

JEAN-PIERRE WILS

Tugend und Strukturveränderung

I. TUGEND ZWISCHEN KONVENTION UND EXPLORATION

Die plötzliche Konjunktur von Begriffen gibt Anlaß, nachzufragen. Sie hängt nicht selten mit der Krise anderer Kategorien zusammen, die in komplementärem oder konträrem Verhältnis zu den *aktuellen* Begriffen stehen. Die allorts beschworene Krise der Vernunft¹ lizenziert den wiederentdeckten Mythos², der seit längerer Zeit wissenschaftlich objektiviert und somit distanziert schien – vor allem in der Altphilologie und der Ethnologie –, und philosophisch – mit Ausnahme weniger, in der Regel ästhetisch inspirierter Renaissancen – ein eher skurriles Dasein zu fristen gezwungen war.

Die Aktualität des Tugendbegriffs hängt dagegen weniger mit der Rehabilitierung einer Kategorie zusammen, die für das Selbstverständnis der Disziplin ›Ethik‹ ausgegrenzt werden mußte, als vielmehr mit einer Verschiebung interner Aufmerksamkeit. Die Tugend profitiert von der Krise der Norm. Die (sittliche) Norm – ohnehin eine Kategorie mit bescheidener Vergangenheit³ und semantisch oft als Normalisierungsstrategie⁴ verdächtig – stand in den letzten Jahren im Zentrum einer Begründungsdebatte⁵, die traditionsreichere Begriffe wie die anthropologisch gewendete *Natur* oder eben die *Tugend* völlig an den Rand gedrängt

¹ Vgl. Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne, hg. von *Dietmar Kamper* und *Willem van Reijen*, Frankfurt/Main 1987.

² Ein repräsentatives Beispiel aus der uferlosen Literatur: Mythos und Moderne, hg. von *Karl Heinz Bohrer*, Frankfurt/Main 1983.

³ Vgl. die Untersuchung von *Peter Freund*, Die Entwicklung des Normbegriffs von Kant bis Windelband, Dissertation, Berlin 1933.

⁴ Vor allem *Michel Foucault*, Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt/Main 1977, 172.

⁵ Vgl. *Willi Oelmüller* (Hrsg.), Transzendental-philosophische Normbegründungen, Paderborn 1978; Normenbegründung. Normendurchsetzung, Paderborn 1978; Normen und Geschichte, Paderborn 1979; *Rainer Wimmer*, Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche, Frankfurt/Main 1980; *Marcus Georg Singer*, Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik ethischen Argumentierens, Frankfurt/Main 1975.

hatte. Die zunehmende Verengung der Begründungsfrage auf (sprachlich orientierte) Verfahrensstrategien hat in der zeitgenössischen Ethik eine prozedurale Rationalität privilegiert, die sich um eine zeitgemäße Form der Pflichtenethik kümmert. Vergessen wurde die Frage nach der individuellen Kompetenz des sittlichen Subjekts bzw. jene »implizite Urteilskraft«⁶, welche die Vergewisserung des Guten immer nur exemplarisch und in deliberativer Abwägung vollziehen kann. Letztere aber nennt man seit Aristoteles bekanntlich »Tugend«.

Phänomenologisch orientierte Ansätze weisen allerdings zunehmend auf charakteristische Defizite reiner Verfahrensethiken hin. *Bernhard Waldenfels* hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Universalisierungsanspruch, der in der Regel mit der Begründungsfrage spontan (aber fälschlicherweise) assoziiert wird, die Ethik durch pure Kontrafaktizität gewissermaßen inhaltlich entleert hat. Vor allem die *Kontextualität* wurde vernachlässigt, die ethischem Handeln als konkretem Handeln immer zukommt. Geltungsansprüche werden nämlich durch Kontexte lebensweltlich situiert und gewinnen dadurch eine situative Verbindlichkeit, die ebenso unbeliebig wie offen ist. Diese Verbindlichkeit weiß um die geschichtliche Unabgeschlossenheit ihrer Bestimmung. »Der Unfertigkeit der Welt entspreche ein *motiviertes* Verhalten . . . , das sich in Kontexten bewegt, ohne diese zu Randbedingungen für allgemeingültige Normen zu degradieren.«⁷

Diese Betonung der Kontextualität erinnert an ein altes ethisches Programm: an Aristoteles' Auffassung, derzufolge die Ethik keinen epistemischen, auf wissenschaftlich gesicherte Allgemeingültigkeit angelegten Status hat, weil menschliches Handeln auf das *Einzelne* bezogen ist: »αὐτὸ δὲ πράξις . . . περὶ τὸ καθ' ἑκάστων εἶναι.«⁸ Konkretion bedingt also, daß Handlungen immer nur wahrscheinlich⁹ sind. Die Tugend als phronetische Ausbalancierung der rechten Mitte *bestimmt* die

⁶ *Charles Taylor*, Die Motive einer Verfahrensethik, in: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, hg. von *Wolfgang Kuhlmann*, Frankfurt/Main 1986, 101–135, 120.

⁷ *Bernhard Waldenfels*, Verhaltensnorm und Verhaltenskontext, in: ders., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/Main 1980, 286–307, 306; Zur Frage der Kontextualität ebenfalls *ders.*, *Die Herkunft der Normen aus der Lebenswelt*, in: *ders.*, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/Main 1985, 129–152; vgl. *Werner Marx*, Sinn und Methode einer nichtmetaphysischen Ethik, in: *Vernunft und Kontingenz. Rationalität und Ethos in der Phänomenologie*, hg. von *Ernst W. Orth*, Freiburg/München 1986, 121–140; *Anton Peperzak*, Phänomenologische Anfangsgründe der Ethik, ebd. 141–173.

⁸ *Metaphysik I*, 981 a.

⁹ Vgl. *Rhetorik 1357 a* und *Metaphysik VII*, 1029 b.

prinzipielle Unbestimmtheit der Handlungsmöglichkeiten mittels Beachtung der Kontexte. An die gleiche Problemstellung knüpfen auch hermeneutisch interessierte Ansätze an. Kontexte werden hier als *Lebensformen*¹⁰ ausgelegt, die jene *Moralität* enthalten, die Voraussetzung für das Verstehen von Begründungsverfahren ist. »Exemplifizierung«¹¹ heißt dann die Fähigkeit, moralische Sinngehalte an Modellen gelungenen Lebens auszuloten, um so ein inhaltlich qualifiziertes Verständnis für Begründungsfragen zu gewinnen.

Bei der Behandlung von Thematiken, die eng mit der (traditionellen) Tugendlehre zusammenhängen, fällt aber auf, daß sie gegenwärtig eine eigene Akzentuierung enthalten. Gegenüber dem Habitualisierungscharakter, welcher der Tugend bei Aristoteles zugeschrieben wurde, betonen moderne Tugendethiker stärker den *explorativen* Charakter der Tugend: die Gewöhnung (*ἔθος*)¹², wodurch das einzelne Handlungsprojekt zur *Quasi-Allgemeinheit* einer sittlichen Erfahrungsevidenz erhoben wird, tritt zugunsten der moralischen Kompetenz zurück, in neuartigen, analogielosen Erfahrungskontexten ethische Sinngehalte (Güter, Werte) innovativ zu bestimmen.

Die Betonung des Explorativen, des Neuen im Tugendbegriff akzentuiert eine Komponente an ihm, die tatsächlich verschüttet ist. Tugend wird häufig gerade mit moralischer Schwäche, mit einem konventionellen Verhalten in Verbindung gebracht, das sich an kodifizierten und schichtabhängigen Vorschriften ausrichtet.

Auch der Tugendbegriff hat sich einer Hermeneutik des Verdachts unterziehen müssen, die ihn in dekonstruktiver Absicht auf seine unsichtbaren Motive, auf die in ihm sich befindlichen Ressentiments festzulegen versucht. Für *Friedrich Nietzsche* gehören Tugend und Dummheit¹³ zusammen; die Tugend ist Ausdruck einer lebensverneinenden »alteuropäischen« Ethik¹⁴, die Signatur des Selbsterhaltungswillens der Mittelmäßigen.¹⁵ Auch literarisch scheint sich die Tugend von diesem Verdacht nur mühsam befreien zu können. *Ödön von Horváth* erblickt im

¹⁰ Vgl. *Friedrich Kambartel*, Begründungen und Lebensformen. Zur Kritik des ethischen Pluralismus, in: *Moralität und Sittlichkeit* a. a. O., 85–100.

¹¹ Ebd., 95.

¹² *Nikom. Ethik* II, 1103a; *Magna Moralia* I, 1186a; *Eudem. Ethik* II, 1120a/b.

¹³ *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Werke Bd. IV, München/Wien 1980, 691.

¹⁴ Vor allem »Die Wüste wächst; weh dem, der Wüsten birgt«. *Dionysos-Dithyramben*, Werke IV, 1247.

¹⁵ »Für kleine Leute sind kleine Tugenden nötig«, Also sprach Zarathustra, Werke III, 417.

Tugendgerede eine moralisch impotente Beamtenideologie¹⁶ und in *Julien Greens* Roman »Der Geisterseher« nennt der dem Tode geweihte Manuel jene Tugenden »verdrießlich«, die »das so schwer zu verdienende katholische Paradies«¹⁷ zu erreichen gestatten.

