

Peter Fuchs

Ethik und Gesellschaft – eine Vorlesung

Inhaltsverzeichnis

I. Zur Einführung 3

II. Die Funktion der Moral 7

III. Die Funktion der Moral (Fortsetzung) 11

IV. Strategien der Moral (und Werte) 16

V. Ethik und Gesellschaft (1) 21

VI. Ethik und Gesellschaft (2) 26

VII. Ethik und die Zukunft 29

VIII. Ethik und Polykontextualität 33

IX. Ethik und das polykontexturale Bewußtsein 39

X. Ethik und Handeln 44

XI. Ethik und Inklusion/Exklusion 49

XII. Ethik und die Erreichbarkeit der Gesellschaft (1) 54

XIII. Ethik und die Erreichbarkeit der Gesellschaft (2) 59

XIV. Abschließende Bemerkungen + Kolloquium 63

I. Zur Einführung

Meine Damen und Herren,

aus den Kreisen der Studierenden meines Fachbereiches und darüberhinaus ist mehrfach das Ansinnen an mich herangetragen worden, eine Vorlesung über Ethik abzuhalten. Dafür mag es viele Gründe geben, der Studiosus-Status selbst, der – vielleicht schon altersbedingt – eine gewisse Nähe zu Fragen der Ethik und der Moral vermuten läßt, dann der Umstand, daß ich an einem sozialpädagogischen Fachbereich arbeite, in dessen Enden und Ecken allüberall die Ethik herumsteht und ihr graues Gesicht zeigt, gleichgültig, womit man sich gerade beschäftigt; schließlich eine gewisse massenmediale Ethik-Aufgeregtheit, der Ethikkommissionen korrelieren, die aus dem Boden schießen wie Pilze. Kurz, Ethik ist ein gern gesehenes Thema, vor allem, wenn sie sich mit Wirtschaft (als Wirtschaftsethik) oder mit Belangen der Umwelt zusammenschließen läßt.

Aber gerade diese Aufgeregtheit war ein guter Grund, das Ansinnen zurückzuweisen. Ich kann (als Theoretiker) nicht gut ‚in Ethik machen‘. Die Gefahr erschien mir zu groß, daß das, was mir zukommt, nämlich wissenschaftlich zu reden, verwechselt werden könnte mit Ethik-Bewegtheit selbst. Es bedurfte einigen Zuredens, ehe ich mich denn entschloß, diese Vorlesung zu entwickeln, in deren Zentrum die Idee steckt, das Reden über Ethik einem theoretisch-intellektuellen Säurebad auszusetzen. Es geht also genau nicht um das Einscheren in eine Gemeinschaft der Wohlmeinenden, sondern eher um einen Skeptizismus, der mit der überbordenden Komplexität der gesellschaftlichen Verhältnisse zu tun hat, unter denen wir leben.

Damit meine ich nicht, daß das Reden über Ethik nicht lohnt, ich rede keiner Art von Nihilismus das Wort. Aber mir scheint, daß sehr häufig zu schnell, zu einfach Ethik und Moral ins Spiel gebracht werden. Wir fristen unser Dasein offenbar in ethisch und moralisch aufgeladenen Zeiten, und der Grund dafür mag sein, daß noch niemals so unklar war, was diese Worte bedeuten. Der Ethik-Markt schäumt, aber man müßte sehen können, woher der Schaum kommt, den das Mittelalter so nicht kannte. Schaum, das sollten wir nicht vergessen, ist ein Zeichen für eine Kontamination, für eine Verschmutzung, eine Verunklärung. Da wird etwas so verquirlt, daß der Blick nicht mehr durchdringt, und die Arbeit dieser Vorlesung wird es sein, diese Verquirlung zu ent-quirlen.

Damit dies gelingt, ist es notwendig, ad fontes zu gehen, zu den Quellen, wobei hier nicht die philosophischen Quellen einer praktischen Philosophie gemeint sind,

sondern wie immer Funktionsvoraussetzungen dessen, was uns alltäglich als Moral und später als Ethik begegnet. Ich gehe also auch hier, wie Sie das gewöhnt sein dürften, strikt theoretisch vor, wenn man darunter eine präzise, unterscheidungstransparente Sicht verstehen will, die schrittweise (also nicht ohne erheblichen Zeitaufwand) erwirtschaftet werden muß. Das heißt auch, daß Sie als Studierende für die Dauer dieser Vorlesung vergessen müssen, was sie selbst moralisch und ethisch umtreibt. Oder besser: Sie müssen selektiv erinnern, daß Sie da durch etwas umgetrieben werden, aber vergessen, wozu Sie dadurch angetrieben werden sollen. Vor allem ist es unabdingbar, daß die Vorlesung nicht selber im Schema der Moral beobachtet wird, denn sonst könnten Achtung und Mißachtung, angewandt auf Achtung und Mißachtung, unser Tableau verdunkeln. Wir werden noch sehn, daß dies ein Zentralproblem unserer Arbeit sein wird, dieser Rekursion nicht selbst zu verfallen. Ansonsten ist nicht viel vorausgesetzt – allenfalls ein wenig weiterführende oder präzisierende Lektüre. Ich werde ein entsprechendes Blatt mit Verweisen herausgeben. Dann die Lust, sich meines Briefkastens zu bedienen, der – neben meiner Tür angebracht – darauf lauert, von Ihren Nachfragen gefüttert zu werden. Und natürlich können Sie mich auch während der Vorlesung direkt unterbrechen.

Also, ich beginne heute mit dem Schema, das all unseren Überlegungen mehr oder minder deutlich zugrundeliegt, dem Schema der Moral, das sich auf die Unterscheidung von Achtung/Mißachtung reduzieren läßt. Wo immer, wie immer, wann immer Moralen im sozialen Einsatz sind, zeigen sie sich mit der Verteilung von Achtungs- und Mißachtungserweisen beschäftigt. Es ist ein untrügliches Kennzeichen von moralisch basierter Kommunikation, daß sie Personen ausfällt, die mit Achtung oder Mißachtung überzogen werden.

Und es ist leicht zu sehen, daß das Schema aus diesem Grunde hoch prekär ist, es betrifft unmittelbar unser Maß an kommunikativer Partizipation, unsere – wie ich es andernorts formuliert habe – *Adressabilität*, die Bedingung der Möglichkeit für Menschen, von Kommunikation als relevant behandelt oder als irrelevant ausgeschlossen zu werden. Sie sollten im Laufe der Vorlesung sich darin üben, ihre diesbezügliche Empfindlichkeit zu steigern. Achten Sie einmal darauf, was Ihnen heute noch (und ich schwöre, daß dies geschehen wird) an moralisch gemeinter Kommunikation zustößt oder was Sie selbst an moralisch gemeinten Äußerungen produzieren werden. Sie werden den Namen George W. Bush hören und schon im Moment des Nennens entweder Mißachtung signalisieren oder zugeflügelt bekommen. Sie werden sich die Nachrichten zu Gemüte führen und vielleicht wie ein Rohrspatz schimpfen: über Korruption, Kinderschändung, über die Globalisierung und den Hochkapitalismus, oder Sie werden so hoch moralisierte Blätter wie den Spiegel oder den Stern lesen und sich konfrontieren lassen mit Mißachtungsmöglichkeiten, vor deren Hintergrund Sie sich selbst achten werden,

weil sie nicht Bush, kein Kinderschänder, kein Superkapitalist sind. Kurz, die Moral wird Sie durch Ihren Alltag begleiten, und es könnte im Interesse der Vorlesung wichtig sein, sich dafür zu sensibilisieren.

Zwischenfrage:

Aber wäre das nicht schädlich? Ich meine, Moral wird ja eine Funktion haben. Da wäre zuviel Aufklärung offenbar kontraindiziert ... wenn ich merke, daß ich unentwegt moralisiere, kann ich es ja auch lassen, und dann fiele die Moral aus.

Wir kommen auf die Funktion der Moral noch zu sprechen, aber soviel kann ich ja jetzt schon sagen, daß sie gegen jede Aufklärung raffiniert abgesichert ist, insofern ja die Aufklärung selbst mit einem moralischen Impetus der Spitzenklasse daherkommt. Denken Sie an Kant. Außerdem besteht zwischen Aufklärung und Verhalten kein direkter kausaler Zusammenhang. Wenn ich Sie (was ich ja mitunter durchaus tue) über die Bewandnisse und Probleme intimer Systeme aufkläre, dann ändert das, soweit ich sehe, kein Iota an faktisch exerzierten Liebesbeziehungen, sie reichern sich höchstens mit Komplexität an. Aber ich muß Sie verträsten, was die Funktionsfrage anbetrifft. Auf die komme ich beim nächsten Mal zurück.

Jetzt will ich nur noch sagen, daß ich das Wort Moral im Plural gebraucht habe: Moralen. Wenn wir unter der Moral eines sozialen Zusammenhangs die Bedingungen verstehen, unter denen jeweils zu einer gegebenen Zeit und in einer gegebenen kulturellen Lage über Achtung und Mißachtung disponiert wird, stößt man auf eine schier unabschließbare Anzahl von Moralen, und heute, wie wir später sehen werden, auf Moralen, die nicht ineinander verrechenbar sind – außer unter dem einen Gesichtspunkt, dem einen Schema Achtung/Mißachtung. Jemand kann in einem sozialen Kontext für das geachtet werden, wofür er in anderen mißachtet würde, und umgekehrt. Auch das ist ein Grund, sorgfältig darauf zu achten, die Moralen und das sie fundierende Schema nicht zu verwechseln.

Zwischenfrage:

Aber wäre nicht so ein Satz wie „Du sollst nicht töten!“ generalisierbar, gültig in allen Moralen?

Ganz offensichtlich nicht. Denn es ist klar, daß ein Mord auf offener Straße und eine Tötung im Vollzug von Kriegshandlungen oder legale Hinrichtungen nicht dasselbe sind, obwohl sie den gleichen Effekt haben, den Tod von Menschen. Unter Umständen kann jemandem das Nicht-Töten als Feigheit ausgelegt werden, die moralisch verächtlich ist, und das Töten als Tapferkeit, die mit Ehrenmedaillen belohnt wird. Ein Arzt, der Abtreibungen vornimmt, kann als Mörder diffamiert werden, oder als Held, der sich gegen eine unsinnige Praxis stemmt ... bei den Konditionierungen der Moral finden Sie immer eine Vielzahl von

Deutungsmöglichkeiten. Nur das Schema der Moral, das scheint gleichzubleiben.
Dieses Schema wollen wir beim nächsten Mal genauer betrachten.
Für heute danke ich Ihnen.

II. Die Funktion der Moral

Meine Damen und Herren,

in meinem Briefkasten fand sich die Frage, ob die Form der Moral ausreichend bestimmt sei, wenn man das Schema Achtung/Mißachtung heranzieht. Die Antwort lautet: Nein. Eine Form ist dann bestimmt, wenn man nicht nur angibt, was durch einen Begriff wie Moral unterschieden wird, hier also Achtung und Mißachtung, sondern auch, wovon sich diese Unterscheidung unterscheidet. Man könnte das so notieren:

Achtung/Mißachtung // ?

Die Doppelbarre ist dann das Zeichen für die große Unterscheidung, die angibt, wovon sich die Unterscheidung Achtung/Mißachtung unterscheidet. Rechts der Doppelbarre würde dann stehen, was durch diese Zuweisungswerte nicht betroffen werden kann. Wiederum formal:

Achtung/Mißachtung // weder Achtung noch Mißachtung

Es scheint, man könnte sagen, daß das weder geachtet noch mißachtet werden könnte, was sich *nicht auf zurechenbares Handeln beziehen läßt*. Das Schema setzt voraus, daß Menschen (oder Äquivalente wie Familien oder Organisationen) Auslöser von moralisch bewertbaren Handlungen sein *können*. Das ist schon deswegen interessant, weil dann Systeme, die die Möglichkeit dieser Zurechnung nicht vorsehen, auch gar nicht moralisch diskreditierbar sind, die Funktionssysteme und die Gesellschaft etwa ... Man kann zwar sagen, daß man die Gesellschaft verachtet, aber dann bleibt unbeantwortet: *wen* man damit gemeint hat. Und insofern bliebe eine solche Aussage ganz irrelevant und unbestimmt – außer man achtet auf den, der sie gemacht hat, und der ist selbstverständlich sofort wieder moralisch diskriminierbar.

Sie sehen, Moral setzt ein bestimmtes Weltbild voraus, in dem es Handelnde gibt, Handlungsautoren sozusagen, die zu freier Entscheidung befähigt sind, derenthalben die Effekte des Handelns wie das Handeln selbst moralisch bewertbar werden. Nicht-freies Handeln fällt nicht unter das Schema der Moral, es ist als schieres Erleben nicht satisfaktionsfähig oder in einem genauen Sinne verantwortungslos.

Zwischenfrage:

Das würde doch bedeuten, daß zum Beispiel Weltbilder, die fatalistisch sind oder auf Vorherbestimmung des Handelns setzen, moralfrei wären?

Ja, logisch gesehen, müßte das so sein, aber wie Sie wissen, ist das empirisch nicht so. Auch streng fatalistische oder deterministische Weltbilder lassen Moralen

aufsprießen, die sogar sehr fundamentalistisch und bössartig sein können. Man hat dann eher ein philosophisches oder theologisches Problem, aber die Moral selbst scheint außerordentlich robust zu sein. Das muß damit zusammenhängen, daß sie unmittelbar mit entscheidenden Funktionsvoraussetzungen der Sozialität zu tun hat. Lassen Sie uns damit anfangen.

Zuerst einmal benötigen wir den Begriff der *Interpenetration*, der zweifellos nicht besonders hübsch ist und penetrant sexuelle Assoziationen auswirft. Gemeint ist mit ihm, daß soziale und psychische Systeme in der Welt nicht isoliert vorkommen, sondern sich wechselseitig vorkonstituierte Eigenkomplexität zur Verfügung stellen. Es ist zum Beispiel so, daß ich ohne Zweifel in diese Vorlesung komplexe Vorstellungen mitbringe, die ich Ihnen anbiete und die Sie – auf komplizierte Weise Modifikationen vornehmend – in Ihr eigenes Erleben und Handeln einbauen. Auch mein Körper und sein Verhalten spielt dabei eine nicht unwichtige Rolle. Sie (als Einzelne genommen) bringen ebenfalls Komplexität mit, die sich in Zwischenfragen, Butterbrotessen oder erotisch gemeinten Kontaktaufnahmen spiegeln kann und die ich wiederum in mein Erleben und Handeln einfügen muß. Dann haben wir noch das Sozialsystem ‘Vorlesung’, das ja selbst eine scharfe Reduktion möglicher Komplexität darstellt und uns dazu nötigt, unser Verhalten seinen Bewandnissen entsprechend einzuregulieren.

Zwischenfrage:

Was heißt hier ‘nötigen’? Ich könnte ja auch anders ...

Ja, sicher oder vielleicht ... Aber jedes andere Verhalten, sagen wir einmal so etwas wie offen exerzierte Sexualität oder das Auspacken von Picknickkörben und das Ausbreiten von Decken, auf die Sie sich hinlagern, würde die Form der Vorlesung sprengen ... das wäre im Moment: Devianz, Abweichung im Gegensatz zur normengeleiteten Konformität. Vielleicht sollte ich dazu sagen, daß auch die Devianz ihren eigenen Normencodex hat, sie kann ihrerseits verstanden werden als Provokation, Protest, als Attacke, und das sind schon wieder eigentümliche Systeme, die sehr genau diskriminieren, was in ihnen als Protest wirken würde, was nicht. Zum Beispiel braucht der Protest ein *Wogegen* ...

