Bereichsethiken jeweils zu verstehen sind vgl. Hubig (2015). Hubig stellt mit Bezug auf das theoretische Selbstverständnis unterschiedlicher Bereichsethiken fest, dass „deren ethische Ausrichtung offensichtlich nicht diejenige angewandter allgemeiner Ethiken sein kann, sondern allenfalls die einer *anwendungsbezogenen* Ethik: anwendungsbezogen in dem Sinne, dass sie die Gestaltung von Bedingungen thematisiert, unter denen ein Handeln in diesen Bereichen moralisch sein *kann*, indem überhaupt handlungsleitende Maximen gebildet und unter Prinzipien gerechtfertigt werden können.“ (Hubig 2015, S. 198–199)

4 Pädagogische Ethik als dezidiert anwendungsorientierte Bereichsethik ist bis dato, insbesondere im Vergleich zu anderen angewandten Ethiken (z. B. Medizin- und Bioethik, Umweltethik), eine wenig entwickelte und ausgearbeitete Teildisziplin der Ethik. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass man in den ein-

3. Ethik der Bildung: Zwischen empirischer Evidenz und ethischer Reflexion

Zu den Aufgaben und methodologischen Problemvorgaben Pädagogischer Ethik als anwendungsorientierter Ethik gehört die Entwicklung einer Rahmenkonzeption, die es erlaubt, empirische Forschung und normative Bewertung miteinander zu vermitteln und zugleich für normative Fragen zu sensibilisieren, die sich im Rahmen theoriegeleiteter empirischer Forschung stellen (Brighouse et al. 2018, S. 1). Damit sind weniger forschungs- und wissenschaftsethische Fragen oder Fragen nach normativen Implikationen von Theorien, Methoden oder metaphorischen Konzepten, die im Rahmen empirischer Forschung genutzt werden, gemeint, sondern vor allem die Entwicklung von Kriterien, die es ermöglichen, unterschiedliche normativ-evaluative Dimensionen von pädagogisch relevanten Sachverhalten in möglichst angemessener und umfassender Form in den Blick zu nehmen und differenziert zu bewerten. Wie lassen sich die Ergebnisse empirischer Forschung ange-

schlägigen Handbüchern zur Angewandten Ethik (z. B. Nida-Rümelin 1996; Düwell/Hübenthal/Werner 2002) oftmals vergeblich entsprechende Einträge sucht und auch in den relevanten Monographien und Einführungen zum Thema (z. B. Oelkers 1992; Brumlik 2004; Prange 2010; Reichenbach 2018) konkrete Anwendungsfragen, wenn überhaupt, nur en passant diskutiert werden (dafür aber: Brumlik 2015). Diese Defizitdiagnose gilt vor allem für den deutschsprachigen Raum. Insbesondere in der angelsächsischen Debatte, die zu gleichen Teilen in der Philosophy of Education und der Politik- und Moralphilosophie – häufig mit Bezug auf die Unterscheidung zwischen idealer und nichtidealer Theorie (z. B. Brighouse 2015) – geführt wird, gibt es in den letzten Jahren eine starke Tendenz, auch anwendungsorientierte Probleme einer Pädagogischen Ethik zu bearbeiten. Dies zeigt auch an, dass Fragen der disziplinären Verortung – z. B. in der politischen Philosophie, der Ethik und Moralphilosophie, der Erziehungswissenschaft – für die praktische wissenschaftliche Arbeit letztlich weniger relevant sind, was natürlich nicht bedeutet, dass es nicht Unterschiede in der jeweils disziplinär tradierten Perspektivierung eines Problems gibt, in der jeweils eine spezifische Expertise zum Ausdruck kommt. Grundsätzlich gilt für die deutschsprachige erziehungswissenschaftliche Debatte, dass die Aussage Wiggers, wonach Ethik heute „disziplinär als ein Randthema“ erscheint (Wigger 1998, S. 193), bis heute zutrifft. Dies hat vielfältige Gründe (z. B. den Wandel von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft etc.), von denen zumindest einige auf eine gewisse Ethikskepsis zurückzuführen sind, die letztlich unbegründet ist und ausgeräumt werden kann. Dies gilt auch für das von Wigger (1990) selbst monierte Empiriedefizit Pädagogischer Ethik.

messen entlang normativer Kriterien einordnen und bewerten? Welche pädagogischen Güter (Brighouse et al. 2018) oder Güter der Kindheit (Gheaus 2015) sind z. B. bei der empirisch informierten Bewertung einer bestimmten Konstellation oder Policy relevant? Welche Normkonflikte (z. B. Elternrechte vs. Kinderrechte; Bildungsgerechtigkeit vs. Recht auf Parteilichkeit der Eltern) sind dabei zu beachten und wie ist mit diesen umzugehen? Was müssen wir über einen gegebenen Fall wissen, um überhaupt zu einer angemessenen ethischen Bewertung kommen zu können?

Um einige der Schwierigkeiten, die mit diesen Fragen verbunden sind, zu verdeutlichen, werde ich zunächst auf grundsätzliche Probleme mit ethischen Positionierungen im Rahmen von erziehungs- und bildungswissenschaftlicher Forschung eingehen (3.1). Im Anschluss werde ich an einem aktuellen Beispiel aus der bildungstheoretischen Debatte methodologische Probleme einer Ethik der Bildung analysieren, die sich beziehen auf das Verhältnis von (bildungs-)theoretischer Konzeptualisierung und der empirischen Rekonstruktion von Fällen und ihrer ethischen Bewertung (3.2). Darauf aufbauend werde ich Möglichkeiten, Probleme und Herausforderungen einer empirisch informierten Pädagogischen Ethik diskutieren (3.3).

3.1 Normativität und Normativitätsskepsis in Pädagogik und Erziehungswissenschaft

Insbesondere die erziehungswissenschaftlichen und pädagogischen Teildisziplinen (interkulturelle Erziehungswissenschaft, Inklusionspädagogik etc.) bieten eine Fülle von Anschauungsmaterial dafür, dass ein zentrales Problem im Umgang mit Erziehung und Bildung betreffenden normativen Fragen weniger in einem Zuviel an systematischer Pädagogischer Ethik, sondern eher in einem Zuviel an unreflektierter Moralisierung besteht. Systematische ethische Begründung und empirische, d. h. ‚wissenschaftliche‘ Forschung (hierzu: Nida-Rümelin 1996; Düwell 2009), so eine gängige implizite Unterstellung in teildisziplinären Forschungen, schließen sich wechselseitig aus. Das Eigentümliche an vielen der in den Teildisziplinen geführten Debatten ist jedoch, dass man einerseits hochgradig skeptisch zu sein scheint bezüglich normativer Setzungen jeglicher Art (z. B. im Rahmen der Deutung qualitativer Forschung) und auch bezüglich der Möglichkeit, solche Setzungen ethisch zu begründen, dass man sich zugleich jedoch in vielen Fällen ganz selbstverständlich mit Bezug auf ethische Fragen positioniert, *ohne* dann aber ethisch nachvollziehbare Gründe und Rechtfertigungen für diese Setzungen zu liefern. So wird z. B. in kindheitswissenschaftlichen, migrations-

oder sonderpädagogischen Debatten gegen eine ‚Defizitperspektive‘ auf Kinder votiert, ohne jedoch auch nur ansatzweise – jenseits des entsprechenden Postulats – hierfür zu argumentieren. Die entsprechenden ethischen Prämissen werden einfach als sakrosankt und selbstverständlich vorausgesetzt. Kinder verwandeln sich dann in der Deutung des entsprechenden empirischen Materials von passiven Adressaten pädagogischer Interventionen zu selbstbestimmten Konstrukteuren der eigenen Lebenswelt – was dann wiederum von anderer Seite kritisiert wird, weil Kinder zumindest teilweise natürlich auch als hilfsbedürftige und hochgradig abhängige Akteure zu gelten haben. Dass es sich hierbei jeweils um *ethisch diskutabel* Deutungen von Kindern im Rahmen empirischer Forschung handelt, wird häufig ausgeblendet (hierzu z. B. Hannan 2017).

Ein weiterer Dauertopos im Rahmen erziehungswissenschaftlicher Forschung besteht in der Kritik von essentialistischen Kategorien, die nicht nur in der Praxis, sondern auch in der Forschung zum Einsatz kommen. Eine solche Kritik des Identitätsdenkens⁵ hat natürlich häufig ihre Berechtigung, zugleich wird damit selbst wiederum ebenfalls eine *ethische* Position vertreten (und auf häufig durchaus problematische Weise mit forschungsmethodischen Fragen vermengt), die davon ausgeht, dass entsprechende Kategorisierungen und Differenzierungen (z. B. behindert vs. nicht behindert) per se problematisch seien, was jedoch weder in forschungsethischer noch in ethisch-praktischer Hinsicht in jedem Fall offensichtlich ist. Man müsste und könnte hierfür ethisch argumentieren, tut dies aber häufig nicht, sondern moralisiert mit oftmals groben Kategorien (‚Diskriminierung‘, ‚Otherring‘, ‚Essentialismus‘ etc.) und versucht sich so gegen Kritik zu immunisieren, auch weil man sich ohnehin immer schon auf der ‚richtigen Seite‘ wähnt. Dass hiermit zuweilen dogmatische Selbstfestlegungen angesprochen sind, die an das empirische Material herangetragen werden, braucht dann nicht mehr eigens thematisiert zu werden.⁶

5 Die Referenzen auf Adorno als ‚Anwalt des Nichtidentischen‘ sind in diesem Kontext häufig eher unkritisch und affirmativ gehalten. Plausiblere und ausgewogenere Interpretationen des Problems des Identitätsdenkens liefern: Wellmer (1990); Bonnemann (2017).

6 Hierzu aus systematischer, ethischer Perspektive mit Bezug auf die Inklusionsdebatte: Quante/Wiedebusch (2018); mit Bezug auf den Begriff der Behinderung: Weisser (2007); mit Bezug auf Etikettierungsprobleme in der Sozialen Arbeit: Brumlik (2000).

Eine gewisse übergeneralisierte Normativitätsskepsis – vielleicht gar -phobie – ist auch kennzeichnend für poststrukturalistische Forschungsansätze und Methodologien, so wie sie vermehrt zur Deutung von Fällen in der qualitativen Forschung herangezogen werden. Man ist skeptisch gegenüber normativen Setzungen (z. B. bezüglich gelingender Identitätsentwicklung) und ignoriert jedoch, dass man selbst mit hochgradig normativ geladenen Metaphoriken und kryptonormativen theoretischen Prämissen im Gepäck das empirische Material deutet bzw. die eigenen theoretischen Vorurteile in das Material hineindeutet (die Schüler werden ‚zugerichtet‘ und ‚unterwerfen sich‘ etc.). Dabei entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, wenn man gerade von dieser theoretischen Warte aus ethische Vorgaben und Kategorien zuweilen kategorisch als Formen der Gewaltausübung qualifiziert (was selbst eine eher unplausible ethische Vorgabe darstellt) und so blind bleiben kann für die im Rahmen der eigenen Deutungen transportierten ethischen Bewertungen, die dem empirischen Material, zumindest in metaphorischer, d. h. forschungsmethodischer Hinsicht, ‚Gewalt antun‘. Man befindet sich entsprechend auch hier immer schon auf dem Terrain Pädagogischer Ethik, ohne jedoch bereit zu sein, den Diskurs über Fragen der Pädagogischen Ethik wirklich zu führen.⁷

7 Wolin kann daher nur zugestimmt werden, wenn er feststellt, dass zu „den auffälligsten Schwächen poststrukturalistischer Vernunftkritik (...) ihre Aversion gegen normative Aussagen“ gehört (2016, S. 412). Dass diese Aversion eben nicht mit einer Zurückhaltung bezüglich normativer Aussagen einhergeht, lässt sich im Grunde in so gut wie jedem poststrukturalistisch inspirierten Text oder Forschungsansatz nachweisen. Es scheint daher einen Zusammenhang zu geben zwischen Vernunftkritik und der Bereitschaft, angemessene und nachvollziehbare (ggf. vernünftige) normative Gründe für die jeweils vertretenen normativen Positionen zu geben (für plausiblere Versuche Macht, Normativität und Ethik theoretisch zu konzeptualisieren: Forst 2015; Hubig 2015). Gutmann et al. stellen zu an Foucaults Vorgaben orientierten Machttheorien fest: „Erfahrungen der Entrechtung, Unterdrückung oder auch Gewalt können sich in dieser Perspektive nicht mehr in *normative* Forderungen und noch weniger in *normative* Begründungen transformieren. Theorien dieses Typs sind nicht nur außerstande, die von ihnen implizit erhobenen normativen Geltungsansprüche einzulösen, sie bereiten dem Konzept normativer Rechtfertigung selbst ein Ende. Nichts anderes gilt für Spielarten der These, dass normative Ordnungen auf so fundamentale Weise auf vorgängigen Gewaltakten beruhten, dass die Frage ihrer Begründbarkeit naiv erscheinen müsse“ (Hervorhebungen im Original: J. D.) (2018, S. 3). Die Aversionen gegen dezidiert normative Argumentationen mögen auch erklären, warum post-

Die weite Verbreitung von solchen normativ-deskriptiven Mischargumentationen in den ethischen Denkökonomien der pädagogischen Teildisziplinen verweist einerseits auf das systematische Problem einer Verknüpfung von Beschreibungen und Bewertungen im Kontext von begrifflichen Festlegungen und der Deutung empirischer Forschung durch die Nutzung metaphorischer Frames (Drerup 2015) und auf das metaethische Problem der Verwobenheit von Fakten und Wertungen (Marchetti/Marchetti 2017). Zugleich sind sie Indikator für eine mangelnde Selbstaufklärung über die normativen Grundlagen der vertretenen Positionen, die unweigerlich in theoretisch ungefilterte Formen der Moralisierung führen. So ist Steckmanns Feststellung mit Bezug auf das Beispiel der Sozialen Arbeit zumindest in einigen Diskussionskontexten immer noch gültig: „Der Mangel an ethischer Reflexion hat eine Theoriesituation entstehen lassen, in der Divergenzen und Widersprüche hinter dem Schleier einer Rhetorik verschwinden, die mit einem diffusen normativen Vokabular operiert“ (2004, S. 264).⁸ Mit Bezug auf den Umgang mit ethischen Fragestellungen in erziehungswissenschaftlicher Forschung lässt sich daher festhalten, dass wir es zwar mit einer Fülle von ethisch relevanten Fragen und in der Regel implizit bleibenden ethischen Positionen zu tun haben, dass zugleich jedoch in vielen Fällen so gut wie keine theoretische Reflexion der relevanten ethischen Problemstellungen erfolgt, die erlauben würde, empirische Forschung und ethische Reflexion angemessen miteinander zu vermitteln.⁹

strukturalistische Ansätze für einige Versionen qualitativer Sozialforschung eine gewisse Attraktivität aufweisen. Sie ermöglichen schließlich – scheinbar ohne kognitive Dissonanzen auszulösen –, sich zugleich als Normativitätsskeptiker zu gerieren *und* die eigenen normativen, d. h. ethischen und politischen Vorurteile im Rahmen der Deutungen des Materials vorzubringen und zu vertreten – ohne sie jedoch zu begründen. Die Annahme, dass z. B. Subjektivierungstheorien als deskriptiv-analytische Modelle gelten könnten (vgl. z. B. Nerowski 2017), läuft daher genauso auf eine Fehldeutung hinaus wie die Annahme, man könne entsprechende Theorien als *plausible* Gerechtigkeits-theorien umformulieren (ebd.).

- 8 Insbesondere für die Soziale Arbeit dürfte dieser Befund – auch auf Grund der einschlägigen Arbeiten Steckmanns, Zieglers, Schrödters, Clarks u. a. – nur noch teilweise zutreffen.
- 9 Hierzu reicht die gängige, eher sterile forschungsmethodische Reflektion und Diskussion über ‚Normativität‘ nicht aus. Diese Diskussion und die Art und Weise, wie sie geführt wird, ist vielmehr in vielen Fällen selbst ein Indikator dafür, dass man sich kaum darüber im Klaren zu sein scheint, wie sehr die

3.2 Ethik der Bildung zwischen Bildungstheorie und Bildungsforschung

Dieses Problem zeigt sich auch in aktuellen bildungstheoretischen Debatten über die normativen Grundlagen der sog. Transformatorischen Bildungstheorie, die beansprucht, eine empirisch informierte Bildungstheorie zu formulieren, und gegenwärtig die wohl einflussreichste Bildungstheorie im deutschsprachigen Raum darstellt (Koller 2012).¹⁰ Bildungsprozesse werden in diesem Kontext theoretisch konzeptualisiert als Transformationen von „Figuren von Selbst- und Weltverhältnissen“, in denen neue Dispositionen der Wahrnehmung, Deutung und Bearbeitung von Problemen hervorgebracht werden. Auslöser für solche Prozesse sind, so die Annahme, in der Regel individuelle, teils gesellschaftlich induzierte Krisenerfahrungen, in denen tradierte Formen der Problembearbeitung scheitern. Als normative Kriterien für das Vorliegen eines Bildungsprozesses werden u. a. genannt das ‚Offenhalten des Widerstreits unterschiedlicher Diskursarten‘ oder auch einfach nur das ‚Anderswerden‘ oder das ‚Neue‘ (Koller 2012; 2014; 2016). Transformatorische Bildungstheorie versucht so verstandene Bildungsprozesse in realen Biographien (z. B. im Rahmen von Biographieforschung) oder in medialen Erzeugnissen wie Romanen oder Serien zu rekonstruieren und nachzuweisen.¹¹

jeweils vorausgesetzte Position auch auf ethischen Vorgaben und Prämissen aufbaut.

- 10 Es mag verwundern, dass ich hier ein bildungstheoretisches Beispiel zu Rate ziehe. Mein Anliegen ist keineswegs eine ‚Ethisierung‘ der Bildungstheorie. Da Bildungsprozesse jedoch natürlich auch ein zentraler Gegenstand der Pädagogischen Ethik sind und sein können und Bildungstheoretiker in der Regel immer schon moralphilosophisch argumentieren, auch dann, wenn sie beanspruchen, eine empirisch informierte Bildungstheorie zu entwerfen, scheint mir eine Nutzung der entsprechenden Debatte zur Klärung methodologischer Fragen durchaus sinnvoll und legitim. Die Grundidee hinter meinen Ausführungen könnte man etwas verkürzt so auf den Punkt bringen, dass, wenn Bildungstheoretiker schon in Auseinandersetzung mit bestimmten Fällen ethisch, d. h. moralphilosophisch argumentieren, sie es bitte richtig tun sollen!
- 11 Auf die hiermit verbundenen forschungsmethodischen Probleme und das eher triviale Problem der ‚normativen Setzungen‘ in bildungstheoretischen Konzeptionen (jede begriffliche Vorgabe – Bildung als Transformation, Finden des wahren Selbst, höchste und proportionierlichste ... – ist auch als nor-

Ein zentrales Problem, das in den letzten Jahren Anlass für Debatten über die normativen Grundlagen der transformatorischen Bildungstheorie geliefert hat, besteht in der Frage, ob *sich jede Transformation von Welt- und Selbstverhältnissen auch als Bildungsprozess qualifizieren lässt*. Diese Frage – an der sich, wie nicht zu Unrecht festgestellt wurde, in den letzten Jahren ein zweiter Positivismusstreit in der deutschsprachigen Erziehungswissenschaft entzündet hat (Vogel 2015) – wird insbesondere dann virulent, wenn es um Wandlungsprozesse geht, in denen offensichtlich sowohl der Prozess als auch das Ergebnis von Bildung negativ zu beurteilen sind (was zunächst irritieren mag, da Bildung im deutschsprachigen Raum üblicherweise im Alltagssprachgebrauch positiv konnotiert ist). Ein Beispiel, das in der Debatte häufig genannt wird, ist der Fall des Protagonisten Walter White aus der Serie „Breaking Bad“, der eine Wandlung vom Chemielehrer zum Drogendealer durchmacht und in diesem Kontext in eine kriminelle Karriere abrutscht, Menschen umbringt usw. (Rieger-Ladich 2014). Das mit diesem Fall aufgeworfene systematische Hintergrundproblem lässt sich aufspalten in zwei Teilprobleme: einerseits ein *Konzeptualisierungsproblem* (Soll Bildung als deskriptiv-analytischer Begriff oder als dichter, normativ positiv geladener Begriff, dessen Gebrauch positive Wertungen impliziert, verwendet werden?) und andererseits *ethische Probleme* der begründeten, normativ-evaluativen Qualifizierung und Bewertung der Richtung, der Inhalte und Folgen von Veränderungen von Selbst- und Weltverhältnissen als (objektiv) wünschenswerte oder weniger wünschenswerte Bildungsfortschritte oder Bildungsrückschritte im Rahmen von unterschiedlichen Dimensionen von Bildung.

Koller hat versucht, ausgehend von einem postmodernen Ansatz im Anschluss an Lyotard beide Probleme zu lösen, indem er folgendes Kriterium für das Vorliegen oder Nichtvorliegen eines Bildungs- als Transformationsprozesses vorgibt. Er geht davon aus, dass sich Bildungsprozesse in vielen Fällen im Widerstreit und im Konflikt zwischen unterschiedlichen nicht miteinander kommensurablen ‚Diskursarten‘¹² entfalten (z. B. zwischen dem Elternhaus und der Schule). Diesen Widerstreit zwischen Diskursarten gilt es nach Koller „gerecht zu werden“, d. h., entweder sollte der Konflikt zwi-

mative Setzung rekonstruierbar und kritisierbar) werde ich aus Platzgründen hier nicht eingehen.

12 Die mit Lyotard’schen Begrifflichkeiten wie etwa ‚Diskursarten‘ verbundenen Unklarheiten diskutiert: Kochinka (2003).

schen Diskursarten „offengehalten“ oder überhaupt erst artikuliert werden. Ausgeschlossen und nicht als Prozesse der Bildung qualifiziert werden damit alle Transformationen, *die darauf abzielen, andere Diskursarten zum Schweigen zu bringen* (z. B. totalitaristische Positionen; Koller 2016). Da Walter White Menschen umbringt, wird man – ausgehend von dieser normativen Vorgabe – *zumindest mit Bezug auf einige seiner Handlungen und Einstellungen* nicht von einem Bildungsprozess sprechen können.

Abgesehen von diesem allgemeinen Verdikt sind diese eher vagen Kriterien natürlich erläuterungs- und interpretationsbedürftig. Vertreten wird offensichtlich ein ethischer Minimalismus, dem eine *relativistische* (Offengehalten) und *libertäre* (Konzeption negativer Freiheit) Position entspricht. Dieser ethische Minimalismus wird jedoch weder begründet (sondern nur im Rahmen einer postmodernen Zeitdiagnose gesetzt), noch wird darüber hinaus eine eigene Begründung für die Plausibilität der relativistischen und libertären Position geliefert, von Positionen, die in ethischen und politischen Debatten natürlich vielfach eher skeptisch betrachtet werden. Dies ist auch deshalb problematisch, weil diese Position, jenseits einer verallgemeinerten Diagnose radikaler Pluralität von Kriterien und der vermeintlichen Unauflösbarkeit von Konflikten zwischen Kriterien, auf einen Reduktionismus bezüglich der normativ-evaluativen Bewertung unterschiedlicher Dimensionen von Bildung (ethisch, moralisch etc.) hinausläuft.¹³ Unklar bleibt insbesondere in dem gesetzten postmodernen Theorierahmen, wie sich epistemisch und evaluativ *fehlerhafte* Interpretationen und *Fehlentwicklungen* im Rahmen von Selbst- und Weltverhältnissen kritisieren lassen (Selbsttäuschung; empirisch falsche Annahmen über die Welt; ethische Deformationen; Yacek

13 Die Tatsache, dass Bildung nicht mehr ohne Weiteres teleologisch auf ein bestimmtes, unkontroverses Ziel festgelegt werden kann und dass uns kein „*Universalethos* zur Verfügung (steht), keine verbindliche Werte- oder Normentabelle, auf die wir jederzeit zurückgreifen können, um moralische Probleme zu lösen“ (Wuketits 2006, S. 109), impliziert natürlich nicht, dass überhaupt keine (oder so gut wie keine) Kriterien für richtiges oder falsches Handeln oder für wünschens- oder nicht wünschenswerte Bildungsprozesse zur Verfügung stünden. Dies wird auch von Vertretern angewandter Ethik natürlich nicht behauptet, jedoch von postmodernen und poststrukturalistischen Theoretikern in vielen Fällen als zeitdiagnostisch approbierte Default Option gesetzt. Auf diese Art das Kind mit dem Bade auszuschütten ist nicht nur wenig alltagstauglich, sondern läuft auch auf eine Art Problemflucht hinaus, die sich wissenschaftlichen Begründungspflichten bezüglich der eigenen normativen Setzungen entzieht.

2017b). Hieraus folgt schließlich eine erstaunliche Diskrepanz zwischen der von Koller selbst deklarierten Aufgabe der Bildungstheorie (Beantwortung der Ziel- und Legitimationsfrage/Kritik; Koller 2014), die sich mit den Aufgaben Pädagogischer Ethik überschneidet, und ihrer postmodernen Bearbeitung (vgl. auch Culp 2017).

Ein alternativer Lösungsvorschlag für diese Probleme ist aus Sicht eines bildungstheoretischen moralischen Universalismus formuliert worden. Da Bildung von dieser Warte als Prozess der Selbstuniversalisierung verstanden wird, der auf eine „universelle Idee der Menschlichkeit“ gerichtet ist und versucht, „sich dieser Idee anzunähern“ (Stojanov 2006, S. 76f.), kann der Transformationsprozess von Walter White wiederum zumindest in *bestimmten Hinsichten* sicherlich nicht als Bildungsprozess gelten. Auch dieser Lösungsvorschlag führt zu Folgeproblemen. Die von Stojanov vorgenommene *begriffliche* und *sozialontologische* Fixierung von „Bildung“ und Bildungspraktiken auf eine bestimmte kontroverse moralphilosophische Position hat nicht nur kontraintuitive Konsequenzen für die Deutung von Einzelfällen (z. B. Exklusion der Wandlungs- und Suchprozesse traditional orientierter Individuen oder von Drogendealern, die aus dieser Perspektive allesamt nicht mehr als Bildungsprozesse zu gelten haben; zur Kritik: Dausien 2016; Tenorth 2016), sie blockiert auch eine angemessene theoretische Rekonstruktion und Bewertung unterschiedlicher normativ-evaluativer Dimensionen von *Bildung* (jenseits der moralisch-universalistischen Engführung, die nur eine Dimension von Bildung anspricht und andere ignoriert).

Was lässt sich aus diesen beiden Lösungsversuchen und diesem fiktiven Beispielfall für die Vermittlung und Verknüpfung von ethischer Bewertung und empirischer (Bildungs-)Forschung lernen? Probleme der Konzeptualisierung und Probleme der ethischen Bewertung und Rechtfertigung sind im Kontext von erziehungs- und bildungstheoretischen Fragen auseinanderzuhalten, statt – wie in der Debatte üblich – beide miteinander zu vermengen, indem man unterschiedliche Fälle allein dahingehend prüft und ethisch bewertet, ob man es jeweils mit ‚wirklicher‘ oder ‚wahrer‘ Bildung zu tun hat. Weder Bildung noch Erziehung bezeichnen Phänomene, die a priori oder prima facie nur als etwas Wünschenswertes zu qualifizieren und damit von Kritik auszunehmen sind. Mit Bezug auf den genannten Fall heißt dies nicht nur, dass Bildungsprozesse immer zugleich als Prozesse der Bereicherung und Verarmung (Mollenhauer 1983) interpretiert werden können, sondern dass eben auch Verfallsprozesse als *Bildungsprozesse* qualifiziert werden können.

Aus einer deskriptiv-analytischen Fassung der relevanten Konzepte und Konzeptionen folgt jedoch *nicht* – und dies ist von entscheidender Bedeutung –, dass sich bezüglich der angemessenen Bewertung der relevanten Fälle nicht noch mehr sagen und begründen ließe. Entgegen den genannten Lösungsansätzen und ihren methodischen, konzeptuellen und normativen Engführungen lassen sich Bildungsfortschritte und Bildungsrückschritte durchaus in unterschiedlichen Dimensionen von Bildung (z. B. moralische, ethische, politische, epistemische, pragmatisch-prudentielle, ästhetische, ökonomische Dimension von Bildung) auf Basis einer *Pluralität* domänenspezifischer, gradierbarer, prozeduraler und substantieller Standards rekonstruieren, bewerten und kritisieren. Die hierfür relevanten sozial-kulturell eingebetteten subjekteigenen und objektiven Standards¹⁴ sind selbstverständlicher Bestandteil des pädagogischen Alltags und Gegenstand theoretischer Begründungssystematiken (vgl. Stahl 2013; Henning 2015; Tenorth 2016; Yacek 2017a). Zugleich sind diese Standards, die es erlauben, individuell-biographische (hierzu: De Ruyter/Schinkel 2017) und kollektiv-historische (hierzu: Gutmann et al. 2018) Lern- und Bildungsprozesse als Fortschrittsprozesse oder als Regressionen zu qualifizieren, in der Regel – insbesondere in Grenzfällen – kontrovers, was jedoch weder ihre rationale Diskutierbarkeit ausschließt noch bedeutet, dass jeder Fall ein Grenzfall wäre. Insbesondere der Fall Walter White ist mit Sicherheit *kein* Grenzfall. Wendet man diese Überlegungen auf seinen Fall an, dann lässt sich im Rahmen einer entsprechend pluralistisch justierten Axiologie feststellen, dass er in pragmatisch-prudentieller, ökonomischer und auch ästhetischer Hinsicht durchaus gelungene *Bildungsprozesse* durchmacht – in moralischer, ethischer und epistemischer Hinsicht sind es dagegen in mehrfacher Weise misslungene *Bildungsprozesse* (z. B. Indifferenz gegenüber dem selbst verursachten Leid anderer; das Nichterreichen seiner vermeintlichen Lebensziele: Schutz der Familie; Selbsttäuschung etc.; vgl. Khurana 2016). Man

14 Insbesondere in pädagogischen Konstellationen, die in der Regel durch Asymmetrien und Machtverhältnisse gekennzeichnet sind, ist es wenig plausibel davon auszugehen, den Adressaten des Handelns in jeder Hinsicht epistemische und normative Autorität bezüglich des für sie jeweils Guten (z. B. Fragen des Kindeswohls) zuzusprechen. Dies gilt auch deshalb, weil z. B. adaptive Präferenzen u. Ä. ansonsten nicht kritisiert werden können. Die Annahme, dass es z. B. objektiv schlecht für ein Kind ist, körperliche Gewalt zu erleiden, lässt sich auch ohne Rekurs auf problematische metaphysische Annahmen begründen.

kann also prinzipiell – und dies ließe sich auch auf reale empirische Beispiele übertragen (vgl. zur Bewertung von entsprechenden Fällen im Rahmen der Ethik Sozialer Arbeit im Anschluss an Biographieforschung: Bender-Junker 2004, sowie grundlegend: Hummrich et al. 2016) – aus der Perspektive einer bildungstheoretisch und empirisch informierten Pädagogischen Ethik, die zwischen unterschiedlichen normativ-evaluativen Dimensionen und Domänen von Bildung unterscheidet, zur Bewertung pädagogischer Konstellationen weit mehr beitragen, als dies in gängigen, eher reduktionistischen und ethisch minimalistischen Theorieentwürfen geschieht bzw. als möglich zugestanden wird.

3.3 Empirisch informierte Pädagogische Ethik: Möglichkeiten, Probleme und Herausforderungen

Ethisch-epistemische Abstinenz im Umgang mit normativen Fragen ist jedenfalls, entgegen der insbesondere in postmodernen Ansätzen vertretenen Begründungskepsis, mit Sicherheit keine notwendige Folge einer empirischen Orientierung der Bildungstheorie: Empirische Forschung und angemessene Bewertungen der normativen Qualität von Bildungsprozessen schließen sich nicht wechselseitig aus, sondern Letztere setzen Erstere voraus. Dies gilt nicht nur für qualitative Forschung, sondern auch und gerade für eher auf die Meso- und Makroebene des Bildungssystems bezogenen Formen quantitativer empirischer Bildungsforschung: Unabhängig von den Ergebnissen theoriegeleiteter empirischer Forschung lassen sich z. B. Legitimationsfragen hinsichtlich der Festlegung und Durchsetzung von Kanon, Schulstruktur, Übergangsregelungen, angemessener Mittelverteilung etc. kaum sinnvoll beantworten. Ebenso bleibt empirische Bildungsforschung, die für sich beansprucht, ein für moderne Gesellschaften tragfähiges und *legitimes* Verständnis von (Grund-)Bildung und anderen pädagogischen Gütern liefern zu können, auf erziehungs- und bildungsphilosophisch approbierte Forschung und ethische Reflexion angewiesen (Brighouse et al. 2018; Allen/Reich 2013). Beitragen kann Letztere hierzu durch Systematisierung der normativ-evaluativen Heuristiken, die die Vielfalt von für eine Bewertung relevanten Gütern und Prinzipien aufzeigen, die zur Interpretation und Bewertung von Entscheidungen über *Policies* und ihre Folgen herangezogen werden sollten. Nur wer sich über die relevanten Normen und Werte, ihre komparative Hierarchisierung und potentielle Trade-offs im Klaren ist, welche in einer bestimmten Konstellation relevant sind, wird auch klären können, welche Evidenz überhaupt sinnvollerweise gebraucht wird und wichtig

ist. Hierfür bedarf es entsprechender normativer Standards und Konzepte, die es ermöglichen, die Fülle der in pädagogischen Konstellationen relevanten ethischen Fragestellungen angemessen in den Blick zu nehmen (Brighouse et al. 2018, S. 155; vgl. auch: Lindblom 2018).

Der Rekurs auf Erkenntnisse unterschiedlicher Einzelwissenschaften, vor allem die Interpretation und die Bewertung der Validität des vorhandenen empirischen Wissens über die zu bewertende Ausgangslage (falls überhaupt entsprechendes Wissen vorhanden ist bzw. erstellt werden kann), ist natürlich sehr aufwendig. Da grundsätzlich gilt, dass ein „Gutteil vermeintlicher Wertungsdifferenzen auf divergierende Überzeugungen in empirischen Fragen zurückzuführen ist“ (Nida-Rümelin 1996, S. 59) und sich Wertfragen ohne Rekurs auf Tatsachenfragen kaum formulieren, geschweige denn begründen lassen (Dietrich 2009), ist dies kein spezifisches oder gar alleiniges Problem Pädagogischer Ethik. *Jede* anwendungsorientierte Ethik wird damit leben müssen, dass nicht nur die Wege zu den Praxisfeldern strittig sind, auch die Gemengelage von deskriptiven/erklärenden/prognostischen Annahmen und normativen Vorgaben (in welcher Form auch immer inkorporiert) lässt sich nicht ohne Weiteres so bündeln, dass man über sicheres Wissen verfügen kann, das sich problemlos nutzen lässt. Auch anwendungsorientierter Pädagogischer Ethik bleibt die Erfahrung nicht erspart, dass die alte Formel „mehr Wissen = mehr Vernunft = mehr Beherrschbarkeit der inneren und äußeren Natur“ (Bonß 2003, S. 49) nicht mehr gilt, vermutlich nie realiter mehr war als eine Hoffnungsformel. Man wird sich mit unsicherem Wissen auch in der Wissenschaft begnügen müssen, wohl ahnend, dass man in weiten Teilen ganz auf Wissen verzichten muss (vgl. hierzu auch: Hubig 2015).¹⁵ Es bleibt daher – sowohl mit Bezug auf individuelle Fälle als

15 Dass man auch ethische Theorien nicht einfach in praktische Vorgaben transformieren kann und dass das praktische Wissen auch anwendungsorientierten Ethikern häufig fehlt, spricht jedoch nicht gegen das Projekt anwendungsorientierter Ethik, sondern nur gegen naive Anwendungsaspirationen. Bonß unterscheidet drei große Strukturveränderungen in der Debatte über die Verwendung wissenschaftlichen Wissens. In der ersten Phase der 70er und 80er Jahre ging es in den Theorie-/Praxisdebatten primär um aufklärungskritische Nutzung möglicher Praxen, im letzten Viertel des Jahrhunderts dann um die Bewältigung wirklicher Praxen. „Die deduktiven Anwendungsvorstellungen wichen dementsprechend Transfer- und Transformationskonzepten, die allerdings nach wie vor insofern ‚wissenschaftszentriert‘ waren, als das Ziel der Verwendung in der Regel in einer Anpassung der Praxis an die Logik wissenschaftlicher Rationalität gesehen wurde“ (Bonß 2003, S. 42). Nachdem die

auch mit Bezug auf Strukturfragen, die ganze Bildungssysteme betreffen – das Problem, dass häufig das relevante empirische Wissen nur sehr eingeschränkt verfügbar ist (Herzog 2012) oder – was eher der Normalfall als die Ausnahme sein dürfte – unterschiedlich gedeutet wird und werden kann bzw. keine eindeutigen Deutungen erlaubt.¹⁶ Schon bei der Interpretation der Sachverhalte, auf die unterschiedliche Prinzipien angewendet werden sollen, hat man zudem erhebliche begrifflich-methodische Probleme zu bewältigen, wenn man diese Sachverhalte im Sinne der jeweils vorausgesetzten normativen Prinzipien und der korrespondierenden Konzepte beschreiben und bewerten muss. So muss man begründet entscheiden, welche Konzepte wie anzuwenden sind, welche empirischen Annahmen gemacht werden können, welche Kausalhypothesen welchen Maßnahmen bzw. strukturellen Vorgaben zugeordnet werden können. Die Schwierigkeiten, die unterschiedlichen direkten und indirekten Wirkungen und Nebeneffekte systemischer Arrangements auf größere Populationen einzuschätzen und zu bewerten, sind nicht nur der Problematik der unterschiedlichen Interpretierbarkeit der gegebenen Fakten geschuldet: „Ein weiteres Problem mit der ‚Anwendung‘ allgemeiner moralphilosophischer Theorien ist, dass die ‚Fakten‘, die von den Fachleuten aus der Praxis geliefert werden, nicht neutral sind, sondern in einer Sprache transportiert werden, die spezifische Sichtweisen, Begriff-

großen Anwendungserwartungen weitgehend enttäuscht wurden, was z. B. in der Two-Communities-These von Caplan (1979) zum Ausdruck kam, wird in der dritten, bis heute andauernden Phase der Verwissenschaftlichung deutlich, dass die Praxis und die Verwendung wissenschaftlichen Wissens keineswegs, wie zunächst angenommen, zwingend auf mehr Eindeutigkeit und sicheres Wissen hinauslaufen.

- 16 Dies bedeutet jedoch wiederum nicht, dass mit Bezug auf die relevanten ethischen und empirischen Problemlagen überhaupt keine zutreffenden Deutungen möglich wären (z. B. auf Grund des Problems des Fremdpsychischen in interpersonalen Kontexten oder auf Grund der Komplexität der zu deutenden Konstellationen auf der Meso- oder Makroebene) oder dass dieses partielle Nichtwissen gar selbst nobilitiert werden sollte (z. B. um den ‚Anderen‘ vor neokolonialen Deutungsaspirationen oder das Bildungssystem vor Ökonomisierungsprozessen zu schützen). Insbesondere radikalere Varianten von Positionen der letzteren Art koppeln in der Regel unplausible und wenig alltagstaugliche Epistemologien mit ebenso wenig differenzierten ethischen Prämissen, die – nähme man sie ernst – nicht nur verantwortbare Formen pädagogischen Handelns verunmöglichen würden, sondern darüber hinaus mit Bezug auf die Klärung ethischer Fragen, die das Bildungssystem betreffen, letztlich nichts oder nur sehr wenig Erhellendes beizutragen haben.

lichkeiten und Werthaltungen beinhaltet. Damit erhält die moraltheoretische Behandlung der Probleme von vorneherein eine bestimmte Tendenz“ (Rauprich 2005, S. 14). Neben der inferentiellen Unbestimmtheit allgemeiner Normen, also der Problematik, dass häufig nicht klar ist, was aus einer allgemeinen Norm in einem bestimmten Kontext eigentlich folgt, besteht also eine weitere Schwierigkeit darin, dass bereits die empirischen „Fakten“ in einer Sprache beschrieben werden, die nicht wertneutral ist.¹⁷ Außerdem ist die „empirische Beschreibung eines konkreten ethischen Problems im Forschungsprozess von den theoretischen Hintergründen der Datengewinnung“ (Salloch/Schildmann/Vollmann 2012, S. 260) und von der moralphilosophischen Hintergrundtheorie (z. B. Deontologie/Konsequentialismus/Prinzipienethik), von der aus eine Auswahl ‚moralisch relevanter Fakten‘ vorgenommen wird (Böllert/Ziegler 2011; Bollinger 2012), und generell von normativen Vorentscheidungen abhängig. Welche Informationen in welcher Hinsicht als normativ relevant eingestuft werden, ist keine theorieunabhängige Fragestellung. Die Verwendung empirischer Daten und die Auswahl von Situationsspezifika ist nicht unabhängig davon, „welcher Typus normativ ethischer Theorie dem Urteil zu Grunde liegt“ (Salloch/Schildmann/Vollmann 2016, S. 262). Berücksichtigt werden müssen hier darüber hinaus Probleme und (teilweise empirische) Fragen, die sich aus der Historizität und der (z. B. einseitigen ideologepolitischen) Rezeption und der praktischen Nutzung wissenschaftlichen Wissens (Heid 2015; Joyce/Cartwright 2018) durch unterschiedliche Akteure ergeben (z. B. durch pädagogische oder medizinische Praktiker: Salloch 2016), sowie aus dem (nicht immer ohne Weiteres möglichen) Versuch einer Übertragung und Anwendung ethischer Kategorien (z. B. individuelle Verantwortung) auf die Ergebnisse empirischer Forschung (z. B. Ungleichheiten im Schulsystem, die als ungleiche ‚Chancen‘ gedeutet werden) und vice versa (Nerowski 2017).

17 Die Angewiesenheit angewandter Ethik auf sozialwissenschaftliches Wissen führt entsprechend zu Anschlussfragestellungen nach den Voraussetzungen ethischer Urteilsbildung, insbesondere zu der Frage, „inwiefern epistemologische Annahmen und epistemische Bedingungen ethisch neutral sind oder nicht“ (Schicktanz 2012, S. 271), und zur Suche nach epistemischen Ungerechtigkeiten, die sich z. B. in der nicht nur durch Wissen begründeten Differenz zwischen Experten und Laien in ethischen Diskursen niederschlagen (ebd.). Gefragt wird z. B., wem, wann, unter welchen Bedingungen, in welcher sozialen Konstellation, warum Glauben geschenkt wird, wenn ethisch geurteilt wird? Unter welchen Bedingungen wird ein ethisch relevantes Problem (z. B. Gewalt in der Ehe) überhaupt diskursiv ‚sichtbar‘ gemacht?

Idealer könnten – eingedenk dieser und anderer moralpragmatischer Probleme einer empirisch informierten Ethik (Bayertz 1999; Birnbacher 1999; Muschenga 2009; Schildmann/Vollmann 2009) – qualitative und quantitative Forschungsansätze auf der einen Seite und eine empirisch informierte Pädagogische Ethik auf der anderen Seite in einem Verhältnis der wechselseitigen *Kooperation* und *Korrektur* stehen¹⁸, indem z. B. aus ethischer Perspektive auf blinde Flecken der Ausrichtung, der Prämissen und der Implikationen empirischer Forschung (z. B. weil bestimmte normative Dimensionen von Bildung nicht hinreichend berücksichtigt werden) und umgekehrt aus Sicht empirischer Forschung auf empirische Leerstellen und Desiderate von ethischen Argumentation hingewiesen wird (z. B. für die Medizinethik: Schildmann/Vollmann 2009; Krones 2009).¹⁹

Versuche einer angemessenen Integration von empirischer Forschung und ethischer Analyse sowie einer konsequenten Empirisierung normativer Fragen (z. B. Sunstein 2014) bleiben im Rahmen anwendungsorientierter Pädagogischer Ethik bis dato – häufig weniger aus sachlichen als aus ideologepolitischen Gründen – immer noch rar gesät (vgl. z. B.: Graf/Schweiger 2017). Ethische Analysen und Begründungen von Bildung und Erziehung in ihren unterschiedlichen normativen Facetten weisen noch zu selten die empirischen Annahmen aus, von denen sie notwendigerweise ausgehen, und greifen zudem häufig auch nicht auf die jeweils relevante empirische Forschung zurück, die die vertretenen Positionen stützen könnten (oder nicht). Anerkennungstheoretische Positionen in der Debatte über Bildungs-

18 Faktisch sieht es jedoch heute teilweise noch so aus, wie Salloch beschreibt: „Während Ethiker dazu neigen, von den Natur- und Sozialwissenschaften ‚die Fakten‘ zu verlangen (vgl. Levitt 2004) und dabei theoretische und methodische Hintergründe empirischer Forschung vernachlässigen, liegt die Schwierigkeit auf Seiten der deskriptiven Disziplinen zuweilen darin, die Philosophie überhaupt als eine eigenständige wissenschaftliche Disziplin in Hinsicht auf normative Fragen zu akzeptieren (vgl. Düwell 2009, S. 209)“ (Salloch 2016, S. 76, Anm. 175). Zu problematischen Verwendungen von theoriegeleiteter empirischer Forschung im Rahmen von philosophischen Theorien vgl.: Kingsbury/Dare (2017).

19 Die deutschsprachige Post-Pisa-Debatte zwischen empirischer Bildungsforschung und normativ argumentierender Bildungsphilosophie verbleibt dagegen bisweilen immer noch in fruchtlosen Streitereien über die wahre Bildung befangen, die entlang der immer gleichen, wenig sinnvollen und letztlich irreführenden Duale geführt wird: Evidenz vs. Wertung; Technologie vs. wertbasierte Praxis; Grundbildung vs. Bildung etc.

gerechtigkeit gehen z. B. von empirischen Annahmen über die Wirkungen bestimmter Haltungen und Sozialbeziehungen auf die Selbstverhältnisse von Adressaten aus und untermauern damit sehr weitreichende Forderungen zur Reform des Bildungssystems. Diese empirischen Annahmen mögen zwar manchmal eine gewisse Ad-hoc-Plausibilität aufweisen, die sich jedoch durchaus auch zumindest in dieser Generalität als teilweise falsch herausstellen könnte. Ähnliches gilt für Annahmen zu den Folgen einer bestimmten Zusammensetzung von Klassen, um bestimmte Gerechtigkeitsdesiderate durchzusetzen (vgl. New/Merry 2014). Insbesondere in der Debatte über Bildungsgerechtigkeit bleibt häufig unklar, was aus einer bestimmten Position (z. B. einer non-egalitaristischen oder egalitaristischen Position, oder einer Mischform) folgt für die Gestaltung und Einrichtung pädagogischer Institutionen. Dies ist in vielen Fällen auch darauf zurückzuführen, dass in der Regel nicht nur offen bleibt, unter welchen konkreten, empirischen Bedingungen entsprechende – spezifikationsbedürftige²⁰ – Prinzipien angewendet werden sollen und wie, sondern auch welche Folgen und Nebenfolgen die favorisierten konkreten Arrangements (wenn man sie denn ausgehend von allgemeinen Prinzipien herleiten könnte) haben (könnten).

Umgekehrt werden im Rahmen empirischer Forschung ethische Ansätze nur selten, wenn überhaupt, zur Kenntnis genommen, so dass die Deutungen des empirischen Materials in manchen Fällen zu moralisierenden Selbstbestätigungen der jeweils vorausgesetzten normativen Vorurteile verkommen. Da ein klassisches Modell des Umgangs mit empirischer Forschung im Rahmen anwendungsorientierter Ethik (erst ethische Grundlagenreflexion, dann ggf. irgendwann Untermauerung durch empirische Forschung) mit Sicherheit ein Auslaufmodell darstellen dürfte, wird man in Zukunft vermehrt versuchen müssen, Kooperationen zu fördern und Brücken zu bauen zwischen empirischen Sozial-, Erziehungs- und Bildungsforschern, Pädagogischen Ethikern und Erziehungs- und Bildungsphilosophen, so wie dies ja teilweise in der Vergangenheit schon erfolgreich getan wurde und gegenwärtig auch geschieht (Brighthouse et al. 2018). Levinson und Fay ist daher zuzustimmen, wenn sie feststellen: „ethical judgment must join *philosophical* insight and expertise with *social scientific* insight into empirical patterns and logics, and *pragmatic* expertise developed by educators and policy makers themselves“ (Levinson/Fay 2016, S. 6). Es bleibt festzuhalten,

20 Hierzu die Analysen von Norbert Paulo (2016) und Tobias Gutmann (2015) sowie: Beauchamp (2003); Beauchamp/Childress (2009).

dass mit Bezug auf diese allesamt nicht unlösbaren Probleme einer evidenzbasierten bzw. zumindest empirisch informierten Ethik, Pädagogische Ethik als anwendungsorientierte Bereichsethik sich nicht signifikant von anderen Bereichsethiken unterscheidet.²¹

4. Fazit

In diesem Essay habe ich versucht plausibel zu machen, dass das Problem einer Vermittlung zwischen theoriegeleiteter empirischer (Bildungs-)Forschung und ethischer Reflexion trotz der genannten auch in anderen Bereichsethiken auftretenden Schwierigkeiten keine unüberwindbaren Hürde für eine anwendungsorientierte Pädagogische Ethik darstellt. Ziel meiner Argumentation war somit auch der Versuch einer Normalisierung des Status Pädagogischer Ethik als einer Bereichsethik unter anderen. Das hier nur in Ansätzen skizzierte Projekt einer moralpragmatisch informierten, systematischen ethischen Reflexion von Problemen der Bildung und Erziehung gilt es m. E. weiter voranzubringen, vor allem auch im Rahmen von Kooperationen zwischen empirischer Bildungsforschung und Erziehungs- und Bildungsphilosophie, deren wenig weiterführende ideologiepolitische Grabenkämpfe sich mittlerweile erschöpft haben sollten. Nicht vergessen werden sollte schließlich, dass es am Ende auch zu Lasten der Kernkompetenz von Erziehungswissenschaft und Pädagogik als Forschungs- und Ausbildungsdisziplin geht, wenn sie auf die Analyse von politisch und praktisch relevanten Themen Pädagogischer Ethik verzichtet bzw. sie anderen angewandten Ethiken, nichtpädagogischen Professionen oder einer disziplinar nicht angebotenen Ratgeberliteratur überlässt. Auch angesichts des häufig problematischen und zu Recht monierten Umgangs mit normativen Problemen in erziehungswissenschaftlichen Teildisziplinen und der gleichzeitigen Omnipräsenz ethischer Fragestellungen in pädagogischen Tätigkeitsfeldern ist es an der Zeit, Pädagogischer Ethik als anwendungsorientierter Ethik in Wissenschaft und Profession den ihr gebührenden Platz einzuräumen.

21 So legitim und wichtig Kritiken an evidenzbasierter Pädagogik grundsätzlich auch sein mögen (Bellmann/Müller 2011), so wenig plausibel scheinen mir die klassischen Duale, die im Rahmen dieser Kritik in manchen Fällen stark gemacht werden: Evidenz vs. Bewertung; technologische Erziehungskonzeption vs. wertbasierte Erziehungskonzeptionen. Methodisch disziplinierte Bestimmungen von Evidenz und Effizienz und normative Bewertungen schließen sich nicht wechselseitig aus, sondern sind notwendig aufeinander angewiesen (Joyce/Cartwright 2018).

Literatur

- Allen, Danielle; Reich, Rob (Hrsg.). 2013. *Education, Justice & Democracy*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Bayertz, Kurt. 1999. Moral als Konstruktion. Zur Selbstaufklärung der angewandten Ethik. In: Peter Kampits; Anja Weiberg (Hrsg.): *Angewandte Ethik. Akten des 21. Internationalen Wittgenstein-Symposiums*, 73–89: Wien.
- Beauchamp, Tom. 2003. Methods and principles of biomedical ethics. In: *Journal of Medical Ethics*, 29, 269–274.
- Beauchamp, Tom; Childress, James. 2009. *Principles of Biomedical Ethics. Sixth Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Bellmann, Johannes; Müller, Thomas (Hrsg.). 2011. *Wissen, was wirkt. Kritik evidenzbasierter Pädagogik*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Bellmann, Johannes; Su, Hanno. 2017. Democracy and Bildung/Erziehung – Towards a Universal Theory of Education. In: *Education Sciences*, 7(5): 1–11.
- Bender-Junker, Birgit. 2004. Ethische Kartographien in der Sozialen Arbeit. In: *Zeitschrift für Sozialpädagogik*, 2(4): 361–376.
- Benner, Dietrich. 1986. *Die Pädagogik Herbarts*. Weinheim, München: Juventa.
- Bergemann, Verena; Heckmann, Friedrich; Weber, Dieter (Hrsg.). 2016. *Soziale Arbeit als angewandte Ethik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Betzler, Monika; Bleisch, Barbara (Hrsg.). 2015. *Familiäre Pflichten*. Berlin: Suhrkamp.
- Birnbacher, Dieter. 1999. Ethics and social science: Which kind of co-operation? In: *Ethical Theory and Moral Practice*, 2: 319–336.
- Bollinger, Bernd. 2012. Ethik und Soziale Arbeit. In: Werner Thole (Hrsg.): *Grundriss Soziale Arbeit*, 987–997. Wiesbaden: VS Verlag.
- Böllert, Karin; Ziegler, Holger. 2011. Gerechtigkeit und Soziale Arbeit – Einige Anmerkungen zur Debatte über Normativität. In: *Soziale Passagen* 3: 165–174.
- Bonnemann, Jens. 2017. Licht und Schatten der Begriffe. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 65(1), 34–50.
- Bonß, Wolfgang. 2003. Jenseits von Verwendung und Transformation. Strukturprobleme der Verwissenschaftlichung in der Zweiten Moderne. In: H. W. Franz et al. (Hrsg.): *Forschen – lernen – beraten*, 37–52. Berlin: Edition Sigma.
- Brighouse, Harry. 2015. Non Ideal Theorizing in Education. In: *Educational Theory*, 65(2): 215–231.
- Brighouse, Harry; Ladd, Helen; Loeb, Susanna; Swift, Adam. 2018. *Educational Goods*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Brumlik, Micha. 2000. Soziale Arbeit. Funktionelle Erfordernisse, ideologische Selbstmissverständnisse und vergessene Traditionen. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 42. Beiheft: 186–204.

- Brumlik, Micha. 2004. *Advokatorische Ethik. Zur Legitimation pädagogischer Eingriffe*. 2. Auflage, Wien, Berlin: Philo.
- Brumlik, Micha. 2015. Die Beschneidungsdebatte: Grenz- und Bewährungsfall einer advokatorischen Ethik. In: Sabine Andresen; Claus Koch; Julia König (Hrsg.): *Vulnerable Kinder*, 223–241. Wiesbaden: Springer VS.
- Caplan, Nathan. 1979. The Two-communities Theory and Knowledge Utilization. In: *American Behavioral Scientist*, 22(3), 459–470.
- Conradi, Elisabeth. 2013. Ethik im Kontext sozialer Arbeit. *EthikJournal*, 1(1): 1–19.
- Culp, Julian. 2017. What Can we learn from ‘Postmodern’ Critiques of Education for Autonomy. In: *Analyse & Kritik*, 39, 2, 373–392.
- Dausien, Bettina. 2016. Rekonstruktion und Reflexion: Überlegungen zum Verhältnis von bildungstheoretischer und sozialwissenschaftlich orientierter Biographieforschung. In: Robert Kreitz; Ingrid Miethe; Anja Tervooren (Hrsg.): *Theorien in der qualitativen Bildungsforschung – Qualitative Bildungsforschung als Theoriegenerierung*, 19–46. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- De Ruyter, Doret; Schinkel, Anders. 2017. Individual Moral Development and Moral Progress. In: *Ethical Theory and Moral Practice*, 20, 121–136.
- Dietrich, Julia. 2009. Die Kraft der Konstruktion oder: Die Rolle deskriptiver Annahmen für die Anwendung und Kontextsensitivität ethischer Theorie. In: *Ethik in der Medizin*, 21: 213–221.
- Drerup, Johannes. 2013. *Paternalismus, Perfektionismus und die Grenzen der Freiheit*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Drerup, Johannes. 2015. Wertneutralität in der Erziehungswissenschaft. Metaphorologische Überlegungen zum Umgang mit einheimischen Metaphern. In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 1: 133–150.
- Drerup, Johannes. 2016. (Re-)konstruktion praxisinhärenter Normen. Zur Eigenstruktur pädagogischer Rechtfertigungsverhältnisse. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 62(4): 531–550.
- Drerup, Johannes; Voloj Dessauer, Aaron. 2016. Von kleinen Stupsern und großen Schubsern. Die Politik und Ethik des Libertären Paternalismus auf dem Prüfstand. In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 3(1), 2016: 347–436.
- Drerup, Johannes. 2017. What exactly (if anything) is wrong with paternalism towards children? In: *Philosophical Inquiry in Education*, 24(4): 348–367.
- Drerup, Johannes; Schickhardt, Christoph (Hrsg.). 2017. *Kinderethik. Aktuelle Perspektiven – klassische Problemvorgaben*. Münster: Mentis Verlag.
- Drerup, Johannes. 2018. Bildungsforschung. Beiträge der Erziehungs- und Bildungsphilosophie. In: *Erziehungswissenschaft*, 56: 27–34.
- Düber, Dominik. 2016. *Selbstbestimmung und das gute Leben im demokratischen Staat. Der Paternalismuseinwand gegen den Perfektionismus*. Münster: Mentis.

- Düber, Dominik; Quante, Michael. 2016. *Prinzipien, Prinzipienkonflikte und moralischer Partikularismus*. Online: https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/kfg-normen_begrueundung/intern/publikationen/85_d__ber.quante_-_prinzipien.pdf (Zugriff am 29.06.2018).
- Düwell, Marcus; Hübenthal, Christoph; Werner, Micha. (Hrsg.). 2002. *Handbuch Ethik*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.
- Düwell, Marcus. 2009. Wofür braucht die Medizinethik empirische Methoden? In: *Ethik in der Medizin*, 21: 201–211.
- Fay, Jacob; Levinson, Meira (Hrsg.). 2016. *Dilemmas of Educational Ethics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Forst, Rainer. 2015. *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Geiss, Michael. 2015. Zum Problem einen Sachverhalt (erziehungswissenschaftlich) nicht bezeichnen zu können. In: Michael Geiss; Veronika Magyar-Haas (Hrsg.): *Zum Schweigen*, 359–377. Weilerswist: Vellbrück.
- Gheaus, Anca. 2015. The ‘Intrinsic Goods of Childhood’ and the Just Society. In: Alexander Bagattini; Colin Macleod (Hrsg.): *The Nature of Children’s Well-Being*, 35–52. Dordrecht et al.: Springer.
- Graf, Gunter; Schweiger, Gottfried. 2017. *Ethics and the Endangerment of Children’s Bodies*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Gutmann, Tobias. 2015. Prinzipien und Fälle. Zur Rolle von Fallgeschichten in der Moralphilosophie. In: Lucia Aschauer; Horst Gruner; Tobias Gutmann (Hrsg.): *Fallgeschichten*, 269–285. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Gutmann, Thomas; Laukötter, Sebastian; Pollmann, Arndt; Sipe, Ludwig. 2018. Einleitung: Normenbegründung und historische Erfahrung. In: dies. (Hrsg.): *Genesis und Geltung*, 1–26. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hannan, Sarah. 2017. Why Childhood is bad for children. In: *Journal of Applied Philosophy*. DOI: 10.1111/japp.12256
- Hammerschmidt, Peter; Weber, Sascha; Seidenstücker, Bernd. 2017. *Soziale Arbeit – die Geschichte*. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich.
- Heid, Helmut. 2015. Bildungsforschung im Kontext gesellschaftlicher Praxis. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 61(3): 390–409.
- Henning, Christoph. 2015. *Freiheit – Gleichheit – Entfaltung*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Herzog, Lisa. 2012. Ideal and Non-ideal Theory and the Problem of Knowledge. In: *Journal of Applied Philosophy*, 29(4): 271–288.
- Hubig, Christoph. 2015. *Die Kunst der Möglichen III. Macht der Technik*. Bielefeld: transcript.

- Hummrich, Merle; Hebenstreit, Astrid; Hinrichsen, Merle; Meier, Michael (Hrsg.). 2016. *Was ist der Fall? Kasuistik und Verstehen pädagogischen Handelns*. Wiesbaden: Springer VS.
- Itlis, Ana Smith. 2000. Bioethics as Methodological Case Resolution: Specification, Specified Principlism and Casuistry. In: *Journal of Medicine and Philosophy*, 25(3): 271–284.
- Joyce, Kathryn; Cartwright, Nancy. 2018. Meeting our standards for educational justice: Doing our best with the evidence. In: *Theory and Research in Education*, 16(1): 3–22.
- Kettner, Matthias. 2000. Welchen normativen Rahmen braucht die angewandte Ethik? In: ders. (Hrsg.): *Angewandte Ethik als Politikum*, 388–407 Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kingsbury, Justine; Dare, Tim. 2017. The Philosophical Use and Misuse of Science. In: *Metaphilosophy*, 48(4): 449–466.
- Khurana, Thomas. 2016. Breaking Bad: Versuch über die Veränderung. In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 13(2): 25–52.
- Klika, Dorle. 2016. A tergo – explizite und implizite Bildungskonzepte in der erziehungswissenschaftlichen Biographieforschung. In: Robert Kreitz; Ingrid Mieth; Anja Tervooren, Anja (Hrsg.): *Theorien in der qualitativen Bildungsforschung – Qualitative Bildungsforschung als Theoriegenerierung*, 47–60, Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- Kochinka, Alexander. 2003. Der Widerstreit im Scheitern einer Begegnung. In: Burkhard Liebsch; Jürgen Straub (Hrsg.): *Lebensformen im Widerstreit*, 180–216. Frankfurt am Main: Campus.
- Koller, Hans-Christoph. 2012. *Bildung anders denken. Einführung in die Theorie transformatorischer Bildungsprozesse*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Koller, Hans-Christoph. 2014. Bildung unter den Bedingungen kultureller Pluralität. Zur Darstellung von Bildungsprozessen in Wolfgang Herrendorfs Roman „Tschick“. In: Florian von Rosenberg; Alexander Geimer (Hrsg.): *Bildung unter Bedingungen kultureller Pluralität*, 41–58. Wiesbaden: Springer VS.
- Koller, Hans-Christoph. 2016. Ist jede Transformation als Bildungsprozess zu begreifen? Zur Frage der Normativität des Konzepts transformatorischer Bildungsprozesse. In: D. Verständig; et al. (Hrsg.): *Von der Bildung zur Medienbildung*, 149–161. Wiesbaden: Springer VS.
- Krones, Tanja. 2009. Empirische Methodologien und Methoden der angewandten und der empirischen Ethik. In: *Ethik in der Medizin*, 21: 247–258.
- Leist, Anton. 1998. Angewandte Ethik zwischen theoretischem Anspruch und öffentlichem Vernunftgebrauch. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46(5): 753–776.
- Lindblom, Lars. 2018. Goods, Principles, and Values in the Brighthouse, Ladd, Loeb, and Swift Framework for Educational Policy Making. In: *Studies in Philosophy of Education* 37, 631–645.

- Marchetti, Giancarlo, & Marchetti, Sarin. 2017. Behind and Beyond the Fact/Value Dichotomie. In: dies. (Hrsg.), *The Ethics and Metaphysics of Normativity*, 27–41. New York, London: Routledge.
- Maxwell, Bruce. 2017. Codes of Professional Conduct and Ethics Education for Future Teachers. In: *Philosophical Inquiry in Education*, 24(4): 323–347.
- Meinberg, Eckhard. 2004. Pädagogische Ethik im Kontext von Bereichsethiken. In: *Pädagogische Rundschau* 58, 357–383.
- Mollenhauer, Klaus. 1983. *Vergessene Zusammenhänge. Über Kultur und Erziehung*. Weinheim, München: Juventa.
- Muschenga, Bert. 2009. Was ist empirische Ethik? In: *Ethik in der Medizin*, 21: 187–199.
- Müller, Burkhard; Niemeyer, Christian; Peter, Hilmar. (Hrsg.). *Sozialpädagogische Kasuistik*. Bielefeld: KT Verlag.
- Nerowski, Christian. 2017. Leistung als Kriterium der Bildungsgerechtigkeit. In: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*. DOI: 10.1007/s11618-017-0775-x
- New, William; Merry, Michael. 2014. Is diversity necessary for educational justice? In: *Educational Theory* 64(3): 205–225.
- Nida-Rümelin, Julian 1996. Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche. In: ders. (Hrsg.): *Angewandte Ethik*, 2–85. Stuttgart: Kroner.
- Oelkers, Jürgen. 1992. *Pädagogische Ethik. Eine Einführung in Probleme, Paradoxien und Perspektiven*. Weinheim und München: Juventa.
- Oelkers, Jürgen. 1999. Studium als Praktikum? Illusionen und Aussichten der Lehrerbildung. In: Franz-Olaf Radtke (Hrsg.): *Lehrerbildung in der Universität. Zur Wissensbasis pädagogischer Professionalität*. Online: http://www.uni-frankfurt.de/fb/fbo4/schriften_reihe/inhalt/k2.pdf (Zugriff am 06.05.2013).
- Oser, Fritz. 1998. *Ethos – die Vermenschlichung des Erfolgs*. Opladen: Leske und Budrich.
- Paulo, Norbert. 2016. Specifying Specification. In: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 26(1), 1–18.
- Prange, Klaus. 2010. *Die Ethik der Pädagogik. Zur Normativität erzieherischen Handelns*. Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh.
- Quante, Michael; Silvia Wiedebusch. 2018. Die Dekategorisierungsdebatte im Kontext Inklusiver Bildung. In: Michael Quante; Silvia Wiedebusch; Heidrun Wulfekühler (Hrsg.): *Ethische Dimensionen Inklusiver Bildung*, 119–141. Weinheim, Basel: Beltz.
- Rauprich, Oliver. 2005. Prinzipienethik in der Biomedizin – Zur Einführung. In: Rauprich, Oliver, Steger, Florian (Hrsg.): *Prinzipienethik in der Biomedizin. Moralphilosophie und medizinische Praxis*, 226–250. Frankfurt a. M., New York: Campus.

- Reichenbach, Roland. 2018. *Ethik der Bildung und Erziehung*. Paderborn: Schöningh.
- Richardson, Henry. 2000. Specifying, Balancing, and Interpreting Bioethical Principles. In: *Journal of Medicine and Philosophy*, 25(3): 285–307.
- Rieger-Ladich, Markus. 2014. Walter White aka „Heisenberg“. Eine bildungstheoretische Provokation. In: *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 1: 17–32.
- Salloch, Sabine; Schildmann, Jan; Vollmann, Jochen. 2012. Prinzip und Urteilskraft in der Medizinethik. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 60(2): 251–268.
- Salloch, Sabine. 2016. *Prinzip, Erfahrung, Reflexion*. Münster: Mentis.
- Schickhardt, Christoph. 2012. *Kinderethik. Der moralische Status und die Rechte der Kinder*. Münster: Mentis.
- Schicktanz, Silke. 2012. Epistemische Gerechtigkeit. Sozialempirie und Perspektivenpluralismus in der Angewandten Ethik. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 60, 2: 269–283.
- Schildmann, Jan; Vollmann, Jochen. 2009. Empirische Forschung in der Medizinethik: Methodenreflexion und forschungspraktische Herausforderungen am Beispiel eines mixed-method Projekts zur ärztlichen Handlungspraxis am Lebensende. In: *Ethik in der Medizin*, 21: 259–269.
- Schrödter, Mark. 2007. Soziale Arbeit als Gerechtigkeitsprofession. Zur Gewährleistung von Verwirklichungschancen. In: *Neue Praxis*, 1: 3–28.
- Schumacher, Thomas. 2016. *Lehrbuch der Ethik in der Sozialen Arbeit*. Weinheim, Basel: Beltz.
- Stahl, Titus. 2013. *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Steckmann, Ulrich. 2004. Autonomie und lebensweltliche Einbettung: Hans Thiersch über Soziale Arbeit und Moral. In: *Zeitschrift für Sozialpädagogik*, 2(3): 262–285.
- Stojanov, Krassimir. 2006. Philosophie und Bildungsforschung. Normative Konzepte in qualitativ-empirischen Bildungsstudien. In: Ludwig Pongratz; Michael Wimmer; Wolfgang Nieke (Hrsg.): *Bildungsphilosophie und Bildungsforschung*, 66–85. Bielefeld: Janus Software Projekte GmbH.
- Sunstein, Cass. 2014. *Why Nudge?* New Haven, London: Yale University Press.
- Tenorth, Heinz-Elmar. 2016. Bildungstheorie und Bildungsforschung, Bildung und kulturelle Basiskompetenzen – ein Klärungsversuch, auch am Beispiel der PISA-Studien. In: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* (Suppl. 1). 19: 45–71.
- Vogel, Peter. 2015. Der Positivismusstreit in der deutschen Erziehungswissenschaft, zweiter Teil? – Eine Exploration. In: Edith Glaser; Edwin Keiner (Hrsg.): *Un-scharfe Grenzen – eine Disziplin im Dialog*, 87–102. Bad Heilbrunn: Kinkhardt.

- Weisser, Jan. 2007. Für eine antiessentialistische Theorie der Behinderung. In: *Behindertenpädagogik*, 46(3/4): 237–249.
- Wellmer, Albrecht. 1990. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wigger, Lothar. 1990. Die praktische Irrelevanz pädagogischer Ethik. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 36(3), 309–330.
- Wigger, Lothar. 1998. Pädagogik und Ethik. Themen und Referenzen im allgemein-pädagogischen Zeitschriftendiskurs. In: Annette Stroß; Felicitas Thiel (Hrsg.): *Erziehungswissenschaft, Nachbardisziplinen und Öffentlichkeit*, 193–211. Deutscher Studien Verlag: Weinheim.
- Wolin, Richard. 2016. Vernunftkritik nach den *Schwarzen Heften*. In: Marion Heinz; Sidonie Kellerer (Hrsg.): *Martin Heideggers „Schwarze Hefte“*, 397–415. Berlin: Suhrkamp.
- Wulfekühler, Heidrun; Haupt, Stephanie. 2018. Ethik als Reflexionspraxis in der Ausbildung von Fachkräften der Sozialen Arbeit. In: Michael Quante; Silvia Wiebusch; Heidrun Wulfekühler (Hrsg.): *Ethische Dimensionen Inklusiver Bildung*, 209–229. Weinheim, Basel: Beltz.
- Wuketits, Franz. 2006. *Bioethik*. München: Beck.
- Yacek, Douglas. 2017a. Transformation and Education. In: B. Warnick; L. Stone (Hrsg.): *Philosophy: Education. Macmillan Interdisciplinary Handbooks*, 205–220. Farmington Hills, MI: Macmillan.
- Yacek, Douglas. 2017b. *Transformative Education: A Philosophical Inquiry*. Online: https://etd.ohiolink.edu/!etd.send_file?accession=osu1500072204487494&disposition=inline (Zugriff am 14.06.2018).

Personale Autonomie als ein Kernprinzip der Ethik Sozialer Arbeit: informierte Einwilligung oder Biographie?

Personal Autonomy as a Central Principle of Social Work Ethics: Informed Consent or Biography?

FRIEDER BÖGNER, OSNABRÜCK

Zusammenfassung: Die folgenden Überlegungen widmen sich der Frage, welches *Konzept von Autonomie* für übliche moralisch bedeutsame Szenarien der Sozialen Arbeit anwendbar und philosophisch gut begründbar ist. Dazu richte ich zunächst den Fokus auf die Idee, Autonomie eng mit der Pflicht zu verbinden, *informierte Einwilligung* von Klienten/-innen zu Interventionsschritten einzuholen, und prüfe, inwiefern diese Verbindung für die moralische Praxis der Sozialen Arbeit angemessen sein kann. Ich zeige anhand ausgewählter Aspekte des medizinethischen Ansatzes von Beauchamp und Childress auf, dass ein Konzept von Autonomie, welches auf das Einholen informierter Einwilligung konzentriert ist, für die Soziale Arbeit nicht angemessen ist, weil es mit mehreren Merkmalen von Interventionen im Rahmen Sozialer Arbeit nicht kompatibel ist. In vielen Kontexten der Sozialen Arbeit ist vielmehr ein Modell der Autonomie adäquat, welches als Kriterium die *Biographie von Klienten/-innen* mit erfassen kann. Um für diese Ansicht zu argumentieren, berufe ich mich auf eine Konzeption der personalen Autonomie von John Christman.

Schlagwörter: Autonomie, informierte Einwilligung, Biographie, Soziale Arbeit, Berufsethik

Abstract: The following considerations are concerned with the question, what *conception of autonomy* for common morally relevant scenarios of social work is applicable as well as philosophically well founded. In order to answer this question I will focus on the thought to connect autonomy closely with the duty to obtain *informed consent* of clients to steps of the intervention. Subsequently, I will determine in how far this connection can be adequate for the moral praxis of social work. Based on se-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



lected features of Beauchamp's and Childress' medical ethics I will then demonstrate that a conception of autonomy, which concentrates on obtaining informed consent, is not adequate for social work contexts, since it is not compatible with several features of social work interventions. In many contexts of social work, a conception of autonomy that includes in its criteria the *biography of clients* is far more adequate. In order to substantiate this claim, I will refer to the conception of personal autonomy by John Christman.

Keywords: autonomy, informed consent, biography, social work, professional ethics

Für die gelingende und professionelle Soziale Arbeit sind der Respekt und die Beförderung der Autonomie ihrer Klienten/-innen von zentraler ethischer Bedeutung. An dieser unverfänglichen Behauptung, die ich in diesem Text teile, lassen sich mehrere Merkmale der spezifischen Perspektive aufzeigen, die ich auf das Thema personale Autonomie und Soziale Arbeit in diesem Text einnehme.

Beginnen wir von hinten: Zunächst einmal beschränke ich mich hier auf die Autonomie von Adressaten/-innen, also Klientinnen und Klienten von Sozialarbeit. Ethisch auch bedeutsam könnte die Frage danach sein, wie z. B. professionelle *Praktiker/-innen* angesichts der Bedürfnislage ihrer Adressaten, ökonomischer Rahmenbedingungen, ihrer eigenen Ideale von Professionalität und Kompetenz *ihre* Autonomie als Person oder Sozialarbeiter/-in erhalten können. Zudem ließe sich mit Blick auf die für dieses Berufsfeld so wichtige soziale Interaktion mit Menschen eine Ebene *gemeinsamer*, also *kollektiver* Autonomie aufzeigen und diskutieren. Beide Perspektiven, also die gemeinsame sowie die Autonomie der Praktiker, spare ich in diesem Beitrag aus.