Im Tugendbegriff wurde nicht nur häufig eine Karikatur lebendiger Moralität diagnostiziert, sondern ebenso oft eine krankhafte Überspanntheit des moralischen Impetus. Tugendhaftigkeit scheint dann auf dem bloß willentlichen, unter Drohungen entstandenen Entschluß zu superergatorischen, außergewöhnlichen Leistungen zu beruhen. Während also dort die Tugend um die kleingeratenen Ideale einer am Leben verzweifelten Mittelschicht eine falsche Aura entstehen ließ, erdrückte sie hier – diesmal nicht aufgrund ihrer Nähe, sondern wegen ihrer Ferne von der Lebenswelt – jede moralische Initiative. Das erschütterndste Zeugnis für diese moralische Hyperästhesie findet man noch immer in *Karl Philipp Moritz'* Roman »Anton Reiser« (1785/90). Der sozial zutiefst gedemütigte Reiser versucht sich an der Tugend wieder aufzurichten, muß aber die Erfahrung machen, daß das rührselige Ideal ihn immer stärker lähmt. Die Tugend erweist sich als die blutleere Verklärung wirklichkeitsfremder Imperative: »Er dachte sich aber unter diesem Namen etwas viel zu Allgemeines, und dachte dies Allgemeine viel zu dunkel, als daß es ihm je hätte gelingen können, auch den aufrichtigsten Vorsatz, tugendhaft zu sein, auszuführen – denn er dachte immer nicht daran, wo er nun eigentlich anfangen sollte . . . Wenn man die Begriffe der Menschen von der Tugend prüfen wollte, so würden sie vielleicht bei den meisten auf eben solche dunkle und verworrene Vorstellungen hinauslaufen – und man sieht wenigstens hieraus, wie unnütz es ist, im allgemeinen, und ohne Anwendung auf ganz besondere und oft geringfügig scheinende Fälle, von Tugend zu predigen.«¹⁸

Wie *Moritz* zu dieser Stelle treffend bemerkt, fehlte es Reiser an Selbstachtung. Letztere aber ist Ausdruck gelingender Moralität, und diese hat wiederum zur Voraussetzung, daß eine lebensweltliche, erfahrungsgelitete Vermittlung stattfindet. Unter dem Eindruck der erdrückenden Macht von moralischen Forderungen, die im Tugendbegriff eine dem Anschein nach radikale Existenz fristen, hat Reiser furchtbare Zerstückelungsphantasien, die in ihm die Sehnsucht nach dem Tierischen entstehen

¹⁶ *Ödön von Horváth*, Glaube Liebe Hoffnung. Ein kleiner Totentanz, Frankfurt/Main 1973, 41.

¹⁷ *Julien Green*, Der Geisterseher, Frankfurt/Main 1985, 162f.

¹⁸ *Karl Philipp Moritz*, Anton Reiser. Ein psychologischer Roman, Bibliothek des 18. Jahrhunderts, München 1987, 175.

lassen. Die abstrakte Moralität der Tugendideale, ihre lebensferne bloße Allgemeinheit, provoziert den Gedanken der Selbstverstümmelung und der Selbstauslöschung.

Diese literarische Reminiszenz verdeutlicht, daß zum Umfeld ethischer Kategorien sozio-kulturelle Bestimmungen gehören, die nicht bloß durch Definitionen abgedeckt werden können. Der Geltungscharakter ethischer Imperative hat es nicht bloß akzidentell mit genetischen Prämissen zu tun. Die soziale und kulturelle Unbeliebigkeit ethischer Sinngehalte *modifiziert* die Weise, in der Applikation zur subjektiven Vergewisserung des als richtig Erkannten wird. Das sozio-kulturelle Bedingungsgefüge muß daher behutsam analysiert werden.

II. STRUKTURWANDEL ALS PROBLEM KULTURELLER TRANSFORMATION

Elemente eines Strukturwandels lassen sich im großen wie im kleinen beobachten. Wir wählen hier ein relativ allgemeines Niveau, weil die *Reflexion* über den Tugendbegriff ihrerseits zur Ebene einer *interpretativen* Annäherung gehört. Konkretionsverluste, gerade bei einer Bestimmung der Bedingungen konkreten Handelns, lassen sich dabei zwar nicht vermeiden, werden aber durch größere Transparenz kompensiert.

Im Rahmen der kulturellen Ortsbestimmung unserer (westlichen) Gegenwart zieht die Kontroverse um die sogenannte ›Postmoderne‹ weite Kreise. Uns interessieren hier weniger die (fast uferlosen) Definitions- und Herkunftsbestimmungen dieses Begriffs¹⁹ als vielmehr einige Aspekte, die sich immer deutlicher herauskristallisieren. Mit *Albrecht Wellmer* kann man davon ausgehen, daß die Kontroverse selbst »das noch unklare Bewußtsein eines Endes und eines Übergangs«²⁰ repräsentiert.

¹⁹ Vgl. *Wolfgang Iser*, ›Postmoderne‹. Genealogie und Bedeutung eines umstrittenen Begriffs, in: *Peter Kemper* (Hrsg.), ›Postmoderne‹ oder Der Kampf um die Zukunft, Frankfurt/Main 1988, 9–36; *Gérard Raulet*, Zur Dialektik der Postmoderne, in: *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, hg. von *Andreas Huyssen* und *Klaus R. Scherpe*, Reinbeck 1986, 128–150; *Michael Köhler*, ›Postmoderne‹: Ein begriffsgeschichtlicher Überblick, *Amerikastudien* 22 (1977), 8–18; *Heinz-Günther Verster*, Modernismus und Postmodernismus – Intellektuelle Spielereien?, *Soziale Welt*, 1985 Heft 1, 3–26; *Hans Joachim Türk*, Zeitenwende in der Philosophie? Aufklärung, Postmoderne und New Age, *Stimmen der Zeit* 206 (1988), 147–163; *Urs Jaeggi*, Modernität und Aufklärung – oder was sonst?, *Das Argument* 155 (28. Jg. 1986), 7–17; *Fredric Jameson*, Ideologische Positionen in der Postmodernismus-Debatte, *Das Argument* 155, 18–28.

²⁰ *Albrecht Wellmer*, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt/Main 1985, 57.

Die Identifizierung desjenigen Gefüges, das im Übergang begriffen ist, und die davon abhängige Bewertung scheinen aber schwierig zu sein. *Jürgen Habermas* hat die Moderne mit dem normativen Gehalt der Aufklärung verbunden als Versuch, die Autonomie von Wissenschaft, Recht bzw. Moral und Kunst für die Gestaltung eines vernünftigen Lebens einzusetzen.²¹ Der Überholungscharakter der Moderne, wie ihn *Charles Baudelaire* nannte²², verstellt auch für *Habermas* die Möglichkeit, die Vermittlung dieser ausdifferenzierten Sphären mit der Lebenswelt von jenen Traditionen zu erhoffen, die gerade in der Moderne fragwürdig wurden. Der systematische »Rückgriff auf solch exemplarische Vergangenheiten«²³ wäre somit verbaut. Die Rettung der Lebenswelt durch eine kritische Vermittlung mit den autonomen Wert-sphären wird deshalb einer Theorie kommunikativen Handelns überantwortet, die Kriterien für solche Grenzgänge zu erarbeiten hat. Was *Habermas* jedoch als normativen Gehalt der Moderne betrachtet, fassen andere als deren Sündenfall auf, und dort wo *Habermas* nur eine Horizontverschiebung in der Moderne sieht – nämlich »nachmetaphysisches Denken, linguistische Wende, Situierung der Vernunft und Umkehrung des Vorrangs der Theorie vor der Praxis oder Überwindung des Logozentrismus«²⁴ –, wollen wieder andere bereits einen Epochenwechsel feststellen.

Die Debatte (und ihr Gegenstand) ist somit nicht frei von Mehrdeutigkeiten und Grabenkämpfen. Für *Peter Koslowski* ist die Postmoderne normativ, weil sie »ein neues Verhältnis zu dem, was nicht Vernunft ist, zum Absoluten und zur Natur«²⁵ anstrebt.

Für *Robert Spaemann* vermittelt die Postmoderne Hoffnung, weil sie sich »der Unbedingtheit des Religiösen, des Sittlichen und des Künstlerischen«²⁶ zuwendet. Obwohl *Koslowski* dieses neue Verhältnis in der

²¹ *Jürgen Habermas*, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, Kleine Politische Schriften (I–IV), Frankfurt/Main 1981, 444–464.

²² Vgl. *Charles Baudelaire*, Ein Schilderer des modernen Lebens, Constantin Guys, in: Kritische und nachgelassene Schriften, München 1925, 168: »Die Moderne ist das Vergängliche, Flüchtige, Mögliche.«

²³ *Jürgen Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/Main 1985, 42.

²⁴ *Jürgen Habermas*, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 1988, 14.

²⁵ *Peter Koslowski*, Die Baustellen der Postmoderne, in: Moderne oder Postmoderne, hg. von *Robert Spaemann* und *Reinhard Löw*, Weinheim 1986, 1–18, 7.

²⁶ *Robert Spaemann*, Ende der Modernität, ebd., 19–41, 36.

»Vielfalt der Pluralbildungen«²⁷ aufgehoben und gewährleistet sieht, muß die Rede von einer »exemplarischen«²⁸ Aneignung der Antike und einer neuen »Integration« aller Lebensbereiche skeptisch stimmen. Gerade das Plädoyer für Pluralität ist mit diesen von *Wolfgang Welsch* (zu Recht) »holistisch«²⁹ genannten Intentionen nicht ohne Schwierigkeiten vermittelbar. Indem man, wie *Koslowski* und *Spaemann*, die Überwindung der Moderne von *privilegierten* Traditionen und deren angeblich *integrativer* Kraft erwartet, muß Pluralität bereits ab ovo daran scheitern, daß die Vereinheitlichung des normativen Anspruchs gerade jener Thematiken, die in der Moderne einer *kontroversen* Pluralisierung unterzogen wurden, von einer autoritativen Instanz geleistet werden müßte, die deren hermeneutische Vieldeutigkeit beendet.