Zwischenfrage:

Nicht unbedingt ... ich kann ja auch ungewöhnliche Aktionen just for fun durchführen.

Möglich, das ginge dann in Richtung Anarchie oder Nihilismus oder vielleicht sogar Kunst, worüber uns dann die Gilde unserer Kunstprofessoren belehren könnte. Aber auch dies hätte dann eine Form, im Grenzfall die einer nur noch am Einzelfall erklärbaren psychopathologischen Erscheinung. Wäre das je ausgeübte ungewöhnliche Verhalten etwa als Kunst gemeint, müssen schon soziale Kontexte vorausgesetzt sein, in denen das geht und in denen man sich zurücklehnen kann,

während das Gewitter der Kunst vorüberzieht, und danach geht's wieder zum business as usual über ... Prüfungsvorbereitung, Scheinerwerb, Vorlesung ... An einem mittelalterlichen Hof wäre das so nicht möglich. Man müßte mit rollenden Köpfen rechnen.

Bleiben wir aber noch bei Interpenetration. Nach dem, was ich vorhin gesagt habe, müßte man zwei Formen unterscheiden können, einmal die Form, in der die Menschen (ihre Körper) etwas füreinander reziprok bedeuten. Das kann man mit Luhmann zwischenmenschliche Interpenetration nennen; dann die Form, in der die Menschen etwas für Sozialsysteme bedeuten, und umgekehrt. Das wäre die soziale Interpenetration. Die These ist, mit Niklas Luhmann formuliert, daß Moral sich auf beide Seiten dieser Unterscheidung auswirkt. Sie reduziert sonst anfallende Komplexität in beiden Hinsichten, im Blick auf zwischenmenschliche *und* soziale Interpenetration, und für beide zugleich. In einer etwas einfacheren Sprache gesagt: Der Einsatz des Schemas der Moral (Achtung/Mißachtung) simplifiziert in gewisser Weise den Umgang von Menschen mit Menschen und damit auch die Beziehungen, die Menschen zu Sozialsystemen unterhalten, et vice versa. An dieser Stelle sieht man auch, daß diese Leistung sich der Binarität des Schemas verdankt. Es ist ein Sinn-Schema, das strictissime zwischen Achtung und Mißachtung unterscheidet, und zwar bezogen auf Komplettpersonen, die immer im ganzen mißachtet bzw. geachtet werden.

Zwischenfrage:

Gibt es da keine Mischungsverhältnisse?

In der opak gedrungenen sozialen Realität? – Sicher ... man hat ja auch Umgang mit Leuten, die nicht ganz dem moralischen Bild entsprechen, das man sich selbst von der Welt macht. Aber die Tendenz zur Generalisierung ist eindeutig. Um ein krasses Beispiel zu machen: Wenn Sie wüßten, daß ich meine Kinder schlage oder meine Frau ... würden Sie mich dann noch sehr schätzen können? Etwas wäre verächtlich an mir, und es fiel dann schwer, dem Wissenschaftler – quasi kontaminationfrei – zuzuhören. Ich erinnere mich, welche Mühe ich hatte, Wittgenstein weiter zu lesen, nachdem ich gerüchteweise gehört hatte, er habe Kinder in einer Dorfschule physisch malträtiert. Oder denken Sie an Heidegger: Wie schwer ist es, bei diesem unglaublich genialen Mann davon abzusehen, daß er sich in das Spiel des Dritten Reiches verwickelt hatte? Oder davon zu abstrahieren, daß Goethe, den ich ja über alle Maßen schätze, Todesurteile unterschrieben hat ... und so weiter. Vieles hängt natürlich wie immer vom Beobachter ab. In gewissen Kreisen mag das Schlagen von Kindern als moralisch geboten erscheinen, aber wenn ich da sage: in gewissen Kreisen ... da merken Sie schon, daß ich moralisch attribuiere, nahezu unausweichlich. Und würde ich sagen: Gottseidank gibt es Leute, die Kindern auf alte Weise Zucht und Ordnung beibringen, dann wären Sie diejenigen, die

begonnen, mich für moralisch verwerflich zu halten. Moral ist – so gesehen – wie ein Gift ... Aber darauf komme ich bei Gelegenheit zurück.

Zwischenfrage:

Das finde ich jetzt sehr übertrieben.

Achten Sie auf das Schema der Moral. Wer Achtung einsetzt, muß deswegen (!) anderes und andere mißachten. Er provoziert Feindschaft, Abwehr im selben Maße, wie er sicher sein kann, andere Leute zu finden, die ihn dann selbst achten, weil er tut, was er tut. Moral ist – aus einer gewissen Perspektive, die ich hier gar nicht vertreten will – selbst unmoralisch, eine Ursache dafür, daß eine Gesellschaft nicht moralisch integriert werden kann. Es gibt keinen flächendeckenden moralischen Konsens, eher im Gegenteil: eine Spaltwirkung der Moralen, die Luhmann dann als polemogen (als kriegstreiberisch) bezeichnet hat. Denken Sie daran, daß die moderne Gesellschaft ein Rechtssystem etabliert hat, das gerade nicht moralisch operiert. Jedenfalls ist klar, daß Rechtsentscheidungen dezidiert vermeiden müssen, auf Achtung oder Mißachtung zurückgeführt werden zu können.

Zwischenfrage:

Nehmen wir an, es wäre so, dann wäre es doch das Beste, Moral abzuschaffen.

Abgesehen davon, daß dies schon wieder eine moralische Forderung ist, sie verkennt auf alle Fälle, daß die Moral gerade nicht die Funktion der Integration der Gesellschaft hat. Sie siedelt nicht an der Stelle, wo es um das Verhältnis Mensch-Gesellschaft geht, sondern um das Verhältnis zweier Interpenetrationsformen, der zwischenmenschlichen und der sozialen Interpenetration.

Damit fahren wir beim nächsten Mal fort. Ich bedanke mich für Ihre Aufmerksamkeit.

III. Die Funktion der Moral (Fortsetzung)

Meine Damen und Herren,

mein Briefkasten quoll über von Nachfragen. Sie lassen sich aber glücklicherweise auf eine Hauptfragerichtung reduzieren, auf die nach der Polemogenität von Moral und Moralen. Einige von Ihnen echauffieren sich geradezu in dieser Frage. Aber ich kann da nicht viel weiterhelfen. Immer vorausgesetzt, die Schlüsselunterscheidung der Moral sei Achtung/Mißachtung (und ich wüßte gar nicht, wie man dieser Auffassung empirisch entkommen sollte), bleibt keine Wahl, als das Streitpotential dieser Unterscheidung mitzusehen. Mir scheint, Ihre Probleme sind begründet darin, daß Sie sozusagen im Gehäuse einer Moral sitzen und deswegen nicht weit genug abstrahieren. Sie bewegen sich, wenn man das etwas anders formulieren will, auf der Inhaltsebene von Moral und können die Form nicht sehen, weil der Inhalt die Unterscheidung der Moral verdeckt.

Besonders krass ist eine Anfrage. Sie bezieht sich auf das Dritte Reich und seine Greuelthaten. Die Frage lautet: „Wenn ein Kind einem Kz-Insassen heimlich ein Brot zusteckt, während sich die Erwachsenen weitab vom Geschehen dem Problem gar nicht stellen, dann ist doch wohl das Kind moralisch und die Erwachsenen nicht.“ Aber sehen Sie, die Formulierung der Frage ist schon selbst im Schema der Moral gestrickt: Wir müssen das Kind achten, nicht die Erwachsenen, und plötzlich ist jede Komplexität auch anders möglicher Einschätzungen getilgt. Wir sehen nicht mehr, daß das Kind sich selbst, seine Familie und den Insassen in Lebensgefahr bringt, wir sehen auch nicht mehr, daß die Erwachsenen Grund hatten, massiv Angst zu haben ... vieles ist aus dem Blick. Die Dinge wirken hoch einfach, evident, schlagend ... und das, obwohl wir auch über die Gründe des Kindes, genau besehn, gar nichts wissen. Es könnte ja auch einfach ein gewohnheitsmäßiges Verhalten zitieren ... bettlerähnlicher Mensch ... Almosen, wie es das dann wieder von seinen Eltern kennt.

Zwischenfrage:

Aber so kann man jedes moralische Verhalten in Grund und Boden reden ...

Das sage ich ja, wir könnten dann anfangen zu streiten, und zwar, wie ich sagen würde, grund- und bodenlos ... und langanhaltend. Stattdessen hatte ich den Weg der Abstraktion gewählt, die sofort zeigt, daß ein solches Schema der Moral, gleich von wem es und unter welchen Umständen es praktiziert wird, immer Achtung und Mißachtung zugleich auswirft. Moralisten sind demnach auch sehr gefährliche Leute: Wer viel achtet, mißachtet Vieles. Und bedenken Sie, daß der Einsatz des Schemas dazu tendiert, Achtung oder Mißachtung generalisierend zu handhaben, also immer: auf die Komplettperson hochzurechnen. Man müßte beinahe aus

moralischen Gründen vor der Moral warnen, aber das wäre dann schon sehr paradox.

Wir kommen zurück auf den Zusammenhang von zwischenmenschlicher und sozialer Interpenetration. Zunächst: Will man Moral näher bestimmen, empfiehlt es sich, ehe man jenen Zusammenhang schlüssig beschreiben kann, unsere Vorstellung von Moral definitiv anzureichern. Moral ist danach, wie Luhmann sagt, dem wir hier folgen, eine „symbolische Generalisierung“. Sie ist, heißt das, nicht Natur, sondern schon gebunden an die Welt sozial verfügbarer Zeichen und Symbole, die sich aus Ad-Hoc-Situationen ablösen und in generalisierter Form einsetzen lassen. Jeder verächtliche Blick kann nur funktionieren, wenn er anschlussfähig und als Symbol funktioniert, das die Mißachtung anzeigt und so verstanden wird. Gemeint sind die Symbole, die das hochkomplexe Geschehen zwischen Menschen heruntertrimmen auf Ausdrücke für Achtung und Mißachtung, also genau in diesem Sinn generalisierend wirken.

Das ist der Einsatzpunkt für soziale Konditionierungen. Unter welchen Bedingungen geachtet und mißachtet wird, das hängt von akuten sozialen Bedingungen ab. Menschen können einander schätzen, aber eben unter Voraussetzungen, die nicht von ihnen allein stammen, und es ist ganz klar, daß diese Voraussetzungen auch sozial variieren. Der Liebhaber eines Knaben kann im alten Athen ein hoch geschätzter Philosoph gewesen sein, aber gegenwärtig würde er wohl eher mit Mißachtung rechnen müssen, *weil* sich die sozialen Verhältnisse erheblich geändert haben.

Kurz, Sie sehen, daß Moral doppelt angreift, auf der Ebene zwischenmenschlicher Interpenetration (Menschen legen wechselseitig auf Achtungserweise Wert) *und* auf der Ebene sozialer Interpenetration, die die Möglichkeiten, unter denen geachtet und mißachtet wird, zurückschraubt auf das, was zu einer gegebenen Zeit sozial paßt, den Normen und Konventionen entspricht etc. Die Funktion der Moral besteht genau in dieser ‚Gelenkstellenhaftigkeit‘ – soziale und zwischenmenschliche Interpenetration wirken zusammen. Die soziale Ordnung (in ihrer gesamten Normativität und Konventionalität) findet, wie Luhmann sagt, einen „Ankerplatz“ an der „Achtung des anderen Menschen“, und eben damit ist auch schon die soziale Variabilität dieses Ankerns ermöglicht.

Zwischenfrage:

Das mit der Gelenkstelle kann ich nachvollziehen, aber ist das nicht eher eine Versteifungsstelle? Was zwischenmenschlich möglich wäre, wird durch soziale Normativität gleichsam eingekeilt ... ?

Achten Sie darauf, daß in der Frage selbst schon wieder ein Moment der Bewertung steckt. Man könnte ja auch sagen: Gottseidank ... gottseidank ist die Verfügung über Achtung und Mißachtung nicht den Individuen überlassen. Das Soziale interveniert

glücklicherweise, hält die Sache in der Zone des Erträglichen, des Aushalt- und Erwartbaren ...

Zwischenfrage:

Ist das nicht zutiefst bürgerlich gedacht?

Nun, auch in diesem Einwand steckt schon eine gewisse Moral ... ein antibürgerlicher Affekt. Ich gebe allerdings zu, daß meine Formulierung eben Anlaß dafür geboten hat. Das ‚glücklicherweise‘ und ‚Gottseidank‘ hätte ich mir sparen können. Wir sollten uns besser auf den Befund konzentrieren, der ja nur besagt, daß die Achtungs- und Mißachtungsspielräume, die sozial überzeugend ausgenutzt werden können, auch sozial präformiert sind. Ihr antibürgerlicher Affekt ... er wird ja in unserer Runde offensichtlich und locker verstanden. Es gibt soziale Rahmenbedingungen, unter denen er kommunikabel ist, und andere, in denen er nicht anschlussfähig wäre. Das hindert uns natürlich nicht daran, auf Moralen zu achten, die das Moment des Bändigens, des Ausbremsens von Trieben und Leidenschaften besonders markieren als schätzenswerte Tugend, als moralisch geboten etc. Das ändert aber nichts am zugrundeliegenden Mechanismus, den wir vorhin als Gelenkstelle bezeichnet haben. Ob eine bürgerlich herabgedimmte Lebensführung oder schrilles Leben in Subkulturen ... die Sache bleibt sich der Form nach gleich. Sie kann, wie ich vielleicht formulieren darf, nicht selbst wiederum moralisch beobachtet werden. Moral, um es dann doch mit einer Paradoxie zu sagen – ist selbst nicht moralisch.

Zwischenfrage:

Könnte man dann nicht in einer Watzlawick-analogen Formulierung behaupten: Man kann nicht nicht-moralisch agieren?

Ja, wenn wir uns klarmachen, daß dies schließlich nur bedeutet, daß man nicht vermeiden kann, im Schema der Moral beobachtet zu werden. Wir können uns den Grenzfall vorstellen, daß jemand für sich selbst jenen Grad der Weisheit erreicht hat, in dem es auf Achtung und Mißachtung nicht mehr ankommt ... aber genau das kann dann geachtet oder mißachtet werden. Ihre an Watzlawick angelehnte Formulierung markiert in diesem Sinne eine Unausweichlichkeit. Umso dringlicher ist es, sich soziologisch mit einem so universalen und harten Phänomen auseinanderzusetzen. Jener Weise könnte – jenseits von Gut und Böse – sich an Kinderpornographie delectieren, und dann schnappt die Moral schon zu. Es genügt natürlich, ihm in seiner Tonnenexistenz Faulheit vorzuwerfen. Dann ist er im Spiel schon drin, ob er will oder nicht.