Damit komme ich zum zweiten bedeutsamen Teil meiner Ausgangsbeobachtung: Es geht um „den *Respekt* vor und die *Beförderung* der Autonomie“. In ihrer professionellen Praxis haben Sozialarbeiter immer wieder mit dem Anspruch zu tun, die Autonomie ihres Klienten zu respektieren, sie aber auch zu befördern. Die Idee, Sozialarbeiterinnen sollten die Autonomie des Klienten *respektieren*, kann insbesondere aus der Sorge erwachsen, dass die Intervention in das Leben des Klienten Aspekte aufweist, welche die Autonomie des Klienten gefährden oder verletzen können. Denn Sozialarbeiter/-innen wirken gezielt und bewusst auf die Entscheidungsfindung, die Lebensführung und die Werthaltungen von Klienten/-innen ein, wenn sie etwa Rahmenbedingungen für ihre Arbeit abstecken und festlegen, dem Kli-

enten Empfehlungen bezüglich seiner Tagesplanung aussprechen oder etwa vom Kontakt mit Bekannten, Familienmitgliedern oder anderen Personen des Umfelds des Klienten abraten. Sozialarbeiter sollten sich den Respekt vor der Autonomie ihrer Klienten/-innen als eine wichtige berufsethische Grundhaltung zu eigen machen, weil ihre Intervention als *Eingriff* in die autonome Lebensführung der Klienten/-innen verstanden werden kann und ein solcher Eingriff aus ethischer Sicht zumindest rechtfertigungsbedürftig ist. So könnte eine erste berufsethische Annäherung an dieses Phänomen lauten, also eine grundlegende Ausformulierung eines ethischen Prinzips für soziale Berufe.

Für den Begriff der *Beförderung* scheint hingegen anderes zu gelten. Mit Blick auf die Soziale Arbeit kann man hier zunächst sagen, dass befördernde Aktivitäten hinsichtlich der Klienten/-innen entweder einen als negativ zu bewertenden Zustand zuvorkommend verhindern oder aber einen positiv bewerteten Zustand herbeiführen. Sozialarbeiter intervenieren auch im Leben ihrer Adressaten, indem sie jene vor Schaden bewahren oder etwa den Zugang zu lebensführungsrelevanten Gütern wie sozialem Austausch oder Bildung zuallererst ermöglichen und fördern. Die im Rahmen dieser Arbeitsaufträge ausgeführten Handlungen stehen hoffentlich nicht gleichermaßen im Verdacht, potentiell autonomiebeschränkend zu sein, sondern sollen zuerst Autonomie bestärken. Ich werde in diesem Beitrag keine Überlegungen dazu anstellen, welcher der beiden Aspekte, Respekt oder Beförderung, für eine angemessene Autonomiekonzeption der Ethik Sozialer Arbeit größeres Gewicht hat. Stattdessen konzentriere ich mich auf den *Respekt* vor der Autonomie von Klienten/-innen.

Abschließend kann ich noch knapp auf eine dritte Facette in der eingangs gewählten Formulierung hinweisen: Die Haltung gegenüber der Autonomie von Klienten/-innen ist für die „gelingende und professionelle Soziale Arbeit“ ethisch zentral. Erstens ist Soziale Arbeit professionell in einem starken Sinn, sie ist also als Profession anzuerkennen.¹ Zweitens nehme ich im vorliegenden Beitrag an, dass das Gelingen und die Professionalität von Sozialer Arbeit zwei unterscheidbare und nicht aufeinander reduzierbare Dimensionen ihrer Arbeitsfelder sind. Sie kann „nach allen Regeln der Kunst“ ausgeführt werden und trotzdem ihre Arbeitsziele nicht erreichen. Sie kann außerdem gelingen, ohne dass sich die involvierten Praktiker durchgängig

1 Dies ist eine Vorbemerkung und spielt für den weiteren Verlauf meines Gedankengangs keine entscheidende Rolle.

und mit allen Mitteln an „hehre Ideale“ der Professionalität gehalten hätten. Dies sollen vorerst zwei unterschiedliche Bewertungskriterien für berufsethische Betrachtungen der Sozialarbeit sein.

In diesem Beitrag geht es um die Frage, welche Idee oder welches Konzept von Autonomie für typische moralisch einschlägige Szenarien der Sozialen Arbeit angemessen und philosophisch gut begründbar ist.² Aus verschiedenen Richtungen der Berufs- und Professionsethik der Sozialen Arbeit ist zu vernehmen, dass das Einholen *informierter Einwilligung* für diese Profession generell moralisch relevant ist und es in wichtigen Konfliktsituation für professionelle Praktiker/-innen eine Pflicht sein kann, informierte Einwilligung einzuholen. Sofern das Einholen von Einwilligung in der wissenschaftlichen Reflexion und der Arbeitspraxis bislang keine bedeutende Rolle gespielt hat, kann dies offensichtlich vorteilhafte Entwicklungen und Erweiterungen des praktisch-moralischen Horizonts mit sich bringen: Denn informierte Einwilligung ist für die professionelle Praxis ein wichtiges moralisches Instrument, um Arbeitsschritte von Sozialarbeitern/-innen zu bewerten, zu planen und ihre moralische Zulässigkeit zu rechtfertigen. Es lässt sich als vorläufige Analyse der moralischen Bedeutsamkeit von Einwilligungen annehmen, dass sich in Folge einer ausdrücklichen Einwilligung des Klienten in Handlungen der Sozialarbeiterin, die Relevanz für den Klienten haben, der moralische Status³ der Handlungen, in die eingewilligt wurde, ändern kann: So kann es etwa nach dem Geben

-
- 2 Mit der Unterscheidung zwischen Autonomiekonzepten, die einerseits philosophisch gut begründbar und andererseits für die Soziale Arbeit angemessen sind, meine ich zunächst, dass z. B. nicht jedes philosophisch überzeugend konzipierte Modell von Gerechtigkeit, Wohlergehen oder eben Autonomie für den Kontext der Sozialen Arbeit anwendbar oder einschlägig sein muss, da eine philosophische Begründung nicht jeden möglichen Handlungskontext beachten kann. Besonders attraktiv scheint mir diejenige Konstellation zu sein, in welcher philosophische Methoden und Begründungsressourcen etwas für den Kontext der Sozialen Arbeit austragen können. Diese Variante versuche ich in diesem Beitrag zu erreichen.
- 3 Es sollte im Folgenden klarer werden, was mit „moralischem Status“ gemeint ist. Als kurze Erläuterung muss hier ausreichen, dass man damit einfangen möchte, Handlungen seien z. B. erlaubt, berechtigt oder verpflichtend: So mag es moralisch erlaubt sein, sich zwei Tage nicht telefonisch beim Klienten zu melden, der Klient könnte dazu berechtigt sein, eine Beratungssituation abzubrechen und eine Klientin könnte dazu verpflichtet sein, sich an eine Abmachung mit der Sozialarbeiterin zu halten.

der Einwilligung der Fall sein, dass der Sozialarbeiter das moralische Recht hat, sich bei der Familie einer Klientin über die Beziehung zu den Eltern zu informieren – einmal vorausgesetzt, dass er dieses Recht ohne die Einwilligung nicht hat.

Allerdings möchte ich, da ich die erwähnte Beförderung von Autonomie nicht aufgreife, hier auch nicht ausführlich thematisieren, wann eine informierte Einwilligung genau zur Beförderung der Autonomie des Klienten beiträgt. Vielmehr möchte ich *erstens* im Kern diskutieren, welche Bedeutung informierte Einwilligung für ein Konzept des Respekts vor der *Autonomie* von Klienten/-innen haben kann, das für die Soziale Arbeit angemessen ist, und *zweitens* andeuten, welcher andere Vorschlag aus der Debatte um personale Autonomie innerhalb der Praktischen Philosophie eine attraktive Alternative bietet. In Abschnitt IV. zeige ich daher auf, inwiefern ein Autonomiemodell, welches explizit Bezug auf die Biographie der Person nimmt, sehr viel besser zu den Gegebenheiten von Sozialer Arbeit passt.

Einwilligung und Autonomie sind gehaltvolle Begriffe unserer moralischen Praxis überhaupt, deswegen werde ich an dieser Stelle folgende Perspektiven unterscheiden, die sich mit Blick auf (das Einholen von) Einwilligung, Autonomie, der Fähigkeit zu diesen beiden Aspekten und ihren Verbindungen im Rahmen der Ethik Sozialer Arbeit einnehmen lassen.

Eine erste Perspektive lautet: „Einwilligung ist für die *moralische Berechtigung* einer Intervention bedeutsam.“ Sie kann z. B. notwendig dafür sein, dass ein Arbeitsschritt einer Sozialarbeiterin moralisch gerechtfertigt ist. Diese Verbindung von Einwilligung und moralischer Berechtigung von Interventionen überhaupt habe ich oben bereits kurz erwähnt, spare sie im Rest des Textes aber aus. Die Frage, inwiefern Einwilligung für die moralische Berechtigung zur Intervention bedeutsam ist, ist eine umfassendere Frage als diejenige, der ich mich hier zuwende, und wird nur berührt, insofern man für das Verletzen der Pflicht, die Autonomie zu respektieren, besondere moralische Rechtfertigung benötigt. Denn mein Interesse richtet sich in diesem Text auf die andere Perspektive, „Einwilligung ist für die *Autonomie* eines Klienten bedeutsam“. Dies kann als eine erste Ergänzung meiner eingangs gemachten Beobachtung – für die Soziale Arbeit ist der Respekt vor der Autonomie ihrer Klienten/-innen von zentraler ethischer Bedeutung – verstanden werden.

Mit Blick darauf, dass Einwilligung für Autonomie bedeutsam ist, lassen sich wiederum zwei zentrale Positionen unterscheiden: „Informierte Einwilligung zu geben, *setzt* Autonomie bei der einwilligenden Person vo-

raus.“ In dieser Perspektive macht man Autonomie zur Voraussetzung für informierte Einwilligung. Nur Klienten, die autonom in einem noch zu klärenden Sinne sind, können überhaupt Einwilligungen geben. Diese Position hat einiges für sich, denn damit eine Einwilligung wirksam ist, so könnte man argumentieren, muss sie aus einer autonomen Entscheidungssituation oder dem autonomen Willen der einwilligenden Person entstehen. Sie kollidiert aber mit einem ethischen Grundaspekt in der Ethik der Sozialen Arbeit, den ich hier nur anreißen kann: Es kann nämlich infrage gestellt werden, dass Klienten der Sozialen Arbeit immer schon in diesem Sinne ausreichend autonom sind, wenn sie in Kontakt mit Einrichtungen und Personen Sozialer Hilfe kommen. Dies ist in Anbetracht der Vielfalt von Klientengruppen und der Vielzahl existierender Autonomievorstellungen nur schwerlich pauschal und generell zu bestätigen oder zu verwerfen. Das Problem stellt sich aber bei Diensten, die es z. B. mit Kindern, Drogenabhängigen und Traumatisierten zu tun haben, recht offensichtlich. Ich gehe davon aus, dass wir sinnvoll von einer Autonomie des Klienten, oder einer „Klientenautonomie“ sprechen können, die insbesondere in der Interaktion mit der Sozialarbeiterin relevant ist. Dies hängt mit der zweiten möglichen Position hinsichtlich der Bedeutsamkeit von Einwilligung für Autonomie zusammen.

Diese zweite Position besagt: „Informierte Einwilligung zu geben, soll die Autonomie auf Seiten der einwilligenden Person *respektieren*.“ Dies ist die Position, mit der ich mich hier beschäftigen und die ich exemplarisch prüfen möchte. Bei dieser Perspektive setzt man Autonomie nicht explizit bereits voraus, vielmehr soll Autonomie hinsichtlich der Betreuungssituation durch die Einwilligung erst herbeigeführt und anschließend respektiert werden. In einem erläuterungsbedürftigen Sinn sind Klienten dieser Position zufolge *vor* der Einwilligung und mit Blick auf eine Handlung oder einen Wunsch also gar nicht, weniger oder zumindest anders autonom als *nach* dem Geben der Einwilligung. Abschließend kann also festgestellt werden, dass die Pflicht informierte Einwilligung einzuholen auf der Position beruhen kann, dass durch das Geben einer Einwilligung die Autonomie von Klienten zu respektieren ist. Es geht also darum aufzuzeigen, was informierte Einwilligung mit Blick auf ein Konzept von Autonomie in der Sozialarbeit leisten kann, was sie nicht erbringen kann und welche anderen Konzepte heranzuziehen wären.

I. Ein Szenario zur Verbindung von Autonomie und informierter Einwilligung in der Sozialen Arbeit: Aufgaben, Probleme und Konzepte

Die Fragestellung und der ethische Problemaufriss dieses Textes lassen sich wohl am besten an einer ersten, bewusst kurz und recht simpel gehaltenen Fallbeschreibung verdeutlichen, anhand derer sich bestimmte moralisch relevante Aspekte der Arbeit mit typischen Klienten/-innen der Sozialen Arbeit aufzeigen und voneinander abgrenzen lassen. So sollen mit Blick auf die Verbindung von informierter Einwilligung mit der Autonomie von Klienten erste Aufgaben, Probleme sowie ein wichtiges Konzept dieser Verknüpfung deutlich werden.

Suchtberatung

Im Rahmen einer Beratungssituation in einer Einrichtung der Suchthilfe bietet ein Sozialarbeiter einem Heroinabhängigen ein Drogenersatzprogramm und den Besuch einer Selbsthilfegruppe an. Das Ersatzprogramm soll *nur* erfolgen, wenn auch zeitgleich der Austausch mit anderen Betroffenen in der Gruppe stattfindet. Der Sozialarbeiter wird den Klienten nach eigener Auskunft aber nur für diese beiden Leistungen anmelden, wenn der Klient seine Einwilligung gegeben hat. Nach eingehender Informierung durch den Sozialarbeiter über den Ablauf, die Konsequenzen und die Verpflichtungen, die mit den beiden Hilfeleistungen einhergehen, willigt der Klient darin ein, dass der Sozialarbeiter ihn sowohl für das Programm als auch für die Gruppe anmeldet. Nach nur einer Sitzung nimmt der Klient allerdings die Einwilligung zurück, weil ihm nämlich der Besuch der Gruppe sinnlos erscheint.

Diese Fallbeschreibung ist knapp und blendet eine ganze Reihe von Rahmenfaktoren, moralisch relevanten Aspekten und große Teile der Fallgeschichte aus. Ich halte das an dieser Stelle für berechtigt, weil es ermöglicht, auf genau ein isolierbares moralisch relevantes Merkmal der Situationsbeschreibung hinzuweisen und seine Bedeutsamkeit sichtbar zu machen. Dieses Merkmal ist, wie in der Einleitung angekündigt, das Einholen (und Erbringen) informierter Einwilligung bezüglich der Interventionsschritte des Sozialarbeiters, die hier darin bestehen, den Klienten für das Programm und die Gruppe anzumelden. Sofern Autonomie von Klienten/-innen in der Interaktion mit Anbietern von Sozialarbeit bedeutsam ist, geht es also um den Zusammenhang von Autonomie und Einwilligung von Klienten bezüglich Handlungen

anderer Personen. Die motivierende Fragestellung ist, ob der Sozialarbeiter die Entscheidung des Klienten, sowohl von der Gruppe als auch aus dem Programm zurückzutreten, als eine autonome respektieren sollte, weil der Klient zunächst informiert eingewilligt hat. Gleichwohl lassen sich zur ersten Orientierung in dem kurzen Szenario andere vorhandene Aspekte aufzeigen.

Das Szenario gibt zwar keine Auskunft über die Fallgeschichte, klar ist aber, dass ein Sozialarbeiter einem Hilfe- oder Beratungssuchenden zunächst einmal seine Beratung und sein Hilfeprogramm nicht ohne Weiteres *verweigern* oder *vorenthalten* darf.⁴ Rechtlich wie moralisch ist die Einrichtung und damit auch ihre Angestellten und Mitglieder zu professioneller Hilfe oder zur Weiterleitung an Träger, die diese gewährleisten können, verpflichtet. Dies sollte ein selbstverständlicher moralischer Aspekt der Situation sein, weil er z. B. die Einwilligung des Sozialarbeiters in das Betreuungsverhältnis mit dem Klienten betrifft.

Die nächste Beobachtung bezüglich des Szenarios betrifft die konkreteren Aspekte des Hilfsangebots. Der Sozialarbeiter verbindet eine Unterstützungsleistung mit einer anderen, diese zweite ist eine *Bedingung* für die erste: Das Drogensersatzprogramm soll nur erfolgen, wenn auch zeitgleich der Austausch mit anderen Betroffenen in der Gruppe stattfindet. Setzen wir einmal voraus, dass eine solche Festlegung durch den Sozialarbeiter, also die Verknüpfung einer Leistung an Aktionen des Klienten im Rahmen von Angeboten der Einrichtung, ein üblicher und plausibler Schritt der Intervention ist. Zentral für mein Anliegen ist, dass der Sozialarbeiter für diese bedingte Unterstützungsleistung nach Information bei dem Klienten eine Einwilligung einholt, bzw. der Klient darin einwilligt. Ohne informierte Einwilligung wird der Sozialarbeiter den Klienten nicht anmelden.

Es sollte außerdem auf den Schluss des Szenarios eingegangen werden: Der Klient zieht seine Einwilligung zu dem Interventionsschritt des Sozialarbeiters, ihn sowohl für das Ersatzprogramm als auch die Gruppe anzumelden, mit der Begründung, der Besuch der Gruppe sei sinnlos, zurück. Für meine Interessen ist zunächst bedeutsam, dass hinter dem Aufkommen

4 Natürlich kann es weitere Merkmale der Vorgeschichte, der Beratungskompetenzen des Sozialarbeiters, der vorhandenen Mittel und Ressourcen der Einrichtung oder der infrage kommenden Selbsthilfegruppe geben, welche hier nicht genannt sind, die Durchführung eines Hilfeprogramms aber verstellen: Wenn eines dieser (gewichtigen) moralisch relevanten Merkmale erfüllt ist, darf man eventuell die Beratung vorenthalten. Man darf sie aber eben nicht *ohne Weiteres* vorenthalten.

dieser moralischen Problematik aus systematischer Sicht die Idee der *Revidierbarkeit von Einwilligungen* stehen kann. Dies ist ein moralisches Grundrecht, welches z. B. in den hier betrachteten Kontexten zu verschiedenen Problemen führen kann. Ich nehme hier zweierlei an: Einerseits lassen sich das Einholen und das Erbringen von informierter Einwilligung auf theoretischer Ebene isoliert von anderen moralisch relevanten Merkmalen und Konsequenzen der informierten Einwilligung betrachten. Andererseits ist Einwilligung, neben anderen Bezugspunkten, auch bedeutsam für die Autonomie von Klienten/-innen. Einwilligung kann insbesondere eingeholt werden, um Respekt vor der Autonomie zu gewährleisten. Diese Verknüpfung, also Einwilligung einzuholen, um Autonomie zu respektieren, bezeichne ich im Folgenden als eine Konzeption, welche für Autonomie die informierte Einwilligung als zentrales Kriterium anlegt.

Zudem sind nach dieser Position informierte Einwilligung wie *Ablehnung* bezüglich der Autonomie des Klienten gleichermaßen einschlägig. Insgesamt vereint diese Position also ein Kriterium für Klientenautonomie bezüglich der Interventionsschritte mit der Pflicht von Sozialarbeitern, für das Einhalten des Kriteriums zu sorgen.

Geht man von diesen Aspekten aus, dann stellt man die professionelle Praxis in Situationen wie dem Szenario vor moralisch arbeitsintensive Probleme. Die Situationen haben moralisch aufwendige Merkmale, weil sich aus der Annahme, dass informierte Einwilligung und Ablehnung mit Blick auf die Autonomie von Klienten gleichwertig sind, Konstellationen ergeben können, in denen durch Einwilligung oder Ablehnung nicht mehr abschließend zu klären ist, ob damit die Autonomie eines Klienten respektiert, erreicht oder sonst wie überhaupt betroffen ist. Vermutlich muss die so geschilderte Situation professionelle Sozialarbeiter nicht zwangsläufig vor massive Probleme stellen, da wohl verschiedene Lösungswege einschlagbar wären, wie mit einer zurückgenommenen Einwilligung auch ethisch akzeptabel umzugehen ist. Die zugrunde gelegte Konzeption kann aber offenbar nicht klären, wie mit mehrfacher Einwilligung und Ablehnung umzugehen wäre, vorausgesetzt, wir sehen in dem mehrfachen Austausch der Haltungen tatsächlich eine Arbeitsbelastung für die Sozialarbeit. Meine Behauptung ist hier, dass eine Konzeption von Autonomie, die informierte Einwilligung als Kriterium ins Zentrum stellt, dafür keine offensichtliche Lösung bereitstellt.

Die Möglichkeit der Revision einer Einwilligung über die Ablehnung sollte als moralisches Grundrecht angesehen werden. Wir wollen, dass das Zurückziehen einer Einwilligung moralisch gesehen Bedeutung für die Per-

son hat, gegenüber der wir zu etwas eingewilligt haben. Es ist gerade der moralische „Witz“ von ausdrücklicher Einwilligung, dass man damit, wie angeführt, den *moralischen Status* von Handlungen anderer Personen ändern kann. Es scheint zunächst nichts dagegen zu sprechen, dies auch für Ablehnung gelten zu lassen. Die Situationen aus dem Alltag, auch außerhalb der Sozialen Arbeit, sind uns wohl bekannt: Heute sage ich: „Ja, du kannst die SMS von meinem Freund gerne lesen.“ Morgen hingegen sage ich: „Ich habe es mir anders überlegt, ich möchte nicht, dass du diese Nachricht liest.“ Es deutet nichts darauf hin, dass wir diese Praxis, auch aus dem Zurückziehen einer Einwilligung eine Änderung des moralischen Status derjenigen Handlung, in die eingewilligt wurde, zu ziehen, aus Sicht der Ethik völlig über Bord werfen sollten. Es ist gerechtfertigt, aus einer Einwilligung als auch aus der Ablehnung oder Zurücknahme dieser Einwilligung Konsequenzen für die *moralische Erlaubnis* zu der fraglichen Aktion zu entnehmen. Gleichzeitig kann dies allerdings etwa in Kontexten der Sozialarbeit zu komplizierten Fragen führen, die mit der Beziehung zwischen Einwilligung und *Autonomie* zusammenhängen. Dazu gehört u. a. die Frage, wie häufig das Erbringen und das anschließende Zurückziehen von Einwilligungen noch als Handlungen anzusehen sind, die wir aus der Haltung des Respekts gegenüber der Autonomie eines Klienten zu akzeptieren haben. Von der Philosophie – und vermutlich auch von anderen Wissenschaften – ist hier sicherlich keine konkrete Zahl zu erwarten.⁵

Im Kern geht es mir um die Frage, ob es aus berufsethischer Perspektive für die alltäglichen Gestaltungskontexte der Sozialen Arbeit damit getan ist, die Autonomie von Klienten/-innen vorrangig über das *Konzept* informierter Einwilligung zu verstehen.⁶ Denn dann müssten wir die Auto-

5 Ich bestreite nicht die Bedeutung von informierter Einwilligung für die Autonomie von Klienten/-innen in Gänze. Es dürfte verschiedene Interventionskontexte geben, in denen die Pflicht, Einwilligung einzuholen, sinnvoll ist, um die Autonomie von Klienten/-innen zu respektieren. Es gehört zum moralischen Grundverständnis, dass wir Aktionen anderer, die auf irgendeine Weise Bezug auf das eigene Leben haben und zu denen wir eingewilligt haben, zunächst mit unserer eigenen Autonomie in Einklang bringen können. Dies ist ein Verständnis von Autonomie, welches sich vorrangig auf Einwilligung bzw. auf der Pflicht zum Einholen derselben beruht.

6 Zur Sicherheit halte ich noch einmal fest: Ich diskutiere hier die moralische Relevanz von informierter Einwilligung weder für das Leben von *Personen* überhaupt noch für die Betreuungssituation in der *Sozialarbeit* insgesamt,

nomie des Klienten in dem Szenario allein anhand der Einwilligung und des Zurückziehens oder des Revidierens derselben ablesen.

Es sprechen aber nicht *bloß* die Möglichkeit, vorherige Einwilligung zurückzuziehen, und damit die Möglichkeit der moralisch arbeitsintensiven Kumulation von Einwilligung und Revision dagegen, Autonomie in der Sozialen Arbeit anhand von Einwilligung zu konzipieren. Es gibt weitere Probleme, die sich aus der Idee der informierten Einwilligung ergeben, welche auch ohne die Gefahr der mehrfachen Einwilligung und des Zurückziehens gegen die Konzeption von Klientenautonomie anhand der informierten Einwilligung spricht. Die Hintergrundfragen für die beiden folgenden Abschnitte lauten daher: Wird ein solches Modell in der Ethik der Sozialen Arbeit vertreten? Und worin genau liegen diese anderen Probleme eines solchen Modells?

In diesem Abschnitt habe ich einige *Aufgaben* von Einwilligung aufgezeigt, etwa insgesamt den moralischen Status von Handlungsweisen zu ändern oder eben, Autonomie zu respektieren. Ein *Problem* dabei besteht in der Unklarheit, wie sich im Arbeitsalltag Einwilligung und ihre Revision zueinander verhalten sollten. Das führte zu der grundlegenden Frage, ob man Autonomie in der Ethik Sozialer Arbeit entlang des *Konzepts* der Einwilligung entwickeln sollte. Im Folgenden soll es darum gehen, welche weiteren Probleme sich ergeben können und welche konzeptionellen Alternativen uns zur Verfügung stehen, Autonomie von Klienten mithilfe der philosophischen Ethik zu verstehen, und ob diese nicht dieselben Probleme verursachen.

II. Zur Verbindung von informierter Einwilligung mit Autonomie in der Ethik der Sozialen Arbeit

Dass die Autonomie von Klienten/-innen ein moralisch relevanter Faktor der sozialarbeiterischen Interventionen ist, dem Respekt entgegenzubringen ist, kann in folgender Frage auf den Punkt gebracht werden: Wie können Klienten/-innen mit einer ganz spezifischen Lebensgeschichte, mit oftmals massiven Leidens- und Ausgrenzungserfahrungen, die mit ihrem Alter, ihrer Behinderung oder ihrer Arbeitslosigkeit zusammenhängen können, im Angesicht der Aktionen eines professionell agierenden Sozialarbeiters ihre Autonomie erhalten oder ausbilden? In der Praxis der Sozialen Arbeit sieht man sich immer wieder mit der Frage konfrontiert, welches Gewicht etwa

sondern ausschließlich ihre Bedeutung für die *Autonomie* von Klientinnen und Klienten.

die Wünsche und der Willen von Klienten/-innen haben können und sollen. Diese Problematik wird in der Ethik der Sozialen Arbeit oftmals als Spannungsverhältnis zwischen Hilfe und Kontrolle dargestellt, welches sich aus dem sogenannten Doppelmandat⁷ der Sozialen Arbeit ergibt. So sieht etwa Abbenhues, dass es „in der konkreten Praxis ein kompliziertes Geflecht aus Unterstützung und Ermutigung einerseits und Überprüfung und Kontrolle andererseits“ (Abbenhues 1995: 256, vgl. z. B. auch Böllert 2012: 625) gibt. Diese Problemstellung ähnelt zumindest in ihren zentralen Punkten den Diskussionen um Autonomie und der Rechtfertigung von Paternalismus in anderen Bereichen der Praktischen Philosophie, wie etwa der Medizinethik. Zumeist werden die Doppelmandatierung und die ihr eigene Problematik anhand des Slogans „Konflikt zwischen Hilfe und Kontrolle“ erfasst. In der Intervention der Sozialen Arbeit scheint sich demnach geradezu selbstverständlich eine Problemlage hinsichtlich der Autonomie von Klienten/-innen einzustellen, welche sich nicht – zumindest nicht moralisch gerechtfertigt – ganz einfach mithilfe der benannten Kontrolle des Klienten durch den Sozialarbeiter auflösen ließe.

Wenn ich mich nun gegen eine zu starke Betonung der informierten Einwilligung als Kern einer für die Soziale Arbeit relevanten Konzeption von Autonomie richte, sollte dazu zumindest kurz ein/-e Vertreter/-in der gegensätzlichen Meinung zu Wort kommen. Die Idee informierter Einwilligung ist in verschiedenen wissenschaftlichen wie professionellen Kontexten, die für die Ethik Sozialer Arbeit von Relevanz sind, wiederzufinden. Die Beschäftigung mit der Bedeutung informierter Einwilligung soll dann etwa problemlösend auf den erwähnten Konflikt zwischen Hilfe und Kontrolle reagieren. Verschiedene Autoren/-innen haben sich in ihren Arbeiten auf die Bedeutung von Einwilligung und ihre Verbindung zur Autonomie bezogen. So schreibt etwa Andreas Lob-Hüdepohl:

Was sollte eine Profession berechtigen, ungefragt und *ohne Einwilligung* auf andere einzuwirken – und seien ihre Interventionen etwa im Lichte ihrer wissenschaftlichen Erkenntnisse noch so plausibel? Wenn Soziale Professionen im Sinne ihres Tripelmandats sogar den Menschenrechten als regulative Idee verpflichtet sind (vgl. Staub-Bernasconi 2007, 200f.), so werden sie sich sicherlich nicht davon dispen-

7 Mit dem Doppelmandat meint man zumeist die Mandatierung oder Beauftragung seitens des Staates oder der Gesellschaft einerseits und derjenigen von Seiten der Klienten/-innen andererseits.

sieren können, die *Selbstbestimmungsrechte* ihrer potenziellen Adressaten zu achten und im Zweifelsfall sogar gegen sich selbst bzw. gegen die eigenen Kompetenzansprüche zuzulassen. (Lob-Hüdepohl 2013: 12; Kursivierung FB)

Lob-Hüdepohls Argument läuft hier im Kern in etwa so, dass, wenn sich die Soziale Arbeit als Profession den Menschenrechten als „regulativer Idee“ verschrieben hat, sie dann die Selbstbestimmungsrechte⁸ ihrer Adressaten achten muss. Dazu gehöre das Einholen der Einwilligung für die Intervention, und zwar selbst dann, wenn das professionelle Urteil eigentlich eine Intervention auch ohne Einwilligung nahelegen könnte, so der Autor. Stellen wir einmal die Verbindung zu den Menschenrechten zurück und gehen davon aus, es gibt auch andere moralische Prinzipien, die das Recht auf Autonomie plausibel begründen. Ganz eindeutig behauptet Lob-Hüdepohl hier jedenfalls, dass ebendiese *Rechte auf Autonomie* auf Seiten des Klienten die professionelle Praktikerin auf das Einholen von Einwilligung *festlegen* („nicht davon dispensieren können“). Wir sehen hier also klar der Idee, dass die Pflicht zur Einholung von Einwilligung nicht bloß zur moralischen Berechtigung der Intervention, also zum Ändern des moralischen Status der Interventionshandlung überhaupt, dient, sondern exakt zu dem Zweck, das Recht des Klienten auf Autonomie zu verwirklichen. Genau dies ist die von mir fokussierte Verbindung, die ich hier zu prüfen beanspruche. Möglicherweise, so meine Ausgangsidee vor dem Zitat, lässt sich ja mit dieser Konstellation von Rechten auf Autonomie und der Festlegung der Professionellen auf das Einholen von Einwilligung dem Konflikt zwischen Hilfe und Kontrolle begegnen und dieser sich stellenweise auflösen oder abmildern. So könnte man etwa fortfahren, dass, wenn Einwilligung eingeholt wurde, der Sozialarbeiter nicht kontrollierend interveniert, sondern helfend oder unterstützend, weil der Klient seine Einwilligung gegeben hat.

Allerdings unterscheidet man in der Ethik Sozialer Arbeit zum Teil recht genau zwischen einer Professions- und einer Berufsethik. Erstere hat die Rechte, Pflichten und Werte der Profession als Ganzes und in Relation zu anderen, z. B. sozialpolitischen Akteuren, zum Gegenstand, während die zweite sich auf die moralischen Aspekte und Fragen konkreten sozialarbeitende-

8 Ich gehe hier davon aus, dass wir problemlos Lob-Hüdepohls Verständnis von Selbstbestimmung mit der Rede von Autonomie fortführen können.

rischen Handelns richtet.⁹ Man könnte nun meinen, Lob-Hüdepohl schreibe im obigen Zitat eindeutig von der Warte der Professionsethik aus, so beginnt er diesen Abschnitt doch mit der Formulierung „Was sollte eine Profession berechtigen ...“. Insofern ich hier eher die konzeptionellen Grundlagen berufsethischer Argumente betrachte, könnte es also sein, dass ich diesen Autor in meinen letzten Feststellungen gänzlich missverstehe. Ich habe allerdings Schwierigkeiten, den Rest des Zitats als ausschließlich professionsethisches Statement zu interpretieren – angenommen, Lob-Hüdepohl unterscheidet hier überhaupt streng –, und außerdem klärt sich diese mögliche Rückfrage m. E. mit folgender Passage aus demselben Text auf, dessen genaueren Kontext ich hier außen vor lasse:

Man kann sozialprofessionellen Akteuren [...] nicht ihr Besorgtsein über die Situation eines Hilfebedürftigen, [...] verwehren [...]. Verwehrt ist ihnen aber, automatisch in die Folgephase des „care giving“ einzutreten, ohne vorher den „care receiver“ in angemessener Weise bezüglich seiner *Einwilligung* zu konsultieren. (Lob-Hüdepohl 2013: 17; Kursivierung FB)

Hier sollte ganz klar sein, dass das „care giving“ eines „sozialprofessionellen Akteurs“ *nicht ohne* Einwilligung vonstattengehen darf. Also bezieht der Autor Einwilligung auf die konkrete Interaktion zwischen Sozialarbeiter und Klient/-in und nicht professionsethisch etwa auf die sozialpolitischen, werttheoretischen oder sonstigen gesellschaftlichen und moralischen Grundlagen Sozialer Arbeit.

Im folgenden Abschnitt ziehe ich in einem nächsten Schritt einige zentrale Thesen eines ausgearbeiteten Modells informierter Einwilligung heran, welches aus der Medizinethik stammt. Damit hätten wir ein etwas klareres Bild zur Verfügung, welches erlaubt, exemplarisch zu beurteilen, ob informierte Einwilligung für die moralische Praxis der Sozialen Arbeit als Kriterium eines Konzepts für Autonomie herhalten kann.

9 Für eine andere Variante dieser Unterscheidung siehe z. B. Kaminsky 2018: Kap.1, z. B. S. 40.

III. Informierte Einwilligung in der Medizinethik: Zum Modell der Prinzipienethik von Beauchamp und Childress und seinen Grenzen in der Ethik der Sozialen Arbeit

Wir haben bereits gesehen, dass die Möglichkeit, informierte Einwilligung einzuholen, ein moralisch relevantes Mittel der Sozialarbeit darstellt, dass man mit ihr generell Berechtigung für eine Intervention herstellen kann und dass sie innerhalb der Ethik der Sozialen Arbeit zum Teil explizit als Option gesehen wird, um auf das Recht auf Autonomie des Klienten angemessen zu reagieren. In der Angewandten Ethik hat in den letzten Jahrzehnten ein medizinethischer Ansatz zu besonders vielen Debatten geführt: Die prinzipienbasierte Medizinethik von Beauchamp und Childress. Ich betrachte hier ausschließlich die siebte Auflage ihres *Principles of Biomedical Ethics* (Beauchamp und Childress 2013)¹⁰ und beziehe mich im Folgenden ausschließlich auf die Konzeption von Autonomie dieser Autoren.

Entlang eines Konzepts der informierten Einwilligung entwickeln Beauchamp und Childress ein Modell des Respekts vor der Autonomie. Daher können wir sie hier als Vertreter einer Position verstehen, welche für Autonomie die informierte Einwilligung als zentrales Kriterium anlegt. Kurz gesagt geht es darum, die Autonomie des Patienten in Situationen der medizinischen Behandlung bezüglich bestimmter Handlungen von Seiten des professionellen Personals zu respektieren und daraufhin Handlungen des Patienten auf Basis autonomer Entscheidungsfindung zu respektieren. Schauen wir uns die zentralen Überlegungen von diesem Modell etwas genauer an, um im Anschluss eine mögliche Angemessenheit für Interaktionskontexte der Sozialen Arbeit zu bewerten. Die Grundbestimmung und drei Elemente informierter Einwilligung formulieren Beauchamp und Childress so:

Grundbestimmung informierter Einwilligung

An informed consent [...] occurs only if a patient or subject, with substantial understanding and in absence of substantial control by others, intentionally authorizes a professional to do something quite specific. (Beauchamp und Childress 2013: 122)

10 Zudem geht es mir hier weder um eine möglichst textgetreue Wiedergabe, um eine umfassende Bewertung dieses Ansatzes noch um eine ausführliche Diskussion der möglichen Übertragung der Prinzipienethik in die Ethik der Sozialen Arbeit.

An dieser Bestimmung möchte ich zunächst auf einen etwas zweischneidigen Aspekt hinweisen: Dass bei einer Einwilligung der oder die Einwilligende eine andere Person absichtlich zu etwas „ziemlich Spezifischem“ („quite specific“) autorisiert, ist einerseits ein wichtiger und klärender Aspekt der Bestimmung: Beiden Akteuren der Einwilligungssituation sollte klar sein, in *was* eingewilligt werden kann oder wird. Die fragliche Handlung sollte also nicht ungeklärt bleiben, sondern eben „ziemlich spezifisch“ benannt werden. Andererseits fehlt an genau diesem Punkt die Relevanz der fraglichen und spezifischen Aktion des Professionellen für den Patienten. Etwas „ziemlich Spezifisches“ zu tun kann schließlich auch heißen, dass die Ärztin sich bei der Krankenhausleitung über ihre Arbeitsbedingungen beschwert oder eine Fortbildung zur Pflegeethik besucht, dafür hat sie aber vermutlich keine Einwilligung beim Patienten einzuholen. Es sollte bei einer Bestimmung von Einwilligung aber um Handlungen gehen, die autonomierelevant bzw. einwilligungsbedürftig sind und daher in ihrer Ausführung einen direkten Bezug zu der Person haben, die ggf. einwilligen kann. Es muss also um Handlungen der Professionellen gehen, die einen direkten Bezug¹¹ zum Patienten haben. Die Grundbestimmung hilft uns also zunächst einmal weiter, weil wir davon ausgehen können, dass es wohl auch für Kontexte der Sozialen Arbeit notwendig sein kann, spezifisch festzulegen, worin ein Klient einwilligen kann, die fragliche Aktion des Sozialarbeiters also den Beteiligten klar ist. Gleichzeitig fehlt auch für diesen Kontext ein eindeutiger Bezug zu der Person des Klienten oder der Klientin.

Neben dieser Grundbestimmung liefern Beauchamp und Childress auch noch mehrere Elemente informierter Einwilligung, von denen ich hier drei zentrale und aufeinander aufbauende Elemente herausgreife und etwas zusammengefasst in eigenen Worten wiedergebe. Hierbei beanspruche ich die Angemessenheit für sozialarbeiterische Arbeitskontexte zu prüfen und somit auf die konkreten Probleme aufmerksam zu machen.

11 Selbstverständlich kann hier sinnvoll weiter gefragt werden, was genau ein *direkter* Bezug ist, wie er feststellbar ist und bei welchen Handlungen des Arztes ein Patient möglicherweise auch ohne direkten Bezug auf sich ein Recht auf Einwilligung haben könnte. Ich gehe hier davon aus, dass dies aber für mein Projekt nicht vorrangig ist, sondern zunächst relevant ist, dass in der Grundbestimmung eine Verbindung zwischen dem ärztlichen Handeln und dem Patienten, also der direkte Bezug selbst, fehlt.

Drei zentrale Elemente informierter Einwilligung

1) *Kompetenz*: Ein Patient ist kompetent, wenn er Informationen verarbeiten, Risiken und Vorteile eines Eingriffs abwägen sowie in Anbetracht dieser Überlegungen eine Entscheidung fällen kann (vgl. Beauchamp und Childress 2013: 117). Dazu gehören Präferenzbildung und -kommunikation, Situationsverstehen und Begründungen für Entscheidungen anhand abgewogener Risiken und Vorteile.

Übertragen wir dieses Element auf die Praxis der Sozialen Arbeit, so sehen wir, dass ein/-e Klient/-in in einem Betreuungsverhältnis, um informierte Einwilligung zu einer Intervention zu geben, in einem Sinn kompetent sein muss, der unter anderem einschließt, Risiken und Vorteile der Intervention abwägen sowie Präferenzen ausbilden und mitteilen zu können. Dabei erscheinen mir die letzten beiden Punkte am wenigsten problematisch. Es dürfte selbstverständlich sein, dass etwa ein Langzeitarbeitsloser im Gespräch mit einem Sozialarbeiter eine Neigung oder Tendenz zu Aspekten der Intervention entwickeln und mitteilen kann. Dies ist kein nachrangiger Punkt, da man diese Ansichten von Beauchamp und Childress natürlich als Bedingungen für das Gelingen einer Einwilligung auffassen kann, und wenn ein Klient *nicht* in diesem Sinne kompetent ist, demnach keine informierte Einwilligung geben könnte. Dies scheint aber wie gesagt in vielen Fällen möglich zu sein.

Problematischer scheint mir die Idee der Abwägung von Risiken und Vorteilen zu sein. Die potentiellen Gefahren und den Nutzen einer Intervention für einen Klienten/eine Klientin darzulegen dürfte in diesem strengen Sinne, wenn ich richtig sehe, bisher nicht zu den Aufgabengebieten professioneller Sozialarbeiter gehören: Dies ist vielmehr ein eindeutiger Bestandteil medizinischen Handelns, wobei Ärzte/-innen etwa Statistiken über Erfolgsaussichten einer Behandlungsform darlegen müssen und der Patient sie angemessen verstehen sollte. In der Sozialen Arbeit hingegen dürfte eine Abwägung anhand von Statistiken und Verlaufsmoellen, wie sie in der medizinischen Praxis üblich sein mögen, nicht üblich und auch nicht angebracht sein. Dies schließt an das zweite Merkmal informierter Einwilligung nach Beauchamp und Childress an:

2) *Informationsoffenlegung*: Hier sprechen sich die Autoren für eine Mischung aus dem „subjektiven Standard“ und dem „der vernünftigen Person“ aus (vgl. 2013: 127). Die Offenlegung von Information ist demnach am Maßstab einer hypothetischen vernünftigen Person und an

den konkreten epistemischen Bedürfnissen des jeweiligen Patienten zu bewerten.

Es dürfte evident sein, dass für das Einholen und Leisten *informierter* Einwilligung ein gewisser Wissensaustausch notwendig ist. Dieses Kriterium macht auch in medizinethischen Kontexten verschiedene Schwierigkeiten, weil es sehr anspruchsvoll ist, hierfür die richtigen Standards theoretisch zu ermitteln (vgl. z. B. Eyal 2019: Abschnitt 4). Im Anschluss an meine zuletzt artikulierten Zweifel schließt hier der generelle Punkt an, dass die Bestimmung des geforderten Umfangs der Informierung von Klienten/-innen mit mehreren Problemen zu kämpfen hat.

Dazu gehören *erstens* die Kriterien für die Offenlegung: So könnte dazu eine Verschriftlichung, transparente Dokumentation oder sonstige Darstellung der Interventionsbedingungen gehören, dies würde allerdings Arbeitslasten für die Professionellen beträchtlich erhöhen und wäre somit einem Überforderungseinwand ausgesetzt. Zusätzlich gehe ich davon aus, dass eine zu starke Betonung von Informationen, die man seitens des Sozialarbeiters offenzulegen habe, zu einer unnötigen Formalisierung der Intervention führen kann, die einem Vertrauensverhältnis zwischen Klienten/-in und Professionellem/-er im Weg stehen könnte. *Zweitens* scheint mir der Gehalt der Informierung, wie schon beim Punkt Kompetenz angesprochen, nur schwerlich genauer festlegbar: Es dürfte einerseits klar sein, dass Sozialarbeiter/-innen zu verschiedenen Aspekten der Betreuungssituation Informationen offenlegen können und auch müssen. Dies kann etwa Fragen der folgenden Art betreffen: Wer ist in der Einrichtung zu welchen Unterstützungsleistungen beauftragt? Auf welche anderen Personen können Klienten/-innen im Rahmen der Betreuung stoßen? Welche unterschiedlichen Optionen bestehen für die sozialarbeiterische Intervention? Andererseits sind die epistemischen Bedürfnisse von Klienten/-innen in einem einzelnen Beratungsgespräch möglicherweise nicht immer abschließend feststellbar und kommunizierbar und daher kann die Informationsoffenlegung in der Sozialen Arbeit den Standards, die Beauchamp und Childress vorschlagen, nicht entsprechen.¹² Damit hängt schließlich auch der dritte und letzte Punkt

12 In Anlehnung an die Nachfrage eines Gutachters/einer Gutachterin möchte ich hier anmerken, dass man an dieser Stelle der Auffassung sein könnte, Klienten der Sozialen Arbeit seien oftmals doch auch Patienten und würden daher mit von Beauchamps und Childress' Standard der Informationsoffenlegung erfasst. Es scheint mir allerdings eine weit geteilte und gut begründete

zusammen, auf den ich in diesem Modell informierter Einwilligung hinweisen möchte:

3) *Verstehen*: Zu diesem dritten Element sagen Beauchamp und Childress: „[P]ersons understand if they have acquired pertinent information and have relevant beliefs about the nature and consequences of their action“ (2013: 131). Das Verstehen muss Beauchamp und Childress zufolge nicht vollständig, sondern angemessen sein und ist vom Bildungsstand des Patienten abhängig.

Dieser Aspekt schließt intern sehr gut an die beiden anderen Punkte an: Für eine gelingende informierte Einwilligung ist es nach diesem Modell notwendig, dass Patienten/-innen *kompetent* sind, um die *offengelegten Informationen* zu *verstehen*. Das Verstehen ist nun auch ein Merkmal, bei dem die Standards dieser beiden Autoren sich eventuell etwas besser auf die Bedingungen Sozialer Arbeit übertragen lassen. Wenn man die Kriterien für das Verstehen des Klienten hinsichtlich der Intervention und Betreuung durch den/die Sozialarbeiter/-in nicht übermäßig hoch anlegt, dann lassen sich hier Standards für eine Einwilligung formulieren, die für diesen Kontext angemessen sein können. Besonders das Verstehen als abhängig vom Bildungsstand eines Klienten zu konzipieren ist sinnvoll, weil Sozialarbeiter/-innen vermutlich oft mit Klienten/-innen zu tun haben, die einen gänzlich anderen Bildungshintergrund haben als sie selbst und dies für die Wortwahl in der Betreuung bedeutsam ist und somit Beeinträchtigungen beim Verstehen ausgeschlossen werden können.

Abschließend halte ich fest, dass die Aussichten für die Ethik der Sozialen Arbeit, anhand des Modells informierter Einwilligung von Beauchamp und Childress, ein angemessenes Konzept von Autonomie für Klienten/-innen zu gewinnen, stark begrenzt sind. Mindestens für die Elemente Kompetenz und Informationsoffenlegung sind die Bedingungen Sozialer Arbeit so unterschiedlich, dass sie nicht zu diesem Modell passen.

Annahme der Ethik wie der Wissenschaft Sozialer Arbeit überhaupt zu sein, dass in das Leben von Klienten/-innen nur bezüglich ihrer sozialen Belange zu intervenieren ist und sie bezüglich medizinischer Probleme an entsprechende Fachleute verwiesen werden müssen.

IV. Ein Alternativvorschlag: Eine biographische Konzeption von Autonomie für die Ethik der Sozialen Arbeit

Nachdem ich mich in den vorangegangenen Abschnitten mit der Idee beschäftigt habe, wie Autonomie von Klienten/-innen in der Sozialen Arbeit wesentlich anhand informierter Einwilligung zu konzipieren ist, und diese Verbindung mit Blick auf ausgewählte Probleme kritisiert habe, komme ich in diesem letzten Abschnitt zu meinem konstruktiven Vorschlag. Wie sollte Autonomie von Klienten/-innen, wenn nicht anhand ihrer informierten Einwilligung, verstanden werden?

Um für diese Frage einige Merkmale einer produktiveren Antwort zu finden, möchte ich insbesondere vorschlagen, die Autonomie von Klienten/-innen in der Sozialen Arbeit anhand eines historischen Modells zu verstehen. Verschiedene Varianten eines solchen Modells werden in der Praktischen Philosophie bereits seit einigen Jahren vertreten, ich beziehe mich im Folgenden nur auf die Kernüberlegungen der Version, die John Christman in *Politics of Persons* (2009) entwickelt.¹³

Eine zentrale Aussage Christmans, mit der er sich gegen andere dominante Modelle personaler Autonomie in der Praktischen Philosophie richtet, ist die Behauptung, dass die Geschichte oder Biographie einer Person konstitutiv zur Autonomie dieser Person dazugehört. Die historischen Bedingungen – und das heißt in diesem Kontext insbesondere: die biographischen Bedingungen – der Willensformung und Wertausbildung müssen Gegenstand eines Autonomiemodells sein, um Personen in ihrer zeitlichen Ausdehnung und speziell, um die zeitlichen Komponenten ihrer Autonomie zu erfassen (vgl. Christman 2009: 137). Die Kernthese, die er vertritt, besagt, dass die fragliche Person bezüglich einer Handlung oder eines Charakterzugs autonom ist, falls sie sich nicht von dieser Handlung oder diesem Charakterzug entfremdet fühlt: „Consequently, I suggest that the proper test for the acceptability of the characteristic in question is one where the person does not feel deeply *alienated* from it upon critical reflection“ (Christman 2009: 143). Das heißt, sie würde die zugrundeliegenden Werte im Lichte der eigenen

13 Ich beanspruche hier keine vollständige oder kritische Rekonstruktion von Christmans Argumentation, sondern beziehe mich auf die Aspekte, die für den Kontrast zu Beauchamps und Childress' Modell von Autonomie am eindeutigsten sind und für die Soziale Arbeit am meisten Relevanz haben. Unter anderem lasse ich in diesem Beitrag die Beschäftigung mit Christmans Konzeption des narrativen und sozialen Selbst aus (vgl. Christman 2009: Teil 1), auf der er seine Position zur Frage nach personaler Autonomie aufbaut.

Geschichte *nicht* ablehnen oder sich ihnen widersetzen: „So to be alienated is to resist and reject values in light of one’s history and social situation.“ (Christman 2009: 144). Wichtig ist daran noch, dass Christman Entfremdung sowohl als kognitive wie auch als affektive Reaktion versteht: Wenn sie vorliegt, urteilt man nicht nur, dass man die Handlung oder den Charakterzug ablehnt, sondern fühlt auch eine Zurückweisung gegenüber dem Wert. Hier könnte Christman z. B. Werte wie Arbeitsdisziplin oder Freundlichkeit im Blick haben: Etwas knapp ausgedrückt ist die Frage dann, ob die Bedeutung dieser Werte im eigenen Leben auf eine Weise zustande gekommen ist, von der man sich etwa distanziert oder die man durchweg ablehnt, weil man z. B. einerseits zwar Arbeitsdisziplin wertschätzt, nicht aber die Repression in der eigenen Kindheit, die einen dazu gebracht hat, diszipliniert zu arbeiten. Christman fasst seine Position hinsichtlich der Autonomie von Personen an folgender Stelle prägnant zusammen:

[A] person is autonomous (relative to some characteristic) if, were piecemeal reflection in light of the history of the factor’s development to take place, she would not feel deeply alienated from the characteristic in question. (Christman 2009: 145).¹⁴

An dieser Position möchte ich, wie gesagt, besonders herausheben, dass sie die *Entwicklung* oder *Entstehung* eines Charakterzugs oder auch eines Werts im Leben eines Individuums mit in die Beurteilung von Autonomie einschließt. Die Bedeutung dieses Modells von Autonomie für die Ethik der Sozialen Arbeit und die größere Angemessenheit für die sozialarbeiterische Praxis kann zunächst an zwei Merkmalen von Interventionskontexten aufgezeigt werden. In dem anfangs angeführten Szenario hatte ich angedeutet, dass darin weite Teile der Fallgeschichte und auch andere Aspekte ausgeblendet werden. Nun behauptet aber Christman, wie oben angedeutet, dass die Biographie von Personen *konstitutiv* zu ihrer Autonomie dazugehört.

14 Eine naheliegende Nachfrage ist, welchen Kriterien genau die Reflexion, von der er spricht, unterliegt: Wenn die Abwesenheit von Entfremdung in der Reflexion über die Entstehung z. B. eines Wunsches oder Charakterzugs dafür spricht, dass die Person mit Blick auf diese Aspekte autonom ist, dann muss die Reflexion selbst aber auch nicht manipuliert und nicht von der Person abgelehnt werden, d. h., die Person darf die Reflexion nicht selber als entfremdeten Aspekt verstehen. Ansonsten stellt sich der autonomieverhindernde Aspekt einfach an anderer Stelle wieder ein. Christman beansprucht dieses Problem selber lösen zu können (vgl. Christman 2009: 146).

Was „konstitutiv“ hier bedeuten kann, zeigt er an der Spezifizierung auf, dass die *historischen* Bedingungen, unter denen der aktuell vorliegende Wille zustande kam, auch für die Frage danach, ob die *aktuellen* Willenseinstellungen als autonom zu betrachten sind, relevant sind. Deswegen müssen auch diese Bedingungen Teil eines plausiblen Autonomiemodells sein.

Das *erste* Merkmal von Interventionen innerhalb der Sozialen Arbeit, welches Christmans Position relevant macht, ist der oftmals *langfristige Charakter* der Interaktion mit Klienten/-innen. So mag es in dem eingangs gewählten kurzen Szenario aus der Suchtberatung der Fall sein, dass sich Klient und Sozialarbeiter bereits einige Zeit kennen und der Sozialarbeiter etwa über Präferenzen und Fähigkeiten des Klienten, die für den Besuch einer Selbsthilfegruppe relevant sein können, verhältnismäßig gut Bescheid weiß. Über einen längeren Zeitraum, so meine Behauptung hier, können Sozialarbeiter, wenn ihre Arbeit gelingt und sie in der Beziehung zum Klienten Vertrauen aufbauen können, Wissen über die Entstehung der Wünsche und Fähigkeiten von Klienten/-innen erlangen, welches relevant dafür ist, in der Interaktion die Autonomie von Klienten/-innen zu respektieren. So könnte etwa ein/-e Betreuungsbeauftragte/-r in einem Wohnheim für Menschen mit Behinderungen nach einiger Zeit recht gut über die Wünsche und Fähigkeiten eines Bewohners Bescheid wissen, etwa hinsichtlich Gruppenaktivitäten oder des Austauschs mit anderen Bewohnern. Binden wir dies kurz zurück an das Szenario aus Abschnitt I, dann können wir festhalten, dass ein Sozialarbeiter zum Beispiel gut einschätzen kann, ob der Klient bloß *urteilt*, die Selbsthilfegruppe sei sinnlos, oder ob er dazu auch eine *affektive* Reaktion hat. Auf dieser Grundlage kann dann geklärt werden, ob die Entscheidung des Klienten, nicht mehr teilzunehmen, als autonome zu respektieren ist.

Eine Konzeption von Einwilligung, die z. B. normative Kriterien dafür vorschlägt, welche Handlungen als informierte Einwilligung zu gelten haben, ist vermutlich nicht zwangsläufig darauf festgelegt, diese historisch-biographischen Elemente auszuschließen. Auf diesen Punkt komme ich im Fazit kurz zurück. Beauchamp und Childress schließen in ihrem Modell der informierten Einwilligung einen Kompetenzstandard mit ein. Ob somit ein Klient etwa über die relevanten Kompetenzen verfügt, um, wie in dem Szenario, die Entscheidung über die Verbindung von Ersatzprogramm und Selbsthilfegruppe zu fällen, wäre demnach nicht bloß unter Berücksichtigung der aktuell vorliegenden Fähigkeiten und Kompetenzen des Klienten zu bewerten. Vielmehr sollte man diese Beurteilung auch in Anbetracht der Erfahrungen des Sozialarbeiters mit dieser Person im Rahmen des Betreuungsverhält-

nisses durchführen. Damit lege ich selbstverständlich für ein angemessenes Autonomiemodell in der Ethik der Sozialen Arbeit vergleichsweise viel Verantwortung in die Hände der Professionellen. Dies scheint mir aber in Anbetracht der Probleme, die mit dem Modell informierter Einwilligung zusammenhängen, und der verschiedenen existierenden Beurteilungs- und Beratungskompetenzen von Sozialarbeitern/-innen gerechtfertigt. Die Aufgaben von Sozialarbeitern/-innen würden dadurch vermutlich nicht übermäßig erweitert. Ich schlage vielmehr vor, diese Aufgaben auch auf die Frage nach der Autonomie in Interventionskontexten zu lenken. Zu den Aufgaben von Sozialarbeitern gehört demnach auch, wenn sie sich ein Bild über die Autonomie ihres Klienten zu verschaffen suchen, ein professionelles Urteil über die Haltung des Klienten zu Aspekten der Intervention im Verlauf der Betreuung zu fällen. Christman folgend müsste somit zunächst darüber festgestellt werden, ob der Klient die Punkte der Intervention *im Lichte der bisherigen Beratungserfahrungen* ablehnt, sich also davon entfremdet fühlt.

Der *zweite* Aspekt, an welchem die Relevanz von einem Autonomiemodell wie dem Christmans für die Soziale Arbeit deutlich wird, ist eng mit dem ersten verwandt, aber nicht mit ihm identisch. In ihrer Arbeit mit Klienten/-innen lernen Sozialarbeiter/-innen, wenn die Betreuung generell gelingt, nicht nur deren Charakterzüge, Fähigkeiten, Wünsche und Ängste im Rahmen der Betreuung kennen, sondern beschäftigen sich zum Teil auch mit der *Biographie* bzw. den für die Arbeit relevanten Abschnitten der Biographie von Klienten/-innen. Blicken wir wieder auf das Szenario aus der Suchtberatung, so kann davon ausgegangen werden, dass sich Sozialarbeiter/-innen in einer solchen Situation mit der fallspezifischen Geschichte des Klienten beschäftigen. Für diese Aspekte ihres Arbeitsauftrags hat man in der Wissenschaft der Sozialen Arbeit für die Praxis auch Instrumente und Vorgehensweisen entwickelt und erprobt. Dazu gehören etwa das Führen sogenannter narrativer Interviews und die Methode narrativer Gesprächsführung. Diese dienen dazu, eine Darstellung der Biographie von Klienten/-innen zu erlangen, die dann für den Interventionsverlauf genutzt werden kann (vgl. dazu z. B. Loch und Schulze 2012; von Spiegel 2018: 115). Über diese Wissensbestände lässt sich nicht nur die Fallarbeit insgesamt planen und ausrichten: Sozialarbeiter/-innen können über diese Informationen auch ein professionelles Urteil entwickeln mit Blick auf die Frage, welche Interventionsschritte mit der biographisch verfassten Autonomie von Klienten/-innen verträglich sind und welche nicht. Diese Informationen können in solchen Arbeitskontexten, in denen sie ermittelbar sind, relevant für das

Hintergrundverständnis von Sozialarbeitern/-innen zur Autonomie von Klienten/-innen sein.

Diesen zweiten Punkt können wir somit folgendermaßen zusammenfassen: Wenn sich Sozialarbeiter/-innen anhand erprobter Methoden mit der individuellen Geschichte von Klienten/-innen beschäftigen, sich also professionell über den biographischen Hintergrund informieren können und man Christman darin folgt, dass die eigene Biographie konstitutiv für die eigene Autonomie ist, dann sollte auch die Beschäftigungsweise mit der Vorgeschichte in Relation zum Autonomieverständnis in der Ethik Sozialer Arbeit gesetzt werden.

Um die Diskussion zur Angemessenheit von Christmans historisch-biographischem Autonomieverständnis abzuschließen, können wir noch einmal auf seine zentrale Aussage zurückkommen. Er behauptet, Autonomie läge mit Blick auf einen Charakterzug oder Wunsch vor, wenn Folgendes gilt: „[W]ere piecemeal reflection in light of the history of the factor’s development to take place, she would not feel deeply alienated from the characteristic in question.“ (Christman 2009: 145). Eine Überlegung, die diese Aussage motiviert, ist, dass es für die aktuelle Willensbildung relevant ist, ob zu den Vorbedingungen, also der Geschichte der Person, z. B. Manipulation oder eine repressive Erziehung gehören, welche die aktuelle Willensbildung als Teil der Autonomie der Person beeinträchtigt (vgl. Christman 2009: 137). Stellen wir uns also für einen Moment vor, der Klient aus dem Szenario „Suchtberatung“ ist unter erzieherischen Maßnahmen herangewachsen, die es ihm erschweren, mit anderen über persönliche Probleme zu sprechen oder die Verbindung der Maßnahme des Drogenersatzprogramms an eine Selbsthilfegruppe zu verstehen oder aber im Rahmen dieser Gruppe anderen zuzuhören, dann sollte dies für die aktuelle Bewertung, ob die Entscheidung den Besuch der Gruppe abzulehnen, eine autonome ist, relevant sein. Christman greift Überlegungen dieser Art an folgender Stelle auf: „That is to say, autonomy requires that one would not feel alienated from the aspect of oneself in question upon reflection *given* the conditions under which the factor came about.“ (Christman 2009: 146). Angenommen, der Sozialarbeiter kann über die genannten Herangehensweisen bis zu einem gewissen Grad beurteilen, ob der Klient sich im Lichte seiner eigenen Biographie etwa von der Entscheidung, die Gruppe nicht zu besuchen, nicht entfremdet fühlt, dann sollte dies für die Frage, ob die Entscheidung als autonom zu respektieren ist, relevant sein.

V. Rückblick und Ausblick

Informierte Einwilligung durch Klienten/-innen ist für die Kontexte Sozialer Arbeit moralisch relevant, einerseits, weil sie dem Sozialarbeiter die moralische Berechtigung zur Intervention geben kann, andererseits, weil man mit ihrer Hilfe unter bestimmten Bedingungen die Autonomie von Klienten/-innen respektieren kann. Ich habe in diesem Beitrag allerdings aufgezeigt, welche Probleme entstehen können, wenn man die Konzeption von Klientenautonomie zu eng an ein Modell informierter Einwilligung bindet. Für diese Fälle habe ich eine erste Alternative aufgezeigt, wie man Autonomie in diesem Berufskontext anders konzipieren könnte, um den spezifischen Merkmalen und einigen methodischen Interventionsschritten angemessener gerecht werden zu können.

Zwei Möglichkeiten, den Problemen, die ich am Modell von Beauchamp und Childress identifiziert habe, zu entgehen, habe ich hier nicht weiter behandelt. Diese bieten daher Ansätze für weitere Untersuchungen. Erstens kann man behaupten, die Auswahl dieses medizinethischen Ansatzes ist selbstverständlich unpassend und man müsse deswegen ein anderes Modell von Einwilligung für die Ethik Sozialer Arbeit zugrunde legen. Dieses muss dann aber andere Standards als die drei von mir diskutierten anlegen, ansonsten drohen hier dieselben Probleme. Zweitens kann ich in diesem Beitrag zumindest nicht ausschließen, dass sich eine Konzeption der informierten Einwilligung für die Soziale Arbeit entwickeln ließe, welches explizit sensitiv für die Biographie von Klienten/-innen ist und somit ebenjene Merkmale zu erfassen vermag, die ein Modell wie dasjenige von Beauchamp und Childress nach meiner Rekonstruktion nicht miteinschließt. Was diese Optionen betrifft, war mein Erkenntnisziel hier beschränkter: Ich habe aufgezeigt, dass zumindest dieses Verständnis für die Ethik der Sozialen Arbeit unzureichend ist und man gut daran tut, die informierte Einwilligung in der moralischen Praxis der Sozialen Arbeit hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Autonomie von Klienten nicht alternativlos als Kriterium anzulegen.¹⁵

15 Für verschiedentliche Kommentare zu früheren Versionen dieses Textes danke ich herzlich Susanne Boshammer, Kathrin Schuster, den Teilnehmern/-innen des Kolloquiums von Simone Dietz an der HHU Düsseldorf, außerdem den Teilnehmern/-innen eines Panels zum Thema Ethik und Soziale Arbeit auf der *Tagung Praktische Philosophie 2016* Salzburg sowie zwei anonymen Gutachtern/-innen.

Literatur

- Abbenhues, Bertin (1995) „Berufsethische Überlegungen zum Doppelmandat in der Sozialarbeit“. *Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit*, 26. Jg., S. 255–291.
- Böllert, Karin (2012) „Von der sozialdisziplinierenden Intervention zur partizipativen Dienstleistung“. In: Werner Thole (Hrsg.) *Grundriss Soziale Arbeit. Ein einführendes Handbuch*. 4. Auflage. S. 625–633. VS Verlag.
- Beauchamp, Tom L. und Childress, James F. (2013) *Principles of Biomedical Ethics*. OUP.
- Christman, John (2009) *The Politics of Persons. Individual Autonomy and Socio-historical Selves*. CUP.
- Eyal, Nir, „Informed Consent“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (Hrsg.), URL <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/informed-consent/>>.
- Kaminsky, Carmen (2018) *Soziale Arbeit – normative Theorie und Professionsethik*. Verlag Barbara Budrich.
- Lob-Hüdepohl, Andreas (2013): „People first“. Die ‚Mandatsfrage‘ sozialer Professionen aus moralphilosophischer Sicht.“ *EthikJournal*, 1. Jg., 1. Ausgabe April. S. 1–22.
- Loch, Ulrike und Schulze, Heidrun (2012) „Biografische Fallrekonstruktion im handlungstheoretischen Kontext der Sozialen Arbeit.“ In: Werner Thole (Hrsg.) *Grundriss Soziale Arbeit. Ein einführendes Handbuch*. 4. Auflage. S. 687–706. VS Verlag.
- von Spiegel, Hiltrud (2018) *Methodisches Handeln in der Sozialen Arbeit. Grundlagen und Arbeitshilfen für die Praxis*. 6. Auflage. UTB.

„Wir gehen hin und her“

Versuch einer Operationalisierung des
Überlegungsgleichgewichts am Beispiel der Kindes- und
Erwachsenenschutzbehörde in der Schweiz

„We go back and forth“

An attempt to operationalise the reflective equilibrium using
the example of the Child and Adult protection Authority in
Switzerland

MATHIAS LINDENAU, ST. GALLEN & MARCEL MEIER KRESSIG, ST. GALLEN

Zusammenfassung: Auch in der Sozialen Arbeit stellt sich die Notwendigkeit, Entschiede ethisch legitimieren zu müssen. Nicht nur können durch ihre Interventionen hohe ethische Güter der betroffenen Person(en) berührt sein, sondern zudem treten nicht selten auch Entscheidungssituationen auf, in denen die anstehende Entscheidung unsicher und umstritten ist. Anhand der erwachsenenschutzrechtlichen Seite der Kindes- und Erwachsenenschutzbehörde in der Schweiz (KESB) werden wir in diesem Beitrag den Versuch unternehmen, John Rawls' Überlegungsgleichgewicht in seinen Grundzügen in eine konkrete Praxis zu überführen mit dem Ziel, ethische Leitlinien zur Entscheidungsfindung im Rahmen der KESB zu entwickeln. Dafür sind zunächst ein paar einleitende Bemerkungen zur KESB erforderlich, um ihre Spezifika zu skizzieren. Anschließend erfolgen einige Anmerkungen zu Herausforderungen der Entscheidungsfindung in der Praxis. Danach werden wir unser Modell in seinen Grundzügen umreißen und gesondert auf den Prozess der Deliberation eingehen, die in einem kollektiven Überlegungsgleichgewicht mündet.

Schlagwörter: Überlegungsgleichgewicht, ethische Entscheidungsfindung, Deliberation, Selbstbestimmung, Schutz

Abstract: In social work, as in any other interaction, there is a need to justify decisions ethically. Not only significance ethical goods of the person(s) concerned can be affect-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



ed by social work interventions. Moreover, it is not uncommon for decision-making situations to arise in which the impending decision is uncertain and controversial. Based on the adult protection law side of the Child and Adult Protection Agency in Switzerland (KESB), we will attempt in this paper to translate John Rawls' reflective equilibrium into concrete practice with the aim of developing ethical guidelines for decision-making within the framework of the KESB. To this end, a few introductory remarks are made about KESB outline their specifics. This is followed by a few remarks on the challenges of decision-making in practice. We will then outline our model and discuss the process of deliberation, which leads to a collective reflective equilibrium.

Keywords: reflective equilibrium, ethical decision-making, deliberation, self-determination, protection

1. Einleitung

Entscheidungen in der Sozialen Arbeit können ein folgenreiches Handeln nach sich ziehen. Herausfordernd sind solche Entscheidungen für die Entscheidungsträger aus mehreren Gründen: Mitunter müssen Entscheide gefällt werden, die sich gegen den Willen der betroffenen Person richten; die eingeleiteten Interventionen können mehr oder weniger in den Freiheitsraum einer Person eingreifen mit zum Teil erheblichen Konsequenzen; die Entscheide kommen immer nur unter den Bedingungen von Risiko (vgl. dazu Lindenau/Meier Kressig 2012) und bekanntem wie auch unbekanntem Nichtwissen (vgl. Wehling 2006) zustande und bieten folglich keine Gewissheit oder Garantie für den Erfolg der lancierten Intervention(en). Ob also die gewählte Intervention auch zu den gewünschten Ergebnissen führt und ohne „Nebenwirkungen“ ablaufen kann, ja, was genau die exakt notwendige Intervention gewesen wäre, lässt sich nie mit Sicherheit, sondern bestenfalls als Wahrscheinlichkeit ausweisen. Zudem werden in der Sozialen Arbeit – wie in allen Bereichen, in denen mit Menschen gearbeitet wird – durch Interventionen unterschiedlichster Art hohe ethische Güter berührt, die eben nicht nur eine rechtliche, sondern auch eine ethische Legitimation der gefällten Entscheidungen verlangt. Folglich müssen zu fällende Entscheide ein Höchstmaß an Absicherung anstreben: sie dürfen nicht beliebig sein, müssen willkürfrei sein, es verbietet sich ein „Trial-and-Error“-Vorgehen, die von einer Entscheidung Betroffenen müssen mit ihrer jeweiligen Situation berücksichtigt werden.¹

1 Darüber hinaus soll die Soziale Arbeit – unabhängig von ihrem Aufgabenfeld

Aufgrund der eben skizzierten Ansprüche an die Soziale Arbeit verwundert es nicht, dass die Suche nach Hilfsmitteln bzw. Orientierungen zur Entscheidungsfindung Konjunktur besitzt. Vorrangig wird dabei auf Manuale zurückgegriffen, die nicht nur eine Entscheidungsfindung in geeigneter Weise absichern und legitimieren sollen, sondern ebenso das daraus resultierende Handeln. Es existieren in der Praxis jedoch auch Fälle, die mithilfe von Manualen nicht befriedigend zu lösen sind, da solch vorrangig empirisch ausgerichtete Abklärungsinstrumente nur bedingt einen Orientierungswert für die Abwägung ethischer Fragestellungen besitzen. Hier ist der Anknüpfungspunkt für die folgenden Überlegungen, die wir am Beispiel des Erwachsenenschutzes in der Schweiz erörtern werden.

Mit den hier vorgestellten Überlegungen ist nicht der Anspruch verbunden, einen archimedischen Punkt zu erreichen, der die ethischen Herausforderungen in Bezug auf die Entscheidungsfindung theoretisch vollumfänglich löst und weitere Überlegungen und Differenzierungen überflüssig macht. Es handelt sich hier vielmehr um den „prinzipiell unabschließbare[n] Versuch (...) hinsichtlich einer angemessenen Berücksichtigung moralischer Aspekte eines Praxisfeldes bzw. einer individuellen Situation Orientierungshilfe zu geben“ (Badura 2011, 203). Man mag eine Operationalisierung von Rawls' Überlegungsgleichgewicht in Bezug auf die ethische Entscheidungsfindung aus einer theoretischen Position heraus für verfehlt halten; wurde dieses doch von Rawls für die normative politische Philosophie entwickelt, um ethische Prinzipien neu begründen zu können. Dennoch sind wir der Überzeugung, dass vom Standpunkt einer häufig logisch nicht widerspruchsfreien Praxis heraus betrachtet der hier unterbreitete Vorschlag seine Berechtigung hat. Denn die konkreten Probleme, für die praktisch wirksame Lösungen gefunden werden müssen, lassen sich gerade nicht auf einen Problemtypus reduzieren, in dem bewährte Prinzipien *lediglich* fallangemessen

und Tätigkeitsbereich – dafür Sorge tragen, dass die Rechte und die legitimen Interessen ihrer Klientel weder in der Ausübung ihrer Tätigkeit noch durch Dritte beeinträchtigt werden. Zugleich hat die Soziale Arbeit aber auch Erwartungen und legitimen Interessen der Gesellschaft zu genügen (vgl. Beckett/Maynard/Jordan 2017). Diese beiden Aufgabenstellungen geraten häufig in Widerstreit und erschweren eine Problemlösung zusätzlich, und mithin auch die Entscheidungsfindung. Die hier angesprochenen konfligierenden Interessenlagen werden im Fachdiskurs als sogenanntes doppeltes Mandat bezeichnet, das uns jedoch im Rahmen dieses Aufsatzes nicht weiter interessieren soll (zur Auseinandersetzung um die Frage nach einer Mandatierung der Sozialen Arbeit vgl. u. a. Merten 2001; Rieger/Lallinger 2007).

angewendet werden. Vielmehr müssen die Fachpersonen einen Umgang mit ihrem Nichtwissen, auch über einen möglichen Vorrang bestimmter ethischer Grundsätze, der Notwendigkeit eines interpretativen Zugangs und der Forderung nach einer Situationsangemessenheit finden, der sich auch ethisch legitimieren lässt. Um diese Herausforderung zu bewältigen, stellt das Grundgerüst des Überlegungsgleichgewichts, das „Hin-und-her-Gehen“, eine Grundlage für ein brauchbares pragmatisches Anwendungskonzept dar. Das soll im Folgenden gezeigt werden.

2. Anmerkungen zur Kindes- und Erwachsenenschutzbehörde (KESB)

2013 wurde in der Schweiz ein neues Kindes- und Erwachsenenschutzrecht (KESR) erlassen mit dem Ziel, der Selbstbestimmung der von behördlichen Maßnahmen Betroffenen einen wesentlichen höheren Stellenwert einzuräumen, als dies im alten Vormundschaftsgesetz der Fall war. Zugleich soll mit diesem Gesetz der Schutzgedanke weiter aufrechterhalten werden. Um dieser Gesetzesrevision zu entsprechen, wurde die vielerorts miliz- und laienförmig organisierte Vormundschaftsbehörde durch die neu geschaffene Kindes- und Erwachsenenschutzbehörde als Fachbehörde abgelöst (vgl. Häfeli 2013). Ihrem Auftrag entsprechend hat die KESB sowohl die Selbstbestimmung einer Person zu erhalten und zu fördern wie auch deren Schutz (und allenfalls den Dritter) sicherzustellen, was einschließt, dass Maßnahmen unter bestimmten Voraussetzungen auch gegen den Willen (bzw. ohne Zustimmung) der betroffenen Person erlassen werden können; entscheidendes Kriterium ist eine zu ermittelnde Hilfsbedürftigkeit i. S. eines Schwächezustandes bzw. einer Gefährdung. Um dennoch den Einzelfall angemessen würdigen und auf diesen zugeschnittene Maßnahmen erlassen zu können, verfügt die KESB über fünf abgestufte Formen der Beistandschaft mit je unterschiedlicher Eingriffstiefe in die Selbstbestimmung der betroffenen Person: die Begleitbeistandschaft, die Mitwirkungsbeistandschaft, die Vertretungsbeistandschaft, die kombinierte Beistandschaft und die umfassende Beistandschaft. Welche dieser Maßnahmen zum Zuge kommt, ist vor allem davon abhängig, ob von einer vorliegenden Urteilsunfähigkeit oder einer beschränkten Urteilsfähigkeit der betroffenen Person ausgegangen wird.²

2 Angemerkt sei hier auch, dass die KESB jeden an sie gerichteten Antrag bezüglich der Hilfebedürftigkeit einer Person automatisch wie eine Gefährdungsmeldung zu behandeln hat. Dieser Antrag kann nicht einfach von der

Entsprechend liegt es auf der Hand, dass die KESB beim Vorliegen einer Urteilsfähigkeit der betroffenen Person nicht aktiv wird.