Das Wahre von Differenzen, wie es *Koslowski* und *Spaemann* allerdings nur deklamieren, muß dagegen philosophisch (und theologisch) verantwortet und dadurch einforderbar gemacht werden. Würde in der gegenwärtigen Debatte nur die Exemplarität oder die Normativität bestimmter Gehalte ermittelt, hätten wir es nur mit der Wiederauflage der Diskussion um die »Antiqui« und die »Moderni« zu tun – eine Diskussion, die ihrerseits (spätestens) vom Mittelalter bis zu der berühmten »Querelle des Anciens et des Modernes«³¹ und deren Folgen reicht.

Gerade die Querelle selber hatte *Charles Perrault* bereits zu der Einsicht geführt, daß die Rede von Exemplarität Perfektibilitätsannahmen voraussetzt, die historisch nicht verifizierbar sind. *Perrault* mußte dann auch sein Anliegen, solche Fortschrittssynthesen (für die Rhetorik, die Poesie und die Wissenschaften) darzulegen, *historistisch* relativieren. Die gegenwärtige Diskussion dagegen ist dadurch gekennzeichnet, daß sie nicht länger um die Frage nach der Exemplarität zentriert ist. Sie macht vielmehr auf *Legitimationsverluste* aufmerksam, mit denen geschichtsphilosophische, gesellschaftstheoretische, epistemologische und religiöse Globalkonzepte rechnen müssen. Nicht die Frage, *welche* Exemplarität,

²⁷ A. a. O., 7; vgl. *ders.*, Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklungen, München 1987, vor allem 152 ff.

²⁸ Ebd., 11.

²⁹ *Wolfgang Welsch*, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987, 167.

³⁰ Vgl. *Elisabeth Gössmann*, Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung, München-Paderborn-Wien 1974; *Hans Robert Jauf*, Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität, in: *ders.*, Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt/Main 1970, 11–66; *ders.*, Artikel Antiqui/Moderni (Querelle des Anciens et des Modernes), *Hist. Wört. d. Phil.* Bd. I (1971), 410–414.

³¹ Die modernen Urzustandstheorien, auch dort, wo sie nur einen hypothetisch fiktiven Status reklamieren, widerspiegeln gerade durch ihre *Reflexion* auf solche Zustände den *faktischen Legitimationsverlust*.

sondern *ob überhaupt* Exemplarität – im Sinne einer dem historischen Wandel nicht unterzogenen Leitidee – beansprucht werden kann, steht im Mittelpunkt der Auseinandersetzung, und bereits diese wesentliche Akzentverschiebung läßt die Legitimationsfrage – bisher vor allem ein Thema der politischen Philosophie – in einem helleren Licht erscheinen. In dem Moment, wo der Bezug gesellschaftlicher und kultureller Prozesse auf normative Anfangs- oder Endzustände fraglich wird³¹, scheint die Privilegierung bestimmter Konzepte – trotz allen argumentativen Aufwands – eine Frage der Konventionalität oder der Arbitrarität zu sein³². Die Bemühung wird dann verdienstvoll, aber vergeblich genannt. Dies bedeutet allerdings nicht zwangsläufig, daß die ›traditionellen‹ Themen etwa der Philosophie oder der Theologie der beliebigen Vervielfältigung anheimfallen. Die Absolutheit der Annäherungs- und Auslegungsversuche muß jedoch mit skeptischem Blick betrachtet werden. Insofern die Moderne trotz ihrer historistischen Perspektive noch solche ›Absolutismen‹ favorisieren konnte – die politischen Beispiele sind Legion-, haben wir es hier mit einer Überwindung zu tun. Ihr Wesenszug lag aber tatsächlich, wie Baudelaire hellseherisch bemerkte, in ihrem Überholungscharakter, in ihrem Beschleunigungseffekt.

Die Postmoderne zeichnet sich dann dadurch aus, daß in ihr die Moderne sich zum Gegenstand einer kritischen Dekonstruktion (und Bestätigung) macht. Zur Disposition steht somit nicht *die Revokation der Moderne* – diese ›post-moderne‹ Überholung wäre ihrerseits deren unreflektierte Bestätigung –, sondern die Anerkennung der unhintergehbaren Pluralität der Verfahren und der Hermeneutismen. Als Ausgangsthese schließen wir uns folgender Formulierung von *Wolfgang Iser* an: »Die Postmoderne ist diejenige geschichtliche Phase, in der radikale Pluralität als Grundverfassung der Gesellschaften real und anerkannt wird und in der daher plurale Sinn- und Aktionsmuster vordringlich, ja dominant und obligat werden . . . Sie verlangt eine neuartige, eine genau auf diesen radikalen und daher eo ipso konflikthaften Pluralismus zugeschnittene Ethik.«³³

Im Anschluß an diese These, welche die Frage nach der Beziehung zwischen Strukturwandel und Tugendbegriff auf das Niveau einer kultu-

³² »Wir können sagen, daß wir weiterhin Strukturen erzeugen und nach Befriedigung streben, indem wir sie verkörpern. Der Übergang zur modernen Identität jedoch bedeutet, daß es für uns schwierig geworden ist, diese Strukturen als ein Letztes zu betrachten«, *Charles Taylor*, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/Main 1988, 252f.

³³ A. a. O., 5 ff.

rellen Transformation hebt, sollen zunächst zwei soziologische und zwei philosophische Konzepte skizziert werden, die jeweils eine bestimmte Sichtweise auf diese Relation hervorrufen.

1. Rationalisierung und Sinnimmunisierung: Max Weber

Das Grundanliegen der verstehenden Soziologie *Max Webers* läßt sich in der Bemühung um eine »Typologie und Soziologie des Rationalismus«³⁴ und zwar in seiner okzidentalen Prägung charakterisieren. Sofern eine zunehmende Rationalisierung die »Entzauberung der Welt«³⁵ zur Folge hat, führt gerade die Religionssoziologie deren Schicksal in besonderer Weise vor Augen. *Weber* konzentrierte sich dabei auf einen bestimmten Rationalitätstypus, auf die „rationale Systematisierung der Lebensführung“³⁶, die seines Erachtens die europäische Moderne eigentümlich prägt. *Webers* Erklärung dieses Sachverhalts ist bekannt, sie soll deshalb nur in wesentlichen Zügen wiederholt werden.

Erlösungsreligionen, so *Weber*, unterhalten ein prekäres Verhältnis zur Welt. Sie sublimieren unter dem Eindruck einer unausweichlich sich aufdrängenden Parousieverzögerung ihr Erlösungscredo und setzen sich dadurch in ein kontinuierliches Spannungsverhältnis zur Welt.³⁷

Während die monastische Version dieses Unterfangens der Spannung durch äußere Weltentsagung zu entgehen versucht – und dafür am Widerspruch von individueller Askese und kollektiver Akkumulation von Reichtümern zu scheitern droht –, geht der calvinistische Protestantismus den anderen Weg. Er will die Spannung »prinzipiell und innerlich« auflösen, nämlich in der »Paradoxie der puritanischen Berufsethik, welche, als Virtuosenreligiösität, auf den Universalismus der Liebe verzichtete, alles Wirken in der Welt als Dienst Gottes, in seinem letzten Sinn ganz unverständlichen, aber nun einmal allein erkennbaren positiven Willen und Erprobung des Gnadenstandes rational versachlichte und damit auch die Versachlichung des mit der ganzen Welt als kreatürlich und verderbt entwerteten ökonomischen Kosmos als gottgewollt und Material der Pflichterfüllung hinnahm.«³⁸

³⁴ *Max Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (RS), Tübingen 1920, 537.

³⁵ *Ders.*, Die protestantische Ethik Bd. I, hg. von *Johannes Winkelmann*, Gütersloh 1981, 133.

³⁶ A. a. O. RS, Zwischenbetrachtung, 540.

³⁷ Vgl. *Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1980, 348 f.

³⁸ A. a. O., RS, 545 f.

In dieser Formulierung werden sofort der eigentliche Kompromißcharakter und die eigentümliche Dialektik dieser Version der Spannungsaufhebung deutlich. Die sachlich-rationale ›Erprobung des Gnadenstandes‹ am innerweltlichen Erfolg sichert die Relevanz der gesinnungsethischen Sublimation. Sie ruft die Spannung aber in potenzierte Weise wieder hervor, weil der Erfolg, als *Signatur* der Erlösung, eine ständige Rationalitätssteigerung erforderlich macht. *Weber* erkannte in dieser Dialektik eine »Entwertung«³⁹ der religiösen Sinnschicht, einen von ihr selbst (unfreiwillig) angestoßenen, zunehmenden Funktionsverlust spezifisch religiöser Ethiken.⁴⁰ Im Zuge der Rationalisierung wurde nicht nur die Sinnschicht immunisiert, sondern die verschiedenen Lebensbereiche bildeten auch eigene Rationalismen, nämlich nach außen gerichtete Barrieren aus. Transzendierende Sinnreserven wurden durch funktionspezifische Binnenrationalität ersetzt und nur noch für den Notfall oder für fehlende Motivationen konserviert. *Webers* kulturdiagnostisches Fazit war dann auch resignativ: Der Prozeß der Ausdifferenzierung war für ihn irreversibel. Die Immunisierung der Sinnschicht sah er vor allem darin realisiert, daß sie keine weltliche Verankerung mehr hatte und deshalb wählbar (oder abwählbar) wurde. *Weber* nannte diese Konventionalisierung der Sinnschicht, die deren Pluralisierung unweigerlich nach sich zog, einen »Polytheismus der Wertordnungen«⁴¹. Seine Kennzeichnung der Moderne – ganz in der Nähe *Baudelaires* – lautete dann auch: »etwas Vorläufiges, nichts Endgültiges.«

Erst auf diesem Hintergrund einer gesamtulturellen Transformation wird *Webers* Unterscheidung zwischen einer »Gesinnungsethik« und einer »Verantwortungsethik« verständlich. Eine Gesinnungsethik unter den Bedingungen der Moderne lebt von der illusionären Unterstellung, moralische Werteinstellungen ließen sich entweder ohne Vermittlung zwischengelagerter Reflexionen in die innere Normierung der Lebensbereiche übersetzen oder seien um so glaubwürdiger, je weniger sie überhaupt auf Umsetzbarkeit Rücksicht nähmen. Eine Verantwortungsethik dagegen ist sich der Eigenart von Rationalitätsmodi bewußt, die mit bestimmten Lebensbereichen verknüpft sind; sie konfrontiert diese mit ihrem eigenen Anspruchsniveau und sucht nach diskursfähigen Realisationsbedingungen ihrer Wertüberzeugung. *Weber* unterstellte (nicht ganz zu Unrecht), daß gesinnungsethische Motive latent totalitär werden

³⁹ Ebd., 567.