An diesem zugegeben gesuchten Beispiel wird aber auch deutlich, daß Moral nicht den Konsens aller Beteiligten benötigt. Der Konsens einiger weniger Leute reicht aus, die Achtungsfrage virulent werden zu lassen, aber ein flächendeckender

Konsens ist nicht vorausgesetzt und wäre unter modernen Beobachtungsbedingungen auch nicht erzielbar.

Zwischenfrage:

Aber es gibt doch Projekte, die eine universale Moral, eine Art Weltethos installieren wollen?

Sicher, da sind wir schon bei der Ethik, auf die ich später ja noch zurückkomme. Aber vielleicht genügt hier der Gedanke, daß eine universalisierte Moral identisch wäre mit einer universalisierten Mißachtung vieler Menschen. Ich bin da extrem skeptisch. Stellen Sie sich eine hoch generalisierte, ökologische, drogenfreie, vegetarische, humanisierende Moral vor, wie sie sich ergäbe, wenn man gewisse Tendenzen unseres Fachbereiches tatsächlich ernstnähme. Mir kommen dann schreckliche Bilder vor Augen, Umerziehungslager beispielsweise, drakonische Strafen für Umweltsünder, einen durchgehenden Affekt gegen Carniphore, also Fleischesser, die man dann wohl Fleischfresser nennen würde. Ich habe gerade unten im Foyer ein wirklich schlecht gezeichnetes Portrait, einen Steckbrief gesehen. Wörtlich: „Wer kennt diesen Kinderschänder?“ – Ich bitte Sie ... das ist es ja schon. Vor Jahren habe ich in einem anderen Fachbereich eine ‚männerfreie Zone‘ vorgefunden. Es gab sogar eine Markierung auf der Erde, die diese Zone kennzeichneten, lauter kleine, wie zu Perlen aufgereihte Kalaschnikoffs ...

Zwischenfrage:

Aber es gibt doch Kinderschänder und das Problem der Unterdrückung der Frau?

Gibt es? Wirklich? Sehn Sie nicht, daß Ihr ganzes Studium eigentlich darauf hinauslaufen sollte, solche kruden Pauschalisierungen, Stigmatisierungen, Simplifikationen zu *verlernen*? ... Aber warten Sie, Sie haben die Falle der Moral für mich aufgestellt, und schon tappe ich hinein. Ich erhitze mich, wie Sie bemerken, und tue also genau das, was die Moral gebietet. Ich flagge Ihnen meine eigenen moralischen Präferenzen zu und markiere zugleich Mißachtung, für die Steckbriefausfertiger, die Einrichter männerfreier Zonen, für Studierende, die die Moral dieses Fachbereiches nicht *verlernen*, etc.pp. Die Falle ist aber insofern ausgezeichnet, als Sie nun wahrscheinlich am eigenen Leib die moralinduzierten Emotionen spüren ... Es gibt doch ... man muß doch ... es darf nicht sein, daß ... Solche Leute müßte man ... Sofort hat man diese, wie ich finde, gefährliche Überhitzung, das Heißlaufen der Kommunikation, die überaus deutliche Nähe des Konfliktes, und man kommt – auch das zeigt sich – nur ganz schwer wieder aus dieser Überhitzung heraus. Das Problem liegt darin, daß man – moralisierend – sich sehr schnell festlegt auf bestimmte Positionen und daß man diese Positionen nicht so leicht räumen kann ohne entschiedene Gesichts-, also wiederum: Achtungsverluste.

Zwischenfrage:

Aber kann man das denn nicht vermeiden?

Ich komme später darauf zurück, daß es sozusagen gewaltige Gesellschaftskontexte gibt, die a-moralisch operieren, aber wir können uns hier erst einmal vorstellen, daß sich Kommunikation hin und wieder unter Sonderbedingungen setzt, in denen Achtung/Mißachtung weitgehend ausgeklammert wird. Diejenigen, die in meinen Arbeitsgruppen zu den Themen Terror bzw. Auschwitz mitarbeiten, wissen, daß wir alles tun – und so schwer es fällt – die Phänomene, die uns interessieren, a-moralisch zu beobachten. Das erfordert einen hohen Aufwand, ist aber bis zu gewissen Grenzen unter der Bedingung wechselseitiger Interaktionskontrolle möglich. Wenn Ihre Wasserspülung kaputt ist, werden Sie sie mit einem Kommilitonen, einer Kommilitonin reparieren, und das dabei erforderliche Reden wird durch das Problem der Kaputtheit und ihrer Ursachen enggeführt, kaum aber durch Gespräche, die das moralisch-ethische Problem der Wasservernichtung behandeln. Soweit ich weiß, befassen sich Vegetarier, wenn sie essen, selten mit dem hoch empfindlichen Seelenleben von Pflanzen, und wahrscheinlich noch weniger damit, daß diese Sonderernährung nur unter Bedingungen von Überflußgesellschaften möglich ist. Man kann natürlich probieren, als Carniphorer das Thema einzuführen, aber ich prophezeie dann wieder die moraltypische Eskalation der Emotionen, wenn man in einer vegetarisierenden Runde die These vertritt, daß man es mit Strategien der Ernährung zu tun hat, die einen prosperierenden Hochkapitalismus zwingend voraussetzen. Übrigens sehe ich gerade jetzt da und dort skeptische Mienen, verdrehte Augen, und vernehme ein untergründiges Murren, und da wären wir wieder: bei der Moral. Wir müssen sehen, daß wir beim nächsten Mal ein unverkrampfteres Verhältnis dazu gewinnen.

Für heute danke ich Ihnen

IV. Strategien der Moral (und Werte)

Meine Damen und Herren,

es ist klar, daß mein Briefkasten auch diesmal nicht leergeblieben ist. Es scheint, daß einige unter Ihnen an einer kognitiven Obstipation leiden und schon jetzt die Beispiele, die wir gebraucht haben, die hübsche Falle, die Sie für mich ausgelegt haben, überaus wichtig nehmen. Sie hängen jetzt fest in Fragen der Form etwa, ob man einen Kinderschänder nicht einfach Kinderschänder nennen darf, ob Pflanzen ein Gefühlsleben haben, ob Vegetarier unterschiedlichster Provenienz wirklich auf den Hochkapitalismus angewiesen sind ... und so weiter und so fort. Auch meine Hinweise auf die Moral des Fachbereiches sind übel aufgenommen worden. Wie könnte, so eine Frage, ein Fachbereich, der Sozialarbeiter und Sozialpädagoginnen ausbildet, überhaupt auf Moral verzichten?

Grundsätzlich mache ich Sie darauf aufmerksam, daß jetzt erneut geschieht, wovor ich eingangs gewarnt habe. Die Vorlesung über Moral moralisiert sich selbst. Zumindest die Gefahr ist ganz deutlich spürbar, und wir müssen alles tun, um wieder zurückzurudern. Ich habe mich gefragt, wie ich das tun kann, der ich mich ja selbst – nicht ganz ohne didaktische Hintergedanken – in das Spiel verwickelt habe. Mir scheint, es wäre nicht schlecht, offensiv die Strategien zu markieren, die zu jenen Überhitzungen nicht nur bei uns, sondern generell führen, sobald Moral sozial als Form der Kommunikation angewählt wird.

Machen wir uns noch einmal den Stand unserer Überlegungen klar. Moral, so haben wir gesagt, kreist um die Frage, wie und wann man Menschen mit Achtung oder Mißachtung überzieht. Insofern konnten wir nahe an Niklas Luhmann formulieren, daß die Moral eines Sozialsystems das Ensemble der Bedingungen darstellt, unter denen über Achtung und Mißachtung sozial disponiert wird. Dabei haben wir versucht, Konsensüberschätzungen zu vermeiden, und wir haben, denke ich, dabei gesehen, daß die Moral eines solchen Systems nicht nur aus einer Pluralität von Moralen bestehen kann, sondern auch aus einer kontroversen Pluralität von Moralen. Das muß sich nicht immer geltend machen, aber immerhin haben wir in einer Art Experiment zur Kenntnis genommen, daß dieses Moment des Kontroversen, der konflikthaften Überhitzung schon sehr nahe liegt und jederzeit zum Ausbruch kommen kann, vielleicht in bestimmten Kontexten stärker als in anderen, wenn diese Kontexte aus Gründen, die wir später kennenlernen, sich selbst hochmoralisieren. Der Geschäftsgang einer Sparkasse wird vermutlich sehr viel weniger moralisch heißlaufen als die Diskurse, die in zeitlich und kognitiv freigesetzten Bereichen wie in unserem Fachbereich möglich werden.

Die Virulenz, die Giftigkeit erkennt man am ehesten daran, daß Achtung als Wertschätzung von Personen, mit denen man in Beziehung bleiben möchte, *weil* man sie achtet, weswegen man sich dann selbst *achtbar* verhalten muß, sich tatsächlich und vordringlich auf *Personen* bezieht. Einige von Ihnen wissen, daß wir ‚Person‘ als eine soziale Adresse auffassen, als eine Struktur der Kommunikation, aber auch ohne dieses Wissen leuchtet vermutlich ein, daß Achtung/Mißachtung genuin Leute betrifft, aber das dann in *generalisierender* Form. Die Person als solche (oder klassisch: der Mensch als Ganzer) steht zur Disposition. Es geht nicht mehr um Teilbereiche, wie wenn man sagt, jemand sei mathematisch begabt, kleide sich aber nicht sehr vorteilhaft, sei ansonsten ein guter Kumpel und nur bei der Hausarbeit nicht zu gebrauchen. Sobald Achtung ins Spiel kommt (und entsprechend auch Ächtungsmöglichkeiten), brennt sozusagen die Luft: Jemand ist generell gemeint – unabhängig von seinen Teileigenschaften und den Erwartungen, die man, darauf bezogen, hegen könnte. Er repariert gern seine Autos selbst und hat deswegen immer schwarze Fingernägel, ein solches Urteil hat eine ganz andere Qualität als dieses Urteil: Er schlägt Frau und Kinder. Oder: Er ist rechtsradikal bzw. linksautonom. Solche Urteile kontaminieren, wie man sagen könnte, die Person zur Gänze. Man will mit ihr nichts mehr zu tun haben, und wenn man über sie redet, zerreißt man sich das Maul.

Theoretischer gesagt: *Moral schematisiert solche Beobachtungsverhältnisse strikt binär* – im Sinne eines Entweder/Oder. Wenn eine Frau erfährt, daß ihr Mann in Zeiten, wo sie ihn arbeitend währte, auf Großstadtbahnhöfen nach Strichjungen Ausschau hielt, wird sie das nur unter erheblichen psychischen Lasten verdrängen können, auch wenn dieser Mann ansonsten wacker an der Hausarbeit beteiligt ist, ein warmherziger intelligenter Gesprächspartner, gutaussehend und gutmütig, ein Tier- und Kinderliebhaber, kurzum: alles, was man sich wünschen kann, auch bietet. Wenn man dann an seiner Arbeitsstelle erfährt, daß er mit Kinderpornographie zu tun hat (möglicherweise sogar verurteilt wird), wird auch dort die Achtung für die sonstigen Eigenschaften erheblich reduziert werden. Man wird ihm kaum die Hand geben.

Die Kehrseite dieser aggressiven Generalisierung ist dann, daß die betroffenen Psychen alles daran setzen, ihre jeweilige moralisch attribuierbare Devianz zu verbergen. Sie erinnern sich an einen hier naheliegenden Begriff, an Goffmanns Stigmamanagement.

Zwischenfrage:

Müßte man dann nicht für eine selektivere, gleichsam weicher zugreifende Moral plädieren? Eine Moral des Verstehens?

Das tut man ja manchmal auch. Zum Beispiel ist es in Ihren späteren Berufskontexten dringend geboten, die Miachtungskomponente zu reduzieren und

darauf zu achten, was Ihr Klient sonst noch ist und zu bieten hat. Sie werden dann erleben, wie außerordentlich schwer das ist, für einen selbst wie für die anderen beteiligten Leute. Darüberhinaus gibt es ja noch diese soziale Gegenstrategie des Verzeihens, die dann aber erfordert, daß der, dem verziehen wurde, sein Leben grundsätzlich umstellt. Verzeihen restituiert sozusagen die Ausgangslage vor der moralischen Kontamination, aber ist natürlich allergisch gegen Wiederholungen des als moralisch negativ verbuchten Verhaltens. Darüberhinaus ist es psychisch nicht ganz einfach zu verkraften, daß einem verziehen worden ist.

Zwischenfrage:

Aber gibt es überhaupt diese Einheit der Person? Ich erinnere mich, daß Sie in anderen Veranstaltungen da eher Zweifel gehegt haben.

Das ist richtig. Sie greifen mit Ihrer Frage weit vor. Deswegen will ich jetzt nur antworten, daß es die Einheit der Person ist, die in der Moderne durch eine bestimmte Umstellung der Differenzierungsform der Gesellschaft unter massiven Druck gerät. Es wird immer schwerer, sozial die Fiktion aufrechtzuerhalten, daß jemand um ein Selbst herumgravitiert, das die Einheit seiner Existenz darstellt. Wir haben eher die sozial fungierende Idee der Facettenhaftigkeit der Person, eher die Idee, daß jemand so ist, wie er gerade beleuchtet wird, daß er das ist, von wo aus er gerade beobachtet wird. Er ist nicht am Haken der *einen* personalen Gültigkeit aufgehängt – wie ein In-Dividuum, sondern gleicht mehr einer Dispersion, einer Streuung von Effekten, einem Dividuum, wenn Sie so wollen. Es liegt auf der Hand, daß die Strategie der Moral, dieses Pars-pro-toto, nicht mehr umstandslos funktioniert, aber um das einordnen zu können, brauchen wir noch sehr viel mehr Material über die Moderne. Alltäglich gesehen, ist Moral aber immer noch robust genug, jene Verallgemeinerungsleistung auf Mißachtung oder Achtung zu erbringen.

Zwischenfrage:

Aber muß es denn überhaupt um Personen gehen?

Ja, das ergibt sich aus unserer Funktionsbestimmung, die Moral in die Gelenkstelle zwischen personaler (zwischenmenschlicher) und sozialer Interpenetration brachte. Mißachtung kann sich, wie wir alle wissen, auch auf Institutionen, Organisationen, ja ganze Nationen beziehen, aber das Perfide daran ist, daß sie dabei auf die Leute durchgreift, denen die Eigenschaft zugerechnet wird, dieser Institution, jener Organisation oder dieser Nation anzugehören. Aber auch auf diesen Punkt kommen wir zurück.

Lassen Sie uns jetzt noch auf einen weiteren Zusammenhang achten, der sich als eine der Strategien des Moralischen begreifen läßt, auf die *Werte*. Dabei geht es um hochgelagerte Gesichtspunkte der Wertschätzung, die sozial weitgehend überzeugen und im Grenzfall die Form von „Höchstrelevanz(en) mit normativem

Gehalt“ annehmen. Ich glaube, es liegt auf der Hand und muß nicht eigens diskutiert werden, daß in unsere Kommunikationen laufend Wertgesichtspunkte eingehen, die unter anderem auch darüber befinden, unter welchen Voraussetzungen Achtung oder Mißachtung auf die Leute projiziert wird. Die Raffinesse besteht darin, daß Werte nicht fortwährend offen thematisiert werden müssen. Sie werden angezeigt oder (mit einer Lieblingsmetapher Luhmanns gesagt) ‚zugeflaggt‘.