Die Herausforderung für die erwachsenenschutzrechtliche Seite wird leicht ersichtlich: Unterstellt, dass davon ausgegangen werden kann, dass jeder erwachsenen Person zunächst einmal das *Recht* auf Selbstbestimmung zusteht, ist eine Einschränkung desselben – wie partiell auch immer – legitimationsbedürftig. Da es hier Fälle geben wird, in denen nicht ohne Weiteres zu entscheiden ist, ob eine Person in einer bestimmten Situation und bezogen auf einen bestimmten Sachverhalt tatsächlich über das Vermögen verfügt, ihr Recht auf Selbstbestimmung in verantwortbarer Weise umzusetzen, wird die Fachlichkeit der KESB vor allem in ihrer Kompetenz, wohlbegründete Urteile zu fällen und angemessene Entscheide zu treffen, gesehen. Die Frage der Urteilstkraft wird also zentral.

Damit ein möglichst breit abgestützter und gut begründeter Entscheid getroffen werden kann, wurde vom Gesetzgeber eine interdisziplinäre Zusammensetzung der einzelnen regional zuständigen KESB gefordert, die i. d. R. aus einer Sozialarbeiterin, einer Juristin und einer Psychologin besteht. Die KESB wird folglich *nicht allein* durch die Spezifik der Sozialen Arbeit geprägt.³ Um die zu fällenden Entscheide zusätzlich abzusichern, wurde vom Gesetzgeber ein sogenannter Spruchkörper eingeführt: Die fallführende Person, die selbst – oder ein von ihr beauftragter Abklärungsdienst – zuvor alle relevanten Daten erhoben hat, stellt in diesem Gremium ihren Fall vor und die Mitglieder dieses Spruchkörpers sollen gemeinsam entscheiden, ob der Fall wie vorgeschlagen gelöst oder der Vorschlag revidiert werden muss. Dabei können die Fachpersonen der KESB für die Entscheidungsfindung so-

antragstellenden Person zurückgenommen werden und in Einzelfällen können Maßnahmen verfügt werden, die mit der Antragstellung gar nicht intendiert waren. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass das Einschreiten der KESB immer subsidiär, als letztes Mittel, in Betracht kommt und nur dort zum Zuge kommen soll, wo freiwillige Betreuung und Vertretung nicht ausreichen oder die Mittel und Angebote der privaten und öffentlichen Sozialhilfe ausgeschöpft sind.

- 3 In diesem Beitrag sind professions- und organisationstheoretische Fragestellungen nicht von Interesse für uns. Unabhängig davon verorten wir uns in einem nichtintellektualistischen bzw. nichtrationalistischen Strang der Professionstheorie, welcher die Bedeutung von Emotionen, Intuitionen, der Erfahrungen und des impliziten Wissens herausstreicht (vgl. Sommerfeld 1996; Neuweg 2004; Moch 2015).

wohl auf medizinische und psychiatrische Gutachten als auch auf Manuale zurückgreifen. Klar strukturierte und vergleichsweise einfache Problemlagen lassen sich so relativ schnell einer Problemlösung zuführen.⁴

Gleichwohl werden sich, auch mithilfe von Manualen, nicht alle Fälle als eindeutig zuordenbar erweisen,⁵ d. h., es wird nicht immer klar sein, welchem der ethischen Güter (Selbstbestimmung oder Schutz) in Bezug auf eine anstehende Entscheidung der Vorrang zu geben ist (sei es aufgrund unzureichender Informationen, den ungewissen Konsequenzen, widerstrebenden ethischen Prinzipien etc.). Genau an diesem Punkt setzen unsere Überlegungen ein: Die gesetzlichen Bestimmungen belassen der KESB einen erheblichen Ermessensspielraum in Bezug auf ihre Entscheide und ziehen zwingend eine einzelfallbezogene Erwägungs- und Abwägungspraxis nach sich. Kann diese nicht befriedigend mithilfe von Manualen gelöst werden, bedarf es einer anderen Methode, um eine tragfähige moralische Orientierungshilfe bereitstellen zu können. Dafür halten wir den methodischen Ansatz des Überlegungsgleichgewichtes für geeignet. Unser Modell kommt also in solchen Situationen zum Einsatz, in denen die eben skizzierte eindeutige Zuordenbarkeit nicht gegeben ist und sich auch nicht über die rechtliche Setzung herstellen lässt. Und genau hierin besteht die Herausforderung für die KESB: Es gibt keine eindeutige Lösung und dennoch muss entschieden werden.

Der Fokus der folgenden Überlegungen gründet nicht auf einer idealtypischen Situation, sondern auf einer häufig logisch nicht widerspruchsfreien Praxis, auf deren Herausforderungen in Bezug auf die KESB kursorisch eingegangen werden soll.

-
- 4 Das ist z. B. dann der Fall, wenn sich die Gefährdungsmeldung durch eine Nachbarin als haltlos erweist, weil diese nur eine Eskalation eines Nachbarschaftsstreites darstellt.
 - 5 Trotzdem gehen wir auch bei schwierigen Entscheidungen nicht davon aus, dass es sich im Rahmen der KESB um sogenannte Wicked Problems handelt (vgl. Conklin 2008). Wicked Problems sind vertrackte Probleme, die wegen der ihnen zugrundeliegenden Interdependenzen und Verknüpfungen unterschiedlicher Aspekte keine definitive Lösung zulassen. Sicherlich können bei Entscheidungen der KESB einige Überschneidungen mit den Wicked Problems bestehen, etwa, wenn keine endgültige Lösung zu erreichen ist oder umstrittene Problemformulierungen vorliegen. Jedoch unterstellen wir, dass sich die Einzelfälle rationalen Zugriffen nicht grundsätzlich entziehen, auch wenn Entscheidungen nicht nur rein rational zustande kommen.

3. Herausforderungen für die Entscheidungsfindung in der KESB

Es steht außer Zweifel, dass die Angewandte Ethik nicht nur die Frage zu klären hat, ob moralische Urteile gerechtfertigt werden können. Zugleich muss sie tragfähige moralische Orientierungshilfen für die Praxis bereitstellen; im Fall der KESB für den vorhandenen Ermessensspielraum. Folglich muss die „Ethik einen Ausgleich suchen [...] zwischen allgemeinen Regeln und Prinzipien einerseits und Traditionen, Erfahrungen und ihren Anwendungen in konkreten Situationen andererseits“. (Zichy/Grimm 2008, 6) Aus diesem Grund verbietet es sich, allein auf das deduktive oder nur das induktive Modell zu vertrauen: Während die deduktive Passung oft zu abstrakt für den Einzelfall ist, haftet dem induktiven Modell der Mangel an intersubjektiver Überprüfbarkeit und damit die Gefahr einer gewissen Willkür an (vgl. hierzu u. a. Bayertz 1991; Salloch 2016, 71ff.). Folglich bedarf es einer Methode, die der Besonderheit des Einzelfalls ebenso Beachtung schenkt wie auch einen gewissen Eklektizismus ethischer Prinzipien und Theorien nicht scheut.

Ferner ist die KESB als ein Kollektiv zu begreifen. Hierbei handelt es sich nicht um einen Zusammenschluss, der an die Zusammensetzung der jeweiligen Mitglieder gebunden ist und mit jeder neuen Zusammensetzung seine Identität ändert. Das wäre für eine Fachbehörde wie die KESB ohne erkennbaren Sinn. Stattdessen geht es hier um einen Zusammenschluss, der unabhängig von seinen konkreten Mitgliedern Bestand hat, dessen Mitglieder eine gemeinsame Handlungsabsicht vereint und der sich durch eine interne Struktur und Organisation auszeichnet (vgl. French 1998; Neumaier 1994). Die Fachpersonen der KESB müssen Entscheidungen gemeinsam treffen, auch wenn innerhalb des Spruchkörpers Dissens zwischen den einzelnen Fachpersonen hinsichtlich des zu fällenden Entscheides bestehen sollte. Folglich tragen die Fachpersonen der KESB als handlungsfähiges Kollektiv auch gemeinsam die Verantwortung für die Folgen ihres Handelns.

Schließlich wird man im Entscheidungsprozess Irrtumsquellen in Betracht ziehen müssen, die darauf hindeuten, dass Entscheidungen Verzerrungen verschiedenster Art unterliegen können: u. a. persönliche Wertvorstellungen und Vorurteile (Hermann/Trachsel/Biller-Andorno 2015); das Auf- und Verschieben von Problemen i. S. des Muddling-Through (Lindblom 1959, 1979; Schimank 2005); „willentliche Ignoranz“ von Tatsachen (Gigerenzer 2017, 36); taktisches Verhalten und/oder das Verfolgen von strategischen Zielen (Kern/Nida-Rümelin 1994, 69f.). Zudem unterliegen Entscheidungen immer den Bedingungen der Kontingenz, was dazu führen kann,

dass „man in der Gegenwart befürchtet, künftig die aktuelle Entscheidung bereuen zu müssen“. (Esposito 2012, 47) Letztlich wird die Entscheidungsfindung vereinfacht neben der konkreten Situation durch folgende Bereiche gerahmt: die gesetzlichen Vorgaben, die ethischen Anforderungen, die zur Verfügung stehenden ökonomischen und zeitlichen Ressourcen sowie das interdisziplinäre Fachwissen. Dennoch bleibt ein Ermessensspielraum bestehen, innerhalb dessen die Entscheidungsfindung verläuft.

Zusammengefasst zeigt sich, dass ein methodischer Ansatz gesucht wird, der kohärentistisch ausgerichtet ist, angemessen die Herausforderung kollektiver Entscheidungsfindung berücksichtigt und sich nicht ausschließlich an einer rationalen Entscheidungsfindung orientiert, sondern Klugheitsüberlegungen ebenso in die Entscheidungsfindung integriert wie tugendethische Dispositionen (wie etwa bestimmte Handlungsdispositionen). Auch wenn mit dieser Auflistung vermutlich ein uneinlösbares Ideal formuliert ist, wollen wir das Überlegungsgleichgewicht als Grundlage für die Konzeption eines Instruments zur Entscheidungsfindung im Rahmen der KESB nutzen, mit dem Entscheidungen im Einzelfall herbeigeführt werden können.

4. Das Überlegungsgleichgewicht als Modell zur Entscheidungsfindung in der KESB

Das durch John Rawls über verschiedene Entwicklungsschritte hinweg konzipierte und populär gewordene Modell des Überlegungsgleichgewichts ist vielfältiger Kritik unterzogen worden, die Schwachstellen und Inkonsistenzen sind aufgedeckt (ausführlich dazu Hahn 2000). Gleichwohl erweist sich das Hin-und-her-Gehen zwischen abstrakten Theorieelementen und moralischen Alltagsurteilen (vgl. Rawls 1979, 38) als ein sinnvolles Verfahren für die Angewandte Ethik, da Lösungen konkreter moralischer Probleme sich nicht einfach durch die Anwendung einer abstrakten normativen Theorie auf einen konkreten Fall ableiten lassen (vgl. Schramme 2013). Deshalb werden auch Handreichungen, die lediglich Handlungsregeln vermitteln, welche dann mit faktischen Informationen in Verbindung gesetzt werden („wenn Fall X gegeben ist, dann tue H“) dem konkreten Einzelfall nicht gerecht.⁶

6 Auch wenn in der Literatur keine ernstzunehmenden Positionen vertreten werden, die Handreichungen im Sinne eines Wenn-dann-Algorithmus offensiv befürworten, so zeigen sich beispielsweise in der Diskussion um eine Formalisierung in der Diagnostik (vgl. Schrödter 2009), um Risikobeurteilungen oder den Evidence Based Approach in der Sozialen Arbeit (vgl. Gibbs

Wie eingangs bereits erwähnt, kann es deswegen auch nicht darum gehen, *lediglich* bewährte Prinzipien fallangemessen anzuwenden. Das wäre eine triviale Vorstellung von der Komplexität der Problemkonstellation, die ein konkreter Einzelfall aufweisen kann. Denn genau in diesem *Lediglich* besteht die Entscheidungsproblematik für die KESB: Sie muss auch für solche Fälle, die sich einer einfachen Verortungslogik entziehen, das bestehende Problem lösen *und* diese Lösung ethisch rechtfertigen können. Auch wenn es selbstredend nicht Aufgabe der KESB ist, theoretisch über neue ethische Prinzipien zu reflektieren, so erweisen sich die bewährten Prinzipien in der Praxis mitunter weder als eindeutig noch als unzweifelhaft. Praktische Probleme in der Ethik lassen sich also nicht in jedem Fall einfach unter ein relevantes ethisches Prinzip subsumieren, da es das *eine paradigmatische ethische Problem nicht gibt*, das für alle anderen ethischen Probleme von zentraler Bedeutung ist (vgl. Daniels 1996, 11 u. 339). Dieser Umstand führt dazu, dass die Fachpersonen der KESB die Rechtfertigung ihrer Lösung nicht allein von bewährten ethischen Prinzipien ableiten können, sondern ebenso „durch Bezugnahme auf analoge Fälle, auf weithin akzeptierte partikuläre Urteile (,Intuitionen‘) und auf Hintergrundtheorien teils deskriptiver, teils normativer Natur“ (Bayertz 1998, 84). Um diese Auseinandersetzung mit moralischen wie nichtmoralischen Aspekten anzuleiten, eignet sich nach unserer Auffassung das Grundgerüst von Rawls’ Überlegungsgleichgewicht: „The key idea underlying the method of reflective equilibrium is that we ,test‘ various parts of our system of moral beliefs against other beliefs we hold, seeking coherence among the widest set of moral and nonmoral beliefs by revising and refining them at all levels.“ (Daniels 1996, 2) Dieses Verfahren, Kohärenz zwischen den verschiedensten moralischen und nichtmoralischen Überzeugungen anzustreben, ermöglicht nicht nur ethische Prinzipien auf ihre Allgemeingültigkeit hin zu überprüfen, sondern – was für unseren Kontext entscheidend ist – es besitzt auch eine unmittelbar praktische Relevanz: herauszufinden, wie ethisch legitimiert werden kann, was in einer konkreten Situation getan werden sollte.

Bei den folgenden Überlegungen geht es uns explizit nicht um eine Verteidigung von Rawls’ Ausführungen, wir beabsichtigen auch keine Rawls-Exegese, sondern wollen, wie bereits angedeutet, Rawls’ methodischen Ansatz nutzen, um eine Handreichung im konkreten Praxisfeld der KESB zu

& Gambrell 2002; McNeece & Thyer 2004; van de Luitgaarden 2009, 247) Tendenzen, die faktisch auf eine solche Position hinauslaufen.

entwickeln, die den ethischen Erwägungsprozess anleitet. Allerdings besteht ein wichtiger Unterschied zu Rawls' Modell des Überlegungsgleichgewichts in der Betonung einer festen Grundhaltung, die das Ethos der/des Professionellen betrifft und damit keineswegs nur intellektuelle Fähigkeiten der Reflexion anspricht.

4.1 Grundannahmen

Unsere Überlegungen orientieren sich – wie es der Gegenstand vorgibt – an der praktischen Relevanz moralischer wie nichtmoralischer Gesichtspunkte in Bezug auf die Entscheidungsfindung im Rahmen der KESB. Hierbei interessieren wir uns ausschließlich für solche Fallkonstellationen, in denen a) zweifelhaft ist, ob von einer Selbstbestimmungsfähigkeit oder Schutzbedürftigkeit der betroffenen Person auszugehen ist, und die b) vom Dissens hinsichtlich der erforderlichen und zu legitimierenden Maßnahmen getragen sind.

Zu a): Alle Fälle, in denen im Zuge der Abklärung ohne größere Probleme erwiesen werden kann, dass die Selbstbestimmungsfähigkeit oder Schutzbedürftigkeit einer betroffenen Person gegeben ist, sind für uns nicht von Interesse. Fälle solcher Art ziehen keine oder nur eine „rudimentäre [...] Abwägung“ (Nida-Rümelin 2011, 26) nach sich und können i. d. R. mit Hilfe von Manualen gelöst werden. Auch von der KESB werden „leicht zu lösende“ Fälle als solche behandelt und stellen keine große Herausforderung für die Fachpersonen dar. Zu b): Fälle, in denen Konsens über die zu fällende Entscheidung herrscht, finden ebenfalls nicht unser Interesse. Vielmehr gehen wir von der Prämisse aus, dass innerhalb eines Kollektivs durchaus unterschiedliche Meinungen und Bewertungen, aber auch Unklarheiten über die anstehende Entscheidung existieren (können). Ist das der Fall, würde es seltsam anmuten, davon auszugehen, dass die individuellen Überlegungsgleichgewichte der einzelnen Fachpersonen deckungsgleich sind. Eher muss im Prozess der Deliberation, die in der Herstellung eines kollektiven Überlegungsgleichgewichts münden soll, mit einer Kollision der moralischen Überzeugungen, ethischen Grundsätze und nichtmoralischen Hintergrundannahmen der einzelnen Fachpersonen gerechnet werden, was nach einer gemeinschaftlichen Lösung verlangt. Folglich steht für uns die Legitimation bestimmter Handlungen (hier: behördlichen Maßnahmen) im Vordergrund und nicht die Begründung moralischer Grundsätze. Auch wenn unser Ansatz damit wohl eher einem problemorientierten Kohärentismus zuzurechnen ist, kann der Anspruch des begründungsorientierten Kohärentismus, „mo-

ralische Grundüberzeugungen (...) dadurch abzusichern, dass sie in einen kohärenten Zusammenhang mit anderen Grundüberzeugungen gebracht werden“ (vgl. Badura 2002, 98), nicht vernachlässigt werden. Aus diesem Grund erachten wir das Grundgerüst des Überlegungsgleichgewichts, das Hin-und-her-Gehen zwischen wohlerwogenen Urteilen und ethischen Grundsätzen, die auch nichtmoralische Aspekte in die Entscheidungsfindung einfließen lassen, für ein brauchbares pragmatisches Anwendungskonzept. Dass dieses Vorhaben so abwegig nicht ist, hat Norman Daniels (2016) in der „Stanford Encyclopedia of Philosophy“ noch einmal deutlich gemacht: „Viewed most generally, a ‚reflective equilibrium‘ is the end-point of a deliberative process in which we reflect on and revise our beliefs about an area of inquiry, moral or non-moral. The inquiry might be as specific as the moral question, ‚What is the right thing to do in this case?‘ or the logical question, ‚Is this the correct inference to make?‘.“ Ebenso finden sich in der Bioethik, etwa bei Arras (2007, 2017), aber auch in den einzelnen Beiträgen in Raurich/Steger (2005) verschiedene Belege dafür, Rawls’ methodische Grundidee für die Angewandte Ethik zu nutzen. Zum Verständnis der Anwendung des Überlegungsgleichgewichts in unserem Kontext werden im Folgenden die Bestandteile unseres Modells komprimiert erläutert.

4.2 Ausgangslage

Im erwachsenenschutzrechtlichen Kontext sind Fallkonstellationen zu bewerten, die i. d. R. nicht von einer akuten Gefährdungslage oder Fremdgefährdung (wie z. B. im Fall der Kindeswohlgefährdung) dominiert sind und daher keinen sofortigen Handlungsvollzug erfordern. Dadurch werden die Fallkonstellationen nicht weniger komplex, erlauben jedoch die Anwendung des Überlegungsgleichgewichts auf den bestehenden Ermessensspielraum der Behörde. Festgehalten werden muss zudem, dass die Ausgangslage eines konkreten Falles nur bedingt revidierbar ist: Die gesetzlichen Bestimmungen sind vorgegeben, die ökonomischen Mittel in aller Regel begrenzt und die Faktenlage eines konkreten Falles lässt sich in ihren Gegebenheiten ebenso nicht ändern. Hier sind Modifikationen (neue Einsichten) nur dann zu erwarten, wenn durch eine nochmalige Überprüfung eine Korrektur der Faktenlage notwendig wird sowie deren jeweilige Interpretation zu hinterfragen ist, nämlich inwiefern diese angemessen und ausreichend ist. Zudem kann in unserem Kontext den Fachpersonen bewusstes Nichtwissen (vgl. Ostheimer/Vogt 2008, 202ff.) unterstellt werden. Das betrifft zum einen das tatsächliche Nichtwissen über den Ausgang einer eingeleiteten Maßnahme

und der zuvor getroffenen Entscheidung, wie es bereits angesprochen wurde; zum anderen führt der Umstand, dass keine Kenntnis über die etwaige Existenz ethischer Axiome besteht, zum Nichtwissen über einen möglichen Vorrang bestimmter ethischer Grundsätze und den daraus erwachsenden Verpflichtungen, Konsequenzen und Grundhaltungen gegenüber den Betroffenen.

4.3 Sachkundiger Beurteiler (*Fachperson*)

Wenn ein Überlegungsgleichgewicht zur Entscheidungsfindung in Stellung gebracht wird, ist notwendigerweise eine moralisch kompetente Fachperson unverzichtbar. Diese muss nicht allein über intellektuelle Fähigkeiten verfügen, die es ihr ermöglichen, einen rationalen Entscheid zu fällen, sondern sie bedarf der Emotionalität und Motivation ebenso wie einer Grundhaltung, eines speziellen professionellen Ethos. Eine moralisch kompetente Fachperson zeichnet sich demnach durch folgende Kompetenzen aus (vgl. Rawls 1978, 125ff.): Sie muss von der Absicht getragen sein, mit Hilfe moralischer Urteile zur jeweils richtigen Entscheidung zu gelangen. Sie muss über keine Kenntnisse der formal-abstrakten Sprache verfügen oder in Logik geschult sein, um ein moralisch kompetentes Urteil abzugeben, jedoch in der Lage sein, ihre Explikationen in einer allgemein verständlichen Sprache auszudrücken. Verbunden damit bedarf es des Vermögens zur kritisch-moralischen Reflexion und der Bereitschaft, ihre Urteile sowie ihre situativen Entscheide zu begründen und solche Begründungen auch von anderen Fachpersonen einzufordern. Sie verhält sich revisionsoffen und ist bereit, ihre Meinung zu ändern, sofern neue Erkenntnisse dazu Anlass geben, und sie ist sich ihrer persönlichen Präferenzen (emotional, intellektuell, moralisch), möglicher Verzerrungen sowie möglicher Einflüsse von Seiten Dritter bewusst. Ferner verfügt die Fachperson über die Fähigkeit, situationsangemessen zu entscheiden, was sich im Wissen um die besonderen Umstände des zu entscheidenden Falls, die Folgen häufig ausgeführter Handlungen wie auch der Wahl der ethischen Grundsätze zeigt.

Nicht vergessen werden darf schließlich die Notwendigkeit eines Empathievermögens der Fachperson, die sie dazu bringt, sich um eine Vorstellung davon zu bemühen, was jene Interessen der Person bedeuten, und jedes einzelne Interesse mit derselben Sorgfalt zu würdigen.

4.4 Wohlerwogene Urteile, ethische Grundsätze und nichtmoralische Hintergrundannahmen

Ausgehend von der Rawls'schen Konzeption des *weiten* Überlegungsgleichgewichts (vgl. Daniels 1996, 22) sind auch für uns die wohlerwogenen Urteile, die ethischen Grundsätze sowie die nichtmoralischen Hintergrundannahmen für die Entscheidungsfindung zentral. Die *wohlerwogenen Urteile* verstehen wir als sedimentierte (langfristig entstandene) Urteile, die schnell und ohne große Überlegung abgerufen werden können; sie basieren auf „erfahrungsgesättigter Lebensklugheit“ (Höffe, zit. in Nida-Rümelin 2016, 14). In unserem Kontext müssen sie folgenden Bedingungen genügen (vgl. Rawls 1978, 129ff.): Alle relevanten Tatsachen müssen für den konkreten Einzelfall sorgfältig erhoben werden und für diesen sachgerecht sein. Dafür muss sichergestellt werden, dass die Wahl, was als relevante Tatsachen Geltung besitzt, nicht auf persönlichen Präferenzen aufruht, intersubjektiv überprüfbar ist und Bestand hat. Zudem ist hierbei unverzichtbar, dass den Betroffenen eine faire Gelegenheit gegeben wird, ihren eigenen Standpunkt darzulegen, der in das Urteil einfließt.⁷ Die *ethischen Grundsätze* umfassen die ethischen Prinzipien und Theorien. Sie dienen als Mittel zur Überprüfung wohlerwogener Urteile, die „in der normalen Sprache formulierbare, allgemeine Handlungsanweisungen“ (Rawls 1978, 134) enthalten. Da für unseren Kontext die Berücksichtigung des konkreten Einzelfalls zentral ist, können zur Überprüfung der wohlerwogenen Urteile unterschiedliche ethische Grundsätze zur Geltung kommen, die u. a. die zu beachtenden Pflichten (Verpflichtungen), die Orientierung an den Folgen (welcher Art sind die Konsequenzen für wen und lassen sich diese rechtfertigen) als auch Grundhaltungen (Haltungen, wie Einfühlungsvermögen, Wachsamkeit, Fairness und Demut) umfassen. Daraus ergibt sich, dass ein Eklektizismus ethischer Grundsätze unausweichlich ist, wenn die Besonderheit des konkreten Einzelfalls gewürdigt werden soll. Es ist nicht zu sehen, wie sonst eine angemessene, auf einen konkreten Einzelfall bezogene ethische Entscheidungsfindung durchgeführt werden kann. Schließlich sind die *nichtmoralischen Hintergrundannahmen*, die als relevant für unseren Kontext Geltung beanspruchen können, vielfältiger Art: Neben den rechtlichen Bestimmungen, der Beachtung der Situationsangemessenheit (u. a. auch der zur Verfügung stehenden ökonomischen Mittel

7 Wir wollen an dieser Stelle nicht verschweigen, dass nicht alle der 146 bestehenden KESB dieser Forderung genügen. In einigen KESB wird im Spruchkörper allein aufgrund der Aktenlage eine Entscheidung gefällt.

und der sozialen Infrastruktur) werden zudem Alterstheorien, das Wissen um demenzielle und psychische Erkrankungen, das Lebenslagenmodell sowie psychologische Theorien ausschlaggebend sein. Aufgrund der interprofessionellen Zusammensetzung der KESB steht eine Überforderung der einzelnen Fachpersonen durch die Fülle der Hintergrundannahmen nicht zu befürchten. Welche Hintergrundannahmen zum Zuge kommen, bleibt abhängig von der konkreten Fallkonstellation.

4.5 Ankerpunkte und Legitimationsinstanz

Wenn davon auszugehen ist, dass die wohlerwogenen Urteile, ethischen Grundsätze und nichtmoralischen Hintergrundannahmen generell revidierbar sind, ergibt sich die Frage, wie eine Konvergenz zwischen ihnen hergestellt werden kann. Für diesen Adjustierungsprozess erachten wir als Orientierungshilfen den Einbezug von bereichsspezifischen Ankerpunkten sowie einer Legitimationsinstanz als hilfreich. Die *bereichsspezifischen Ankerpunkte*, die normativ fundiert sind, dienen in gewisser Weise als Orientierungshilfen im Prozess der Entscheidungsfindung und sichern somit das Ziel, das mit ihr verfolgt wird. Unter Berücksichtigung der zuvor skizzierten Aufgabenstellung der KESB bilden die Selbstbestimmungsfähigkeit und die Schutzbedürftigkeit der betroffenen Person die beiden bereichsspezifischen Ankerpunkte: Sie stehen als solche nicht unter Revisionsdruck und sind stabil, jedoch ist ihre Spezifikation revidierbar.

Kursorisch seien Kriterien zur Bestimmung der beiden Ankerpunkte angeführt, die als Schwellenwerte konzipiert sind, um so eine möglichst differenzierte Betrachtung des konkreten Einzelfalls zuzulassen: Zur Klärung von Situationen, in denen das Vorliegen der Selbstbestimmungsfähigkeit einer Person umstritten ist, aber dennoch der mutmaßliche Wille der Person in der Entscheidungsfindung berücksichtigt werden soll, werden die basale Stufe der mentalen Fähigkeiten, die darauf aufbauende Stufe der Entscheidungsfähigkeit sowie die daran anschließende Stufe der Handlungsfähigkeit als notwendig erachtet. Um von einer Schutzbedürftigkeit einer Person ausgehen zu können, sollten folgende Elemente berücksichtigt werden: die Vulnerabilität, die Integrität sowie die personale Identität.⁸ Trotz dieser

8 Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die weiteren Abstufungen der einzelnen Bestimmungskriterien der Selbstbestimmungsfähigkeit und der Schutzbedürftigkeit dezidiert darzustellen. Hierfür verweisen wir auf die umfangreiche Literatur im rechtlichen und medizinischen Kontext zu Fragen der Urteils-

möglichen Bestimmungskriterien erfordert die praktische Feststellung der Selbstbestimmungsfähigkeit oder Schutzbedürftigkeit selbst einen interpretativen Zugang von den Fachpersonen. So ist z. B. nicht jede Entscheidung eines Betroffenen, die als unvernünftig erscheint, ein Beleg für dessen fehlende Selbstbestimmungsfähigkeit.

Da vorstellbar ist, dass im Adjustierungsprozess einer der Ankerpunkte zu stark gewichtet wird – etwa, dass allein der Selbstbestimmungsfähigkeit Relevanz zugesprochen und die Schutzbedürftigkeit der betroffenen Person nicht mehr angemessen Berücksichtigung findet –, halten wir die Installation einer *Legitimationsinstanz* für unverzichtbar. Als eine Art Maßstab oder letzte Instanz kann sie ebenso in Zweifelsfällen und Dissensen herangezogen werden und zudem garantieren, dass die legitimen Interessen und Rechte der betroffenen Person in der Entscheidungsfindung nicht unberücksichtigt bleiben (da im Spruchkörper die betroffene Person selbst nicht anwesend ist, ist eine advokatorische Vertretung unverzichtbar). Für unseren Kontext fungiert das *individuelle Wohlergehen*⁹ der betroffenen Person als Legitimationsinstanz. Dieses umfasst a) das Wohlbefinden einer Person, das, was im Interesse von ihr liegt, und b) die wohltuenden Elemente, die dieser Person von anderen zukommen (vgl. Griffin 1986; Schramme 2008; Crisp 2017). Die beiden Bestandteile des individuellen Wohlergehens lassen sich in Beziehung zu den bereichsspezifischen Ankerpunkten setzen: Ausgehend von der Annahme, dass die Ausübung von Selbstbestimmung als ein achtungswürdiges Interesse einer Person gilt, die zu ihrem Wohlbefinden beitragen kann, und das Wohltun mit der Schutzbedürftigkeit der betroffenen Person assoziiert werden kann, müssen *beide* in die Erwägung, worin das individuelle Wohlergehen der betroffenen Person bestehen könnte, einbezogen werden. Dabei ist in unserem Kontext zu bedenken, dass bei der Frage, was das individuelle Wohlergehen einer betroffenen Person auszeichnet, sowohl die subjektive Einschätzung der betroffenen Person als auch die objektive Einschätzung durch die Fachpersonen der KESB zu berücksichtigen sind. Da nicht davon ausgegangen werden kann, dass in jedem Fall die Einschätzung der betroffenen Person und der Fachperson der KESB deckungsgleich sind, bedarf es zur Abwägung der Entscheidung, inwiefern die Selbstbestim-

und Einwilligungsfähigkeit (u.a. Schöne-Seifert 2009; Aebi-Müller 2014; Hermann/Trachsel/Biller-Andorno 2016).

9 Das individuelle Wohlergehen inkludiert selbstredend auch die Frage einer gelingenden Lebensführung der jeweiligen Person.

mungsfähigkeit einer Person hinreichend vorhanden ist oder auch nicht, des klugen *Entscheidens*, das nicht rein rational-instrumentell zu verstehen ist (vgl. Luckner 2005; Banks/Gallagher 2009).

4.6 Überlegungsgleichgewicht

Für unseren Kontext eignet sich nur das *weite* Überlegungsgleichgewicht, das, wie gesagt, neben den wohlerwogenen Urteilen und ethischen Grundsätzen auch die nichtmoralischen Hintergrundannahmen umfasst. Ein Ausschluss der letztgenannten würde auf ein bloßes Systematisieren der wohlerwogenen Urteile hinauslaufen und könnte die Reflexion konkreter Entscheidungs- und Handlungsoptionen erheblich beeinträchtigen. Dies vorausgesetzt, lässt sich das Überlegungsgleichgewicht als „eine Sache der gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen, des Zusammenstimmens zu einer einheitlichen Auffassung“ (Rawls 1979, 628) beschreiben – eine Formulierung, die für das individuelle wie auch für das kollektive Überlegungsgleichgewicht gleichermaßen Geltung besitzt: Während der Adjustierungsprozess im individuellen Überlegungsgleichgewicht der Legitimation der anstehenden Entscheidung vor sich selbst dient, trägt die Deliberation, die in einem kollektiven Überlegungsgleichgewicht münden soll, dazu bei, konfligierende Einschätzungen zur anstehenden Entscheidung in einen *gemeinsam getragenen* Entscheid zu überführen.

Der Organisation der KESB geschuldet (die Fachpersonen erörtern ihre Einschätzungen im Spruchkörper), bilden in unserem Modell die individuellen Überlegungsgleichgewichte die Voraussetzung für das kollektive Überlegungsgleichgewicht. Dieses kann allerdings nicht durch eine pure Aggregation der individuellen Überlegungsgleichgewichte, wie z. B. im Fall einer formalisierten Abstimmung, erreicht werden. Denn ein gemeinsam getragener Entscheid bedarf in unserem Kontext einer vorgängigen Deliberation, in der sich die Präferenzen der Individuen verändern, also annähern oder dissoziieren, können. Deshalb ist nicht zu sehen, wie sich Rational-, Social- oder Public-Choice-Theorien mit ihrer Orientierung am strategischen Verhalten der Individuen, die Annahme von individuellen, nicht veränderbaren Präferenzen und einem nichtexplizierten Begriff der kollektiven Präferenz (vgl. Kern/Nida-Rümelin 1994; Pritzlaff 2006; Peterson 2010) als Verfahren für einen gemeinsam getragenen Entscheid eignen sollten (auch wenn hier nicht bestritten werden soll, dass sich Elemente von ihnen durchaus i. S. einer *Ultima Ratio* als nützlich erweisen können). Aber auch die Diskursethik kommt hierfür nicht infrage. Sie ist zu idealistisch angelegt: Aufgrund

divergierender Interessen scheint die konsensuelle Einigung, wenn sie denn nicht auf Erschöpfung beruhen soll, fraglich, aber auch die Nichtberücksichtigung dessen, was für ein Individuum ein gutes Leben auszeichnet (vgl. Fenner 2008, 113ff.; Werner 2011, 140ff.), ist für unsere Problemstellung nicht passend.

Wie das Verfahren der Deliberation beschaffen sein muss, um dennoch in einem kollektiven Überlegungsgleichgewicht zu münden, wollen wir gesondert im folgenden Punkt erörtern.

5. Verfahren der Deliberation

Zur Erinnerung: Wir verfolgen mit unseren Überlegungen nicht die Begründung ethischer Grundsätze, sondern die Suche nach einem praktikablen Modell, das es der KESB ermöglicht, als Kollektiv gemeinsam getragene Entscheide zu fällen, trotz eventuell divergierender Auffassungen darüber, wie der konkrete Fall zu lösen ist. Dafür wollen wir auf ein Praxisbeispiel zurückgreifen. Was im Folgenden modelltheoretisch zu analytischen Zwecken strikt getrennt wird, kann in der Praxis durchaus ineinander übergehen. Dennoch erscheint uns die Setzung einer Abfolge als hilfreich für die Entscheidungsfindung. Alle relevanten Einzelheiten lassen sich an dieser Stelle freilich nicht in aller Ausführlichkeit diskutieren.

Gegeben sei folgender Fall: Ein knapp 90-jähriger Mann (Herr W.) lebt zusammen mit seiner Frau in einer Seniorenresidenz. Er wird als sehr vermögend beschrieben. Herr W. macht einer jungen Frau, die schon wegen versuchten Betruges verurteilt worden ist (Herr W. war der Geschädigte des Betruges), Geldgeschenke im Wert von mehreren Tausend Franken und will sie als Erbin in sein Testament einsetzen. Die Seniorenresidenz ist besorgt und wendet sich an die KESB: Die Seniorenresidenz befürchtet, dass Herr W. durch die junge Frau ausgenutzt wird. Obwohl die Frau schon rechtskräftig verurteilt worden sei, sei Herr W. nicht einsichtig darüber, dass ihm diese Frau falsche Tatsachen vorspiele. Die fallführende Fachperson der KESB muss nun im Rahmen einer Gefährdungsmeldung aktiv werden: Bei der Anhörung wirkt Herr W. geistig fit. Er erklärt, er habe die junge Frau vor ein paar Monaten kennengelernt. Er selbst habe keine Anzeige gegen sie erwirkt und finde es ungerecht, dass diese Frau als Betrügerin verurteilt worden sei. Zudem erklärt er, dass er bis zu seinem Lebensende über genügend Geld verfüge und es so verwenden könne, wie er wolle. Die fallführende Person erwägt nun zusätzliche Abklärungen: Sie überlegt, ein medizinisches Gutach-

ten bezüglich der Urteilsfähigkeit von Herrn W. zu veranlassen, aber auch der Güterstand, Erbvertrag und Ehevertrag sowie die Frage, ob das Vermögen der Ehefrau in Gefahr sein könnte, sollen abgeklärt werden. Da eine medizinische Begutachtung Zeit in Anspruch nimmt und die Abklärungen der Vermögenslage recht aufwendig sind, wird eine vorsorgliche Kontosperrung bis zur Klärung der Urteilsfähigkeit erwogen, die, wohlgemerkt, gegen den Willen von Herrn W. erfolgt und ihn in seiner Handlungsfreiheit einschränkt. Ist diese behördliche Maßnahme zu legitimieren?

Nehmen wir an, die fallführende Person stellt zunächst für sich ein individuelles Überlegungsgleichgewicht her, in dem sie über das Abwägen ihrer moralischen Anfangsurteile, der nichtmoralischen Hintergrundtheorien und der ethischen Grundsätze zu der Einschätzung gelangt, dass zum Schutz und Wohl von Herrn W. (schließlich steht zu befürchten, dass Herr W. nicht nur sich, sondern auch seine Frau und darüber hinaus auch die Gesellschaft schädigen könnte, sollte er durch sein leichtsinniges Verhalten das ganze Vermögen verlieren) eine vorsorgliche Vermögensverwaltung einzurichten ist, die, sollte Herr W. nicht als vollumfänglich urteilsfähig eingeschätzt werden, auch gegen seinen Willen in eine dauerhafte Vermögensbeistandschaft zu überführen ist. Nehmen wir weiter an, dass die fallführende Fachperson (P_1) ihre Einschätzung in den Spruchkörper einbringt und dort nach der Fallschilderung zu folgender Situation führt: P_1 ist, wie bekannt, für die Intervention, für Fachperson zwei (P_2) ist die Intervention unverhältnismäßig und deshalb klar abzulehnen und Fachperson drei (P_3) ist hin- und hergerissen, ob die Intervention durchgeführt werden soll. Welches Verfahren könnte sich in solch einer Situation als angemessen erweisen, um ein kollektives Überlegungsgleichgewicht zu erreichen, das einen gemeinsam getragenen Entscheid ermöglicht?

Wie bereits angedeutet, erscheint uns eine pure Aggregation der individuellen Präferenzen der Fachpersonen hier keinen substanziellen Fortschritt zu erzeugen: Sollen taktische Erwägungen für den gemeinsam getragenen Entscheid ausgeschlossen werden, sind Rational-Choice-Ansätze wie auch die Spieltheorie nicht relevant. Aber auch die Social-/Public-Choice-Ansätze eignen sich an diesem Punkt des Verfahrens nicht; denn z. B. eine Abstimmung oder Wahl würde, die Stabilität der individuellen Präferenzen von P_1 , P_2 und P_3 vorausgesetzt, keinen gemeinsam getragenen Entscheid ermöglichen. Es bedarf hier zwingend der Deliberation, die sich allerdings nicht an der Diskursethik orientieren kann, da die Abscheidung der individuellen Auffassung darüber, was ein gutes Leben auszeichnet, für

unseren Kontext eine nicht zu rechtfertigende Verkürzung der moralischen Beurteilung des konkreten Falls bedeuten würde. Stattdessen setzen wir auf ein Modell, das rationale, emotionale und tugendethische Elemente umfasst und durch das kluge Entscheiden geprägt und ein dreistufiges Filterverfahren angeleitet wird. Kluges Entscheiden „beschränkt sich (...) nicht auf die Kenntnis ethischer Prinzipien, sondern meint die Fähigkeit zum ethisch kompetenten Umgang mit dem Besonderen“. (Salloch 2016, 310f.) Dieses Vermögen ist auch deshalb so wichtig, da ein bestehender Dissens zwischen den Fachpersonen, wenn er nicht konsensual aufzulösen ist, so doch mindestens in einem tragfähigen Kompromiss münden muss. Folglich ist nicht ein einstimmiger Entscheid notwendig, aber ein von allen gemeinsam getragener Entscheid, trotz aller eventuell bestehender Dissense. Er ist zwingende Voraussetzung dafür, um die angedachte Intervention durchzuführen.

Zurück zum Fall: Am Anfang steht die Erörterung der Fallsituation. P_1 präsentiert also den Fall im Spruchkörper, der so weit vorstrukturiert ist, dass aus der Darstellung die relevanten Fakten für P_2 und P_3 ohne Weiteres ersichtlich werden. Dieses Vorverständnis, das als eine Art intuitive Erkenntnis i.S. eines unmittelbaren Erfassens von Dingen, ohne dass diese bereits systematisch miteinander verknüpft sind (vgl. Gabriel 2013, 388), verstanden werden soll, ermöglicht P_2 und P_3 erste Assoziationen, wie der Fall zu bewerten ist und welche Entscheidung vorzuziehen wäre. Mittels der empirischen Gegebenheiten wie auch unter Rückgriff auf das individuelle Überlegungsgleichgewicht von P_1 wird der Fall konstituiert und so eine gemeinsame Ausgangsbasis geschaffen. Verallgemeinernd ist festzuhalten, dass durch die empirischen Gegebenheiten der Ermessensspielraum für die Entscheidungsfindung eingegrenzt wird; dazu zählen – je nach Fall – rechtliche Setzungen, medizinische und psychiatrische Gutachten sowie die Frage nach zur Verfügung stehenden ökonomischen Mitteln und der vorhandenen Infrastruktur.

Im Fall von Herrn W. und der zu klärenden Frage, ob eine vorsorgliche Vermögensverwaltung einzurichten ist, bleibt die Bestimmung des Ermessensspielraumes zunächst vage: Auf die medizinische Begutachtung zur Klärung seiner Urteilsfähigkeit kann ebenso wenig zurückgegriffen werden wie auf die Abklärung seiner Vermögenslage. Auch die rechtlichen Vorgaben lassen sich nicht eindeutig in Richtung der Selbstbestimmungsfähigkeit oder der Schutzbedürftigkeit auslegen. Die Fallkonstitution für Herrn W. kann hier also nur aufgrund der sorgfältigen Berücksichtigung aller relevanten Tatsachen erfolgen und führt zu dem oben genannten Resultat, dass die

Fachpersonen zu einer jeweils unterschiedlichen Einschätzung der anstehenden Entscheidung gelangen.

Auf der Fallkonstitution beruhend kommt ein dreigestuftes Filterverfahren zum Einsatz. Die Filter besitzen zwei Funktionen: Zum einen sollen sie dazu dienen, den Ermessensspielraum zu bewirtschaften; zum anderen leiten sie den Adjustierungsprozess an.

Der erste Filter umfasst die moralischen Anfangsurteile. Er sondiert für das kollektive Überlegungsgleichgewicht, was unmittelbar als überzeugend und nachvollziehbar, aber auch uneinsichtig, zweifelhaft und irritierend an der dargestellten Fallkonstellation in Bezug auf einen anstehenden Entscheid ist und welche Herausforderungen zu erwarten sind. Sicherzustellen ist hierbei, dass keine taktischen Überlegungen oder eine soziale Erwünschtheit leitend sind. Hier kommen die sedimentierten Urteile ins Spiel, die schnell und ohne große Überlegung abgerufen werden können. Sie können sich sowohl auf Erfahrungen aus dem Alltag (widersprechen bestimmte Punkte des angedachten Entscheides der (moralischen) Alltagserfahrung?) als auch der Professionserfahrung (existieren paradigmatische Fälle, in denen vergleichbar entschieden wurde, oder handelt es sich um eine neuartige Fallkonstellation?) zurückgreifen. Da wir von moralisch kompetenten Fachpersonen ausgehen, sind in ihren Überlegungen auch die Interessen und Rechte der betroffenen Person zu berücksichtigen. Ebenso werden die Emotionen der Fachpersonen in Bezug auf den konkreten Fall eine wesentliche Rolle spielen (vgl. Engelen 2010). Zusätzlich können die Fachpersonen auf die erwähnten Ankerpunkte zurückgreifen und diese auf ihre Spezifikation hin befragen. Schließlich sollten nach dieser ersten Sondierung die Gemeinsamkeiten und Divergenzen der einzelnen Fachpersonen in Bezug auf den anstehenden Entscheid erfasst und allen bewusst sein.

In unserem Fall könnte P_1 , wie bereits angeführt, argumentieren, dass ein Schaden nicht nur für Herrn W. eintreten könnte, sondern vor allem für dessen Ehefrau und auch für die Gesellschaft. Der Auftrag der KESB wäre es deshalb, diese vulnerablen Personen zu schützen. Hingegen könnte P_2 darauf insistieren, dass bei Inaugenscheinnahme von Herrn W. nicht erkennbar war, dass eine Urteilsunfähigkeit besteht. Auch wenn man sein Verhalten als unvernünftig qualifizieren mag, scheint die Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit gegeben und folglich ist der Auftrag der KESB, die Selbstbestimmung einer Person zu erhalten und zu fördern. P_3 wiederum könnte keine der aufgeführten Argumentationen überzeugend finden und sich mit der Frage beschäftigen, ob das Verhalten von Herrn W. gegenüber seiner Frau

zu rechtfertigen ist. An dieser Stelle ist also nicht ersichtlich, welcher der Ankerpunkte eine stärkere Gewichtung erfährt.

Zur weiteren Abklärung werden nun die nichtmoralischen Hintergrundannahmen hinzugezogen. Dieser zweite Filter rahmt die anstehende Entscheidungsfindung, indem die im ersten Filter ermittelten Urteile mit den relevanten nichtmoralischen Hintergrundannahmen in Beziehung gesetzt werden. In diesen Bereich fällt insbesondere das interdisziplinäre Professionswissen. Anzumerken ist, dass auch diese Hintergrundannahmen normative Gesichtspunkte enthalten können, wie etwa Werturteile bezüglich des Alters und welche Erwartungen der Gesellschaft an das Verhalten der Individuen damit verbunden sind. Hier können die Ankerpunkte wiederum dergestalt befragt werden, welche Hintergrundannahmen welchen Punkt stützen oder schwächen würden. Mit der Sondierung dessen, was als nichtmoralische Hintergrundannahmen Relevanz beanspruchen kann, ist die empirische Basis der anstehenden Entscheidung erhoben, sind die sich aus diesen ergebende Wertigkeiten erwogen und werden mit den moralischen Anfangsurteilen hinsichtlich Übereinstimmungen und Widersprüchen abgeglichen. So kann eruiert werden, welche moralisch strittigen Punkte weiterhin existent bleiben und worauf die moralische Bewertung der vorfindbaren Theorie besonderes Augenmerk legen muss.

Auf den konkreten Fall bezogen diskutieren die Fachpersonen nun darüber, welche Hintergrundannahmen relevant sein könnten und wie diese zu bewerten sind. Ein Punkt könnten die Normvorstellungen bezüglich des Alters sein und sie zu folgenden Fragen veranlassen: Hat das kalendarische Alter von Herrn W. eine normative Bedeutung? Würde sich eine andere Sichtweise ergeben, wenn Herr W. 60-jährig und die junge Frau 30-jährig wäre? Wird hohes Alter grundsätzlich mit einer Einschränkung der Urteilsfähigkeit assoziiert? Sie könnten sich weiter fragen, wie die Lebenslage von Herrn W. zu beurteilen ist und ob im konkreten Fall bereits eine rechtliche Sachlage auf eine *mögliche* Konsequenz verweist. Nehmen wir einfachheitshalber an, die Adjustierung zwischen moralischen Anfangsurteilen und nichtmoralischen Hintergrundtheorien ergibt Folgendes: Die Fachpersonen einigen sich darauf, dass in Bezug auf den Fall das kalendarische Alter von Herrn W. keine Relevanz besitzt und die Tatsache, dass er sich mit einer jungen Frau trifft, zwar gegen konventionelle Regeln verstoßen mag, aber ebenso nicht relevant ist. Denn ein Schaden für Frau W. kann nicht schon dadurch festgestellt werden, dass sie durch den Umgang ihres Mannes mit einer jüngeren Frau in unangenehmer Weise affiziert ist. Folglich könnte P₃

ihre Bedenken hinsichtlich der Frau von Herrn W. nicht weiter aufrechterhalten. Auch die Prüfung der rechtlichen Bestimmungen wie der Lebenslage ergeben nicht, dass die Urteilsfähigkeit von Herrn W. zum gegenwärtigen Zeitpunkt infrage gestellt ist. Daher muss P₁ ihre Argumentation einer ausschließlichen Ausrichtung auf den Schutz vulnerabler Personen in dieser Absolutheit aufgeben. Was strittig und zu klären bleibt, ist die Gewichtung der möglichen Folgen wie auch der Achtung vor der Selbstbestimmung von Herrn W.

Dieser Schritt erfolgt im dritten Filter, der eine wechselseitige Überprüfung der wohlerwogenen Urteile, die durch die nichtmoralischen Hintergrundannahmen abgesichert sind, mit den ethischen Grundsätzen beinhaltet. Weder die jeweils alleinige Ausrichtung an Subsumtions- oder Deduktionsmodellen kann der Besonderheit des konkreten Falls gerecht werden. Vielmehr wird hier die Frage nach der Situationsangemessenheit virulent, die einen Eklektizismus der ethischen Grundsätze unumgänglich macht und dem klugen Entscheiden einen prominenten Platz zuweist. Kluges Entscheiden erschöpft sich nicht allein in einer kognitiven Abwägungsfähigkeit, unterliegt keinem Oppositionsverhältnis zur Moral, beansprucht lediglich situative Geltung, verfolgt den Anspruch, der konkreten Lebenssituation der Akteure gerecht zu werden und ist letztlich als ein Orientierungswissen oder eine praktische Urteilskraft in der Erwägung des Ratsamen zu werten (vgl. Luckner 2005). Neben der Tugend des klugen Entscheidens sind weitere theoriegeleitete professionelle Tugenden unverzichtbar: ein hohes Maß an Einfühlungsvermögen, eine auf Fairness gegründete Betrachtung der Fallkonstellation, eine Wachsamkeit gegenüber Verzerrungen der Situation, die in der Fachperson selbst begründet liegen, sowie die Demut i.S. einer Selbstbeschränkung, nicht in einen blinden Aktionismus zu verfallen. Damit ist der „ethisch kompetente [...] Umgang mit dem Besonderen“ (Salloch 2016, 311) angesprochen, der sich jedoch nicht allein auf die Erfahrung und Routine einer (moralisch) kompetenten Fachperson stützen kann, sondern sowohl durch die ethischen Grundsätze zurückgebunden wird als auch durch die Orientierung an den Ankerpunkten sowie die Legitimationsinstanz. Wie weiter oben ausgeführt fordert die Legitimationsinstanz dazu auf zu bedenken, *was* eigentlich zur Entscheidung ansteht und *welche Konsequenzen* daraus *für wen* resultieren. Folglich sind bei der Entscheidungsfindung die legitimen Interessen der betroffenen Person zwingend zu berücksichtigen, was mittels einer advokatorischen Interessenvertretung erfolgen kann.

Die Fachpersonen würden nun in unserem Fall die bisherigen Ergebnisse der Deliberation einer wechselseitigen Überprüfung mit den ethischen Grundsätzen unterziehen, was an dieser Stelle nicht weiter expliziert werden soll. Als Orientierungshilfe für diese Adjustierung kann wiederum auf die Ankerpunkte zurückgegriffen werden. Neben dieser Prüfung sind die Fachpersonen angehalten, bei der Entscheidungsfindung auch die Interessen von Herrn W. zu beachten, die als wesentlich für sein individuelles Wohlergehen unterstellt werden können. Beispielhaft dafür steht die Selbstbestimmung, die selbst ein zentrales Interesse einer jeden menschlichen Person ist. Da Herr W. im Spruchkörper während der Entscheidungsfindung nicht persönlich anwesend ist, kann die Interessenvertretung advokatorisch entweder von P_1 , P_2 oder P_3 übernommen oder strukturell im dritten Filter verankert werden. Die Fachpersonen sollten nun in der Lage sein, einen Entscheid zu fällen: Idealtypisch unterstellt würde P_1 sich von der Kraft der durch die Deliberation hervorgebrachten Argumente überzeugen lassen, dass die angedachte Intervention der vorsorglichen Vermögensverwaltung wie auch die Veranlassung eines medizinischen Gutachtens zum gegenwärtigen Zeitpunkt unterbleibt, was für P_2 und P_3 ebenfalls zustimmungsfähig wäre. Solange die Unfähigkeit zur Selbstbestimmung einer Person nicht klar erwiesen ist, kann nicht ohne Weiteres in ihre Freiheit eingegriffen werden. Folglich ist ein Eingriff in die Freiheit eines Individuums rechtlich und moralisch nur dann legitim, wenn Schaden für andere oder die Person selbst droht. Da in unserem Fall erkennbar aber keine unmittelbare Gefährdungslage besteht, würden sich die Fachpersonen darauf einigen, dass a) die Vermögenslage von Herrn W. vorrangig abzuklären ist und nur dann eine Intervention erfolgen darf, wenn sich herausstellen sollte, dass seine Finanzen einen Schaden für ihn, seine Frau und mögliche Dritte nach sich ziehen würden, und b) eine Neubewertung des Falls nur dann notwendig werden würde, wenn begründete Zweifel an der Urteilsfähigkeit von Herrn W. auftreten sollten (wovon zum gegenwärtigen Zeitpunkt nach der Inaugenscheinnahme nicht ausgegangen werden kann). Solange diese Umstände nicht eintreten, ist der Selbstbestimmungsfähigkeit von Herrn W. der Vorzug zu geben. Damit wäre auf der Basis eines gemeinsam geteilten Entscheides ein kollektives Überlegungsgleichgewicht hergestellt.

Nun ist denkbar, dass am Ende der Deliberation die Situation auftritt, dass P_1 , P_2 und P_3 ihre Einschätzung des konkreten Falls nicht ändern, sondern ihre individuellen Präferenzen, welche Entscheidung zu fällen ist, trotz aller Beratschlagung stabil bleiben. In solch einer Situation könnte das

Deliberationsverfahren nochmals durchlaufen und hinsichtlich eines möglichen Konvergenzpotenzials überprüft werden. Bleibt dennoch der Dissens bestehen, können die Fachpersonen nicht einfach abwarten, bis zu einem späteren Zeitpunkt eine Verständigung möglich wird. In einer derartigen Konstellation kann als *Ultima Ratio* nur noch auf das Aggregationsverfahren der Mehrheitswahl zurückgegriffen werden. Allerdings sollte intern festgehalten werden, welche (gewichtigen) Gründe für das Minderheitsvotum ausschlaggebend waren, um bei einer möglichen Fortführung des Falls auf diese Argumente zurückgreifen zu können.

Zusammenfassend: Für solche Fälle, die sich einer einfachen Verortungslogik entziehen, bietet das Rawls'sche Überlegungsgleichgewicht mit seinen Bestandteilen (den wohlerwogenen Urteilen, den ethischen Grundsätzen und den nichtmoralischen Aspekten) eine geeignete Grundlage für die angemessene Erwägung der Besonderheit eines Einzelfalls. Ebenso erweist sich das Verfahren des Hin-und-her-Gehens zwischen seinen Bestandteilen mit dem Ziel, Kohärenz zwischen diesen anzustreben, als hilfreich für solche Entscheidungskontexte, in denen ein gemeinsam getragener Entscheidungsverzichtbar ist. Diese Vorzüge rechtfertigen es unserer Meinung nach, das Überlegungsgleichgewicht als Basis für ein brauchbares pragmatisches Anwendungskonzept zu nutzen. Beispielhaft dafür steht die von uns konzipierte Orientierungshilfe zur Entscheidungsfindung im Rahmen der KESB, die als ethische Leitlinie fungiert und in keinem Formalismus mündet. Ob uns damit ein brauchbarer Vorschlag zur Operationalisierung des Überlegungsgleichgewichts gelungen ist, muss dem Urteil des Lesers überlassen bleiben. Letztlich wird sich in der konkreten Praxis erweisen müssen, welche Relevanz unser Modell für die Entscheidungsfindung in der KESB besitzt.¹⁰

10 Die in diesem Beitrag erörterten Überlegungen beruhen auf einem von der Gebert Rief Stiftung geförderten Forschungsprojekt zur Entscheidungsfindung in der KESB, dessen Ziel die Entwicklung flexibler Guidelines für Entscheidungsprozesse im erwachsenenschutzrechtlichen Bereich ist.

Dank

Für vielfältige Anregungen, Hinweise und Kritiken möchten wir uns ganz herzlich bei Thomas Schramme bedanken. Ebenso sei den anonymen Gutachtern für ihre Kritik gedankt.

Literatur

- Aebi-Müller, Regina. 2014. Der urteilsunfähige Patient – eine zivilrechtliche Auslegung. In: *Jusletter* 22. September 2014. https://www.unilu.ch/fileadmin/fakultaeten/rf/aebi/dok/Jusletter_Urteilsunfaehiger_Patient.pdf (Zugegriffen: 05.11.2017).
- Arras, John D. 2017. *Methods in bioethics. The way we reason now*. New York: Oxford University Press.
- . 2007. The Way we Reason now: Reflective equilibrium in bioethics. In: Bonnie Steinbock (Ed.): *The Oxford Handbook of Bioethics*. New York: Oxford University Press, S. 46–71.
- Badura, Jens. 2011. Kohärentismus. In: *Handbuch Ethik* 3. Aufl., hg. von Marcus Düwell, Christoph Hübenenthal und Micha H. Werner, 194–205. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler Verlag.
- . 2002. *Die Suche nach Angemessenheit. Praktische Philosophie als ethische Beratung*. Münster/Hamburg/London: LIT Verlag.
- Banks, Sarah und Ann Gallagher. 2009. *Ethics in professional life. Virtues for health and social care*. Basingtoke: Palgrave Macmillan.
- Bayertz, Kurt. 1998. Moral als Konstruktion. Zur Selbstaufklärung der angewandten Ethik. In: *Akten des 21. Internationalen Wittgenstein-Symposiums*, hg. von Peter Kampits und Anja Weinberg, Wien: öbv&hpt, S. 73–89.
- . 1991. Praktische Philosophie als angewandte Ethik. In: Ders. (Hg.): *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, S. 7–47.
- Beckett, Chris, Maynard, Andrew, Jordan, Peter. 2017. *Values & Ethics in Social Work*. 3rd Edition. London: Sage Publications.
- Conklin, Jeff. 2008. *Wicked Problems & Social Complexity*. <http://cognexus.org/wpf/wickedproblems.pdf> (Zugegriffen: 31.10.2017)
- Crisp, Roger. 2017. Well-Being. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/well-being/>. (Zugegriffen: 01.11.2017)
- Daniels, Norman. 2016. Reflective Equilibrium. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward n. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/> (Zugegriffen: 07.04.2018).
- . 1996. *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Engelen, Eva-Maria. 2010. Was leisten Gefühle und Emotionen für das Denken? In: *Information Philosophie* 4, 22–26.
- Esposito, Elena. 2012. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewusstsein in system-theoretischer Perspektive. In: *Politik und Kontingenz*, hg. von Katrin Toens und Ulrich Wilhelm, 39–48. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Fenner, Dagmar. 2008. *Ethik. Wie soll ich handeln?* Tübingen: A. Francke Verlag.
- French, Peter A. 1998. Types of Collectives. In: Ders. Ed.: *Individual and Collective Responsibility*. 2nd, rev. Ed. Rochester, Vermont: Schenkman Books, S. 33–50.
- Gabriel, Markus. 2013. *Die Erkenntnis der Welt – Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*. 4. Aufl. Freiburg i.Br./München: Verlag Karl Alber.
- Gibbs, Leonard und Eileen Gambrill. 2002. Evidence-Based Practice: Counterarguments to Objections. In: *Research on Social Work Practice* 12(3): 452–446.
- Gigerenzer, Gerd. 2017. Warum wir manchmal lieber wegschauen. Willentliche Ignoranz. In: *Neue Zürcher Zeitung* (05.01.2017), S. 36.
- Griffin, James. 1986. *Well-Being. Its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford: Clarendon Press.
- Häfeli, Christoph. 2013. *Das neue Kindes- und Erwachsenenschutzrecht – Eine Zwischenbilanz und Perspektiven*. https://www.humanrights.ch/upload/pdf/140217_Jusletter_Haefeli_Erwachsenenschutzrecht.pdf (Zugriff: 29.02.2017)
- Hahn, Susanne. 2000. *Überlegungsgleichgewicht(e). Prüfung einer Rechtfertigungsmetapher*. Freiburg i.Br./ München: Verlag Karl Alber.
- Hermann, Helena; Trachsel, Manuel; Biller-Andorno, Nikola. 2016. Einwilligungsfähigkeit: inhärente Fähigkeit oder ethisches Urteil? In: *Ethik in der Medizin* 28(2): 107–120.
- . 2015. Physicians' personal values in determining medical decision-making capacity: a survey study. In: *Journal of Medical Ethics* 41(9): 739–744.
- Kern, Lucian; Nida-Rümelin, Julian. 1994. *Logik kollektiver Entscheidungen*. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag.
- Lindblom, Charles E. 1979. Still Muddling, Not Yet Through. In: *Public Administration Review* 33, 517–526.
- . 1959. The Science of “Muddling Through”. In: *Public Administration Review* 19(2) (Spring, 1959), 79–88.
- Lindenau, Mathias; Meier Kressig, Marcel. 2012. *Zwischen Sicherheitserwartung und Risikoerfahrung. Vom Umgang mit einem gesellschaftlichen Paradoxon in der Sozialen Arbeit*. Bielefeldt: transcript Verlag.
- Luckner, Andreas. 2005. *Klugheit*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- McNeece, C. Aaron und Bruce A. Thyer 2004. Evidence-Based Practice and Social Work. In: *Journal of Evidence-Based Social Work* 1(1): 7–25.

- Merten, Roland. 2001. Hg. *Hat die Soziale Arbeit ein politisches Mandat? Positionen zu einem strittigen Thema*. Opladen: Leske+Budrich.
- Moch, Matthias. 2015. Langsames Denken oder Bauchgefühl? Worauf gründen professionelle Entscheidungen? In: *Neue Praxis* 2: 132–144.
- Neumaier, Otto. 1994. Sind Kollektive moralisch verantwortlich? (Beiträge zur Angewandten Ethik, Bd. 2). In: Ders. Hg.: *Angewandte Ethik im Spannungsfeld von Ökologie und Ökonomie*, 49–121. St. Augustin: Academia Verlag.
- Neuweg, Georg Hans. 2004. Könnerschaft und implizites Wissen. Zur lehr-lerntheoretischen Bedeutung der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie Michael Polanyis. 4. Aufl. Münster: Waxmann.
- Nida-Rümelin, Julian. 2016. Die Macht der Reflexion. In: *Information Philosophie* 2, 8–19.
- . 2011. Verantwortung. Stuttgart: Reclam.
- Ostheimer, Jochen/Vogt, Markus. 2008: Risikomündigkeit – rationale Strategien im Umgang mit Komplexität. In: *Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der angewandten Moralphilosophie*, hg. von Michael Zichy und Herwig Grimm, 185–211. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Peterson, Martin. 2010. *An Introduction to Decision Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pritzlaff, Tanja. 2006. *Entscheiden als Handeln. Eine begriffliche Rekonstruktion*. Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag.
- Rauprich, Oliver/Steger, Florian (Hg.) (2005). *Prinzipienethik in der Biomedizin. Moralphilosophische und medizinische Praxis*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Rawls, John. 1979. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- . 1978. Ein Entscheidungsverfahren für die normative Ethik. In: *Texte zur Ethik* 2. Aufl., hg. von Dieter Birnbacher und Norbert Hoerster, 124–138, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Rieger, Günter/Lallinger, Manfred. 2007. Hg. *Repolitisierung Sozialer Arbeit. Engagiert und professionell* (Hohenheimer Protokolle Bd. 64), Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.
- Salloch, Sabine. 2016. *Prinzip, Erfahrung, Reflexion. Urteilkraft in der Angewandten Ethik*. Münster: mentis Verlag.
- Schimank, Uwe. 2005. *Die Entscheidungsgesellschaft. Komplexität und Rationalität der Moderne*. Wiesbaden: Springer.
- Schöne-Seifert, Bettina. 2009. Paternalismus. Zu seiner ethischen Rechtfertigung in Medizin und Psychiatrie. In: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 14 (1), S. 107–127. DOI: 10.1515/9783110208856.107.

- Schramme, Thomas. 2013. Konvergenz normativer Überzeugungen und die Idee eines kollektiven Überlegungsgleichgewichts. In: *Mitteilungen des Fachverbands Philosophie* 53.
- . 2008. „Wohlergehen, individuelles.“ In: *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Bd. 2, hg. von Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch und Beate Rössler, 1500–1504. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schrödter, Mark. 2009. Formalisierte Diagnostik ja, aber richtig! In: Peter Pantucek & Dieter Röh (Hg.): *Perspektiven Sozialer Diagnostik. Über den Stand der Entwicklung von Verfahren und Standards*. Münster: LIT, S. 57–77.
- Sommerfeld, Peter. 1996. Soziale Arbeit – Grundlagen und Perspektiven einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin. In: *Sozialarbeitswissenschaft – Kontroversen und Perspektiven*, hg. von Roland Merten, Peter Sommerfeld & Thomas Koditek, Neuwied/Krieffel/Berlin: Luchterhand, S. 21–54.
- van de Luitgaarden, Guido M.J. 2009. Evidence-Based Practice in Social Work. Lessons from Judgement and Decision-Making Theory. In: *British Journal of Social Work* 39, S. 243–326.
- Wehling, Peter. 2006. *Im Schatten des Wissens. Perspektiven der Soziologie des Nichtwissens*. Konstanz: UVK.
- Werner, Micha H. 2011. Diskursethik. In: *Handbuch Ethik* 3. Aufl., hg. von Marcus Düwell, Christoph Hübenenthal und Ders., 140–151. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler Verlag.
- Zichy, Michael und Herwig Grimm. 2008. Praxis in der Ethik: Zur Einführung. In: *Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der angewandten Moralphilosophie*, hg. von Michael Zichy und Herwig Grimm, 1–14. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Einleitung: Sprache – Ethik – Politik

Normative Dimensionen der Rede

Introduction: Language - Ethics - Politics

Normative Dimensions of Speech

GERALD POSSELT, WIEN & SERGEJ SEITZ, WIEN

Zusammenfassung: Dieser Zeitschriftenschwerpunkt versammelt fünf Beiträge zum Spannungsverhältnis von Sprache, Ethik und Politik. Entgegen der traditionellen Fokussierung der Sprachphilosophie auf logische und epistemologische Fragestellungen unterstreicht der Schwerpunkt die Relevanz der Sprache in der Praktischen Philosophie. Damit verortet er sich im größeren Zusammenhang einer ethisch-politischen Wende zur Sprache nach dem *linguistic turn*, die seit Ende des 20. Jahrhunderts immer mehr an Kontur gewinnt. Diese Hinwendung zur Sprache in ihrer ethischen und politischen Dimension folgt der Einsicht, dass Sprache nicht nur unter epistemischen Vorzeichen verhandelt werden kann. Vielmehr sieht sich jede Reflexion auf Sprache unweigerlich mit einer irreduziblen Verschränkung von Epistemologie, Ethik und Politik konfrontiert. Sprachphilosophie im 21. Jahrhundert muss – nicht zuletzt vor dem Hintergrund aktueller gesellschaftspolitischer Herausforderungen – dieser Verschränkung Rechnung tragen.

Schlagwörter: *linguistic turn*, Normativität, Sprache, Ethik, Politik

Abstract: This special issue conjoins five articles on the interrelation of language, ethics, and politics. Against philosophy of language's traditional focus on logical and epistemological questions, the issue highlights the relevance of language in practical philosophy. It locates itself within the broader context of an ethico-political turn to language after the linguistic turn that gains momentum since the end of the 20th century. The orientation towards language in its ethical and political dimensions follows the insight that language cannot exclusively be conceived in epistemological terms. Rather, any thorough reflection on language is confronted with an irreducible entan-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



gement of epistemology, ethics, and politics. Not at least against the background of recent socio-political challenges, 21st century philosophy of language has to acknowledge this entanglement.

Keywords: linguistic turn, normativity, language, ethics, politics

Der *linguistic turn* gilt als ein zentrales Kennzeichen der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Darunter versteht man in der Regel jene Bewegung, im Zuge derer Sprachphilosophie an die Stelle der Epistemologie tritt und die Rolle der *prima philosophia* übernimmt. Weit davon entfernt, ein Erkenntnisgegenstand unter anderen zu sein, wird Sprache damit zur Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis. Von der analytischen Philosophie über Pragmatismus, Hermeneutik, Phänomenologie und Kritische Theorie bis hin zum Strukturalismus und Poststrukturalismus wird die Unhintergebarkeit der Sprache für die Behandlung philosophischer Fragestellungen von allen bedeutenden Strömungen des 20. Jahrhunderts anerkannt (Posselt/Flatscher 2018). Dabei fällt auf, dass trotz der differenzierten Inblicknahme der Sprache durch die unterschiedlichen Ansätze ihre ethische und politische Dimension – im Vergleich zu ihrer kognitiven, epistemischen und kommunikativen Funktion – weitgehend unterberücksichtigt bleibt. Diese Fokussierung auf vornehmlich epistemologische und bedeutungstheoretische Fragestellungen – orientiert am Ideal der logischen Analyse und Exaktheit – ist für den sprachphilosophischen Mainstream bis heute maßgeblich. So heißt es in einer aktuellen englischsprachigen Einführung in die Sprachphilosophie: „The analysis of language – especially the theory of *meaning* as informed by *logic* – enables us to understand what *clarity* is.“ (Kemp 2018: xvii)

Spätestens seit den 1990er Jahren tritt Sprache verstärkt in ihrer konstitutiven Verschränkung mit dem Ethischen und Politischen in den Mittelpunkt der philosophischen Reflexion, wobei die Anstöße hierzu nicht aus der analytisch geprägten Sprachphilosophie, sondern vielmehr aus der Sozialphilosophie, der Politischen Philosophie sowie der feministischen Philosophie und Gendertheorie kommen. Fragen zur Normativität von Sprache, zur sprachlichen Verfasstheit von Anerkennungsbeziehungen, zum Verhältnis von Sprache und Gewalt sowie von körperlicher und sprachlicher Verletzbarkeit werden ebenso thematisch wie Überlegungen zur diskursiven Konstitution politischer Subjektivität oder zur Sprachlichkeit ethischer und politischer Ansprüche.

Das vorliegende Schwerpunktthema widmet sich dieser Verschiebung im Sinne einer ethisch-politischen Wende zur Sprache *nach* dem *linguistic turn*. Damit wollen wir den mittlerweile nur noch schwer zu überschauenden ‚Wenden‘ der Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften nicht einfach eine weitere *Wende* hinzufügen (vgl. u. a. Bachmann-Medick 2006), sondern vielmehr für eine dezidierte Rückwendung auf die Sprache in ihrer ethischen und politischen Dimension plädieren. Von einer *Rückwendung* sprechen wir deshalb, weil die Verschränkung von Epistemologie, Ethik und Politik keineswegs ein neues Phänomen darstellt. Vielmehr lässt sie sich bis auf Aristoteles’ Bestimmung des Menschen als eines zugleich sprachlichen (*zoon logon echon*) und politischen Lebewesens (*zoon politikon*) zurückverfolgen sowie auf seine Charakterisierung der Sprache als dasjenige, was dazu bestimmt ist, „das Nützliche und Schädliche [...] und also auch das Gerechte und Unge-rechte“ kundzutun (Aristoteles 1994, Pol. 1253a). Epistemologie, Ethik und Politik spielen folglich seit den Anfängen des Sprachdenkens in der antiken Philosophie ineinander, auch wenn in der klassischen Sprachphilosophie systematisch Wahrheits- und Erkenntnisfragen privilegiert wurden.

Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts rücken dagegen zunehmend Phänomene ins Zentrum der philosophischen Reflexion, die die klassische Vorstellung von Sprache als eines bloßen Instruments zum Ausdruck und zur Mitteilung unserer Gedanken oder zur Abbildung der Welt unterlaufen. Gemeinsam ist allen diesen Phänomenen, dass sie neben der kognitiv-kommunikativen Funktion der Sprache ihre ethische, politische und juristische Dimension unterstreichen und damit einhergehend die subjektivierende, welteröffnende und gemeinschaftsstiftende Funktion der Sprache und des Sprechens eindrücklich unter Beweis stellen. Dazu gehören u. a. *Interpellation* und *Anrufung* (Althusser 1970), *Responsivität* (Levinas 1961; 1978; Waldenfels 2010), *Zeugenschaft* und *Eid* (Felman/Laub 1992; Derrida 1999; Agamben 1998; 2008) ebenso wie *Widerstreit*, *Dissens* und *Unvernehmen* (Lyotard 1983; Rancière 1995; 2000; Mouffe 2005; 2013) oder auch die *Parrhesia* als eine Form des Wahrsprechens (Foucault 1982/83; 1983/84; 1983), in der sich das Individuum als wahrsprechendes Subjekt konstituiert, indem es sich an die von ihm gesagte Wahrheit bindet.

Der vorliegende Schwerpunkt setzt sich zum Ziel, einige Implikationen dieser ethisch-politischen Wende zur Sprache für die Gegenwartsphilosophie auszuloten. Dabei geht es nicht darum, epistemologische und ethisch-politische Zugänge zur Sprache gegeneinander auszuspielen. Vielmehr gilt es, die intrinsische Verschränkung epistemischer Fragestellungen der Sprachphilo-

sophie mit ethischen, politischen und juristischen Problemlagen herauszuarbeiten und diese Momente füreinander produktiv zu machen.

Darüber hinaus ist die philosophische Problematisierung des Spannungsverhältnisses von Sprache, Ethik und Politik auch gesellschaftspolitisch mit besonderer Dringlichkeit geboten. Man denke hier nur an den zunehmend entfesselten Hass in den digitalen Medien, den scheinbar unaufhaltsamen Siegeszug einer „postfaktischen“ Politik, in der „alternative Fakten“ und „gefühlte Wahrheiten“ an die Stelle von als sicher geglaubten Fakten und Werten treten (vgl. Hendricks/Vestergaard 2017; Vogelmann 2018; Flatscher/Seitz 2018), die Ablösung des Normativen durch das Affektive als wesentliches Austragungsfeld politischer Auseinandersetzungen oder die Ausbreitung einer unverhohlenen autoritären und antidemokratischen Rhetorik und Politik von Russland über die Türkei, Ungarn und Polen bis in die USA – Österreich und Deutschland nicht ausgenommen.