⁴⁰ Vgl. *Marcel Gauchet*, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985.

⁴¹ *Max Weber*, *Wissenschaft als Beruf*, Berlin 1975, 27.

können und zwar in einem noch ganz elementaren Sinne. Sie leben von der Fiktion einer in zeitlosen Idealen inkarnierten Daseinstotalität. Diese Annahme ist aber einer Verantwortungsethik fremd. Letztere zeichnet sich demnach nicht dadurch aus, daß sie die *Folgen* von Handlungen berücksichtigt – das tun in modifizierter Weise auch Gesinnungsethiken –, sondern durch die Verabschiedung abstrakter Ausgangsbedingungen zugunsten von Modellen perspektivischer, d. h. pluriformer *Perfektibilität*. Die Nähe zur Empirie und zu den unterschiedlichen Erfahrungsstilen divergierender Lebensbereiche schärft ihren Blick für den Konflikt konkurrierender und gegensätzlicher Interessen und für das reelle Scheitern von Lebensentwürfen im Spannungsfeld unterschiedlicher Anspruchsniveaus. *Weber* hat gerade diese Akzentuierung als wesentliches Merkmal einer Verantwortungsethik angesehen. »Der Verantwortungsethiker dagegen rechnet mit eben jenen durchschnittlichen Defekten des Menschen, – er hat . . . gar kein Recht, ihre Güte und Vollkommenheit vorauszusetzen.«⁴² Der (religiöse) Sinnentwurf verliert somit seinen *unmittelbaren* Einfluß auf die Lebensgestaltung⁴³. Immunisierung heißt dann, *daß der Sinn zur Gesinnung wird*.

Weil die Rationalität, d. h. die auf den jeweiligen Lebensbereich zugeschnittene Geltung von Handlungsdirektiven, nicht länger aus dem Sinnentwurf abgeleitet werden kann, wird dieser *mediatisiert*. Er wird zum Reservoir für *Motive*⁴⁴, die ihrerseits Geltungsfragen nicht determinieren, sondern höchstens akzentuieren können. Aus einem Motiv werden nämlich häufig unterschiedliche Handlungskonsequenzen gezogen, aus unterschiedlichen Motiven gegebenenfalls gleiche Handlungskonsequenzen.

2. Komplexitätsreduktion als systemtheoretische Neutralisierung der Ethik: Niklas Luhmann

Die funktionale Systemtheorie *Luhmanns* ist von Anfang an mit dem Anspruch aufgetreten, das angemessene Instrumentarium für die soziologische Rekonstruktion moderner Gesellschaftstypen bereitzustellen. *Alt-europäische* Lösungen – im wesentlichen philosophisch-normative Kon-

⁴² *Max Weber*, Politik als Beruf, Berlin ⁵1968, 58.

⁴³ Präzisierung zu Webers Ansatz bei *Richard Münch*, Die Kultur der Moderne. Bd. I: Ihre Grundlagen und ihre Entwicklung in England und Amerika, Frankfurt/Main 1986, 81 ff.; *ders.*, Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften, Frankfurt/Main 1984, 25 ff.

⁴⁴ Vgl. *Niklas Luhmann*, Funktion der Religion, Frankfurt/Main 1977, 96: Die Pluralität der Handlungsmöglichkeiten erhöht »den Bedarf für Motive«.

zepte – sollten durch funktionale Beschreibung ersetzt werden. Kulturelle Transformationen interpretiert *Luhmann* als Ausdruck einer steigenden Ausdifferenzierung systemspezifischer Leistungen, die sich gleichzeitig als wissenssoziologische Determinanten der Selbstinterpretation dieser Kultur verstehen lassen. *Luhmann* verwendet dabei ein evolutionäres Ausdifferenzierungsschema, das idealtypisch drei Organisationsprinzipien von Gesellschaft postuliert: segmentäre, stratifikatorische und funktional-differenzierte Formen.⁴⁵ Das distinkte Merkmal dieser Typen liegt im *Grad* ihrer Differenziertheit bzw. ihrer Vervielfältigung von autonomen Subsystemen der Gesellschaft. Deren relative Deckungsgleichheit in archaischen Kulturen wird in hierarchisch strukturierten Gesellschaften zugunsten einer zunehmenden Eigenständigkeit heterogener Funktionen anhand abstrakterer Symbolisierungsleistungen zurückgedrängt. In den ›modernen‹ Gesellschaften schließlich erreicht diese Ausdifferenzierung einen vorläufigen Höhepunkt. Die Interdependenzen der Systeme können weder naturwüchsig vorausgesetzt werden noch in einer hierarchischen Ordnung gesichert werden. Die Systeme kommunizieren auf einer breiten Fläche miteinander und zwar dadurch, daß das jeweilige System seine Identität durch *rekonstruierte* Beziehungen (und Abgrenzungen) zu den anderen Systemen als seinen Umwelten sichert.

Luhmann will durch die konsequente Funktionalisierung soziologischer Kategorien einen radikalen Entontologisierungseffekt der Theorie hervorrufen, der dem Status ›moderner‹ Gesellschaften angemessen sei und alteuropäische Hypostasierungen (Subjektivität, Natur etc.) vermeiden soll.

Das binäre Schema ›System/Umwelt‹ fungiert hierbei als elementare Verstehensbedingung. *Gegenstand* der funktionalen Analyse sind vor allem die Verfahrensweisen, womit soziale Systeme Komplexität reduzieren bzw. die Kontingenz ihrer Umwelt selektiv verringern. *Luhmanns* Komplexitätsformel markiert die Abweichung funktionaler Systemtheorie von herkömmlichen Konzepten: Sie soll metaphysische Weltformeln ausklammern und ausschließlich als relationales Gefälle zwischen System und Umwelt verstanden werden. Das Komplexitätstheorem nimmt in *Luhmanns* Ansatz die Stelle des klassischen Potenzbegriffs⁴⁶ ein und drückt die virtuelle Kontingenz allen Geschehens aus. Zur systeminter-

⁴⁵ Vgl. *Niklas Luhmann*, Systemtheorie, Evolutionstheorie und Kommunikationstheorie, in: *ders.*, Soziologische Aufklärung Bd. II, 193–203, Opladen 1975.

⁴⁶ Vgl. *ders.*, Soziologie als Theorie sozialer Systeme, in: Soziologische Aufklärung Bd. I, Opladen 1970, 113–136, 135.

nen Ordnung – zur komplexitätsreduzierenden Stabilisierung – gehört in erster Instanz die Setzung der Innen-Außen-Differenz: Generalisierte Verhaltenserwartungen⁴⁷ schotten die jeweiligen Systeme von der Überkomplexität ihrer Umwelt ab. Klassische Theorien (etwa der Moral oder der Rechtsphilosophie) können nun unter diesen funktionalen Gesichtspunkten rekonstruiert werden. Weil sie Theorieleistungen weniger differenzierter Gesellschaften sind, thematisieren sie ihre Probleme auf der Ebene metaphysischer oder bestenfalls *gesamt-gesellschaftlicher* Abstraktion. Sie erweisen sich *dadurch* als der Moderne unangemessen, weil sie angesichts deren Ausdifferenzierung strukturell gewissermaßen heimatlos geworden sind.⁴⁸

Im Vergleich zu den Ausdifferenzierungskonzepten mancher Theoretiker der *Postmoderne* unterscheidet sich *Luhmann* allerdings erheblich von deren Voraussetzungen und Schlußfolgerungen. Während nämlich jene die funktionale Heterogenität gesellschaftlicher Teilsysteme als deren *Inkommensurabilität* auffassen und aus diesem Grund auch die Theorie selber sich parzellieren muß, geht *Luhmann* andere Wege. Bei ihm bleibt im Ausdifferenzierungsbegriff der semantische Rückbezug auf einen *Ausgangspunkt* erhalten. Der Komplexitätsbegriff selbst ist dieser vereinheitlichende Gesichtspunkt, der die evolutionäre Auffächerung als Grundproblematik steuert. Diese beinahe transzendente Bedeutung des Komplexitätsbegriffs macht eine ebenso übergreifende Theorie erforderlich: die funktionale Systemtheorie. Der Ansatz hat entsprechend radikale Folgen. Am Beispiel der Kategorie »Sinn« wird dies in besonderer Weise evident. »Sinn« gehört zu den Ecksteinen abendländischer Philosophie und Theologie. *Luhmann* geht davon aus, daß in der Moderne sich »Sinn« als Äquivalent für systeminterne Ordnungsleistungen erweist. Nun muß man dazu kritisch anmerken, daß diese Bedeutung immerhin bereits der platonisch-augustinischen Tradition bekannt war. Für *Luhmann* besteht allerdings der entscheidende Unterschied darin, daß die Pluralisierung von »Sinn« in der Moderne die Schlußfolgerung erzwingt, daß »Sinn« in erster Instanz keinen Gehalt, sondern eine *Form* bezeichnet. Der Sinnbegriff ist »die Ordnungsform menschlichen Erlebens«⁴⁹ und somit eine funktionale Kategorie mit nahezu beliebigem Gehalt. *Luhmann* konzentriert sich demnach auf die Analyse der Form der

⁴⁷ Ebd. 116 ff.