Zwischenfrage:

Mir ist der Begriff des ‚Wertes‘ noch nicht klar.

Man kann ihn fast alltäglich nehmen. Es geht, um nahe an Niklas Luhmann zu formulieren, um allgemeine Gesichtspunkte, unter denen man etwas (Zustände oder Ereignisse) vorzieht. Diese allgemeinen Gesichtspunkte sind „einzeln symbolisiert“, sie lassen sich also unterscheiden. In diesem Sinne sind Friede, Gesundheit, Umweltschutz, Tierschutz, Zivilcourage etc. voneinander unterscheidbare Werte. Sie könnten auch von Beobachtungsdirektiven reden, die alles Handeln positiv oder negativ beschreiben, woraus dann eben nicht folgt, daß das so beobachtete Handeln richtig oder falsch ist, sondern nur, daß es *be-wertet* wird.

Zwischenfrage:

Wieso nicht richtig oder falsch ... ?

Nun, das Argument ist, daß die Werte sich nicht in eine logische Ordnung bringen lassen. Man kann schlecht sagen, daß Umweltschutz wichtiger als Freiheit, Freiheit wichtiger als der Schutz des Lebens, der Schutz des Lebens wichtiger und richtiger ist als meinetwegen die Demokratie. Werte können das Handeln nicht konfliktfrei instruieren, sie können kollidieren, und in diesem Sinne spricht man ja auch von Pflichtenkollisionen.

Aber das ist nicht der Punkt, auf den ich hinauswill. Mir ist es wesentlich darum zu tun, daß die Referenz auf Werte in der Kommunikation nicht oder nur in Konfliktfällen offen thematisiert wird. Werte werden in der Weise der Allusion, der Anspielung sozial gepflegt. Man könnte auch sagen, sie funktionieren üblicherweise als Konsensunterstellung, die davon ausgeht, daß man für etwas oder gegen etwas ist, ohne daß eigens sagen zu müssen. Man ist gegen Krieg, für die Gleichstellung der Frauen, für die Gesundheit etc., und daß es da Gegenwerte gibt oder zumindest Gegenpositionen reflexiver Art kommt gar nicht in den Blick.

Zwischenfrage:

Selbstverständlich ist man für die Gleichstellung der Frau ...

Sage ich ja: selbstverständlich. Dabei könnte man doch die Frage stellen, wer *Frau* ist und ob die Dichotomie Mann/Frau sich nicht dem verborgenen Paradigma der Zweigeschlechtlichkeit verdankt, das noch die Unterscheidung von sex und gender

determiniert oder zu determinieren scheint. Das, was Sie sagen, bestätigt das, was ich ausgeführt habe. Die Sache ist ganz klar. Man muß gar nicht darüber reden, und wenn man das tut, muß man mit schnell aufschäumenden Empörungen rechnen.

Zwischenfrage:

Aber man muß doch gegen den Krieg sein?

Noch einmal, es wird sozial unterstellt, daß man gegen den Krieg ist. Darüber muß typischerweise kein Wort verloren werden, wenn man sich nicht gerade in Kreisen bewegt, die für den Krieg sind. Kein Wort, denn der kommunikative Mechanismus, der damit unterwandert wird, besteht darin, daß jeder offene Beitrag, der den Wert oder die jeweilige Wertekonstellation zum Thema hat, automatisch die Möglichkeit der Ablehnung eröffnet. Man sagt nicht: „Ich bin für Gesundheit, und du?“, weil damit die Chance ins Spiel kommt zu differenzieren, zum Beispiel die Idee zu vertreten, daß niemand weiß, was denn Gesundheit ist, oder die Frage zu stellen, ob ein lebenswertes Leben wirklich mit orangenhautfreien Beinen zusammenhängt oder mit dem Maß an Kilometern, die man joggend oder walkend zurücklegt. Das wäre genauso, wenn jemand äußert „Ich bin gegen den Krieg!“ und dann die Rückfrage möglich wird: „Gegen welchen Krieg?“ Kurz, Werte müssen oder besser: Sie können gar nicht kommunikativ erläutert und begründet werden, ohne sich einem extrem kontraproduktiven Zweifel auszusetzen. Noch ein wenig schärfer: Werte wirken wie Reflexionsblockaden.

Zwischenfrage:

Aber es kommt doch vor, daß Werte in Frage gestellt werden?

Sicherlich, aber dann bilden sich sofort Systeme, die die irgendwie allgemeine Geltung eines Wertes unterlaufen, Subkulturen, wie man früher gesagt hätte, in denen dann die Negate verbreiteter Werte selbst als Wert prozessiert werden – wieder auf die gleiche Weise: ohne thematisiert zu werden, also ohne das Risiko der Negation der jeweiligen Sinnzumutungen. Wir könnten auch formulieren, daß die Form des Wertgebrauches sich durchhält und insofern, wie die Systemtheorie sagt, einen *inviolable level* darstellt, eine Unverwundbarkeitsebene.

Worauf es mir aber jetzt ankam, das war, Ihnen zu zeigen, daß neben der Generalisierung von Mißachtung/Achtung auf Gesamtpersonen eine zweite Strategie im Spiel ist, die Referenz auf Werte, die nur indirekt kommuniziert werden und damit die Gefahr der direkten Kommunikation erzeugen, die sofort Mißachtungen provoziert. Das war auch heute – und dankenswerter Weise – der Fall.

Ich danke Ihnen.

V. Ethik und Gesellschaft (1)

Meine Damen und Herren,

ich habe eine ganze Reihe von Anfragen bekommen, die sich ausnahmslos mit dem Thema der Werte beschäftigen. Ich zitiere aus einem Brief, der stellvertretend für eine Reihe anderer stehen mag: „Man kann doch ohne Werte nicht leben und darf sie nicht wegdiskutieren.“ Einmal abgesehen davon, daß diese Zeilen die Moralträchtigkeit unserer Veranstaltung erneut belegen, offenbar ein Problem, das wir nicht lösen können, also davon abgesehen, formuliert der Kommilitone oder die Kommilitonin genau das, was wir beim letzten Mal besprochen haben. Die Robustheit der Werte zeigt sich weniger darin, daß einzelne Werte unverzichtbar seien, sondern mehr darin, daß das Werten selbst – also diese Art von Reflexionsblockade – sich nicht eliminieren läßt. Das spricht dafür, daß soziale System sehr tiefgehend darauf angewiesen sind, Normativität zu ermöglichen, eben wenn und weil es um einen Zentralmechanismus des Zusammenhangs personaler (zwischenmenschlicher) und sozialer Interpenetration geht. Dadurch ändert sich aber nichts daran, daß einzelne Werte sich evolutionär auflösen können oder einfach keine Prominenz mehr genießen. Daß es süß sei, für das Vaterland zu sterben, ist bei uns, glaube ich, nicht mehr so sehr ein angesagter Wert, obwohl man ihn auf Kriegerdenkmälern gewiß noch findet.

Heute erinnere ich noch einmal daran, daß wir die Moral fein säuberlich herauspräpariert haben als das Arrangement von Bedingungen, unter denen in einem sozialen System geachtet und mißachtet werden kann. Entsprechend wäre, obwohl das nicht unser Thema ist, die Moral eines Menschen das Ensemble seiner darauf bezogenen Anpassungsleistungen, und nicht automatisch – etwas Gutes. Wenn man von jemanden sagt, er sei ein moralischer Mensch, ist das alles andere als identisch mit der Annahme, er sei deshalb auch ein guter Mensch.

Daß wir nun die Moral als ein solches Präparat vor uns liegen haben, eröffnet uns die Chance, einerseits empirisch nach der Moral und den Moralien in je gegebenen sozialen und psychischen Kontexten zu fragen; andererseits ist es damit gelungen, Ethik nicht sofort mit Moral zu verwechseln und sie dabei moralisch zu kontaminieren. Für Ethik bleibt der Platz der „Beschreibung der Moral“ oder, wie man auch seit dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts sagen kann: der Platz einer „Reflexionstheorie“ der Moral. Allerdings ließ sich die Kontamination nicht vermeiden im Augenblick, in dem eine Theorie der Moral vernünftige Gründe für moralisches Verhalten sucht. Diese Gründe sind dann selbst ‚gute‘ Gründe, und die Ethik selbst ist folglich ein gutes im Sinne eines moralisch gebotenen Unterfangens. Fast sieht es so aus, als ob man ganze Domänen der Gesellschaft noch im gleichen

Verständnis mit Ethikkommissionen ornamentiert, um Achtungsgewinne mit dem schieren Wort *Ethik* einzufahren. Dahinter steckt eine Paradoxie, die im Grunde darauf hinausläuft, daß man wiederum eine eigene Theorie brauchte, die die moralische Achtbarkeit der Ethik (in einer Art Superethik) begründen würde, ein infiniten Regress, eine Art Bungee-Springen, in dem die Ethik immer wieder zurückgerissen wird in fundamentale Fragen ihrer Selbstbegründung, in philosophische Letzt- und Größelfragen, die, wie ich sagen würde, angesichts der Komplexität der modernen Gesellschaft nicht sehr weit führen.

Zwischenfrage:

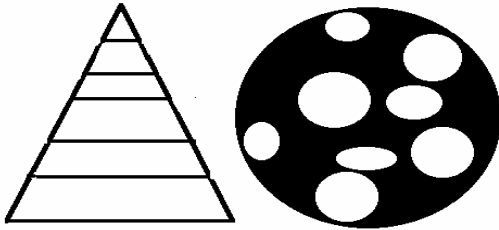
Mir kommt es immer so vor, als ob ‚Komplexität‘ nur ein Ausdruck für überschießende Kompliziertheit ist. Man sagt, etwas sei komplex, und erhält dadurch die Berechtigung, so etwas wie philosophische Denkfiguren als nicht dieser Komplexität angemessen zu thematisieren.

Tatsächlich habe ich auch den Eindruck, daß Kompliziertheit und Komplexität sehr oft miteinander verwechselt werden. Wenn man von Komplexität redet, muß man sehr genau angeben, um welche Reduktionen von Komplexität es sich jeweils dreht, und ich verspreche, daß ich dies tun werde: jeweils sagen, welche Komplexität gemeint ist. Zum Beispiel geht es jetzt um die Komplexität, die mit einem Formwechsel der primären Differenzierung der Gesellschaft ins Spiel kommt. Dieser Formwechsel ist Gegenstand einer anderen Veranstaltung. Deswegen möchte ich mich hier auf die zentralen Gesichtspunkte beschränken.

Ich gehe der Einfachheit halber vom Mittelalter aus, dessen primäre soziale Differenzierung *Stratifikation* ist. Es hat sich, wie man sagen könnte, in Schichten zerlegt, die relativ scharfe Innen/Außen-Grenzen unterhalten und in die das Individuum hineingeboren wird – mit wenigen, allenfalls zufälligen oder an die Kirche gebundenen Aussichten, die Schicht, in die es hineingeworfen wurde, verlassen zu können. Die Schichten sind untereinander hierarchisch geordnet, und diese Ordnung selbst entspringt und entspricht einem metaphysischen Ordnungswillen, der oberster und unterster Abschluß der Schichtordnung zugleich ist und dessen Träger (Gott und alle, die mit ihm zusammenhängen) *dieselbe* Ordnung im Jenseits realisieren.

Das kann man viel feiner stellen, aber uns soll es genügen, daß es die Schichtordnung ist, deren Zusammenbruch den Beginn der Moderne markiert. Sie wird nach und nach (und dieser Prozeß ist noch gar nicht abgeschlossen, wenn er denn überhaupt abschließbar ist) ersetzt durch eine Ordnung von Funktionssystemen, die je für sich, sozusagen als Solitär, eine Funktion bedienen, Systeme wie Recht, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Erziehung, das System der Krankenbehandlung, Sport, Soziale Arbeit und einige andere, die womöglich auf dem Wege sind, sich, wie man sagt, autopoietisch kurzzuschließen

und nur noch eigene Operationen durchzuführen. Ich zeichne einmal beide Formen der Differenzierung schematisch an:



Die linke Figur zeigt das hierarchisch organisierte Schema der Stratifikation, die rechte Figur die Gesellschaft (schwarzer Kreis), in die sich die Funktionssysteme (weiße Ellipsen) in einer Art ganz anderer Choreographie einschreiben – ohne hierarchische Ordnung. Vor allem die rechte Figur sollten Sie sich insofern komplizierter vorstellen, als die Funktionssysteme eigentlich totalisierend operieren: die weißen Ellipsen müßten jeweils die Gesellschaft ganz ausfüllen, von Quellpunkten her, die durch die Funktion definiert sind, die für die Gesamtgesellschaft wahrgenommen wird. Die Schließung der Funktionssysteme (hier durch die geschlossenen Ellipsen angedeutet) wird typisch erreicht durch die sogenannte *binäre Codierung*, durch zweiwertige Unterscheidungen wie wahr/unwahr (Wissenschaft), immanent/transzendent (Religion), vermittelbar/nicht-vermittelbar (Erziehung), Fall/Nicht-Fall (Soziale Arbeit), Regierung/Opposition bzw. Innehaben-von-Ämtern/Nicht-Innehaben-von-Ämtern (Politik), Eigentum/Nicht-Eigentum (Wirtschaft) etc.pp.

Wenn man diese Struktur ins Auge faßt, sieht man schnell, daß die jeweiligen Code-Werte gerade nicht moralisch supercodiert sind. Sie sind unabhängig gegenüber Achtungs- oder Mißachtungszumutungen. Sie sind a-moralisch, und es liegt auf der Hand, was es für eine Katastrophe darstellen würde, wenn man die Wahrheit wissenschaftlicher Erkenntnisse an Achtung oder Mißachtung der beteiligten Wissenschaftler knüpfen würde, oder wenn Sie vor Gericht auf Grund von Mißachtung (und nicht: auf Grund von Gesetzen) verurteilt würden, wenn Sie nur Zahlungen entgegennehmen und leisten dürften, wenn Sie allgemein geachtet wären (und im Gegenfall: nicht). Vielleicht können Sie sich vorstellen, was es bedeuten würde, wenn Intimsysteme sich durchweg an Moral halten würden und die Liebe erlöschen würde, wenn Mißachtung ins Spiel käme.

Zwischenfrage:

Aber das bedeutet doch, daß die moderne Gesellschaft sich in ihren zentralen Komponenten a-moralisiert?

Ja, genau das heißt es. Wir stoßen in unserer Analyse auf eine Gesellschaftsform, deren primäre Differenzierung nicht über Moral (also auch nicht über Ethik) läuft. Die Gesellschaft ist eindeutig nicht über Moral integriert.

Zwischenfrage:

Müßte man nicht ... oder wäre es nicht besser, wenn sie über Moral integriert wäre?