Allein diese Gemengelage sollte uns daran erinnern, dass eine Reduktion der Sprache und des Sprechens auf ihre kognitiv-kommunikative Funktion zu kurz greift. Eine solche Perspektive läuft nicht nur Gefahr, diese Phänomene aus dem Blick zu verlieren; sie vermag auch nicht das theoretische und begriffliche Vokabular bereitzustellen, um diese Phänomene zureichend zu analysieren und mögliche Gegenstrategien zu entwickeln. Wenn Philosophie ihrer gesellschaftlichen Verantwortung gerecht werden will, so unsere These, muss sie das komplexe Bedingungsverhältnis von Sprache, Ethik und Politik selbst einer kritischen Analyse unterziehen.

Vor diesem Hintergrund möchten wir einige Leitlinien, Problemstellungen und Debattenstränge skizzieren, die unter den Vorzeichen einer ethisch-politischen Wende zur Sprache von den Beiträgen dieses Schwerpunkts mit unterschiedlichen Gewichtungen weiterentwickelt werden. Dabei handelt es sich um eine vorläufige Kartographie, die weniger dazu dienen soll, fest umgrenzte Forschungsfelder voneinander abzuheben, sondern vielmehr Fragerichtungen und Wege der Auseinandersetzung herauszuarbeiten, die sich wechselseitig zu befruchten und zu ergänzen vermögen.

1. *Sprachliche Gewalt und Verletzbarkeit*: Ein wichtiger Phänomenbereich, in dem die Verwobenheit ethisch-politischer Aspekte mit dem sprachlichen Selbst- und Weltverhältnis des Menschen besonders deutlich zu Tage tritt, ist das Problemfeld sprachlicher Gewalt und Verletzbarkeit. Nachdem in der Philosophie lange von einer strikten Trennung von Sprache und Gewalt ausgegangen wurde, unterstreicht spätestens seit den 1990er Jahren eine Vielzahl unterschiedlicher Ansätze in Philosophie, Linguistik,

Rechtswissenschaft und feministischer Theorie die enge Verschränkung von Sprache und Gewalt sowie von sprachlicher und körperlicher Verletzbarkeit (vgl. u. a. Matsuda u. a. 1993; Gates u. a. 1994; MacKinnon 1993; Butler 1997; Erzgräber/Hirsch 2001; Liebsch 2007; Herrmann/Krämer/Kuch 2007; Herrmann/Kuch 2010; Posselt 2011; Gehring 2019). Zurückgewiesen wird dabei sowohl die Vorstellung, dass es eine gänzlich gewaltfreie Sprache geben könne, als auch die Behauptung einer vollkommen stummen und sinnlosen Gewalt. Vielmehr zeigt sich, dass Gewalt ebenso sprachlich-symbolisch verfasst ist, wie auch Sprache nie frei von gewaltsamen Momenten ist. Sowohl die Gewalt, die *durch* Sprache ausgeübt wird (im Sinne verletzender Benennungen, gewaltsamer Anrufungen und diskursiver Ausschlüsse), als auch die Gewalt, die *in* der Sprache selbst verortet werden kann (insofern sie die Grenzen dessen konturiert, was allererst intelligibel und adressierbar ist), zeugen von der ethisch-politischen Bedeutsamkeit der Sprache und des Sprechens. Wenn wir durch Sprache verletzbar sind, so offenbar deswegen, weil wir sprachliche Wesen sind, die für ihr soziales Sein und Leben auf sprachliche Akte des Angesprochen-Werdens und der Anerkennung angewiesen sind (vgl. Butler 1997). Vor diesem Hintergrund stellt sich auch die Frage, inwiefern gewaltsame und verletzende sprachliche Akte an der Konstitution von Subjektivität beteiligt sind und welche Möglichkeiten des Gegensprechens und der Wortergreifung jenen gegeben sind, die von den hegemonialen Formen der Partizipation und Repräsentation ausgeschlossen sind (vgl. u. a. Lyotard 1983, Rancière 1995; Spivak 1985; Butler/Spivak 2007).

2. *Sprache und Normativität*: In den Blick kommt damit auch das Verhältnis von Sprache und Normativität. Dass der Mensch als sprachliches Tier stets auch ein ethisches und politisches Wesen ist, gilt, wie erwähnt, bereits seit Aristoteles als sprachphilosophischer Grundtopos. Während die analytisch und pragmatisch geprägte Sprachphilosophie Normen (1) als sprachliche Regeln und Konventionen interpretiert, die unseren Äußerungen Bedeutung verleihen, oder (2) als Wahrheits- und Geltungsansprüche begreift, die wir im Sprechen notwendig voraussetzen, bzw. (3) als Praxis- und Lebensformen versteht, die unsere soziale Wirklichkeit konstruieren (vgl. Brandom 2001/2001; Schneider 2003; Glüer 2000; Searle 1995; Searle 2010; Gephart/Suntrup 2017), verweisen phänomenologische, poststrukturalistische und postmarxistische Ansätze auf die Normativität ethischer Ansprüche (Bertram 2006) sowie die Rolle von Normen und Normierungen in der Konstitution politischer Subjekte (Laclau/Mouffe 1985; Butler 1990;

2004; Castro Varela/Dhawan/Engel 2011). Entsprechend unterschiedlich fällt die Antwort auf die Frage aus, wie ethische und politische Subjekte und Identitäten genau zu beschreiben sind und welche spezifischen sprachlichen und normativen Praktiken in sozialen und politischen Aushandlungsprozessen jeweils maßgebend sind. So thematisieren sprachpragmatische Ansätze vor allem Formen des verständigungsorientierten Handelns, Praktiken des Gründe-Gebens oder die transzendentalen Grundlagen des Sprechens basierend auf der wechselseitigen Anerkennung rationaler Subjekte (vgl. Habermas 1981; 1988; Brandom 1994). Dagegen wird nicht zuletzt von Vertreter*innen der politischen Theorie hervorgehoben, dass politische Akteure und Identitäten keine von vornherein gegebenen und abgeschlossenen Entitäten sind, sondern sich in komplexen und vielschichtigen Konstitutionspraktiken kontinuierlich herausbilden und transformieren (Butler 1992). Damit einher geht der Verweis auf die Relevanz dissensueller und antagonistischer Momente für die Subjekt- und Gemeinschaftskonstitution (vgl. Laclau/Mouffe 1985), die sich weder auf diskursive einlösbare Geltungsansprüche noch auf bloß logisch-epistemologisch gefasste ‚tiefe Meinungsverschiedenheiten‘ (*deep disagreements*) (vgl. Fogelin 2005) zurückführen lassen. So wird etwa gefragt, welche Rolle Formen des Dissenses, des Unvernehmens, des Widerstreits, der Zeugenschaft oder des Wahrsprechens in der Konstitution ethisch-politischer Subjektivität spielen (Posselt/Seitz 2019) und welche sozialen, politischen und institutionellen, aber auch materiellen und ökonomischen Bedingungen erfüllt sein müssen, damit bestimmte Ansprüche und Forderungen überhaupt artikulierbar werden (vgl. u. a. Butler 2015; Posselt/Schönwälder-Kuntze/Seitz 2018).

3. Das führt drittens zu dem Verhältnis von *Sprache und Gerechtigkeit* bzw. dem Problem der *Sprachlichkeit ethischer Ansprüche*: In seiner Formulierung des kategorischen Imperativs – „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (Kant, KpV, A 54) – war Kant noch ohne Reflexion auf den Status der Sprache in der Konfrontation mit dem moralischen Gesetz angekommen. Alteritätsethische Ansätze im Anschluss an Levinas und Derrida verweisen dagegen auf die zentrale Relevanz der Sprache für die Dimension ethischen In-Anspruch-genommen-Seins und stellen die Frage, inwiefern der menschlichen Sprachlichkeit als solcher ethische und (latent) normative Gehalte zukommen (vgl. Levinas 1978; Derrida 1964; Waldenfels 1994), wenn etwa Levinas formuliert, dass Sprache „Berührung“ und „Verantwortung“ ist (Levinas 1967, 274f.), oder Agamben darauf verweist, dass der

Mensch das einzige Lebewesen ist, das „in der Sprache seine Natur selbst aufs Spiel [...] setzt“ (Agamben 2008, 86). Damit stellt sich auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sprache, Responsivität und Verantwortung, d. h. danach, inwiefern sprachliche Praktiken der Adressierung und des Antwortens auf ein ethisches Anspruchsgeschehen in jedem Sprechen verweisen und welches Verhältnis zwischen diesen Phänomenen einerseits und der epistemisch-kognitiven Dimension der Sprache andererseits besteht.

4. *Sprache und Affektivität*: Das vierte Themenfeld, das in den letzten Jahren – unter dem Schlagwort eines *affective turn* – immer stärker in den Mittelpunkt gerückt ist, ist die zentrale Rolle von Affekten und Emotionen sowie das komplexe Wechselspiel von Sprache, Affektivität und Emotionalität (vgl. u. a. Besnier 1990; Brokoff/Walter-Jochum 2019). Im Fokus steht hier nicht zuletzt die Einsicht, dass unsere Handlungsmotivationen und -dispositionen niemals ausschließlich auf ‚gute Gründe‘ und auf als richtig erkannte Normen zurückgehen, sondern konstitutiv von Emotionen und Gefühlen durchwirkt sind, die uns leiblich-affektiv betreffen und widerfahren (Landweer 2010). Deutlich wird diese Problematik nicht zuletzt angesichts populistischer und postfaktischer Politikstile, in denen die Frage nach der Wahrheit, belegbaren Fakten und nachvollziehbaren Gründen durch „gefühlte Wahrheiten“ suspendiert und durch Affekte und Emotionen wie Wut, Neid, Hass oder Ressentiment ersetzt zu werden scheint (Mouffe 2018; Ahmed 2004; Butler 2009; Hoggett/Thompson 2012). Während die Vertreter*innen eines *affective turn* diesen in erster Linie als eine Abwendung vom *linguistic turn* verstehen, insofern dieser dazu tendieren würde, Affekte, Emotionen und Körperlichkeit auf bloße Semiotik zu reduzieren (vgl. Masumi 2002; Clough 2007; Gregg/Seigworth 2010, 7f., 233–238), möchten wir dagegen für eine dezidierte Hinwendung zur Sprache in ihrer ethischen und politischen Dimension eintreten, die Affekte und Emotionen keineswegs ausschließt, sondern konstitutiv voraussetzt und mitberücksichtigt. Diese Verbindung lässt sich historisch und systematisch bis auf die rhetorische Affektenlehre zurückverfolgen (Landweer 2010; Hetzel 2010; Martin 2017). Denn nicht nur ist jedes Sprechen leiblich situiert und affektiv strukturiert; Sprache selbst wirkt nicht nur auf die Psyche, sondern auch auf den Körper, und besitzt zugleich selbst eine materiell-körperliche Dimension, wie sich am Beispiel der verletzenden Kraft des Sprechens eindrücklich deutlich machen lässt (Felman 1980; Butler 1997; Sedgwick 2003; Gehring 2019).

All diese Debattenstränge werden in den hier versammelten Beiträgen mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen angesprochen und weiterge-

führt. Daher möchten wir davon absehen, die einzelnen Texte den jeweiligen Punkten zuzuordnen. Vielmehr gehen wir davon aus, dass die Beiträge sich in dieser Zusammenstellung produktiv dialogisch lesen lassen und sich in Hinblick auf die diversen Fragerichtungen in fruchtbarer Weise gegenseitig ins Wort zu fallen vermögen.

Der Beitrag von *Burkhard Liebsch* hebt mit einer Zurückweisung der klassischen Dichotomien von Sprache und Gewalt sowie Politik und Gewalt an, wie sie sich etwa noch bei Hannah Arendt finden lassen. Wenn sich zeigt, dass eine saubere Unterscheidung von Sprache, Politik und Gewalt nicht möglich ist, scheinen wir vor einem schwerwiegenden Dilemma zu stehen. Denn Gewalt kann weder resignativ als schicksalhaft hingegenommen noch illusorisch zu einem Zustand reiner Gewaltlosigkeit hin überwunden werden. Insofern keine Sprache und keine Politik gänzlich ohne Gewalt zu haben sind, gilt es daher nach Liebsch, Spielräume und Denkhorizonte geringerer Gewalt jenseits dieser scheinbar ausschließlichen Alternative zu erschließen. Mit einer ganzen Reihe unterschiedlicher Bezugnahmen sowie in intensiver Auseinandersetzung mit Levinas spürt Liebsch der Möglichkeit nach, Sprache im Sinne ihres responsiven Charakters als Reflexionsort der Gewaltkritik jenseits von Fatalismus und naivem Optimismus zu gewinnen bzw. zurückzugewinnen. Dabei gilt es zuvorderst einzusehen, dass wir als sprachliche Wesen immer schon mit einem komplexen Spannungsfeld ethischer und politischer Ansprüche konfrontiert sind, wobei sich das Ethische und das Politische nicht aufeinander reduzieren lassen.

Sibylle Schmidt widmet sich in ihrem Text dem Phänomen der Zeugenschaft zwischen Epistemologie, Ethik und Politik. Mit Blick auf Zeugenschaft vollzieht sie dabei geradezu emblematisch eine ethisch-politische Wende des Sprachdenkens (nach). Während Zeugenschaft in der analytischen Testimony-Debatte einseitig als epistemologisches Problem verhandelt wird, nimmt sie unter Bezug auf Felman, Lyotard und Derrida die ethischen Implikationen von Zeugenschaft in den Blick und geht zugleich über diese Ansätze hinaus, insofern sie sich ausschließlich am Paradigma der Überlebenszeugenschaft orientieren. Aktuelle Formen aktivistischer Zeugenschaft machen es notwendig, über Zeugenschaft auch und gerade in politischer Hinsicht nachzudenken. Damit stellt Schmidt sowohl eine kritische Ethik der Zeugenschaft als auch eine Analyse des komplexen Verhältnisses von Sprache,

Politik und Wahrheit in Aussicht, wie es in Phänomenen aktivistischer Zeu-
genschaft mit besonderer Deutlichkeit zu Tage tritt.

Das Verhältnis von Sprache und Politik steht auch im Fokus der Aus-
führungen von *Anna Wieder*. In Auseinandersetzung mit Judith Butlers
Überlegungen zu einer Politik des Performativen fragt sie nach dem sub-
jektkonstitutiven Moment normativer Anrufungsprozesse und dem perfor-
mativen Charakter von Normen. Dabei liefert Wieder eine neue Perspektive
auf den ambivalenten Doppelcharakter sprachlicher Normativität, wie er bei
Butler angelegt ist: Einerseits sind wir auf Normen für unsere sprachliche
und soziale Existenz angewiesen, insofern Subjektivität und Akteurschaft
erst innerhalb spezifischer normativer Bezugsrahmen möglich werden. An-
dererseits vermögen Normen ebendiese Existenz immer auch zu bedrohen,
insofern jede Normsetzung zugleich einen Bereich des Abweichenden und
Ausgeschlossenen setzt und etabliert. Wieder liest diese Ambivalenz im An-
schluss an Butler als ein Versprechen und eine Drohung, die jeder Norm
mitgegeben sind, und fragt daran anschließend nach den emanzipatorischen
Potentialen widerständigen Sprechens angesichts restriktiver und repressi-
ver Normenraster.

Der Beitrag von *Thomas Bedorf* widmet sich dem Problemfeld von
Sprache, Politik und Affektivität. Unter Rückgriff auf Scheler, Nietzsche und
Adorno liefert er eine Strukturanalyse des Ressentiments, die sich für eine
kritische Inblicknahme gegenwärtiger ressentimentaler politischer Rhetori-
ken in Stellung bringen lässt, wie sie uns heute angesichts des weltweiten
Erstarkens populistischer Politik allenthalben begegnen. Bedorf liefert dabei
sowohl eine philosophiegeschichtliche Annäherung an den Ressentimentbe-
griff, die dessen diverse Aspekte systematisch entfaltet, als auch eine exem-
plarische Analyse der Ressentimentstruktur des gegenwärtigen Rechtspopu-
lismus. Dabei zeigt Bedorf auf, inwiefern eine Rhetorik des Ressentiments
dem Rechtspopulismus wesentlich ist, und diskutiert kritisch den Vorschlag
von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, der rechtspopulistischen Rhetorik
des Ressentiments einen emanzipatorischen Populismus entgegenzustellen.

Steffen Herrmann erarbeitet in seinem Text in Auseinandersetzung
mit Hannah Arendt ein neues Konzept demokratischer Urteilskraft. Unter
den für demokratische Gesellschaften charakteristischen Bedingungen eines
vernünftigen Pluralismus (Rawls), mithin einer Abwesenheit gemeinsam
geteilter Gründe, stellt sich die Frage, wie politische Urteile unter demo-
kratischen Vorzeichen Legitimität zu gewinnen vermögen. Herrmann be-
zieht sich dabei auf Arendts Übertragung von Kants Konzept ästhetischer

Urteilkraft ins Politische und zeichnet die Stärken und Schwächen dieser Konzeption nach. So bleibt bei Arendt nach Herrmann letztlich offen, wie ein argumentativer Austausch unter der Voraussetzung einander ausschließender Lebensformen zu denken ist. Diesem Defizit sucht Herrmann durch einen Rückgriff auf rezente Überlegungen von Linda Zerilli und Rahel Jaeggi beizukommen. Vor allem Jaeggis Kritik von Lebensformen leistet nach Herrmann einen wesentlichen Beitrag für eine normativ gehaltvolle Analyse demokratischer Urteilsprozesse.

Die Texte dieses Schwerpunkts gehen auf Vorträge zurück, die anlässlich der Tagung *Sprache – Ethik – Politik. Normative Dimensionen der Rede* im Dezember 2016 im Wiener *Depot* gehalten wurden. Für die produktiven Diskussionen und Beiträge möchten wir allen Vortragenden der Tagung danken. Unterstützt und gefördert wurde die Tagung durch das FWF-Forschungsprojekt P26579 „Language and Violence: The ethico-political turn to language after the *linguistic turn*“ und das Institut für Philosophie der Universität Wien. Ein ganz herzlicher Dank ergeht auch an das Redaktionsteam der *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, insbesondere an Michael Zichy, für die freundliche Gelegenheit, einige Beiträge der Tagung hier in schriftlicher Form zugänglich zu machen, sowie für die produktive Zusammenarbeit und Unterstützung im gesamten Publikationsprozess. Gedankt sei darüber hinaus den anonymen Gutachter*innen, die im Zuge des Review-Verfahrens viele bedenkenswerte Beobachtungen, Hinweise und Vorschläge eingebracht haben. Nicht zuletzt möchten wir allen Beiträger*innen vielmals für ihre spannenden Texte danken, die die aktuellen philosophischen Debatten im Spannungsfeld von Sprache, Ethik und Politik in vielerlei Hinsicht zu befruchten vermögen.

Literatur

- Agamben, Giorgio (1998): *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Homo Sacer III. Aus dem Italien. von Stefan Monhardt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.
- Agamben, Giorgio (2008): *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides*. Homo Sacer II.3. Aus dem Italien. von Stefanie Günther. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010.
- Ahmed, Sara (2004): „Affective Economies“, in: *Social Text* 22 (2), 2004, 117–139.

- Althusser, Louis (1970): „Ideologie und ideologische Staatsapparate (Notizen für eine Untersuchung)“, in: Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband*. Hg. von Frieder Otto Wolf. Aus dem Französischen von Peter Schöttler und Frieder Otto Wolf. Hamburg: VSA 2010, 37–102.
- Aristoteles (1994): *Politik*. Nach der Übers. v. Franz Susemihl, mit Einleitung, Bibliographie u. zusätzl. Anmerkungen von Wolfgang Kullman. Reinbek: Rowohlt 1994.
- Bachmann-Medick, Doris (2006): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. 3. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2010.
- Bertram, Georg W. (2006): *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*. Weilerswist: Velbrück 2006.
- Besnier, Niko (1990): „Language and Affect“, in: *Annual Review of Anthropology* 19, 1990, 419–451.
- Brandom, Robert B. (1994): *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*. Aus dem Amerikan. von Eva Gilmer und Hermann Vetter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- Brandom, Robert B. (2001): „Der Mensch, das normative Wesen. Über die Grundlagen unseres Sprechens. Eine Einführung“, in: *Die Zeit* 29 (12. Juli), 2001, 36f., http://www.zeit.de/2001/29/200129_brandom_xml.
- Brokoff, Jürgen / Walter-Jochum, Robert (Hg.) (2019): *Hass/Literatur. Literatur- und kulturwissenschaftliche Beiträge zu einer Theorie- und Diskursgeschichte*. Bielefeld: transcript 2019.
- Butler, Judith (2009): *Krieg und Affekt*. Hg. von Judith Mohrmann, Juliane Rebentisch und Eva von Redecker. Zürich: Diaphanes.
- Butler, Judith (1990): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Aus dem Amerikan. von Kathrina Menke. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- Butler, Judith (1992): „Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne‘“, übers. von Kathrina Menke, in: Benhabib, Seyla / Butler, Judith / Cornell, Drucilla / Fraser, Nancy: *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Fischer 1993, 31–58.
- Butler, Judith (1997): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Übers. von Kathrina Menke und Markus Krist. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.
- Butler, Judith (2004): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Aus dem Amerikan. von Karin Wördemann und Martin Stempfhuber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009.
- Butler, Judith (2015): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Aus dem Amerikan. von Frank Born. Berlin: Suhrkamp 2016.
- Butler, Judith / Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2007.

- Castro Varela, María do Mar / Dhawan, Nikita / Engel, Antke (2011): *Hegemony and Heteronormativity. Revisiting "the Political" in Queer Politics*. Farnham: Ashgate 2011.
- Clough, Patricia Ticineto (2007): *The Affective Turn Theorizing the Social*. Durham, NC: Duke UP 2007.
- Derrida, Jacques (1964): „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas“, in: Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, 121–235.
- Derrida, Jacques (1999): „A Self-Unsealing Poetic Text: Zur Poetik und Politik des Zeugnisses“, in: Buhrmann, Peter (Hg.): *Zur Lyrik Paul Celans*. Kopenhagen/München: Fink 2000, 147–182.
- Erzgräber, Ursula / Hirsch, Alfred (Hg.) (2001): *Sprache und Gewalt*. Berlin: Berlin Verlag 2001.
- Felman, Shoshana (1980): *The Scandal of the Speaking Body. Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*. Transl. by Catherine Porter, with a new Foreword by Stanley Cavell and Afterword by Judith Butler. Stanford: Stanford UP 2003.
- Felman, Shoshana / Laub, Dori (1992): *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge.
- Flatscher, Matthias / Seitz, Sergej (2018): „Latour, Foucault und das Postfaktische: Zur Rolle und Funktion von Kritik im Zeitalter der ‚Wahrheitskrise‘“, in: *Le foucauldien* 4 (1), 2018.
- Fogelin, Robert J. (2005): „The Logic of Deep Disagreements“, in: *Informal Logic* 25 (1), 2005, 3–11.
- Foucault, Michel (1982/83): *Die Regierung des Selbst und der anderen*. Vorlesung am Collège de France 1982/83. Hg. von Frédéric Gros. Aus dem Franz. von Jürgen Schröder. Berlin: Suhrkamp 2009.
- Foucault, Michel (1983): *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley. Hg. von Joseph Pearson. Aus dem Engl. von Mira Köller. Berlin: Merve 1996.
- Foucault, Michel (1983/84): *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*. Vorlesung am Collège de France 1983/84. Hg. von Frédéric Gros. Aus dem Franz. von Jürgen Schröder. Berlin: Suhrkamp 2010.
- Gates, Henry Louis Jr. / Griffin, Anthony P. / Lively, Donald E. / Post, Robert C. / Rubenstein, William B. / Strossen, Nadine (1994): *Speaking of Race, Speaking of Sex: Hate Speech, Civil Rights, and Civil Liberties*. With an introduction by Ira Glasser. New York/London: New York UP 1994.
- Gehring, Petra (2019): *Über die Körperkraft von Sprache. Studien zum Sprechakt*. Frankfurt: Campus 2019.

- Gephart, Werner / Suntrup, Jan Christoph (2017): *The Normative Structure of Human Civilization. Readings in John Searle's Social Ontology*. Frankfurt a. M.: Klostermann 2017.
- Glüer, Kathrin (2000): „Schwerpunkt: Sprache und Regeln. Ist Bedeutung normativ?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (3), 2000, 393f. Gregg, Melissa / Seigworth, Gregory J. (2010): *The Affect Theory Reader*. Durham, NC: Duke UP 2010.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988): „Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt“, in: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, 63–104.
- Hendricks, Vincent F. / Vestergaard, Mads (2017): *Postfaktisch: Die neue Wirklichkeit in Zeiten von Bullshit, Fake News und Verschwörungstheorien*. München: Blessing 2018.
- Herrmann, Steffen K. / Krämer, Sybille / Kuch, Hannes (Hg.) (2007): *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Bielefeld: transcript 2007.
- Herrmann, Steffen K. / Kuch, Hannes (2010): „Philosophien sprachlicher Gewalt – Eine Einleitung“, in: Kuch, Hannes / Herrmann, Steffen K. (Hg.): *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*. Weilerswist: Velbrück 2010, 7–31.
- Hetzl, Andreas (2010): *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*. Bielefeld: transcript 2010.
- Hoggett, Paul / Thompson, Simon (Hg.) (2012): *Politics and the Emotions the Affective Turn in Contemporary Political Studies*. London/New York: Continuum 2012.
- Kemp, Gary (2018): *What is this thing called philosophy of language?* New York: Routledge 2018.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal (1985): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Hg. und übers. von Michael Hintz und Gerd Vorkwallner. 2. Aufl. Wien: Passagen 2000.
- Landweer, Hilge (2010): „Affekt/Affektenlehre“, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. Unter Mitarbeit von Dagmar Borchers, Arnim Regenbogen, Volker Schürmann und Pirmin Stekeler-Weithofer. Hamburg: Meiner, 30–37.
- Levinas, Emmanuel (1961): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. 4. Aufl. Freiburg u. a.: Alber 2008.
- Levinas, Emmanuel (1967): „Sprache und Nähe“, in: Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers., hrsg. u. eingel. von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg: Alber 1998, 261–294.

- Levinas, Emmanuel (1978): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Aus dem Franz. von Thomas Wiemer. 2. Aufl. Freiburg/München: Alber 1998.
- Liebsch, Burkhard (2007): *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit*. Weilerswist: Velbrück.
- Liotard, Jean-François (1983): *Der Widerstreit*. Übers. von Joseph Vogl, mit einer Bibliographie zum Gesamtwerk Lyotards von Reinhold Clausjürgens. 2., korr. Aufl. München: Fink 1989.
- MacKinnon, Catharine (1993): *Only Words*. Cambridge: Harvard UP 1993.
- Martin, James (2017): „Rhetoric and the Emotions“, in: Hetzel, Andreas / Posselt, Gerald (Hg.): *Handbuch Rhetorik und Philosophie*. Berlin/Boston: de Gruyter, 617–634.
- Massumi, Brian (2002): *Parables for the virtual movement, affect, sensation*. Durham, NC [u. a.]: Duke Univ. Press.
- Matsuda, Mari J. / Lawrence III, Charles R. / Delgado, Richard / Crenshaw, Kimberlé Williams (1993): *Words that Wound. Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*. Boulder: Westview Press.
- Mouffe, Chantal (2013): *Agonistics. Thinking the World Politically*. London: Verso.
- Mouffe, Chantal (2018): „The Affects of Democracy“, in: *Eurozine* 22 November, 2018, <https://www.eurozine.com/the-affects-of-democracy/>.
- Mouffe, Chantal (2005): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Aus dem Engl. von Niels Neumeier. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.
- Posselt, Gerald (2011): „Sprachliche Gewalt und Verletzbarkeit. Überlegungen zum aporetischen Verhältnis von Sprache und Gewalt“, in: Schäfer, Alfred / Thompson, Christiane (Hg.): *Gewalt*. Paderborn: Schöningh, 89–127.
- Posselt, Gerald / Flatscher, Matthias (2018): *Sprachphilosophie: Eine Einführung*. Unter Mitarbeit von Sergej Seitz. 2., aktual. Aufl. Wien: facultas.
- Posselt, Gerald / Schönwälder-Kuntze, Tatjana / Seitz, Sergej (2018): „Dimension des Politischen. Butler und die politische Philosophie“, in: Posselt, Gerald / Schönwälder-Kuntze, Tatjana / Seitz, Sergej (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen: Kritische Lektüren*. Bielefeld: transcript, 7–20.
- Posselt, Gerald / Seitz, Sergej (2019): „Sprachen des Widerstands. Zur Normativität politischer Artikulation bei Foucault und Rancière“, in: Marchart, Oliver / Martinsen, Renate (Hg.): *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*. Wiesbaden: Springer VS, 185–209.
- Rancière, Jacques (1995): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Aus dem Franz. von Richard Steurer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- Rancière, Jacques (2000): „Konsens, Dissens, Gewalt“, in: Dabag, Mihran / Kapust, Antje / Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*. München: Fink, 97–112.

-
- Schneider, Hans Julius (2003): „Schwerpunkt: Die Normativität der Sprache – ein Irrtum?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (1), 2003, 60–62.
- Searle, John R. (1995): *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Searle, John R. (2010): *Wie wir die soziale Welt machen. Die Struktur der menschlichen Zivilisation*. Aus dem Amerikan. von Joachim Schulte. Berlin: Suhrkamp.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (2003): *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke UP.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Aus dem Engl. von Alexander Joskowicz und Stefan Nowotny. Mit einer Einleitung von Hito Steyerl. Wien/Berlin: Turia + Kant 2008.
- Vogelmann, Frieder (2018): „The problem of post-truth: Rethinking the Relationship between Truth and Politics“, in: *Behemoth* 11 (2), 2018, 18–37.
- Waldenfels, Bernhard (1994): *Antwortregister*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.
- Waldenfels, Bernhard (2010): „Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (1), 2010, 71–81.

Das ‚Wort‘ und der Krieg

Zum Sinn der Sprache zwischen Ethik und Politik

War and ‘the Word’ The Sense of Language between Ethics and Politics

BURKHARD LIEBSCH, BOCHUM

Zusammenfassung: Dieser Essay untersucht den inneren Zusammenhang zwischen Sprache und Gewalt einerseits, Ethik und Politik andererseits. In diesen Hinsichten werden sowohl fatalistische als auch naiv-optimistische Positionen zurückgewiesen, insofern sie der Erfahrung nicht angemessen Rechnung tragen, wie wir der Gewalt auf der Suche nach einem lebbareren Leben ausgesetzt sind.

Schlagwörter: Sprache – Gewalt – Ethik – Politik

Abstract: This essay examines the inner relatedness between language and violence on the one hand and between ethics and politics on the other hand. In these perspectives, the author rejects fatalistic as well as naive optimistic positions that do not take adequately into account how we are exposed to violence in our search for a liveable life.

Keywords: language – violence – ethics – politics

*Der einzelne Mensch ist [...] die Frucht des Wortes [...].
Gewalt ist der Ursprung der Sprache.
Eugen Rosenstock-Huessy (1963, 151, 408)*

Die Überzeugung, Sprache und Gewalt hätten im Grunde nichts miteinander gemein, ist tief im abendländischen Sprachdenken verwurzelt. Ist die Gewalt nicht stumm und vollkommen unfähig, „sich im Wort wirklich adäquat

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



zu äußern“, wie Hannah Arendt in ihrem Revolutionsbuch schrieb (Arendt 1994, 20f.)? Und wenn es zutrifft, dass die politischen Phänomene der sprachlichen Artikulation bedürfen, wie Arendt meint, wird die Gewalt dabei nicht stets nur eine destruktive, ja sogar *antipolitische* Rolle spielen können? Demnach spricht die Gewalt nicht, wie es auch ein einschlägiger Buchtitel besagt (Reemtsma 2002), tritt insofern auch gar nicht *politisch* in Erscheinung und zerstört allenfalls das Politische, wohnt ihm aber nicht inne. So gesehen erscheint es nur zu verständlich, wenn auch die Philosophen die Gewalt keiner besonderen Aufmerksamkeit für würdig befanden und sie allenfalls als zu Überwindendes voraussetzten. Folgt man der zitierten Position Arendts, so ergibt es im Grunde gar keinen Sinn, von sprachlicher Gewalt und von politischer Gewalt zu sprechen. Wo Gewalt herrscht, würde die Sprache genauso wie das Politische ausfallen, versagen oder ruiniert werden. Gewalt wäre immer auch Gewalt gegen die Sprache und gegen das Politische selbst. Und umgekehrt: Wo die Sprache und das Politische zu sich selbst kommen, gäbe es keinen Platz mehr für Gewalt.

In allen drei Punkten hat die philosophische Gewaltforschung der letzten Jahre nun aber Einspruch eingelegt: Gewalt geschieht in und mit Worten (auch solchen, die ausbleiben); sie tritt politisch in Erscheinung (nicht nur zerstörerisch) und sie ist dem Politischen selbst eigen, zumal wenn es stimmt, dass selbst politische Institutionen, die Gewalt kontrollieren und in Schach halten sollen, aufs Neue ihrerseits Gewalt heraufbeschwören (Vf. 2007, 2015). Demnach wäre es durchaus sinnvoll, von sprachlicher Gewalt und von politischer Gewalt zu sprechen. Und sprachlich in Erscheinung tretende Gewalt wäre nicht als schlechterdings antipolitische zu verstehen. Darüber hinaus kann nun allerdings in der Perspektive *dieses* Ansatzes Gewalt derart in der Sprache und im Politischen gewissermaßen ‚heimisch‘ erscheinen, dass es schwierig wird, sich vorzustellen, wie sie wenigstens bis auf Weiteres abzustellen, in Schach zu halten oder je zu überwinden sein soll. Zudem fragt man sich, worauf sich eine normative Gewaltkritik im Rahmen eines solchen Ansatzes überhaupt stützen kann. Zweifellos doch nicht auf einen einfachen Gegensatz von Politik und Gewalt, der besagen würde, wo „Gewalt in die Politik selbst eindringt, ist es um die Politik geschehen“ (Arendt 1994, 20). Wäre es so, so wäre Gewalt ohne Weiteres im Namen der Selbsterhaltung des Politischen zu kritisieren. Gewalt wäre als tödliche Bedrohung für das Politische zu verstehen und eben deshalb auch zu kritisieren – immer vorausgesetzt, *wir wollen ‚politisch‘ existieren und zusammen leben*. In aristotelischer Sicht, von der auch Arendt ausgeht, versteht sich das wie von

selbst. Wir können gar nicht anders, als dies zu wollen, wenn es stimmt, dass es in unserer Natur liegt, politisch zu (ko-)existieren; und zwar um Willen des Guten, das wir vorrangig durch das Miteinanderreden und -handeln realisieren. So hat es den Anschein, als markierten die Begriffe Sprache, Ethik und Politik einen integralen Zusammenhang, der durch Gewalt scheinbar nur verunreinigt, gefährdet oder zerstört werden kann. Theorien, die demgegenüber besagen, dass Gewalt der Sprache und dem Politischen innewohnt, gehen weit über Arendts Einsicht hinaus, dass jeder politischen Ordnung unvermeidlich Gewalt (ob revolutionär oder nicht) *vorausgeht*; und sie bleiben auch nicht bei Jacques Derridas Nachweis stehen, dass sich sog. Gründungsgewalt in eine politische Ordnung erhaltende Gewalt hinein *fortsetzt*. Sie zeigen vielmehr darüber hinaus auf, wie wir der Gewalt – scheinbar auf unabsehbare Zeit – auch ausgeliefert bleiben, die wir selbst in unserem sprachlichen und politischen Verhalten zueinander immer *von Neuem* heraufbeschwören.

Dass vor dem hier knapp skizzierten Hintergrund der Zusammenhang von Sprache, Politik und Ethik heute neu zu bedenken ist, haben wir wesentlich einer politisierten Gewalt zu verdanken, die scheinbar die menschlichen Verhältnisse ganz und gar versehren und zerstören kann. Genau dagegen hat man immer wieder die Sprache als einzige, vielleicht aber vergebliche Hoffnung gesetzt; eine Hoffnung, die ethisches, vor allem jüdisch inspiriertes Sprachdenken von Franz Rosenzweig über Martin Buber bis hin zu Emmanuel Levinas mehr und mehr an einer Gewalt zu messen sich gezwungen sah, die schließlich alles zu beherrschen schien. Levinas ging so weit, das Sein selbst als stets im Krieg sich offenbarend zu brandmarken, um daraufhin zu fragen, ob nicht nur ein dem Sein entzogenes ‚Wort‘ halten kann, was man ethischem Denken unbedingt abverlangen müsse: einen wirklichen Ausweg aus der Gewalt Richtung Frieden zu weisen. Die Kritik an diesem vielleicht radikalsten Versuch, Sprache und Ethik zusammen zu denken, zeigt aber, wie Letztere ihrerseits auf eine Politik angewiesen ist, die sie vor einer gewaltsamen Verabsolutierung des Anderen bewahren muss, der uns doch nur in einer irreduziblen Pluralität begegnet. (Buber [1962, 235] sprach von „Vielheits-Anderheit“.) So kann sich aber keine Politik je selbst genügen, wenn sie im Verdacht steht, sogar in jenen Institutionen, die der Gewaltkontrolle und -begrenzung dienen sollen, neue Gewalt heraufzubeschwören. In diesem Missverhältnis zwischen Ethik und Politik lassen sich Spielräume sprachlichen Verhaltens ausmachen, die uns vor einer fatalen Auslieferung an ‚die‘ Gewalt ebenso bewahren sollten wie vor irenischen Illusionen, ihr

jenseits einer scheinbar der Gewalt verfallenen Welt ganz entkommen zu können.

1. Alter und neuartiger Gewalt ausgesetzt – ursprünglich und unabsehbar?

Biologisch mögen zwar alle Menschen miteinander verwandt sein, doch *sozial* erweisen sie sich durch nichts miteinander derart verstrickt wie durch die Gewalt, die sie einander antun und die offenbar jegliches soziale Band zu zerstören vermag. Das scheint der Mythos von Kain und Abel ebenso zu lehren wie die neuzeitliche Sozialphilosophie mit Thomas Hobbes, die psychoanalytische Archäologie Sigmund Freuds und noch René Girards Versuch, einen „Weg aus der Gewalt“ zu finden. Bis hin zu diesem Versuch schwankt man zwischen zwei theoretischen Optionen: Besteht zunächst eine Verwandtschaft (genetisch bzw. kraft Abstammung von einem Vater oder von einer Mutter, sei es ein Gott oder die Erde oder ein Surrogat wie die moderne Nation), die nachträglich ruiniert wird, oder entsteht die Verwandtschaft gerade aus der Gewalt, wie Jean-Paul Sartre (1993) annahm? Doch unterläuft die Sozialontologie des 20. Jahrhunderts diese Alternative, indem sie, vielfach von Martin Heidegger ausgehend, nachweist, dass es das Soziale (als „Mitsein“) überhaupt nur geben kann in der Form eines Miteinanders im Gegeneinander, das allerdings höchst verschiedene Formen annehmen kann (von Dissens und Streit bis hin zum Bürgerkrieg, zum internationalen Krieg, zum Weltkrieg und zur endgültigen Extermination). Sozialontologisch gesehen gründen alle diese Formen in einem mit Heraklit zu deutenden *pólemos*, dem wir immer schon ausgesetzt sind und scheinbar für immer ausgesetzt bleiben (Fink 1974, 164f.; Patočka 2010; Girard 2010, 579). Wie das zu denken wäre, ist allerdings die Frage. Sie ist umso schwerer zu beantworten, als die indifferente Rede von Gewalt mit bestimmtem Artikel in Wirklichkeit eine schier unübersehbare Vielzahl von Gewalt-Phänomenen kaschiert, von denen man gerne wissen würde, welchen von ihnen wir vermutlich unvermeidlich ausgesetzt sind bzw. bleiben und welche von ihnen sich vielleicht vermeiden ließen oder für die Zukunft sogar auszuschließen wären. Wird diese Frage *nicht* aufgeworfen, drohen Gewaltanalysen und -theorien letztlich entweder auf eine Art Fatalismus hinauszulaufen, der uns (jeden, für immer und unabänderlich) zur Gewalt verurteilt sieht, oder aber in einen naiven Optimismus der Befreiung von jeglicher Gewalt zu münden. Zumal wir uns nach dem gewaltvollsten aller bisherigen Jahrhunderte weder mit

einem solchen Fatalismus indifferent abfinden noch auch Illusionen über vermeintliche Auswege aus ‚der‘ Gewalt leisten können, die vollkommene Gewaltfreiheit in Aussicht stellen. Vielmehr müssen wir auf dritten Wegen, die nicht auf eine dieser Alternativen hinauslaufen, sondieren, wie es um Möglichkeiten einer nachhaltigen Reduktion wenigstens eklatanter, massiver, exzessiver Gewalt auf erträglichere Formen bestellt ist, die vielleicht zu verwinden wären, ohne zu fataler Gegengewalt zu verleiten. Dieser Frage haben sich auch von philosophischer Seite zwar viele Autoren gewidmet, um zu ermitteln, ob etwa durch gewisse Formen des Verzeihens, der Versöhnung und schließlich auch des Vergessens zu verhindern ist, dass Gewalt immer neue Gewalt nach sich zieht (u. U. auch mit einer Verspätung von Jahrhunderten, nach denen man sich an die Untaten früherer Feinde erinnert; Jankélévitch 2004; Ricoeur 2004a; Griswold 2007; Derrida 2013; Crépon, Rauen 2015). Doch die Literatur, die sich mit der Frage befasst, wie wir ‚der‘ Gewalt grundsätzlich ausgesetzt sind, gibt wenig Anlass zu Hoffnung. So leitet Girard (1994, 438) scheinbar die ganze von Menschen zu verantwortende Gewaltgeschichte von einem „mimetischen“, niemals ganz stillzustellenden Begehren ab, dem sich angeblich nichts entziehen kann. Wer „Gewalt unterbinden“ wolle, könne „ohne Gewalt nicht auskommen“. Gerade deshalb sei „die Gewalt endlos“ (ebd., 43f., 50). Gilt aber wirklich unabänderlich und für alle Formen von Gewalt, dass sie – wie einst die Rache – auf fatale Art und Weise Gegengewalt nach sich ziehen müssen, ohne dass die daraus resultierenden Gewaltverkettungen je wirklich aufhören könnten?

Es kann allerdings keine Rede davon sein, es drohe sich (nur) eine „ursprüngliche“, altbekannte Gewalt endlos zu wiederholen. Gewalt ist auch in neuen, in staatlich organisierten und technologisch raffinierten, aber auch in ‚entstaatlichten‘ Formen sog. Neuer Kriege (Kaldor 2000; Münkler³2004) zu Tage getreten und lässt heute alle Versuche ihrer institutionellen politischen Bändigung (ganz abgesehen von deren relativem Erfolg) als außerordentlich ambivalent erscheinen. Denn was Gewalt zu kontrollieren verspricht, droht zugleich auch – eben dadurch – neue Gewaltpotenziale freizusetzen; und zwar nicht nur ‚uralter‘, längst bekannter Gewalt, sondern auch neuartiger Gewalt, die ihrerseits ‚Geschichte macht‘ und bis auf Weiteres jede Hoffnung auf eine fortschreitende Bewältigung der Gewalt zerstört hat.

Während Girard uns als immerzu wiederholten Ursprüngen der Gewalt auf fatale Weise ausgeliefert beschreibt, bestehen andere (wie Pierre Clastres 2008) auf politischen – vor allem staatlichen – Potenzialen der Bändigung kollektiver Gewalt, die sich allerdings als zwiespältig erwiesen ha-

ben: Sie können nicht nur für eine unaufhörliche Verkettung von Gewalt und Gegengewalt, sondern auch für neue Feindschaften in Dienst genommen werden, die man, ohne auf vorgängige Gewalt Bezug nehmen zu müssen, gegebenenfalls erst konstruiert bzw. erfindet, wenn man glaubt, nur kraft eines polemogenen Gegensatzes zu Anderen überhaupt politisch existieren zu können (wie es in der Perspektive von Clastres als geradezu unvermeidlich erscheint). Wie man es auch dreht und wendet: Endgültige Auswege aus ‚ursprünglicher‘ oder ständig produzierter ‚neuer‘ Gewalt sind im Lichte der meisten Theorien kaum auszumachen, die herausarbeiten, wie wir ‚der‘ Gewalt *grundsätzlich ausgesetzt* sind – und bis auf Weiteres *ausgesetzt bleiben*.

Das gilt auch für die Philosophie von Levinas, der in seinem ersten Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit* (1961), wie kein anderer den Vorwurf verschärft hat, die Philosophie selbst sei bis heute zutiefst der Gewalt bzw. einem ontologisch zu deutenden Krieg (*pólemos*) verfallen. Wenn das zuträfe, wären alle Hoffnungen Makulatur, die von den ersten Ansätzen zu einer eigenständigen Sprachphilosophie an – nach den Vorarbeiten Johann G. Herders, Wilhelm v. Humboldts, Gottlob Freges und Ferdinand de Saussures von Ludwig Wittgenstein über Ernst Cassirer bis hin zu den Pragmatikern Karl-Otto Apels und Jürgen Habermas’ – genährt worden sind, es ließen sich gewissermaßen Inseln der Gewaltfreiheit denken, auf die man sich wenigstens zwischenzeitlich zurückziehen könnte. Im Lichte der verschärften Gewaltkritik, wie sie bei Levinas anzutreffen ist, genügt es nicht, sich ‚guten Willens‘ – was laut Immanuel Kant (1994, 10) immerhin „ohne Einschränkung“ gut genannt werden dürfte – zur Gewaltlosigkeit zu bekennen und ihr gemäß leben zu wollen. Dieser Begriff wird ungeachtet bester Absichten am Ende zur leeren Phrase, wenn er nicht hart daraufhin befragt wird, ob, wo und wie es überhaupt als möglich erscheint, der Gewalt zu entkommen, wenn nicht endgültig, so doch wenigstens zwischenzeitlich. Besteht aber überhaupt die geringste Aussicht darauf, wenn der Verdacht mit Recht besteht, dass wir nicht nur in uns selbst immerfort Gewalt reproduzieren, sondern *nolens volens* auch das Erbe einer Gewalt übernehmen, die wie ein ontologisches Verhängnis erscheinen muss, wenn es denn stimmt, dass uns bis heute und in alle Zukunft ein *polemologisches Sein* beherrscht?

2. Emmanuel Levinas: das ‚Wort‘ als Ausweg aus dem Krieg?

Genau so verstehe ich die Frage, mit der Levinas *Totalität und Unendlichkeit* einleitet, indem er – vielleicht zum ersten Mal überhaupt – die Gewalt zur Maßgabe einer Philosophie erhebt, für die die Frage nach dem Anderen bzw. das Infragegestelltwerden durch den Anderen absolut vorrangig sein muss. Im Vorwort zu diesem Werk heißt es: „Jeder wird uns ohne weiteres darin zustimmen, daß es höchst wichtig ist zu wissen, ob wir nicht von der Moral zum Narren gehalten werden“ (Levinas 1987, 19). „Jeder von uns“ soll wohl bedeuten: angesichts der historischen Erfahrungen, die ausnahmslos alle, die einen Begriff von Moral im Munde führen, ‚nach 1945‘ vor Augen haben müssen bzw. vor Augen haben müssten. Levinas spielt auf diese Erfahrungen nur an, ohne sie im Einzelnen zu untersuchen (etwa als Weltkrieg, totalitäre Herrschaft, Genozid oder Völkermord usw.). Doch erschöpft sich das Vorwort keineswegs in einem solchen kontingenten Zeitbezug, um bloß einleitend zu plausibilisieren, warum gleich darauf vom Krieg die Rede ist. Vielmehr radikalisiert es sogleich die Gewalt, für die stellvertretend nur „der Krieg“ steht, zur Herausforderung jeglicher Moral, die fortan versprechen muss, sich ihr absolut zu widersetzen, ohne im Geringsten zu beschönigen, wie sehr wir der Gewalt ausgesetzt sind. An der kriegerischen Gewalt, die in *Totalität und Unendlichkeit* wie ein ontologisches, unabwendbares Verhängnis erscheint, muss in diesem Sinne eine Moral Maß nehmen, die niemanden mehr in die Irre führen sollte, etwa dadurch, dass sie vorgaukelt, dass es auf dem Weg vernünftiger Kommunikation möglich wäre, ein von jeglicher Gewalt befreites Terrain zu betreten. Nährt sie auf diese Weise bloße Illusionen, die am Ende eine weiterhin ungehindert andauernde Herrschaft der Gewalt (sei es in ‚ursprünglichen‘ oder ‚neuartigen‘ Formen) bemänteln?

Scheinbar um dem vorzubeugen, beginnt Levinas *Totalität und Unendlichkeit* mit einem unerhörten, kaum zu überbietenden Vorwurf, indem er behauptet, alles sei dem Krieg verfallen, ja, er mache geradezu „die eigentliche Offenbarkeit des Wirklichen“ aus (Levinas 1987, 19). Das sei derart offensichtlich, dass es dazu „keines Beweises anhand dunkler Heraklitischer Fragmente“ bedürfe. So fällt der Begriff des Krieges mit dem des Seins letztlich zusammen. Das aber bedeutet scheinbar, dass er weder begonnen noch beendet werden kann. Wenn für ein Seiendes, gleich welcher Art, bereits die bloße Faktizität seines Existierens eine Auslieferung an das Sein bedeutet, das alles in der Weise eines ontologischen *pólemos* beherrscht, kann es dann überhaupt einen Ausweg aus dem Krieg geben? Hat Levinas diesen Begriff nicht vollständig enthistorisiert? Was Levinas „Moral“ nennt, soll nun

offenbar dagegen etwas ausrichten können, dass wir weiterhin vom Krieg beherrscht werden; andernfalls, so fürchtet er, führt uns dieser Begriff in die Irre und nährt illusionäre Vorstellungen davon, wie der Gewalt zu entkommen wäre. Am Ende sieht Levinas nur einen Ausweg (*évasion*) aus dem derart totalisierten, das Sein durchherrschenden Krieg: die Erinnerung an ein „Jenseits des Seins“, das uns in Wahrheit immer schon vom „absolut“ oder „radikal“ Anderen her in Anspruch nehme, nicht viel anders als das platonische Gute.

Kann aber dieser Rekurs auf das Gute irgendetwas daran ändern, dass wir dem ontologischen Krieg ausgeliefert bleiben? Für Derrida (1976, 227) keineswegs, der in seiner außerordentlichen Besprechung von *Totalität und Unendlichkeit* zu dem eindeutigen Resultat gelangt: der „Ökonomie des Krieges“ entrinne man nie. Doch ist Derrida genauso wenig wie Levinas ein Zyniker oder Defätist. Dass wir ‚der‘ Gewalt nicht entkommen, bedeutet eben nicht, dass wir sie nicht zurückweisen und brandmarken könnten und müssten, um sie zu verwinden, zu begrenzen, aufzuheben oder zu überwinden, sofern das als möglich erscheint.

Aber *wie* soll das möglich sein, wenn ‚alles‘ der Gewalt widerstandslos zu verfallen droht? Noch im Jahre 1952 schloss sich Levinas an dieser Stelle Eric Weil an, der in *Logique de la philosophie* mit einem strengen Gegensatz von Gewalt und Rede operiert hatte und auf diese Weise doch von einer Gewaltfreiheit der Vernunft auszugehen schien (Weil 1950; Levinas 1992a, 15). Wenige Jahre später, 1959, um genau zu sein, schreibt Levinas dann aber, „daß man den Worten nicht mehr glauben kann, denn man kann nicht mehr sprechen in dieser gepeinigten Welt“ (ebd., 128). Die Wissenschaften hätten das Ihre dazu beigetragen, „alles Vertrauen in die Sprache“ (insbesondere in die Sprache der Philosophie) „schwinden“ zu lassen (Levinas ²1988, 158). Nur dem „prophetischen Wort“, „das zu hören unmöglich ist, dem nicht zu antworten unmöglich ist“ und das „dazu zwingt, das Gespräch aufzunehmen“, sei noch zu trauen (Levinas 1992a, 126). Abgesehen davon aber habe man in einer „Welt ohne Wort“ ganz und gar „die Sprache verloren“ (ebd., 157). Das wirft Levinas nun offenbar einem dem Krieg verfallenen Sprechen ebenso vor wie der kohärenten Rede, auf die es besonders den Philosophen ankommt. „Vor lauter Kohärenz hat das Wort die Sprache verloren. Von nun an hat kein Wort mehr genügend Autorität, um der Welt das Ende seiner eigenen Verkommenheit anzukündigen“ (ebd., 158). Demnach mögen die Philosophen schreiben und sagen, was sie wollen, sie bleiben doch sprach- bzw. *wort-los*, auch dort, wo sie sich daran machen, eine Jahrhunderte währende

„Sprachvergessenheit“, „-unbewusstheit“ oder „-verkennung“ zu beenden, wie man es sich von Hans-Georg Gadamer (1990) über Jürgen Trabant (1998) bis hin zu Albrecht Wellmer (2007) vorgenommen hat.

So verfällt auch die scheinbar gelingende, kohärente Kommunikation einer totalen Gewaltkritik; und diese Kritik nimmt ihrerseits zu Gewalt – zu „guter Gewalt“ (Levinas 1992b, 107) – Zuflucht. Ihr allein traut Levinas offenbar zu, wenigstens den Krieg zu durchkreuzen, wenn er schon nicht für immer zu beenden ist. Das, was sich ihm wenigstens widersetzen können soll, *das Wort* – d. h. letztlich diese eine, angeblich aus dem (sehr weit ausgelegten) ‚Gesicht‘ jedes Anderen ‚sprechende‘, wenn auch unhörbare Maßgabe: „Du sollst nicht töten“ (1992a, 18) –, wird ebenfalls als Gewalt eingestuft, die in das Sein und in das Denken einbricht, um uns angesichts des Anderen auf unhintergehbare Art und Weise verantwortlich zu machen. Diese ‚gute‘ Gewalt läuft allerdings Gefahr, sich im Namen eines einzigen Anderen von der Verantwortung für Dritte zu entbinden. So verstrickt sich die ‚gute‘, ethische, verantwortlich machende Gewalt in die politische Gewalt schier unüberwindlicher Missverhältnisse zu Dritten, denen man niemals gleichermaßen und zugleich gerecht werden kann. Im Zeichen eines entsprechenden Gerechtigkeitsanspruchs kann es demzufolge überhaupt keine Gewaltlosigkeit, sondern allenfalls ‚geringere Gewalt‘ geben. Selbst das, was sich der Gewalt zu widersetzen verspricht, wird hier explizit als eine Art von Gewalt bezeichnet. Das verstärkt den Eindruck nachhaltig, aus der Gewalt könne es überhaupt kein Entkommen geben – im Gegensatz zu allen Sprachphilosophen und Theoretikern des Politischen, die uns wie Arendt glauben machen wollen, die Gewalt sei überhaupt kein sprachliches und politisches Phänomen und sie könne insofern nur als dem Miteinanderreden und -handeln fremdes Moment gelten.

Sowohl bei Arendt als auch bei Levinas vermisst man allerdings Genaueres dazu, was Gewalt überhaupt zu Gewalt macht: ihre *verletzenden*, *verwundenden* oder *zerstörenden* Momente. Auf den ersten Blick scheint Levinas diese in der phänomenologischen Gewaltforschung längst deutlich herausgearbeiteten Momente nicht besonders ernst zu nehmen. Etwa wenn er in *Totalität und Unendlichkeit* schreibt, die Gewalt bestehe „nicht so sehr im Verletzen und Vernichten“, sondern „vielmehr darin, die Kontinuität der Personen zu unterbrechen, ihnen Rollen zuzuweisen, in denen sie sich nicht wiederfinden, sie zu Verrätern nicht nur an ihren Pflichten, sondern an ihrer eigenen Substanz zu machen, sie Taten verrichten zu lassen, die jede Möglichkeit einer Tat zerstören“ (Levinas 1987, 20). So aber kommen jene Mo-

mente, die keine Phänomenologie der Gewalt übersehen darf, bei näherem Hinsehen sogleich doch wieder ins Spiel. (Vgl. zur *faiblesse* und *vulnérabilité de l'autre* auch Levinas 2009a, 312.) Die Phänomenologie der Gewalt besinnt sich zunächst darauf, dass es *jemanden* geben muss, den Gewalt trifft, dem sie unter die Haut geht und der sie als verletzend, verwundend oder zerstörend wahrnimmt. Das verletzende Moment, auf das ich mich hier beschränke, *changiert zwischen subjektiver Verletzlichkeit und objektiver Verletzung*. (Für den Bereich der Sprache vgl. Herrmann, Krämer, Kuch 2007; Kuch, Herrmann 2010.) Dem Gefühl des Verletztseins wird man nicht unbedingt ‚Recht geben‘, wohingegen eine objektive Verletzung auch dann vorliegen kann, wenn die Betroffenen sich gerade nicht speziell verletzt fühlen. In diesem Falle ist die Feststellung vorliegender Verletzung auf Dritte angewiesen. Bei einer solchen Feststellung handelt es sich niemals um eine bloße Beschreibung eines Vorkommnisses. Wer sich als verletzt beschreibt, stellt etwas fest, was sich *eo ipso* als Abzuwehrendes, Widriges, Unberechtigtes ... darstellt: Die Verletzung hätte nicht geschehen dürfen; sie ist insofern kein neutrales Vorkommnis, sondern ein widriges oder widerwärtiges Ereignis, das nach einer Klärung der Verantwortlichkeit für es verlangt.

Das Gleiche gilt, wenn Dritte eine Verletzung feststellen. Dabei begehen sie sich unvermeidlich auf ein dissensuelles Feld, in dem strittig ist, welche Art der Verletzung, welcher Grad und welches Ausmaß der Verletzung sozial und politisch maßgeblich sein muss oder sein sollte. Für die ständig reklamierte Verletzung des notorischen Querulanten gilt das nicht. Umgekehrt sind weitgehend unbemerkt vor sich gehende Verletzungen wie bspw. ständige Demütigungen auch dann politisch außerordentlich relevant, wenn sie nur von wenigen (und nicht einmal von den Gedemütigten selbst) geäußert werden; in dem Falle nämlich, dass nachzuweisen ist, dass die Demütigung mit institutionellen Grundstrukturen eines Gemeinwesens verknüpft ist (Margalit 1996).

Dissens in diesen Fragen kann nur politisch ausgetragen werden, d. h. in Verbindung mit gesellschaftlichen Institutionen, die ihrerseits im Verdacht stehen, Gewalt zu reproduzieren. Um in dissensuellen Auseinandersetzungen bestimmten Formen der Gewalt entgegenzutreten zu können, sind wir auf *Formen* der Auseinandersetzung angewiesen, die sich wiederum nicht neutral zur Gewalt verhalten. Ricœur (1974, 248–276) spricht in diesem Zusammenhang vom „Paradox des Politischen“, das darin liegt, dass genau die politischen Formen, die man instituiert, um der Gewalt entgegenzuwirken, ihrerseits deren Reproduktion heraufbeschwören (Vf. 2015). Ricœur zögert

nicht, in diesem Zusammenhang vom politisch Bösen zu sprechen, da politische Institutionen nicht nur als kritikwürdig erscheinen, insofern sie bspw. mit fortgesetzter Demütigung von Mitbürgern, sondern mit schlechterdings Inakzeptablem, Unannehmbarem, nicht zu Rechtfertigendem einhergehen. Das Politische gerät infolgedessen an die Grenzen des Bösen, wenn es stimmt, dass das Böse genau das Nichtzurechtfertigende ist, das *dennoch* getan und Anderen angetan wird. (Ricoeur stützt sich hier auf Jean Nabert; vgl. Ricoeur [2004b].)

3. Frieden als ethischer Sinn der Sprache? Eine Moral, die uns nicht zum Narren hält?

Man sieht, dass der Begriff der Gewalt zwischen Gewaltsamkeit und Gewalttätigkeit ein breites Spektrum aufweist, das im Rahmen einer Ontologie des Krieges kaum angemessen zur Sprache zu bringen ist, die letztlich alles ausnahmslos einer undifferenzierten Gewalt verfallen sieht. Allerdings kann man Levinas nicht vorwerfen, dieses Spektrum überhaupt nicht im Blick gehabt zu haben. (Vgl. Levinas 1988, 7, 103; 1995, 125ff.; Vf. 2017) Für ihn beginnt die nicht dem Sein, sondern menschlichem Tun und Unterlassen zuzuschreibende Gewalt damit, dass man so tut, als ob man allein auf der Welt wäre. Und sie reicht bis hin zu *institutionalisierter Gewalt*, wie sie Ricoeur in seiner Arbeit über das politische Paradox und Arendt unter der Überschrift totalitärer Herrschaft beschrieben haben. Wenn es stimmt, dass wir bislang keine wirklich der Gerechtigkeit verpflichtete Gesellschaft kennen oder auch nur entwerfen können, die nicht zugleich Ungerechtigkeit heraufbeschwören würde¹, und wenn es keine der Achtung menschlicher Würde verschriebene Gesellschaft gibt, die nicht auch zu entwürdigen droht (etwa durch die Art und Weise, wie sie staatlicherseits soziale Leistungen gewährt und dabei deren EmpfängerInnen zu BittstellerInnen macht), fragt es sich, ob man institutionalisierter Gewalt überhaupt je entkommen wird. Genau auf diesen Anspruch zieht sich Levinas schließlich zurück, indem er in seinem zweiten Hauptwerk, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), feststellt: „Das eigentliche Problem besteht für uns Abendländer nicht mehr so sehr darin, die Gewalt abzulehnen, als vielmehr darin, uns zu fragen, wie wir die Gewalt so bekämpfen sollen, daß wir – ohne in der Widerstandsverweigerung gegenüber dem Bösen zu verkümmern – die Institutionalisierung

1 Vgl. den Schwerpunkt zu Judith N. Shklars politischer Philosophie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4 (2014), 626–746.

der Gewalt infolge ebendieses Kampfes verhindern können“ (Levinas 1992b, 378).²

Ein überaus ernüchterndes Ergebnis, insofern nunmehr jede Aussicht auf Gewaltfreiheit verbaut zu sein scheint und nur noch das Interesse an geringerer, wenigstens nicht ‚institutionalisierter‘ Gewalt Levinas’ Denken zu bestimmen scheint. Zuvor hatte es den Anschein, dass ein ohne jegliche Beschönigung diagnostizierter, schließlich mit dem Sein zusammenfallender Begriff des Krieges der Maßstab sein müsste, an dem zu bemessen wäre, ob uns „die Moral“ wirklich einen Ausweg aus der Gewalt weist. Später gibt Levinas diese ‚ontologische Kampflinie‘ offenbar ganz auf – als ob er geahnt hätte, dass auch die von ihm selbst offerierte Moral, die uns angesichts einer das Sein geradezu beherrschenden Gewalt³ nicht länger „zum Narren halten“ sollte, gar nicht halten kann, was sie verspricht, nämlich einen Ausweg aus dem Sein *und damit zugleich* auch aus dem Krieg und aus aller Gewalt zu weisen. Dem Sein bleiben wir überantwortet – ungeachtet eines uns zur Verantwortung bestimmenden ‚Wortes‘, dessen Quelle Levinas ‚jenseits‘ des Seins vermutet. Aber diese Auslieferung an das Sein entbindet in keiner Weise von der Aufgabe, den „Krieg aller gegen alle“ zu bekämpfen, der, wie Levinas (1992b, 26f.) mit Blick auf Spinozas *conatus essendi* meint, bereits in einem „Beharren im Sein“ angelegt scheint, an dem „die Seienden“ von Anfang an und bis zum Schluss unbedingt interessiert zu sein scheinen. Wiederum liest sich das wie ein ontologisches Verurteiltsein zum Krieg. Wenn daran aber nichts zu ändern ist, will der Philosoph wenigstens darauf hinwirken, dass man nicht einen „Krieg mit gutem Gewissen“ führt (ebd., 348) – als ob es nur darum gehen könnte, Krieg wenigstens schlechten Gewissens zu führen, wenn es schon kein Entkommen aus ihm gibt.

Tatsächlich redet Levinas (1995, 166, 185) einer „Rückkehr zum schlechten Gewissen“ das Wort, die aber gewiss nicht dafür genügt, eine anvisierte „Aufhebung des Krieges“ herbeizuführen. Frieden mag ‚angesichts des Anderen‘ immer schon geboten sein, wie Levinas unter Berufung auf die

2 Schon in einem Brief an *Le Monde* aus dem Jahr 1954 hatte sich Levinas anlässlich des Struthof-Prozesses für die Notwendigkeit „vernünftiger Institutionen“ ausgesprochen (Levinas 1992a, 114).

3 Wer näher hinsieht, wird bei Levinas symptomatisches Schwanken feststellen: beherrscht uns kriegerische Gewalt im Sein? Sind ‚Sein‘ und ‚Krieg‘ letztlich dasselbe und erweisen wir uns insofern vom Sein beherrscht? Kann das Sein überhaupt ‚herrschen‘? Derrida hat das in seiner frühen Auseinandersetzung mit Levinas bereits bestritten.

„unausrottbare Evidenz des Sozialen“ glauben machen will, die ihm überhaupt kein ‚neues Phänomen‘ zu sein scheint (ebd., 235).⁴ Immer schon, so meint er, war angesichts des Anderen der „Frieden selbst“ geboten. Und dieses Gebot ist es, was die Sprache als solche überhaupt erst zu einer *sprechenden* macht. Wer für diesen Frieden buchstäblich keinen Sinn und für dieses Gebot kein ‚offenes Ohr‘ hat, muss zugleich den ethischen Sinn der Sprache bzw. menschlicher Rede verfehlen und kann, wie es scheint, nur verbalen Lärm machen. Den Frieden verfehlen ist gleichbedeutend damit, die Sprache zu verfehlen, d. h. einer gewaltsamen „Welt ohne Wort“ zu verfallen. Demnach würde es genügen, an den dem Anspruch des Anderen zu verdankenden Sinn der Sprache zu erinnern, um im Zeichen des Friedens zu handeln, der wenigstens als gebotener immer schon ‚da‘ zu sein scheint. Das praktische Problem des Friedens würde sich so gesehen darauf reduzieren, zu tun, was angesichts des Anderen ohnehin geboten ist und immer schon geboten war.

Liegt aber in der „guten Gewalt“, die wir uns angeblich unwidersprechlich vom Anderen her zuziehen, wirklich die Eröffnung eines Königswegs zum Frieden, insofern sie wenigstens sicherstellt, dass wir nicht von einer entsprechenden Moral zum Narren gehalten werden? Hätte sich mit anderen Worten eine Moral, der das nicht länger vorzuwerfen wäre und die es wirklich radikal mit Gewalt und Krieg aufzunehmen verspräche, nur an das zu halten, was angesichts des Anderen geboten ist? Dagegen erheben sich nachdrückliche Bedenken. Die von Levinas in Anspruch genommene und als evident bezeichnete Basis dieser Moral erscheint als außerordentlich anfechtbar. Kann man wirklich *zeigen* bzw. *deskriptiv aufweisen*, dass kraft des Gesichtes ein Gebot zur Geltung kommt, nicht am Tod des Anderen schuldig zu werden? Verlässt Levinas hier nicht den Boden der Phänomenologie und damit den methodologischen Atheismus (dem er sich ausdrücklich verpflichtet hat), um sich einfach auf biblische Quellen zu berufen?⁵ Gebietet

4 Möglicherweise spielt Levinas im zitierten Text aus dem Jahre 1986 auf eine eher in der Soziologie angesiedelte, in den letzten Jahren wieder verschärfte Diskussion um die „Erfindung“ des Sozialen im Zeichen der sog. ‚sozialen Frage‘ des 19. Jahrhunderts an. Zweifellos meint Levinas nicht, dass die Sozialität, wie er sie im Zeichen radikaler Verantwortung denkt, etwas spezifisch ‚Modernes‘ ist, wie es Theoretiker des Sozialstaats behauptet haben. Vgl. Vf. 2018.

5 Vgl. Janicaud 2014. Frühzeitig hatte Levinas (2009b, 277, 451) mit Verweis auf Husserl betont, dass die Alterität, von der her er das ‚Sagen‘ des Gesichts deutet, jeglicher „Sinnegebung“ vorausgehe.

diese Moral überhaupt etwas Bestimmtes? Oder sensibilisiert sie lediglich für die Frage, ob (und wenn ja, wie) eigenes Leben, Tun oder Unterlassen den Tod eines Anderen bedeuten könnte? Setzt sie damit nicht gleichsam zu hoch an? Verfehlt sie nicht alle nicht-tödliche Gewalt? Gewalt muss nicht gleich töten bzw. physisch liquidieren. Schon gar nicht, wenn man sich so verhält, als ob man allein auf der Welt wäre, womit für Levinas bereits die Gewalt beginnt. Diese Formulierung kann auch für bloße Rücksichtslosigkeit im Sinne eines mehr oder weniger eklatanten Mangels an Zivilität⁶ stehen, d.h. für eine wenig intensive und alltägliche Gewaltsamkeit, die rechtlich kaum belangbar ist, wenn sie sich keiner inkriminierten Gewalttätigkeit schuldig macht.

Nicht immer ist die Gewalt ein Skandal; oft ist sie, zumindest als Gewaltsamkeit, unvermeidlich. Z. B. dann, wenn Rücksicht für den einen mangelnde Rücksicht anderen gegenüber notwendigerweise nach sich zieht oder wenn das Wort zu ergreifen bedeutet, es anderen im gleichen Zug abzuschneiden. Das heißt nicht, dass wir uns von kaum zu vermeidender Gewaltsamkeit (die Levinas von Gewalttätigkeit nicht unterscheidet) einfach exkulpieren könnten. Ob man sie als kaum zu vermeidende überhaupt realisiert und wie man sich zu ihr verhält, macht immer noch einen erheblichen Unterschied. Schließlich kann man sie auch billigend in Kauf nehmen und sich ihr umso bedenkenloser überlassen (und sie sogar nutzen), als man sich nicht für sie verantwortlich halten muss. Aber bereits dann, wenn wir sie indifferent hinnehmen, ziehen wir uns im Verhältnis zu Anderen die Frage der Verantwortung für eine Gewalt zu, an der wir *mindestens mitbeteiligt* sind. Und eine eindeutige, unstrittige Grenze zwischen Unvermeidlichkeit und Verantwortlichkeit ist nirgends in Sicht. Das aber bedeutet, dass grundsätzlich jederzeit damit zu rechnen ist, dass auf den ersten Blick nicht zu vermeidende Gewaltsamkeit doch zuzurechnen ist. Und das ist auch eine Frage kontextuell variabler Schwellen, die je nach geschichtlichen, kulturellen und sozialen Umständen festlegen, wo auf Gewaltsamkeit sensibel reagiert wird. Eine Gewaltsamkeit, die wir nicht zu unseren eigenen Gunsten ausnutzen, wird man uns vielleicht nachsehen; weniger oder gar nicht aber eine Gewaltsamkeit, die wir uns zu Nutze machen, die in mehr oder weniger vermeidbare Gewalttätigkeit übergeht, und schließlich: die man selbstherrlich ausübt.

6 Ich beziehe mich auf Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* aus dem Jahre 1924.

Doch dabei steht nicht jedes Mal der physische Tod des Anderen auf dem Spiel. Genau das der Gewalt in allen ihren Formen zuzuschreiben, würde bedeuten⁷, zahlreiche – auf den ersten Blick weit weniger dramatische – Gewaltphänomene aus dem Auge zu verlieren, die mindestens eines voraussetzen: dass diejenigen, die jeweils die Gewalt trifft, *verletzt* werden und dass sie sich dazu niemals indifferent verhalten werden. Nicht ein uraltes, phänomenologisch nicht nachzuweisendes Gebot, vielmehr das in dieser Nicht-Indifferenz liegende, implizite oder explizite ‚Nein‘ zur Gewalt, die Anderen (unvermeidlich oder mutwillig) angetan wird, muss am Anfang einer Analyse stehen, die sich erst einmal der Erfahrung zu versichern hat, die der Gewalt ausgesetzte Subjekte machen.⁸ Gewalt widerfährt demnach leibhaftigen Subjekten auf nicht-indifferente Art und Weise; und zwar auch dann, wenn die fragliche Gewalt nicht tief eindringt, rasch vorübergeht und keine Spuren hinterlässt. Nur wenn man den Gewaltbegriff entsprechend weit fasst, besteht die Chance, nicht von vornherein (gewaltsam) eine Vielzahl von Gewalterfahrungen auszublenden, die wir als sowohl verletzende als auch als verletzte Subjekte machen. Bei niemandem, den Gewalt trifft, ist jemals *vorauszusetzen*, dass er dies gleichgültig hinnehmen wird bzw. übergehen kann, auch dann nicht, wenn es sich um subtile, kaum auffällige Gewaltsamkeiten handelt.

Umgekehrt folgt nicht, dass auf jede Art von Gewaltsamkeit oder Gewalttätigkeit entsprechend reagiert werden muss. Girard (1994, 49, 455) erweckt diesen Anschein zumindest dort, wo er von „wesenhafter“ Gewalt spricht, die mit fataler Konsequenz Gegengewalt nach sich zieht und deshalb stets einen Horizont ein- oder gegenseitiger Vernichtung heraufbeschwört. Wenn Gewalt unvermeidlich Gegengewalt hervorruft, so dass auch diese wiederum Gewalt nach sich ziehen muss, dann gibt es überhaupt keinen „Weg

7 Ich betone: *würde*. Es geht hier keineswegs darum, Levinas' Philosophie im Ganzen auf diesen Ansatz festzulegen.

8 Bekanntlich nimmt der Begriff der Nicht-Indifferenz bei Levinas selbst, vor allem im zweiten Hauptwerk, eine zentrale Stellung ein. Auf eine im verfügbaren Rahmen gar nicht zu leistende Exegetik kann ich mich hier nicht einlassen. Diese müsste klären, wie sich dieser Begriff überhaupt noch zum verbreiteten Verständnis von Moral, Geboten und Verboten ins Verhältnis setzen lässt, an das sich Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* noch anlehnt. Ich weiche im Übrigen von Levinas insofern ab, als ich die fragliche Nicht-Indifferenz stärker auf Seiten derer lokalisiere, die von Gewalt so getroffen werden, dass sie ihnen als ‚Widriges‘ oder auch ‚Widerwärtiges‘ erscheinen muss.

aus der Gewalt“, wie ihn Girard unter Hinweis auf Hiob sucht, es sei denn die Hinwendung zu einer Religion des Opfers, die allerdings ebenfalls nicht zeigen kann, wie ‚*innerweltlich*‘ der Gewalt zu entkommen wäre.

Dabei ist eine solche Unvermeidlichkeit durch nichts bewiesen. Zu zeigen wäre erst, dass Gewalt nicht auch in der leibhaftigen Subjektivität derer, die sie trifft, *resorbiert* werden kann wie ein Schlag, dessen Wirkung elastisch aufgefangen wird und schließlich verpufft. Und wenn die Gewalt nicht zu resorbieren ist und eine mehr oder weniger bleibende Verletzung nach sich zieht, steht es dem getroffenen Subjekt in gewissen Grenzen immer noch frei, sie mit eigenen Mitteln zu *entschärfen*, sei es, indem es sie nur *verwindet*, sei es, indem es sich nicht zu einer unmittelbaren gewaltsamen Gegenreaktion verleiten lässt, sondern diese bis auf Weiteres *suspendiert* oder (vergessend, verzeihend, versöhnlich etc.) ganz *aussetzt*, um auf diese Weise einen gewissen Spielraum dafür zu schaffen, dass es nicht zu einer fatalen Gewaltverkettung kommen muss. So kann das getroffene Subjekt dem Anderen durch Nachgiebigkeit, Nachsicht und Friedfertigkeit die Chance geben, seinerseits auf fortgesetzte Gewalt zu verzichten; und das kann so weit gehen, ihm „die andere Wange hinzuhalten“, auch in dem Wissen, dass nichts, weder die Resorption von Gewalt noch deren zeitweilige Suspendierung noch auch der Verzicht auf jegliche Gegengewalt *allein* dazu ausreichen kann, jegliche Fortsetzung der Gewalt effektiv zu unterbinden. Jederzeit ist der eigene Gewaltverzicht, der bis hin zur absoluten Wehrlosigkeit gehen kann, als Einladung zu weiterer Gewalt misszuverstehen, die in jeder Schwäche des Anderen nur eine günstige Gelegenheit dazu erkennt, ihn zu unterjochen, zu besiegen oder endgültig zu vernichten.