⁴⁸ Vgl. *Niklas Luhmann*, *Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse*, in: *Jürgen Habermas/Niklas Luhmann*, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt 1971, 7–24.

⁴⁹ *Ders.*, *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, in: ebd. 25–99, 31.

Erlebnisverarbeitung. Die Inhalte stehen unter dem Diktat ihrer Leistungsfähigkeit.

Verbindlichkeitsverluste von *Inhalten* erweisen sich bei *Luhmann* bei näherem Zusehen stets als Verbindlichkeitsverluste ihrer *Form*. Im Einklang mit der evolutionären Ausdifferenzierung wird dann auch auf dieser Formebene eine Verschiebung der Zurechnungsmodi von Sinn festgestellt: Komplexe Gesellschaften rechnen Sinn nicht der erlebten Welt zu, sondern der Handlungsleistung der jeweiligen Subsysteme – Sinn wird plural. »Erlebter Sinn wird als fremdreduziert erfaßt und verarbeitet, Handlungssinn dagegen als systemeigene Leistung.«⁵⁰ Aus der Perspektive der evolutionären Ausdifferenzierung betrachtet heißt dies, daß die Erlebniskompetenz – etwa die Fähigkeit zu ›numinosen‹ Erfahrungsstilen – abnimmt und die Handlungskompetenz – im wesentlichen eine Leistungskompetenz – zunimmt. Sinnbegriffe als *systeminterne* Ordnungsgefüge im Plural immunisieren sich darüber hinaus gegenseitig, so daß die Emphase des ›traditionellen‹ Sinn-Denkens gleichsam von selbst neutralisiert wird. Das, was Jean-François *Lyotard* »Delegitimation« nennt, wird hier aus sozio-kulturellen Gründen einsichtig: Sinnformeln, die Systeme trotz ihrer Heterogenität integrieren möchten, erweisen sich als unspezifisch und latent sinnlos. Sie sind für *Luhmann* Relikte der Vergangenheit. Eine Illustration dieses Niedergangs wäre unschwer anhand der zunehmenden Bedeutungslosigkeit der Kategorie »Natur« in ethischen und rechtsphilosophischen Fragestellungen durchzuführen. Stattdessen favorisiert *Luhmann* Untersuchungen zu den Verfahren, weil diese dem Ansatz zufolge *die Priorität der Form* gewährleisten. An zahlreichen Beispielen hat *Luhmann* in seinen Arbeiten⁵¹ versucht nachzuweisen, daß moderne Gesellschaften ohne die Ausrichtung an Gerechtigkeits- und Wahrheitsfragen auskommen müssen, gleichsam aus Gründen ihrer internen Differenzierung.

Die Effizienz *spezifischer* Verfahren macht diese zu einem systemstabilisierenden Faktor, weil sie die rasche Entscheidungsfindung von allzu langwierigen Inhaltsfragen abkoppeln. Gegenüber den ›klassischen‹ rechtsphilosophischen Positionen können damit nahezu beliebige Inhalte legitimiert werden und zwar deswegen, weil *die Verfahren selber* über ihre Effizienz hinaus nicht legitimierbar sind.⁵² Verfahren, so *Luhmann*,

⁵⁰ Ebd. 77.

⁵¹ Vgl. *Niklas Luhmann, Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt/Main 1983.

⁵² Zum Legitimationsmangel der Verfahren siehe *Otfried Höffe, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt/Main 1987, 180ff.

garantieren »die Institutionalisierung der Beliebigkeit von Rechtsänderungen.«⁵³ Höchstens durch die Fähigkeit, sich symbolisch-expressiv darzustellen, können Verfahren als legitimiert *erscheinen*⁵⁴. Damit ist allerdings die Legitimationsfrage zu einem Problem suggestiver Wirkung auf die am Verfahren Beteiligten abgeschwächt bzw. bagatellisiert. Hat man nun einmal die Legitimationsproblematik auf Techniken der Systemstabilisierung zusammenschmelzen lassen, dann brechen auch die »lateuropäischen« Moralbegriffe wie ein Kartenhaus zusammen.

Die ethische Unterscheidung von *Sein und Sollen* hat nicht länger ein fundamentum in re, nämlich in der Begründungsfrage, sondern ist auf zwei Typen von Erwartungsstilen reduziert. »Kognitive Erwartungen zeichnen sich mithin durch implizierte Lernbereitschaft aus. Normative Erwartungen verstehen sich als lernunwillig; sie sind gekennzeichnet durch die Entschlossenheit, aus Enttäuschungen nicht zu lernen.«⁵⁵ Die Auszeichnung von Verfahren – das Kennzeichnen moderner Gesellschaften – ist für *Luhmann* eine Stütze für kognitive Anpassungsleistungen, während normative oder kontrafaktische Einstellungen sich von inhaltlichen Fragestellungen abhängig machen. Nicht nur hier, auch in *Luhmanns* bestechenden Untersuchungen zum Zweck- und Wertbegriff⁵⁶, zum Teleologiedanken und zur Selbstreferenz⁵⁷, wird die Privilegierung von überaus komplexen Anpassungsleistungen zur Stabilisierung systemkonformer Verhaltenserwartungen (»Normen«) überaus deutlich. Die Hervorhebung der Ordnungsfunktion – der komplexitätsreduzierenden Selbsterhaltungstechniken von Systemen – führt deshalb zu gravierenden Umkehrungen im Moralbegriff.

Die latent kontrafaktische Struktur *aller* Moral, die in *Luhmanns* Moderne funktionslos wird, muß zugunsten von stabilem Verhalten verabschiedet werden. »Achtung« wird zum Zauberwort für Konformität der Verhaltenserwartung. Entgegen Kants Ansicht, derzufolge Achtung »fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit selbst«⁵⁸ ist, stellt für *Luhmann* Achtung der Grund der

⁵³ *Niklas Luhmann*, Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Frankfurt/Main 1981, 143 f.

⁵⁴ *Ders.*, Legitimation durch Verfahren, a. a. O. 224.

⁵⁵ *Ders.*, Ausdifferenzierung des Rechts, a. a. O. 115 f.

⁵⁶ Vgl. Zweckbegriff und Systemrationalität, Frankfurt/Main 1968.

⁵⁷ Selbstreferenz und Teleologie in gesellschaftstheoretischer Perspektive, in: Neue Hefte für Philosophie, Heft 20 (1981), 1–30; ebenfalls *ders.*, Selbstreferenz und binäre Schematisierung, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Bd. I, Frankfurt/Main 1980, 301–313.

⁵⁸ Kritik der praktischen Vernunft, hg. von *Karl Vorländer*, Hamburg 1974, 89.

Moral dar.⁵⁹ »Moral ist also ein Codierprozeß mit der spezifischen Funktion, über Achtungsbedingungen Achtungskommunikation und damit ein laufendes Abgleichen von Ego/Alter-Synthesen zu steuern.«⁶⁰ Die Norm (»Gesetz«) ist nicht der Grund für das in die Pflicht genommene Gefühl der Achtung, sondern die Achtung ist die intersubjektive ›Substanz‹ der Moral. *Luhmann* stellt in der Konsequenz dieser Umkehrung die *normativen* Gesichtspunkte zurück und betont die *Normalisierungsfunktion*. *Moral wird zur Funktion der Achtung, zur Sicherstellung stabiler, systemkonformer Kommunikation. Achtung erweist sich als Äquivalent von Komplexitätsreduktion, Moral ist ihre strategische Gewährleistung.*⁶¹

3. Die ›hypertelische‹ Moderne und das anarchische Ende der Moral:
Jean Baudrillard

Die schematische Einteilung in Epochen, um damit die paradigmatischen Verschiebungen bzw. die epochenspezifischen »Archäologien« freizulegen, ist spätestens seit *Thomas S. Kuhn* für die Wissenschaftsgeschichte und seit *Michel Foucault* für die Erforschung struktureller Epistemologien ein gängiges Verfahren zur Standortbestimmung zeitgenössischen Denkens. Diese sowohl historisch als auch spekulativ angelegten Theorien betonen in der Regel vor allem die »Brüche«⁶², die Unebenheiten in der Entwicklung. Sie enthalten sich deshalb eines Teleologieprinzips und verzichten auf den Gedanken dialektischer Entwicklung.⁶³ Eine eigenwillige und fragwürdige Variante dieser Ansätze findet man in *Jean Baudrillards* Schrift »Der symbolische Tausch und der Tod«. Im Hintergrund der Abhandlung stehen zwei ›moderne‹ Übergänge im Bereich der Linguistik und der Philosophie: zum einen *Ferdinand de Saussures* Erkenntnis, daß die Sprache nicht als Repräsentation einer sprach-unabhängigen Wirklichkeit aufgefaßt werden kann, sondern daß die Bedeutung sprachlicher Zeichen in erster Instanz von *inersprachlichen* Strukturen und Markierungen, von der ›Wertbeziehung‹ der Zeichen abhängt; zum anderen die

⁵⁹ Soziologie der Moral, in: *Niklas Luhmann/Stephan Pförtner*, Theorietechnik und Moral, Frankfurt/Main 1978, 8–116, 48.

⁶⁰ Ebd., 51.

⁶¹ Ebd., vor allem 59.

⁶² Vgl. *Gaston Bachelard*, Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaftlichen Geistes, Frankfurt/Main 1980; *Michel Fichant/Michel Pécheux*, Überlegungen zur Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt/Main 1977; *Georges Canguilem*, Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie, Frankfurt/Main 1979.