Wie ich schon sagte: Bei einer moralischen Supercodierung der Funktionssysteme würden die Trenn- oder Sortierleistungen der funktionssystemspezifischen Codes rückgebunden an Kommunikationen, in denen es um Achtung oder Mißachtung, bezogen auf Personen, geht. Das wäre kontraproduktiv, wenn Sie sich an meine Beispiele erinnern wollen. Ihr Kontostand, so gering er auch bei Studierenden sein mag, hängt nicht davon ab, ob der Schalterbeamte Sie moralisch achtet oder nicht. Oder stellen Sie sich nur vor: Prüfungsleistungen hingen vom Moralschema ab. Zu kurzer Rock, zuviel gepierct ... durchgefallen. Ich weiß übrigens, daß in Fachbereichen wie dem unseren die Ergebnisse mancher Prüfungen auch an der vorgeführten Wohlgesonnenheit, am inszenierten Engagement der Kandidaten und Kandidatinnen hängen, aber das ist, denke ich, ganz schrecklich, so ähnlich wie eine *reductio ad feminam*, also, wenn Sie als Studentinnen in Prüfungen nicht auf ihr Können hin geprüft, sondern in Ihrem Frau-Sein (was immer das sein mag) gewürdigt werden.

Kurz, diese Gesellschaft würde ein äußerst problematisches Format annehmen, wenn sie in ihren zentralen Prozessen und Strukturen auf Achtungs- oder Mißachtungserweise angewiesen wäre, obwohl – das ist der spannende Punkt – ansonsten moralische Kommunikation keineswegs ausfällt, sondern überall gepflegt wird. Wir haben es mit einer einerseits hochmoralisierten Gesellschaft zu tun, andererseits mit einer, die in ihren Funktionsdomänen in einer Formulierung Luhmanns „von höherer Amoralität“ geprägt ist.

Zwischenfrage:

Nennt man das Doppelmoral?

Es ist im genauen Sinne keine Doppelmoral, sondern ein Zusammenspiel von alltäglich geübter moralischer Zuweisungspraxis und ebenjener Indifferenz gegenüber Moral, die für die Funktionssysteme bezeichnend ist. Das kann dann aber, wie ich mir vorstellen kann, als Doppelmoral *gelesen* werden.

Zwischenfrage:

Gilt die A-Moral für alle Funktionssysteme?

Nun, es gibt Sonderfälle, über die wir auch gesondert verhandeln müssen. Das System der Sozialen Arbeit zum Beispiel, in dessen Umwelt sie herumwuseln, wäre eines mit moralischer Hochtemperatur, aber dieses Problem müssen wir uns später anschauen. Nur schon jetzt die kurze These, daß auch dieses System, wenn es Anspruch/Nicht-Anspruch auf Hilfe unterscheidet, wie es Olaf Maaß kürzlich vorgeschlagen hat, gnadenlos exakt verfährt und sich an Moral sowenig orientieren kann wie ein Gerichtsvollzieher. Umso interessanter ist es, daß die Selbstbeschreibungen dieses Systems so massive Moralität aufweisen, aber ich komme auch darauf zurück.

Abschließend will ich darauf aufmerksam machen, daß die Ethik als Reflexionstheorie hier nicht sehr viel weiterkommt, wenn sie nach guten Gründen für Moral sucht. Sie hat sich meinem Eindruck nach noch nicht diesem Befund gestellt, daß die moderne Gesellschaft alles andere als moralisch integriert sei.

Für heute danke ich Ihnen.

VI. Ethik und Gesellschaft (2)

Meine Damen und Herren,

ich habe erstaunlicherweise keine Rückfragen vorgefunden und kann also direkt in unserem Thema fortfahren. Wenn Ethik die Moral reflektiert, bekommt sie es mit dem Problem zu tun, daß – wie wir es schon besprochen haben – die Moral eine streit- und gewaltnahe Sozialform ist. Sobald Achtung und Mißachtung kommunikativ angezeigt werden, geraten die Beteiligten unter einen gewissen Dramatisierungsdruck, der sich vielleicht mit dem Schema Angriff/Verteidigung beschreiben läßt. Es läßt sich leicht denken, daß eben nicht nur Achtung und Mißachtung die jeweilige Situation beherrschen, sondern auch die Probleme der Selbstachtung, die durch Mißachtungserweise schlagartig aufgeworfen werden. Deswegen hat man die Moral *polemogen* genannt, ein ständiger Konfliktherd – bis hin zu offen ausgetragenen kriegerischen Konflikten. Wenn nun die Ethik die Moral beobachtet, müßte sie unterscheiden können zwischen der Funktion der Moral, exerziert mit Hilfe zweier deutlich getrenner Codewerte, und dem Präferenzwert dieses Codes. Übersetzt man diese Codewerte mit den herkömmlichen Vokabeln *gut/schlecht*, dann wäre die Moral der Motor, der laufend zwischen diesen Werten sortiert, aber selbst nicht so sortiert werden kann. Moral wäre dann weder gut noch schlecht, sondern nur dieses Sortieren, und wenn dann die Ethik Gründe liefern will für bestimmtes (gutes, achtungsgebietendes) Verhalten, würde sie nur die *eine*, die gute Codeseite der Moral ins Auge fassen und blind sein gegenüber der anderen Seite. Oder schärfer: Sie hätte es gar nicht mit Moral zu tun, sondern nur mit einem Effekt der Moral. Sie wäre einäugig.

Zwischenfrage:

Ich bin nicht sicher, ob meine Frage paßt, aber mir scheint, wenn Ethik die Moral beobachtet und den Code als solchen berücksichtigt, wäre sie Wissenschaft, vermutlich sogar Soziologie, und damit etwas ganz anderes, als man von ihr erwartet. Sie hätte kein eigenes standing.

Vielleicht sollten wir ja erst einmal festhalten, daß wir tatsächlich die Ethik und die Moral soziologisch beobachten. Das wäre eine klassische Fremdbeobachtung. Dabei stoßen wir dann auf Probleme, die wir dem servieren, was heute so als Ethik im Schwange ist. Wir können dabei die Probleme der Ethik nicht lösen. Wir machen nur darauf aufmerksam, daß diese Probleme heute anders liegen als zu der Zeit, als man von Ethik noch erwarten konnte, vernünftige Gründe für moralisch gebotenes Verhalten zu entwickeln.

Zwischenfrage:

Aber wäre Vernunft nicht gut?

Sie formulieren schon im Konjunktiv und machen damit – vielleicht unbewußt – darauf aufmerksam, daß die Idee einer universalen Vernunft als gescheitert betrachtet werden kann. Schon aus der Gesellschaftsstruktur, die ich beim letzten Mal skizziert habe, erhellt, daß all diese Funktionssysteme sich nicht unter dem Gesichtspunkt einer Vernunft, einer ratio gleichschalten lassen. Es geht um inkompatible Teilrationalitäten. Und natürlich beobachten wir dies alles auch nicht vernünftig, sondern unter der Ägide der Wissenschaft, also mit spezifischen Blickeinschränkungen, die die Moderne der Wissenschaft betreffen.

Vielleicht sehen wir dies aber noch deutlicher, wenn wir uns anschauen, wieso die Ethik – von uns beobachtet – auf fundamentale Probleme aufläuft. Das Schlüsselproblem ist, daß die rekursive Anwendung eines Codes auf sich selbst in Paradoxien führt. Wenn wir gut und schlecht (Achtung und Mißachtung) daraufhin prüfen, ob diese Unterscheidung selbst gut oder schlecht ist, werden wir mit einer paradoxalen Unentscheidbarkeit konfrontiert. Von welchem Standort könnte man da zu einer Entscheidung kommen? Und wenn das ginge, würde dasselbe Problem erneut auftreten: Ist die Entscheidung, die Unterscheidung der Moral für gut zu halten, gut oder schlecht? Und so weiter.

Zwischenfrage:

Aber ich ... also so denkt doch keiner ...

Wir schon, scheint mir, aber Sie haben natürlich recht: Solche Unentscheidbarkeiten und Paradoxien werden, wie man sagt, sozial *invisibilisiert*. Sie werden unsichtbar gemacht und wirken deswegen eher hinterrücks oder führen zu Problemverschiebungen. Man kann heute wissen (weiß es aber schon lange), daß moralisch als minderwertig eingeschätztes Handeln mitunter zu positiven Effekten führt. Oder umgekehrt: daß die besten moralischen Absichten zu schrecklichen Ergebnissen führen können. Als Soziologe sehe ich immer das Problem der Unberechenbarkeit der Handlungsfolgen, also das Problem der Evolution, und daraus würde folgen, daß die Ethik eigentlich nur schlechten Gewissens zu bestimmtem Handeln raten könnte. Sie kann, das ist das Ergebnis der Paradoxie, nicht darüber entscheiden, ob Moral gut oder schlecht ist und ob sie selbst gut oder schlecht ist. Was man dann heute beobachtet, ist, daß die Ethik gar nicht mehr entscheidet, sondern nur öffentlichkeitswirksam disputiert, aber die Entscheidungen in der Politik und in der Wirtschaft fallen nach deren Eigenrationalität, so sehr man es (noch) schätzt, solche Entscheidungen mit dem Verweis auf eingesetzte Ethikkommissionen zu garnieren.

Zwischenfrage:

Ich finde, daß solche Überlegungen für Ethik nicht sehr hilfreich sind. Sie blockieren eher.

Das kommt darauf an. Worauf diese Überlegungen hinauslaufen, das sehen Sie ganz richtig, das ist ja der Versuch, von hier aus (aus der Soziologie heraus) die Ethik(en) mit den Problemen der modernen Gesellschaft zu konfrontieren. Die Idee ist, daß die Ethik ziemlich behäbig einherschreitet und von den Möglichkeiten moderner Gesellschaftstheorie kaum Gebrauch macht. Wenn sie Notiz davon nähme, hätte sie es mit einer kognitiven Herausforderung zu tun, die möglicherweise ganz andere Ideen stimuliert als die, die – aus der so anderen Vergangenheit der Stratifikation kommend – uns nicht mehr sehr überzeugen können. Ich habe keine Handreichung für die Ethik, sondern nur eine Fülle von Irritationen. Aber mehr haben Wissenschaften, die es mit nicht technifizierbaren Angelegenheiten zu tun haben, typisch nicht zur Verfügung.

Zwischenfrage:

Aber wenn man sich in die Rolle eines Beraters der Ethik versetzte, was würde man dann sagen?

Kaum etwas anderes, als wir bisher gesagt haben. Wir würden irritieren und dann, vielleicht im privaten Kämmerlein, hoffen, daß es zu Resonanzen kommt ... mehr nicht. Wahrscheinlich würden wir aber nur erleben, daß Ethik wie die Moral ein robustes Phänomen ist, das nicht so schnell ins ‚re-sonieren‘ oder ‚räsonieren‘ zu bringen ist.

Für heute, meine Damen und Herren muß ich aber schließen, da eine Senatssitzung angesetzt ist, in der es unter anderem um das Amt der Gleichstellungsbeauftragten geht. Es sollte mich nicht wundern, wenn Ethik auch dabei eine Rolle spielen würde.

Ich danke Ihnen.

VII. Ethik und die Zukunft

Meine Damen und Herren,

wir sind dabei, Fragen an die Ethik zu formulieren. Sie haben, denke ich, gemerkt, daß dabei mehr und mehr das Motiv der Zukunft auftauchte. Es ging nicht mehr ausschließlich um eine Beschreibung der Moralen, wie sie gegenwärtig wirken, sondern darum, daß die Ethik sich im Zuge der Modernisierung in der Lage vorfindet, Empfehlungen für Zukünftiges aussprechen zu sollen, also auch die Folgen ihrer eigenen Ratschläge in ihr Kalkül miteinbeziehen zu müssen. Eine der Ursachen dafür mag sein, daß die Gesellschaft sich im Zuge der funktionalen Differenzierung in die Form einer Zukunftslosigkeit gebracht hat, in der das, was gegenwärtig zu entscheiden ist, nicht mehr nur vor dem Hintergrund der Vergangenheit entschieden wird (das wäre eine sozusagen ruhende, sich selbst repetierende Welt), sondern sich bezieht auf das, was diese Entscheidungen für die Zukunft bedeuten, die damit – obwohl sie noch nicht geschehen ist – zu einem zentralen Strukturgeber jeder Aktualität wird.

Die Frage ist dann, wie die Zukünfte, auf die man sich einstellt, in aktuellen Entscheidungen zur Geltung kommt, und die Annahme ist, daß eines der Schemata, mit denen dies geschieht, das Schema von *Risiko/Gefahr* ist. Dabei liegt das Risiko auf der Seite der Entscheider, die Gefahr auf der Seite derer, die von Entscheidungen betroffen werden, ohne entschieden zu haben. Ich kann mich, wenn morgen Prüfungen sind, heute dazu entscheiden, den Wecker nicht zu stellen (in der Annahme, daß mich meine innere Uhr ohnehin wecken wird), und gehe damit das Risiko ein, trotzdem zu verschlafen, womit dann für die Kandidatinnen die Gefahr auftritt, daß ich nicht pünktlich oder gar so viel zu spät erscheine, daß die Prüfung nicht mehr stattfindet. Mein Risiko ist dann für die Kandidatinnen: Gefahr. Es scheint so zu sein, daß wir alle dazu neigen, leichter Risiken einzugehen als sich von Gefahren betreffen zu lassen, die durch die riskanten Entscheidungen anderer entstehen. Luhmann schlägt vor, hier an den Straßenverkehr zu denken und an unsere Empfindlichkeit für das riskante Fahrverhalten anderer Verkehrsteilnehmer und an unsere Ignoranz gegenüber selbst eingegangenen Risiken.

Das klingt jetzt ganz harmlos, aber diese Überlegung sabotiert entschieden unsere überkommenen Konsensideen, weil man immer zwei Perspektiven im Spiel hat (Entscheider und Betroffene). Die Moral wird unmittelbar davon berührt, da sie es nun mit Entscheidern und einem dadurch induzierten Risiko zu tun hat *und* mit Betroffenen, die dieses Risiko als Gefahr erleben. Es gibt jetzt (und ich sage das auch sehr deutlich auf Grund der Tatsache, daß wir uns in einem Fachbereich

befinden, der mit diesem Problem zu tun hat) *Betroffenheitsmoralen* und *Entscheidermoralen*, die sich nicht zur Deckung bringen lassen, verschärft dadurch, daß die Betroffenheitsmoralen sich sozial generalisieren, indem sie Achtungserweise zusätzlich davon abhängig machen, daß jemand auch noch betroffen sein kann oder soll, *weil* andere betroffen sind. „Betroffenheit durch Betroffenheit“ – das ist so eine typisch luhmaneske Formulierung für diesen Sachverhalt.

Zwischenfrage:

Ist das denn schlimm?

Weniger schlimm als, wie man vielleicht sagen könnte, lähmend. Das Prinzip der Gefahrenvermeidung durch Ausblick auf mögliche, einen selbst und andere betreffende Gefahren blockiert Entscheidungen, ist also ein Aufschubprinzip, das es schwer macht, aktuell ein Verhältnis zu einer Zukunft zu gewinnen, die in gewisser Weise immer Gefahren bereithält. Bei anderen Gelegenheiten habe ich die Auffassung vertreten, daß sich in der modernen Gesellschaft sozusagen evolutionär Gegenstrategien zur Hochtemporalisierung ausbilden. Bürokratie, Demokratie, Beratung etwa scheinen allesamt etwas mit einem Aufschub, mit der Verhinderung aktuellen Handelns zu tun zu haben, und wir sehen jetzt, daß das zentrale Schema Risiko/Gefahr ganz ähnlich wirkt, so stark sogar, daß man fast meinen könnte, die Gesellschaft polarisiere sich an diesem Schema (Entscheider/Betroffene) sehr viel stärker als an Fragen der Einkommensverteilung, der Gerechtigkeit etc.