Wir entkommen der Gewalt – liege ihr Ursprung nun im Sein, in einem mimetischen Begehren, in der Logik kollektiver Identitätsbildung, in einem auch zwischen Staaten weiterhin andauernden Naturzustand oder in einem künftigen Weltbürgerkrieg (Kesting 1959) – weder durch ein unbedingtes Friedensgebot, wie es Levinas (2009b, 373) aus dem Gesicht des Anderen herausliest, noch allein durch Zurückhaltung und Vermeidung jeglicher Gegengewalt bis hin zum radikalen Gewaltverzicht. Letzterer ist nicht nur deshalb nicht generell zu versprechen, weil ein konsequenter Ironismus seit Langem im Verdacht steht, sich als bester Komplize der Gewalt im Allgemeinen und des Krieges im Besonderen zu erweisen (Ricoeur 1974, 219–231). Wir können allgemeinen und durchgreifenden Verzicht auf Gewalt auch deshalb nicht versprechen, weil diese sich *als normalisierte* vielfältig unserer Aufmerksamkeit entzieht. Wir können sie umso weniger als intentionalen

Gegenstand unseres Verhaltens vor uns bringen, als sie strukturell unser Leben bestimmt, so dass dieses selbst gewaltsame Form annimmt, ohne es recht zu realisieren.

Mit Recht insistiert Rancière (2009, 70) darauf, dass vielfach „nur durch die Gewalt des Konflikts“ deutlich zu machen ist, wo und wie sich unser Leben unmerklich gewaltsam vollzieht – unmerklich zumindest für diejenigen, zu deren Normalität eine Gewaltsamkeit oder Gewalttätigkeit geworden ist, deren verletzende Wirkungen ihnen infolgedessen entgehen. Mit einem Friedensdenken, das generellen Gewaltverzicht fordern würde, ist es schon deshalb nicht getan, weil wir vielfach auf Gewalt angewiesen sind, um überhaupt herausarbeiten zu können, wo Gewalt vorliegt⁹, wie sie unser Leben durchdringt und es derart zu einem gewaltsamen macht, dass es schließlich als ganz und gar abwegig erscheinen muss, sich durch einen Akt des Verzichts ganz von ihr zu befreien. Ein Friedensdenken, das sich lediglich auf Fragen des Gewaltverzichts konzentriert, aber nicht näher untersucht, ob bzw. inwieweit uns Gewalt überhaupt derart zur Disposition steht, dass wir auf sie verzichten könnten, muss als naiv gelten.

Diese Naivität ist nur abzubauen, wenn die Gewalt auch mit allen ihren subtilen, strukturellen, unser Leben durchherrschenden Momenten so weit wie möglich zum Vorschein gebracht wird – angefangen bei einer Gewaltsamkeit der Gleichgültigkeit, des Ignorierens und des Übersehens, die dazu führt, dass Andere in unseren Augen nicht einmal ‚existieren‘, so dass sie auch nicht zur Sprache kommen können und ihrer Stimme effektiv beraubt sind. Wer so an jeglicher Artikulationsmöglichkeit gehindert ist, kann auch nicht als politisches Subjekt Andere in Anspruch nehmen und fällt am Ende aus jeder mit Anderen zu teilenden Welt heraus. Das zu übersehen, zu verkennen oder nicht wahrhaben zu wollen, nimmt zwangsläufig die Form mehr oder weniger chronifizierter Rücksichtslosigkeit im Hinblick auf die Existenz Anderer an, die nicht erst durch manifeste Gewalttätigkeit, sondern schon dadurch radikal bedroht ist, dass sie nicht ‚gesehen‘ oder ‚ignoriert‘ wird, wie auch die neuere Diskussion um den Begriff der *visibilité sociale* zeigt.

Lässt sich aber ein politisches Gemeinwesen oder System auch nur vorstellen, das ‚versprechen‘ könnte, jeden Anderen wenigstens seiner politi-

9 Das gilt für die gewaltsame Entlarvung kolonialistischer Gewalt (man denke nur an Fanons Anklage *Les damnés de la terre* [1961]) ebenso wie für die Kritik an Bedingungen ökonomischer Reproduktion heutiger Gesellschaften, die sich wie diejenigen des sog. Westens nur auf Kosten anderer aufrechterhalten.

schen Existenz zu versichern, d. h. vor dieser gewaltsamen Bedrohung durch die Erfahrung sozialer ‚Unsichtbarkeit‘ in Schutz zu nehmen? Ist es vorstellbar, dass angesichts jedes Anderen dem Gebot, nicht an seinem Tod schuldig zu werden, wenigstens dadurch Rechnung getragen wird, dass man ihn nicht übersieht und ignoriert, sondern wahrnimmt und zur Sprache kommen lässt, so dass immerhin die Chance besteht, dass die Betroffenen auch Gehör finden? (Genau das schließt der Begriff der *visibilité sociale* in der Regel ein: ‚gesehen‘ werden und infolgedessen auch ‚Gehör finden‘.) Wäre auf diese Weise wenigstens der elementaren Gewalt entgegenzuwirken, die darin liegt, zwar physisch vorhanden zu sein, aber in den Augen Anderer *praktisch bzw. politisch nicht zu existieren*? Steht jenem ‚Versprechen‘ nicht eine „Ökonomie der Aufmerksamkeit“ (Franck 1998) entgegen, die unvermeidlich bewirkt, dass die Wahrnehmung der einen auf Kosten der Wahrnehmung anderer geht? Ist hier nicht eine nicht zu umgehende Selektivität und Exklusivität im Spiel? Geht nicht die Gewaltsamkeit, die für die jeweils Ausgeschlossenen darin liegt, in deren Augen unversehens in zu verantwortende Gewalttätigkeit über, wenn sie Grund zu der Annahme haben, dass *ausgerechnet sie* ausgeschlossen bleiben oder ausgeschlossen werden?

Die aktuelle Flüchtlingskrise ist in dieser Hinsicht ein Lehrstück. Hunderttausende begehrt(en) Einlass in Europa. Aber keineswegs konnten alle gleich berücksichtigt werden. Und was sich im Kontext der Schließung der sog. Balkan-Route für die einen als gerechtfertigte Reaktion auf eine nationale Überforderung darstellt, ist für die anderen, die Zu-spät-Gekommenen, die ohne Bleibe-Perspektive vor geschlossenen Grenzen endlos ausharren müssen, ein brutaler Akt des Ausschlusses, der zur Folge hat, dass sie vor Ort weder gehört noch mit ihrem Anspruch wahrgenommen werden, so dass sie sich auf ein depolitisiertes, nacktes Leben zurückgeworfen sehen. Bislang ist kein Grenzregime in Sicht, das mit derartigen gewaltsamen Exklusionen überhaupt nicht belastet sein müsste. Jedes neue Grenzregime wird in der einen oder anderen Weise wieder ungerecht sein, indem es sich selektiv-exklusiv zu einer Vielzahl Fremder verhält, die teilweise Aufnahme finden, teilweise einer Ungastlichkeit überantwortet bleiben, die sie einem kaum mehr lebbareren Leben im Niemandland zwischen Staaten oder in provisorischen Lagern überlässt (Grenz, Lehmann, Kessler 2015; Oberprantacher 2016). Darin liegt in den Augen derer, die darunter zu leiden haben, gewiss eine eminente Gewaltsamkeit, die allerdings nicht einfach als unvermeidliche abzufertigen ist. Denn sie wirft stets die Frage auf, ob ihr nicht durch bessere institutionelle Regelungen der Aufnahme Fremder entgegenzuwir-

ken wäre. Auch diese Regelungen mögen wiederum als gewaltsam erscheinen und keine ideale Lösung versprechen. Doch auch das heißt nicht, dass man sich mit einer anscheinend unvermeidlichen Gewaltsamkeit *indifferent abfinden* dürfte. Andernfalls würde man eben diese Unvermeidlichkeit der Gewaltsamkeit auch schon als Vorwand dazu nehmen können, sie so oder so (billigend) in Kauf zu nehmen, statt wenigstens Perspektiven geringerer Gewaltsamkeit auszuloten.

In diesem Sinne, scheint mir, hat auch Ricœur vom Paradox des Politischen gesprochen. Es liegt wie gesagt darin, dass eben die Institutionen, die man einrichtet, um der Gewalt entgegenzuwirken, sie (in anderer Form) aufs Neue heraufbeschwören. Auch wenn das unvermeidlich so sein sollte, entbindet uns das nicht von einer Kritik der Gewalt, die sich der Suche nach geringstmöglicher Gewalt verpflichtet und sich weigert, die angebliche Unvermeidlichkeit ‚der‘ Gewalt in den Vorwand umzumünzen, sie einfach hinzunehmen oder in Kauf nehmen zu müssen (um sich ihrer sodann umstandslos zu bedienen). Merleau-Ponty (1974, 113) hat zweifellos Recht, wenn er feststellt, dass man sich der Gewalt umso bereitwilliger bedient, als sie angeblich „den Dingen innewohnt“. So macht er darauf aufmerksam, dass es möglicherweise gar keine klar erkennbare Grenze zwischen unvermeidlicher Gewaltsamkeit und zurechenbarer Gewalttätigkeit gibt, wenn diese sich jederzeit auf Erstere berufen kann, um im gleichen Zug die Frage auszublenden, ob sie nicht Spielräume wenigstens geringerer Gewalt auszuloten hätte.

Das Paradox des Politischen ist, insoweit man es als Freibrief dafür nimmt, unvermeidliche Gewalt auszuüben, nur dann zu kritisieren, wenn es ethisch durch eine sich damit nicht gleichgültig abfindende Untersuchung der Gewalt relativiert wird. Genau das besagt beim frühen Ricœur (1974, 113) der Begriff des *Nächsten*, der im Sinne der Herausforderung zur Nichtgewalt „die persönliche Art und Weise“ bezeichnen sollte, „mit der ich dem anderen *über jede soziale Vermittlung hinaus* begegne“; und zwar so, „daß die Bedeutung dieser Begegnung von *keinem der Geschichte immanenten Kriterium* abhängt“. Trotz gewisser Bedenken gegen eine religiös-sentimentale Verwendung dieses Begriffs hält Ricœur ihn für unverzichtbar und glaubt nicht, dass man zwischen dem Nächsten und dem *Sozius* (dem politisch Zugehörigen, dem Mitglied in gewissen Organisationen oder Leidensgenossen in der Fabrik, im Gefängnis oder KZ) wählen müsse. Vielmehr repräsentiert der Begriff des Nächsten, *der jeder andere sein kann*, für ihn ein zu radikaler Gewaltkritik anhaltendes Moment des Ethischen, das es ausschließen muss, dass man die Gewalt, die im Namen politischer Institutionen, des Staates

und transnationaler Machtgefüge unumgänglich zu sein scheint, jemals indifferent hinnimmt oder rechtfertigt. Mit anderen Worten: die Gewalt, die man in politischer Hinsicht für unvermeidlich hält, ist darum nicht weniger falsch und zurückzuweisen – auch wenn überhaupt kein Ausweg in völlige Gewaltlosigkeit denkbar erscheint. So kommt der frühe Ricœur einem starken Begriff des Anderen, wie wir ihn bei Levinas paradoxerweise als von dessen äußerster Schwäche und Auslieferung an andere her gedachten antreffen, gleichsam auf halbem Wege entgegen. Aber verfügen wir mit diesem Begriff (oder mit dem „Nächsten“) auch schon über eine zureichende Basis für eine ethische Kritik des Staates sowie inter- und transnationaler politischer Institutionen und sogar verschiedener Kulturen?¹⁰ Und genügt dafür die aus dem Gesicht des Anderen abgeleitete, bloß negative ‚Devise‘ des Gebotes, nicht zu töten (ebd., 230) bzw. den Anderen wirklich leben zu lassen – was einen weit stärkeren Anspruch darstellt?

Muss die Verabsolutierung dieses Gebotes nicht in eine *Gewalt des Ethischen* umschlagen, wenn sie bedingungslos einem Anderen (ohne Rücksicht auf Dritte) gelten soll? Levinas' in diesem Zusammenhang immer wieder zitierter und in der Literatur bereits ausgiebig diskutierter Hinweis, angesichts eines Anderen seien auch *andere* Andere bereits ‚im Spiel‘ (Levinas 1992b, 53, 153, 328, 342f.) – so dass sich der Schluss aufdrängt, das Ethische müsse sich von Anfang an kraft dieser Dimension der ‚Tertialität‘ auf das Politische hin öffnen –, entschärft diese Frage keineswegs. Die Kritik der Gewalt kann jedenfalls keine bloß ethische Basis haben, wenn es eine Gewalt des Ethischen selbst gibt, insofern sich der ethische Anspruch des Anderen und jeder Versuch, ihm gerecht zu werden, von *anderen* Anderen entbindet. Dass dem der ethische Anspruch Dritter im Wege steht, hat Levinas zweifellos gesehen. Jeder von ihnen kann durch seinen Anspruch die Gewalt des Ethischen verschärfen. Dabei macht uns Levinas keine Hoffnung darauf, angesichts einer Vielzahl miteinander konfligierender, einander widerstreitender Ansprüche Anderer sei deren dialektische ‚Vermittlung‘ und ‚Aufhebung‘ denkbar. Umso dringlicher erscheint es, das Politische als Feld des Aufeinander-treffens einer Vielzahl heterogener Ansprüche zu denken, die uns dazu zwingen, in deren unaufhebbarer Widerstreit zusammenzuleben. Kann auf diese Weise das Politische der fraglichen Gewalt des Ethischen Herr werden? Hat deren Kritik nun allein noch eine politische Basis? Gewiss nicht,

10 Mehrfach spricht Levinas davon, Kulturen im Ganzen ethisch beurteilen zu wollen; so in *Parole et silence* (2009a, 380).

wenn das Politische niemals die Gewalt einhegt, begrenzt, entschärft, ohne zugleich neue Gewaltpotenziale heraufzubeschwören bzw. in sich zu bergen, mit denen wir uns nur dann nicht gleichgültig abfinden und die wir nur dann nicht einfach in Kauf nehmen oder sogar zur Rechtfertigung eigener Gewalt missbrauchen werden, wenn sich die ethische, dem Anspruch des Anderen verpflichtete Gewaltpolitik ihrer Aufhebung im Politischen widersetzt. So gesehen werden wir niemals ein bloß ethisches Leben (im Sinne von Levinas) führen und niemals bloß politisch leben können, sondern gewissermaßen zwischen Ethik und Politik, in deren unaufhebbarer Widerstreit, existieren – in sprachlich strukturierten Lebensformen, die, wenn Levinas Recht hat, ständig Gefahr laufen, den gewaltpolitischen Sinn der Sprache aus dem Blick zu verlieren und die ihnen einbeschriebene Gewaltsamkeit zu vergessen, so dass sie vielfach nur mit Gewalt aus dem Schlaf dieses Vergessens zu rütteln sind, in dem sich ein normalisiertes politisches Leben am Ende überhaupt keiner Schuld angesichts Anderer mehr bewusst ist, die es nicht einmal wahrnimmt und so um ihr politisches Dasein zu bringen droht.

Auf der Suche nach Spielräumen des Verhaltens zwischen vermeidbaren und unvermeidlichen Gewaltsamkeiten wird uns weder eine Ontologie des Krieges weiterhelfen, die uns als unabänderlich in unserer Seinsverhaftung zur Gewalt verurteilt beschreibt, noch auch eine Ethik, die glauben macht, wir müssten uns nur an das aus dem Gesicht des Anderen sprechende ‚Wort‘ erinnern, um einen rettenden Ausweg aus der Gewalt zu finden.¹¹ Auch ein derart verabsolutiertes Ethisches zieht den Verdacht eminenter Gewaltpotenziale auf sich, die nur politisch, d. h. in Horizonten der Koexistenz mit Dritten, in Schach zu halten sind. Auch das Politische aber kann sich dabei nicht selbst genügen, wenn es bei jeder Institutionalisierung neue Gewaltpotenziale heraufbeschwört, die als nicht zu umgehende auch schon zur Rechtfertigung neuer Gewalt missbraucht werden können. Wer das nicht hinnehmen will, sieht sich dazu gezwungen, sich auf eine ethische Kritik der Gewalt zurückzubedenken, die sich nach dem hier entfalteten Verständnis allerdings nicht auf ein eindeutiges und politisch unproblematisches abso-

11 Was Levinas zum beschriebenen chiasmatischen (Miss-)Verhältnis von Ethik und Politik bzw. Ethischem und Politischem angesichts von unaufhebbarer Widerstreit zwischen singulären und pluralen Ansprüchen sagt, legt eine solche Schlussfolgerung – im Unterscheid zu seinen oben zitierten kürzeren Schriften – eigentlich nicht nahe. Gerade auf Letztere bezieht man sich aber vielfach überschwänglich, weil sie es nahelegen, das mit dem Gesicht des Anderen verknüpfte „Wort“ theologisch zu deuten.

lutes Gebot (allein) stützen kann. Vielmehr ist sie methodisch in erster Instanz auf eine Phänomenologie der Gewalt angewiesen, die erst einmal zu ermitteln hat, wodurch Gewalt zu etwas Unannehmbaren wird – durch ihren verletzenden Charakter nämlich, zu dem sich niemand indifferent verhalten kann. Auch daraus ergibt sich allerdings nicht ohne Weiteres eine absolute ethische oder politische Maßgabe – etwa im Sinne eines unbedingten Verletzungsverbots (anstelle des Gebotes, nicht zu töten). Keineswegs ist jede noch so geringfügige Verletzung zu vermeiden oder *politisch ausschlaggebend*, auch nicht dadurch, dass sie Gegengewalt nach sich zu ziehen droht. Vielfach resorbieren und unterbinden wir widerfahrene Gewalt, um es nicht zu deren fataler Fortsetzung kommen zu lassen. *Daran* hindert uns weder die angebliche Herrschaft des Seins, ein ontologischer Krieg, noch auch ein angeblich bedingungsloses Interesse an der eigenen Selbsterhaltung, weder eine Logik politischer Identitätsbildung durch Verfeindung noch auch ein das politische Leben im Staat und zwischen Staaten prägender Naturzustand.

4. Resümee

Weder sind wir der Gewalt gänzlich verfallen noch auch ohne Weiteres von ihr zu befreien. Weder ein düsterer Fatalismus noch auch ein naiver Optimismus hilft uns bei der differenziellen Frage weiter, wie welcher Gewalt wenn schon nicht ein für alle Mal, so doch gegenwärtig mit Erfolg entgegenzutreten ist, ohne dabei sogleich neue Gewalt heraufzubeschwören. Dabei kommt nach wie vor der Sprache – nicht als virtuelles ‚System‘, sondern als Rede, die sich an Andere wendet und ihnen Antwort gibt – die zentrale Rolle zu. Was, wenn nicht die menschliche Rede, sollte wenigstens den Hauch einer Chance bieten, selbst nach Ausrottungs- und Weltkrieg, Genoziden und sonstigen Desastern Auswege aus der Gewalt zu eröffnen? Was, wenn nicht die in diesem Sinne ‚sprechende‘ Geste oder die neues Vertrauen stiftende Anrede im Modus des Vokativs (Rosenzweig ⁵1996, 196; Levinas 2013, 223), die allerdings über keinerlei Gewissheit verfügt, ob sie den Anderen überhaupt erreicht, und die nicht einmal wissen kann, ob sie nicht ihrerseits unerkannt Gewalt reproduziert und ihren Adressaten zumutet?

Bei allen Beteiligten handelt es sich unumgänglich um leibhaftige Subjekte, die niemals in diesem Sinne für sich zu bürgen vermögen, da sie nicht von einem ‚transparenten‘ Selbstverhältnis ausgehen können. Selbst im Zeichen erklärten Gewaltverzichts kann niemals davon ausgegangen werden, dass man sich auf diese Weise ganz und gar der Gewalt zu entziehen vermag.

Verdient also die als Rede aufgefasste Sprache überhaupt noch irgendwelches Vertrauen? Von Rosenzweig über Buber bis hin zu Levinas kontert eine überwiegend jüdisch inspirierte Sprachphilosophie: Wenn überhaupt etwas Vertrauen stiftet (wenn nicht verdient), so gerade die Rede, die sich an den Anderen als solchen wendet und sich von ihm als solchem in Anspruch nehmen lässt. Mag darin auch eine ‚gute‘ Gewalt liegen, die sich gegen eine angeblich ganz und gar dem Sein, der Selbsterhaltung, dem Naturzustand und damit dem Krieg verfallene Welt soll behaupten können, so muss man dem allerdings entgegenhalten, dass eine derartige ‚ethische‘ Wende der Sprachphilosophie ihrerseits politischer Gewalt in die Hände zu spielen droht, wenn sie nicht das unaufhebbare Missverhältnis zwischen dem Anderen und Dritten und darüber hinaus die Paradoxien politischer Institutionalisierungen in Rechnung stellt, die Gewalt nur bändigen und mäßigen können um den Preis, ihr neue Potenziale zuzuführen. Dagegen ist wiederum nur im unaufhebbaren Widerstreit von Ethik und Politik Einspruch einzulegen, der es niemals zulässt, dass eine Ethik im Zeichen des Anderen über eine Politik triumphiert, die sich um institutionalisierbare Spielräume möglichst geringer Gewalt bemüht.

Umgekehrt wird eine solche Politik niemals sich selbst genügen, wenn sie gewissermaßen nur für ‚Dritte‘ gemacht ist und die Anderheit des Anderen vergisst, die uns, wie man wiederum von Rosenzweig bis Levinas glauben macht, ‚das Wort‘ gibt. Daraus im Sinne des biblischen Gebotes eine *absolute politische* Maßgabe abzuleiten¹², kann indessen kaum überzeugen. Auf diese Weise würde man Ethik und Politik gewissermaßen kurzschließen, statt sie in ihrem Zusammenspiel und Widerstreit zu bedenken. Überdies würde man eine reichhaltige Phänomenologie der Gewalt übergehen, die zeigt, wie wir diesseits des physischen Todes von einer Vielzahl von Gewalterfahrungen heimgesucht werden, die allemal verletzen, es aber einer dissensuellen Auseinandersetzung überlassen müssen, zu klären, inwiefern sie ethisch und/oder politisch maßgeblich sein müssen. Solche Auseinandersetzungen werden uns nur weiterbringen, wenn sich diejenigen, die diesen Erfahrungen kaum ausgesetzt sind, von anderen darüber belehren lassen,

12 Man muss Levinas keineswegs unterstellen, daran gedacht zu haben. Aber die teils metaphorisch drastische Art und Weise, in der er uns dem Anspruch des Anderen regelrecht (als ‚Geiseln‘) unterworfen beschreibt, ruft doch die Frage auf den Plan, ob er nicht damit geliebäugelt hat, diesen Anspruch als unbedingten *zu verabsolutieren*. Auf die möglichen Folgen ist an anderer Stelle hingewiesen worden (Vf., Staudigl 2014).

wie ‚einschneidend‘ sie sind, ob sie sich verschmerzen lassen und nachzusehen sind oder ob sie die Grenzen des Erträglichen überschreiten. *Dazu* bedarf es keineswegs eklatanter Gewalt, die aufgrund ihrer Salienz nicht zu übersehen ist. Viel effektiver setzt sich eine subtile Gewalt der Ignoranz, des Übersehens, Überhörens und Verschweigens durch, die vielfach nur gewalt-sam *als* Gewalt kenntlich zu machen ist. Das aber geschieht um willen der-jeniger, die auf unzumutbare Art und Weise unter ihr leiden, und im Namen ethisch-politischer *Lebensformen* selbst, denen wir heute abverlangen, dass sie sich genau dem so weit wie nur möglich widersetzen; denn nur so können sie ihren Namen verdienen, niemals dann, wenn sie Andere indifferent einem im Grunde *nicht lebbaren*, weil unter unzumutbarer Gewalt leidenden Leben überantwortet sein lassen und sie insofern ‚vergessen‘. Auch das kann auf eine Art Tod hinauslaufen, wie ihn schon Tocqueville (1956, 97f.; Moore ²1968, 76) beschrieben hat: auf einen sozialen und politischen Tod bei lebendigem Leibe derer, die ihn erleiden. In der Frage, ob und wie wir uns dazu – nicht-indifferent oder gleichgültig – verhalten, verhalten können und wollen, sehe ich den eigentlichen Brennpunkt einer sozialphilosophisch revidierten Theorie, die Sprache – als Rede – auf das Phänomen eines ‚ansprechenden‘ und ‚in Anspruch genommenen‘ Lebens gegründet sieht, das im Zeichen des Anderen nur in einer Pluralität vieler Anderer Gestalt annehmen kann und infolgedessen weder in einer sich selbst genügenden Ethik noch in einer autonomen Politik zur Ruhe kommen wird. Gerade deshalb muss es sich immer von Neuem des Sinns menschlicher Rede versichern, der weniger denn je in der absoluten (wenn auch ‚guten‘) Gewalt eines Wortes oder in vollkommen gewaltfreier Kommunikation verbürgt zu sehen ist. So ist diese Frage nach dem Sinn der Sprache ihrerseits der Gewalt rückhaltlos ausgesetzt, gegen die man die Erinnerung an ihn aufruft.

Literatur

- Arendt, Hannah. 1994. *Über die Revolution*. München: Piper.
- Bajohr, Hannes, Liebsch, Burkhard (Hg.). 2014. *Judith N. Shklars politische Philosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4, 626–746.
- Brandom, Robert. 2000. *Expressive Vernunft*. Darmstadt: WBG.
- Buber, Martin. 1962. *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: L. Schneider.
- Clastres, Pierre. 2008. *Archäologie der Gewalt*. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Crépon, Marc, Rau, Verena (Hg.). 2015. *Aporien des Verzeihens*: Turia + Kant.
- Derrida, Jacques. 1976. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Derrida, Jacques. 2013. Avowing – The Impossible: ‚Returns‘, Repentance, and Reconciliation. In: *Living Together*, hg. von Elisabeth Weber. 18–41. New York: Fordham.
- Fink, Eugen. 1974. *Traktat über die Gewalt des Menschen*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Franck, Gregor. 1998. *Ökonomie der Aufmerksamkeit*. München, Wien: Hanser.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Girard, René. 1990. *Hiob. Wege aus der Gewalt*. Zürich: Benziger.
- Girard, René. 1994. *Das Heilige und die Gewalt*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Girard, René. 2010. *Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?* Berlin: Matthes & Seitz.
- Grenz, Wolfgang, Lehmann, Julian, Kessler, Stefan. 2015. *Schiffbruch. Das Versagen der europäischen Flüchtlingspolitik*. München: Knaur.
- Griswold, Charles, L. 2007. *Forgiveness. A Philosophical Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herrmann, Steffen K., Krämer, Sybille, Kuch, Hannes (Hg.). 2007. *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Bielefeld: transcript.
- Hirsch, Alfred. 2004. *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*. München: Fink.
- Janicaud, Dominique. 2014. *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*. Wien, Berlin: Turia + Kant.
- Jankélévitch, Vladimir. 2004. *Das Verzeihen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kaldor, Mary. 2000. *Neue und alte Kriege*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1994. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner.
- Kesting, Hanno. 1959. *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*. Heidelberg: Carl Winter.
- Kuch, Hannes, Herrmann, Steffen K. (Hg.). 2010. *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*. Weilerswist: Velbrück.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg i.Br., München: Alber.
- Levinas, Emmanuel. 1988. *Eigennamen*. München, Wien: Hanser.
- Levinas, Emmanuel. 1988. *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Freiburg i.Br., München: Alber.
- Levinas, Emmanuel. 1992a. *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag.

- Levinas, Emmanuel. 1992b. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i.Br., München: Alber.
- Levinas, Emmanuel. 1995. *Zwischen uns*. München, Wien: Hanser.
- Levinas, Emmanuel. 2009a. *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres 2*. Paris: Imec/Grasset.
- Levinas, Emmanuel. 2009b. *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses. Œuvres 1*. Paris: Imec/Grasset.
- Levinas, Emmanuel. 2013. *Eros, littérature et philosophie*. Paris: Imec/Grasset.
- Liebsch, Burkhard. 2007. *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit. Eine Einführung*, Weilerswist: Velbrück/Humanities Online.
- Liebsch, Burkhard. 2015. *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist: Velbrück.
- Liebsch, Burkhard (Hg.). 2017. *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg i.Br., München: Alber.
- Liebsch, Burkhard. 2018. *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen; Bd. II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*, Freiburg i.Br., München: Alber.
- Liebsch, Burkhard, Staudigl, Michael (Hg.). 2014. *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*. Baden-Baden: Nomos.
- Margalit, Avishai. 1996. *The Decent Society*. Cambridge, London: Harvard Univ. Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1974. *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Moore, Barrington. 1968. *Zur Geschichte politischer Gewalt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Münkler, Herfried. 2015. *Der große Krieg. Die Welt 1914–1918*. Reinbek: Rowohlt.
- Münkler, Herfried. 2004. *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion*. Weilerswist: Velbrück.
- Oberprantacher, Andreas. 2016. Ungastliche Gastfreundschaft am Rande des Staates. In: *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, hg. von Burkhard Liebsch, Michael Staudigl, Philipp Stoellger. Weilerswist: Velbrück, 619–651.
- Patočka, Jan. 2010. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Pinker, Steven. 2011. *Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit*. Frankfurt/M.: Fischer.

- Plessner, Helmuth. 1924. *Grenzen der Gemeinschaft*. Bonn: Bouvier.
- Posselt, Gerald, Flatscher, Matthias. 2016. *Sprachphilosophie*. Wien: Facultas.
- Rancière, Jacques. 2009. *Die Politik der Bilder*. Berlin, Zürich: Diaphanes.
- Reemtsma, Jan P. 2002. *Die Gewalt spricht nicht*. Stuttgart: Reclam.
- Ricœur, Paul. 1974. *Geschichte und Wahrheit*. München: List.
- Ricœur, Paul. 2004a. *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. München: Fink.
- Ricœur, Paul. 2004b. *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Geneve: Labor et fides.
- Rosenstock-Huessy, Eugen. 1963. *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen. Erster Band*. Heidelberg: L. Schneider.
- Rosenzweig, Franz. 1996. *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sartre, Jean-Paul. 1993. *Brüderlichkeit und Gewalt*. Berlin: Wagenbach.
- Staudigl, Michael (Hg.). 2014. *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*. München: Fink.
- Tocqueville, Alexis de. 1956. *Über die Demokratie in Amerika*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Trabant, Jürgen. 1998. *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Weil, Eric. 1950. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin.
- Wellmer, Albrecht. 2007. *Wie Worte Sinn machen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Zeugenschaft zwischen Ethik und Politik

Bearing Witness: Between Ethics and Politics

SIBYLLE SCHMIDT, BERLIN

Abstract: Zeugenschaft ist heute wichtiger denn je – und das nicht trotz, sondern vielmehr gerade *wegen* der gewachsenen Möglichkeiten, jederzeit und überall das Geschehen technisch aufzunehmen und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Zeugenschaft ist jedoch nicht nur eine epistemische Praxis, sondern auch eine Form sozialen Engagements, wie die sozialen Protestbewegungen der letzten Jahre gezeigt haben. In den aktuellen Debatten um Zeugenschaft ist allerdings eine gewisse Verengung hin auf die epistemischen Aspekte des Zeugnisgebens zu beobachten. Dagegen versucht der Artikel, Praktiken der Zeugenschaft auf ihre ethischen und politischen Implikationen hin zu befragen. Dabei gilt es, kritisch auf die Normen zu reflektieren, die Zeugenschaft ermöglichen oder verhindern. Zugleich impliziert jedes Zeugnis ein politisches Moment, insofern sich das Wahrsprechen des Zeugen bzw. der Zeugin selbst als politischer Akt interpretieren lässt. Zeugnisgeben erweist sich damit, so die These, nicht nur als eine epistemische, sondern auch als eine ethische und politische Praxis, ohne dass diese Elemente aufeinander reduzierbar wären.

Schlagwörter: Zeugenschaft, Soziale Erkenntnistheorie, Ethik, Vertrauen, Politik

Abstract: Witness testimony is more important than ever – and not in spite of, but rather because of the growing opportunities to record the experienced events technically and to make them accessible to the general public. However, testimony is not only an epistemic practice, but also a form of social engagement, as recent protest movements show. In present debates, testimony is mostly restricted to its epistemic aspects. In contrast, this article aims to scrutinize the ethical and political implications of testimony. In ethical terms, we have to critically assess the ethical and epistemic norms, which govern our practice of testimony in certain contexts: Do they enable witnesses to give testimony, or do they rather contribute to a suppression of certain witnesses and their claims for justice? At the same time, every testimony con-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



tains a political moment, insofar as the witness's truth-telling can be interpreted as a political act. Witnessing is thus not only an epistemic, but also an ethical and political practice, without these elements being reducible to one another.

Keywords: Testimony, social epistemology, ethics, trust, politics

Einleitung

Diejenigen, die diese Erfahrung nicht durchgemacht haben, haben keine Ahnung; und diejenigen, die sie durchgemacht haben, werden nichts verlauten lassen, nichts oder fast nichts oder nichts, was vollständig wäre. Die Vergangenheit gehört den Toten. (Elie Wiesel)

See it. Film it. Change it. (Witness.org)

Sei es die Aussage einer Augenzeugin vor Gericht oder die simple Auskunft im Alltag: Zeugnisse anderer bilden eine unverzichtbare Wissensquelle in unserem Leben. Die philosophische Erkenntnistheorie hat das Phänomen der Testimonialerkenntnis in den letzten Jahren verstärkt in den Blick genommen und damit gezeigt, in welchem hohen Maße unser Wissen auf die Zeugnisse anderer angewiesen ist. Die Untersuchung der Zeugenschaft führte somit zu einer kritischen Infragestellung des philosophischen Ideals eines epistemisch autonomen Individuums.¹ Dass der Akt des Bezeugens darüber hinaus auch ethisch von Bedeutung sein kann, ist vor allem mit Blick auf die Zeugnisse von Überlebenden des Holocaust reflektiert worden. So spricht Avishai Margalit Überlebenszeug*innen des Holocaust eine besondere Rol-

1 Vgl. dazu den systematischen Überblick in Gelfert 2014; Schmidt 2015a. Zu traditionellen philosophischen Positionen in Bezug auf das Problem des Zeugniswissens vgl. Scholz 2003, 2011; Krämer/Schüle/Schmidt 2017. Die seit den 1990er Jahren florierende Testimony-Debatte konzentriert sich in erster Linie auf Zeugenschaft als epistemologisches Problem (vgl. u. a. Coady 1992; Adler 2015). Der Terminus „testimony“ umfasst hier verschiedene Arten von Wissen aus zweiter Hand, insbesondere alltägliche Auskünfte, schriftlich übermittelte Kenntnisse oder sogar technische Daten. Weitgehend ausgeklammert werden dadurch jene prägnanten Phänomene, die wir umgangssprachlich als Zeugenschaft bezeichnen, etwa die Gerichtszeugenschaft und die Überlebenszeugenschaft – und so werden auch die sozialen, ethischen und politischen Aspekte dieser Wissenspraxis im Rahmen dieser Debatte kaum adressiert. Zu einer Kritik dieser Positionen vgl. Gelfert 2014, 13, sowie Schmidt 2017a.

le innerhalb einer „Ethik der Erinnerung“ zu (Margalit 2002). Für Giorgio Agamben bergen die Zeugnisse der Opfer einen Schlüssel für ein „menschliches Begreifen“ der Shoah und mithin ein Verständnis dessen, was sie für die Gegenwart bedeutet (Agamben 2003). War der Holocaust konzipiert als ein Unternehmen, das nicht nur auf die Vernichtung von Menschenleben, sondern auch auf alle Spuren und Beweise ebendieser Auslöschung ausgerichtet war, so erscheint das Überlebenszeugnis, das die Opfer in Erinnerung ruft, wie ein Akt des Widerstands gegen diese umfassende Vernichtung.

Autor*innen wie Jean-François Lyotard, Shoshana Felman, Dori Laub, Jacques Derrida und Giorgio Agamben kommt damit das Verdienst zu, dass sie in kritischer Auseinandersetzung mit dem juridischen und historiographischen Zeugnisbegriff die ethische Dimension von Zeugenschaft in den Fokus gerückt haben: Das Dilemma der Überlebenszeug*innen bestehe gerade darin, dass sie den „klassischen“ Anforderungen der Augenzeugenschaft nicht genügen können. In den Schwierigkeiten der Opfer, ihre Erfahrungen sprachlich mitzuteilen und sich Gehör zu verschaffen, zeige sich noch die Spur jener Vernichtung, die sie allererst zu Opfern gemacht hat (vgl. Lyotard 1987, Felman/Laub 1992, Agamben 2003). Doch obwohl dieser Diskurs die ethische Problematik von Zeugenschaft deutlich macht, lässt er auf eigentümliche Weise unbestimmt, worin eine *Ethik* der Zeugenschaft im positiven Sinn bestehen könnte – und inwiefern eine solche über den Fall der Überlebenszeugenschaft hinaus verallgemeinert werden kann. Welche Bedeutung hat die Praxis der Zeugenschaft für den Menschen in ethischer Hinsicht? Inwiefern kann Zeugenschaft selbst als eine ethisch bedeutsame Praxis betrachtet werden? Ebenso bleibt in den genannten Ansätzen weitgehend unbestimmt, worin ein ethisch guter Umgang mit Zeug*innen besteht: Welche ethischen Pflichten haben die Adressat*innen – und wenn ja, wie verhalten sich diese zu epistemischen Pflichten als rationale Hörer*innen, etwa ihrer Verpflichtung gegenüber den Fakten, die unter Umständen eine Zurückweisung oder Relativierung von Zeugnissen notwendig macht?

Gegenwärtig hat der Begriff der Zeugenschaft auch über den ethischen Kontext hinaus Konjunktur. Sei es im Rahmen von Wahrheitskommissionen und internationalen Strafprozessen gegen staatliche Gewalt, sei es in der Menschenrechtsarbeit (vgl. Givoni 2016; Jensen/Jolly 2014), sei es auf Online-Plattformen wie „witness.org“² oder in journalistischen Re-

2 Vgl. die Organisation „witness.org“, deren Selbstbeschreibung lautet: „WITNESS makes it possible for anyone, anywhere to use video and technology to

portagen (Emcke 2013): Zeugenschaft erscheint heute mehr denn je als eine Form ethischen und *politischen* Engagements – und das nicht *trotz*, sondern vielmehr gerade *wegen* der gewachsenen technischen Möglichkeiten, jederzeit und überall das erlebte Geschehen zu dokumentieren und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen.³ Diese Formen der Zeugenschaft schließen einerseits an die ethische Dimension des Zeugnisbegriffs als Überlebenszeugenschaft an, gehen aber andererseits auch maßgeblich darüber hinaus. Denn das Zeuge-Sein meint hier nicht mehr ein schicksalhaftes Los, das einer Person widerfährt, sondern eine Haltung, die man bewusst einnimmt und die ein auf die Zukunft gerichtetes Engagement impliziert.

Diese Praktiken verweisen auf die Notwendigkeit, die politischen Implikationen von Zeugenschaft herauszuarbeiten. Doch wie eine solche Politik genau zu fassen ist, scheint zunächst alles andere als klar. Denn einerseits besteht kein Zweifel, dass Zeugnisse enorme politische Wirkkraft entfalten können. Versteht man das Bezeugen im Anschluss an Michel Foucault als eine Form des Wahrsprechens (Foucault 2010), so ist die Zeugin eine Person, die die Machthaber mit der Wahrheit konfrontiert. Andererseits scheint aber dieses Potential an die Bedingung gekoppelt zu sein, dass die Zeugin selbst *nicht* am politischen Handeln teilhat: Sie verwirkt ihre Glaubwürdigkeit und spezifische Macht, sobald sie sich politisch engagiert und ‚Partei ergreift‘. Auch die Reflexionen zur ethischen (Opfer-)Zeugenschaft nach dem Holocaust bleiben dieser Auffassung weitgehend treu. Eine solche Auffassung, die Wahrsprechen und politisches Handeln strikt trennt, schließt geradezu aus, danach zu fragen, wie Zeugenschaft *als* politische Praxis zu verstehen wäre. Dagegen gilt es mit Blick auf die genannten Praktiken von Zeugenschaft zu fragen, worin dieses Engagement eigentlich genau besteht: Inwiefern kann Zeugenschaft als eine Form politischen Engagements begriffen werden, wo doch die Figur der Augenzeug*in traditionell der Unpartei-

protect and defend human rights.“ (<https://witness.org>, zuletzt abgerufen am 30.4.2019)

3 Dabei spielt auch der Gebrauch digitaler Medien eine wichtige Rolle: Die Augenzeugin, so scheint es, steht längst nicht mehr in Konkurrenz zu technischen Aufzeichnungen, wie es noch der Soziologe Renaud Dulong (1992) skizzierte, sondern legt mit und durch mediale Bilder Zeugnis ab. Wir sind heute zunehmend von „hybriden“ Formen der Zeugenschaft umgeben, die Bilder, Videos und Screenshots einschließen. Vgl. dazu Schankweiler/Straub/Wendl 2019.

lichkeit verpflichtet ist und ihre Glaubwürdigkeit verwirkt, sobald sie sich politisch engagiert und Partei ergreift?

Die folgenden Ausführungen haben im Anschluss an diese Vorüberlegungen das Ziel, die ethischen und politischen Implikationen des Zeugnisgebens zu analysieren. Dazu wird in einem ersten Schritt genauer bestimmt, was Zeugenschaft eigentlich ist: Was unterscheidet das Bezeugen etwa vom Informieren oder vom Beweisen? Statt die Vielfalt testimonialer Phänomene in ihren unterschiedlichen Ausprägungen auf einen paradigmatischen Fall oder auf verschiedene Typen zu reduzieren, werden drei Aspekte hervorgehoben, die für die Praxis des Zeugnisgebens konstitutiv sind: Die Vermittlung eines erstpersonal rückgebundenen (Erfahrungs-)Wissens; die Tatsache, dass die Zeugin für die Wahrheit ihrer Aussage persönlich bürgt; und schließlich die konstitutive Rolle der Hörer*innen, die erst durch ihr Vertrauen das Zeugnis vervollständigen. Dabei wird deutlich, dass jedes Zeugnis normative Elemente beinhaltet: Wer Zeugnis gibt, übernimmt Verantwortung für das Gesagte; wer ein Zeugnis annimmt, antwortet darauf mit einem Akt der Akkreditierung.

Im zweiten Teil wird argumentiert, dass sich eine Ethik der Zeugenschaft nicht in der Analyse dieser normativen Elemente erschöpfen kann, die dem Sprech- und Hörakt des Bezeugens inhärent sind. Sie muss vielmehr als eine Reflexion und Kritik der Bedingungen und Normen verstanden werden, die Zeugenschaft ermöglichen bzw. verunmöglichen. Anders gesagt: Eine ethische Inblicknahme der Zeugenschaft setzt dort ein, wo die Möglichkeit der Zeugenschaft selbst problematisch wird. Sie fragt: Inwiefern tragen soziale Normen, etwa unsere Vorstellung von Wahrhaftigkeit und Vertrauenswürdigkeit, dazu bei, dass Unrecht nicht artikuliert und nicht Gegenstand eines Wissens werden kann – mit allen Folgen, die das für die Betroffenen und die Gesellschaft hat?

Im dritten Teil schließlich wird erörtert, inwiefern Zeugenschaft jenseits der klassischen Opposition von Wahrheit und Politik als eine Spielart politischen Handelns verstanden werden kann. Traditionell wird die Zeugin als eine *Grenzfigur* des Politischen, nicht als politischer Akteur aufgefasst; diese konstitutive Grenze zwischen Wahrsprechen und politischem Handeln wird zunächst mit Referenz auf Hannah Arendt erörtert und dann mit Blick auf neuere Phänomene der Zeugenschaft in Frage gestellt. Wie gezeigt werden soll, weist die Praxis des Bezeugens heute eine Politisierung auf, die ein verändertes Verständnis von Zeugenschaft ebenso wie von politischer Praxis anregt.

Zeugenschaft als Lebensform

Ohne Frage: Der gesellschaftliche Gebrauch von Zeugnissen zeichnet sich durch eine enorme Diversität aus – man denke nur an den stark reglementierten Umgang mit juristischen Zeugnissen, die historische Quellenkritik oder die moralische Rolle von Zeugnissen im Kontext der Erinnerungskultur. Vielfältig sind auch die sozialen Erwartungen und Anforderungen, die jeweils an ein Zeugnis geknüpft sind: Vor Gericht interessieren vor allem die sinnlichen Wahrnehmungen einer Zeugin, nicht aber ihre Meinungen, Gefühle oder Mutmaßungen, auch wenn das zugrundeliegende Ideal der unbeteiligten Zeug*in wiederholt problematisiert worden ist (vgl. Barton 2017; Krämer 2008, 228f.). Von einer Journalist*in hingegen wird durchaus erwartet, dass sie subjektive Eindrücke von einem Ereignis vermittelt und gegebenenfalls reflektiert.⁴ Dagegen ist das Opferzeugnis von staatlicher Gewalt stets mehr als nur Bericht: Es ist zugleich Anklage und Klage und gibt nicht nur Wahrnehmungen kund, sondern spricht mit einer moralischen Autorität, die in die Zukunft weisen soll.⁵ Alle diese Phänomene können als Akte der Zeugenschaft bezeichnet werden, und doch scheinen sie sich hinsichtlich ihrer epistemischen und gesellschaftlichen Funktionen grundlegend zu unterscheiden, sodass es nur schwer möglich ist, sie auf einen gemeinsamen Begriff zu bringen.

Der Soziologe Renaud Dulong plädiert dafür, diese unterschiedlichen Zeugnissituationen als Facetten einer grundlegenden Praxis zu betrachten (Dulong 1998). In der Tat sei ja vorstellbar, so Dulong, dass ein und dieselbe Person zunächst ihren Freunden von einem irritierenden Erlebnis berichtet; dass sie in der Folge von der Polizei und vor Gericht befragt wird, weil der Zwischenfall für die Aufklärung eines Verbrechens relevant erscheint; dass sie, nach dem Prozess, Journalist*innen ein Interview gibt, weil der Fall sich zur politischen Affäre entwickelt hat; um schließlich Jahre später ihre Memoiren darüber zu verfassen – welche wiederum von einem Historiker als Quellenmaterial analysiert werden (Dulong 1998, 47). Zeugenschaft ist folglich ein dialogisches Geschehen, das Zeugnis ist oft eine Antwort auf eine

4 In besonderer Weise hat zuletzt Carolin Emcke (2013) den Begriff der Zeugenschaft für ihr journalistisch-essayistisches Schreiben produktiv aufgegriffen.

5 Vgl. Margalit 2002. Aleida Assmann unterscheidet entsprechend vier Grundtypen der Zeugenschaft, wobei sie in Anlehnung an Margalit den Begriff des moralischen Zeugen als eine Mischform von Gerichtszeugen, historischem Zeugen und religiösem Zeugen konstruiert, vgl. Assmann 2007.

bestimmte Frage, die seine konkrete Form bestimmt. Doch auch wenn die sozialen und institutionellen Rahmenbedingungen, in denen Zeugenschaft vollzogen wird, stark divergieren können, ist es doch nach Dulong möglich, sich einige zentrale Aspekte des Zeugnisgebens als einer Wissenspraxis zu vergegenwärtigen: Der Augenzeugenbericht, verstanden als ein autobiographisch verbürgter Bericht über vergangene Tatsachen, liegt Dulong zufolge als „natürliche Institution“ im Herzen unseres Gebrauchs von Sprache: Unsere Konzeptionen von Ereignis und Zeitlichkeit, unser Verständnis dessen, was ‚Berichten‘ bedeutet, würden nicht zuletzt durch die Praxis des Bezeugens konstituiert (Dulong 1998, 56).⁶ Zugleich ist der Sinn, den wir einem Zeugnis geben, stets an eine bestimmte Sichtweise auf die Welt geknüpft – und ebenso an eine bestimmte Auffassung von Wahrheit und Gewissheit. In Anlehnung an Wittgenstein hält Dulong fest: „Zeugenschaft ist Teil unserer Lebensform“ (Dulong 1998, 56).

Davon ausgehend lassen sich drei Aspekte herausarbeiten, die sich in unterschiedlicher Gewichtung in allen möglichen Spielarten der Zeugenschaft wiederfinden lassen, ohne diese abschließend zu bestimmen und zu definieren. Obgleich diese Aspekte keineswegs für das Phänomen der Zeugenschaft exklusiv sind, so vermögen sie doch als Orientierungspunkte zu fungieren, um die unterschiedlichen Formen von Zeugenschaft zu spezifizieren.⁷

1. Zeugen geben ein Wissen kund: Nicht immer geht der Impuls, Zeugnis abzulegen, von einem Zeugen selbst aus – oft antworten Zeugen lediglich in einer Situation des Nichtwissens, der Kontroverse oder des Streits, zu deren Klärung oder Schlichtung sie hinzugezogen werden.⁸ So hat Paul Ricoeur herausgestellt, dass das Bezeugen seinen systematischen Ort dort hat, „wo es einen Streit gibt zwischen Parteien, die sich gegenseitig beschul-

6 Ein sehr ähnliches Argument entwickelt Coady (1992), um zu zeigen, dass immer nur einzelne Zeugnisse zurückgewiesen werden können, aber ein generelles Misstrauen gegenüber Zeugnissen nicht kohärent denkbar ist: Es könne gar nicht sein, dass die Mehrzahl der Berichte, die wir hören, nicht wahr seien – denn dann wären wir gar nicht in der Lage, eine gemeinsame Sprache zu sprechen bzw. diese zu erlernen.

7 Für eine pluralistische Deutung von Zeugnisphänomenen siehe auch Kalisky 2015.

8 Etymologisch stammt das Wort „Zeuge“ wahrscheinlich von „ziehen“ ab, siehe Kluge 2011.

digen und den Prozess machen“ (Ricœur 1972, 39). Dieser Begriff des Streits ist verallgemeinerbar, wie Ricœur betont: Er betrifft nicht nur Gerichtsverfahren, sondern erstreckt sich auf alle Situationen, in denen ein Urteil, eine Entscheidung nicht anders herbeigeführt werden kann als durch eine Konfrontation unterschiedlicher Meinungen und Sichtweisen. Charakteristisch für diese Situation der Kontroverse ist der Mangel an Beweisen. Denn wo eindeutige, hinreichende Beweise vorliegen, da kann ein Dissens durch eine Demonstration dieser Beweise in einen Konsens aufgelöst werden. Zeug*innen werden aber gerade *mangels anderer Beweise* hinzugezogen – eine Situation, die Shoshana Felman als „Wahrheitskrise“ bezeichnet hat (Felman 1992, 6). Doch ganz gleich, ob Personen in einer Situation der Wahrheitskrise hinzugezogen werden, um Zeugnis abzulegen, oder ob sie selbst spontan das Wort ergreifen: Das Bezeugen ist eine Handlung, die an eine Hörerschaft adressiert ist, mit der Absicht, diese *etwas wissen zu lassen*.

Der Begriff des Wissens erschöpft sich dabei nicht in dem propositionalen Gehalt einer Aussage und der Wissensvermittlung, sondern kann unterschiedliche Gegenstände haben und verschiedene Formen annehmen. Der Bericht eines Augenzeugen, der vom Hergang eines Autounfalls berichtet, entspricht (im besten Fall) den Tatsachen; die Erzählung einer Überlebenseugin dagegen stellt vor allem eine wahrhaftige Schilderung ihrer Erlebnisse dar. Einem Glaubenszeugen wiederum, der bereit ist, für seine Religion in den Tod zu gehen (*martys* ist ein altgriechisches Wort für „Zeuge“), geht es vielmehr darum, eine existenzielle *Gewissheit* zu bekunden und diese anderen zu übermitteln (vgl. Schmidt 2017b, Krämer 2017). Was all diesen unterschiedlichen Formen des Wissens gemeinsam ist, ist, dass sie einer autobiografisch attestierten Erfahrung entspringen. Die Evidenz dieses Wissens ist damit auch niemals vollkommen für andere nachvollziehbar: Das unterscheidet das Wissen aus Zeugenschaft von universalisierbaren, allgemein überprüfbaren Erkenntnissen aus wiederholbarer Beobachtung oder aus logischen Deduktionen.

2. Die Zeugin bürgt für die Wahrheit des Gesagten: Das ‚Wissen‘, das eine Zeugin artikuliert, ist dabei, wie sich zeigen lässt, in doppelter Weise an ihre Person gebunden. Erstens basiert Zeugniswissen auf autobiographischen Erfahrungen, die nicht immer ohne Weiteres kommunizierbar sind.⁹

9 John Durham Peters bringt es auf den Punkt: „No transfusion of consciousness is possible. Words can be exchanged, experiences cannot.“ (Peters 2001, 710; zit. nach Krämer 2008, 232) Für Peters gründet in dieser Nichtkommuni-

Das Zeugnis birgt sozusagen immer einen Rest, der sich der intersubjektiven Überprüfung entzieht. Auch die weitgehende Zurücknahme persönlicher Eindrücke, Urteile und Meinungen, wie etwa vor Gericht gefordert, kann diesen Umstand nicht beheben: Das Zeugnis ist immer ein Ausdruck subjektiver Wahrnehmungen, die sich dem direkten Zugriff der Hörerschaft entziehen, und zugleich antwortet es auf einen Anspruch, der von einem Anderen an die Zeugin ergeht – andernfalls wäre das Zeugnis ja unnötig. Darin wurzelt Derrida zufolge das Dilemma der Zeugenschaft: Die Sprecherin kann uns niemals sehen lassen, was sie gesehen hat.¹⁰ Diesen Mangel an Evidenz kompensiert die Zeugin, indem sie persönlich für die Wahrheit des Gesagten bürgt – und das ist neben der irreduziblen autobiographischen Rückgebundenheit des Zeugnisses der zweite Grund, warum das Wissen der Zeugin eng an ihre Person gebunden ist. Denn wer Zeugnis ablegt, tut dies immer, implizit oder explizit, mit Verweis auf die eigene Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit. John Austin stellt das Bezeugen in eine Reihe mit dem Versprechen, dem Parteiergreifen und dem Sich-Verbürgen (Austin 2002, 176). Der illokutionäre Witz dieser kommissiven Sprechakte bestehe darin, so Austin, dass die sprechende Person durch ihre Aussage eine Verpflichtung übernimmt. Im Fall der Zeugenschaft besteht diese Verpflichtung natürlich darin, die Wahrheit zu sagen, aufrichtig zu sein. Als Zeugin übernehme ich Verantwortung für die Wahrheit des Gesagten, in dem Sinne, dass ich mich implizit oder explizit dazu verpflichte, Wort zu halten, und bereit bin, zur Rechenschaft gezogen zu werden, sollte sich herausstellen, dass ich doch nicht wahrhaftig gewesen bin. Wie Richard Moran herausstellt, ist es diese persönliche Bürgschaft für das Gesagte, die mein Zeugnis überhaupt zu einer potentiellen Wissensquelle für andere macht: Epistemologie und Ethik verschränken sich hier auf eigentümliche Weise, denn der epistemische Wert des Zeugnisses wurzelt (zu einem Gutteil) in der ethischen Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit, die die Zeugin eingeht (Moran 2005).¹¹

nizierbarkeit von subjektiven Eindrücken das Grunddilemma der Zeugenschaft.

10 Vgl. Derrida 2005, 32: „Le destinataire du témoignage, lui, le témoin du témoin ne voit pas ce que le premier témoin dit avoir vu; il ne l’a pas vu et ne le verra jamais. [...] Cette ab-sence est aussi essentielle.“

11 Das bedeutet auch, dass zur Zeugenschaft nur Personen fähig sind: Auch, wenn wir zuweilen davon sprechen, dass etwa Steine von einer vergangenen historischen Epoche „zeugen“ können – sie sind dies immer erst durch die In-

3. Die Rezipient*innen sind für das Gelingen von Zeugenschaft mitverantwortlich: Wie das Versprechen, so kann auch das Bezeugen nicht alleine vollzogen werden. Zeugenschaft impliziert – wie jedes Sprechen – ein dialogisches Verhältnis: Es ist nicht nur ein „Sprechakt“, sondern eben auch ein „Hörakt“. ¹² Zeugenschaft ist eine irreduzibel soziale Praxis: Sprecher*in und Hörer*in spielen für das Gelingen von Zeugenschaft eine konstitutive Rolle. Natürlich begegnen sich Zeugin und Zuhörer*in nicht immer von Angesicht zu Angesicht – ein Zeugnis kann auch nach dem Prinzip der Flaschenpost ins Ungewisse ‚versendet‘ sein, um dann, vielleicht nach langer Zeit, an den Strand gespült zu werden. Doch es gibt kein Zeugnis, das nicht in irgendeiner Form an eine Hörerschaft adressiert wäre, das nicht getragen würde von der Hoffnung, gehört und geglaubt zu werden. Paul Ricœur hat dies so ausgedrückt: „Die Beglaubigung des Zeugnisses wird erst komplett durch das Echo, das es bei dem findet, der es empfängt und annimmt“ (Ricœur 2004, 251). Dieses Echo besteht in der Anerkennung, ja der Akkreditierung des Zeugnisaktes seitens der Hörerschaft, wobei das, wie Ricœur betont, eine kritische Rezeptionshaltung nicht ausschließt. Das macht die Adressat*innen von Zeugenschaft mitverantwortlich für das Gelingen des Sprechakts. Umgekehrt verfügen sie auch über eine gewisse Macht, Zeugnisse zum Scheitern zu bringen, etwa, indem sie Zeugnisse unterschlagen, ignorieren, ihre Wahrheit leugnen, sie zu bloßen Meinungsäußerungen erklären oder die epistemische Autorität der Zeugen radikal in Zweifel ziehen. ¹³

terpretation und die entsprechende Lektüre der Rezipient*innen. Auch Dinge wie Kameras, Drohnen oder Seismographen sind keine Zeugen im oben beschriebenen Sinn: Zwar sind sie in der Lage, Tatsachen zu registrieren. Sie können Daten übertragen, aber sie tragen keine Verantwortung für sie.

- 12 Die Sprechakttheorien von Austin und Searle tendieren dazu, einseitig auf die Sprecher*innenperspektive zu fokussieren und damit das zentrale Moment der Rezeption – das Hören – aus dem Blick zu verlieren. Gerade der Fokus auf das Phänomen des Zeugnisses vermag diese Vereinseitigung zu korrigieren. Vgl. zur irreduziblen Dimension des Hörens auch die instruktiven Ausführungen von Bernhard Waldenfels (2007).
- 13 Die Tatsache, dass Zeugenschaft das Produkt einer sozialen Interaktion ist, und dass die Hörer*innen eines Zeugnisses als verantwortliche Akteur*innen gefragt sind, eröffnet eine Reihe ethischer Fragen, die im Kontext der aktuellen Soziale-Epistemologie-Debatte noch relativ wenig thematisiert werden. So etwa bei Fricker 2007, Wanderer 2012.

Ethische Dimensionen der Zeugenschaft

Die ethischen Dimensionen der Zeugenschaft zeichnen sich nicht zuletzt in der Beziehung zwischen Sprecher*innen und Hörer*innen des Zeugnisses ab. Bezeugen, so Richard Moran, verändert die intersubjektive Beziehung zwischen Sprecherin und Hörerin: Die Hörerin erwartet von der Sprecherin Wahrhaftigkeit, Glaubwürdigkeit und eine bestimmte Form der Verlässlichkeit und Zurechenbarkeit. Die Sprecherin wiederum erwartet, dass man ihrer persönlichen Zusicherung mit einem gewissen Maß an Vertrauen begegnet (Moran 2005).¹⁴ Diese Erwartungen werden, außer in formalen Situationen wie vor Gericht, selten explizit thematisiert. Aber werden sie einmal nicht erfüllt, dann führt das durchaus zu Irritationen, zu Ärger, ja zu Gefühlen der Verletzung.¹⁵ Diese Erwartungen, Ansprüche und Forderungen sowie die Normen und Konventionen, die den Sprech- und Hörakt der Zeugenschaft regeln, stellen Teilaspekte dessen dar, was man als das ‚Ethos der Zeugenschaft‘ bezeichnen könnte.

Ein solches Ethos der Zeugenschaft wird – als ein Ethos der Glaubwürdigkeit einerseits und des Vertrauens andererseits – insbesondere in der philosophischen Literatur der Aufklärungszeit immer wieder thematisiert. Vor allem die schottischen Aufklärer betonten, wie fundamental wichtig es in ethischer und sozialer Hinsicht ist, *einerseits* wahrhaftig miteinander zu kommunizieren und *andererseits* einander auch mit einem gesunden Maß an Vertrauen und gutem Glauben zu begegnen. Francis Hutcheson hebt in seinem *System of Moral Philosophy* (1755)¹⁶ hervor, dass Vertrauen in die Berichte und Versprechen anderer die Grundlage für unser soziales Leben seien. Und Adam Smith hat keinen Zweifel, dass ein Mann, der so unglücklich sei anzunehmen, dass niemand ihm auch nur ein einziges Wort glaube, sich wohl als Ausgestoßener der menschlichen Gesellschaft betrachten und vor Verzweiflung sterben würde.¹⁷ Auch die Literatur dieser Zeit thematisiert

14 Zum Aspekt des Vertrauens in der Zeugnissituation vgl. Krämer 2011 sowie Hartmann 2011, insb. 119–137.

15 Diese spezifische Verletzung, die dadurch erfahren wird, dass jemandem nicht geglaubt wird, wird bereits bei Anscombe 1979 thematisiert.

16 Hutcheson 1969, 31.

17 Smith 1979, 336f. Kant spitzt diese sozialphilosophischen Beobachtungen bekanntlich zu einer prinzipiellen moralischen Forderung zu: Für ihn gilt die Pflicht, anderen die Wahrheit zu sagen, unbedingt. So heißt es in seiner Schrift

Fälle, in denen dieses Ethos der Glaubwürdigkeit und des Vertrauens auf die Probe gestellt, ja ins Dilemma getrieben wird – etwa Schillers Ballade „Die Bürgschaft“, in der ein Mann so unerschütterlich den Worten seines Freundes vertraut, dass er buchstäblich seinen Kopf für ihn in die Schlinge legt. Kurz: Das Phänomen der Zeugenschaft wirft nicht nur die Frage der Glaubwürdigkeit bzw. Wahrhaftigkeit auf, sondern auch die von Vertrauen und Loyalität.

Meine These lautet, dass eine ethische Problematisierung der Zeugenschaft sich nicht mit der Explikation dieser Ansprüche und Erwartungen begnügen darf. Vielmehr muss sie sich zugleich als kritische Reflexion auf diese Ansprüche und Erwartungen verstehen, insofern diese immer auch mit normativen Vorgaben einhergehen, die regulieren, welche Zeugnisse artikulierbar sind bzw. Gehör finden können und welche nicht. Eine Ethik der Zeugenschaft müsste folglich dort ansetzen, wo diese normativen Vorgaben – seien es ethische Verhaltensnormen, seien es aber auch epistemische Normen – problematisch werden, wenn also die Normen, die den Sprechakt der Zeugenschaft regeln, Zeugenschaft nicht mehr ermöglichen, sondern verunmöglichen.

Was das konkret bedeuten kann, zeigt sich in drastischer Weise am Fall der Überlebenszeug*innen vom Holocaust – insofern wundert es nicht, dass dies bislang auch der paradigmatische Fall ist, in dem die ethische Dimension der Zeugenschaft reflektiert wurde. Es ist vielfach darauf hingewiesen worden, dass die Verbrechen der Nationalsozialisten strukturell darauf abzielten, mit den Opfern alle Spuren des Verbrechens zu vernichten und jede Form der Zeugenschaft unmöglich zu machen (vgl. Coquío 2004; Alloa/Kristensen 2014).¹⁸ Wie Dori Laub und Shoshana Felman argumentiert haben, zeigen sich die Auswirkungen dieser buchstäblich vernichtenden Ge-

„Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“: „Wahrhaftigkeit in Aussagen“ ist eine „formale Pflicht gegen jeden, es mag ihm oder einem andern daraus auch noch so ein großer Nachteil erwachsen [...]“. (Kant 1912, 426). Kant nimmt, im Unterschied zu den schottischen Aufklärern, gerade nicht die verheerenden sozialen Folgen des Vertrauensbruchs in den Blick. Er verlegt den moralischen Grund für die Pflicht zur Wahrhaftigkeit ins Innere des Subjekts: Die Lüge wird zum Frevel an der eigenen Authentizität. Benjamin Constant hat in seiner Replik dagegegehalten, dass wir die Wahrheit ja wohl nur denen schuldeten, die auch ein Recht darauf hätten.

18 Über Negationismus und Leugnung als strukturelle Elemente genozidärer Gewalt vgl. Coquío 2004 sowie die Beiträge in Alloa/Kristensen 2014.

walt noch in den Schwierigkeiten der traumatisierten Überlebenden, über ihre Erfahrungen zu sprechen. Laub bezeichnet den Holocaust als ein „event that precluded its own witnessing“¹⁹ und beschreibt zugleich eine Form therapeutischen Zuhörens, einer „sekundären Zeugenschaft“, die den Traumatisierten einen Weg aus ihrer Sprachlosigkeit ebnen soll. Tatsächlich belegen neuere historische Forschungen, dass viele Überlebenden der Konzentrationslager direkt nach ihrer Befreiung durchaus Zeugnis ablegen *wollten* und erst allmählich verstummten, nachdem ihre Berichte bei ihren Verwandten, Freund*innen, aber auch auf gesellschaftlicher Ebene kaum Verständnis und Resonanz fanden (vgl. Cesarani 2011, 2ff.). Zwar birgt das bloße Beschreiben extremer politischer Gewalt ein spezifisches Darstellungsproblem: So bringen viele Überlebenszeugnisse zum Ausdruck, dass die Worte und die ihnen zugrundeliegenden sozialen Gewissheiten in der entrückten Realität des Lagers völlig ihre Bedeutung verloren haben: Zwischen der Wirklichkeit, *von* der Zeugnis abgelegt wird, und derjenigen, *in* der Zeugnis abgelegt wird, herrscht keinerlei semantische Kontinuität, was die Zeug*innen in einen Zustand „sprachlicher Verzweiflung“ stürzt, wie Martin Kusch es sehr treffend bezeichnet hat (Kusch 2017). Mindestens ebenso bedeutsam für die „Krise der Zeugenschaft“ scheint der Umstand, dass die Zeugnisse aufseiten der Adressat*innen auch auf wenig Interesse stießen oder als völlig unglaubwürdig zurückgewiesen wurden (vgl. Cohen 2011, 182). Insbesondere wenn es darum ging, ein historisch oder juristisch belastbares Wissen über den Holocaust zu ermitteln, sahen sich die Überlebenden häufig mit Erwartungen und Normen konfrontiert, die sie nicht erfüllen konnten.

Es ist vor allem dieser letzte Aspekt, der im Zentrum der philosophischen Reflexion des Überlebenszeugnisses im 20. Jahrhundert steht und der zur Thematisierung der ethischen Implikationen von Zeugenschaft geführt hat. So hat Jean-François Lyotard in *Der Widerstreit* dargelegt, wie die klassische juristische Anforderung an Augenzeugenschaft, wonach eine Sprecherin genau das persönlich gesehen und erlebt haben muss, wovon sie Zeugnis ablegt, die Überlebenszeugen in ein Dilemma bringt: Scheint doch

19 Siehe Laub/Felman 1992, 80. Angesichts der Fülle an Dokumenten und Zeugnissen – inklusive der Zeugnisse in Form von Tagebüchern, Chroniken, Theaterstücken, Briefen, Photographien, die während der NS-Zeit unter den schwierigsten Bedingungen verfasst und versteckt wurden, könnte der Holocaust allerdings in der Tat das am umfassendsten dokumentierte und bezeugte Ereignis der Geschichte sein. Zu einer ausführlichen Kritik am Schlagwort des „Ereignisses ohne Zeugen“ vgl. Horowitz 1992.

ein ‚wahrhaftiges‘, ‚authentisches‘ Zeugnis von den Gaskammern schlechthin unmöglich, da alle, die Zeug*innen dessen wurden, darin umgekommen sind. Es ist die vor allem im Rechtskontext tradierte Norm epistemischer (Augen-)Zeugenschaft, die zur wiederholten Ausgrenzung der Opfer führt und dazu beiträgt, dass ein erlittenes Unrecht auf symbolischer Ebene wiederholt wird: „Opfer sein bedeutet, nicht nachweisen zu können, dass man ein Unrecht erlitten hat.“ (Lyotard 1987, 17)²⁰

Auch Giorgio Agamben betont in *Was von Auschwitz bleibt*, dass die Zeugenschaft der Opfer vom Holocaust auf charakteristische Weise an den Ansprüchen der juristischen Augenzeugenschaft scheitert: Während der Gerichtszeuge stets aus der Perspektive eines unbeteiligten Dritten spreche – der lateinische Begriff *testis* geht auf *terstis*, der Dritte, zurück –, könne sich der Überlebenseuge, Lateinisch *superstes*, nicht von der erfahrenen Gewalt distanzieren: „[E]r ist gezwungen zu erinnern“ (Agamben 2003, 23).²¹ Auch die Norm, dass ein Zeugnis stets durch eine authentische Erfahrung des Sprechers verbürgt sein müsse, wird im Fall des Überlebenseugnisses ad absurdum geführt: Das Zeugnis der Überlebenden sei schließlich, wie Agamben Primo Levi zitiert, stets und vor allem ein Unternehmen „für fremde Rechnung“, handle es sich doch „um einen Bericht über Dinge, die aus der Nähe beobachtet, doch nicht am eigenen Leib erfahren wurden“ (Levi 1993 zitiert nach Agamben 2003, 30). Ein solches Zeugnis für die Toten bringt, so Agamben, gerade die Unmöglichkeit einer verantwortlichen, authentischen Versicherung des Gesagten zum Ausdruck und führt so die klassische Auffassung von Zeugenschaft an eine Grenze (Agamben 2003, 30).

20 Lyotard definiert ein Unrecht als einen „Schaden, der als solcher nicht nachgewiesen werden kann, da die Mittel dazu verloren gegangen sind“ (ebd., 20). Das sei der Fall, wenn das Opfer der Fähigkeit beraubt worden sei, den Schaden zu bezeugen – sei es, dass es getötet wurde, sei es, dass ihm das Recht der freien Meinungsäußerung entzogen wurde oder das Recht, vor Gericht als Geschädigter Zeugnis abzulegen. „In all diesen Fällen“, so Lyotard, „kommt zum Verlust, den der Schaden darstellt, die Unmöglichkeit hinzu, andere davon in Kenntnis zu setzen, und insbesondere die Unmöglichkeit eines Gerichtsverfahrens.“ (ebd., 21) Bemerkenswert ist, dass auch für Lyotard das Gerichtszeugnis den paradigmatischen Fall darstellt, wenn es um Zeugenschaft im Kontext von ethischer Schuld geht.

21 Agamben schreibt über den literarischen Zeugen Primo Levi, ihm sei „letztlich nicht das Urteil wichtig – und noch weniger die Vergebung. [...] Ihn interessiert anscheinend allein das, was ein Urteil unmöglich macht: die Grauzone, in der die Opfer Henker werden und die Henker Opfer.“ (Agamben 2003, 15)

Lyotard und Agamben scheinen allerdings das ethische Problem der Überlebenszeugenschaft als ein prinzipielles, unüberbrückbares aufzufassen: Es hat bei ihnen die Form einer unlösbaren Aporie. Begreift man Zeugenschaft aber als soziale Praxis und nimmt an, dass Zeugenschaft immer auch von den Hörer*innen mitkonstituiert oder eben zunichtegemacht wird, dann eröffnet dies eine Perspektive auf die ethischen Dimensionen der Zeugenschaft: Wenn es stimmt, dass die Krise der Zeugenschaft – zumindest partiell – darauf zurückzuführen ist, dass die Zeug*innen einem gesellschaftlichen Ensemble normativer Anforderungen gerecht werden müssen, das unter Umständen zur Negierung ihrer Zeugenschaft führt, dann müssen diese Anforderungen selbst zum Gegenstand der Kritik werden: Inwiefern produzieren die Normen des Bezeugens selbst ein ethisches Problem? Inwiefern tragen etwa vorherrschende Vorstellungen der Zeugenschaft, aber auch bestimmte institutionelle Formate dazu bei, dass Unrecht nicht artikuliert und nicht Gegenstand eines Wissens werden kann – mit allen Folgen, die das für die Betroffenen und die Gesellschaft, in der wir leben, hat?²² Statt das ethische Problem der Zeugenschaft zur unlösbaren Aporie zu stilisieren, eröffnen diese Fragen die Möglichkeit, Handlungsbedarf aufzuzeigen und Lösungen zu suchen. Ein Beispiel aus der jüngeren Geschichte soll veranschaulichen, was das konkret heißen kann.

Im Jahr 2002 stimmte der Deutsche Bundestag einstimmig für ein Gesetz, wonach jüdische Verfolgte, die in einem NS-Ghetto eine entlohnte Beschäftigung gesucht hatten, eine Arbeitsrente aus der deutschen Rentenversicherung erhalten.²³ Doch die wenigsten Antragsteller*innen erhielten tatsächlich Zahlungen, weil das Gesetz den Opfern Nachweise abverlangte, die sie nur schwer oder gar nicht erbringen konnten: Sie mussten anhand von persönlichen Dokumenten nachweisen, dass die Kriterien von Entlohnung und eigenem Willensentschluss erfüllt waren. Was allerdings heute unter diesen Kriterien verstanden wird, ließ sich nicht eins zu eins auf die Situation im Ghetto übertragen: Lohn wurde in Form von Naturalien und Lebensmittelkarten ausgezahlt, und auch der ‚eigene Willensentschluss‘ hatte dort sicherlich einen anderen Charakter, da eine Arbeitsstelle oft über Leben oder Hungertod entschied. Die Lebensgeschichte der Antragsteller*innen wurde zudem in Form von Fragebögen abgefragt, die, wie die Sozialwissen-

22 Vgl. hierzu auch die Frage der epistemischen Ungerechtigkeit bei Fricker 2007.

23 Zu einer Darstellung der gesamten Debatte vgl. Lehnstaedt 2013.

schaftlerin Kristin Platt auf richterliche Anfrage feststellte, zur Aufklärung der tatsächlichen Umstände nicht wirklich geeignet waren (vgl. Platt 2012). Der Fall zeigt erstens, dass eine Krise der Zeugenschaft sich nicht unbedingt schon daraus ergibt, dass die Überlebenden ihre Erfahrungen nicht artikulieren könnten, sondern vielmehr erst dadurch, dass sie diese nicht ohne Weiteres in den begrifflichen Rahmen stellen können, der von den Adressat*innen dafür vorgesehen ist. Der Fall zeigt zweitens, dass dieses Problem der Vermittlung nicht zwangsläufig die Form einer unlösbaren Aporie annehmen muss: Der Richter Jan-Robert von Renesse vom Landessozialgericht Essen hielt die genannten Formulare für nicht aussagekräftig und reiste kurzerhand nach Israel, um sich persönlich mit Antragsteller*innen zu treffen; viele Kläger*innen bekamen daraufhin recht.²⁴ In diesem Fall führte also das persönliche Gespräch zu der Möglichkeit, Zeugnisse in einer Weise aufzunehmen, wie dies das Format des anonymen, vorgefertigten Fragebogens nicht vermochte. Drittens zeigt das Beispiel, dass eine Ethik der Zeugenschaft sich nicht zwangsläufig gegen einen juristischen oder historiographischen Zeugnisbegriff profilieren muss, wie dies Lyotards und Agambens Überlegungen nahelegen – im genannten Fall konnte die Rechtspraxis in ethischer Hinsicht gerade durch eine Einbeziehung jüngerer historischer Forschungsergebnisse verbessert werden.