⁶³ Vgl. *Reinhart Koselleck* (Hrsg.), Epochenschwellen und Epochenbewußtsein. Reihe Poetik und Hermeneutik XII, München 1987.

von *Charles S. Peirce* eingeleitete Wende, philosophische Fragestellungen unter *semiologischen* Gesichtspunkten abzuhandeln.

Baudrillard möchte diese Transformation (Apel) zu einer kulturdiagnostischen Sicht erweitern. Der Rückzug, den jene Sprachtheoreme, die ihren semantischen Pol als außersprachliche Referenz oder als sprachunabhängige Realität voraussetzen, zugunsten der konsequenten Introjektion dieser Referenz in sprachinterne Bedeutungsverleihung angetreten haben, wird von *Baudrillard* als *Wirklichkeitsverlust* betrachtet.

Drei sich ablösende Ordnungen in diesem Vorgang, drei »Simulakren«, die den zunehmenden Schwund der Referenz bekunden sollen, werden von *Baudrillard* genannt: die *Imitation* des Realen von der Renaissance bis zur französischen Revolution, die *Produktion* im industriellen Zeitalter und ihre *Simulation* in der von den Medien beherrschten Gegenwart. *Baudrillard* nimmt während seines Durchgangs durch diese Entwicklung öfters Bezug auf deren *moralische* Folgen. Die Ablösung der Zeichen von einer sprachunabhängigen Ontologie betrachtet er als Verbindlichkeitschwund moralischer Imperative. »Die Willkürlichkeit des Zeichens entsteht, wenn es, statt zwei Personen durch eine unauflöslche Wechselbeziehung zu verbinden, als Signifikant auf ein entzaubertes Universum der Signifikate verweist, als gemeinsamen Nenner der realen Welt, dem gegenüber niemand mehr eine Verpflichtung hat.«⁶⁴ Als Kontrast dienen bei *Baudrillard* immer wieder archaische Praktiken: Während der Tod als *factum brutum* (als unauflösbarer Referent) in primitiven Gesellschaften Gegenstand symbolisch-ritueller Kommunikation und Ursprung moralischer Verpflichtungen war, muß die Moderne, welche die Simulation bevorzugt, den Tod verflüchtigen. Dieser Diagnose kann man im wesentlichen beipflichten. Aber bereits die Schlußfolgerung, die metaphysische Lehre von der Seele und die Subjektivitätsphilosophie seien nichts anderes als Mechanismen der Unterwerfung und der Verdrängung des Todes, ist gänzlich unmotiviert.

Eine Befreiung von dieser simulativen Auflösung der Realität deutet *Baudrillard* in Plädoyers für delirienhafte, opfermäßige Praktiken der Amoralität an. Dieser Aufruf kollidiert aber mit der Klage über Verbindlichkeitsverluste. *Baudrillard* überschreitet jedoch noch die ähnlichen Aufrufe zur erotischen und ästhetischen Überschreitung der Realität von *Georges Bataille*.⁶⁵ Während nämlich laut eigenem Bekunden »Der sym-

⁶⁴ *Jean Baudrillard*, *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1982, 80.

⁶⁵ Vgl. *Georges Bataille*, *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*, München 1978; *ders.*, *Das theoretische Werk. Die Aufhebung der Ökonomie. Der Begriff der Verausgabung. Der verfemte Teil*, München 1978.

bolische Tausch und der Tod: noch heimliche Teleologien enthielt – der Mensch der Gegenwart sei dort »unendlich entfernt von seinem ursprünglichen Universum«⁶⁶ – bevorzugt *Baudrillard* angesichts der von ihm attestierten »Agonie des Realen«⁶⁷ fortan eine Radikalkur und gewinnt der Simulation nunmehr eine positive Seite ab. Die Moderne legitimiert sich dann nicht länger mehr durch Teleologien oder Utopien gleich welcher Art, sondern durch deren rauschhafte Überbietung. In diesem Vorgang möchte *Baudrillard* das für ihn ohnehin zerstückelte Subjekt verschwinden sehen und die Wiederkehr der nackten Gewalt der Objekte angepeilt finden. Aus dem Rausch der Teleologie, aus der Überbietung aller Intentionen durch die Emanzipation der Objekte geht nicht das Subjekt, sondern die autark gewordene Dingwelt als Sieger hervor.

»Die Finalität verschwindet nicht zugunsten des Ungewissen, sondern zugunsten einer Hyperfinalität, einer Hyperfunktionalität, die funktionaler ist als das Funktionale und finaler als das Finale: das ist die Hyperrelie.«⁶⁸ *Baudrillard* sieht in Teleologien (sozial-politischer oder sexueller Art) eine Zwangsläufigkeit am Werke, die den Teleologen (das mit Zwecken und Absichten operierende Subjekt) der Realisation seiner Intentionen zum Opfer fallen läßt. Der ethische Imperativ der Gegenwart – sofern hier überhaupt noch von Ethik semantisch konsistent die Rede sein kann – verlagert sich in dieser eigenwilligen und gefährlichen Kulturphilosophie in die Objekte selbst hinein. Deren Emanzipation soll sich als hintergründige Rache erweisen. Die Objekte haben in ihrer obszönen Nacktheit nun dem Zugriff des Subjekts zu trotzen. Von ihnen erhofft sich *Baudrillard* die Restitution der »Ordnung der Fatalität«⁶⁹, der Amoralität als Indifferenz gegenüber jeglicher Form von Moralität.

4. Die Inkommensurabilität der Sprachspiele und die Ethik der Differenz: Jean-François Lyotard

Zweifelsohne ist es *Jean-François Lyotard*, der die philosophische Debatte um die Postmoderne im wesentlichen ausgelöst hat. Parallelen

⁶⁶ *Jean Baudrillard*, Das Andere selbst. Habilitationsschrift, Wien 1987, 13.

⁶⁷ *Jean Baudrillard*, Agonie des Realen, Berlin 1978.

⁶⁸ *Jean Baudrillard*, Die fatalen Strategien, München 1985, 13.

⁶⁹ Ebd., 221.

finden sich zwar auch bei *Paul Feyerabend*⁷⁰ und *Richard Rorty*⁷¹, insofern diese sich ebenfalls als Anwälte des A-normalen, der legitimen Heterogenität von Erfahrungsstilen verstehen und dabei die Ästhetik in den Vordergrund rücken. Zu einer Debatte über Epochenschwellen und kulturelle Brüche bewegt sich die Diskussion allerdings erst seit Lyotards Gelegenheitsschrift über »Das postmoderne Wissen«. ⁷²

Die gegenwärtige Lage der Kultur im allgemeinen und der Philosophie im besonderen bezeichnet Lyotard als eine »Phase der Erschlaffung«⁷³. Ohne die (kaum erträgliche) Koketterie bemühen zu müssen, die *Baudrillard* benötigt, um seine Simulationsthese mit einer wild gewordenen Metaphysik souveräner Objekte zu verbinden, attestiert *Lyotard* der Gegenwart eine Experimentiermüdigkeit, die sich als »Wunsch nach Wahrem«⁷⁴ ausdrückt, als Verlangen, die »eentlichen« Wirklichkeitschichten zu restituieren. Dahinter wird »die große Anmaßung einer einzigen totalisierenden Theorie«⁷⁵ vermutet, in der Absicht »den Referenten zu stabilisieren, das heißt ihn so auszurichten, daß er als wiedererkennbarer Sinn erscheint.«⁷⁶ Mag man hierin zunächst die philosophische Chiffrierung gegenwärtiger Konservatismen vermuten, so leuchtet Lyotards Kennzeichnung der Moderne, die er mit der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts zu Ende gehen läßt, bereits auf dem Hintergrund sozio-kultureller Ausdifferenzierungen ein.

Die erschütternde Erfahrung dieser Moderne besteht für *Lyotard* in der wachsenden Einsicht, »wie wenig wirklich die Wirklichkeit ist.«⁷⁷ Kants Kritiken müssen aus dieser Perspektive als Indiz für den Verlust der kanonischen Einheit der Universalien betrachtet werden. Vor allem dessen Ästhetik des Erhabenen, insofern diese »die Inkommensurabilität der Wirklichkeit im Verhältnis zum Begriff«⁷⁸ ausdrückt, gilt *Lyotard* als Avantgarde avant la lettre.

⁷⁰ Vgl. *Paul Feyerabend*, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/Main 21983, vor allem 37ff.; *ders.*, *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt/Main 1980; *ders.*, *Wissenschaft und Kunst*, Frankfurt/Main 1984, 77.

⁷¹ Vgl. *Richard Rorty*, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt/Main 1984.

⁷² *Jean-François Lyotard*, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz-Wien 1986.

⁷³ *Jean-François Lyotard*, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?*, *Tumult*, *Zeitschrift für Verkehrswissenschaft* 4/1983, 133–142, 133.

⁷⁴ *Ders.*, *Apathie in der Theorie*, Berlin 1979, 73.

⁷⁵ *Ders.*, *Die Transformatoren Duchamps*, Stuttgart 1986, 38f.

⁷⁶ *Ders.*, *Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1983*, Graz-Wien 1987, 17.

⁷⁷ *Ebd.*, 22; vgl. *Robert Hughes*, *Der Schock der Moderne. Kunst im Jahrhundert des Aufbruchs*, Düsseldorf-Wien 1981.

⁷⁸ *Ebd.*, 25; vgl. *Immanuel Kant*, *Kritik der Urteilskraft, Analytik des Erhabenen* § 23, Hamburg 1974, 89.

Ein durchgehender Zug der Moderne wäre somit die zunehmende Auffächerung von Wissensformen und Handlungsmöglichkeiten; die unmittelbare Folge dieses Prozesses deren *Delegitimation*.