Zwischenfrage:

Aber es gibt doch Betroffenheit ...

Wer wollte das bezweifeln? Die These ist ja nur, daß Betroffenheit und Betroffenheit durch Betroffenheit sozial und eben auch moralisch begünstigt werden und die besten Bedingungen dafür finden, sich zu Wort zu melden, und: daß die Ethiken, die wir kennen, zu diesem Problem kein Verhältnis gewonnen haben bzw. es nicht einmal zur Kenntnis nehmen, sondern – wie man vielleicht etwas böseartig sagen kann – auf ihm reiten oder es gar parasitieren, wenn man davon ausgeht, daß der Boom der Ethik von jener Betroffenheitssemantik entschieden profitiert.

Zwischenfrage:

Das verstehe ich immer noch nicht. Wir haben es doch mit Entscheidungen und entsprechenden Gefahren zu tun. Kein Wunder, daß sich die Betroffenen solidarisieren. Ich denke da nur an Kernkraftwerke oder etwa an die Gentechnologie.

Sie nennen noch einmal den Befund: Kein Wunder, sagen Sie. Aber es ist auch kein Wunder, daß Sie gerade diese Beispiele wählen, Kernkraftwerke, Gentechnologie. Damit outen Sie sich sozusagen als jemand, der schon in der Bugwelle der

Betroffenheit herumschwimmt und der gar nicht mehr auf die Idee kommt, auch die Entscheidung gegen Kernkraftwerke oder gegen die Gentechnologie sei riskant und werfe für irgendjemanden (im Grenzfall für uns alle) entschiedene Gefahren aus. Sie sehen, wie schnell wir hier wieder in die Nähe der Moral kommen. Man spürt sie förmlich aus den Ritzen quellen. Stellen Sie sich nur vor, ich würde jetzt Atomkraftwerke verteidigen. Das bloße ‚Verteidigen-müssen‘ ist schon ein sehr deutliches Symptom.

Aber bitte, erinnern Sie sich daran, daß es hier nicht darauf ankommt, die einen (die Entscheider) gegen die anderen (die Betroffenen) auszuspielen. Wir wollten keine Rezeptur gegen das Fungieren des Risiko/Gefahr-Schemas liefern, sondern nur feststellen, daß es für die Moderne typisch ist und daß es überzogene Konsenserwartungen unterläuft, weil es immer wirksam ist, wenn entschieden wird, jedenfalls soweit diese Entscheidungen massenmedial bekanntgemacht werden. Und die Annahme ist, daß die Ethiken, die wir kennen, das Problem dieses Schemas gar nicht bemerken oder es zumindest in ihren Reflexionsleistungen ignorieren. Dabei fällt ins Gewicht, daß die Ethik, die die guten Gründe liefern soll für achtbares (gutes) Entscheiden – selbst Entscheidungen treffen müßte, für welche Art Zukunft sie jeweils optiert. Sie ist mithin selbst betroffen.

Zwischenfrage:

Wollen Sie damit sagen, daß Ethik unmodern sei?

Nein, das könnte ich gar nicht, da wir ja gerade (also modern) erleben, wie Fragen der Ethik die Gesellschaft durchbranden, aber sehr wohl will ich sagen, daß die Ethiken sich den eben aufgeworfenen Problemen nicht reflexiv stellen, sie nicht bemerken oder einfach ignorieren. Das gilt übrigens auch für ein zweites Schema, wenn wir Luhmann folgen, das dem Risiko/Gefahr-Schema sehr verwandt ist: nämlich für das Knappheitsschema der Wirtschaft. Wer in der Gegenwart seine Mittel aus Sorge vor der Zukunft hortet, steigert die Güterknappheit für andere, für die dann sein Verhalten gefährlich ist. Wer dagegen, um seine zukünftigen Mittel zu vermehren, in der Gegenwart mit Blick auf die Zukunft operiert, also riskante Entscheidungen trifft, stellt genauso eine Gefahr dar für diejenigen, die davon betroffen sein werden. Auch dafür stellt die Ethik kein reflexives Potential zur Verfügung.

Zwischenfrage:

Nun haben wir die Wirkung des Schemas Risiko/Gefahr aufgedeckt. Wie könnte man denn in ethischen Reflexionen darauf reagieren?

Ich bin, wie ich schon sagte, für Rezepturen nicht zuständig. Ich würde allerdings von jeder modernen Ethik verlangen, daß sie die Bifurkation von Entscheidern und Betroffenen als komplett unausweichlich begreift. Sie muß mit einem Doppelstandard der Bewertungsmöglichkeiten von Handlungen zurechtkommen,

könnte also keine Aussagen formulieren, die nur die eine Seite, nur die Entscheider oder nur die Betroffenen als ethisch relevant markiert. Die Konsequenz wäre, daß sie sich auf die Einheit dieser Unterscheidung irgendwie einlassen, daß sie also abstrahieren muß. Die Chance dazu bietet, daß auch die Betroffenen Entscheider sind (sie entscheiden, sich nicht zu entscheiden bzw. Entscheidungsvermeidungen zu bewirken), *und*: daß die Entscheider unter modernen weltgesellschaftlichen Bedingungen in die Folgen ihrer Entscheidungen als ihrerseits Betroffene eingebunden sein könnten. Entscheiden wird damit riskant *und* – in der Zeitdimension – gefährlich, aber das Nicht-Entscheiden ebenfalls. Die Ethik müßte also mitreflektieren, worin die Entscheider durch ihre Entscheidungen sozusagen ‚eigen-betreffbar‘ werden, und sie muß zugleich mitsehen, daß die Betroffenen (sozusagen die klassischen Betroffenen) durch ihre Nicht-Entscheidungen ebenfalls riskant entscheiden und in das Spiel der Eigen-Betreffbarkeit verwickelt werden. Jedenfalls läge Entscheiden auf beiden Seiten der Ausgangsunterscheidung vor. Man könnte so etwas wie einen kategorischen Imperativ formulieren: Achte stets darauf, daß Du durch Entscheidung *und* Nicht-Entscheidung *entscheidest*.

Zwischenfrage:

Also soll die Ethik keine Stellung beziehen, für oder gegen die Entscheider, für oder gegen Betroffene?

Das könnte man beinahe so sehn. Aber ich sagte ja, dies ist nicht der Ort für Ratschläge, sondern für Fragen. Wofür ich eben optierte, das war ja schon der Vorschlag, die Risiko/Gefahr-Unterscheidung zu *neutralisieren*. Ethik könnte sich diesen Überlegungen nach nicht auf die eine der beiden Seiten schlagen. Ihr Kalkül müßte entschieden abstrakter, ich könnte auch sagen, entschieden struktureicher sein. Wir dürfen nicht vergessen, daß der heute diskutierte Zukunftsaspekt nicht der einzige ist, der die Ethik zwingt, sich aus allzugroßer Nähe zu wohlfeilen Moralien herauszuhalten. Blicke sie auf der Seite der Betroffenen (immer im Sinne jener Unterscheidung), würde sie keine Rolle spielen für die Entscheider, et vice versa. Vergessen dürfen wir auch nicht, daß die Ethik(en) unter dieselbe Unterscheidung fallen, sobald sie Optionen für die Zukunft in den Blick nehmen. Wünschenswert wäre demnach ein hohes Maß an Selbstreferenz.

Beim nächsten Mal wollen wir ein Hindernis für Ethik diskutieren, das sich womöglich noch massiver auswirkt. Der Problemtitel ist *Polykontextualität*.

VIII. Ethik und Polykontextualität

Meine Damen und Herren,

ich habe zwei Anfragen vorgefunden. Die eine dieser Anfragen bezieht sich auf die Unvermeidbarkeit des Schemas Risiko/Gefahr. "Kann man nicht dieses Schema tilgen?" Man kann die Geschichte nicht tilgen, wäre meine Antwort, in deren Verlauf es zu der erwähnten Zukunftslosigkeit der modernen Gesellschaft gekommen ist, und man kann natürlich auch nicht die Entwicklung flächendeckender Sensibilitäten für Betroffenheit zurückschrauben, sie ist im Alltag angekommen, wie Sie leicht feststellen können. Fast ist es so, als würde die Nicht-Kommunikation von Betroffenheit (und Betroffenheit über Betroffenheit) moralisch stigmatisiert. Das heißt aber nicht, daß nicht die Evolution zu Prozessen und Strukturen führen könnte, die das Schema wieder marginalisieren. Denken Sie etwa an einen Zusammenbruch der funktionalen Differenzierung, an Möglichkeiten der Re-Stratifikation, der Re-Ideologisierung oder gar an Möglichkeiten der religiösen Re-Fundamentalisierung.

Die zweite Anfrage bezieht sich auf den Begriff der Betroffenheit, sie beklagt seine Unterbestimmtheit. Nun, ich würde sagen, im Schema selbst ist der Begriff genau bestimmt: Betroffen ist, für wen Entscheidungen, die er nicht selbst veranlaßt hat, als Auslöser von Gefahren auftreten. Andererseits ist nicht von der Hand zu weisen, daß die Kategorie der Betroffenheit starke, sagen wir: existentielle Komponenten hat. Wir können uns als Menschen, wenn wir philosophisch gesonnen sind, über unsere psychische und physische Betroffenheit definieren, dann auch Tiere miteinbeziehen und neuerdings auch Pflanzen. Wenn wir beim Menschen bleiben, so hieße das, daß er ein betreffbares Lebewesen ist, das seine Betroffenheit 'erlebt'. Allerdings ist in diese Definition, wie ich finde, ein kleiner Zynismus eingebaut: Wir wären nur Menschen, insofern wir betroffen werden. Eine der Konsequenzen des Existentialismus ist ja vielleicht: Laß Dich betreffen, lebe so, daß Du betroffen bist. Man kommt dann sehr schnell in Lebensmaximen für Intellektuelle und Artisten hinein, die in zeitfrei gesetzten Sonderkontexten eigene Sensibilitäten pflegen können. Sie sehen, ich bin sehr skeptisch und bevorzuge die einfachere Variante unseres Schemas: Ich rauche in meinem Büro, und Sie müssen sehen, daß Sie damit fertig werden. Wenn man das dann auf Grund von Betroffenheit umstellt, muß ich mir andere Rauchorte suchen, bin also wieder jemand, für den die Entscheidung zu einem Rauchverbot eine Gefahr darstellt. Ich müßte mich dann solidarisieren mit anderen Rauchern, Minderheitenschutz einklagen – und alles in allem mit einer Sondermoral des Rauchens den Kampf aufnehmen mit der Sondermoral des Nicht-Rauchens – Polemogenität wie gehabt.

Gut, ich hatte beim letzten Mal angedeutet, daß das Schema Risiko/Gefahr eine starke Herausforderung für ethische Reflexionen darstellt. Heute greife ich ein Motiv auf, das wir schon kurz bewegt haben, das wir aber schärfer stellen müssen, nämlich das Motiv oder das Thema der *Polykontextualität* der modernen Gesellschaft. Was wir schon wissen, ist, daß die moderne Gesellschaft (ebendarin liegt ihre Modernität) die Struktur der stratifizierten Gesellschaft ablöst. Sie erinnern sich an das Bild des hierarchischen Dreiecks als Symbol für die geschichtete Ordnung des europäischen Mittelalters und an den Kreis mit den eingelagerten Ellipsen, die für die Funktionssysteme der modernen Weltgesellschaft eintreten. Die Idee ist, daß diese Gesellschaft sich differenziert in autonome Funktionssysteme wie Wirtschaft, Politik, Recht, Kunst, Erziehung, Religion etc., die je für sich und als Solitäre eine bestimmte Funktion für die Gesamtgesellschaft bedienen. Jedes dieser Subsysteme operiert, wie man sagen könnte, *totalisierend*. Nur die Wirtschaft wirtschaftet, nur die Politik erzeugt und reguliert kollektiv bindende Entscheidungen, nur das Recht stabilisiert enttäuschte Erwartungen ... und so weiter und so fort.

Zwischenfrage:

Aber da gibt es doch Dominanzen, Prioritäten, wichtigere und unwichtigere Systeme?

Das sieht prima vista so aus, aber wenn Sie genau hinschauen, sehen Sie, daß all diese Systeme, wie man sagt: *kompossibel* sind. Eine Übersetzungsmöglichkeit wäre: Sie können nur miteinander. Natürlich kann man die Auffassung hegen, der man auch immer wieder begegnet, das Leitsystem sei die Wirtschaft, aber was finge eine Wirtschaft an ohne die Pazifizierungsleistungen der Politik oder gar ohne die Leistungen einer flächendeckend 'gleichsinnigen' Erziehung, die sicher stellt, daß die Leute lesen und schreiben und noch ein bißchen mehr können? Was wäre die Wirtschaft ohne das Recht, denken Sie nur an Verträge ... ?

Zwischenfrage:

Das leuchtet ein, aber nicht für alle Funktionssysteme. Mir scheint, man könne auf Kunst, Religion oder Sport ganz gut verzichten.

Aber offenkundig, davon können Sie sich schnell überzeugen, kann die Gesellschaft nicht auf Systeme dieses Typs verzichten. Es kommt hier ja nicht auf die individuelle Perspektive an, sondern darauf, daß wir eine Gesellschaft vorfinden, in der auch Kunst, Religion und Sport in, wie soll ich sagen, massiver und deutlich nicht-ignorabler Strukturalität und Prozessualität vorliegen. Lassen Sie uns jedoch einfach nur festhalten, daß keines der Systeme, über die wir hier reden, evolutionär von Subtraktionsprozessen betroffen ist, auch die Religion nicht, die weltweit prosperiert, und daß es jedenfalls sehr schwer wäre, sich eines dieser Systeme wegzudenken.

Alle diese Systeme erreichten operative Geschlossenheit durch zentrale Leitunterscheidungen, die wir kürzlich Codes genannt haben. Das sind binäre Unterscheidungen, die in sich 'oszillieren'. Die Negation eines ihrer Werte führt immer wieder auf den Gegenwert. Der Bereich, der dadurch eröffnet wird, ist zweiwertig schematisiert, und genau eine solche Domäne nennen wir – Gotthard Günther folgend – eine Kontextur. Achten Sie auf das –'ur'. Es geht nicht um Kontexte, also nicht um Offenheit und unscharfe Grenzen, um Diskurse, Netzwerke und Familienähnlichkeiten, sondern um Regionen, die sich 'bi-stabilisieren' durch zwei und nur zwei ineinander aufeinander verweisende Unterscheidungsseiten wie Zahlung/Nicht-Zahlung (Haben/Nicht-Haben), Innehaben von Ämtern/Nicht-Innehaben von Ämtern, wahr/unwahr, immanent/transzendent, vermittelbar/nicht-vermittelbar etc.

Vielleicht hilft es, wenn wir uns Kontexturen als 'Gefangenschaften' vorstellen. Wenn man sie anwählt, ist man in einem Spiel, in dem die Optionen nicht mehr beliebig sind, sondern eindeutig zweiwertig, eindeutig Entweder/Oder. Totalisierend ist dieses Spiel, weil es – ist man erst einmal drin – die ganze Welt strukturiert, engführt auf zwei Optionen, von denen immer nur eine so bezeichnet wird, daß die Gegenoption negiert ist. Eine der ältesten Kontexturen ist das Sein/Nichts-Schema. Entweder etwas ist oder etwas ist nicht. Basta. Tertium non datur, eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Und auch unser Moralschema hatte deutlich binär schematisierende Züge: Achtung oder Mißachtung – keine Gemengelagen.