Eine Ethik der Zeugenschaft wäre folglich immer auch eine Ethik des Zuhörens und der Ermöglichung von Zeugenschaft. Damit geraten aber auch die sozialen und politischen Bedingungs-lagen in den Blick, welche Zeugenschaft ermöglichen bzw. verunmöglichen. Die Verwobenheit von Ethischem und Politischem tritt noch klarer zutage, wenn wir uns nun – neben den Fragen der Hör- und Artikulierbarkeit – auch der Frage nach Zeugenschaft als Haltung des bezeugenden Subjekts zuwenden. Der folgende Abschnitt soll daher mit der genaueren Analyse der Rolle des bezeugenden Subjekts auch die politischen Implikationen von Zeugenschaft noch prägnanter in den Fokus rücken.

24 Siehe der Artikel „Im Zweifel gegen die Opfer“ im Magazin „Der Spiegel“, <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/entschaedigung-im-zweifel-gegen-die-opfer-a-682957.html> (zuletzt abgerufen am 30.4.2019).

Zeugenschaft zwischen Wahrheit und Politik

Eingangs wurde postuliert, dass Zeug*innen typischerweise dort hinzugezogen werden, wo – um nochmals Paul Ricœur zu zitieren – „eine Entscheidung nicht anders gefällt werden kann als über eine Debatte, eine Konfrontation zwischen einander gegnerischen Meinungen und gegensätzlichen Sichtweisen“ (Ricœur 1972, 39). Damit ist Zeugenschaft immer schon in einer potentiell politischen Szene situiert. Im Folgenden soll zunächst eine Sichtweise auf die politische Bedeutung von Zeugenschaft skizziert werden, die ich als die traditionelle Sichtweise bezeichnen möchte und die den Zeugen bzw. die Zeugin nicht als politischen Akteur, sondern eher als eine Grenzfigur des Politischen bestimmt. Dagegen soll dann ein Vorschlag gemacht werden, wie die politischen Implikationen von Zeugenschaft produktiv zu explizieren sind.²⁵

Eine Vertreterin der traditionellen Sichtweise ist Hannah Arendt, die 1967 in ihrem Essay über „Wahrheit und Politik“ die politische Rolle von Tatsachensprecher*innen erörtert (Arendt 1972). In diesem Text schildert Arendt den grundsätzlichen Konflikt zwischen Politik und Wahrheit, zeigt aber auch auf, inwiefern beide konstitutiv aufeinander angewiesen sind. Kurz: Wahrheit und Politik sind nach Arendt Gegenpole – sie bilden aber einen Gegensatz, der für Politik konstitutiv ist. Politischem Handeln wohnt eine Tendenz inne, sich über die Tatsachen hinwegzusetzen. Das Vermögen, die Wirklichkeit zu verändern – die Fähigkeit zu handeln – und die bewusste Leugnung der Tatsachen – die Fähigkeit zu lügen – hängen eng zusammen. Andererseits ist Politik aber auch auf die „stabilisierende Kraft des Wirklichen“ angewiesen, weil ohne sie der Punkt fehlt, „von dem aus man handelnd eingreifen kann, um zu ändern oder um etwas Neues zu beginnen“ (Arendt 1972, 84f.).

Wahrheit sieht Arendt nicht nur durch die Propaganda und systematische Lügenpolitik in totalitären Gesellschaftssystemen wie dem Nationalsozialismus und der Sowjetunion bedroht, sondern auch in der modernen Massendemokratie der USA: Dem ständigen Umschreiben von Geschichte im Osten entsprächen in der westlichen Demokratie „die Propagandakünste des ‚image-making‘“, die sich derselben Techniken wie die Reklame bedienen. Wenn die politische Lüge nicht mehr nur als Kalkül zur Täuschung des Feindes diene, sondern innenpolitisch an die Stelle von Tatbeständen

25 Zur Ambivalenz der „Politik der Zeugenschaft“ siehe Schmidt/Krämer/Voges 2011, 10ff.

und der Erfahrungsrealität der Menschen trete, führe dies keineswegs dazu, „dass die Lüge nun als wahr akzeptiert und die Wahrheit als Lüge definiert wird, sondern dass der menschliche Orientierungssinn im Bereich des Wirklichen, der ohne die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit nicht funktionieren kann, vernichtet wird“ (Arendt 1972, 83). Lügenhafte Politik, warnte Arendt, führe nicht dazu, dass man in einem manipulierten Weltbild gleichsam wie in einem Werbespot lebe, sondern sie bewirke einen grundlegenden Vertrauensverlust in die Wirklichkeit, einen Zynismus, der nicht mehr bereit sei, überhaupt irgendetwas als Wahrheit anzuerkennen.

Die Politik sei, so Arendt, damit eminent auf Personen angewiesen, die den Fortbestand von Fakten im politischen Leben garantieren. Tatsachenwahrheiten seien im Gegensatz zu Vernunftwahrheiten in besonderer Weise „abhängig davon, dass Menschen Zeugnis ablegen; selbst wenn es sich um rein ‚private‘ Tatbestände handelt, macht sich ihre Wirklichkeit erst geltend, wenn sie bezeugt und Gegenstand einer Kundgebung geworden sind“ (Arendt 1972, 57). Als „Tatsachensprechern“ kommt den Augenzeug*innen, Historiker*innen, Richter*innen und journalistischen Berichterstatte*r*innen eine wichtige politische Rolle zu. Diese Rolle könnten sie aber nur unter der Bedingung erfüllen, dass sie selbst nicht politisch aktiv seien: „Wer nichts will, als die Wahrheit sagen, steht außerhalb des politischen Kampfes, und er verwirkt diese Position und die eigene Glaubwürdigkeit, sobald er versucht, diesen Standpunkt zu benutzen, um in die Politik selbst einzugreifen“ (Arendt 1972, 86). Arendt folgt so der klassischen platonischen Opposition von Wahrheit und Politik: Bezeugen, verstanden als das simple Aussprechen von Wahrheit, markiert die *Grenze* politischen Handelns.

So einleuchtend Arendts Argumentation uns gerade angesichts gegenwärtiger Diskurse über „Postfaktizität“ zunächst erscheinen mag, so hat sie doch problematische Implikationen. Zum einen fußt Arendts Trennung von Wahrheit und Politik auf einem ausgesprochen individualistischen Erkenntnisbegriff: Arendt zufolge ist die Erkenntnis der Wahrheit (im Gegensatz zur Politik) ein einsames Geschäft, das des Austausches mit den Meinungen und Ansichten anderer scheinbar nicht bedarf. Dieser strenge epistemische Individualismus ist aber, wie bereits Jürgen Habermas kritisiert hat, überholt, müssen doch gerade auch theoretische Erkenntnisprozesse als soziale Prozesse begriffen werden. Wie Habermas betont, folgt aus Arendts Unterscheidung von Wahrheit und Politik in letzter Konsequenz auch, dass politische Urteile keine kognitive Grundlage haben, also nicht rational begründbar sind (vgl. Habermas 1984). Diese Kritik greift besonders in Hinblick auf

das Phänomen der Zeugenschaft: Arendt begreift die Zeugin als eine neutrale Sprecherin von Tatsachenwahrheiten – dabei vernachlässigt sie, dass der Akt des Bezeugens sich konstitutiv in einem sozialen Kontext vollzieht, an eine Hörerschaft adressiert ist, welche stets einen Einfluss auf die Form und den konkreten Inhalt des Zeugnisses hat ebenso wie auf das „Gelingen“ der Zeugenschaft als Sprechakt. Auf der anderen Seite ist innerhalb Arendts Konzeption nicht denkbar, wie Zeugenschaft selbst zu einem Modus des politischen Handelns werden kann. Phänomene politisch „engagierter“ Zeugenschaft, wie sie eingangs erwähnt wurden, lassen sich durch ihre Theorie gerade nicht begreifen.

Auch die einschlägigen Theorien zur Zeugenschaft nach dem Holocaust eröffnen keine umfassende Perspektive auf die politischen Implikationen der Zeugenschaft. Wie Michal Givoni kritisch hervorgehoben hat, ist das ethische Konzept von Zeugenschaft etwa bei Agamben und Lyotard an einer Gruppe von Personen orientiert, deren Bedürfnis nach einer Stimme und nach Anerkennung weit davon entfernt ist, mit konkreten politischen Forderungen verknüpft zu sein: Für Agamben und Lyotard ist das Opfer das Paradigma des ethischen Zeugen – und der Holocaustüberlebende das Paradigma des Opfers.²⁶ Ob der Schriftsteller Primo Levi, dessen literarische Zeugnisse Agamben kommentiert, oder der anonyme Überlebende, der in Lyotards *Widerstreit* vor Gericht sprachlos gemacht wird: Sie kommen *nach* der Tat, die sie nicht mehr verhindern können; wofür sie sich engagieren, ist der Widerstand gegen eine wiederholte, symbolische Auslöschung. Zeugenschaft steht hier für die Unmöglichkeit, politischer Gewalt handelnd etwas entgegenzusetzen, und umgekehrt ist die Gewalt definiert als das, was unmögliche Zeugenschaft produziert. Dies gilt auch für Jacques Derridas Auseinandersetzung mit dem Zeugnis: So lautet der Titel eines seiner Essays im Original „Poétique et politique du témoignage“, doch schließt dieser Essay mit dem Verweis auf die unüberwindliche Differenz und „essentielle Einsamkeit“ des Zeugen, die sich in seinem „Schweigen“ manifestiert (Derrida 2005, 77). Lyotard sieht im Überlebenszeugnis, das vor Gericht entwertet wird, das Sinnbild von Opferschaft schlechthin – und für Agamben „legt das Zeugnis des Menschen Zeugnis ab von der Zeit, in der er noch nicht menschlich war“,

26 „[B]y portraying the victim as the paradigm of the ethical witness and the Holocaust survivor as the paradigm of the victim, Agamben, Lyotard, and Felman have centred the case for ethical witnessing around a group whose need for a voice and recognition was far removed from any concrete and pressing political demands.“ (Givoni 2014, 137).

von jenen Menschen, die im Lager völlig entkräftet und ‚entmenschlicht‘ umgekommen sind (Agamben 2003). Kurz: Die Theorien der Zeugenschaft im 20. Jahrhundert haben zwar das ethische Problem der Zeugenschaft aufgezeigt, es aber zugleich aus der politischen Sphäre ausgeschlossen.

Dagegen ist in den letzten Jahren – vor allem im Zuge von *Transitional-Justice*-Prozessen, also in Wahrheitskommissionen und internationalen Strafprozessen, die staatliche Gewalttaten verhandeln – der Begriff der (Opfer-)Zeugenschaft sowohl ethisch als auch politisch aufgeladen worden, wobei Zeugenschaft als Mittel der Demokratisierung, der politischen Partizipation, der Wiedergewinnung von Handlungsfähigkeit und Emanzipation aufgefasst wird (Schmidt 2015b, 97ff.). Menschenrechtsaktivisten und Organisationen wie etwa *Human Rights Watch* bedienen sich der Rhetorik der Zeugenschaft, um ihre Arbeit zu beschreiben. *Witness.org*, eine internationale Menschenrechtsorganisation mit Sitz in New York, bildet weltweit Menschen aus und unterstützt sie auch technisch, Videotechnik für die Menschenrechtsarbeit einzusetzen.²⁷

Michal Givoni hat vor diesem Hintergrund angeregt, Zeugenschaft als eine spezifische Form politischen Engagements aufzufassen (Givoni 2016). Sie hat unter anderem am Beispiel der Menschenrechtsorganisation *Médecins Sans Frontières* gezeigt, wie diese Formen aktiver Zeugenschaft einerseits ihre Wurzeln in der „Ethisierung“ der Zeugenfigur nach dem Holocaust haben, diese aber auch entschieden transformieren: Bezeugen meint hier einen Akt der Fürsorge sowie der Übernahme von Verantwortung für andere, und die Äußerung von politischen Forderungen (ebd.). „Zeuge“ zu sein meint hier nicht mehr etwas, das man aufgrund objektiver Kriterien geworden ist, weil man zufällig dabei war, sondern etwas, das man werden *soll*: Es ist das Schlüsselwort einer Transformation des Subjekts. Der Programmdirektor von WITNESS, Sam Gregory, drückt es so aus: „Witnessing is a concept key to both activism and journalism – the role of being there, of purposefully and intentionally sharing what you see, and of acting.“²⁸ Zeugenschaft wird

27 Konkret handelt es sich um eine Online-Plattform, in der konkrete Anleitungen bereitgestellt sind, die helfen sollen, möglichst effektiv Menschenrechtsverletzungen zu dokumentieren – etwa, wie man eine Gewalttat so filmt, dass es vor Gericht als Beweismaterial genutzt werden kann, oder wie man „Hass“ filmt, wobei zugleich unterstrichen wird, dass die Aufzeichnungsgeräte und -medien als solche noch keine ‚Zeugen‘ sind.

28 <http://www.v4c.org/en/immersive-witnessing-empathy-and-outrage-action> (zuletzt abgerufen am 30.4.2019).

so zu einer Frage der Haltung, die der Selbstkultivierung zum reflektierten, kritischen und politisch engagierten Subjekt dient. Givoni erkennt darin ein ethisches Moment im Sinne Michel Foucaults – eine Praxis der Selbstsorge, durch die Individuen ihrem Leben Sinn und Form verleihen (Givoni 2014, 126). Eine solche Praxis des bezeugenden Wahrsprechens ist zentral vor allem für das politische Engagement von Nichtregierungsorganisationen – also für eine Form der Politik, die dezidiert nicht auf die Übernahme oder Reform von Regierungen aus ist, sondern eine kritische Auseinandersetzung mit Gouvernamentalität darstellt (Feher 2007). Zeugenschaft ist mithin eine Praxis, durch die die oft subtilen Formen staatlicher Gewalt zur Wahrnehmung gebracht und kritisiert werden können (Givoni 2014, 28). Während Arendt die Bezeugung als ein simples Aussprechen von Tatsachen definiert, das stets eine Distanz zum politischen Handeln wahrt, lassen sich die gegenwärtigen Formen der Zeugenschaft selbst als eine Form der ethischen Sorge um andere und als eine Form der Politik begreifen.²⁹

Die mediale Dimension ist für diese Veränderung entscheidend. Während sowohl Arendt wie auch Lyotard, Derrida und Agamben mit einem sehr eng gefassten Begriff von Augenzeugenschaft operieren, der immer das Dilemma der Unübertragbarkeit und mangelnden Evidenz von Erfahrungswissen mit sich führt, basiert die Idee, dass Zeugenschaft auch als bewusst eingenommene politische Haltung verstanden werden kann, auf einem medial erweiterten Begriff des Zeugnisses: Nicht nur die Artikulation eines eigenen Erlebnisses, sondern auch das Publizieren und Teilen der (digitalen) Zeugnisse anderer, die sonst womöglich ungehört, unverständlich oder vergessen bleiben, treten nun als Formen politischer Zeugenschaft in Erscheinung – bis hin zur Erstellung von *digital maps*, die die (Bild-)Zeugnisse Einzelner in größere Zusammenhänge stellen. Das darf allerdings nicht so verstanden werden, dass hier das technische Bild selbst das Zeugnis wäre – für den Charakter der Zeugenschaft kommt es vielmehr auf die ethische und politische Geste an, die in die mediale Darstellung und Verbreitung von Berichten eingelassen ist. Diese Geste kann einerseits darin bestehen, Augenzeug*innen allererst auf der Bühne der Öffentlichkeit Aufmerksamkeit zu schaffen und

29 Dabei ließe sich argumentieren, dass Arendt selbst eine der paradigmatischen Figuren für eine solche bewusst eingenommene politische Haltung der Zeugenschaft darstellt. Als aufmerksame kritische Beobachterin des Eichmannprozesses in Jerusalem kann sie geradezu als Vorreiterin jener aktivistischen bzw. journalistischen Zeuginnen gelten, die ihre Praxis der Zeugenschaft als eine bewusst eingenommene ethisch-politische Haltung begreifen.

ihnen die technischen Mittel zu verschaffen, um ihre Zeugnisse sichtbar und hörbar zu machen. Es kann aber umgekehrt auch heißen, ihnen Anonymität zu gewähren, z. B. im Rahmen von Zeugenschutzprogrammen, wenn Zeugenschaft andernfalls unmöglich ist – ein durchaus ambivalentes Unterfangen, ist doch das Bezeugen klassischerweise daran geknüpft, dass eine Sprecherin sich persönlich für die Wahrheit ihrer Aussage einsetzt und *sich* dafür zeigt.

Fazit und Ausblick

Während die Praxis des Zeugnisgebens neben ihrer epistemischen Dimension immer auch ethische und politische Aspekte aufweist, haben die bisherigen Theorien der Zeugenschaft auf eigentümliche Weise unbestimmt gelassen, was konkret unter einer Ethik der Zeugenschaft zu verstehen wäre. In diesem Beitrag wurde zunächst Zeugenschaft als eine soziale Wissenspraxis bestimmt, die zugleich von ethischen Ansprüchen, Forderungen und Erwartungen gekennzeichnet ist. Eine Ethik der Zeugenschaft hätte darüber hinaus die Aufgabe, die jeweiligen sozialen, ethischen und epistemischen Normen und Vorgaben, die den Gebrauch von Zeugnissen in bestimmten Kontexten regeln, einer kritischen Prüfung zu unterziehen – insbesondere dort, wo sie Zeugenschaft verhindern oder verunmöglichen. Ein Verständnis von Zeugenschaft als spezifische Haltung weisen gegenwärtige Formen politischen Engagements auf, in denen es darum geht, struktureller und staatlicher Gewalt ein Zeichen der Kritik und des Widerstands entgegenzusetzen. Diese Formen von Zeugenschaft, die nicht in Konkurrenz zu technischen Medien stehen, sondern diese nutzen, fügen sich jedoch nicht ein in die klassische Entgegensetzung von Wahrheit und Politik: Sie sind als bewusste Akte des Wahrsprechens selbst Formen politischen Handelns.³⁰

Literatur

- Adler, Jonathan. 2015. Epistemological Problems of Testimony. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* Summer 2015 Edition, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/testimony-episprob>.
- Agamben, Giorgio. 2003. *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

30 Ich danke den beiden Gutachtern für ihre konstruktiv-kritischen Anmerkungen, und vor allem Gerald Posselt und Sergej Seitz für ihre wertvollen Kommentare und großartige Redaktion des Textes.

- Alloa, Emmanuel / Kristensen, Stefan (Hg.). 2014. *Témoignage et survivance*. Genf: Métis Presses.
- Anscombe, Elizabeth. 1979. What is it to believe someone? In: *Rationality and religious belief*, hg. von Delaney, Cornelius F., Notre Dame: University of Notre Dame Press, S. 141–168.
- Arendt, Hannah. 1972. *Wahrheit und Lüge in der Politik: Zwei Essays*. München: Piper.
- Assmann, Aleida. 2007. Vier Grundtypen der Zeugenschaft. In: *Zeugenschaft des Holocaust. Zwischen Trauma, Tradierung und Vermittlung*, hg. von Elm, Michael / Kößler, Gottfried, Frankfurt a. M.: Campus, S. 33–52.
- Austin, John L.. 2002. *Zur Theorie der Sprechakte*, Leipzig: Reclam.
- Barton, Stephan. 2017. ‚überZEUGEN‘ im Strafverfahren. In: *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*, hg. von Däumer, Michael / Kalsiky, Aurélia / Schlie, Heike, München: Fink.
- Barton, Stephan. 1995. Fragwürdigkeiten des Zeugenbeweises – Aussagepsychologische Erkenntnisse und strafverfahrensrechtliche Konsequenzen. In: ders.: *Redlich aber falsch. Die Fragwürdigkeiten des Zeugenbeweises*, Baden-Baden: Nomos, S. 23–64.
- Cesarani, David/Sundquist, Eric J. (Hg.). 2011. *After the Holocaust. Challenging the Myth of Silence*, London/New York: Routledge 2011.
- Coady, C. A. J. 1992. *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon.
- Cohen, Beth B. 2011. The myth of silence: Survivors tell a different story. In: Cesarani/Sundquist, *After the Holocaust*, S. 181–191.
- Coquio, Cathérine. 2004. À propos d'un nihilisme contemporain. Negation, deni, témoignage. In: *L'histoire trouée. Négation et témoignage*, hg. von Coquio, Catherine. Nantes: L'Atalante, S. 23–95.
- Derrida, Jacques. 2005. *Poétique et politique du témoignage*, Paris: L'Herne.
- Dulong, Renaud. 1998. *Le témoin oculaire. Conditions sociales de l'attestation personnelle*. Paris: Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Emcke, Carolin. 2013. *Weil es sagbar ist. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Feher, Michel. 2007. The governed in politics. In: *Nongovernmental Politics*, hg. von Feher, M. / Krikorian, G. / Mckee Y., New York: Zone Books.
- Felman, Shoshana / Laub, Dori. 1992. In an Era of Testimony. In: *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York/London: Routledge.
- Foucault, Michel, 2010. *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II, Vorlesung am Collège de France 1983/1984*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Gelfert, Axel. 2014. *A Critical Introduction to Testimony*. Oxford: Bloomsbury.
- Givoni, Michal. 2016. *The Care of the Witness: A Contemporary History of Testimony in Crises*. New York: Cambridge University Press.
- Givoni, Michal. 2014. The Ethics of Witnessing and the Politics of the Governed. In: *Theory, Culture & Society* 31 (1), S. 123–142.
- Habermas, Jürgen. 1984. Hannah Arendts Begriff der Macht. In: Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984, S. 229–248.
- Hartmann, Martin. 2011. *Die Praxis des Vertrauens*, Berlin: Suhrkamp.
- Horowitz, Sarah R. 1992. Rethinking Holocaust Testimony: The Making and Unmaking of the Witness. In: *Cardozo Studies in Law and Literature* 4 (1), S. 45–68.
- Hutcheson, Francis. 1969. *A System of Moral Philosophy*. Glasgow 1755. In: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Hildesheim 1969.
- Jensen, Meg / Jolly, Margaretta (Hg.). 2014. *We shall bear witness: life narratives and human rights*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Kalisky, Aurélia. 2015. Jenseits der Typologien: die Vielschichtigkeit von Zeugenschaft. In: *Zeugenschaft. Perspektiven auf ein kulturelles Phänomen*, hg. von Nickel, Claudia / Ortiz Wallner, Alexandra. Heidelberg: Winter, S. 193–211.
- Kant, Immanuel. Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen. In: *Kants Werke*, Ausgabe d. Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin 1912, S. 423–430.
- Kluge, Friedrich. 2011. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: De Gruyter.
- Krämer, Sybille. 2008. *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krämer, Sybille. 2011. Vertrauen schenken. Über Ambivalenzen der Zeugenschaft. In: *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*, hg. von Schmidt, Sibylle / Krämer, Sybille / Voges, Ramon. Bielefeld: Transcript, S. 117–140.
- Krämer, Sybille. 2017. Spur, Zeuge, Wahrheit. Zeugenschaft im Spannungsfeld zwischen diskursiver und existenzieller Wahrheit? In: *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*, hg. von Däumer, Matthias / Kalisky, Aurélia / Schlie, Heike, München: Fink.
- Krämer, Sybille / Schmidt, Sibylle / Schüle, Johannes-Georg. 2017. *Philosophie der Zeugenschaft. Eine Anthologie*. Paderborn: Mentis.
- Kusch, Martin. 2017. Analysing Holocaust Survivor Testimony: Certainties, Scepticism, Relativism. In: *Testimony/Bearing Witness. Epistemology, Ethics, History and Culture*, ed. Krämer, Sybille / Weigel, Sigrid. London/New York: Rowman & Littlefield, S. 137–167.

- Lehnstaedt, Stephan. 2013. Wiedergutmachung im 21. Jahrhundert. Das Arbeitsministerium und die Ghettorenten. In: *Vierteljahrshefte zur Zeitgeschichte*, Bd. 61, Heft. 3, S. 363–390.
- Levi, Primo. 1993. *Die Untergegangenen und die Geretteten*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Liotard, Jean-François. 1987. *Der Widerstreit*, München: Fink.
- Margalit, Avishai. 2002. *The ethics of memory*. Cambridge/M: Harvard University Press.
- Moran, Richard. 2005. Getting told and being believed. In: *Philosophers' Imprint*, Bd. 5, Nr. 5, S. 1–29.
- Peters, John Durham. 2001. Witnessing. In: *Media, Culture & Society*, Bd. 23, Nr. 6, S. 707–723.
- Platt, Kristin. 2012. *Bezweifelte Erinnerung, verweigerte Glaubhaftigkeit. Überlebende des Holocaust in den Ghettorenten-Verfahren*, München: Fink.
- Reid, Thomas. 2002. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, hg. von Brookes, Derek / Haakonssen, Knut. Pennsylvania State University Press.
- Ricœur, Paul. 1972. L'herméneutique du témoignage. In: *Le témoignage*, hg. von Enrico Castelli, Paris: Aubier, S. 35–61.
- Ricœur, Paul. 2004. *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. München: Fink.
- Schankweiler, Kerstin / Straub, Verena / Wendl, Tobias. 2018. *Image Testimonies. Witnessing in Times of Social Media*. London/New York: Routledge 2019.
- Schmidt, Sibylle. 2015a. *Ethik und Episteme der Zeugenschaft*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Schmidt, Sibylle. 2015b. Vom Recht, sein Wissen kundzutun. Zeugenschaft im Spannungsfeld von Evidenz und Gerechtigkeit. In: *Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte 11*, hg. von Dommann, Monika / Espahangizi, Kijan / Goltermann, Svenja. Zürich: Diaphanes 2015.
- Schmidt, Sibylle. 2017a. The Philosophy of Testimony. Between Epistemology and Ethics. In: *Testimony/Bearing Witness. Epistemology, Ethics, History and Culture*, hg. von Krämer/ Weigel, S. 259–275.
- Schmidt, Sibylle. 2017b. Sein Wort geben. Zeugenschaft als Wissenspraxis zwischen Epistemologie und Ethik. In: *Über Zeugen*, hg. von Däumer/Schlie/Kalisky, S. 69–81.
- Schmidt, Sibylle / Krämer, Sybille / Voges, Ramon. 2011. *Politik der Zeugenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*. Bielefeld: Transcript.
- Scholz, Oliver R. 2003. Das Zeugnis anderer. Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie. In: *Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart*, hg. von Grundmann, Thomas. Paderborn: Mentis, S. 354–375.
- Smith, Adam. 1976. *The Theory of Moral Sentiments*, hg. von D. D. Raphael und A. L. Macfie, Oxford: Liberty Fund.

Waldenfeld, Bernhard (2007): *Antwortregister*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wanderer, Jeremy. 2012. Addressing testimonial injustice: Being ignored and being rejected. In: *The Philosophical Quarterly*, Bd. 62, Nr. 246, S. 148–169.

Das Versprechen der Norm und ihre Drohung

Performativität und Normativität bei Judith Butler

The Norm's Promise and its Threat

Performativity and Normativity in Judith Butler

ANNA WIEDER, WIEN

Zusammenfassung: Das Verhältnis von Sprache und Normativität spielt in Judith Butlers Denken eine wichtige Rolle. Im Zentrum ihrer Überlegungen steht der sprachphilosophische Begriff des Performativen, den Butler sowohl zur Explikation der Wirkweise von Normen als auch für die kritische Analyse politischer Praktiken fruchtbar zu machen versucht. Der Beitrag rekonstruiert zunächst Butlers Problematisierung des ambivalenten, zugleich repressiven und produktiven Charakters von Normen und fragt nach den Implikationen von Butlers performativem Normenverständnis für die Konzeption von Subjektivität, Souveränität und Handlungsmacht. Die These lautet, dass sich die Ambivalenz von Normen performativitätstheoretisch über die beiden Sprechakte des Versprechens und der Drohung explizieren lässt. Die Figuration des Handlungscharakters von Normen über die Begriffe des Versprechens und der Drohung verfolgt nicht nur das Ziel, zentrale Aspekte der gesellschaftlichen Wirkweise von Normen zu vergegenwärtigen, sondern auch aufzuzeigen, inwiefern die inhärente Brüchigkeit von Normen für Kritik und Widerstand gegen gewaltvolle Normalisierungsprozesse fruchtbar gemacht werden kann.

Schlagwörter: Butler, Normativität, Performativität, Sprache, Sprechakttheorie, Versprechen, Drohung

Abstract: The relation between language and normativity plays an important role in Judith Butler's thinking. Her reflections revolve around the linguistic-philosophical notion of performativity, which Butler not only utilizes to explain the effectivity of norms but also for the critical analysis of political practices. My paper starts with a reconstruction of Butler's problematization of the ambivalent, both repressive and

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



productive character of norms and scrutinizes the implications of Butler's performative notion of normativity for the conceptualization of subjectivity, sovereignty and agency. The main thesis is that the ambivalence of social norms can be explained via the speech acts of promise and threat – precisely in regard to its performative character. Referring to the concepts of promise and threat in order to figure the mode of action performed by norms not only allows for an explication of central aspects of the social effectivity of norms but also to accentuate the inherent fragility of norms that may be put to use for critique of and resistance against violent processes of normalization.

Keywords: Butler, normativity, performativity, language, speech act theory, promise, threat

Bei kaum einer zeitgenössischen DenkerIn finden sich sprachphilosophische Fragen derart eng mit ethischen und politischen Problemstellungen verknüpft wie bei Judith Butler. In der Tat lassen sich viele von Butlers Schriften als eine fortgesetzte und immer wieder neu ansetzende Reflexion auf das Verhältnis von Sprache, Ethik und Politik verstehen. Dabei zeichnen sich Butlers Arbeiten nicht zuletzt dadurch aus, dass sie in ihren Überlegungen Einsichten und Konzeptionen aus unterschiedlichen Disziplinen und Strömungen – wie der Sprachphilosophie, der Politischen Philosophie, der Feministischen Theorie und der Psychoanalyse – aufgreift, aufeinander bezieht und auf ihre Implikationen und analytischen Potentiale für gegenwärtige politische Problemlagen hin befragt.¹ In Bezug auf die Leitfrage des Zeitschriftenschwerpunkts nach dem Verhältnis von Sprache, Ethik und Politik liegt eine eingehendere Auseinandersetzung mit Butler insbesondere deswegen nahe, weil es gerade ein sprachphilosophischer Kernbegriff ist – der Begriff des Performativen –, den Butler für die kritische Analyse politischer Praktiken und sozialer Normen fruchtbar zu machen versucht.² Mit dem Rückgriff auf den Begriff des Performativen geht es Butler nicht nur darum, verständlich zu machen, inwiefern Subjekte und soziale Identitäten im Rahmen von Normensystemen konstituiert werden; auch für ihre Überlegungen zu den Bedingungen von politischer Handlungsmacht, von Gegenhandeln und Wi-

1 Vgl. zu Butlers diversen Anleihen und Bezugnahmen u. a. Chambers/Carver 2008, Redecker 2011, Villa 2012, Schippers 2014, Posselt/Schönwälder-Kuntze/Seitz 2018.

2 Einen luziden Überblick über die Entwicklung von Butlers Denken einer Politik des Performativen liefert Posselt 2018.

derstand, greift sie auf Denkfiguren der Sprechakttheorie John L. Austins (1955) sowie deren kritisch-dekonstruktiver Aneignung durch Jacques Derrida (1971) und Shoshana Felman (1980) zurück.³

Im Fokus meiner Ausführungen steht Butlers zentraler Gedanke des performativen Charakters von Normen. Damit ist zum einen gemeint, dass Normen dadurch existieren, dass sie performiert, d. h. in sprachlichen und körperlichen Praktiken, Verhaltensweisen und Handlungen aufgerufen, inszeniert und zitiert werden; und zum anderen, dass Normen selbst performative Effekte zeitigen, insofern sie nicht nur besagte Praktiken, Verhaltensweisen und Handlungen regulieren, sondern diese oftmals zugleich konstituieren. Darüber hinaus haben Normen nicht nur eine praxis-, sondern auch eine subjektkonstitutive Dimension. So vermögen Normen, wie Butler argumentiert, unsere soziale Existenz sowohl zu erhalten als auch zu gefährden. Denn insofern Normen die Intelligibilität und Anerkennbarkeit sozialer Identitäten und Praktiken bedingen, legitimieren sie bestimmte Subjektpositionen und Lebensformen, während sie andere ausschließen und verwerfen.

Normen sind in diesem Sinne für Butler keine statischen, substantiell vorgegebenen Entitäten. Vielmehr kommt ihnen gerade im Sinne ihres subjektkonstitutiven Moments ein eigentümlicher, ambivalenter Handlungscharakter zu: „Normen ‚handeln‘“, so Butler, „indem sie ein lebendiges Wesen zu einem anerkehbaren Subjekt machen“ oder in den Bereich des Nichtanerkehbaren verwerfen (Butler 2009, 13). Normen, die in Prozessen der Subjektconstitution am Werk sind, kommt also strukturell sowohl ein produktives als auch ein repressives, exkludierendes Moment zu. Normen *versprechen* uns demnach einerseits gesellschaftliche Existenz, Intelligibilität und die Kontinuität von Gemeinschaft, *bedrohen* diese aber andererseits, wenn wir ihnen nicht entsprechen. Diese Redeweise, in der der

3 Die Verbindung von performativer Sprach- und Handlungstheorie mit Fragen von Normativität und Subjektivierung bildet einen wesentlichen Fokus in Butlers gesamtem Œuvre. Bereits mit ihrem ersten Hauptwerk *Das Unbehagen der Geschlechter* (1990) entwickelt Butler unter Rekurs auf den Begriff des Performativen die Grundlinien eines emanzipatorischen politischen Denkens, das sie im Laufe der 1990er Jahre weiterverfolgt (vgl. Butler 1993, 1997a, 1997b). Auch Butlers jüngere Arbeiten (Butler 2004b, 2009) und die darin etablierte Sozialontologie des Körpers sowie die rezenten *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* (2015) liefern Überlegungen zu den normativen Bedingungen der Erkennbarkeit, Anerkennbarkeit und Handlungsfähigkeit von Subjekten.

Handlungscharakter von Normen über die Begriffe des Versprechens und der Drohung figuriert wird, ist nicht nur hilfreich, um sich zentrale Aspekte der gesellschaftlichen Wirkweise von Normen zu vergegenwärtigen. Denn es lässt sich, wie ich zeigen werde, im Anschluss an Butler noch in einem stärkeren Sinne davon sprechen, dass Normen versprechen und drohen. Meine These lautet, dass sich ausgehend von Butlers sprechakttheoretischen und normativitätstheoretischen Reflexionen ein Moment des Versprechens und der Drohung in der Performativität von Normen aufweisen lässt.⁴

Butlers Konzeption des performativen (Doppel-)Charakters von Normen soll im Folgenden unter Rückgriff auf sprechakttheoretische Motive expliziert werden. In einem ersten Schritt (1) werden dazu Butlers Überlegungen zur Ambivalenz des Normenbegriffs im Rahmen subjektkonstitutiver Prozesse nachgezeichnet und die Herausforderungen skizziert, die die zugleich repressive und produktive Wirkweise von Normen für politische Praktiken bereithält. In einem zweiten Schritt (2) werden die sprechakttheoretischen Bezugnahmen in Butlers Konzeption von Subjektivität, Souveränität und Handlungsmacht thematisiert. Ausgehend von Butlers Überlegungen zum Verhältnis von Sprechen und Handeln wird die Funktion und Wirkweise der Sprechakte des Versprechens und der Drohung (3) genauer in den Blick genommen, um davon ausgehend die Ambivalenz der Norm performativitätstheoretisch über die beiden Sprechakte des Versprechens und der Drohung zu explizieren. Ziel des letzten Abschnitts (4) ist es, aufzuzeigen, dass die inhärente Brüchigkeit der Norm für Kritik und Widerstand gegen die normalisierende Kraft von Normen fruchtbar gemacht werden kann.

1. Die Ambivalenz der Norm: Zum Verhältnis von sozialer Intelligibilität und Unterwerfung

Den Ausgangspunkt von Butlers Überlegungen zu Normativität bildet die Beobachtung einer Ambivalenz in der sozialen Funktion von Normen. So macht Butler darauf aufmerksam, dass Normen stets eine doppelte Bedeu-

4 Damit ist natürlich nicht gemeint, dass Normen in derselben Weise Sprechakte ausführen wie Menschen. Aber es lassen sich, wie ich im Zuge meiner Ausführungen verdeutlichen werde, Strukturmomente des Versprechens und der Drohung in der Funktionsweise von Normen aufweisen. Aber auch über eine solche Analogie hinaus lässt sich aufzeigen, dass Normen (diese) Sprechakte selbst ‚vollziehen‘. Mit Normen sind wir nicht nur oftmals in derselben Weise konfrontiert ‚wie‘ mit Versprechen und Drohungen, sondern Normen begegnen uns auch ‚als‘ Versprechen und Drohungen.

tung für unsere gesellschaftliche Existenz zukommt. So brauchen wir Normen einerseits, „um leben zu können, und gut leben zu können, und um zu wissen, in welche Richtung wir unsere soziale Welt verändern wollen“ (Butler 2004a, 327). Normen haben in diesem Sinne eine für das menschliche Zusammenleben unerlässliche, orientierende, handlungsanleitende sowie gemeinschaftsstiftende und -erhaltende Funktion. Normen stellen ein gemeinschaftsstiftendes Bindeglied bereit, indem sie gemeinsame Standards für unser Handeln, Sprechen und Denken liefern. Andererseits macht Butler geltend, dass Normen „uns das Gefühl des ‚Gemeinsamen‘ nur geben, weil sie solche Menschenleben ausschließen, die der Norm nicht angepasst sind“ (Butler 2004a, 328). Normen üben normalisierenden Zwang aus, insofern sie bestimmte Verhaltensweisen, Subjektpositionen und Existenzweisen konzedieren und andere delegitimieren bzw. exkludieren. Im Sinne dieser normalisierenden Kraft lässt sich mit Butler von einer spezifischen „normativen Gewalt“ sprechen (Butler 1999, xx), insofern wir zuweilen von „Normen in Weisen gezwungen werden, die uns [...] Gewalt antun“ (Butler 2004a, 327). Die Ambivalenz der Norm besteht somit darin, dass wir einerseits ohne Normen nicht auskommen können, weil sie uns verbinden, Verstehbarkeit und Verbindlichkeit erzeugen und soziale Gemeinschaft ermöglichen, während andererseits diese Gemeinschaft nur durch die gleichzeitige Produktion des Anormalen gewährleistet wird: „In diesem Sinne sehen wir die ‚Norm‘ als das, was uns verbindet, wir sehen aber auch, dass die ‚Norm‘ nur durch eine Strategie des Ausschlusses Einheit herstellt.“ (Butler 2004a, 328)

Den theoretischen Hintergrund für Butlers Überlegungen zum Begriff der Norm bildet eine intensive Auseinandersetzung mit dem Werk Michel Foucaults und dessen Analysen der sozialen und historischen Entstehungsbedingungen von Subjektivität. Nach Foucault sind wir in unserem Sein als Subjekte abhängig von diskursiven Machtensembles, die in ambivalenter Weise auf uns einwirken: Die produktive Macht diskursiver Normen konstituiert Subjekte (*subjectivation*) und gleichzeitig impliziert der Prozess der Subjektivierung eine Unterwerfung (*subjection*) (vgl. Foucault 1975, 64; Butler 1997b, 187). Wer sich den normativen Vorgaben widersetzt oder daran scheitert, ihnen zu entsprechen, läuft Gefahr, überhaupt nicht als anerkanntes Subjekt zu erscheinen.

Mit Bezug auf diese Foucault'schen Motive rückt Butler die Prozesse der Subjektivierung in den Fokus ihrer Überlegungen zur Wirkweise von Normen. Das Subjekt ist aus dieser Perspektive nicht einfach eine (bereits bestehende) AdressatIn normativer Vorgaben, sondern immer auch Effekt –

und damit zugleich das „Prinzip der eigenen Unterwerfung“ (Foucault 1975, 260; vgl. Butler 2004a, 346). „Normative Gewalt“ besteht somit darin, dass Normen den Bereich des Menschlichen und des Anerkennbaren festlegen und damit zugleich einen Bereich des Verworfenen, Nicht-Lebbaren bzw. Nicht-Anerkennbaren mitproduzieren. Anders gesagt: Sobald das „Normale“ bestimmt wird, wird damit zugleich eine Sphäre des Anormalen, des Devianten oder des Pathologischen mitbestimmt.⁵ Der Ausschluss des Anormalen wird im Prozess der Subjektkonstitution – häufig unthematisch – als Normierungsdruck wirksam und drängt Individuen so zu konformem Verhalten und Sprechen. Jene, die sich den Intelligibilitäts- und Anerkennungsnormen nicht fügen bzw. nicht fügen können, riskieren den „sozialen Tod“ (Mills 2007, 137). Dabei ist die Möglichkeit, als anerkanntes Subjekt zu erscheinen, nicht nur an potentiell exkludierende Normenraster gekoppelt; jeder Subjektivierungsprozess steht nach Butler auch im Zusammenhang der Reproduktion und Aufrechterhaltung ebendieser Normenraster: „[I]ndem man die Norm oder Normen verkörpert, durch die man Anerkennbarkeit erlangt, ratifiziert und reproduziert man die bestimmten Anerkennungsnormen gegenüber anderen und schränkt so das Feld des Anerkennbaren ein.“ (Butler 2015, 51)

Zugleich stellt sich die soziale Wirksamkeit einer Norm keineswegs automatisch ein. Die Wirksamkeit der Norm basiert vielmehr darauf, dass sie im sozialen Leben inszeniert und verkörpert, mithin von Subjekten instanziiert wird:

Tatsächlich besteht die Norm nur in dem Ausmaß als Norm fort, in dem sie in der sozialen Praxis durchgespielt und durch die täglichen sozialen Rituale des körperlichen Lebens und in ihnen stets aufs Neue idealisiert und eingeführt wird. Die Norm [...] wird durch ihre Verkörperung (re)produziert, durch die Handlungen, die sich ihr anzunähern suchen, durch die Idealisierungen, die in und durch solche Handlungen reproduziert werden. (Butler 2004a, 85)

5 María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan formulieren im Anschluss an Butler konzise, dass Normen „nicht nur bestimmen, wer letztlich als Mensch zählt, sondern auch regulieren, was innerhalb eines bestimmten Rahmens lesbar, sprich, intelligibel ist“ (Castro Varela/Dhawan 2018, 128). Auf den Punkt gebracht wird dieser Gedanke auch von Matthias Flatscher und Florian Pistol: „Jede Ordnung, die sozio-politische Sichtbarkeiten ermöglicht, negiert im selben Zug andere Formen des Erscheinens.“ (Flatscher/Pistol 2018, 114)

Damit macht Butler deutlich, dass zwischen Normen und Subjekten ein ko-konstitutives Verhältnis besteht: Normen sind an der Konstitution von Subjekten mitbeteiligt, aber andererseits existieren Normen nur insofern, als sie von Subjekten in und durch deren (Wiederholungs-)Praktiken aufgerufen und (re)produziert werden. Zwar existieren Normen nur in und durch unsere Handlungen – auch kodifizierte Normen, wie etwa rechtliche Regelungen, sind nur insofern wirksam, als sie in spezifischen Praktiken aktualisiert werden. Zugleich aber sind Normen den Subjekten, deren Praktiken und Handlungen sie strukturieren und bestimmen, nicht einfach intentional verfügbar. Subjekte können sich, anders gesagt, nicht immer souverän für oder gegen bestimmte Normen entscheiden, insofern es immer auch normative Vorgaben sind, durch die wir überhaupt als Subjekte sein und bestehen können.

Damit stellt sich folglich für Butler die Frage, ob bzw. wie überhaupt Widerstand gegen bestimmte Normenraster möglich ist. Die Frage lautet dann, ob und inwiefern Subjekte eine gewisse Handlungsfähigkeit selbst in Bezug auf jene Normen ausüben können, durch die sie allererst konstituiert werden. Diese Frage nach der Möglichkeit von Widerstand und Handlungsfähigkeit ist nun der systematische Ort, an dem sprachphilosophische Überlegungen in die Rekonstruktion von Butlers Normenverständnis einbezogen werden müssen.

2. Sprechakttheoretische Revisionen: Butlers Rekonzeptualisierung von Subjektivität, Souveränität und Handlungsmacht

Die Möglichkeit von Widerstand gegen Normen steht für Butler in engem Zusammenhang mit der Frage nach sprachlicher Handlungsmacht, der sie sowohl in ihrer Beschäftigung mit der Sprechakttheorie John L. Austins (vgl. Butler 1997a) als auch anhand von Konzepten und Überlegungen nachgeht, die in kritischer Auseinandersetzung mit Austin entwickelt wurden. Dabei sind vor allem der von Derrida im Zuge seiner dekonstruktiven Relektüre der Sprechakttheorie entwickelte Begriff der Iterabilität sowie Felmans psychoanalytisch informierte Thematisierung des Körpers als Moment der Unberechenbarkeit sprachlicher Handlungen hervorzuheben (vgl. Derrida 1971; Felman 1980).

Vor dem Hintergrund der Debatten um Phänomene sprachlicher Gewalt, Redefreiheit und Zensur untersucht Butler, woher Sprechen seine Kraft und Wirksamkeit bezieht und wie dieser Kraft entgegengetreten werden kann. Während Austin (1955) und stärker noch Searle (1969) performati-

ve Sprechakte als intentionale Handlungen eines Subjekts bestimmen, stellt Butler im Anschluss an Derrida und Felman die Vorstellung einer gleichsam voluntaristischen Verfügung über Sprachakte radikal infrage. Butlers Ausführungen liegt dabei die zentrale These zugrunde, dass unser Sprechen und Handeln immer von einem Moment der Unkontrollierbarkeit gekennzeichnet ist, sich mithin „stets in gewissem Sinne unserer Kontrolle entzieht“ (Butler 1997a, 31).

Um dieses Moment der Unkontrollierbarkeit genauer in den Blick zu bekommen, weist Butler mit Bezug auf Derridas Begriff der Iterabilität darauf hin, dass performative Äußerungen grundsätzlich gegen ihre ‚ursprüngliche‘ Intention zitiert und angeeignet werden können. Insofern jede Wiederholung eines sprachlichen Zeichens, wie Derrida argumentiert, zugleich ein Moment der Andersheit impliziert, kommt jeder Äußerung eine Möglichkeit des Bruchs mit dem Kontext sowie mit der Intention der/des Sprechenden zu. Zitieren heißt in diesem Sinne immer auch potentiell verändern. Iterabilität bzw. Zitathaftigkeit steht damit für eine grundsätzliche Transformierbarkeit aller Äußerungsgehalte (vgl. Derrida 1971, insbes. 24, 40f.). Diesen Umstand gilt es nach Butler für die Frage nach den Bedingungen widerständigen Sprechens und emanzipatorischen Handelns fruchtbar zu machen. Im Hinblick auf die Frage nach Handlungsfähigkeit entwickelt sie daher die These, dass widerständiges Sprechen seine Kraft gerade aus der Rekontextualisierbarkeit, der Möglichkeit des Aufrufens von und des Bruchs mit früheren Kontexten sowie der Fähigkeit zur Einschreibung in neue Kontexte gewinnt (vgl. Butler 1997a, 231–235).

Die Frage nach der „Kraft“ performativer Akte – und vor allem nach den Möglichkeiten eines widerständigen Umgangs mit ihr – lässt sich für Butler jedoch nicht abschließend mit Verweis auf dieses strukturelle bzw. formale Moment der Zitathaftigkeit/Iterabilität beantworten. Bei Derrida gerät nämlich gerade die wesentliche *Körperlichkeit* des Sprechens tendenziell aus dem Fokus. Um diesen zentralen Aspekt – den „Status von Sprechen als körperlicher Handlung“ (Butler 1997a, 237) – in den Blick zu bekommen, greift Butler auf die Überlegungen Felmans zurück.

In ihrem Werk *The Scandal of the Speaking Body* (1980) verweist Felman auf ein unauflösliches Spannungsverhältnis zwischen Körper und Sprechen (vgl. Felman 1980, 5f., 65; Butler 1997a, 237). Der Körper wird dabei psychoanalytisch als Ort des Unbewussten gefasst, als Sitz des Begehrens, das sich der unmittelbaren Versprachlichung entzieht und eine gewisse Macht auf uns ausübt, die wir nicht intentional einholen können. Insofern

jeder Sprechakt ein körperlicher Akt ist und mit dem Körper das Unbewusste in jedem bewussten Sprechen mit am Werk ist, ist keine ungebrochene bewusste Kontrolle unseres Sprechens möglich. So hält Butler im Anschluss an Felman fest: „Sprechen ist körperlich, aber der Körper geht über das Sprechen hinaus, das er hervorbringt.“ (Butler 1997a, 243) Zudem macht der Verweis auf die Körperlichkeit ein Moment physischer Verletzbarkeit deutlich, das ebenfalls die Vorstellung einer souveränen Verfügungsmacht über das eigene Sprechen infrage stellt. Felman erläutert dies am Beispiel des Versprechens, das für ihre Analysen insgesamt zentral ist: Trotz bester Absichten, ein Versprechen zu halten, kann ich als verletzbares, sterbliches Wesen nie dafür garantieren, dass mich nicht schlimmstenfalls der Tod ereilt und daran hindert, meinem Versprechen nachzukommen. In seiner konstitutiven Verletzbarkeit bleibt der Körper der intentionalen Verfügungsgewalt des Subjekts entzogen. In diesem Sinne steht der Körper im Akt der Äußerung für einen Überschuss, der ihren propositionalen Gehalt wie auch die Intentionen der/des Sprechenden im Sprechakt selbst zu unterlaufen vermag: „Der Körper wird zum Zeichen der Unwissenheit, weil seine Handlungen niemals vollständig bewußt gesteuert oder willentlich bestimmt sind. [...] In ähnlichem Sinne markiert der unwissende Körper die Grenze der Intentionalität des Sprechaktes. Der Sprechakt sagt immer mehr oder sagt es in anderer Weise, als er sagen will.“ (Butler 1997a, 23)

Mit Derrida und Felman vermag Butler so zu verdeutlichen, inwiefern das Subjekt keineswegs autark über das, was es sagt und tut, verfügen kann, sondern vielmehr immer schon in ein geschichtliches Netz sprachlicher Verweisungsbezüge und Iterationsprozesse einbezogen (Derrida) und im Sinne einer wesentlichen Körperlichkeit und Verletzbarkeit (Felman) Momenten der Nichtintentionalität ausgesetzt ist. Die Möglichkeit des Scheiterns ist demnach jeder sprachlichen Performanz inhärent.

Insofern nun, wie oben dargelegt, auch Normen stets Bestandteile performativer Praxisvollzüge darstellen bzw. für ihren Fortbestand auf performative Aktualisierungen angewiesen sind, sind sie als solche ebenfalls durch jene grundlegende Störanfälligkeit gekennzeichnet. Wenn Butler folglich mit Blick auf sprachliche Handlungsfähigkeit festhält, dass „Subjekt zu werden heißt, einer Gruppe von impliziten und expliziten Normen unterworfen zu werden, die das Sprechen beherrschen“ (Butler 1997a, 208), dann vertritt Butler keineswegs eine Art ‚Normendeterminismus‘. Denn Normen stehen in einem ko-konstitutiven Verhältnis zum Feld ihrer Anwendung, mithin zu den Subjekten, in deren Sprachakten und Handlungen sie aufge-

rufen, wiederholt, inszeniert, verkörpert und damit performativ (re)produziert werden. Gerade aber weil Normen für ihren Fortbestand darauf angewiesen sind, dass sie in sprachlichen und sozialen Praktiken wiederholt und aktualisiert werden, besteht wiederum grundsätzlich die Möglichkeit, dass sie anders wiederholt, rekontextualisiert, umgedeutet und (fehl)angeeignet werden. Auch in diesem Sinne ist Butlers These zu verstehen, dass das Subjekt seine Handlungsfähigkeit erst durch und im Zuge seiner eigenen Unterwerfung unter soziale Normen gewinnt (vgl. Butler 1997a, 226): „Wer handelt (d. h. gerade nicht das souveräne Subjekt), handelt genau in dem Maße, wie er oder sie als Handelnde und damit innerhalb eines sprachlichen Feldes konstituiert sind, das von Anbeginn an durch [normative] Beschränkungen, die zugleich Möglichkeiten eröffnen, eingegrenzt wird.“ (Butler 1997a, 32)

Damit steht die irreduzible Möglichkeit des Scheiterns sowohl des eigenen Sprechens als auch der subjektkonstitutiven Normen folglich keineswegs im Widerspruch zu (sprachlicher) Handlungsfähigkeit. Vielmehr argumentiert Butler, dass sich gerade der Abwesenheit von Souveränität und vollständiger Kontrolle über die Effekte einer Handlung eine spezifische Zukunfts- und Handlungsoffenheit auftut. Entgegen dem „Phantasma der souveränen Handlung“ (Butler 1997a, 25) eines gleichsam autarken Sprechersubjekts vertritt Butler damit die These, dass „Handlungsmacht gerade dort ein[setzt], wo die Souveränität schwindet“ (Butler 1997a, 32).

3. Skandalöse Versprechen und prekäre Drohungen

Die Bezugnahmen auf Derridas und Felmans kritische Lektüren der Sprechakttheorie ermöglichen Butler, wie im vorigen Abschnitt angedeutet wurde, die konstitutive Veränderbarkeit von Normen herauszustellen. Nun soll gezeigt werden, dass die Inblicknahme sprechakttheoretischer Motive darüber hinaus auch Ressourcen zur Erläuterung des ambivalenten Doppelcharakters von Normen (im Sinne ihres produktiven und repressiven Moments) bereithält. Um genauer zu verstehen, inwiefern „das, was am Sprechen körperlich ist, eben den Normen, die es regulieren, widersteht und sie durcheinanderbringt“ (Butler 1997a, 222), bietet es sich zunächst an, noch einmal genauer auf Felmans Analysen des Versprechens und Butlers eigene, in Auseinandersetzung mit Felman entwickelte Ausführungen zur Drohung einzugehen.⁶

6 Dabei ist vorweg festzuhalten, dass sich Versprechen und Drohung strukturell betrachtet analog gegenüberstehen. So hat Felman unter Rückgriff auf Searle

In ihrer kritischen Auseinandersetzung mit Austin entwickelt Felman die These, dass der Akt des Versprechens von einem grundlegenden Paradox gekennzeichnet ist. So bestimmt Felman – im Anschluss an Nietzsches berühmte Wendung vom Menschen als „Thier [...], das *versprechen darf*“ (Nietzsche 1887, 291–294; vgl. Felman 1980, 3–5) – den Menschen als das Wesen, das stets versprechen muss, obwohl es das offenbar nie halten kann. Einerseits müssen wir stets versprechen, insofern soziale Ordnung ohne das wechselseitige Eingehen von Verbindlichkeiten nicht denkbar wäre. In diesem Sinne enthält nach Felman jedes explizite Versprechen ein zweites, implizites Versprechen: ein Versprechen von Konstanz und Kontinuität, und damit letztlich des Fortbestands von Gemeinschaft.⁷ Selbst das banale „Ich verspreche, morgen zu kommen“ verspricht nicht nur eine bestimmte Handlung, sondern auch die Konstanz meiner Intention über die Zeit hinweg und die Kontinuität meines Glaubens an die Institution des Versprechens: „[E]very promise promises constancy above all, that is, promises consistency, continuity in time between the act of commitment and the future action.“ (Felman 1980, 20) Andererseits versprechen wir genau damit immer schon mehr, als wir halten können. Denn insofern der Körper als Organ des Sprechens – im doppelten Sinne sowohl seines Vehikels als auch als seine orga-

darauf aufmerksam gemacht, dass Versprechen und Drohung mit derselben Kraft wirken. „[T]hreats [...] constitute a sort of negative promise: if promising consists in committing oneself to do something for someone, then, similarly, threatening consists in committing oneself to do something against someone“ (Felman 1980, 12f.). Zwar unterscheiden sich die beiden Sprechakte in ihrer Bedeutung, nicht jedoch in ihrer Struktur und Wirkkraft. Searle wiederum hält in *Speech Acts* (1969) in Bezug auf das Verhältnis von Versprechen und Drohung Folgendes fest: „One crucial distinction between promises on the one hand and threats on the other is that a promise is a pledge to do something for you, not to you; but a threat is a pledge to do something to you, not for you.“ (Searle 1969, 58)

- 7 Das Versprechen bildet für Felman insofern das Paradigma alles Sprachlichen. So lassen sich nach Felman auch konstative Aussagen als Versprechen lesen, insofern jede Aussage über Sachverhalte in der Welt zugleich die Konstanz und Konsistenz der Bezeichnungen und der damit bezeichneten Sachverhalte „mitverspricht“. Eine konstative Aussage stellt somit für Felman das Versprechen einer Realität dar, die dieser Sprechakt repräsentiert: „[T]he constative too turns out to be a promise of constancy: a promise that meaning will last“ (Felman 1980, 21). Oder anders ausgedrückt: Jeder konstative Sprechakt beruht auf einem Versprechen von Referentialität, Sinn und anhaltender Bedeutung.

nische Bedingung (vgl. Felman 1980, 37; Butler 2003, 115f.) – nicht nur, wie Nietzsche festhält, vergesslich ist, sondern, wie Felman hervorhebt, in seiner Materialität verletzungsanfällig, sterblich und zerstörbar ist, ist gerade jenes implizite Versprechen von Konstanz und Kontinuität immer schon prekär. Dieses implizite, letztlich unhaltbare Versprechen in jedem Versprechen dennoch immer mitgeben zu müssen, stellt für Felman den irreduziblen Skandal des sprechenden Körpers dar: „the scandal of the speaking animal insofar as what he promises is precisely the *untenable*“ (Felman 1980, 5).

Felmans Hinweis, dass jedes Versprechen immer auch das Unhaltbare verspricht, zielt darauf ab, den Körper in seiner ambivalenten Funktion sowohl als Bedingung der Möglichkeit als auch als Bedingung der Unmöglichkeit des (Ver-)Sprechens herauszustellen. Dieses inkongruente und gleichzeitig unauflösliche Verhältnis zwischen Sprache und Körper ist für Felman auch insofern skandalös, als der Körper jede metaphysische Vorstellung von Bewusstsein, Selbstpräsenz und Souveränität in der eigenen Rede unterläuft: Wenn wir in jedem Versprechen mitversprechen, gleichsam souverän über die Kontinuität unserer Intention, unseres Willens, unseres Bewusstseins und die Folgen unserer Handlungen zu verfügen, tritt jedes Versprechen von Anfang an als gebrochenes auf.

In Hinblick auf die zeitliche Struktur des Versprechens heißt das, dass der jedem Versprechen implizite Vorgriff auf seine Einlösung ein Moment der Kontinuität, mithin der Geschlossenheit impliziert, während Iterabilität und Körperlichkeit die Zeitlichkeit des Versprechens als eine wesentlich offene bestimmen. Die für das Versprechen notwendige Fiktion ungebrochener Kontinuität wird so mit Momenten der unvorhersehbaren Ereignishaftigkeit konfrontiert.

Ausgehend von Felmans Analysen des Versprechens rückt Butler in ihrer Auseinandersetzung mit dem Sprechakt der Drohung gerade dieses Charakteristikum der Zeitlichkeit ins Zentrum: Eine Drohung kündigt eine bevorstehende Handlung an und eröffnet damit ein zeitliches Feld. Entgegen dieser zeitlichen Differenz zwischen Ankündigung und tatsächlicher Ausführung – und der damit einhergehenden Offenheit – muss die Drohung aber, um wirksam zu sein, ihre zukünftige Einlösung als Gewissheit festschreiben (vgl. Butler 1997a, 22). Butlers Interesse liegt dabei auf der Frage, woher die Drohung diese Gewissheit gewinnt und woher ihre Wirkkraft stammt. In diesem Zusammenhang hebt Butler eine zentrale Eigenart dieses Sprechakts hervor: Zwar ist die Drohung nicht identisch mit der angekündigten Handlung; als performative Äußerung, als Sprechakt besitzt sie gleichwohl Hand-

lungscharakter. Insofern ist die Drohung ein sprachlicher Akt, der nicht nur eine kommende Handlung ankündigt, sondern, wie Butler betont, auch eine „bestimmte Kraft in der Sprache“ aufzeigt – nämlich „eine Kraft, die eine nachfolgende Kraft [d. h. die der angedrohten Handlung] sowohl ankündigt wie bereits einleitet“ (Butler 1997a, 22).

Diese performative Kraft der Drohung hängt besonders eng mit der Körperlichkeit performativer Äußerungen zusammen. Denn während es auf den ersten Blick so scheint, als wäre die Drohung ein bloß sprachlicher Akt, der eine körperliche Handlung nur ankündigt, wendet sich Butler entschieden gegen die Vorstellung, dass sich der Sprechakt der Drohung strikt von der körperlichen Handlung, die er ankündigt, trennen ließe. Vielmehr hebt Butler die wesentliche Körperlichkeit der Drohung hervor: „Die Drohung kündigt nicht nur eine körperliche Handlung an oder *verspricht* sie, sondern ist selbst bereits ein *körperlicher Akt*, der in seiner Gestik die Umrisse der kommenden Handlung entwirft.“ (Butler 1997a, 24f., meine Hvhbg.) Analog zu Felmans Charakterisierung des Versprechens bestimmt Butler damit die Drohung als von einer inkongruenten und zugleich unauflöslichen Beziehung zwischen Körper und Sprache strukturiert.⁸ Die Wirkkraft der performativen Äußerung ist somit nie völlig von der körperlichen Kraft zu trennen, insofern die Drohung „nur Sinn [macht] in Hinblick auf die Handlung, die sie ankündigt“ (Butler 1997a, 25).

Zugleich birgt der mit der zeitlichen Differenz zwischen Androhung und angedrohter Handlung eröffnete Horizont im Keim stets die Möglichkeit des Misslingens der Drohung; die Drohung kann entschärft werden oder ihr Ziel verfehlen: „Obgleich die Drohung die drohende Gewißheit einer anderen bevorstehenden Handlung behauptet, kann sie diese nicht wie einen notwendigen Effekt produzieren.“ (Butler 1997a, 25) Um diese strukturelle Möglichkeit ihres Scheiterns zu verschleiern, erzeugt die Drohung nach Butler das „Phantasma einer souveränen Handlung“, in der „eine bestimmte Art des Sagens zugleich die Ausführung der Handlung ist, auf die sich die

8 Butler beschreibt dieses zugleich inkongruente und unauflösliche Verhältnis von Sprache und Körper im Sprechakt als „Chiasmus“ (vgl. Butler 1997a, 25, 221f., 243). Zwar ist jeder Sprechakt immer gleichzeitig eine sprachliche und eine körperliche Handlung, doch lassen sich die beiden Dimensionen des Sprechakts nicht aufeinander reduzieren: „Sprechen ist körperlich, aber der Körper geht über das Sprechen hinaus, das er hervorbringt, und das Sprechen läßt sich nicht auf die körperlichen Mittel seiner Äußerung reduzieren.“ (Butler 1997a, 243)

Aussage bezieht“ (Butler 1997a, 25). Vor diesem Hintergrund argumentiert Butler, dass die Macht der Drohung auf der phantasmatischen Vorstellung basiert, dass „der Sprechakt der Drohung die angedrohte Handlung vollständig verkörpern“ kann (Butler 1997a, 25). Wo diese Verschleierungsmechanismen aber versagen, erscheint die Drohung in ihrer Störanfälligkeit und ihrer Offenheit für Wider- und Gegensprechen.

Gerade weil er einer vorgängigen autoritativen Macht ermangelt, die durch ein souveränes Subjekt verbürgt ist, muss jeder performative Akt, wie Butler argumentiert, die „glaubwürdige Erzeugung von ‚Autorität‘“ (Butler 1997a, 236) selbst vornehmen. Das bedeutet jedoch nicht, dass performative Äußerungen ihre Gültigkeit lediglich vortäuschen. Vielmehr gewinnen sie ihre Legitimitätsgrundlage dadurch, dass sie diese selbst performativ ausstellen:

Die Täuschung, die die performative Äußerung ausführt, ist [...] zentral für ihre ‚legitime‘ Funktionsweise: Alles, was glaubwürdig erzeugt wird, muß gemäß den Legitimitätsnormen erzeugt werden, es kann aber daher nicht mit diesen Normen identisch sein und bleibt notwendig von der Norm selbst entfernt. Die Performanz der Legitimität ist die glaubwürdige Erzeugung des Legitimen, eines Legitimen, das die Kluft zu schließen scheint, die es ermöglicht. (Butler 1997a, 236)

Die Funktionsweise eines performativen Aktes beruht also stets auf dem Wiederaufruf früherer Kontexte und der (Re-)Inszenierung der darin wirksamen sozialen Normen und Konventionen – und ist somit Effekt seiner allgemeinen Zitathaftigkeit. Wie sich sowohl am Versprechen als auch an der Drohung zeigt, besteht zwischen dem Sprechakt und der von ihm angekündigten Handlung eine Kluft, die nur überbrückt werden kann, indem deren Einlösung mitversprochen (bzw. ‚mitangedroht‘) wird. Zugleich existieren die im Sprechakt aufgerufenen Normen nicht als vorgängige, substantielle Instanzen, sondern nur in und durch ihre wiederholte – und wesentlich verkörperte – Performanz. Vor diesem Hintergrund lässt sich im Anschluss an Butler darauf aufmerksam machen, dass nicht nur zwischen Sprechakt und angekündigter Handlung eine Lücke klafft, die performativ – gleichsam durch ein Versprechen – getilgt werden muss, sondern auch zwischen der jeweiligen Aktualisierung der Norm, die in einem Sprechakt aufgerufen wird und dessen Legitimität verbürgen soll, und ihren früheren Instanzierungen, die zitiert werden. In diesem Sinne kann für die Funktionsweise von Normen dieselbe strukturelle Angewiesenheit auf ein implizites Gültigkeitsverspre-

chen in Anschlag gebracht werden, das für die Funktion performativer Akte im Allgemeinen als notwendig herausgestellt wurde: Insofern die Wirksamkeit und Gültigkeit von Normen nicht nur von ihrer wiederholten performativen Inszenierung abhängig ist, sondern auch davon, dass die Differenz zu ihren früheren Instanzierungen performativ überbrückt wird, beruht auch die Wirksamkeit und Kraft von Normen auf einem Versprechen von Konstanz, Kontinuität und ungebrochener Gemeinschaft. Zugleich droht jede Norm im Fall von Devianz implizit oder explizit mit Sanktion.

Was ist nun aber genauer damit gemeint, wenn man davon spricht, dass Normen sowohl versprechen als auch drohen? In einer ersten Annäherung kann man sich das verständlich machen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass sehr viele Normen, die unser Alltagsleben prägen, mehr oder weniger explizit an bestimmte Versprechungen und Drohungen *gekoppelt* sind. Das Stoppschild oder die rote Ampel geben in diesem Sinne nicht bloß ein bestimmtes Verhalten vor – „Halte hier an!“ –, sondern als rechtliche Regelungen sind sie durch das, was Luhmann einen „symbiotischen Mechanismus“ (Luhmann 1981, 228–244) nannte, mit einer Gewaltdrohung, nämlich mit der Androhung von Strafen verbunden: Halte hier an oder du wirst belangt! In einer analogen Weise sind die Regelungen des Straßenverkehrssystems an ein Versprechen von Sicherheit gekoppelt. Die Behörden, die die Verkehrsregeln vorgeben, versprechen den VerkehrsteilnehmerInnen implizit oder explizit, dass die Normen des Verkehrssystems nicht bloß willkürliche Setzungen darstellen, sondern sinnvolle Vorgaben bilden, die bei hinreichender Befolgung allen ein reibungsloses Fortkommen ermöglichen. In spezifischer Weise ist nun jede einzelne Verkehrsregel implizit an dieses Versprechen und an jene Drohungen gebunden. Oder anders gesagt, das Sicherheitsversprechen und die Strafandrohung (die in diesem Fall einen identifizierbaren Urheber haben: den Staat bzw. die Verkehrsbehörden) sind in den Regeln gleichsam aufgehoben. Dabei lässt sich schon an diesem einfachen Beispiel sowohl der praxis- und subjektkonstitutive Charakter als auch die repressive Funktion von Normen deutlich machen: Einerseits verlangen die Verkehrsregeln die Ausbildung eines spezifischen Habitus (etwa den Subjekttyp des „guten Autofahrers“), andererseits existieren Ausschlussmechanismen, die allzu deviante Subjekte aus der Gemeinschaft der Verkehrsteilnehmer ausschließen (bspw. durch Gefängnisstrafen) bzw. in ihrem Status und ihren Handlungsmöglichkeiten herabstufen können (etwa durch Führerscheinentzug). Zudem wird deutlich, dass sowohl das mit den Verkehrsnormen verbundene Versprechen (von Sicherheit) als auch die

Drohung (der Bestrafung im Fall von Devianz) scheitern können: Der Raser kann entweichen, und trotz bester Vorkehrungen kann es zu Unfällen kommen.

Um diese Beobachtungen wieder auf eine theoretische Ebene zu heben: Insofern (1), wie Felman argumentiert, jeder Sprechakt in einer spezifischen Weise ein Versprechen impliziert (ein Versprechen von Konstanz, von Kontinuität von Sinn und Bedeutung und damit von Gemeinschaft)⁹ (vgl. Felman 1980, 21) und (2) Normen strukturell sprachlichen Charakter haben (d.h., Normen müssen – auch wenn es sich um „ungeschriebene Gesetze“ handelt – prinzipiell im Rahmen von Äußerungen formulierbar sein, auch wenn deren Autorschaft oftmals im Dunklen bleibt), ist auch Normen konstitutiv jenes implizite Gemeinschaftsversprechen eingeschrieben. Und insofern jedes Normensystem mit seinen spezifischen Setzungen zugleich einen Bereich des Anormalen und Verworfenen mitkonstituiert, schwingt in jeder Norm zugleich eine Drohung mit, die von bestimmten Strafen bis hin zum Entzug der Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der anerkehbaren, sprechenden Wesen reichen kann.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass mein Vorschlag, die Performativität der Norm im Anschluss an Butler als Versprechen und Drohung zu lesen, nicht nur eine figurative Beschreibung der ambivalenten Wirksamkeit von Normen im Rahmen von Subjektivierungsprozessen zu liefern vermag. Vielmehr können unter Rekurs auf die Sprechakte des Versprechens und der Drohung zugleich Strukturmomente herausgestellt werden, die für die performative Funktionsweise von Normen unabdingbar sind: Normen legen den Praktiken, in denen sie verkörpert und reproduziert werden, ein Raster der Lesbarkeit auf. Damit stiften und erhalten Normen mit jeder Instanziierung die Möglichkeit intersubjektiver Bedeutung und Sinnzuschreibung und die Konsistenz des sozialen Bandes. Zugleich ist die Kontinuität ihrer Verständlichkeit, Legitimität und Gültigkeit nicht einfachhin gegeben. Vielmehr offenbart der Zitatcharakter, der in der (Wieder-)Einsetzung und Aktualisierung der Norm am Werk ist, eine Distanz zu ihren früheren Instanziierungen. Diese Distanz oder Kluft muss selbst durch einen performativen Akt überbrückt werden. Dieser performative Akt ist jedoch durch keine unumstößliche autoritative Macht verbürgt, sondern weist eine zeitliche Struktur auf, die konstitutiv anfällig für Störungen ist. Butler lenkt den

9 Auch das Sicherheitsversprechen des Verkehrssystems ist in diesem Sinne ein Versprechen von Kontinuität und reibungslosem Miteinander.

Blick damit nicht nur auf „die Möglichkeit einer Handlungsmacht, die an den Rändern der Macht entsteht“ (Butler 1997a, 244) und „ohne vorgängige Autorisierung“ (Butler 1997a, 230) erfolgt. Ihr geht es darüber hinaus vor allem darum, das widerständige Potential eines „uneigentliche[n] Gebrauch[s] performativer Äußerungen“ aufzuzeigen, das „die herrschenden Formen von Autorität und deren Ausschlußmechanismen sichtbar mach[t]“ (Butler 1997a, 247).

4. Von der Brüchigkeit zum Bruch: Widerstandspotential gegen Normen

Ausgehend von diesen Überlegungen können einige der bisher thematisierten Herausforderungen und Probleme, vor die eine Politik der Performativität im Umgang mit Normen gestellt ist, genauer beleuchtet werden. So wurde zum einen festgehalten, dass normierende Subjektivierungsprozesse immer von einer exkludierenden Kehrseite begleitet sind,¹⁰ insofern jene normativ aufgeladenen Prozesse, in denen anerkenbare Subjekte hervorgebracht werden, zugleich Ausschlüsse erzeugen. Jeder Versuch, Widerstand gegen Normen zu denken, steht damit vor der komplexen Herausforderung, sich über diese ambivalente Wirkweise von Normen Rechenschaft abzulegen. Daher ist auch von der falschen Hoffnung auf eine völlige „Befreiung“ von normierenden Subjektivierungsprozessen Abstand zu nehmen. Vielmehr gilt es, den Blick auf die Normativitätsrahmen selbst zu richten, um sichtbar zu machen, wo diese in gewaltsamer Weise exkludierend wirken (vgl. Kämpf 2018, 170). Es geht also, in Butlers Worten, nicht nur darum, zu erkennen, „wie die Normen, die unsere Realität beherrschen, zitiert werden“, sondern vielmehr darum, jene „Mechanismen [zu] begreifen, mit denen die Realität reproduziert und im Zuge der Reproduktion geändert wird“ (Butler 2004a, 346). Ziel emanzipatorischen Handelns kann damit keineswegs die bloße Abschaffung von Normen sein, sondern vielmehr ein kritischer, transformativer Umgang mit Normen. In diesem Zusammenhang wird die Inblicknahme des performativen Charakters von Normen erneut virulent. Denn obwohl „es Normen gibt, die bestimmen, [...] was intelligibel zu sein hat und was

10 Matthias Flatscher und Florian Pistor sprechen im Anschluss an Butler in diesem Zusammenhang davon, dass Normen stets „in der Ermöglichung von bestimmten Erscheinungsformen andere negieren“ (Flatscher/Pistor 2018, 121).

nicht, werden Normen in dem Moment in Frage gestellt und wiederholt, in dem die Performativität mit ihrer Zitierpraxis beginnt“ (Butler 2004a, 346).