Ein sprachphilosophisches Argument soll diese Analyse plausibel machen. Zu diesem Zweck wird Wittgensteins Sprachspieltheorie aufgegriffen und vor allem das Merkmal betont, daß Sprachspiele jeweils Teil einer »Lebensform«⁷⁹ seien. Aus der Überbetonung der Inkommensurabilität der Sprachspiele wird ein sozio-politisches Kriterium für die Legitimierbarkeit von Institutionen, die Lebensformen stabilisieren, gewonnen: Postmoderne bezeichnet »die Pragmatik der Sprachpartikel. Es gibt viele verschiedene Sprachspiele – das ist die Heterogenität der Elemente. Sie führen nur mosaikartig zur Institution – das ist der lokale Determinismus.«⁸⁰ *Inkommensurabilität* bedeutet also nicht nur, daß die Sprachspiele untereinander heteromorph sind, sondern impliziert eine ethische Devise. Das postmoderne Wissen nämlich »verfeinert unsere Sensibilität für die Unterschiede und verstärkt unsere Fähigkeit, das Inkommensurable zu ertragen.«⁸¹ Der Prozeß der Delegitimation von Lebensformen setzt für *Liotard* spätestens mit der »Merkantilisierung«⁸² des Wissens ein, mit dessen Umwandlung in Informationseinheiten. Welche Figuren ehemaliger Legitimation werden aber dadurch vernichtet? Kontrastfolie des angedeuteten Prozesses ist »die Vorherrschaft der narrativen Form«⁸³ im traditionellen Wissen. Mythische Ursprungserzählungen etwa legitimieren anhand ätiologischer Rückverweise. Deren eigentümliche Leistung erblickt *Liotard* darin, daß sie keine »Analyse oder Anamnese ihrer eigenen Legitimität«⁸⁴ unternehmen. In der Tat stellen Mythen solange diese Frage nicht, wie sie ihre narrative Form nicht eigens thematisieren und ihre Inhalte *ästhetisch* stilisieren.⁸⁵ Dies geschieht aber in der Regel erst dann, wenn die Mythen im Übergang begriffen sind, d.h. sich konkurrierenden Paradigmen des Wissens und des Handelns stellen müssen. Die *Legitimationsfrage* ist erst dann motiviert. Deren Unausweichlichkeit nun charakterisiert die Moderne.

⁷⁹ *Ludwig Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen I, 23, Frankfurt/Main 1979, 28.

⁸⁰ *Jean-François Lyotard*, Das postmoderne Wissen. A. a. O., 15.

⁸¹ Ebd., 16.

⁸² Ebd., 26.

⁸³ Ebd., 62.

⁸⁴ Ebd., 75.

⁸⁵ Vgl. *Jean-Pierre Wils*, »Ästhetische Güte«. Philosophisch-theologische Studien zu Mythos und Leiblichkeit im Verhältnis von Ethik und Ästhetik (noch nicht erschienene Habilitationsschrift).

Die spekulative Dialektik Hegels und die Emanzipationstheorien interpretiert *Lyotard* als »moderne« Erzählungen, die durch eine Hierarchisierung des Wissens oder durch geschichtsträchtige Handlungsentwürfe ganzer Kollektive Legitimation zu leisten versuchen. Diese von ihm als Meta-Erzählungen bezeichneten Instanzen sind für *Lyotard* in der Gegenwart sowohl aus sprachphilosophischen als auch aus sozialen Gründen obsolet geworden. Anlaß zur Sorge bietet *Lyotard* der Verdacht, diese modernen Beerbungsversuche des Mythos hegten die totalitätssüchtige Vision einer All-Vernunft.

Therapeutisch soll der Aufruf zu Differenzsetzung wirken, als Appell, die Partikularität unterschiedlicher Lebensformen zu verteidigen und zu respektieren. Die Sprachspiele nämlich, die diese Pluralität von innen aus tragen, befinden sich in Machtfeldern. Für *Lyotard* steht außer Zweifel, daß »Sprechen Kämpfen im Sinne des Spielens und daß Sprechakte einer allgemeinen Agonistik angehören.«⁸⁶ In dem späten Hauptwerk »Der Widerstreit«⁸⁷ sind die Thesen philosophisch erheblich differenziert worden, wenn auch dort die gleichen Bedenken bleiben.⁸⁸ *Lyotards* Vorgehen – eine überstrapazierte Interpretation von Wittgensteins Sprachphilosophie, wodurch die prinzipielle Heterogenität der Sprachpartikel als innerer Grund moderner Ausdifferenzierungsprozesse der Kultur erscheint – läßt sich kaum verifizieren.⁸⁹

Darüber hinaus hypertrophiert *Lyotard* die Legitimationsverluste dadurch, daß er – auch in anderen Schriften⁹⁰ – Legitimation *genetisch* mißversteht. Er bleibt dem Modell der narrativen Form im Sinne der Ursprungserzählung verhaftet. Die Frage nach der *Geltung* von Lebensformen läßt sich aber nicht einfach durch den Hinweis ausräumen, Legitimationsfragen seien eo ipso der Figur deduktiver Ableitung verpflichtet und autoritätshörig. Der legitime Aufruf, die Differenz von Lebensformen und Daseinsauslegungen zu respektieren und vor der Gewalt einer auf Konformität pochenden Kultur zu bewahren, kann sich

⁸⁶ Ebd. 40; vgl. *Jean-François Lyotard*, *Économie libidinale*, Paris 1974, 59: »Pas de signe et de pensée du signe qui ne soit de pouvoir et à pouvoir.«; vgl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, *Phänomenologie des Geistes*, Werkausgabe Bd. III, Frankfurt/Main 1970, 285 f., über das »Wesen der Kämpfer«.

⁸⁷ *Jean-François Lyotard*, *Der Widerstreit*, München 1987.

⁸⁸ In Vorbereitung befindet sich eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem Titel »Sprache und Legitimation. Zur Hermeneutik der ethischen Erfahrung«.

⁸⁹ Vgl. *Manfred Frank*, *Die Grenzen der Verständigung*, Frankfurt/Main 1988, 75 ff.; *Wolfgang Iser*, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 233 ff.

⁹⁰ Vor allem das »Memorandum über die Legitimität«, in: *Postmoderne für Kinder*, a. a. O. 57–83.

der Virtualisierung von Geltungsansprüchen im *Diskurs* nicht entziehen, will man der Gefahr entgehen, am Ende nur noch in dumpfen Partikularismen zu verharren.

5. »Die Tugend und der Weltlauf«

Die dargelegten Positionen kreisen alle um die Frage der *Legitimation* bzw. um die Probleme der *Delegitimation*. Die ethischen Schlußfolgerungen gehen jedoch weit auseinander.

Luhmanns funktionale Systemtheorie deutet die Ausdifferenzierung moderner Gesellschaftsprozesse als Überzeugungsschwund *systemübergreifender* und somit unspezifischer Legitimationstheoreme. Die Erhaltungsbedingungen der jeweiligen Systeme machen selektive Differenzsetzungen gegenüber der Überkomplexität der Umwelt notwendig, die nun wieder systemintern stabilisierend wirken. Dementsprechend müssen auf der Ebene moralischer Imperative normative Erwartungen, weil sie systemexterne oder kontrafaktische Annahmen enthalten, durch kognitive, d.h. anpassungsbereite Ausbalancierung zwischenmenschlicher Kommunikation ersetzt werden. Der Achtungsbegriff mußte zu diesem Zwecke geradezu umgekehrt werden. In der Konsequenz dieses Ansatzes werden ethische Überlegungen zu sozialtechnologischen Strategien.

Baudrillard interpretiert die semiologische Auflösung der Realität und ihre Substitution durch Techniken der Simulation zunächst unter dem Gesichtspunkt von Ursprungsverlusten. Auf dieser Stufe lösen sich für ihn moralische Verbindlichkeiten in die Konventionalität von Zeichensystemen auf, so daß jene ihrerseits konventionell werden. In späteren Veröffentlichungen wurde die Simulationsthese geradezu erschreckend positiv bewertet und radikalisiert: Rausch und Ekstase werden zu der Geburtsstunde einer sich rächenden Objektsphäre. Die »hypertelische« Befreiung von subjektorientierten Teleologien setzt eine Praxis der Provokation des Bösen frei. Die Anti-Moral wird zur höchsten Tugend verklärt.

Liotards Position, die Webers Erkenntnisse zunächst voraussetzt, liefert zwar interessante wissenssoziologische (und philosophische) Gesichtspunkte, überspannt aber sowohl die Sprachspiele als auch die Ausdifferenzierungsthese. Der Appell, die Sensibilität für die Differenzen zu kultivieren, läuft Gefahr, die Rettung der Vielfalt zu einer *leeren* Tugend zu machen. Indem *Liotard* mit der genetischen Unableitbarkeit von Legitimationen das Problem für erledigt hält, entfält jene argumentie-

rende Verständigungspraxis, die die Vielfalt davor schützt, zur Scheuklappenideologie zu werden.

In eigentümlicher Weise berühren die genannten Positionen das Kapitel über »Die Tugend und der Weltlauf« in *Hegels* »Phänomenologie des Geistes«. Dort wird die Tugend – ganz im Sinne von *Moritz*' »Anton Reiser« – als eine realitätsferne Idealbildung aufgefaßt, die davon zehrt, daß ihr im »Weltlauf« nichts entspricht. »Dem Bewußtsein der Tugend ist das Gesetz das Wesentliche und die Individualität das Aufzuhebende, und also sowohl an ihrem Bewußtsein selbst als an dem Weltlaufe.«⁹¹ Der von *Hegel* beklagte Mangel an Substanz (an konkreter Vermittlung: »die Bewegung der Individualität ist die Realität des Allgemeinen«⁹²) betrifft das Auseinanderklaffen von Anspruch und Wirklichkeit. Diese »wesenslose Tugend«⁹³, dieser leere Imperativ, kennzeichnet aber auch – mit Ausnahme der Weberschen Position – die genannten Ansätze. Sowohl *Baudrillard* als auch *Lyotard* riskieren mit ihrem Ansinnen, den »Weltlauf« ekstatisch zu sprengen bzw. ihn in »Weltläufe« aufzulösen, den Tod jeglicher, auch einer nur impliziten Ethik, nämlich ihre bloße Radikalität. Diese wird dann nur noch *imaginiert*, und der verbale *Wettlauf* gegen den *Weltlauf* ersetzt dann – vor allem bei *Baudrillard* – die Mühe des konkreten Engagements.