Zwischenfrage:

Aber Gemengelagen kommen doch vor ... ich denke an Intimsysteme.

Gemengelagen, Unschärfen, Unsicherheiten treten, denke ich, wesentlich psychisch auf. Das Argument ist schwierig, aber es besagt, daß das System sich aus der Zukunft her schließt: durch Anschlüsse, die auf die eine oder andere Seite setzen, und nur diesen Anschluß als Operation aufnimmt. Wenn wir das Intimsystem als Beispiel heranziehen, wäre die zentrale Unterscheidung *Wir Zwei/Rest der Welt*, und als Operation des Systems käme nur zustande, was an *Wir Zwei* anschließt und deswegen (!) anderes vom System ausschließt. Wenn Sie sich drüben im Supermarkt ihren Pudding kaufen wollen, müssen Sie zahlen, nur das geht, nur das ist eine Operation der Wirtschaft, auch wenn Sie psychisch mit dem Gedanken spielen, den Pudding zu klauen. Und wenn Sie ihn stehlen, dann wird der Ausfall an Zahlung als relevante Nichtzahlung in der Bilanz erscheinen, und wieder: Nur so realisiert sich das System der Wirtschaft. Es ist ganz unabhängig von psychischen Vorstellungen. Es geschieht, als was es geschieht.

Zwischenruf:

Das ist doch furchtbar.

Na ja, sagen wir, es liegt eine gewisse Gnadenlosigkeit oder gnadenlose Genauigkeit darin. Aber darauf wollte ich ja mit dem Wort 'Gefangenschaft' hinaus. Solche Kontexturen haben keine Spielräume, *weil* sie sich nicht durch psychische Akte schließen. Ihre Sehnsucht nach Pudding ist dem System weder egal noch nicht egal. Es rechnet gar nicht damit. Sollten Sie beim Diebstahl erwischt werden, geht's im Rechtssystem wieder genauso zu, und wenn Sie dann in den Fängen der Sozialen Arbeit landen, ist es – wie ich vorwegnehmend sage – auch nicht anders. Und wir hatten ja auch schon gesehen, daß Moral ebenfalls keine Rolle spielt. Rechtsentscheidungen dürfen nicht einhergehen mit moralischen Präntionen der Richter, übrigens ersichtlich auch nicht die Entscheidungen der Sozialen Arbeit, die sehr genau zwischen Anspruch- und Nichtanspruch diskriminieren, wie Ihr Kommilitone Olaf Maaß herausgefunden hat. Wir hatten in diesem Kontext von höherer Amoralität gesprochen. Übrigens ist das Wort 'gnadenlos' schon zu sehr psychisch gearbeitet. Diese Systeme sind weder gnädig noch ungnädig. Sie spannen ihre Kontexturen auf, und sie tun das, indem sie sich jeweils aus der Zukunft heraus operativ komplettieren. That's all.

Nun habe ich das Wort 'Kontextur' gerade eben im Plural gebraucht. Damit reden wir also schon von *Polykontexturalität*, vom Bilde einer Mehrheit von Kontexturen, durch die die moderne Gesellschaft gekennzeichnet ist. Es gibt nicht eine, es gibt soviele Kontexturen, wie wir Funktionssysteme verzeichnen können, und jede dieser Kontexturen wirkt totalisierend. Eine der Konsequenzen ist, daß diese Gesellschaft keine singulären Ereignisse kennt, sondern nur noch *Mehrfachereignisse*. Was immer geschieht, wird von den Subsystemen *verschieden* beobachtet, verschieden in die eigenen Prozesse und Strukturen eingebaut, und: Es gibt nicht eine einzige Superkontextur, die stellvertretend für alle anderen beobachten könnte, kein Zentrum, kein Herz, keine übergeordnete Stelle, nichts, was auch nur entfernt den Strategien der Selbstrepräsentation des Systems im System im Kontext der Stratifikation vergleichbar wäre. Da ist keine Herrschaft, keine Hierarchie, sondern, wie man auch gesagt hat, nichts als *Heterarchie* oder, wie andere Autoren es gesagt haben, eine rhizomatische Struktur, ein Wurzelgeflecht, in dem Nähen und Fernen nicht mehr durch den Umweg über ein Zentrum ermittelt werden. Übrigens nennt man diese Struktur, wenn und insoweit sie bekannt wird (und ich mache sie Ihnen ja gerade bekannt), auch hyperkomplex, weil wir mit ihr rechnen können, ohne in einem genauen Sinne mit ihr rechnen zu können.

Zwischenruf:

Das ist ein abgrundtief kaltes Bild der Welt ...

Sagen Sie das ruhig, denn erschwerend kommt hinzu, daß es selbst wieder aus einer Kontextur der Gesellschaft heraus gezeichnet wird, aus der Wissenschaft, hier aus

diesem Hörsaal heraus, in dem wir nicht *die* Welt abbilden, sondern nur ein weiteres Bild erzeugen.

Zwischenfrage:

Also muß es nicht wahr sein?

Bedenken Sie, daß die Zuständigkeit für die Unterscheidung zwischen wahr/unwahr nur noch wissenschaftsintern gegeben ist. Wohlgemerkt, das bedeutet nicht, daß es nicht in irgendeinem Sinne eine andere Wahrheit geben könnte, über die sich reden ließe, aber das wäre dann eine, über die nicht mehr wissenschaftlich gesprochen wird, sondern meinetwegen religiös oder künstlerisch oder wie auch immer. Die Psyche kann sich dann sozusagen privatim an diesen anderen Formulierungen von Wahrheit orientieren oder erfreuen, aber sobald sie das sagt, kommt keine wissenschaftliche Aussage zustande, sondern irgendeine anderer Typ von Behauptung in irgendeiner anderen Aussagenformation. Ich behaupte also gar nicht, daß das skizzierte Bild der Gesellschaft das absolut Wahre ist, wie käme ich dazu, sondern nur, daß es das Bild ist, das sich unter bestimmten paradigmatischen Voraussetzungen in der Wissenschaft vorfindet.

Zwischenfrage:

Man müßte also nur das Paradigma wechseln ...

‘Nur’, das ist gut. Sehn Sie es einmal so, daß solche Wechsel sich mit den empirischen ‘Tatsachen’ vertragen müssen, und ich würde behaupten, daß das Bild, das ich entwickelt habe, sehr leistungsfähig in dieser Verträglichkeit ist. Sie können ja selbst ausprobieren, ob Ihnen ein ‘Einfachbeobachtungsereignis’ einfällt, irgendein Satz, der absolut Gültigkeit hat, der eine Herrschaft begründen könnte, eine Hierarchie, in der sich heute noch entscheiden ließe, wer richtig, wer falsch oder gar folgenneutral gehandelt hat, eine Hierarchie, die sich nicht umkehren ließe, eine Serie von Sätzen, die nicht dekonstruierbar wäre, einen Sinn, der unverbrüchlich für alle Menschen gelten würde.

Zwischenfrage:

Aber dann ist Ethik ...

... nichts anderes, sie ist in das Spiel eingebunden, sie ist ihm nicht überlegen. Sie ist eine Konfiguration unter anderen Konfigurationen im Rahmen gesellschaftlicher Polykontextualität. Sie kann nur *gegenbeobachtbare* Sätze formulieren. Das ist der Befund, auf den ich in dieser Sitzung hinauswollte. Wenn und insoweit die Gesellschaft einen polykontexturalen, heterarchen, hyperkomplexen Zusammenhang realisiert, läßt sich die Ethik nicht freistellen – quasi als etwas *gegenüber* oder *darüber*. Ethik ist zweifelsfrei eine soziale Veranstaltung, insofern sie sich äußert, also an Kommunikation beteiligt ist, und genau deshalb unterliegt sie dieser komplexen sozialen Labyrinthik, die wir entwickelt haben.

Und wieder wollen wir sagen, daß es nichts bringt, sich diesem Befund nicht zu stellen. Ähnlich wie bei der Risiko/Gefahr-Unterscheidung würde jede Ethik auf Antriebe unterkomplex, strukturarm und vermutlich anachronistisch, wenn sie sich nicht auf das einlassen würde, was sie sozial determiniert.

Für heute danke ich Ihnen.

IX. Ethik und das polykontexturale Bewußtsein

Meine Damen und Herren,

diese, vorher nicht geplante Abteilung der Vorlesung schiebe ich ein, weil Sie mich mit Ihren zahlreichen Anfragen nachgerade dazu zwingen. Im Prinzip laufen alle Einwände darauf hinaus, daß Sie zwar die Polykontexturalität als eine Möglichkeit auffassen, die moderne Gesellschaft zu beschreiben, aber sozusagen eine weitere Ebene einschieben, indem Sie sich vorstellen, daß die Ethik sich ja nicht an soziale Systeme wendet, sondern an Leute, an psychische Systeme. In einer etwas älteren Sprache gesagt: Sie führen Subjekte ein, die dem Sozialen letztlich zugrundeliegen und von denen Sie sich versprechen, sie könnten die Karre, wie man so sagt, wieder aus dem Dreck ziehen. Ethik wäre dann eine Instanz, die an Subjekte appelliert und dies sinnvoll tun kann, weil diese Subjekte letztlich vernünftig, ähnlich betreffbar, einsichts- und lernfähig sind – ein schönes Bild, wie ich finde, mit dem Sie nicht allein dastehen, aber ein zu schönes Bild, um wahr zu sein.

Natürlich gehe ich von gewissen paradigmatischen Voraussetzungen der Systemtheorie aus. In deren Zentrum steht die System/Umwelt-Differenz, und die beiden Systemtypen, um die es uns gehen kann, sind psychische und soziale Systeme, die – bezogen auf jene Differenz – füreinander als Umwelt fungieren. Sie sind strukturell gekoppelt, stehen also in einer Beziehung nichtbeliebiger reziproker Irritation. Eine erste Konsequenz ist beinahe trivial. Sie besagt, daß die Gesellschaft sich nicht aus Menschen zusammensetzt. Prozesse und Strukturen der Gesellschaft sind nicht menschliche Strukturen und Prozesse. Die Gesellschaft beinhaltet weder menschliche Körper noch menschliches Bewußtsein. Sie ist eine nicht-humanoide Faktizität, eine Realität sui generis, wie man in der Soziologie sagt, und dasselbe gilt selbstverständlich für alle sozialen Subsysteme: Sie sind bewußtseinsfrei konstituiert.

Eine weitere Konsequenz ist, daß kein Bewußtsein das andere erreichen kann – ohne Zwischenschaltung der sozialen Domäne, also ohne die Zwischenschaltung von Prozessen und Strukturen, die kein Individuum beherrschen oder kontrollieren kann, schon deswegen nicht, weil es sie nicht selbst geschaffen hat. Jeder Mensch ist für jeden anderen opak, undurchdringlich, eine Unzugänglichkeit, ein Loch oder ein Riß im Kontinuum der Welt. Ich kann nicht in Sie hinüber, Sie nicht in mich hineindenken. Selbst die mir vertrautesten Menschen, zum Beispiel meine Frau, sind aus dieser Perspektive komplett unvertraut. Ich habe nur Nachrichten über sie und sie nur Nachrichten über mich, und diese Nachrichten sind sozial verfertigt, geknüpft vordringlich an Kommunikation und an eines ihrer Zentralmedien, die Sprache oder den Zeichengebrauch. Will man das pointiert formulieren, dann ergibt

sich, daß niemand von uns spricht. Die Sprache spricht gleichsam durch uns hindurch, sie benutzt uns wie Relaisstationen, so sehr, daß es uns nicht gelingen kann, einen einzigen privaten Satz zu äußern. Das gilt sogar, wie wir vermuten dürfen, im psychischen Eigenkontakt: Sobald das Bewußtsein sich seiner selbst und seiner Welt vergewissern wird, macht es vom sozial angelieferten Zeichenbestand Gebrauch.

Zwischenfrage:

Ich könnte mir doch Worte ausdenken, die sonst niemand kennt.

Aber dabei benutzen Sie schon das Schema der Zeichen oder der Sprache. Sie kopieren die Form des Zeichengebrauchs. Sie setzen voraus, daß Ihre Privatwörter der Sache nach verstanden werden könnten, wenn Sie den Schlüssel liefern. Man könnte auch sagen: Sie zitieren ein Vorbild und sind schon deswegen kein Original.

Zwischenfrage:

Aber wir sind doch Individuen ...

Das wäre tatsächlich die Frage. Jedenfalls liefert die Gesellschaft seit einiger Zeit die Semantik des Individuellen an, der Sie sich anbequemen, aber das wäre ein anderes Thema. Vielleicht genügt es, wenn ich jetzt sage, daß allein die 'Seinsbehauptung' (wir *sind* Individuen) zu allerlei Schwierigkeiten führt, ganz abgesehen davon, daß es für ein wirkliches Individuum sehr schwer wäre, seine Originalität und Singularität gleichsam vorzuführen, denn dann müßte es ja wieder nicht-originelles Verhalten praktizieren, um verstanden werden zu können. Aber es kommt mir heute nicht darauf an, ob wir nun Individuen sind oder nicht, sondern nur darauf, daß jedenfalls das Bewußtsein, insofern es ein zeichenprozessierendes System ist, keine Wahl hat, als von den Zeichen- und damit auch von den Strukturbeständen einer gegebenen Gesellschaft zu profitieren.

Schon von hier aus (und ich werde das gleich noch mit Komplexität anreichern) wird die Annahme obsolet, jemand – zum Beispiel die Ethik – könne sich an Psychen, an Bewußtseine, an Leute wenden. Dieses Sich-Wenden-an ist zunächst nichts als eine Produktion von Lärm, eine Quelle der Irritation, jedenfalls eine rein soziale, rein kommunikative Veranstaltung. Sagen wir: Es ist fundamental indirekt oder umwegig, ein Umstand übrigens, dem die alte rhetorische Gattung des Appellativen Tribut zollt. Appelle sind Anrufe, Aufrufe mit stark militärischem Untergeschmack, die – das ist das Schöne an diesem alten Wort – aber nicht einen Direktdurchgriff auf die Psyche bedeuten, die an- oder aufgerufen wird. Diese Psychen bleiben gleichsam jenseits des Aufrufes, genommen als 'eigen-verfügbare' Instanzen, die vortreten oder nicht vortreten, zustimmen oder nicht zustimmen können.

Zwischenruf:

Aber immerhin ... jemand wird doch aufgerufen, an jemanden wird appelliert.

Schön, daß Sie das so sagen, denn genau das ist die Annahme, um die es heute geht, daß da nämlich buchstäblich niemand ist, kein repräsentatives Selbst oder Ich, keine Binneninstanz, die sich selbst im Griff hätte oder sich überschauen könnte.

(kaum hörbarer) Zwischenruf:

Ich glaube, mein Schwein pfeift ...