Zugleich steht ein Denken des Widerstands vor der Herausforderung, dass die Wiederholung und Wiederaufrufung von Normen auch dazu führen kann, bestimmte Subjektpositionen über die Zeit hinweg zu sedimentieren, Bedeutungen festzuschreiben und als substantiell darzustellen (vgl. Butler 1997a, 59–61). Dies kann, wie Butler geltend macht, so weit gehen, dass gewisse Normen als ‚natürlich‘ erscheinen und damit ihr Versprechen als immer schon eingelöst und ihre Drohung als souveräne Gewissheit festgeschrieben wird. Eine derartige Naturalisierung von Normen verdeckt gerade ihre performative (Re-)Produktion im Zuge ihrer (wiederholten) Verkörperung und die damit verbundenen Legitimations- und Ausschlussverfahren (vgl. Butler 1990, 17; Butler 2004a, 333). So können Normen im Dienste restriktiver, regulativer Diskurse zur Naturalisierung hegemonialer Vorgaben beitragen, was in verstärktem Maße verhindert, „dass ihre Veränderung gedacht werden kann“ (Butler 2004a, 75).

Demgegenüber gilt es verstärkt zu unterstreichen, dass es sich bei Subjektivierungsprozessen eben keineswegs um einmalige, abschließende performative Akte handelt; vielmehr vollziehen sich Prozesse der Subjektconstitution nach Butler als „reiterative, fortgesetzte und prinzipiell unabschließbare Praxis“ (Posselt/Flatscher 2016, 247), in der soziale Normen und Konventionen aufgerufen, zitiert und verkörpert – und damit (re)produziert werden. Insofern lässt sich das Wirkungsfeld, das Normen im Prozess ihrer sozialen Performanz entfalten, nicht auf einen einmaligen Augenblick ihrer Anwendung beschränken, sondern muss selbst durch beständige Wiederholung und Aktualisierung aufrechterhalten werden (vgl. Butler 1997a, 12). Normen weisen in diesem Sinn nicht nur eine eigene kondensierte Geschichtlichkeit auf, die immer mitaufgerufen wird, wenn sie in performativen Sprechakten und Subjektivierungsprozessen am Werk sind. Sie eröffnen – und erhalten – mit jeder Instanziierung auch einen zeitlichen Rahmen, innerhalb dessen sie die ihnen unterworfenen Subjekte mit Sinn und Bedeutung ausstatten. Dieser zeitliche Rahmen kann jedoch nicht als unverbrüchliche Kontinuität bestehen, insofern mit jeder Wiederholung der Norm auch die Möglichkeit eines Bruchs, einer Distanzierung und Verschiebung gegenüber früheren Instanziierungen gegeben ist.

In der zeitlichen Struktur performativer Akte ist also, wie mit Butler und Felman aufgezeigt wurde, konstitutiv die Möglichkeit ihres Scheiterns angelegt. Wie anhand von Butlers Überlegungen zum Sprechakt der Dro-

hung ausgeführt wurde, hält die zeitliche Offenheit nämlich die Möglichkeit bereit, dass die Drohung abgelenkt wird und ihr Ziel verfehlt. Solche Drohungen müssen zwar, wie dargelegt, die Gewissheit der angekündigten Handlung behaupten, können diese jedoch – entgegen jener der Drohung impliziten Souveränitätsfiktion – nicht wie einen „notwendigen Effekt“ (Butler 1997a, 25) erzeugen. Dieser Umstand kann vor dem Hintergrund ihrer notwendig zeitlichen Struktur auch für die performative Wirkweise von Normen geltend gemacht werden. In diesem Sinne lässt sich festhalten, dass Normen aufgrund der Zeitlichkeit ihrer Verkörperung(sformen) stets gegenüber Brüchen, Zurückweisungen, Verschiebungen und Transformationen offen sind.

Zugleich treten Normen, wie sich gezeigt hat, stets in Form einer Verkörperung auf. Gerade aber diese Notwendigkeit ihrer körperlichen Inszenierung markiert den prekären Status sozialer Normen. Denn insofern sich der Körper, wie Butler betont, jedoch selbst stets in einem „Modus des Werdens“ befindet, d. h. sich kontinuierlich, in der Zeit verändert, ist „der Körper das, was die Norm auf zahllose Weisen besetzen kann, über die Norm hinausgehen kann, die Norm umarbeiten kann und zeigen kann, dass die Realitäten, von denen wir glaubten, wir wären auf sie festgelegt, offen für Veränderung sind“ (Butler 2004a, 344). Kurz gesagt: Normen können potentiell „in einem Zusammenhang und in einer Verkörperungsform auftreten, die den normativen Erwartungen widerspricht“ (Butler 2004a, 346). Zwischen der Norm, durch die eine Subjektposition oder Handlung ihre Intelligibilität und Legitimität erhält, und ihrer performativen Verkörperung und (Re-)Produktion verbleibt also nicht nur stets eine Kluft; die Norm weist im Moment ihres (verkörperten) Einsatzes auch immer schon über sich selbst hinaus und erzeugt damit einen Bedeutungsüberschuss, der sich einer abschließenden intentionalen Verfügbarkeit entzieht und damit gerade die Grenze der normativen Kraft selbst markiert. Damit eine Norm Legitimität und Wirksamkeit erlangen kann, muss sie diese Kluft wiederum durch einen performativen Akt schließen, den wir oben als ein Versprechen identifiziert haben. So gilt auch für die der Norm inhärente Drohung das, was Butler in *Haß spricht* für jede Drohung festhält: nämlich dass sie „keineswegs als jenes Emblem von Herrschaft und Kontrolle gelten [kann], als das [sie] gelegentlich erschein[t]“ (Butler 1997a, 23). In diesem Moment des Kontrollverlusts liegt für Butler die Möglichkeit einer emanzipatorischen (Gegen-)Aneignung jener „diskursiven Mittel“, mit denen die soziale Intelligibilität des Körpers und seiner Handlungen hergestellt wurde, und damit einer Verschiebung

der hegemonialen Normativitätsrahmen: „In der Aneignung dieser Normen, die sich gegen deren geschichtlich sedimentierte Wirkungen richtet, liegt das Moment des Widerstands dieser Geschichte, das Zukunft durch den Bruch mit der Vergangenheit begründet.“ (Butler 1997a, 248)

Mit Blick auf die performative Wirkweise von Normen lässt sich also festhalten, dass genau jener Mechanismus, der die Norm einsetzt, zugleich bewirkt, dass dieser Vorgang stets prekär bleibt und normative Konstitutions- und Formierungsprozesse somit stets unabgeschlossen bleiben. Butler bestimmt diesen Umstand in *Raster des Krieges* als ein konstitutives Merkmal der Funktionsweise von Normen: „Wir haben es mit einer Begrenzung im Kern der normativen Konstruktion selbst zu tun, die eine Funktion der Iterabilität und der Heterogenität der Norm ist, ohne welche sie ihre formierende Arbeit nicht leisten kann, und die zugleich die Endgültigkeit aller ihrer Wirkungen beschränkt.“ (Butler 2009, 12) Anders gesagt: In dem Maße, in dem es nicht gelingt, das Subjekt gänzlich unter eine Norm zu subsumieren, treten die Grenzen dieser Norm hervor (vgl. Butler 2009, 20). Diese Grenzen gilt es nach Butler ausfindig zu machen, denn sie markieren damit eine Möglichkeit des Widerstandes gegen die Gewalt und Repression, die von Normen ausgehen können.

5. Resümee

Mit Butler lässt sich also von einer konstitutiven Störanfälligkeit normativer Subjektivierungsprozesse ausgehen. Denn Normen stellen performative Ereignisse dar: Normen sind mit sozial etablierten Praktiken verwoben und haben auch selbst insofern Handlungscharakter, als sie unsere Praktiken, Verhaltensweisen und soziale Identität regulieren, indem sie ihnen Intelligibilität und Anerkennbarkeit verleihen. Normen sind also wesentlich performativ wirksam – und damit iterierbar, wiederholbar, rekontextualisierbar und zitierbar. Gerade in dieser Wiederholungsdynamik zeigt sich, dass Normen nicht auf einer ersten Ursprungsinstanz bzw. auf einer Form von Substantialität beruhen, sondern gemäß ihrem Zitatcharakter „die Gestalt einer endlosen Abbildung“ (Butler 1997a, 236) annehmen. Gerade diese (verkörperte) Zitierpraxis stellt aber auch die Beständigkeit und Intentionalität jeder Instanzierung von Normen infrage und entlarvt ihre Performativität damit als konstitutiv „anfällig für Irrwege und unvorhergesehene Ergebnisse“ (Butler 2009, 13; vgl. Butler 2004a, 346).

Eine gesellschaftlich wirksame politische Theorie der Performativität tut allerdings gut daran, sich nicht mit dem Verweis auf eine allgemeine Iterabilität zu begnügen, sondern, wie mit Butler und Felman argumentiert wurde, auch dem Umstand Rechnung zu tragen, dass in jedem Sprechen soziale und körperliche Aspekte am Werk sind. So wurde zum einen aufgezeigt, dass Normen stets dadurch (re)produziert werden, dass sie in körperlichen Praktiken aufgerufen und tradiert werden. Wie unter Rekurs auf Felman geltend gemacht wurde, stellt der Körper als „blinder Fleck“ alles intentionalen Sprechens ebenfalls eine Bedingung der (Un-)Möglichkeit für die performative Wirksamkeit von Normen und damit ihrer konstitutiven Störanfälligkeit dar. Zwischen der Norm und ihrer performativen Verkörperung und (Re-)Produktion klafft somit stets eine Lücke. Die Wirksamkeit sozialer Normen kann vor diesem Hintergrund nicht durch eine autoritative Macht verbürgt werden, sondern muss auf eine spezifische Weise, nämlich im Sinne eines Versprechens, selbst wiederholt performativ etabliert werden. In dieser Hinsicht eignet der sozialen Wirksamkeit von Normen Züge der Sprechakte des Versprechens und der Drohung, die nicht nur ihre performative Verfasstheit veranschaulichen. Vielmehr vermag die Perspektivierung der Performativität von Normen unter Rekurs auf die sprechakttheoretischen Überlegungen zum Versprechen und zur Drohung jene Strukturmomente in den Blick zu rücken, die Normen einer emanzipatorischen Intervention zugänglich machen.

Angesichts der ambivalenten Verwobenheit von Unterwerfung und Subjektivierung, von der der Beitrag seinen Ausgang genommen hat, muss der Widerstand gegen Normen eine „doppelte Bewegung“ vollziehen: Er muss einerseits Normen als notwendige Bedingung akzeptieren, um auf dieser Basis „eine Identität vorläufig zu stiften“; zugleich muss diese Norm selbst zu einem „Ort der dauernden politischen Auseinandersetzung“ (Butler 1993, 303), d. h. des Aufbegehrens und der Handlungsfähigkeit, gemacht werden. Dafür ist es, wie Butler mit Foucault festhält, „notwendig, herauszufinden, wie dieses Feld intelligibler Dinge auf seine Festigkeitsgrenze stößt, auf die Momente seiner Diskontinuitäten und die Orte, an denen es scheitert, die Intelligibilität herzustellen, die es verspricht“ (Butler 2004a, 342).

Kurz: Normen versprechen und drohen – und dies ist nicht nur metaphorisch zu verstehen. Wenn Normen als Versprechen und Drohungen gelesen werden können, dann werden dabei ihre zeitliche Verfasstheit, ihre iterative Struktur, ihre Brüchigkeit, die ihnen inhärente Möglichkeit des Scheiterns und damit der Gegenrede hervorgehoben. Darin liegt auch das

genuin politische Moment dieser sprachphilosophisch grundierten Normenkonzeption. Denn dort, wo die Wiederholungspraktiken, die eine Norm aufrechterhalten, die Geschlossenheit normativer Kategorien als brüchig und veränderbar erscheinen lassen, werden diese Kategorien einer kollektiven Neubestimmung zugänglich.

Literatur

- Austin, John L. 1955. *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*. Stuttgart: Reclam 2002.
- Butler, Judith. 1990. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Übers. v. Kathrina Menke. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- Butler, Judith. 1993. *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Übers. v. Karin Würdemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997.
- Butler, Judith. 1997a. *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Übers. von Kathrina Menke und Markus Krist. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.
- Butler, Judith. 1997b. *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Übers. v. Reiner Ansén. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- Butler, Judith. 1999. Preface (1999), in: dies.: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New edition with a new preface. London: Routledge, vii–xxvi.
- Butler, Judith. 2000. Konkurrierende Universalitäten, in: dies./Ernesto Laclau/Slavoj Žižek: *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Aus dem Engl. von Sergej Seitz [u. a.]. Wien/Berlin: Turia + Kant 2013, 171–226.
- Butler, Judith. 2002. Afterword, in: Shoshana Felman: *The Scandal of the Speaking Body. Jon Juan with J. L. Austin or Seduction in Two Languages*. Transl. by Catherine Porter, with a new foreword by Stanley Cavell and afterword by Judith Butler. Stanford: Stanford UP 2003.
- Butler, Judith. 2004a. *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Übers. v. Karin Würdemann und Martin Stempfhuber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009.
- Butler, Judith. 2004b. *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Übers. v. Karin Würdemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005.
- Butler, Judith. 2009. *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Übers. v. Reiner Ansén. Frankfurt a. M.: Campus 2010.
- Butler, Judith. 2015. *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Übers. v. Frank Born. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2016.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita. 2018. Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen. Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler, in: Gerald Posselt/Tatjana Schönwälder-Kuntze/Sergej Seitz (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*. Bielefeld: transcript, 125–150.

- Chambers, Samuel A./Carver, Terrell. 2008. *Judith Butler and political theory: Troubling politics*. London: Routledge.
- Derrida, Jacques. 1971. Signatur, Ereignis, Kontext, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Aus dem Franz. von Gerhard Ahrens. Wien: Passagen 1988, 291–314.
- Ewald, François. 1991. Eine Macht ohne Draußen, in: ders./Bernhard Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 163–170.
- Felman, Shoshana. 1980. *The Scandal of the Speaking Body. Jon Juan with J. L. Austin or Seduction in Two Languages*. Transl. by Catherine Porter, with a new foreword by Stanley Cavell and afterword by Judith Butler. Stanford: Stanford UP 2003.
- Flatscher, Matthias/Pistol, Florian. 2018. Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen. Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler, in: Gerald Posselt/Tatjana Schönwälder-Kuntze/Sergej Seitz (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*. Bielefeld: transcript, 99–124.
- Foucault, Michel. 1975. *Überwachen und Strafen*. Übers. von Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
- Kämpf, Heike. 2018. Das Aufbegehren des Subjekts. Die Entunterwerfung und die Restrukturierung des Politischen nach Butler, in: Gerald Posselt/Tatjana Schönwälder-Kuntze/Sergej Seitz (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*. Bielefeld: transcript, 169–186.
- Luhmann, Niklas (1981): *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Macherey, Pierre. 1991. Für eine Naturgeschichte der Normen, in: Ewald/Waldenfels (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 171–192.
- Mills, Catherine. 2007. Normative violence, vulnerability, and responsibility, in: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 18 (2), 133–56.
- Nietzsche, Friedrich. 1887. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1980 (*Kritische Studienausgabe* KSA 5).
- Posselt, Gerald. 2018. Politiken des Performativen. Butlers Theorie politischer Performativität, in: Gerald Posselt/Tatjana Schönwälder-Kuntze/Sergej Seitz (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*. Bielefeld: transcript, 45–70.
- Posselt, Gerald/Flatscher, Matthias. 2016: *Sprachphilosophie. Eine Einführung*. Unter Mitarbeit von Sergej Seitz. Wien: facultas/UTB.
- Redecker, Eva von. 2011. *Zur Aktualität von Judith Butler. Einleitung in ihr Werk*. Wiesbaden: VS.
- Schippers, Birgit. 2014. *The Political Philosophy of Judith Butler* (Routledge Innovations in Political Theory, Bd. 57). New York: Routledge.

- Searle, John R. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge UP.
- Villa, Paula-Irene. 2012. *Judith Butler. Eine Einführung*. 2., aktualisierte Auflage. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Zur Rhetorik des politischen Ressentiments

On the Rhetoric of Political Resentment

THOMAS BEDORF, HAGEN

Zusammenfassung: Die Analyse des Ressentiments, wie sie Nietzsche, Scheler und Adorno vorbereitet haben, stellt eine Strukturlogik bereit, die Analogien zur Verlaufsform der heutigen Populismen anbietet. Daraus lässt sich auch eine Position gewinnen, die in der Diskussion um einen „emanzipatorischen Populismus“ berücksichtigt werden sollte.

Schlagwörter: Ressentiment, politische Gefühle, Politik, Populismus, Selbstbezüglichkeit. Nietzsche, Scheler, Adorno, Laclau.

Abstract: An analysis of resentment, based on the work of Nietzsche, Scheler and Adorno, provides a structural logic which can be applied to an interpretation of current populism. Such an interpretation should be taken into account in the discussions concerning the possibility of an emancipatory populism.

Keywords: resentment, political affects, politics, populism, self-referentiality, Nietzsche, Scheler, Adorno, Laclau

Das Ressentiment hat im politischen Klima der Gegenwart wieder Konjunktur. Vereinfachungen, rechtspopulistische Diffamierungen, Sündenbockmechanismen, Verschwörungstheorien und andere Formen sprachlicher Gewalt spielen nicht nur in den Online-Kommentaren der Tageszeitungen, Blogs und Facebook-Gruppen eine meinungsbildende Rolle, sondern werden auch von prominenten Figuren der politischen Handlungsmacht der Gegenwart verkörpert, deren Namen nur allzu bekannt sind. Eine genaue philosophische Analyse der Sprache des Ressentiments vermag eine Ana-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



logie zwischen der Logik des Ressentiments und der Logik von politischen Verschwörungstheorien naheulegen, der im Folgenden nachgegangen wird.

Hinsichtlich der Funktion des Gefühls des Ressentiments in der politischen Sprache macht der Titel des Beitrags zwei Einschränkungen. Zum einen wird es nur um *politische* Gefühle gehen, d. h., es werden die privaten, Nachbarschaften in ewige Feindschaften verwandelnden Affekte unbeachtet gelassen. Man sollte darüber hinaus das Adjektiv „politisch“ nicht als Einschränkung, sondern als Erläuterung von „Ressentiment“ begreifen. Private Ressentiments gäbe es dann gar nicht, weil der ressentimentale Affekt *per se* politische Bedingungen und Wirkungen hat. Dies würde eine umfassendere Analyse erfordern, die ich an dieser Stelle nicht leisten kann. Zum anderen bezeichnet die Rede von „Rhetorik“ im Titel nicht eine Analyse von Redetechniken, sondern eine Beschränkung der Betrachtung auf den politischen *Einsatz* und die *Wirkung* von Ressentiments. Weder die psychologische noch die emotionsphilosophische Frage nach dem Status des Ressentimentsgefühls steht im Vordergrund (Wer hat es? Woher kommt es? Worauf richtet es sich?), sondern allein sein politischer Einsatz und seine Wirkungen.

In den Grenzen dieses eng gesteckten Rahmens gliedert sich der Beitrag in fünf kurze Abschnitte. Er beginnt (1.) mit einer Rekapitulation der Phänomenologie des Ressentiments bei Nietzsche und Scheler, bevor (2.) Adornos Motiv der Selbst(ab)spaltung nachgetragen wird, das bei Nietzsche und Scheler zwar in Andeutungen vorkommt, aber keinen systematischen Ort erhält. Es wird dann gezeigt (3.), welche Analogien sich zwischen Ressentimentstruktur und Analyse des Rechtspopulismus finden lassen, um diesem dann den Entwurf eines emanzipatorischen Populismus nach Laclau und Mouffe entgegenzustellen (4.). Ich schließe mit einigen skeptischen Überlegungen zu diesem Lösungsangebot (5.).

1. Phänomenologie des Ressentiments

Der französische Begriff *ressentiment* meint begriffsgeschichtlich zunächst ein Gefühl mit Rückbezüglichkeit: ein „nachhaltiges“ oder „nachwirkendes“ Gefühl. Diese erste, neutrale Bedeutung verbindet sich früh mit einer zweiten, negativen: der Vergeltung oder Rache für eine zugefügte Verletzung oder Erniedrigung. Beiden semantischen Richtungen ist gemeinsam, dass es sich nicht um eine bloß pathische Empfindung handelt, sondern um das *Bewusstsein* von einem Gefühl. Es ist stets reflexiv und (in Verbindung mit dem Rachedgedanken) reaktiv. Die Reaktivität des Ressentiments ist entscheidend

für Nietzsches Verwendung des Begriffs als ein zentrales Scharnier in seiner *Genealogie der Moral*. Die „Sklaven-Moral“, deren Quellen, Gestalt und Wirkungen er in bunten Farben entwirft, benötigt zu ihrer Legitimation – so Nietzsche – „immer zuerst eine Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agieren, – ihre Aktion ist von Grund auf Reaktion“ (Nietzsche 1999, 271).

Nicht aus sich selbst heraus, wie aus dem Selbstwertgefühl der „Starke, Spontanen, Aggressiven“ (ebd., 311), entstehen in diesem Fall die Werte, sondern aus der Erwidern auf Andere. Das Ressentiment ist das Gegengefühl jener, „denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten“ (ebd., 270). Das Starke, Spontane, Aggressive wird umgewertet zum Bösen, und die moralische Rhetorik wird zur Leiter, auf der die eigene Schwäche emporsteigt. Aus diesem Ausweichen auf das für Kräfteverhältnisse im Prinzip unzuständige Feld der Skandalisierung und Moralisation zieht der Ressentimentale seinen imaginären Mehrwert. Nietzsches berühmter Ausdruck, der „Mensch des Ressentiment“ (ebd., 272, 370) sei der, dessen „Seele schießt“ (ebd. 272), bezeichnet genau das Moment einer Projektion des Bösen auf den Anderen, die genau dann vorgenommen wird, wenn dessen Stärke nicht zu leugnen und gegen sie nicht anderweitig anzukommen ist.

Das Ressentiment kann sich jedoch nicht allein auf Andere, sondern auch auf die eigene Gruppe richten; es ist potentiell selbsterstörerisch. Daher bedarf es der Hüter des Ressentiments, die Nietzsche mit den Priestern identifiziert, die auf eine Kanalisierung des Ressentiments durch Zuschreibung von Verantwortung zielen (ebd., 373). Leidende suchen Kausalitäten, Ursachen für ihr Zurückgesetztsein. Gibt es Wissen um einen Täter, der das eigene Leiden verursacht hat, dämpft das den Schmerz. Doch der Psychologe in Nietzsche glaubt nicht daran, dass das Wissen um die Verursachung den Schmerz beseitigt, da nur eine stärkere Emotion den Schmerz „betäuben“ kann.

Die Leidenden [...] durchwühlen die Eingeweide ihrer Vergangenheit und Gegenwart nach dunklen fragwürdigen Geschichten, wo es ihnen freisteht, in einem quälerischen Verdachte zu schwelgen und am eigenen Gifte der Bosheit sich zu berauschen – sie reissen die älteren Wunden auf, sie verbluten sich an längst ausgeheilten Narben, sie machen Übelthäter aus Freund, Weib, Kind und was sonst ihnen am nächsten steht. (ebd., 375)

Es tut nichts zur Sache, *wer* verantwortlich gemacht wird – Hauptsache, das eigene Leiden kann zugerechnet werden. Halten wir fest, dass Nietzsches Begriff des Ressentiments sich folgendermaßen charakterisieren lässt: Es handelt sich 1. um ein reaktives Gefühl, das 2. aus der Unmöglichkeit, aktiv zu handeln, resultiert und 3. eine imaginäre Rache fingiert, für die es 4. einem Täter Verantwortlichkeiten zuschreiben muss.¹ Die imaginäre Logik wird deutlich, wenn man zu den beiden letzten Aspekten Nietzsches Überzeugung hinzufügt, dass der Täter zur Tat immer erst „hinzugedichtet“ wird, also ein Subjekt durch sein Handeln erst *entsteht* und nicht bereits davon unabhängig als freier und rationaler Akteur *besteht*. Insofern die Rückprojektion einer Tat auf die Verantwortlichkeit eines Täters imaginär ist, bleibt die Zuschreibung von Verantwortung stets ein instabiler Akt.

In seiner phänomenologischen Wertethik hat Max Scheler an Nietzsches Einführung des Ressentimentbegriffs angeschlossen und ihn systematisch ausgebaut. Die produktive Erweiterung besteht darin, dass er der Spannung, die Nietzsche noch überzeitlich als eine zwischen Starken und Schwachen, spontanen und reaktiven Menschen stilisierte, einen historischen Ort zuweist. Das Ressentiment ist nach Scheler nämlich eine Reaktionsbildung auf den Ausfall des Ehrbegriffs in der modernen, individualisierten Gesellschaft. Der Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Ordnung bringt Unsicherheiten über den selbstwertgarantierenden sozialen Status mit sich, worauf das Ressentiment eine Antwort ist.²

Scheler bestätigt zunächst die Grundbestimmung von Nietzsches „terminus technicus“ (Scheler 2004, 2) als einem negativen Gefühl, das Scheler mit „Groll“ (ebd.) am ehesten übersetzt sieht. Er geht aber bereits dort über Nietzsche hinaus, wo er betont, was bei Nietzsche nur mitgedacht war, nämlich, dass es sich beim Ressentiment um ein „Gegengefühl“ handelt, das

1 An die Zuschreibung einer verletzenden Handlung an einen Verursacher knüpft auch Peter Strawson seine Analyse des „resentment“ (vgl. Strawson 1974, dt. Strawson 1978, Probst 1992). Der englische Begriff hat aber v. a. auch die weitere alltagssprachliche Bedeutung von „Übelnehmen“ oder „Groll“. Entsprechend dient Strawson die Analyse dann auch dazu, ein Argument gegen den Determinismus und für die Zuschreibbarkeit von Handlungen überhaupt zu entwickeln.

2 Im vorliegenden Zusammenhang interessiert allein dieser Punkt; ich lasse Schelers fragwürdige Darlegungsabsicht einer Moral substantieller Werte dahingestellt, da ich überzeugt bin, dass davon für den Ressentimentbegriff nichts abhängt.

seine Vertiefung durch *Wiederholung* erhält. Während die spontane Vergeltung unmittelbare Affektabfuhr und Wiedergutmachung des erfahrenen Leidens oder Unrechts sucht, richtet sich die Rache auf eine gezielte und geordnete Vergeltung. Durch ihre Intentionalität und Strukturiertheit unterscheidet sich die Rache vom Zorn (vgl. ebd., 39). Rache entsteht, wenn – so könnte man mit Freud sagen – die Triebabfuhr durch eine unmittelbare verbale oder handelnde Reaktion gehemmt ist.

Um ein Ressentiment handelt es sich jedoch erst dann, wenn die *Ziellosigkeit* als Kennzeichen des Ressentiments von der Zielgerichtetheit der Rache unterschieden wird. Ganz im Sinne dessen, was oben die „imaginäre Logik des Ressentiments“ genannt wurde, braucht das Ressentiment keinen Anlass; Anlässe werden gesucht oder gar phantasiert (vgl. ebd., 42). Da der Affekt nicht auf einen konkreten, einzigen Gegner gerichtet ist, der sich anlässlich einer bestimmten Situation der Rache schuldig gemacht hat (deren Impuls entsprechend nach Befriedigung erschöpft wäre), endet auch das Ressentiment nicht, wenn es sein Objekt gefunden hat. Es greift vielmehr in einer „psychischen Ansteckung“ auf andere über und revoltiert in „Form einer ‚Verbitterung‘ und ‚Vergiftung‘ der Persönlichkeit“ (ebd., 41).

Nun besteht ein Unterschied zwischen Scheler und Nietzsche, der von besonderer Bedeutung ist. Denn zwar beruht für beide der Begriff des Ressentiments auf dessen Funktion einer Kompensation für eine Schwäche. Wäre man stark, könnte das Erlittene mit einer direkten „riposte“ beantwortet werden. Da jedoch bei Nietzsche stets der Darwinist mitspricht, changiert für ihn die Schwäche zwischen natürlicher Gegebenheit und ihrer Herstellung durch soziale Herrschaft. Scheler dagegen verortet das Ressentiment *historisch* in der postständischen Gesellschaft und nimmt ihm so jeden Anschein einer überzeitlichen Struktur sozialer Affektivität. Denn seiner Begriffsbestimmung nach ist es die Differenz zwischen faktischen Machtverhältnissen und der politisch-sittlichen Stellung der Einzelnen, die das Ressentiment erst als Antwort auf unerfüllte Ansprüche *möglich* macht (vgl. ebd., 43). Die feudale Gesellschaft erkennt ihren Subjekten sowohl Ort als auch Status vorab zu und ordnet sie damit zwar in eine stratifizierte Hierarchie ein, garantiert ihnen aber zugleich erwartungsstabil den in der Hierarchie jeweils korrespondierenden Wert. Erst die postständische, bürgerlich-demokratische Gesellschaft stellt um auf das individuelle Leistungsprinzip bei gleichzeitigem Versprechen politischer Partizipation. Doch wird das Subjekt damit abhängig von der Faktizität der (Nicht-)Erfüllung dieses Versprechens. Die Ordnung wird instabil, womit die unerfüllten Erwartungen anfällig werden

für den Neid auf jene, denen es besser geht. Es ist – so Schelers Pointe – die *demokratische Gesellschaft* mit ihrem *Versprechen* der Gleichheit aller bei gleichzeitiger faktischer Ungleichverteilung von Bildung und materiellen Gütern, die einen besonders fruchtbaren Boden für das Ressentiment abgibt. In dieser Hinsicht lässt sich bei Scheler (anders als bei Nietzsche) die Schwäche, die zum Ressentiment greifen lässt, als eine Ohnmacht verstehen, die sozialen Zwängen entspringt, die die Handlungsoptionen der Einzelnen angesichts der empfundenen Ungerechtigkeiten auf ein Minimum reduzieren. Es ist nicht mehr die Logik der Opposition von Starken und Schwachen, die Ressentiment erzeugt, sondern die historische Unerfülltheit der Versprechen einer demokratischen Gesellschaft der Gleichen, die zum Ressentiment greifen lässt. – Schelers Historisierung des Ressentiments wird für die Untersuchung seiner politischen Besetzung von Belang sein.

Wenn aber – so der letzte richtungsweisende Hinweis, den wir Scheler entnehmen können – das Ressentiment ohnehin davon ausgeht, dass das Subjekt ohnmächtig ist, so wandelt sich die Kritik, die sich auf die dem Willen entzogenen Zustände richtet, in eine „Kritik alles Bestehenden“ (ebd., 44), die keine Gegenstände anvisiert. Aufgrund der Ziellosigkeit des Ressentiments kann auch eine – gleichgültig welche – Lösung es nicht besänftigen.

Diese intentionslose Struktur des Ressentiments unterfüttert Scheler mit dem Begriff der Verdrängung, der zwei Folgen zeitigt: Wenn Affektentladung aktivisch nicht möglich ist, so folgt aus der Verdrängung des Rachempulses einerseits eine Entleerung der Gegenstandsvorstellung und andererseits die Internalisierung des (negativen) Affekts (vgl. ebd. 60, 62). Das eine ist die Voraussetzung für das andere. Wenn das Ressentiment keinen Inhalt hat und damit – in Freuds Vokabular – beliebige Objekte besetzen kann, ist ebenso eine Richtung auf sich selbst möglich. Die Dauerhaftigkeit des Ressentiments und seine Widerständigkeit gegen bessere Einsichten, Argumente oder überhaupt Fakten rührt aus dieser fehlenden intentionalen Füllung. Daher ist auch das Ressentiment eine geeignete Grundlage für allerlei Verschwörungstheorien, die sich dadurch auszeichnen, sich ihre eigenen Kohärenzen zu schaffen.

Über das bereits mit Nietzsche Notierte hinaus lässt sich nun festhalten, dass das Ressentiment nach Scheler 1. sich durch seine Wiederholung auszeichnet, 2. seinen historischen Ort in der postständisch-demokratischen Gesellschaft findet, 3. ziel- und gegenstandslos ist, weswegen es sich 4. aufgrund der fehlenden intentionalen Füllung wechselnde Adressaten imaginiert.

2. Ressentiment als Selbst(ab)spaltung

Der Ressentimentbegriff, wie ihn Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* gebrauchen und später Adorno in den *Studien zum autoritären Charakter* und an vielen anderen Stellen weiterverwendet hat, verdankt seine Prägung einerseits Nietzsche, andererseits der materialistischen Geschichtsphilosophie sowie der Psychoanalyse Freuds. Hinzu kommt, dass der Einsatz des Ressentimentbegriffs nun unter einer wesentlich anderen Erkenntnisabsicht steht. Den Rahmen bildet weder eine Genealogie der Moral und noch weniger eine Wertethik, sondern eine kritische Theorie der Gesellschaft, die entlang einer – so könnte man vielleicht sagen – Genealogie der instrumentellen Rationalität samt der ihr zugehörigen Subjektivität entwickelt wird.

So will ich auch hieran einen Aspekt herausgreifen, dessen Herleitung – wie im Falle Nietzsches und Schelers – ganz von diesem weiteren Rahmen absieht. Adorno und Horkheimer, deren einschlägige Passagen zum Thema auf Scheler nicht eingehen, setzen in gewissem Sinne zunächst fort, was mit Nietzsche und Scheler entwickelt wurde. Der soziohistorische Index, den Scheler bereits gesetzt hatte, indem er das Auftreten des Ressentiments an das Auseinandertreten von politisch verbürgerter und sozial realisierter Gleichheit band, wird in der *Dialektik der Aufklärung* gesellschafts- und subjekttheoretisch erweitert. Davon abgesehen besteht jedoch der wesentliche Aspekt, der bei Nietzsche und Scheler bereits zur Sprache, aber nicht zur vollen Geltung kam, m. E. darin, dass das Moment der Verdrängung oder der Abspaltung des Eigenen hervorgehoben wird. So heißt es in den „Elementen des Antisemitismus“:

[Es] sind die Produkte der falschen Projektion, die stereotypen Schemata des Gedankens und der Realität, solche des Unheils. Dem Ich, das im sinnleeren Abgrund seiner selbst versinkt, werden die Gegenstände zu Allegorien des Verderbens, in denen der Sinn seines eigenen Sturzes beschlossen liegt. (Horkheimer/Adorno 1988, 201)

Projektiv ist das Ressentiment, insofern es einen Täter fingiert. In der Vollzugslogik ressentimentaler Prozesse kann sich der Affekt erst durch den Wiederholungszwang, auf den Scheler bereits hingewiesen hatte, dauerhaft etablieren und sedimentieren. Dieser reproduziert die Fiktion so, dass sie zum jederzeit anwendbaren Stereotyp werden kann. Der Antisemitismus, der hier von Adorno und Horkheimer mit dem Ressentiment – zumindest

strukturell – gleichgesetzt wird, projiziert das verfemte Eigene auf Fremdes, wodurch dieses zum Objekt der Zuschreibung hassenswerter Eigenschaften wird. So wird Eigenes wie Fremdes zur Karikatur. Das Ressentiment wird zum „Symptom [...], das eine ‚ökonomische‘ Funktion in der Psyche des Subjekts erfüllt“ (Adorno 2009, 135). Es organisiert die Verdrängung der eigenen Anteile, die ausgestoßen werden oder vielleicht sogar zur Anpassung an die gesellschaftlichen Zwänge ausgestoßen werden *müssen*.

Freuds Begriff der Projektion – an den Adorno hier anschließt – beruht auf der Ersetzung einer inneren Wahrnehmung durch eine (entstellte) äußere. Die Entstellung vollzieht sich dabei in Form einer „Affektverwandlung“, was für das Problem des Ressentiments besonders erhellend ist. Freud betont, dass zwar die Projektion ein Symptom der Paranoia ist (der Begriff stammt aus dem Fall Schreber), aber ihren „regelmäßige[n] Anteil an unserer Einstellung zur Außenwelt“ (Freud 1999, 303) hat. Ein bisschen paranoid sind wir also alle. – Für Adorno ist jedoch in dieser von Freud analysierten Logik weniger die Normalität der Paranoia entscheidend, sondern die Tatsache, dass dem ressentimentalen Paranoiker die Ressentimentstruktur die Ordnung seiner Welt komponiert, in der nicht mehr die komplexen Zusammenhänge und Abhängigkeiten herrschen, die niemand mehr ganz zu überblicken vermag, sondern klare Feindbilder, die Halt und Orientierung geben. Oder in Adornos Worten: „Regungen, die vom Subjekt als dessen eigene nicht durchgelassen werden und ihm doch eigen sind, werden dem Objekt zugeschrieben: dem prospektiven Opfer.“ (Horkheimer und Adorno 1988, 196) Zum Problem wird also nicht die Projektion überhaupt. Ihr können wir – darin stimmen Freud und Adorno überein – bis zu einem gewissen Grad gar nicht entgehen. Zum Problem wird dies, wenn nicht mehr zwischen dem „eigenen und dem fremden Anteil am projizierten Material“ (ebd.) unterschieden wird.

Das Pathische [...] [gemeint ist wohl: das Pathologische, Th.B.] ist nicht das projektive Verhalten als solches, sondern der Ausfall der Reflexion darin. Indem das Subjekt nicht mehr vermag, dem Objekt zurückzugeben, was es von ihm empfangen hat, wird es selbst nicht reicher, sondern ärmer. Es verliert die Reflexion nach beiden Richtungen: da es nicht mehr den Gegenstand reflektiert, reflektiert es nicht mehr auf sich und verliert so die Fähigkeit zur Differenz. (ebd., 199)

Es ist Adorno selbst, der wiederholt die Logik der paranoiden Projektion zur Analyse politischer Rhetoriken heranzieht. In den *Studien zur autoritä-*

ren Persönlichkeit widmet sich Adorno an einer Stelle, die überaus aktuell klingt, den „rhetorischen Tricks“, die „überall gleich“ seien (Adorno 1997, 362), also unabhängig vom politisch-historischen Kontext anzutreffen seien. Machen wir die Probe aufs Exempel: Da ist erstens das „Klischee des Redners selbst. Er stellt sich hin als den großen kleinen Mann, der genau ist wie alle anderen und doch ein Genius, ohnmächtig und doch vom Schein der Macht verklärt.“ Es folgt zweitens die „Aufteilung der Welt in Schafe und Böcke, in die Guten, zu denen man selber gehört, und die Bösen, den eigens für solchen Zweck erfundenen Feind“. Und schließlich drittens die Behauptung des Redners, er stehe „ganz allein, bedroht, verfemt, auf nichts gestützt als auf die eigene Kraft“ (ebd., 363). Adorno fasst in diesen Punkten zentrale rhetorische Elemente der Radioansprachen amerikanischer, mit den Nazis sympathisierender Politiker der 1930er Jahre zusammen. Es fällt schwer, hier nicht einige Figuren unserer zeitgenössischen politischen Rhetorik vor Augen zu haben, auf die die von Adorno isolierten Kriterien nahtlos zuzutreffen scheinen: Donald Trump, Recep Tayyip Erdoğan, Wladimir Putin, Viktor Orbán oder Björn Höcke.

So hellsichtig und überhistorisch die Analyse scheint, so sehr überrascht die von Adorno favorisierte Methode, wie der Rhetorik des Ressentiments zu begegnen wäre. Entgegen aller andernorts dekretierten Selbstverblendung der aufgeklärten Vernunft setzt er hier darauf, die Massen durch „[s]achlich-aufklärende Broschüren, [...] die Mitwirkung von Rundfunk und Film, die Bearbeitung der wissenschaftlichen Resultate für den Schulgebrauch“ (ebd., 364) die Verdummung durchschauen zu lassen. Man muss den Impetus weder für falsch halten noch geringschätzen, wenn man der Auffassung ist, dass zumindest heute dem Ressentiment mit diesen Mitteln nicht ohne Weiteres beizukommen ist. Und das liegt nicht nur an den radikal veränderten Kommunikationsmitteln.

Exkurs: Rhetorik des Ressentiments – ein Beispiel

Sehen wir uns die Rhetorik des Ressentiments kurz an einem Beispiel an. Es stammt von einem philosophierenden Politiker. So hat der Haus- und Hofphilosoph der AfD, Marc Jongen, Mitglied der Programmkommission der Partei und ihr stellv. Vorsitzender in Baden-Württemberg, bei Peter Sloterdijk promoviert und war seit 2003 dessen Assistent im Rektorat der Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe. An einem Zitat mag sich zeigen, wie das Ressentiment bei ihm rhetorisch operiert.

Der Protest richtete sich viel umfassender gegen den korrupten Zustand einer Politik, die dem Volk unkontrollierte Masseneinwanderung als „Bereicherung“ verkauft, die es mit Gender-Neusprech und Quotenunwesen traktiert, die das Bildungssystem zum ideologischen Versuchslager umfunktioniert und die in hündischer Ergebnisheit jede noch so garstige Suppe auslöffelt, die die USA oder die EU ihr einbrocken. Mit diesem gesamten Empörungsfeld, vom Establishment arrogant als „Ressentiments“ abgetan, muss in enger Fühlung stehen, wer eine Partei wie die AfD erfolgreich führen will. (Jongen 2015)

Man erkennt leicht die Beliebigkeit in der Zusammenstellung der Gegenstände wieder, gegen die der Protest sich richten soll, ohne dass ein innerer Zusammenhang hergestellt wird. Migration, Gender, Hoheitstransfers an die EU, mangelnder Nationalstolz. Jongen nennt das zu Recht ein „Empörungsfeld“, das bewusst diffus bleiben soll. Dominant im Feld ist der Eindruck, fremdbestimmt zu sein, Souveränität als „Volk“ oder „Nation“ verloren zu haben. Auch hier werden in der Regel keine Angaben dazu gemacht, wie sich denn diese verlorene Souveränität im – wie die Politikwissenschaftler sagen – „gouvernementalen Mehrebenensystem“ und seinem komplexen Normengeflecht wiedergewinnen lasse oder welcher historischer Augenblick der Selbstbestimmung ihm vor Augen steht. Scheler hatte ja darauf hingewiesen, dass das Ressentiment auf die „Kritik alles Bestehenden“ zielt und sich von Teillösungen nicht besänftigen lässt. Schließlich will die Ohnmacht artikuliert sein, die Ausgangspunkt der Suche nach Schuldigen ist und sie etwa in der „Lügenpresse“ und den „Volkverrätern“ auch regelmäßig findet.

Dass Jongen den Begriff des Ressentiments selbst einführt, um ihn abwehren zu können, mag als rhetorischer Kniff durchgehen, ändert aber nichts daran, dass seine im Zitat belegte Äußerung die mit Scheler und Nietzsche vorliegende Bestimmung des Ressentiments selbst erfüllt: die Fingierung eines „Täters“, um die Zuweisung von Verantwortung für komplexe Situationen zu ermöglichen; den Hass auf „das Ganze“; die Amalgamierung kausal unverbundener „Misstände“ in einer umfassenden Projektion.

Wenn seinerseits Peter Sloterdijk in einem Interview aus dem vergangenen Jahr von der „lokalen Notwehr“ (Sloterdijk 2016) der diversen europäischen nationalistischen Bewegungen spricht, die geeignet sein mögen, der „Selbsterstörung“ (ebd.) des Nationalstaates entgegenzuwirken, die durch supranationale Körperschaften wie die EU und durch Migration verursacht worden sei, so irritiert das Vokabular. Aber man kann darin noch den Anspruch deskriptiver Nachvollziehbarkeit gewahrt sehen. Wenn er jedoch

davon fabuliert, bald werde bekannt, wer die sogenannte Flüchtlingswelle „gelenkt“ (ebd.) hat, macht er genau jenen Schritt mehr vom insinuirenden Vokabular zur Verschwörungstheorie. Diese aber äußert nur der – so lässt sich von Nietzsche und Scheler lernen –, der Schuldige bereits imaginiert.

Das gleiche Motiv – das „Hinzudichten“ des Täters zum Tun (Nietzsche 1993, 297) – leitet die heute allgegenwärtige Suche nach Agenten, die verantwortlich gemacht werden, nicht *irgendeinen* Missstand verursacht, sondern gleich das große Ganze in den Sand gesetzt zu haben. Es sind die Konstruktionen eines großen Anderen, die dazu dienen, Schuld zuweisen zu können für komplexe Verhältnisse, die niemals näher expliziert oder analysiert werden. Die Rede vom „Establishment“ macht dabei keine Ausnahme, sondern ist nur der große Andere nach innen gewendet.

3. Ressentimentaler Populismus

Richtet man den Blick von der politischen Rhetorik des Ressentiments auf die politischen Bewegungen, die es sich gezielt zu Nutze machen, dann ist derzeit häufig vom Populismus als gemeinsamem Nenner die Rede. Nicht immer ist klar, was damit genau bezeichnet werden soll. Jan-Werner Müller hat jüngst einen vielbeachteten Klärungsversuch unternommen. Er bezeichnet in seinem Essay den Populismus als eine „bestimmte Politikvorstellung“, „laut der einem moralisch reinen, homogenen Volk stets unmoralische, korrupte und parasitäre Eliten gegenüberstehen – wobei diese Art von Eliten eigentlich gar nicht wirklich zum Volk gehören“ (Müller 2016, 42). Die Populisten beanspruchen demnach, nicht eine Teilmenge des Volkes, sondern das Volk als Ganzes zu vertreten. Der Ausschluss einer Elite (das „Establishment“), die als illegitimer Vertreter gebrandmarkt wird, gehört zwingend zur rhetorischen Ausstattung hinzu. Durch den exklusiven Vertretungsanspruch werden andere aus dem politischen Leben ausgeschlossen, die Vielfalt und Differenz auf den einen volkhaften (und bisweilen: völkischen) Nenner reduziert. Populismus – so Müller – ist wesentlich antipluralistisch – und damit antidemokratisch.

Populismus fungiert so als „Schatten der repräsentativen Demokratie“ (ebd., 18). Denn wenn die Populisten die wahren Volksvertreter sind, die Eliten aber nur verschleiern, dass sie anderes im Schilde führen, „kann mit den Institutionen etwas nicht in Ordnung sein, da die Populisten sonst ja längst an der Macht wären“ (ebd. 130). Dies mündet in eine „Fundamentalkritik an den demokratischen Institutionen“ (ebd., 129f.) und der sie beobachtenden

Medien (eben der „Lügenpresse“). Da der wahre Volkswille empirisch nicht belegbar ist, werden Widerstände als eher taktische denn faktische aufgenommen. Die Einsicht, dass ein politisches Volk und sein Wille (falls es so etwas überhaupt gibt) erst mittels mehrfach gestufter Vermittlungen qua Repräsentation *entstehen* (vgl. Linden/Thaa 2011), statt schon irgendwie und irgendwo vorab zu existieren, ist dem Populisten unzugänglich.

Müllers Erklärungsansatz hat gewiss dort seine Grenze, wo er zugunsten eines eindeutig definierten Begriffs notwendige Differenzierungen unterlässt. So werden unterschiedslos linke wie rechte Populismen unter die Definition gebracht, ohne zu unterscheiden, dass manche südamerikanische Populismen im Gegensatz zu denen der nördlichen Hemisphäre durchaus auch Gruppen zum Sprechen bringen, die in der repräsentativen Ordnung keine Vertretung haben oder hatten (Gebhardt 2016).³ Festzuhalten bleibt, dass der Populismus gemäß Müllers Definition Parallelen zur Rhetorik des Ressentiments aufweist: die organisierend-ordnende Einheit, die Fiktionalität der imaginierten Gegner, die Willkürlichkeit der zugeschriebenen Eigenschaften, die Korrelation zwischen der Konstitution des Wir und der eines Restes. Es stellt sich dann die Folgefrage, ob die Verbindung von Ressentiment und Populismus zwingend ist, jeder Populismus also unausweichlich undemokratisch ist. Ich wende mich daher dem Vorschlag zu, einen emanzipatorischen Populismus zu denken.

4. Emanzipatorischer Populismus

Durch die populistischen Sprechakte fühlt man sich erinnert an Jacques Rancières Rede vom „Unvernehmen“ als jenem Ereignis des Politischen, in dem jene die Stimme erheben bzw. ergreifen, die in der herrschenden Ordnung nicht zu den Sprechberechtigten gehören. (Rancière 2002, 33ff.) Rancière will ja das Politische im Gegensatz zur Politik gerade dadurch kennzeichnen, dass die in der geltenden Ordnung legitimen Diskurse politischer Rede und Repräsentation durch jene durchbrochen werden, die illegitimerweise ihre bislang als bloße „Geräusche“ geltenden Äußerungen zu Sprechakten machen. Gelingt ihnen das, so verschieben sie damit die „Aufteilung des Sinnlichen“, d. h. nicht nur politische Repräsentationspraktiken, sondern gleich

3 Auch hat die Fokussierung auf einzelne Populisten bzw. populistische Bewegungen zur Folge, dass analoge Rhetoriken und Strategien in den Politiken der demokratischen Ordnung ausgeblendet bleiben müssen. Aber diesen Einwänden können und müssen wir hier nicht nachgehen.

unsere Art der Einrichtung der Demokratie überhaupt. Diese vergleichbare Ausgangslage – nämlich jene sprechen zu lassen, die in der herrschenden Ordnung nicht sprechen dürfen – motiviert die Frage, ob es auch eine „radikaldemokratische“ Variante des Populismus geben könnte.

Wenn Politik in Rational-Choice-Theorien oder im kosmopolitischen Liberalismus im Wesentlichen als rationales Kalkül oder konsensorientierte Deliberation verstanden wird, bleiben nichtkognitive, affektive und irrationale Faktoren außer Betracht. Populismus erscheint von dieser Warte aus als ein Überbleibsel einer „im Prinzip“ überwundenen Politikform. Aber damit wird – so wendet Chantal Mouffe ein – die Dynamik des Politischen und der affektiven Bindungskraft kollektiver Identitäten verfehlt (Mouffe 2007, 40). Die „Dimension der ‚Leidenschaften‘“ (ebd., 34) einzubeziehen, gelingt hingegen nur, wenn man das befriedete rationale, konsensorientierte Modell aufgibt und zugesteht, dass das Politische in einem Antagonismus potentiell hegemonialer Ziel- und Identifikationsentwürfe besteht, der „echte Alternativen“ (ebd., 40) statt ein Grau in Grau der „Mitte“ anbietet. Stärker als Mouffe hat Ernesto Laclau, mit dem gemeinsam sie die Hegemonietheorie des Politischen entwickelt hat, den Populismus an diese Diagnose angeschlossen und ihn als „bestimmte und immer gegenwärtige Möglichkeit der Strukturierung politischen Lebens“ (Laclau 2005, 13) begriffen. Der Populismus wird damit nicht äußerlich als bestimmte Ideologie oder Herrschaftsform aufgefasst, die daher auch *von außen* zu negieren wäre, sondern als eine politische Logik, die sich *in der* Gesellschaft mehr oder weniger artikuliert. Die Welt des Sozialen, die sich gemäß einer „Logik der Differenz“, d. h. jener Unterscheidungen, die den Dingen ihren Platz in einer Ordnung zuweisen, organisiert, lässt sich nicht auf Dauer stabilisieren. Stets ereignen sich auf die eine oder andere Weise Brüche, ergeben sich Lücken und zeigen sich Konflikte. Dinge, Handlungen und Bedeutungen „dislozieren“ sich, wie es Laclau ausdrückt, sie verlieren ihren angestammten Ort. Erreichen die Dislokationen einen Grad, der es unmöglich erscheinen lässt, durch Klärungen und Geraderücken die Ordnung wiederherzustellen, entsteht der Eindruck einer Blockade, die heute unter den Stichworten „postpolitischer Zeitgeist“ (Mouffe 2007, 7), „Nichtpolitik“ (Michelsen und Walter 2013, 21) oder „Postdemokratie“ (Crouch 2008) gelabelt wird. Populisten profitieren von den Frustrationen dadurch, dass sie Ansprüche und Forderungen, die ganz unterschiedlichen Registern entstammen und untereinander widersprüchlich sein können, unter einem gemeinsamen Banner versammeln. Diese Maßnahme nennt Laclau die „Logik der Äquivalenz“. Sie setzt einen

„leeren Signifikanten“ und schafft damit ein Zentrum, um das sich der Protest organisiert, sei es die Nation, die Bewegung, das Kollektiv etc. Was den Populismus kennzeichnet, ist daher nicht der „ontische“ Inhalt der jeweiligen Forderungen, sondern die formale Tatsache, dass sich aufgrund der Äquivalenzkette „das Volk“ als politisches Subjekt setzt und alle Konflikte als Antagonismus zwischen „Uns“ und „Denen“ organisiert.

In diesem Sinne ist Populismus nach Laclau nicht zwangsläufig ressentimental, sondern potentiell emanzipatorisch. Einerseits wird der Populismus durch Laclaus Verständnis entpathologisiert. Denn jeder Form des Politischen wohnt ein Moment des Populismus inne, weil keine politische Kraft, die eine – in Mouffes Sinne – „echte Alternative“ darstellt, ohne das Moment affektiver Versammlung auskommt. Andererseits eröffnet Laclau damit die Möglichkeit, auch emanzipatorische Populismen denken zu können, da Hegemonie nur im antagonistischen Gegeneinander zu erreichen ist und auch diejenigen, die sich emanzipatorischen Zielen verschrieben haben, ohne dieses nicht auskommen.

5. Selbstbezüglichkeit im Ressentiment

Somit scheint Laclau eine willkommene Lösung anzubieten: Die Antwort auf den ressentimentalen Populismus wäre der emanzipatorische. Gemäß dem Motto: Wenn Ihr Populisten sein wollt, dann sind wir eben selber welche! Aus mindestens zwei Gründen scheint mir diese einfache Antwort jedoch unzureichend zu sein. Erstens aus dem schlichten empirischen Grund, dass der Populist die postlacansche Entzauberung der Substanzen durch die Entleerung der Signifikanten nicht mitmacht. Denn anders als Lacan und Laclau ist der Populist davon überzeugt, dass die Beseitigung des Feindes die verlorene Balance wiederherstellt, ebenso wie er glaubt, das kollektive Subjekt, für das er spricht, existiere wirklich (vgl. Zizek 2006).

Zweitens personalisieren Populisten die Verantwortung. Es sind immer bestimmte Personen oder Angehörige eines bestimmten Kollektivs, die für die Zustände der Benachteiligung, Unterdrückung und Ausgrenzung verantwortlich sind. Dieser Personalisierung entginge man hingegen nur, wenn Strukturen oder Funktionen (etwa der Neoliberalismus) statt Personen und Gruppen verantwortlich gemacht werden. Diese notwendigerweise immer latent anonym bleibende Funktionsanalyse widerstreitet aber dem populistischen Imperativ der Konkretion. Die politisierende Unterscheidung eines „Wir“ von einem „Sie“ bleibt genau dann ressentimental, wenn das „Sie“

Personen einer Gruppe aufgrund ihrer Eigenschaften verantwortlich macht anstatt aufgrund der sozialen Funktionen, die die Gruppe erfüllt.

Wenn man also den einen Populismus nicht durch einen anderen, guten ersetzen kann, wie wäre dann dem ressentimentalen Populismus zu begegnen? Ohne behaupten zu wollen, auf diese Frage eine Antwort geben zu können, lässt sich doch ein Aspekt betonen, der leicht zu kurz kommt. Die Analyse des Ressentiments, die sich mit Nietzsche, Scheler und Adorno skizzieren ließ, wird vom Motiv der Reflexivität begleitet, der in den Populismus-Theorien von Müller wie von Laclau meines Erachtens fehlt und der sowohl analytisches wie therapeutisches Potential hat.

Der projektive Charakter des Ressentiments – so hatten wir gesehen – fingiert den Täter, der für die eigene ohnmächtig erfahrene Misere verantwortlich zu machen ist. Aber anders als für Nietzsche und Scheler ist für Adorno der Gedanke zentral, dass die Projektion eine Entäußerung und Affektverwandlung von Anteilen *des Eigenen* ist. „Der Feind erscheint als Verletzer und Aggressor – und die vorgängige symptomale Ausdeutung und Feindbestimmung als nachgängiger erkenntnismäßiger Schritt der Verteidigung. Das Ressentiment will in seinem Spiegelbild nicht sich selbst erkennen, sondern den Schmerz von sich abspalten und abhalten.“ (Olschanski 2015, 24) Damit ist noch nichts gewonnen, aber dieser mit Freud'scher Inspiration von Adorno entwickelte Gedanke sollte in der Diskussion um die politischen Gefühle nicht vernachlässigt werden. Ressentiment ist nicht nur Fiktion, nicht nur imaginäre Projektion auf Fremdes, sondern auch ein Moment eines unabgeholten Selbstverhältnisses. Die oben aufgezählten Vorschläge Adornos, wie man der Rhetorik des Ressentiments begegnen könne, mögen altbacken und unzeitgemäß wirken. Doch ist das nicht sein letztes Wort, ergänzt er doch an anderer Stelle, woran als Remedium darüber hinaus zu denken wäre: „Lebendigkeit, geistige Regung, Phantasie, Selbstbestimmung“ (Adorno 1997, 368).

Zweifellos sind diese Stichworte selbst äußerst voraussetzungsreich und geben Anlass zu Fragen nach den Bedingungen ihrer Einlösbarkeit. Aber womöglich bieten sie Anlass und Anfang einer Reflexion darüber, wer wir selbst sind und sein wollen. Dazu, inwieweit die Rückfrage auf das Selbstverhältnis auch eine „Andersheit-im-Selbst“ zu Tage fördert, die eine ganz andere Beziehung als die Externalisierung eines Feindes zur Folge hätte, dazu hätte auch eine Theorie der Alterität einiges zu sagen. Aber das wäre an anderer Stelle zu diskutieren.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 2009. *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1997. „Vorurteil und Charakter“. In *Soziologische Schriften II*, Gesammelte Schriften 9.2, hrsg. v. Rolf Tiedemann, 360–373. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Crouch, Colin. 2008. *Postdemokratie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gebhardt, Richard. 2016. „....but I know it when I see it!“ Ein Kommentar zu Jan-Werner Müllers ‚Was ist Populismus?‘“ www.theorieblog.de/index.php/2016/06/mueller-buchforum-2-but-i-know-it-when-i-see-it (zuletzt abgerufen am 24.10.2017).
- Freud, Sigmund. 1999. „Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (dementia paranoides)“. In *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, hrsg. v. Anna Freud u. a., 239–320. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. 1988. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Jongen, Marc. 2015. „Zwischen Farce und Tragödie – Bernd Luckes und Hans Olaf Henkels ‚Weckruf 2015‘“. *Die freie Welt. Die Internet- & Blogzeitung für die Zivilgesellschaft*, v. 18.6.2015, Internetquelle unter: <http://www.freiewelt.net/blog/zwischen-farce-und-tragoedie-bernd-luckes-und-hans-olaf-henkels-weckruf-2015-10061848> (zuletzt abgerufen am 24.10.2017).
- Laclau, Ernesto. 2005. *On populist reason*. London/New York: Verso.
- Linden, Markus und Winfried Thaa, hrsg. 2011. *Krise und Reform politischer Repräsentation*. Baden-Baden: Nomos.
- Michelsen, Danny und Franz Walter. 2013. *Unpolitische Demokratie. Zur Krise der Repräsentation*. Berlin: Suhrkamp.
- Mouffe, Chantal. 2007. *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Müller, Jan Werner. 2016. *Was ist Populismus? Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. „Genealogie der Moral“. In *Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 5, 245–412. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Olschanski, Reinhard. 2015. *Ressentiment. Über die Vergiftung des europäischen Geistes*. München: Wilhelm Fink.
- Probst, Peter. 1992. Art. „Ressentiment“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, 920–924. Basel: Schwabe Verlag.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Reinhard, Oliver. 2015. „Es ist alles sehr einfach, aber das Einfachste schwierig“. *Sächsische Zeitung* v. 1.7.2015. <http://www.sz-online.de/nachrichten/es-ist-alles-sehr-einfach-aber-das-einfachste-schwierig-3138516.html> (zuletzt abgerufen am 24.10.2017).
- Scheler, Max. 2004. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Sloterdijk, Peter. 2016. „Es gibt keine moralische Pflicht zur Selbstzerstörung.“ Peter Sloterdijk über Merkel und die Flüchtlingskrise“. *Cicero. Magazin für politische Kultur*, Nr. 2 (2016).
- Strawson, Peter F. 1974. „Freedom and Resentment“. In *Freedom and Resentment and Other Essays*, 1–25. London: Methuen and Co.
- Strawson, Peter F. 1978. „Freiheit und Übelnehmen“. In *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, hrsg. v. Ulrich Pothast, 201–233. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Zizek, Slavoj. 2006. „Against the Populist Temptation“. <http://www.lacan.com/ziz-populism.htm> (zuletzt abgerufen am 24.10.2017).

Demokratische Urteilskraft nach Arendt

Democratic Judgment After Arendt

STEFFEN HERRMANN, HAGEN

Zusammenfassung: Als Signatur moderner demokratischer Gesellschaften gilt heute weithin, was John Rawls zu Beginn der 1990er Jahre als „vernünftigen Pluralismus“ bezeichnet hat. Mit ihm einher geht die Frage, wie divergierende Lebensformen miteinander ins Gespräch gebracht werden können und wie sich dabei zu legitimen politischen Urteilen kommen lässt. Ich werde in meinem Beitrag argumentieren, dass sich die genannte Frage lösen lässt, wenn wir uns der jüngeren Diskussion von Arendts Theorie der Urteilskraft von Linda Zerilli zuwenden und diese mit Rahel Jaeggis Überlegungen zur Kritik von Lebensformen verbinden. Dafür werde ich zunächst Arendts Überlegungen zur politischen Urteilskraft rekonstruieren und zeigen, wie diese Kants Modell der ästhetischen Urteilskraft auf den Bereich des Politischen zu übertragen versucht. Ich werde argumentieren, dass Arendt diese Transposition nur teilweise gelingt und eine Reihe von wichtigen Fragen ungelöst bleibt. Arendts Überlegungen sind damit jedoch keineswegs obsolet, sondern müssen vielmehr weiter gedacht werden. Zerilli hat hierfür jüngst einen wegweisenden Vorschlag vorgelegt, der Arendts Theorie der Urteilskraft nicht mehr im Ausgang von Kant, sondern von Wittgenstein zu denken versucht. Die damit einhergehende Perspektivverschiebung erlaubt es, den Streit zwischen divergierenden Lebensformen mit Jaeggi als eine mit den Mitteln der immanenten Kritik geführte Auseinandersetzung um deren Lernfähigkeit zu begreifen, was am Beispiel des Streits zwischen den Lebensformen der Kleinfamilie und der Kommune deutlich gemacht werden soll.

Schlagwörter: Pluralismus, Urteilskraft, Lebensformen, Hannah Arendt, Linda Zerilli, Rahel Jaeggi

Abstract: What John Rawls called “reasonable pluralism” in the early 90’s is today widely considered to be the key feature of democratic societies. It is accompanied by the question of how divergent ways of life can be brought into conversation with one another and how legitimate political judgements can be arrived at. In my contribu-

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



tion, I will argue that this question can be solved if we turn to the more recent discussion of Arendt's theory of judgment by Linda Zerilli and combine it with the reflections on the critique of life forms by Rahel Jaeggi. To this end, I will first reconstruct Arendt's reflections on political judgement and show how she attempts to transform Kant's model of aesthetic judgement to the realm of the political. I will argue that Arendt only partially succeeds in this project and that a number of important questions remain unsolved. However, Arendt's reflections are by no means obsolete, but rather need to be further thought anew. Zerilli has recently put forward a groundbreaking proposal for this, which attempts to understand Arendt's theory of judgement no longer in reference to Kant but to Wittgenstein. The resulting shift in perspective makes it possible to understand the dispute between diverging forms of life with Jaeggi as a debate about their learning ability conducted with the means of immanent critique, which is to be made clear by the example of the dispute between the forms of life of the nuclear family and the commune.

Key words: Pluralism, Judgment, Forms of Life, Hannah Arendt, Linda Zerilli, Rahel Jaeggi

Als Signatur moderner demokratischer Gesellschaften gilt heute weithin, was John Rawls zu Beginn der 1990er Jahre als „vernünftigen Pluralismus“ bezeichnet hat (Rawls 2003 [1993], 15). Gemeint ist damit, dass Fragen nach der Form des gemeinschaftlichen Zusammenlebens von unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen je nach ihren Grundüberzeugungen ganz unterschiedlich gestellt und gelöst werden. Dass sich umfassende Lehren wie beispielsweise Marxismus, Humanismus oder Katholizismus sogar unversöhnlich gegenüberstehen können, führt Rawls auf die sogenannten „Bürden des Urteilens“ (ebd., 127) zurück, die er mit dem Gebrauch unserer theoretischen und praktischen Vernunft verbunden sieht. So sind nicht nur empirische Befunde oftmals epistemisch komplex und schwierig einzuschätzen, sondern es gibt auch bezüglich damit einhergehender Problemlagen divergierende normative Erwägungen, welche es schwer machen, zu abschließenden Einschätzungen zu kommen. Schwierigkeiten dieser Art führen dazu, dass wir viele unserer Urteile unter Bedingungen fällen, die nicht erwarten lassen, dass wir – selbst da, wo wir nach bestem Wissen und Gewissen urteilen – zu den gleichen Ergebnissen kommen. Die Bürden des Urteilens, so Rawls, stellen uns daher vor das folgende ernsthafte Problem: „Eine moderne demokratische Gesellschaft ist nicht einfach durch einen Pluralismus umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren gekennzeichnet, sondern

durch einen Pluralismus zwar einander ausschließender, aber gleichwohl vernünftiger umfassender Lehren.“ (ebd., 12) Ausgehend von dieser Problemstellung macht es sich Rawls zur Aufgabe, eine freistehende politische Gerechtigkeitstheorie zu entwickeln, auf deren Basis die unterschiedlichen umfassenden Lehren miteinander konkurrieren können. In den Fokus seiner Überlegungen rückt damit die Frage nach einem „übergreifenden Konsens“ (ebd., 219), der mit den Grundannahmen der verschiedenen umfassenden Lehren vereinbar ist und so den politischen Rahmen der Auseinandersetzung bilden kann. Aufgrund dieses Zuschnitts gerät für Rawls dabei jedoch die Frage aus dem Blick, wie unterschiedliche umfassende Lehren in diesem Rahmen miteinander streiten und Konflikte austragen können. In meinem Beitrag möchte ich daher folgenden Fragen nachgehen: Wie lässt sich angesichts der Bürden des Urteilens zu legitimen politischen Sachentscheidungen kommen? Wie können sich ausschließende vernünftige Lebensformen miteinander ins Gespräch gebracht werden? Und: Welche Form muss unsere Urteilskraft unter den Bedingungen des ethischen Pluralismus der Moderne annehmen?

Eine einschlägige Antwort auf diese Fragen, so möchte ich im Folgenden zeigen, finden wir in der politischen Theorie Hannah Arendts. Ähnlich wie Rawls macht auch Arendt die Grundbedingtheit der Pluralität und damit den Konflikt zwischen unterschiedlichen Lebensformen zum Ausgangspunkt ihres Denkens (Arendt 2002, Marchart 2005; Wenman 2013; Thiel/Volk 2016). Im Unterschied zu Rawls geht es Arendt jedoch nicht darum, den normativen und institutionellen Rahmen abzustecken, in dem solche Konflikte ausgetragen werden, sondern zu zeigen, wie unsere politische Urteilskraft beschaffen sein muss, um im Angesicht einander sich ausschließender Lebensformen zu vernünftigen Entscheidungen kommen zu können. Den Ausgangspunkt ihrer Überlegungen bildet dabei das von Kant entwickelte Modell ästhetischer Urteilskraft, das einen Modus des Urteilens beschreibt, der dort in Anschlag gebracht wird, wo unterschiedliche miteinander konkurrierende Geschmacksurteile im Widerstreit miteinander liegen. Das Konzept ästhetischer Urteilskraft soll nun erklären, wie unter der Bedingung der Abwesenheit gemeinsam geteilter Gründe dennoch allgemein anerkennbare Urteile zustande kommen können. Arendt macht es sich zur Aufgabe, dieses Modell ästhetischer Urteilskraft auf den Bereich des Politischen zu übertragen und in ein Modell demokratischer Urteilskraft zu überführen. Ich werde im Folgenden argumentieren, dass Arendt diese Transposition nur teilweise gelingt und eine Reihe von wichtigen Fragen ungelöst bleiben. Arendts

Überlegungen sind damit jedoch keineswegs obsolet, sondern bedürfen vielmehr einer Neujustierung und Überarbeitung, die ich im Ausgang von zwei wichtigen Forschungsbeiträgen jüngerer Datums vornehmen möchte.

Meine Überlegungen werde ich im Folgenden in fünf Schritten entwickeln: Zunächst werde ich in knappen Zügen Arendts Konzeption der Pluralität des Politischen rekonstruieren (1). Im Anschluss werde ich mich ihren Überlegungen zur politischen Urteilskraft zuwenden und zeigen, dass diese einige Schwachpunkte enthalten, die eine Revision nötig machen (2). Eine solche Revision will ich dann im Ausgang von den jüngeren post-arendtianischen Überlegungen von Linda Zerilli zur Struktur politischer Urteile (3) und zur Kritik von Lebensformen bei Rahel Jaeggi (4) in Angriff nehmen. Im Ausgang von beiden Denkerinnen werde ich am Beispiel eines Streits um Lebensformen zu zeigen versuchen, wie sich Arendts Konzept demokratischer Urteilskraft unter den Bedingungen eines vernünftigen Pluralismus anwenden lässt (5), bevor ich abschließend die Konzeption demokratischer Urteilskraft zusammenfasse (6).

1. Pluralität und das Politische

Um Arendts Modell politischer Urteilskraft besser zu verstehen, sollten wir zunächst auf ihre Konzeption des Politischen zurückgehen. Ein kontinuierlicher Strom an Literatur hat sich ausgehend von Margaret Canovans einschlägiger Monographie *The Political Thought of Hannah Arendt* (Canovan 1974) seit den 1970er Jahren mit Arendts politiktheoretischen Überlegungen auseinandergesetzt und vielfach auf deren Schwächen und Einseitigkeiten hingewiesen. Vor allem die patriarchale Aufteilung zwischen Privatem und Öffentlichem, die unnötige Abtrennung des Sozialen vom Politischen und die scheinbar konservative Modernediagnose haben Zweifel daran aufkommen lassen, ob Arendts Projekt im Ganzen heute überhaupt noch zu retten ist.¹ Ich will auf diese berechtigten Einwände im Folgenden nicht weiter eingehen, da es mir nicht darum gehen wird, Arendts Überlegungen im Ganzen fruchtbar zu machen, sondern vielmehr darum, jenes Theoriestück herauszuarbeiten, das ihrer Konzeption politischer Urteilskraft zugrunde liegt: das Faktum der Pluralität und seine Realisierung im Politischen.

„Politik“, so Arendt, „beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen.“ (Arendt 1993, 9) Mit dem Begriff der Pluralität verbindet sie dabei

1 Vgl. exemplarisch hierzu die Kritiken von Kateb 1984, Benhabib 1991, Honig 1994, Pitkin 1998, Villa 1999 oder Elbe 2015.

zwei unterschiedliche Momente. Einerseits ist mit ihm ein sozialontologischer Anspruch verbunden, der darin besteht, dass die Perspektiven der einzelnen Individuen radikal unterschiedlich sind und sich nicht ineinander übersetzen lassen. Ausgangspunkt jedes Nachdenkens über die *conditio humana* müssen daher die Menschen und nicht der Mensch sein. Andererseits ist mit dem Begriff ein normativer Anspruch verbunden: Pluralität ist nicht nur eine sozialontologische Voraussetzung des politischen Handelns, sondern soll auch dessen Ziel darstellen (Loidolt 2017). Das Politische soll so gestaltet sein, dass sich die Bedingtheit unseres Lebens durch das Faktum der Pluralität in der politischen Ordnung, in der wir leben und agieren, realisieren kann. Dass dieser Zustand nur dann erreicht werden kann, wenn sich unsere Verschiedenheit vor dem Hintergrund einer grundsätzlichen Gleichheit zeigt, macht Arendt gleich zu Beginn ihrer Überlegungen zum politischen Handeln in der *Vita Activa* deutlich. Sie beginnt das entsprechende Kapitel mit folgenden Worten: „Das Faktum menschlicher Pluralität, die grundsätzliche Bedingung des Handelns wie des Sprechens, manifestiert sich auf zweierlei Art, als Gleichheit und als Verschiedenheit.“ (Arendt 2002, 213) Pluralität ist für Arendt in einem Gemeinwesen also erst dann verwirklicht, wenn dort sowohl Gleichheit als auch Verschiedenheit herrschen. Beides, so versucht Arendt nun im Weiteren zu zeigen, lässt sich im politischen Handeln realisieren. Das hat seinen Grund darin, dass dieses auf der einen Seite eine mit anderen geteilte ‚Sorge um die Welt‘ ist und auf der anderen Seite das individuelle ‚Wer-einer-ist‘ zum Ausdruck bringt. Machen wir uns beides im Folgenden kurz deutlich.

„Im Mittelpunkt der Politik steht die Sorge um die Welt“, schreibt Arendt (Arendt 1993, 24). Leicht hört man aus diesem Satz die Anklänge an Heideggers Fundamentalontologie heraus. Insofern diese ausgehend vom Sorgecharakter des Daseins die grundlegenden praxeologischen Strukturen unseres Weltbezugs deutlich macht, ist klar, dass es in der Politik für Arendt nicht nur um Fragen der ordnungspolitischen Sicherheit oder um Fragen der gerechten Verteilung geht, sondern auch um unser alltägliches In-der-Welt-Sein. Da die Gestaltung unserer Weltbezüge nicht als Einzelne/-r möglich ist, sondern nur gemeinsam, ruft die Sorge um die Welt das Miteinander-Handeln auf den Plan. Dieses wiederum gründet für Arendt im Prozess der gemeinsamen Meinungsbildung. Dabei betont sie stets, dass dieser Prozess weder mit dem bloßen Austausch individueller Ansichten („So sehe ich das eben!“) noch mit der wissenschaftlichen Suche nach Wahrheit („So ist es eben!“) verwechselt werden darf (Arendt 2012a). Denn weder ist Politik

lediglich die Aushandlung vorauslaufender individueller Sichtweisen, noch gibt es in ihr abschließende Wahrheiten. Vielmehr verweist schon der Begriff der Meinungsbildung darauf, dass es sich um einen Prozess handelt, der mit einer Transformation der Beteiligten verbunden ist. Führt dieser Prozess dazu, dass sich mehrere Akteure zusammenschließen, um gemeinsam für eine Sache einzutreten, dann entsteht Macht. Damit meint Arendt bekanntlich keine ‚Macht über‘, sondern vielmehr eine ‚Macht zu‘. Es ist die Macht, unsere Lebensweise auf eine bestimmte Art und Weise zu gestalten. Und diese Macht, so hält Arendt folgerichtig fest, ist proportional zur Zahl derer, die mit ihr im Bunde stehen (Arendt 1970, 42). Auch wenn sich eine solche Gestaltungsmacht prinzipiell überall dort auftut, wo Menschen zusammenkommen, verwirklicht sie sich doch erst dann vollständig, wenn sie an einen bestimmten Raum gebunden ist: den Raum der Öffentlichkeit. Politisches Handeln setzt voraus, dass es einen Raum gibt, in welchem die Bürger_innen zusammenkommen, um über ihre gemeinsamen Angelegenheiten zu beraten. Erst dadurch ist garantiert, dass ihre Meinungen nicht kontingent und beliebig sind, sondern dass die Pluralität der in einem Gemeinwesen versammelten Perspektiven mit einbezogen wird und die öffentliche Meinung Einfluss und Legitimität beanspruchen kann. Der eben skizzierte Prozess der Sorge um die Welt macht deutlich, dass politisches Handeln nur durch den Zusammenschluss mit Gleichgesinnten hervorgebracht werden kann. Und ebendas ist der Grund dafür, dass politisches Handeln für Arendt mit der *Erfahrung von Gleichheit* verbunden ist und damit das erste geforderte Moment von Pluralität zu realisieren vermag.