Luhmann bestätigt dagegen *Hegels* These eher indirekt: Sich restlos den evolutionären Erfordernissen des Weltlaufs unterwerfend, entleert sich die Tugend von selber, da sie dem Weltlauf schon immer entsprochen hat. Die allzu totale Vermittlung mit dem Weltlauf – die Tugend der Moral ist ihre Systemreferenz – läßt sie am Ende entblößt zurück: ihre Ergebniseitsadresse wird prämiert, indem sie noch als Chiffre weiterleben darf.

III. DIE HABITUALISIERTE TUGEND UND IHR EXPLORIERENDES SUBJEKT

Die Schlußfolgerungen *Max Webers* aus den Untersuchungen über die Struktur der »modernen« okzidental Rationalität muten im Vergleich mit den anderen Analytikern der Moderne eher nüchtern an. Seine *Ethik des Defekten* rechnet mit dem fragmentarischen Charakter von Biographien und Lebensentwürfen, die sich den wechselnden Anforderungen gesellschaftlicher Subsysteme stellen müssen. Die moralische Identität

⁹¹ *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O. 283.

⁹² *Ebd.*, 291.

⁹³ *Ebd.*, 290.

eines so fragmentarisierten Lebenslaufs wird prekär: Angesichts heterogener Anspruchsniveaus und zum Teil widersprüchlicher Erfahrungen ist auch die Moral dann überfordert, wenn sie die Kontinuität der Lebensgeschichte auf der Ebene *streng allgemeingültiger Forderungen* zu bewahren versucht. Sowohl aus soziologischen als auch aus psycho-sozialen Gründen muß der Adressat an dieser abstrakten, aber völlig lebensfernen Kontinuierung seiner Biographie scheitern. Aus dem *Adressaten* muß ein *Subjekt* werden, das befähigt wird, Kontexte herzustellen, die *individuell* situiert, aber auch *intersubjektiv* verantwortet werden sollen. Diese *Moral des Fragments* – die nicht mit Descartes' »morale par provision« zu verwechseln ist – hat die Beziehung zwischen der individuell stilisierten Lebensgeschichte und den diskursiv zur rechtfertigenden Geltungsimplicationen moralischer Entscheidungen herzustellen.

Wenn aus dem Tugendbegriff die problematischen Konnotationen, wie wir sie anfangs thematisiert haben, ferngehalten werden, kann die Bedeutung des Kompetenzfaktors, der Urteilskraft, wieder zu ihrem Recht kommen. Kants Subsumierung der Tugend unter die Kategorie der Pflicht⁹⁴ – von seinem Terminus »Tugendpflicht« ist die Verwendung des Tugendbegriffs semantisch immer noch überschattet – verhindert nämlich eine Sicht auf die Stellung des Tugendbegriffs in wechselnden gesellschaftlichen Kontexten. Bei der Verwendung des traditionellen Habitusbegriffs schwingt nämlich die aristotelische Einbettung der Ethik in die *Politik* noch mit: Habitualisierung bedeutet dann die Disponiertheit des Handelnden in gesellschaftlichen Strukturen. Kulturelle Transformationen modifizieren demnach Handlungsmöglichkeiten und Handlungsstile mittels Habitualisierung ihrer Träger. Ganz in diesem Sinne nennt auch *Pierre Bourdieu* die Vermittlung zwischen diesen Strukturen und der Praxis des Einzelnen »Habitus« und betont, »daß der Habitus, obwohl Erzeugnis konditionierter Bedingungen, die Bedingung der Erzeugung von Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen ist, die selber nicht das unmittelbare Produkt eben dieser Bedingungen sind.«⁹⁵ Die doppelte Bedeutungsschicht von Habitualisierung kehrt hier wieder: Habitualisierung heißt zunächst Eingewöhnung in die Weise, wie ein Kollektiv seine moralischen Evidenzen synthetisiert.

Darüber hinaus aber muß im Habitus-Begriff die sittliche Kompetenz des Handelnden hervorgehoben werden, den kulturellen Kontext mit dem

⁹⁴ *Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1966, 237.

⁹⁵ *Pierre Bourdieu*, *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt/Main 1974, 40; vgl. *ders.*, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/Main 1987, 97 ff.

moralischen Anspruchsniveau der individuellen Biographie zu verknüpfen. Letztere kann im einzelnen der Moralsynthese der Kultur in signifikanter Weise widersprechen. An dieser Stelle sind Erfahrungen in einem elementaren Sinn *Gründe*⁹⁶, wenn zunächst auch nur mit individueller Überzeugungskraft. Sie provozieren dann gleichsam Verfahren intersubjektiver Verständigung (und nicht umgekehrt). Obwohl man den Eindruck haben könnte, die kulturelle Atomisierung der Lebensbereiche mit ihren je eigenen Rationalitätsstilen würde geradezu die Frage nach Tugenden, die immer ein Subjekt, einen Träger voraussetzen, mangels eines *identifizierbaren* Subjekts obsolet machen, täuscht diese Vermutung. Statt *Subjekt* (mit allen subjektivitätsphilosophischen Problematiken) wählen wir hier die Formulierung »individuelle Biographie«. Letztere ist gewiß nicht der Systemdifferenzierung zum Opfer gefallen, die Konsistenzansprüche jedoch, die an sie gestellt werden, sind zweifelsohne gestiegen. In einer Kultur, die aufgrund ihres Entwicklungsstandes Biographien fragil und Lebensformen wählbar erscheinen läßt, ohne sich dabei an exemplarischen Vergangenheiten *unvermittelt* orientieren zu können, wird die Handlungskontingenz weit ausgedehnt. Die von uns beschriebenen Positionen verdeutlichen aus unterschiedlicher Sicht (und mit unterschiedlicher Überzeugungskraft), daß kulturelle Habitualisierung *heute* gerade den Aspekt am Tugendbegriff selber konturiert, der bisher zu kurz kam: den Aspekt der deliberativen Urteilskraft des Handlungsträgers. Die Kontinuierung der Biographie ist nur unter dieser Bedingung durchführbar, nämlich anhand einer explorierenden Urteilskraft, die dem Subjekt selbst – als Träger der Verantwortung – zumutet, die Fragilität seiner Biographie zu thematisieren, die Defektheit der konkreten Lebensumstände zu analysieren und zu veranschaulichen.

Während einst vor allem am Tugendbegriff seine habitualisierende Kraft betont wurde und dabei stets verhältnismäßig stabile gesellschaftliche Kontexte vorausgesetzt waren, so daß Tugenden vereinzelt sogar katalogisiert werden konnten, besteht Tugend heute in erster Instanz in der Fähigkeit, die eigene Lebenswelt und die eigene Biographie unter Wertgesichtspunkten zu rekonstruieren und *dann* zu kontinuieren. Teil dieser Rekonstruktion ist die diskursive Verständigung über die implizierten Geltungsansprüche, wobei Verständigung keinen *Konsens* implizieren muß, sondern ebenso die Anerkennung legitimer Differenz beinhalten

⁹⁶ Vgl. *Oswald Schwemmer*, Ethische Untersuchungen, Rückfragen zu einigen Grundbegriffen, Frankfurt/Main 1986, 85 ff.

kann.⁹⁷ Vorgesaltet ist jedoch die explorierende Vergegenwärtigung solcher Wertgesichtspunkte. Dies geschieht durch narrativ-ästhetische Verfahren, welche die prinzipiell endlosen Handlungsmöglichkeiten unter bestimmten sinn-tragenden Aspekten zusammenfassen. In der ästhetischen Vergegenwärtigung werden Handlungsmöglichkeiten selektiv konkretisiert, indem metaphorische Kontexte entstehen, die die Mehrdeutigkeit der realen Kontexte reduzieren.⁹⁸ In der narrativ-ästhetischen Veranschaulichung wird die anvisierte Handlung vor ihrer totalen Kontingenz, d. h. vor ihrer ethischen Beliebigkeit bewahrt. Es entsteht eine intelligible Kontingenz, ein Sinn-Effekt⁹⁹, der auf seiten des Handlungsträgers die ethische Klugheit provoziert.

Paul Ricoeur nennt letztere eine »phronetische Intelligenz«¹⁰⁰. Erst danach ist das Motiv vorhanden, die anvisierte Kontinuierung der Biographie mitsamt ihren Entscheidungssituationen in Verfahren diskursiver Verständigung zu rechtfertigen.

Mit Kants Worten, aber entgegen seiner Bewertung, rechnen wir es also zur Aufgabe einer so verstandenen Tugend, jene Urteilskompetenz zu schärfen, die in den »ästhetischen Vorbegriffen der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt«¹⁰¹ heranreift.

⁹⁷ Vgl. *Albrecht Wellmer*, Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt/Main 1986, 111 f.

⁹⁸ Vgl. *Paul Ricoeur*, Die lebendige Metapher, München 1986, 69: »Aufgabe der Kontexte ist es, die geeigneten Sinnvarianten durchzugehen.«

⁹⁹ *Ders.*, Zufall und Vernunft in der Geschichte, Tübingen 1986, 14.

¹⁰⁰ Ebd., 22.

¹⁰¹ Metaphysik der Sitten, Tugendlehre. Einleitung XII., a. a. O. 241.