Wie sieht es mit dem zweiten Moment der Verschiedenheit aus? Dies wird deutlich, wenn wir uns der Rückseite der eben beschriebenen Momente zuwenden. Wenn Arendt das politische Handeln als eine „zweite Geburt“ (Arendt 2002, 215) bezeichnet, dann meint sie damit, dass wir hier Stellung zu Sachverhalten, Problemen, Konflikten oder Notlagen beziehen und dass diese Stellungnahme etwas darüber aussagt, wer wir sind. Insofern politisches Handeln immer in der Öffentlichkeit stattfindet, ist mit ihm das verbunden, was Arendt Selbstoffenbarung nennt. Denn egal ob wir uns lautstark äußern oder schweigend zurückhalten – in beiden Fällen nehmen wir einen bestimmten Standpunkt ein, sodass unser Verhalten in Meinungsbildungsprozessen immer auch etwas über uns selbst sagt. Der Sorge um die Welt als Ziel des politischen Handelns entspricht daher auf der anderen Seite das „Wer-einer-ist“ (ebd., 218). Dieser Ausdruck soll die existenzielle Dimension des politischen Handelns deutlich machen. Durch unser Engagement in po-

litischen Angelegenheiten bildet sich ein Profil aus, in dem sich unsere personale Identität kristallisiert. Politisches Handeln geht immer damit einher, einen Standpunkt zu beziehen, so dass sich hier nach und nach im Zuge unserer Lebensgeschichte unsere Individualität zeigt. Eben dadurch ist es für Arendt mit der *Erfahrung der Verschiedenheit* verbunden, wodurch es auch das zweite oben aufgezeigte Moment von Pluralität zu realisieren vermag.

Im politischen Handeln können sich für Arendt also sowohl Gleichheit als auch Verschiedenheit realisieren. Es verwirklicht Pluralität für Arendt allerdings nur dann, wenn beide Seiten zugleich aktualisiert werden. Daher unterscheidet sie das politische Handeln vom *Füreinander-Handeln* und vom *Gegeneinander-Handeln* (Arendt 2002, 220). Während der Einzelne im Füreinander-Handeln seinen persönlichen Standpunkt aufgibt und seine Verschiedenheit nicht mehr zum Ausdruck bringen kann, beteiligt er sich im Gegeneinander-Handeln nicht mehr am Meinungsaustausch und gibt so seine Gleichheit auf. Pluralität, verstanden als gleichzeitige Verwirklichung von Gleichheit und Verschiedenheit, wird also durch das Füreinander-Handeln und das Gegeneinander-Handeln von zwei Seiten bedroht. Mit Hilfe dieser Abgrenzung ist es möglich, Arendts Überlegungen vor einer gängigen Fehlinterpretation zu schützen. Diese findet sich exemplarisch vertreten von Seyla Benhabib (Benhabib 1991, 151f.; ähnlich: Passerin D'Entèves 1994, 84f.). Sie argumentiert, dass Arendts Überlegungen zwei Handlungsmodelle zugrunde liegen: ein Assoziations-Modell, das sich auf das Miteinander-Handeln bezieht, und ein Agon-Modell, welchem das Motiv des Öffentlichen-Herausragen-Wollens zu Grunde liegt. Während ersteres nun einer genuin modernen Erfahrung von Politik entspreche und sich damit als anschlussfähig erweise, sei letzteres an der antiken griechischen Erfahrung von Politik orientiert und müsse aufgegeben werden. Übersehen wird in dieser Interpretation, dass wir es bei Arendt gerade nicht mit zwei Handlungsmodellen, sondern mit zwei Seiten ein und derselben Handlung zu tun haben. Wir differenzieren uns von anderen, indem wir uns mit Gleichgesinnten zusammentun, und wir werden einander gleich, indem wir uns gemeinsam von jenen abgrenzen, deren Meinung wir nicht teilen. Nur so lässt sich das sozialontologische Faktum der Pluralität der Menschen realisieren. Der ganze Witz von Arendts Überlegungen besteht also darin, Gleichheit und Verschiedenheit nicht auf zwei unterschiedliche Akte zu verteilen, sondern in ein und derselben Handlung realisieren zu wollen.² Ebendiese Idee verleiht

2 Arendt ist sicherlich nicht ganz unschuldig daran, dass dieser Gedanke miss-

Arendts Politikkonzeption auch heute noch ihre besondere Attraktivität. Indem sie das Politische weder in einem kollektiven Wir noch in einem individuellen Ich gründet, sondern in der gemeinsamen öffentlichen Auseinandersetzung, macht sie sich dafür stark, dass vernünftiger Meinungspluralismus für demokratische Gesellschaften keine Bedrohung darstellen muss, sondern vielmehr eine ihrer Realisierungsbedingungen ist.

2. Die Idee politischer Urteilskraft

Nachdem ich im ersten Schritt die Grundlagen von Arendts Begriff des Politischen geklärt habe, will ich jetzt im zweiten Schritt die dazugehörige Idee der politischen Urteilskraft rekonstruieren. Im Zentrum des politischen Handelns, so haben wir gesehen, steht der Prozess der Meinungsbildung, von dem ausgehend wir uns mit anderen zusammenschließen und von anderen differenzieren. Wie aber kommen wir zu einer politischen Meinung? Arendt hat in ihrem einflussreichen Essay „Wahrheit und Politik“ (Arendt 2012a) dafür argumentiert, dass sich politische nicht wie philosophische Meinungen bilden. Während letztere durch den Bezug auf eine übergeordnete Perspektive zustande kommen, verweigern sich erstere einer solchen Herangehensweise: Politische Meinungen sind vielmehr grundsätzlich von unseren Vorstellungen bezüglich Fragen des Guten eingefärbt. Damit will Arendt freilich nicht sagen, dass politische Meinungen beliebige Geschmacksfragen sind, sondern vielmehr, dass sie einer anderen Rationalität gehorchen als wissenschaftliche Meinungen.³

verstanden worden ist. Nur zu gerne erläutert sie nämlich die individuierende Selbstoffenbarungsfunktion des Sprechens am griechischen Heroen, der sein Leben für große Taten aufs Spiel setzt. Dadurch ist der Eindruck entstanden, Arendt vernachlässige die Dimension des Miteinander-Handelns. Dem ist jedoch nicht so: Wiederholt betont Arendt, dass sich die Selbstoffenbarungsfunktion im antiken Griechenland auf problematische Weise verselbstständigt hat und daher nicht als Vorbild des politischen Handelns taugt (Arendt 2002, 243).

- 3 Wichtige Wegmarken in der kritischen Rekonstruktion von Arendts Theorie des politischen Urteilens stellen die Texte von Bernstein 1982; Wellmer 1993 und Benhabib 2001 dar. Während Bernstein darauf hinweist, dass Arendts Urteilstheorie sich in Früh- und Spätwerk unterscheidet, insofern sie einmal von der Perspektive der Akteure und einmal von der Perspektive der Zuschauer_innen ausgeht, versucht Wellmer zu zeigen, dass es Arendts Überlegungen an normativen Grundlagen für intersubjektive Verständigungsprozesse

Die Herausforderung, vor der Arendt steht, lautet daher zu zeigen, wie sich Urteile unter der Bedingung der Pluralität fällen lassen. Ausgearbeitet findet Arendt eine solche Urteilstheorie in Kants ästhetischer Theorie aus der *Kritik der Urteilskraft*. Das Problem, das Kant dort adressiert, lautet: „Wie lassen sich subjektive Geschmacksurteile verallgemeinern?“ Denn dass etwas schön oder hässlich ist, scheint ja zunächst ein rein subjektiver Eindruck zu sein („Das gefällt mir eben!“). Dennoch aber erheben wir oftmals den Anspruch, dass etwas objektiv schön sei („Das muss man schön finden!“). Beide Positionen, so Kants Pointe, sind dabei richtig. Ästhetische Urteile sind ihrem Wesen nach subjektiv. Das jedoch, so Kant, muss uns nicht daran hindern, für sie in spezifischer Weise Allgemeinheit beanspruchen zu können. Statt einen solchen Allgemeinheitsanspruch aufzugeben, sollten wir uns vielmehr danach fragen, wie wir dort, wo es keinen übergreifenden, allgemeinen Maßstab gibt, dennoch zu einem verallgemeinerungsfähigen Urteil kommen können. Ebendiese von Kant in Bezug auf das ästhetische Urteilen formulierte Frage ist für Arendt strukturanalog zu der des politischen Urteilens. Auch hier geht es darum, wie unter der Bedingung der Abwesenheit gemeinsam geteilter Gründe dennoch allgemein anerkenbare Urteile zustande kommen können. Entsprechend erwartet Arendt von Kants Lösung dieser Frage entscheidende Impulse für ihre Theorie des Politischen.

Wie also rekonstruiert Arendt Kants ästhetische Theorie? Wie wir einen Anspruch auf objektive Schönheit unter der Bedingung von Subjektivität erheben können, zeigt uns Kant, so Arendt, mit Hilfe der von ihm so genannten „reflektierenden Urteilskraft“ (Kant 1974, A XXIV). Sie hat die Aufgabe, unsere evaluativen Geschmacksurteile (z. B. schön/hässlich) auf ihre allgemeine Gültigkeit hin zu prüfen. Wie kommt nun ausgehend von dem Umstand, dass mir etwas in der Welt unmittelbar gefällt oder missfällt, ein reflexives Urteil zustande? Der erste Schritt besteht darin, von den eigenen unmittelbaren Geschmacksurteilen Abstand zu nehmen, um so zu den eigenen Geschmacksurteilen noch einmal reflexiv Stellung nehmen zu

mangelt. Benhabib wiederum weist darauf hin, dass Aristotelische und Kantische Motive in Arendts Urteilstheorie in einem Spannungsverhältnis stehen. Der prominenteste jüngere Versuch, Arendts Theorie politischer Urteilskraft umfassend wiederzubeleben, stammt von Ferrara 2008, der ausgehend von Arendt eine Theorie des ‚exemplarischen Universalismus‘ zu entwickeln versucht. Einen sehr guten Überblick zum Stand der Diskussion bietet Meints 2011, die auch deutlich macht, dass das Konzept politischer Urteilskraft das organisierende Zentrum von Arendts Arbeiten bildet.

können. Denn dass ich etwas schön oder hässlich finde, kann mir auf einer zweiten Ebene selbst noch einmal gefallen oder missfallen. Arendt erläutert dies daran, dass mich bei der Nachricht vom Tod meines Vaters Freude überkommen kann, ich diese Freude aber aufgrund ihrer Unangemessenheit missbillige. Bei ästhetischen Urteilen, so lautet daher die erste Einsicht, haben wir es nicht mit unmittelbaren, sondern mit Urteilen zweiter Stufe zu tun.

Woran nun aber bemessen sich diese Urteile zweiter Stufe? An dieser Stelle greift Arendt auf Kants Konzept der „exemplarischen Gültigkeit“ zurück (Arendt 2012b, 118). Was damit gemeint ist, können wir uns an einem Fall deutlich machen, den Arendt selbst wiederholt ins Feld führt: Wir haben die Güte eines Tisches zu beurteilen (ebd. u. Arendt 2007, 147). Unsere Aufgabe ist es nun, unsere unmittelbaren Geschmacksurteile nicht einfach als gegeben hinzunehmen, sondern diese auf ihre subjektive Verallgemeinerbarkeit hin zu prüfen. Im Fall des reflexiven Urteilsverfahrens verfahren wir dabei folgendermaßen: Wir versammeln mit Hilfe unserer Einbildungskraft eine Reihe von konkreten Tischen vor uns und wählen unter diesen einen Tisch als mustergültigen Tisch aus. Dieser dient dann als Maßstab zur Beurteilung des aktuell zur Debatte stehenden Tisches. Entscheidend an der Theorie der reflektierenden Urteilskraft ist also, dass hier ein Besonderes nicht an einem Allgemeinen, sondern an einem Besonderen gemessen wird, dem man einen speziellen Status zuspricht. Unser Urteil kommt in diesem Fall nicht aus dem Reich der Vernunft auf die Niederungen der Erde, sondern es ist der sozialen Welt selbst entnommen. Es ist daher ein Urteil unter den Bedingungen nicht von abstrakten, sondern von konkreten Möglichkeiten.

Die reflexive Urteilsbildung, so argumentiert Arendt nun weiter, öffnet das ästhetische Urteil für seine Kommunizierbarkeit. Wo mein Geschmacksurteil erster Stufe noch gänzlich subjektiv ist und nur den Ausdruck „Das gefällt mir eben!“ zulässt, erlaubt das Geschmacksurteil zweiter Stufe, Gründe für das Gefallen und Missfallen anzugeben, die anderen kommuniziert werden können. Freilich werden wir dabei auf andere Menschen stoßen, die andere exemplarische Beispiele gewählt haben und daher zu anderen Urteilen bezüglich eines zu beurteilenden Sachverhaltes gekommen sind. Die Kommunikation des Urteils führt so in den Redewettstreit, dessen Dynamik Arendt – wiederum mit Kant – dahingehend fasst, dass die Beteiligten ihr Urteil hier einander wechselseitig „ansinnen“ (Arendt 2012b, 112) bzw. wechselseitig um „Beistimmung“ werben (Arendt 2007, 144). Machen wir uns die Problemlage an einem Beispiel deutlich: Person A wählt zur Bewertung eines

Tisches als exemplarisches Beispiel die Festtafel Ludwig XIV. Ihr gefällt an der Tafel neben ihrem festlichen Charakter die klare Verteilung von Sitzpositionen: Die Tafel hat einen Kopf, der dem Gastgeber gebührt, und eine Flanke, die für die Gäste gedacht ist. Ebendiese gestaffelte Sitzordnung bildet nun den Grund, warum Person A rechteckige Tische mag. Person B dagegen wählt als exemplarisches Beispiel die Tafelrunde des König Artus. Das Besondere dieser Tafelrunde besteht darin, dass der Tisch rund ist und so an niemanden eine bevorzugte Sitzposition vergeben wird. Runde Tische erlauben Gleichberechtigung und eben deshalb gefallen Person B runde Tische. A und B werden so zu zwei ganz unterschiedlichen Urteilen kommen, wenn es darum geht, einen Tisch aus ihrer Lebenswelt zu beurteilen. Wie nun können A und B zu einer Lösung kommen? Wie lässt sich entscheiden, welches der beiden exemplarischen Beispiele besser gewählt ist? Ausgerechnet auf diese Frage gibt Arendt in ihren Überlegungen nirgendwo eine Antwort.⁴ Das wäre aber zwingend notwendig, da die Wahl eines exemplarischen Beispiels die konfligierenden Geschmacksurteile ja nicht aufhebt, sondern lediglich auf eine höhere Ebene verschiebt. Wie sich diese unterschiedlichen exemplarischen Beispiele aber selbst noch einmal miteinander in Beziehung setzen lassen und was es heißt, sein Urteil einer anderen Person ‚anzusinnen‘, ist damit nicht beantwortet.

Wir haben gesehen, dass Arendts politische Urteilstheorie im Wesentlichen aus zwei Momenten besteht: der Wahl eines exemplarischen Beispiels und der Vermittlung der eigenen Position durch ein Werben um Zustimmung. Beide Motive werden von Arendt jedoch nicht hinreichend ausgearbeitet. Mit Bezug auf das erste Moment bleibt ungeklärt, wie sich komplexe Fragen bezüglich sozialer und materieller Gerechtigkeit in ein einfaches szenisches Bild übertragen lassen. Mehr noch: Die Überführung in Beispiele droht die Analyse komplexer Situationen zu verstellen. In diese Richtung argumentiert etwa Seyla Benhabib, wenn sie zeigt, dass Arendts berühmte Überlegungen zum Umgang mit der Aufhebung der Rassentrennung an Schulen anlässlich der Geschehnisse in Little Rock im Jahr 1957 dem Umstand geschuldet sind, dass sie die Diskriminierung der Schwarzen in den USA am Beispiel des europäischen Antisemitismus zu verstehen versucht

4 Diese Lücke ist entsprechend auch zum einschlägigen Gegenstand der Kritik an Arendts Theorie politischer Urteilskraft geworden. Einschlägig hierfür sind die Aufsätze von Habermas 1981, Wellmer 1993 und Beiner 2012.

und dadurch eine „falsche Analogie“ bildet (Benhabib 2006, 237).⁵ Mit Bezug auf das zweite Moment war uns Arendt eine Vorstellung schuldig geblieben, was es heißt, andere in ästhetischen Angelegenheiten zu überzeugen. Zwar greift sie Kants Grundidee auf, dass es darum geht, um die Beistimmung anderer zu werben, wie ein solches Werben jedoch aussehen kann und wie es sich vom klassischen Argumentieren mittels Syllogismen unterscheidet, bleibt jedoch unklar. Ist Arendts Theorie des politischen Handelns aufgrund dieser Mängel verloren? Ist die Übertragung der ästhetischen Urteilskraft auf politische Belange gescheitert? Oder lassen sich Arendts Überlegungen aktualisieren? Einen Versuch in diese Richtung möchte ich in den folgenden beiden Teilen meines Beitrags unternehmen.

3. Politische Urteilsbildung im Anschluss an Arendt

Einer der jüngsten Versuche, Arendts Konzept politischer Urteilskraft zu aktualisieren, stammt von Linda Zerilli (2016).⁶ Ihre entscheidende konzeptionelle Weichenstellung besteht darin, sich weitgehend von Arendts Kantbezügen zu lösen, um sich stattdessen den ästhetischen Überlegungen Wittgensteins zuzuwenden. Wittgenstein startet in seinen Vorlesungen über Ästhetik ähnlich wie Kant mit der Frage, wie sich divergierende Geschmacksurteile miteinander vermitteln lassen. Auch er versucht dabei, seine Überlegungen zwischen Subjektivismus und Objektivismus zu situieren. Denn weder will er ästhetische Urteile als kontingente individuelle Eindrücke verstehen noch sie auf die Bestimmung übergreifender Schönheitsregeln zurückführen. Wittgensteins Überlegungen unterscheiden sich von Kant dabei in zweierlei Hinsicht. Zum einen versuchen sie den Ort, von dem aus wir urteilen, nicht mehr durch eine Theorie des exemplarischen Beispiels, sondern durch eine Theorie der Lebensform zu bestimmen, und zum anderen machen sie es sich zur Aufgabe, die argumentative Form ästhetischer Auseinandersetzungen präziser zu bestimmen. Zerillis Hinwendung zu Wittgen-

5 „Arendt versuchte, die Kunst der ‚erweiterten Denkungsart‘ zu üben, als sie über die Probleme der zwangsweisen Aufhebung der Rassentrennung an den Schulen nachdachte. Anstatt jedoch den Standpunkt der anderen Beteiligten wirklich einzunehmen, projizierte sie ihre eigene Geschichte und Identität auf die von anderen.“ (Benhabib 2006, 244)

6 Bereits vor Erscheinen dieser Monographie hat Zerilli eine Reihe einschlägiger Arbeiten zur Rekonstruktion von Arendts Theorie der politischen Urteilskraft vorgelegt. Vgl. Zerilli 2011; 2012; 2015.

stein verspricht damit, genau jene beiden Probleme lösen zu können, auf die wir in Arendts Aneignung von Kants ästhetischer Theorie gestoßen waren. Schauen wir uns daher – Zerilli folgend – im nächsten Schritt Wittgensteins Konzept ästhetischer Urteilsbildung genauer an.⁷

Wie haben wir uns den Prozess der ästhetischen Urteilsbildung mit Wittgenstein vorzustellen? Wittgenstein beginnt seine Überlegungen damit zu klären, wie wir im Alltag über ästhetische Phänomene reden. Anhand der Untersuchung einer Reihe von Sprachspielen gelangt er dabei zu folgender Einsicht: „Es ist bemerkenswert, daß im wirklichen Leben ästhetische Adjektive wie schön, gut usw. kaum eine Rolle spielen, wenn ästhetische Urteile gefällt werden. Werden ästhetische Adjektive in der Musikkritik benutzt? Man sagt: ‚Betrachte diesen Übergang!‘ oder ‚Die Passage ist inkohärent‘ [...] Die Begriffe, die benutzt werden, ähneln eher ‚richtig‘ und ‚korrekt‘ als ‚schön‘ und ‚hinreißend‘“ (Wittgenstein 2000, 13f., Zerilli 2016, 72ff.). Fragt man nun danach, warum wir so reden, dann muss man sich nach Wittgenstein den kulturellen und ästhetischen Kontexten zuwenden, in denen wir diese Sprachspiele einüben. Um ästhetische Urteile zu verstehen, können wir uns nicht auf die Analyse der Bedeutung von bestimmten Wörtern beschränken, sondern müssen uns ansehen, mit welchen Praktiken zusammen diese Wörter gebraucht werden. „Zu einem Sprachspiel“, so Wittgenstein, „gehört eine ganze Kultur“ (Wittgenstein 2000, 20). Untersucht man nun eine solche Kultur, wird man z. B. auf die Musiklehrerin stoßen, die zu ihrem Schüler sagt, ein Stück müsse mit einer bestimmten Intonation, Rhythmik und Intensität gespielt werden, und ihrem Schüler das Stück dann mit der Bemerkung „Hör zu, so muss es gespielt werden!“ vorspielt. Ein Stück richtig zu spielen, bedeutet also zu lernen, es in Übereinstimmung mit den Sitten und Konventionen einer bestimmten Lebensform zu spielen. Es ist daher dann ‚gut‘ oder ‚schön‘ gespielt, wenn es so gespielt wird, wie ‚man‘ es spielt. Ästhetische Urteile, so lautet damit die erste Pointe von Wittgensteins Überlegungen, sind immer in die tätigen Routinevollzüge von Lebensformen eingebettet. Das heißt freilich nicht, dass uns ein Musikstück nur dann gefällt, wenn es so gespielt wird, wie ‚man‘ es spielt. Die Expertin vermag Innovationseffekte vielmehr gerade dadurch zu erzeugen, dass sie sich von den in einer Lebensform eingespielten Erwartungen absetzt. Gleichwohl tut sie das

7 Ich werde mich darauf konzentrieren, die von Zerilli eingeleitete Hinwendung zu Wittgenstein weiter aufzunehmen und zu vertiefen, ohne ihre weiter reichenden Anwendungen zur Idee demokratischer Urteilskraft zu rekonstruieren. Vgl. dazu Zerilli 2015, Kap. 6–9.

aber nicht im luftleeren Raum, sondern vor dem Hintergrund und in Bezug auf die in einer Lebensform eingespielten Erwartungen.

Wie verhalten sich diese Überlegungen nun zu denjenigen von Kant? Zunächst ist festzuhalten, dass der Maßstab zur Beurteilung von Geschmacksfragen bei Wittgenstein genau wie bei Kant der Welt selbst entnommen wird. Unsere Einschätzung der Schönheit eines Gegenstandes treffen wir nicht ausgehend von einem Allgemeinen, sondern von einem Besonderen. Im Unterschied zu Kant ist dieses Besondere im Falle Wittgensteins jedoch eine besondere Lebensform und nicht einfach eine konkrete Szene aus der Welt selbst. Beispiele sind für Wittgenstein lediglich exemplarische Auszüge aus einer Lebensform. Denken wir an das Beispiel der Tische aus dem letzten Abschnitt zurück, dann stellt der runde Tisch ein Beispiel einer egalitären, der rechteckige Tisch dagegen das Beispiel einer hierarchischen Lebensform dar. Exemplarische Beispiele sind also als Verdichtungen zu verstehen, in denen die Werte und Normen einer Lebensform zum Ausdruck kommen. Dennoch wird kein einziges Beispiel allein eine ganze Lebensform abzubilden vermögen. Eine Lebensform zu lehren, bedeutet daher sich einer Vielzahl von Beispielen zu bedienen, durch welche die Lebensform Schritt für Schritt erfasst wird. Was uns Wittgenstein daher im Unterschied zu Kant zeigt, ist, dass der eigentliche Ort, von dem aus ästhetische Urteile vorgebracht werden, nicht Beispiele, sondern Lebensformen sind. Damit lässt sich nun auch das oben konstatierte Problem auflösen, wie komplexe politische Fragen mittels ästhetischer Urteilskraft dargestellt werden können. Die Antwort lautet, dass diese gar nicht in ein einziges Bild gefasst werden können müssen, sondern es vielmehr darum geht, durch eine Konstellation von Bildern den Zugang zu einer Lebensform zu ermöglichen, vor deren Hintergrund dann die entsprechenden Fragen (und Lösungsmöglichkeiten) erscheinen können.

Fragen wir uns im nächsten Schritt, was diese Einsicht für konfligierende ästhetische Urteile bedeutet. Mit Wittgenstein können wir jetzt dafür argumentieren, dass sich wechselseitig von einem Urteil zu überzeugen bedeutet, sich mit der jeweiligen Lebensform, auf welche sich ein Urteil stützt, auseinanderzusetzen. Der Streit um ästhetische Urteile wird so gewissermaßen zu einem Streit um Lebensformen. Eine solche Auseinandersetzung bringt aber nicht unerhebliche Schwierigkeiten mit sich, was daran liegt, dass das, was eine Lebensform ausmacht, nicht immer klar zu Tage liegt. Der Witz des Lebensformbegriffs besteht ja gerade darin, dass seine Vollzüge nicht auf abschließende Regeln heruntergebrochen werden können, da die eine Lebensform anleitenden Regeln immer wieder neu erfunden und

angepasst werden müssen (Taylor 1995). Darüber hinaus sind Lebensformen größtenteils in einem *knowing-how* und nicht in einem *knowing-that* verankert und sind entsprechend nicht gänzlich als Wissen explizierbar, sondern in hohem Maße in körperlichen Dispositionen verankert (ebd.). Das hat Folgen für konfligierende ästhetische Urteile: Sich wechselseitig über eine Lebensform zu verständigen, kann nicht bedeuten, die Regeln zu klären, denen diese Lebensform folgt, sondern vielmehr zu versuchen, die andere Person in diese Lebensform mittels dessen, was Wittgenstein Aspektwechsel nennt, eintauchen zu lassen. Dafür benutzen wir Ausdrücke wie: „Sieh so hin!“, „Nein, so musst Du das verstehen!“ oder „So macht man es bei uns!“. Dabei handelt es sich um Ausdrücke, die so lange benutzt werden, bis es beim Gegenüber „klick“ macht, wie Wittgenstein sagt (Wittgenstein 2000, 33). Wie wir uns einen solchen Aspektwechsel vorzustellen haben, lässt sich an dem bekannten Kippbild von der Hasenente deutlich machen, das je nach Perspektive entweder einen Hasen oder eine Ente zeigt. Um nun diejenigen, die im Bild nur die Ente sehen, davon zu überzeugen, dass wir es auch mit einem Hasen zu tun haben bzw. andersherum, wird man mit ihnen einen spezifischen Blick auf die Figur einüben müssen. Die von Wittgenstein genannten Ausdrücke „Sieh so hin, das sind die Ohren!“ bzw. „Schau, das hier ist der Schnabel!“ benutzen wird dabei so lange, bis die Figur für unser Gegenüber einen Gestaltwandel vollzogen hat.

Ästhetisches Argumentieren vollzieht sich aus Wittgenstein'scher Perspektive also nicht mit Hilfe von Operationen wie Deduktion oder Induktion. Es folgt, so hat es Richard Shusterman einmal ausgedrückt, weder den Regeln der Kausalität noch denen der Wahrscheinlichkeit, sondern denen der Aufmerksamkeit (Shusterman 1983, 60f.). Im Streitfall geht es darum, die umstrittene Sache in eine bestimmte Perspektive zu rücken und die Gesprächspartnerin dazu zu bringen, dass sie die Sache so sieht, wie wir sie sehen. Dafür bedienen wir uns nicht in erster Linie guter Gründe, sondern Vergleichen, Assoziationen, Fragen und Anweisungen. Gute ästhetische Argumente zeichnen sich für Wittgenstein daher nicht durch ihre bestechende Logik aus, sondern dadurch, dass sie ihr Gegenüber zu überzeugen vermögen. Ihre Überzeugungskraft erhalten sie nicht aus dem Bereich der Syllogistik, sondern aus dem Bereich der Rhetorik: Es geht darum, Ausdrücke zu finden, die es uns erlauben, an die Interessen, Bedürfnisse und Absichten anderer Anschluss zu finden. Preisen wir an einem Gemälde etwa die luxuriöse Qualität seiner Farben, die Anmut der dargestellten Figuren oder seine Gesamtkomposition, dann kann keiner dieser Gründe andere zwingen, das

entsprechende Gemälde ebenfalls schön zu finden (Zerilli 2016, 78). Gleichwohl vermögen unsere Beschreibungen aber im besten Fall der anderen Person eine neue, unerwartete Perspektive zu eröffnen und sie zu einem Aspektwechsel zu veranlassen. Entscheidend in unserem Zusammenhang ist, dass Wittgenstein diese Art des ästhetischen Argumentierens nicht als eine dem rationalen Argumentieren unterlegene Form betrachtet, sondern als eine gleichwertige Form der Auseinandersetzung. Das zeigt sich unter anderem daran, dass wir diese Argumentationsweise auch in der Jurisprudenz oder der Philosophie wiederfinden. In beiden Fällen appellieren die streitenden Parteien nämlich jeweils an das Gericht, ihre Sicht der Dinge einzunehmen. Seine eigenen philosophischen Überlegungen nimmt Wittgenstein aus einer solchen Sicht dabei keinesfalls aus. Vielmehr spricht er davon, dass auch seine Darstellungen in erster Line darauf zielen, die Lesenden davon zu überzeugen, einen Sachverhalt in einem bestimmten Licht zu sehen (Shusterman 1983, 63).

Für Wittgenstein ist die Form des ästhetischen Argumentierens also nicht auf den engeren Bereich des Künstlerischen beschränkt, vielmehr steht sie für einen alternativen Modus der Auseinandersetzung. Mir scheint, dass wir diesen Modus der Auseinandersetzung auf das übertragen können, was wir mit Rawls zu Beginn als ‚vernünftigen Pluralismus‘ kennengelernt haben. Der am Kippbild der Hasenente verdeutlichte Aspektpluralismus entspricht nämlich in gewissem Sinne einem solchen vernünftigen Pluralismus: Auch hier lässt sich nicht davon sprechen, dass es rationaler wäre, entweder den Hasen oder die Ente zu sehen. Vielmehr sind beide Sichtweisen gleichermaßen legitim, obwohl sie sich wechselseitig ausschließen, insofern wir in der Abbildung entweder den Hasen oder die Ente sehen müssen. Übertragen wir davon ausgehend Wittgensteins Überlegungen zum ästhetischen Argumentieren nun zurück auf unsere Ausgangsfrage, wie vernünftige plurale Positionen miteinander ins Gespräch kommen können, bedeutet das, dass es in politischen Auseinandersetzungen darum geht, die andere Person gleichsam in die eigene Lebensform hinüberzuziehen, um ihr so eine bestimmte Sichtweise zu eröffnen. Mit Wittgenstein können wir den Modus politischer Auseinandersetzung daher als einen verstehen, der weder vor sich wechselseitig ausschließenden Sichtweisen kapituliert noch in den bloßen Dezisionismus münden muss.

Freilich jedoch vermögen auch Wittgensteins Überlegungen unser Ausgangsproblem nicht vollständig zu lösen. Unbeantwortet bleibt nämlich die Frage, unter welchen Bedingungen eine Lebensform für sich in Anspruch

nehmen kann, besser als eine andere zu sein. Wann können wir davon ausgehen, dass ein Urteil, das auf einer Lebensform basiert, angemessener ist als eines, das in einer anderen Lebensform gründet? Das Bild der Hasenente scheint ja gerade zu implizieren, dass es egal ist, ob wir den Hasen oder die Ente sehen. Das Gleiche scheint für den vernünftigen Pluralismus zu gelten: Ob wir einen philosophischen, moralischen oder religiösen Zugang zur Welt wählen, scheint gewissermaßen gleichgültig, da ja alle diese Sichtweisen als vernünftig gelten dürfen. In der Praxis stellt sich dies jedoch anders dar. Hier sind Marxisten, Humanisten oder Christen bezüglich wichtiger Fragen uneinig: Fragen der sexuellen Reproduktion, der wirtschaftlichen Organisation oder der politischen Intervention werden aus allen drei Perspektiven auf unterschiedliche Weise gestellt und beantwortet. Und die jeweiligen Akteure wollen dabei durchaus in Anspruch nehmen, dass die von ihnen eingenommene Sichtweise vernünftiger ist als die konkurrierenden. Wie aber können wir solche Aussagen treffen? Was kann es bedeuten, dass eine Lebensform vernünftiger ist als eine andere? An diesem Punkt bringen uns Wittgensteins Überlegungen nicht mehr weiter. Ganz im Gegenteil muss hier sogar der Verdacht keimen, dass der rhetorische Kern des ästhetischen Argumentierens dazu führt, dass wir uns von unserer jeweiligen Position mit den schlechten Mitteln der Meinungsmanipulation zu überzeugen versuchen. Will man den Raum des Politischen einer solchen Gefahr nicht preisgeben, gilt es daher im letzten Schritt, die Frage nach der Rationalität von Lebensformen zu stellen.

4. Die Rationalität von Lebensformen

Politische Urteilsbildung, so haben wir im vorigen Schritt gesehen, ist mit der Auseinandersetzung über Lebensformen verbunden. Der Modus dieser Auseinandersetzung besteht dabei in erster Linie im Aufzeigen der mit einer Lebensform verbundenen Perspektive. Nun wollen wir im letzten Schritt danach fragen, wie sich unterschiedliche Lebensformen miteinander vergleichen lassen, war diese Frage bei Wittgenstein doch unbeantwortet geblieben. Ein jüngerer Vorschlag, der sich mit genau dieser Frage auseinandersetzt, stammt von Rahel Jaeggi. Ziel ihrer Monographie *Kritik von Lebensformen* (Jaeggi 2014) ist es, deutlich zu machen, dass Lebensformen eine Rationalität besitzen, anhand derer wir das Gelingen unterschiedlicher Lebensformen gegeneinander abwägen können.⁸ Der Witz ihres Ansatzes ist es, dass

8 Auch wenn Jaeggi sich in *Kritik von Lebensformen* nicht explizit mit Arendt auseinandersetzt, stehen ihre Überlegungen doch gewissermaßen in einem

sie das Gelingen von Lebensformen nicht an einen externen übergreifenden Rationalitätsmaßstab rückbindet, sondern vielmehr an deren immanenter Entwicklungslogik messen möchte. Jaeggi macht damit eine Form der Kritik stark, die sich auf besonders gute Weise mit dem Faktum des vernünftigen Pluralismus verträgt. Wenn sich dieser nämlich gerade durch die Unübersetzbarkeit zwischen Lebensformen auszeichnet, dann können Lebensformen nicht aus einer Lebensform heraus kritisiert werden, ohne dabei genau diese Unübersetzbarkeit zu übergehen. Dass der Widerstreit von Lebensformen uns jedoch nicht sprachlos zurücklassen muss, sondern dennoch die Artikulation von Kritik erlaubt, macht Jaeggi mit ihrem an Hegel geschulten Modell der immanenten Kritik deutlich.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst kurz das Konzept der immanenten Kritik. Dieses lässt sich am besten deutlich machen, wenn es von den Konzepten der externen und der internen Kritik abgegrenzt wird. Extern ist eine Kritik, welche die Maßstäbe ihrer Kritik von außen an einen Gegenstand heranträgt (Jaeggi 2014, 261). Das hat zur Folge, dass externe Kritik einen transformativen Charakter besitzt, der bestehende Kontexte zu transzendieren erlaubt. Gleichzeitig jedoch geht mit dem Ausgang von externen Maßstäben die Gefahr einher, den Gegenstand der Kritik einem Raster zu unterwerfen, welches nicht auf die vorgefundene Situation passt. Die kolonialisierenden Effekte dieser Form der Kritik sind insbesondere in der Debatte um Postkolonialismus immer wieder hervorgehoben worden. Interne Kritik orientiert sich dagegen an den einer Gesellschaft selbst innewohnenden Maßstäben. Sie geht davon aus, dass die Ressourcen für die Kritik einer bestehenden Situation nicht erst von außen herbeigeschafft werden müssen, sondern der Situation selbst entnommen werden können. Wird in einer Lebensform beispielsweise der Wert der Solidarität hochgehalten, in den mit ihr verbundenen Praktiken jedoch systematisch unterlaufen, vermag sich die Kritik des Bestehenden auf die bereits vorhandenen Werte zu stützen. Interne Kritik zielt daher in gewisser Weise darauf, Selbstwidersprüchlichkeiten

Dialog mit Arendt. Deutlich wird das, wenn man sich vor Augen führt, dass Jaeggi in ihrer an anderer Stelle geführten Auseinandersetzung mit Arendt kritisch fragt: „Auf welcher Grundlage soll denn dieses Urteilen und dieses Entscheiden über die gemeinsame Welt stattfinden?“ (Jaeggi 2008, 34), um daraufhin zu bemängeln, dass Arendt das „Modell eines Entwicklungs- oder Lernprozesses“ fehlt (ebd., 36). Ein solches Modell bereitzustellen, so werden wir sehen, ist die Aufgabe, welche die *Kritik von Lebensformen* sich vorgenommen hat.

freizulegen und zur systematischen Kohärenz einer Lebensform beizutragen. Die Potentiale interner Kritik sind jedoch insofern begrenzt, als mit ihr lediglich die Nicht-Realisierung bereits vorhandener Maßstäbe eingeklagt, jedoch keine den Kontext transzendierende Kritik vorgenommen werden kann. Ihr wohnt daher ein „struktureller Konservatismus“ inne, wie Jaeggi festhält (Jaeggi 2014, 273).

Immanente Kritik geht nun ähnlich wie interne Kritik davon aus, dass die Maßstäbe der Kritik aus den bestehenden gesellschaftlichen Kontexten selbst entnommen werden müssen. Gleichzeitig jedoch will sie an den transformativen Potentialen externer Kritik festhalten. Das gelingt ihr dadurch, dass die Widersprüche, auf die sie sich fokussiert, anderer Art sind als diejenigen der internen Kritik. Es geht hier nicht um den Nachweis der mangelnden Realisierung etablierter Normen, sondern vielmehr um das Aufzeigen von sozialen Krisen, die aus der Anwendung bestimmter gesellschaftlicher Normen selbst resultieren. Immanente Kritik will also zeigen, dass gerade die von ihr freigelegten Normen und deren Anwendung zu systematischen gesellschaftlichen Verwerfungen führen. Ausgehend von diesem Nachweis entsteht dann die Notwendigkeit, neue, bessere Normen zu etablieren. Diese sollen aber nicht gleichsam im Himmel der akademischen Theoriebildung frei erfunden werden, sondern aus dem lebensweltlichen Scheitern der alten Normen hervorgehen. Konzeptionell kann sich ein solches Vorgehen an Hegels Konzept der bestimmten Negation orientieren, das sich bekanntlich an den dreifachen Sinn des deutschen Wortes Aufhebung anlehnt und eben nicht nur Beenden (*negare*), sondern zugleich auch Bewahren (*conservare*) und Emporheben (*elevare*) meinen kann. In den Worten Jaeggis: „Zu einem sich anreichernden Erfahrungsprozess wird die Entwicklung von einer defizitären zu einer neuen Praxis genau deshalb, weil sie nicht einseitig in der Destruktion und Überwindung einer falschen Position besteht, sondern aus der Erfahrung des Scheiterns eine neue Position gewinnt. Das ist es, was Hegel ‚bestimmte Negation‘ nennt.“ (Jaeggi 2014, 296)

Das skizzierte Modell immanenter Kritik dient Jaeggi nun als Vorbild zur Beurteilung von Lebensformen. Eine Lebensform gilt ihr nämlich genau dann als gelungen, wenn ihre Entwicklung dem skizzierten Modell immanenter Kritik entspricht. Was bedeutet das? Es bedeutet zunächst einmal, dass Jaeggi Lebensformen als dynamische Gebilde versteht. Lebensformen entstehen nicht einfach und werden dann nach einiger Zeit durch andere Lebensformen abgelöst, sondern Lebensformen entwickeln sich und passen sich ihren Kontextbedingungen an. So transformiert sich die traditionelle

patriarchale Familie im Zuge der Industrialisierung etwa zur bürgerlichen Familie, welche sich dann im Rahmen der zweiten Moderne ihrerseits zur Patchwork-Familie wandelt. Die Grundidee von Jaeggis Überlegungen lautet nun, dass sich die Rationalität einer Lebensform daran bemessen lässt, wie solche Transformationsprozesse ablaufen. Zu diesem Zweck versteht sie Lebensformen in erster Linie als Problemlösungsinstanzen, d. h. als Instanzen, für die es wesentlich ist, mit Problemen konfrontiert zu werden (Jaeggi 2014, 200ff.).⁹ Und als rational darf eine Lebensform dann gelten, wenn die mit ihr verbundenen Problemlösungsprozesse dem im Modell immanenter Kritik enthaltenen Entwicklungsbegriff entsprechen.

Akzeptiert man diese Vorstellung, lassen sich verschiedene Momente am Problemlösungsprozess unterscheiden. Jaeggi greift hierfür auf die pragmatistischen Überlegungen von John Dewey zurück, auf deren umfassende Darstellung ich hier nicht in Gänze eingehen kann. Herausgreifen will ich nur zwei Momente, die mir für den Argumentationsgang wesentlich zu sein scheinen: Probleme stellen sich nicht immer selbstverständlich, sondern müssen als Probleme erst einmal wahrgenommen werden. Anhaltspunkte zur Identifikation von Problemlagen können für die Handelnden interpretatorische Unangemessenheiten, das Stocken von Handlungsverläufen oder effektive Dysfunktionalitäten sein. Mit Dewey spricht Jaeggi davon, dass sich Problemlagen durch eine „Unbestimmtheit“ auszeichnen (ebd., 357). Und zwar in dem Sinn, dass die einzelnen eine Situation konstituierenden Momente nicht mehr zusammenhängen, sondern in sich zersplittert sind. Lebensformen lassen sich in der Folge zunächst einmal danach unterscheiden, wie gut sie dazu in der Lage sind, Unbestimmtheiten zu thematisieren. Das erste Qualitätszeichen einer Lebensform wäre also ihre Fähigkeit zur aufmerksamen Selbstwahrnehmung. Die Funktionalität einer Lebensform zeigt sich im zweiten Schritt an ihrer Fähigkeit, auf die wahrgenommenen Probleme angemessen reagieren zu können. Dafür muss die Situation in fragliche und unfragliche Komponenten zerlegt werden, ein Lösungsideal gefunden sowie eine Reihe von Hypothesen geprüft und modifiziert werden.

9 Dafür müssen die entsprechenden Lebensformen selbst weder problemlösend sein – wie etwa die Lebensform des Spitzensportlers – oder tatsächlich die Lösung von Problemen zum Gegenstand haben – wie etwa die Lebensform der Sozialkritikerin. Lebensformen als Problemlösungsinstanzen zu verstehen bedeutet vielmehr davon auszugehen, dass Lebensformen im Verlauf der historischen Zeit mit gesellschaftlichen Wandlungsprozessen konfrontiert werden, die sie vor Herausforderungen stellen.

Erfolgreich ist der Problemlösungsprozess, wenn die im ersten Schritt festgestellten Unangemessenheiten, Stockungen und Dysfunktionalitäten beseitigt sind – die Lösung also in einem pragmatischen Sinne funktioniert. Eine Lebensform darf diesem zweiten Kriterium nach also dann als gelungen gelten, wenn es ihr gelingt, das „praktische Funktionieren“ (ebd. 404) einer Lebensform wiederherzustellen.

Bis zu diesem Punkt scheint sich die Rationalität von Lebensformen allein an zwei Punkten zu bemessen: den Fähigkeiten, Probleme wahrzunehmen und sie zu lösen. Gelingende Lebensformen wären demnach solche, die sich veränderten Reproduktionsbedingungen erfolgreich anzupassen vermögen. Würde man an dieser Stelle stehen bleiben, wäre die Rationalität von Lebensformen jedoch auf ihren bloßen funktionalen Charakter beschränkt. Das ist aber für die politische Auseinandersetzung zu wenig: Nicht alles, was funktioniert, ist auch wünschenswert. Im Politischen wollen wir vielmehr zwischen besseren und schlechteren Lebensformen unterscheiden. Um einen solchen Unterschied machen zu können, schlägt Jaeggi vor, die Rationalität der problemlösenden Kraft von Lebensformen an einem dritten Kriterium zu messen: ihrer Lernfähigkeit. „Ein gelungener Lernprozess“, so Jaeggi, „hat zum Resultat nicht nur die bessere Bewältigung einer vorher problematischen Situation, er gelingt auch als Lern- oder Erfahrungsprozess.“ (Jaeggi 2014, 405) Es ist eben dieser Punkt, an dem das pragmatistische Modell für Jaeggi nicht mehr ausreicht und wir uns dem Modell der immanenten Kritik und dem mit ihm verbundenen Prinzip der bestimmten Negation zuwenden müssen.

Die Frage, vor der wir jetzt stehen, lautet folgendermaßen: Wie zeichnet sich ein durch das Prinzip der bestimmten Negation angetriebener Lernprozess aus? Drei Momente sind aus Jaeggis Perspektive dabei wesentlich. (1) Der Zusammenhang zwischen Problemverstehen und Problemlösen soll nicht willkürlich, sondern intrinsisch motiviert sein. Wir sollen nicht zufällig die Lösung für ein Problem gefunden haben, sondern die Lösung aus den Bedingungen, die das Problem verursacht haben, selbst gewonnen haben. Mit Jaeggi gesprochen: „Die ‚neue‘ Situation lebt also von den in der alten Formation inhärenten Potentialen, von Fähigkeiten und Ansprüchen, die diese hervorgebracht hat, denen sie aber gleichzeitig nicht entsprechen kann.“ (ebd., 419) Gelungene Lernprozesse zeichnen sich also durch das Prinzip der bestimmten Negation aus, weil nur so gerechtfertigt ist, dass wir es nicht mit einem kontingenten Fortschreiten, sondern mit einem Entwicklungsprozess zu tun haben, in welchem ein Problem und seine Lösung rational aufein-

ander bezogen sind. (2) Lernprozesse werden im Ausgang vom Prinzip der bestimmten Negation als historisch situierte Prozesse verstanden. Lebensformen werden nicht von außen anhand abstrakter Maßstäbe kritisiert, sondern ausgehend von historischen sozialen und kulturellen Kontexten. Der Maßstab, an dem sich Lernprozesse bemessen, ist damit nicht unabhängig und überzeitlich, sondern den bestehenden Verhältnissen und Problemlösungsniveaus selbst entnommen (ebd. 422). Bestimmte Negation sichert also, dass es sich um eine situierte Kritik handelt und dass es Maßstäbe der Kritik nicht gibt, bevor wir eine bestimmte Perspektive einnehmen. (3) Drittens schließlich kann von gelungenen Lernprozessen nur dort die Rede sein, wo sich Transformationen im Bewusstsein der Freiheit vollziehen und Lebensformen selbstbestimmt umgestaltet werden. „Erst durch unser Wissen um unsere Gestaltungsmacht werden unsere Praktiken und Institutionen zu dem, was sie ‚eigentlich sind‘, zu Instanzen oder Gestalten der Freiheit.“ (ebd., 435) Von einem durch bestimmte Negation angetriebenen Lernprozess können wir also nur dort sprechen, wo die Umgestaltung unserer Lebensform selbstbestimmt vor sich geht.

Eine Kritik von Lebensformen in dem von Jaeggi skizzierten Verständnis, so können wir jetzt zusammenfassen, misst das Gelingen von Lebensformen nicht von außen, sondern von innen. Zwei Ebenen sind dafür wesentlich: Eine pragmatische Ebene, auf der es um die Frage geht, ob Lebensformen dazu in der Lage sind, mit auftauchenden Problemen umzugehen (Wurde das Problem gelöst?); und eine evaluative Ebene, auf der es um die Frage geht, ob Probleme auf gute Art und Weise gelöst wurden (War das Problemlösen mit einem Lernprozess verbunden?). Diesen beiden Ebenen entsprechend können Lebensformen auch auf zweierlei Weisen misslingen: Sie scheitern entweder an der Lösung von sich praktisch stellenden Problemen, oder sie scheitern daran, diese lernend zu lösen. Zurückbezogen auf unsere Ausgangsfrage nach dem Streit zwischen Lebensformen bedeutet das, dass wir nun zu einer reichhaltigeren Lösung kommen können, als dies noch im Ausgang von Wittgensteins Überlegungen der Fall war. Diese hatten uns in die Lage versetzt, zu zeigen, dass die Auseinandersetzung zwischen Lebensformen mit Hilfe von Argumenten ästhetischer Art geführt wird, welche die Aufgabe haben, die jeweils andere Partei in die eigene Perspektive hinüberzuziehen. Dabei hatte sich jedoch das Problem gestellt, wie wir auf dieser Basis zwischen mehr oder weniger vernünftigen Lebensformen unterscheiden können. Jaeggis Überlegungen zur Kritik von Lebensformen erlauben es uns nun, darauf eine Antwort zu geben: Sich politisch darüber

zu streiten, was die bessere Lebensform ist, bedeutet, eine Narration vorbringen zu können, die zeigt, dass eine Lebensform praktisch gut darin ist, Probleme wahrzunehmen und zu lösen und beides in einen Zusammenhang zu bringen, der sich als Lernprozess beschreiben lässt. Einer anderen Person eine Lebensform und die mit ihr verbundenen Urteile anzusinnen, heißt demnach – kurz gesprochen –, sie von der Transformationsdynamik einer Lebensform zu überzeugen.

5. Der Streit um Lebensformen

Im letzten Schritt meiner Überlegungen möchte ich die bisher angestellten Überlegungen in die Praxis überführen und skizzieren, wie der politische Streit um Lebensformen im konkreten Fall aussehen kann. Ins Zentrum will ich dabei den Streit zwischen der Lebensform der Familie und der Kommune stellen, wie er für die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts zentral war. Die Gegenüberstellung zwischen familialer und kommunaler Lebensform muss dabei freilich idealtypisch ausfallen und kann den vielfachen Differenzen und Überlappungen zwischen unterschiedlichen Konstellationen des Zusammenlebens, wie sie in der Familiensoziologie herausgearbeitet worden sind, nicht gerecht werden.¹⁰ Mein Ziel soll es hier jedoch auch nicht sein, einen systematischen Überblick über die Entwicklung unterschiedlicher Formen der Familie und der Kommune zu geben, sondern deutlich zu machen, dass der Streit zwischen beiden Lebensformen entlang der hier entwickelten Kategorien erschlossen werden kann.

Die bürgerliche Familie erlebt ihr goldenes Zeitalter unter der Vorherrschaft des Fordismus in der Mitte des 20. Jh. in Westeuropa. Getragen ist sie von der Dreierkonstellation von Vater, Mutter und Kind, wobei der Vater als Alleinverdiener für die ökonomische Versorgung und die Frau für häusliche Reproduktion zuständig ist. Vom Modell der patriarchalen Familie unterscheidet sich die bürgerliche Familie durch den Umstand, dass die Beziehungen zwischen den Ehepartnern nicht mehr durch die Eltern gestiftet werden, sondern auf dem Prinzip der freien Partnerwahl beruhen und Letzteres sich nicht mehr an ökonomischen Nutzenerwägungen, sondern am Gefühl der Zuneigung orientiert. Kurz: Die bürgerliche Familie kommt durch freiwillige Liebesheirat zustande. Auch im Bezug auf die Eltern-Kind-Beziehung unterscheidet sich die bürgerliche Familie von der patriarchalen: Während

10 Einen guten geschichtlichen Gesamtüberblick liefern Gestrinch/Kraus/Mitterauer 2003 sowie Funcke/Hildenbrand 2018.

die Kinder in letzterer schon früh in den Reproduktionsprozess eingebunden waren, geht die bürgerliche Familie mit einem langen Einsozialisierungsprozess des Individuums in die gesellschaftliche Ordnung einher. Der Erziehungsprozess beruht dabei auf einer rigiden Trennung der Geschlechterrollen. Während die Frau für den Haushalt und die emotionale Entwicklung der Kinder zuständig ist, ist es die Aufgabe des Mannes, die Erziehung der Kinder mit Strenge und Disziplin zu überwachen. Deutlich wird hier, dass die bürgerliche Familie von starken Abhängigkeits- und Asymmetriebeziehungen durchzogen ist. Der Mann als Familienvorstand besitzt sowohl die ökonomische als auch die häusliche Gewalt, was mindestens zwei Probleme zu Folge hat: Einerseits ist es Frauen kaum möglich, aus geschlechtlichen Rollenbildern und häuslichen Gewaltverhältnissen auszubrechen. Die Frau ist in der bürgerlichen Familie daher zwar formal frei, faktisch aber ganz und gar ihrem Gatten unterworfen. Andererseits sind Kinder einem strengen Erziehungsregime unterworfen, in welchem der Vater den Willensäußerungen des Kindes mit Strenge und körperlicher Disziplinierung begegnet und dafür sorgt, dass es seinen Platz in der gesellschaftlichen Ordnung einzunehmen weiß.

Ausgehend von der 68er Bewegung entsteht in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts eine ganz andere Vorstellung von Zusammenleben und Kindererziehung (Feil 1972). Wo die bürgerliche Familie um das Prinzip der Triade herum organisiert ist, bildet der Bezugspunkt der Kommunen-Bewegung die Gruppe, die gemeinsam in einer Wohngemeinschaft lebt und idealerweise ca. ein dutzend Personen umfassen soll (Kentler 1972, 13). Die Kommunen-Bewegung versteht sich dabei als eine Lebensform, die auf die Probleme und Mängel der bürgerlichen Familie reagiert. Ihre Kritik an der Familie bezieht sich dabei einerseits auf die geschlechtliche Rollenenteilung, welche die Existenzweise der Frau auf die häusliche Sphäre festlegt, und andererseits den autoritären Erziehungsstil, der nur gehorchende Untertanen hervorbringt, aber keine zur demokratischen Selbstregierung fähigen Individuen. Kurz: Die bürgerliche Familie wird als ein Hort geschlechtlicher und erzieherischer Gewaltverhältnisse kritisiert. Das gemeinsame Leben in Wohngemeinschaften soll beide Probleme dadurch beheben helfen, dass es seine Mitglieder in eine Vielzahl von Sozialbeziehungen einbettet: Neben den Paarbeziehungen gibt es hier für die Einzelnen die Möglichkeit sich in einer Reihe von anderen Gruppenbeziehungen zusammenzufinden, die sich entweder am Geschlecht, an den in der Wohngruppe zu verrichtenden Tätigkeiten oder am Alter orientieren. Die Multiplizierung von Sozialbeziehungen

führt dazu, dass es in der Wohngemeinschaft im Unterschied zur bürgerlichen Familie nicht mehr nur den einen Machtpol der väterlichen Autorität gibt, sondern eine Vielzahl von Machtpolen, zwischen denen Fragen des Zusammenlebens ausgehandelt werden können. Solche Aushandlungen finden im Gruppengespräch statt, das in Wohngemeinschaften nicht nur einen institutionellen Stellenwert hat, sondern zugleich auch unter der Bedingung gleicher Teilhabe stattfinden soll. Dieser egalitäre Ansatz hat zur Folge, dass Hausarbeit und Kindererziehung in Wohngruppen anders organisiert sind als in der bürgerlichen Familie. Häusliche Reproduktionsarbeiten werden im Zuge des Rotationsprinzips von allen Mitgliedern der Gruppe übernommen, was den anderen Mitgliedern einen Zugewinn an Freiheitsräumen bringt. So macht es die kollektive Kindererziehung in der Wohngruppe möglich, dass Frauen ernsthaft und dauerhaft einem Beruf nachgehen und sich so aus der Situation ökonomischer Abhängigkeit befreien können. Auch Kinder lernen durch ihre Einbindung in multiple Sozialbeziehungen und ihr Mitspracherecht auf Wohngruppenversammlungen früh selbstständig zu werden und ihre Bedürfnisse mit anderen abzugleichen und auszuhandeln. Wohngruppenkinder, so die Vorstellung, besitzen daher anders als in der bürgerlichen Familie erzogene Kinder die Fähigkeit, mit Disharmonie, Konflikten und Widersprüchen umzugehen.

Verstehen wir Kleinfamilie und Wohngruppe als zwei unterschiedliche Lebensformen, dann stellt sich nun die Frage, wie der politische Streit zwischen beiden aussehen kann. Dabei könnte man zunächst die Frage stellen, warum es überhaupt zum Streit zwischen beiden Lebensformen kommen sollte. Schließlich hat Rawls mit seinem Konzept des übergreifenden Konsenses ja gerade versucht, den Nachweis zu unternehmen, dass sich die politische Ordnung gegenüber Lebensformen neutral verhalten sollte. In der Praxis ist dies gleichwohl nicht der Fall: Maßnahmen der Familienförderung, der Gesundheitsvorsorge oder der Eigenheimförderung gehören vielmehr zum etablierten staatlichen Repertoire zur Unterstützung der Lebensform Kleinfamilie. Ebendiese Parteilichkeit macht den Streit um Lebensformen, noch vor jedem ideologischen Missionierungseifer, zu einer praktischen Notwendigkeit. Der Streit selbst kann dabei auf zwei Weisen geführt werden, die ich im Anschluss an die vorausgehenden Überlegungen als den Modus der Kritik und den Modus der Affirmation bezeichnen möchte. Im Modus der Kritik wird es darum gehen, der jeweils anderen Lebensform nachzuweisen, dass diese systematisch eine Reihe von Problemen hervorbringt, die sie nicht systematisch zu bewältigen vermag. Im Modus der Affirmation wird

es hingegen darum gehen, um Beistimmung für die eigene Lebensform zu werben. Durch das Aufzeigen der Potentiale und Möglichkeiten der eigenen Lebensform sollen andere zu einem Perspektivwechsel motiviert bzw. die Bereitschaft erzeugt werden, es einmal mit der alternativen Lebensweise zu versuchen.

Wenden wir uns zunächst der Kommunen-Bewegung zu, dann lassen sich auf deren Seite beide Modi des Streits finden. Obgleich sie anerkennen mag, dass sich die bürgerliche Familie in der Geschichte als außerordentlich anpassungs- und lernfähige Instanz erwiesen hat, ist sie doch der Überzeugung, dass diese mit ihrer Einbettung in die fordistischen Reproduktionsbedingungen in eine Entwicklungs-Sackgasse geraten ist (Kentler 1972, 8). Habe die Familie im Übergang von der patriarchalen zur bürgerlichen Form noch die Fähigkeit zur Fortentwicklung gezeigt, indem sie an die Stelle äußerlichen Zwangs die Idee formaler Freiheit gesetzt habe, scheitere sie heute daran, dieser formalen Freiheit eine qualifizierte Form der Freiheit an die Seite zu stellen, welche die Selbstverwirklichung aller ermögliche. Unter dem Imperativ, ökonomisch leistungsbereite und politisch willige Subjekte hervorzubringen, verrate die bürgerliche Familie aber dieses Ideal der Freiheit, was es ihr zugleich auch unmöglich mache, das durch sie selbst erzeugte Leiden zu fassen. Die bürgerliche Familie, so lautet also die Kritik, stelle eine Lebensform im Verfall dar, welche nicht angemessen auf die Freiheitsbestrebungen ihrer Mitglieder zu reagieren vermag. Dieser Kritik an der bürgerlichen Familie wird eine Affirmation der eigenen Lebensform an die Seite gestellt, wenn weiter argumentiert wird, dass diese die genannten Probleme zu lösen vermag. Das gemeinschaftliche Zusammenleben ist in der Kommune auf die Selbstverwirklichung aller angelegt. Nicht nur Männer, sondern auch Frauen, Kinder und geschlechtlich alternativ identifizierte Menschen sollen hier die Möglichkeit haben, ihre Bedürfnisse und Fähigkeiten frei entwickeln zu können.

Da es sich bei der kommunalen Lebensform noch um eine Lebensform im Entstehen handelt, werden es die Fürsprecher der bürgerlichen Familie freilich schwer haben, diese vor dem Hintergrund misslungener Lernprozesse zu kritisieren. Sie können ihre Kritik daher lediglich im Modus des Verdachts vorbringen. Im Mittelpunkt steht dabei meist eine pragmatische Kritik, welche die kommunale Lebensform als dysfunktional auszuweisen versucht. Solidaritätsbeziehungen, so der Einwand, können in der Gruppe nicht die gleiche Dichte wie in der triadischen Familienkonstellation annehmen. Während die Familie, so ihre Befürworter, auf einer krisenresistenten

unbedingten Solidarität beruht, drohen die freiwilligen Bindungen in Wohngemeinschaften im Zuge existenzieller Krisen sich allzu schnell aufzulösen. Ein zweiter Strang der Kritik bezieht sich darauf, dass die gemeinschaftliche Kindererziehung in der Gruppe nicht jene Art von Geborgenheit mit sich bringt, wie sie für eine gelingende Entwicklung notwendig ist. Antiautoritäre Erziehung erzeuge ungefestigte Individuen, welche nur schwer dazu in der Lage seien, sich in die gesellschaftliche Welt einzufügen. Dieser Kritik an der kommunalen Lebensweise stellen die Verfechter der Kleinfamilie im Modus der Affirmation die Stärken der eigenen Lebensform gegenüber. Es sind dabei vor allem Stabilität und Verlässlichkeit, die als Kriterien ins Feld geführt werden. Die klare Rollenaufteilung in der Familie bietet ein verlässliches Ordnungsmuster, an dem sich Individuen orientieren und auf dessen Basis sie stabile Erwartungshaltungen an sich und andere ausbilden können.

Die Auseinandersetzung zwischen familiärer und kommunaler Lebensweise zeigt, dass wir es hier mit einem Streit zwischen divergierenden Lebensformen zu tun haben, in dem sowohl auf den Modus der Kritik als auch auf den Modus der Affirmation zurückgegriffen wird. Die Streitparteien versuchen dabei sowohl die Dysfunktionalität der jeweils anderen Lebensform herauszustellen als auch die Attraktivität und Problemlösungskapazität der jeweils eigenen Lebensform mit den Mitteln einer ästhetisch-rhetorischen Rede zu vermitteln. Die Geschichte hat uns nun freilich gezeigt, dass sich die Kleinfamilie im Zuge dieser Auseinandersetzung einmal mehr als außerordentlich lernfähig erwiesen hat, so dass es im 21. Jahrhundert erneut zu einem Wandel gekommen ist, den wir als Wandel hin zur modernen Kleinfamilie bezeichnen können. Im Zentrum steht hier die partnerschaftliche Gleichberechtigung von Mann und Frau, sowohl was den Verkauf der Arbeitskraft, die häusliche Reproduktion als auch den Anspruch auf Selbstverwirklichung der Beteiligten betrifft. Ebenso hat sich das elterliche Verhältnis zu den Kindern gewandelt. Es zielt nicht mehr auf bloße Disziplinierung des Nachwuchses, sondern darauf, den kindlichen Willensäußerungen Wertschätzung entgegenzubringen und das Kind an der Aushandlung von erzieherischen Normen teilhaben zu lassen. Zu diesem Strukturwandel der Familie hat freilich die Kommunen-Bewegung einen Großteil beigetragen. Es war gerade ihre Kritik, die zu einem Wertewandel der Familie geführt hat. Daran zeigt sich, dass es gerade der Streit mit anderen Lebensformen sein kann, der eine Lebensform dazu bringt, ihre eigenen Probleme wahrzunehmen und auf sie zu reagieren. Die Einschätzung der Kommunen-Bewegung, dass die bürgerliche Familie in einer entwicklungsgeschichtlichen

Sackgasse steckt, hat sich damit als verfehlt erwiesen. Das bedeutet freilich nicht, dass die von der Kommunen-Bewegung geäußerte Kritik obsolet wäre. Nicht nur finden wir heute immer noch eine Vielzahl an Familien, in denen Gewaltverhältnisse exekutiert werden, vielmehr muss sich auch die moderne Kleinfamilie noch den Vorwurf gefallen lassen, dass sie eine Institution des Individualismus ist, die in erster Linie an ihrem privaten Wohlergehen orientierte Bürger_innen hervorbringt, denen es an einem Sinn für das Gemeinsame der menschlichen Angelegenheiten mangelt. Der Streit zwischen der Lebensform der Familie und der Kommune ist daher heute nicht abgeschlossen, sondern bleibt weiter virulent, wenngleich er nicht mehr jene Sprengkraft besitzt wie am Ende des letzten Jahrtausends.

6. Demokratische Urteilskraft

Kommen wir abschließend noch einmal auf die Ausgangsfrage zurück. Ich hatte eingangs die Frage gestellt, wie sich angesichts der Bürden des Urteilens zu politischen Urteilen im Streit zwischen Lebensformen kommen lässt. Eine solche Position, so lautete die Grundthese meines Beitrags, lässt sich im Anschluss an Hannah Arendt entwickeln. Arendt, so hatten wir gesehen, geht ähnlich wie Rawls vom Faktum der Pluralität aus. Anders als ihm geht es ihr jedoch nicht darum, den Rahmen für die gemeinsame Auseinandersetzung zwischen Lebensformen abzustecken, sondern den Streit zwischen Lebensformen selbst zum Gegenstand zu machen. Arendt greift hierfür auf das Konzept der ästhetischen Urteilskraft zurück. Gemeint ist damit ein Modus des Urteilens, der dort in Anschlag gebracht wird, wo keine übergreifenden Urteile möglich sind. Ästhetische Urteile bergen daher das Versprechen, dem Pluralismus in seinen Differenzen gerecht werden zu können. Arendts Transposition ästhetischer Urteilskraft auf das Feld des Politischen mag dabei jedoch nur partiell zu überzeugen und trifft auf konzeptionelle Probleme. Wie diese gelöst werden können, habe ich im Anschluss an Linda Zerilli und Rahel Jaeggi zu zeigen versucht. Mit Zerilli habe ich zunächst dafür argumentiert, dass Wittgensteins Überlegungen zum ästhetischen Argumentieren uns deutlich zu machen vermögen, wie argumentative Verständigung zwischen einander ausschließenden umfassenden Lehren aussehen kann. Ausgangspunkt war, dass Urteile in Lebensformen eingebettet sind und nur vor deren Hintergrund verstanden werden können. Der Austausch zwischen Lebensformen wiederum, so habe ich gezeigt, muss am Vorbild des Aspektwechsels verstanden werden. Je nach Standpunkt und Blickwinkel erschlie-

ßen sich uns unterschiedliche Problemlagen auf ganz verschiedene Weisen. Gegenstand politischer Auseinandersetzung sind daher unsere Standpunkte, von deren Aufschlussreichtum wir uns wechselseitig mit rhetorischen Mitteln zu überzeugen versuchen. Allerdings, so hatten wir gesehen, ist das einzige Kriterium zur Beurteilung der Qualität der aufschließenden Kraft einer Perspektive der damit einhergehende ‚Aha-Effekt‘. Ausgehend von diesem Ungenügen habe ich im letzten Schritt im Ausgang von Rahel Jaeggis Überlegungen zur Kritik von Lebensformen ein reichhaltigeres Kriterium aufzuzeigen versucht. Dieses, so haben wir gesehen, bezieht sich nicht mehr einfach auf die mit einer Lebensform eingenommene Perspektive, sondern vielmehr auf die mit einer Lebensform verbundene Entwicklungslogik. Der entscheidende argumentative Schritt Jaeggis besteht also darin, die Kritik von Lebensformen zu temporalisieren. Politische Auseinandersetzungen sollten wir uns entsprechend nicht synchron und vergleichend vorstellen, sondern diachron und immanent. Es geht nicht darum, was eine Lebensform im Hier und Jetzt im Vergleich zu anderen zu leisten imstande ist, sondern darum, wie sich eine Lebensform in der Vergangenheit entwickelt hat und voraussichtlich zukünftig entwickeln wird. Eine solche immanente Kritik kann das Gelingen von Lebensformen an zwei Kriterien bemessen: einem pragmatischen Kriterium, welches auf die praktische Bewältigung von Problemen ausgerichtet ist, und einem edukativen Kriterium, welches die damit einhergehenden Lernprozesse beurteilt. Wie eine solche Kritik in der Praxis aussehen kann, habe ich abschließend an der Auseinandersetzung zwischen der Lebensform der Familie und der Lebensform der Kommune deutlich zu machen versucht. Deutlich ist dabei geworden, dass der Streit um Lebensformen sowohl im Modus der Kritik an der Entwicklung der jeweils anderen Lebensform wie auch im Modus der rhetorischen Affirmation der je eigenen Lebensform geführt wird.

Fassen wir zusammen: Während Zerillis Überlegungen es uns erlaubt haben, Arendts Überlegungen hinsichtlich des *Modus* der politischen Auseinandersetzung zu präzisieren, haben es uns die Überlegungen von Jaeggi möglich gemacht, *normative Maßstäbe* für eine solche Auseinandersetzung zu gewinnen. Zusammengenommen ermöglichen uns beide so im Anschluss an Arendt ein Konzept demokratischer Urteilskraft zu formulieren, das sich grundsätzlich von demjenigen von Rawls unterscheidet. Die Bürden des Urteils führen hier nicht zur Urteilsenthaltung und zum Rückzug auf den schmalen Boden geteilter Grundwerte, sondern zu einer fortwährenden lebendigen Auseinandersetzung über das Gelingen von Lebensformen. Der

Streit um das Gute ist in einer solchen Perspektive ein wesentliches Merkmal des Politischen. Demokratisches Urteilen verlangt von uns dabei, dass wir uns auf andere Menschen einlassen und ihre Position verstehen, da wir ihre Lebensform nur dann auf immanente Weise kritisieren können, wenn wir auch dazu bereit sind, uns von ihr affizieren zu lassen. Wo uns das gelingt, darf eine argumentative Auseinandersetzung über Fragen des Guten auch unter der Bedingung des vernünftigen Pluralismus als möglich gelten.

Literatur

- Arendt, Hannah. 2012a. „Wahrheit und Politik“. In dies. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Übungen im politischen Denken 1, 327–370. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah. 2012b. *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Hrsg. v. Ronald Beiner, übers. v. Ursula Ludz. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah. 2007. *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Hrsg. v. Jerome Kohn, übersetzt v. Ursula Ludz. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah. 2002. *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah. 1993. *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. Hrsg. v. Ursula Ludz. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah. 1986. *Eichmann in Jerusalem*. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah. 1970. *Macht und Gewalt*. Übersetzt v. Gisela Uellenberg. München: Piper.
- Beiner, Ronald. 2012. „Hannah Arendt über das Urteilen“. In Arendt, Hannah. *Das Urteilen*, hrsg. v. Ronald Beiner, übersetzt v. Ursula Ludz, 130–230. München/Zürich: Piper.
- Benhabib, Seyla. 1991. „Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas“. *Soziale Welt* 42, Nr. 2: 147–165.
- Benhabib, Seyla. 2006. *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Übersetzt von Karin Würdemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Benhabib, Seyla. 2001. „Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought“. In *Judgment, Imagination and Politics, Themes from Kant and Arendt*, hrsg. v. Jennifer Nedelsky und Ronald Beiner, 183–204. Lanham u. a.: Rowman & Littlefield.
- Bernstein, Richard J. 1986. „Rethinking the Social and the Political“. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 11, Nr. 1: 111–130.
- Bernstein, Richard J. 1982. „Hannah Arendt: Judging – the Actor and the Spectator“. In *The Realm of Humanitas. Responses to the writings of Hannah Arendt*, hrsg. v. Reuben Garner, 235–253. New York u. a.: Peter Lang.

- Canovan, Margaret. 1974. *The Political Thought of Hannah Arendt*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Elbe, Ingo. 2015. „das Böse, das von Niemanden begangen wurde“. Hannah Arendts Konzept der ‚Herrschaft des Niemand‘. In ders. *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*, 446–487. Würzburg: Königshausen&Neumann.
- Feil, Johannes (Hg.). 1972. *Wohngruppe, Kommune, Großfamilie. Gegenmodelle zur Kleinfamilie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Ferrara, Alessandro. 2008. *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment*. New York: Columbia University Press.
- Funcke, Dorett und Bruno Hildenbrand. 2018. *Ursprünge und Kontinuität der Kernfamilie*. Wiesbaden: Springer.
- Gestrich, Andreas, Jens-Uwe Kraus und Michael Mitterauer. 2003. *Geschichte der Familie*. Stuttgart: Körner Verlag.
- Habermas, Jürgen. 1981. „Hannah Arendts Begriff der Macht (1976)“. In ders. *Philosophisch-politische Profile*, 2. Aufl., 228–248. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honig, Bonnie. 1994. „Agonaler Feminismus: Arendt und die Identitätspolitik“. In *Geschlechterverhältnisse und Politik*, hrsg. v. Institut für Sozialforschung, 43–71. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2008. *Wie weiter mit Hannah Arendt?* Hrsg. v. Hamburger Institut für Sozialforschung. Hamburg: Hamburger Edition HIS.
- Kant, Immanuel. 1974. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kateb, George. 1984. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Oxford: Martin Robertson.
- Kentler, Helmut. 1972. „Die Wohngruppe als gesellschaftliche Institution“. In *Wohngruppe, Kommune, Großfamilie. Gegenmodelle zur Kleinfamilie*. Hrsg. v. Johannes Feil, 7–19, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Loidolt, Sophie. 2017. *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York: Routledge.
- Marchart, Oliver. 2005. *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*. Wien: Turia+Kant.
- Markell, Patchen. 2010. „Book Review: The Force of the Example: Explorations in the Paradigm of Judgement by Alessandro Ferrara“. *Constellations* 17, Nr. 3, 498–500.
- Meints, Waltraud. 2011. *Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts*. Bielefeld: transcript.
- Passerin D'Entèves, Maurizio. 1994. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge.

- Pitkin, Hannah Fenichel. 1998. *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago u. a.: University of Chicago Press.
- Rawls, John. 2003. *Politischer Liberalismus*. Übers. v. Wilfried Hinsch. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Shusterman, Richard. 1983. „Aesthetic Argument und Perceptual Persuasion“. *Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* 15, Nr. 45: 51–74.
- Taylor, Charles. 1995. „To follow a rule“. In ders. *Philosophical Arguments*, 165–180. Cambridge: Harvard University Press.
- Thiel, Thorsten und Christian Volk. 2016. „Republikanismus des Dissens“. In *Die Aktualität des Republikanismus*, hrsg. v. Thorsten Thiel und Christian Volk, 345–370. Baden-Baden: Nomos.
- Villa, Dana. 1999. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press.
- Wellmer, Albrecht. 1993. „Hannah Arendt on Judgment. The Unwritten Doctrine of Reason“. In ders. *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, 309–329. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wenman, Marc. 2013. *Agonistic Democracy. Constituent Power in the Era of Globalization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 2005. *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Zerilli, Linda Marie-Gelsomina. 2016. *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zerilli, Linda Marie-Gelsomina. 2014. „Judgment“. In *The Encyclopedia of Political Thought*, hrsg. v. Michael T. Gibbons, 1953–1961. New York: John Wiley & Sons.
- Zerilli, Linda Marie-Gelsomina. 2011. „The Practice of Judgment. Hannah Arendt's 'Copernican Revolution'“. In *Theory after 'Theory'*, hrsg. v. Jane Elliot und Derek Attridge, 120–132. New York: Routledge.
- Zerilli, Linda Marie-Gelsomina. 2012. „Value Pluralism and the Problem of Judgment: Farewall to Public Reason“. *Political Theory* 40, Nr. 1: 6–31.