Wer? – Aber gut, ich habe das, glaube ich, nicht richtig verstanden. Versuchen wir erst einmal, das Argument in Ruhe zu entwickeln. Die Grundidee ist, daß das Bewußtsein, das, was wir so nennen, in laufender konditionierter Koproduktion mit sozialen Systemen steht. Dieser Ausdruck ist ein bißchen schwierig, aber er sagt – bezogen auf das Bewußtsein, das ist die Systemreferenz, die wir hier anpeilen –, aber er sagt, daß das Bewußtsein genau das ist, was zu einer gegebenen Zeit sozial an Bewußtsein, an seinen Selbstbeschreibungsfähigkeiten möglich und tolerierbar ist. Dafür spricht übrigens auch das Theoriestück der Interpenetration, das wir anfangs erörtert haben. Ein wenig anders formuliert: Das Bewußtsein kann sich unter je gegebenen Bedingungen nur so fassen, wie es diese Bedingungen zulassen. Ihr Bewußtsein, durch einen Zauber versetzt an einen Hof des Pharaos, an den Hof Karls des Großen, in eine Galeere des 13. Jahrhunderts oder auch nur in einen Hörsaal Mitte des 19. Jahrhunderts wäre weitgehend inkompatibel. Es fände kaum Anschlußmöglichkeiten. Es wäre in einem ziemlich genauen Sinne ver-rückt gegenüber dem, was jeweils als Bewußtsein sozial verträglich ist. Wir können das umkehren und uns vorstellen, jemand aus diesen vergangenen Zeiten hätte es plötzlich mit uns zu tun: Er würde nicht verstanden und selbst nicht verstehen. Er wäre in eine andere, eine weitgehendst fremde Welt versetzt. Ich denke mir, ein Zeitreiseroman, der dem Rechnung trägt, ist noch nicht geschrieben.

Dies alles würde bedeuten, daß es nicht eine anthropologische Grundtatsache des *einen* Bewußtseins gäbe, das von Adam und Eva bis heute wesentlich dasselbe geblieben ist, sondern nur zeitpassendes, sozial passendes Bewußtsein, das die Phantasmen seiner Zeit inkorporiert und seine Wahrnehmung und seine Kognition diesen Phantasmen angleicht. Wenn ich es auf die Spitze treibe, stieße ich dann auf das Bewußtsein der alten Großreiche, des Feudalsystems China, der Stratifikation des europäischen Mittelalters, auf ein Bewußtsein der Brüche und Übergänge, und schließlich auf das, was ich jetzt der Einfachheit halber *polykontexturales Bewußtsein* nennen möchte. Das wäre ein Bewußtsein, das nur mit hohem Aufwand noch die Idee ventilieren kann, es stelle eine Einheit dar, es sei eigen-repräsentabel, denn es würde in allen wesentlichen Hinsichten sozial mit Nicht-Einheitszumutungen, mit Fragmentaritätszumutungen überzogen. Es fände keinen überzeugenden sozialen Gehalt, wenn es als das *eine* Bewußtsein auftreten wollte. Es wäre immerzu 'selbst-verschieden' und fände kein Integral über alle Sinnzumutungen, die zu prozessieren es genötigt ist. Mit einem modernen Ausdruck, den Sie kennen: Es wäre multiples, heterarches Bewußtsein, wiederum

ein Rhizom, eine proliferierende Verzweigung ohne cor et punctus, ohne Herz und Zentrum. Es entspräche damit der polykontexturalen Gesellschaft, die ebenfalls kein Zentrum, keine prioritäten Instanzen ausprägt.

Zwischenfrage:

Mir sind all diese Konjunktive verdächtig.

Gut gesehen. Sie sind der Ausdruck dafür, daß wir uns jetzt auf ungesichertem Terrain bewegen, auf dem die Literatur gewisse Vorbereitungen getroffen hat, denken Sie an Joyce oder Musil und an viele andere, denken Sie aber auch an Freud und den Erdrutsch unserer Selbstbeschreibungsmöglichkeiten, den er verursacht hat – ein Terrain aber, auf dem es in gewisser Weise ungezählte Gegenevidenzen gibt, nämlich die Ideen, die sich das Alltagsbewußtsein über sich selbst macht (es habe ein Ich, sei ein Selbst etc.), Ideen, die aus der eben entwickelten Perspektive heraus eher wie wirkmächtige Atavismen aussehen, wie Überbleibsel einer langen Stratifikationsgeschichte, in der die Welt geordnet war, vor allem aber in allen Hinsichten repräsentations- und selbstrepräsentationsfähig..

Zwischenfrage:

Mir kommt es so vor, als ob sich das Bewußtsein in dieser Argumentation in etwas Flackerndes, Irrlichterndes, Beleuchtungsabhängiges verwandelt hat.

Ja, das ist die radikale Konsequenz

Zwischenfrage:

Aber ich sitze hier, habe einen Namen, Lieschen Müller zum Beispiel.

Der Name, das sind nicht Sie, sondern eine soziale Konvention, mit der sich Ihr Körper adressieren läßt. Allerdings trägt Ihr Körper dazu bei, das Bild des einheitlichen Bewußtseins aufrechtzuerhalten. Er trägt es sozusagen spazieren, er hält sich, man müßte sagen, einigermaßen durch und garantiert, von schweren psychopathologischen Erscheinungen einmal abgesehen, so etwas wie die Selbigkeit des Bewußtseins, das aber selbst offenkundig kein Körper ist, keine Erstreckung hat, kein Gewicht, keine Masse.

Aber wir müssen aufpassen, daß wir nicht zu sehr auf Nebenwege kommen. Wir können ja versuchen, vorsichtiger zu formulieren und zunächst einmal festzuhalten, daß es Anzeichen dafür gibt, modernes Bewußtsein sei polykontextural, multipel oder – in meiner Sprache – kein Objekt, kein Subjekt, sondern ein ‘Unjekt’, für dessen Beschreibung (dann müßte es ja schon Subjekt oder Objekt sein) uns vorderhand noch die Mittel fehlen. Es gibt eine deutliche künstlerische und intellektuelle Witterung für diese ‘Auflösung’, aber vorläufig schneit es nur Metaphern, zu denen auch ‘Unjekt’ zählt. Nur der Befund ist klar: Wir können nicht mehr blauäugig von einem Bewußtsein ausgehen, das irgendwie ein Subjekt oder ein Dominator der Weltverhältnisse sei, und ich würde hinzufügen: schon lange

nicht mehr, so daß ich oft Anlaß habe, überrascht zu sein, wie hartnäckig und aggressiv diese Dominatorstellung verteidigt wird. Es ist, wie jemand gesagt hat, beinahe so, als würde man des Mordversuches angeklagt, wenn man das Bewußtsein aus dieser exorbitanten Stellung herausnimmt und seine Selbstrepräsentationsfähigkeiten bezweifelt.

Daran sehen wir dann, daß dieses Bezweifeln selbst schon ethisch-moralische Dimensionen hat. Der Grund liegt nahe: Die Ethik(en), wie wir Sie kennen, sehen wir einmal von gewissen fernöstlichen Entwicklungen ab, benötigen offenbar *appellationsfähige* Subjekte. Wenn man diese Appellationsfähigkeit bestreitet, trifft man den nervus rerum, ein Zentrum des Schattenreiches 'Weltbild', in dem wir uns (und die Ethik sich selbst) eingerichtet haben.

Zwischenfrage:

Aber ist dieses Weltbild nicht funktional? Es geht doch nicht nur um Schattenreiche ...

So ist es. Dieses Weltbild ornamentiert und orientiert die funktionale Differenzierung. Allenthalben – quer durch alle Systeme – wird die Fiktion des appellationsfähigen Subjektes benötigt. Der verblüffende Punkt ist, daß dieselbe Ordnung, die verantwortliche, eigen-repräsentable Bewußtseine voraussetzt, ebendieses Bewußtsein in seiner Einheitlichkeit dementiert oder sabotiert oder – wie wir jetzt auch sagen können – *polykontexturalisiert*. Sie richtet fungierende Ontologien ein, in denen Verantwortlichkeit, Zurechenbarkeit, Schuld und Freiheit unverzichtbare Konditionen sind, aber im Moment, in dem sie diese Ontologien einrichtet, etabliert sie eine Form des Bewußtseins, die dazu paßt und nicht paßt zur gleichen Zeit. Das ist wie ein gewaltiges, sich selbst propellierendes Schisma der Moderne.

Aber ich sehe, daß wir für heute schließen müssen. Halten wir nur soviel fest, daß nicht zu sehen ist, daß eine der Ethiken, die wir kennen, punktgenau auf diese Probleme reagiert. Es sieht eher so aus, als stütze die Ethik die Phantasmatik des Subjekts.

Ich danke Ihnen.

X. Ethik und Handeln

Meine Damen und Herren,

ich habe nur eine Anfrage vorgefunden: “Warum ist die moderne Gesellschaft und dann auch die Ethik auf die Unterstellung eines Subjektes angewiesen?” Darauf gibt es mehrere Antworten. Eine davon bezieht sich auf die Form der Moral, die ich ganz am Anfang erwähnt habe. Wir hatten gesagt, daß diese Form vollständig bestimmt ist, wenn man angibt, was Moral unterscheidet (Achtung/Mißachtung) und wovon sich diese Unterscheidung unterscheidet, und da hatten wir angenommen, daß sie sich von allem unterscheidet, was nicht als *Handlung* von *jemandem* begriffen werden kann. Moral (und damit auch Ethik) benötigen Zurechnungspunkte, auf die bezogen ein Verhalten als Handeln oder als Erleben gedeutet werden kann.

Erleben, das soll eine Form der Zurechnung auf die Umwelt des Systems darstellen. Jemand verhält sich nicht, sondern ‘wird verhalten’ durch Faktoren, die nicht in seiner Macht stehen. Jemand von Ihnen fällt aus seiner Sitzreihe. Er kann gestoßen worden oder eingenickt sein, einen epileptischen Anfall oder einen Kreislaufzusammenbruch haben ... Das ist einfach nur ein Ereignis, aber dann kann sozial darüber disponiert werden, ob der Unglückliche gehandelt hat (also all dies hätte durch vernünftiges Verhalten vermeiden können) oder erlebt hat, also selbst: unschuldig ist. Sie sehen, glaube ich, schnell, daß eine moralische oder ethische Qualifizierung des Ereignisses nur möglich ist, wenn auf Handeln zugerechnet wird. Vor Gericht wird dies besonders deutlich, weil dort sogar mit Fachkräften, zum Beispiel psychologie-kundigen Gutachtern, darüber befunden wird, ob jemand gehandelt oder erlebt hat, und nur für den Fall, daß er gehandelt hat (zurechnungsfähig war), stellen sich für ihn relevante Folgen ein, wenn nicht, dann kann er zwar noch kaserniert werden, etwa in Landeskliniken, aber er ist dann kein ‘Täter’ mehr.

Kurz, Moralen und Ethiken zwingen Vorstellungen über Handelnde herbei, wobei man sich den Handelnden typisch als Subjekt, als verantwortliche Einheit imaginiert, die gewollt hat, was sie tat, wohingegen ein Verhalten, das nur an Erleben geknüpft ist, also umweltkonditioniert ist, gar nicht auf dem Projektionsschirm erscheinen kann.

Es gibt noch einen weiteren systematischen Grund, der unmittelbar mit Kommunikation zusammenhängt, mit der fundamentalen Einheit sozialer Prozesse und Strukturen. Durch Kommunikation wird einerseits jeweils entschieden, was als Handlung gelten soll, was nicht, alltäglich, von Moment zu Moment; andererseits ist sie darauf angewiesen, selbst Mitteilungshandelnde zu ermitteln, also sich

jeweils darauf festzulegen, wer etwas gesagt hat, und dabei zu unterstellen, daß derjenige, der spricht, sprechen 'wollte' und anderes hätte 'sprechen' können. Man könnte auch sagen, die Kommunikation konstruiert laufend 'Subjekte' und dabei entsteht fortwährend der umgekehrte Eindruck, daß nämlich diese Konstrukte gegenüber der Kommunikation die Priorität haben, ein Eindruck, der sich sogar theoretisch durchsetzen kann, in den sogenannten Handlungstheorien, die einen Teil der Soziologie paradigmatisch orientieren oder, wie ich es sagen würde: paradigmatisch lähmen.

Zwischenfrage:

Also mir geht jetzt 'Handlung' verloren. Vorhin wußte ich noch, was das ist: handeln.

Tatsächlich verschwinden 'Handlung' und 'Handeln', wenn man sie klassisch verstehen will: als die Taten und das Tun eines Akteurs oder Agenten. Wir setzen dagegen das Handeln nachrangig an, als das Ergebnis kommunikativer Operationen, nicht: als deren Voraussetzung.

Zwischenfrage:

Wenn ich jetzt ein Ei oder eine Tomate auf Sie werfen würde ... das wäre doch eindeutig eine Handlung, die niemand bestreiten kann.

Es wäre zunächst ein Vorfall, ein Ereignis, ein gleichsam hingeschüttetes Verhalten, im Anschluß an das sozial darüber befunden wird, ob Sie (eier- oder tomatenwerfend) gehandelt oder erlebt haben. Dieses 'Befinden-darüber', das ist schon der Anschluß. Ich erinnere mich, daß unser alter Kanzler Kohl einmal auf ähnliche Weise angegangen wurde und dann mit seiner massiven Körperlichkeit seinerseits den Angreifer angriff – und das war die Festlegung auf Handeln: Du hast mich angegriffen, Du bist es gewesen, der dies gewollt hat, und deswegen werde ich Dir etwas auf die Nase hauen. In unserem Fachbereich würde man dann eher auf Erleben zurechnen. Ich würde, wenn Sie mich bewerfen, kaum handgreiflich werden, sondern auf psychische oder soziale Probleme durchrechnen, auf Grund derer ich dann vielleicht unsere Psychologen und Psychologinnen befragen würde. Sollte ich handgreiflich werden, wird dieselbe Strategie mich betreffen: Ist Herr Fuchs 'durchgeknallt', überfordert oder irgendetwas in dieser Art?

Ich habe übrigens nicht ohne Grund unseren Fachbereich zitiert, denn ein großer Teil Ihrer Ausbildung besteht darin, zu lernen, wie man Handeln auf Erleben umrechnet, wie man also die Umwelt als verhaltensauslösenden Faktor begreifen kann. Wenn Sie es später mit einem schwierigen Kind zu tun haben, werden Sie doch wohl formulieren, daß nicht das Kind schwierig und der Auslöser seines eigenen Verhaltens ist, sondern Sie werden die Ursachen dieses Verhaltens in der Umwelt suchen: bei den Eltern, den Geschwistern, in der Schule, in der Geschichte des Kindes oder in gewissen Störungen seines Körpers, der für das Kind ja auch

eine Umweltgegebenheit darstellt. Das ist übrigens eine schwierige Strategie, da der Alltag, in dem dieses Umrechnungsverfahren nicht so typisch ist, dagegen opponiert: Es ist doch ganz klar, daß es dieser Junge ist, der über Tische und Bänke geht, den Lehrer angespuckt hat, und so weiter.

Zwischenfrage:

Man benötigt aber doch Verantwortung.

Genau, darum geht es. Kommunikation ist auf die Konstruktion von Autoren ihrer selbst angewiesen. Das Leben würde überaus schwer, wenn man es zum Beispiel sozialpädagogisch leben wollte in einer laufenden Umrechnung von Handeln auf Erleben. Es gibt übrigens Sonderkontexte, in denen dies erwartet wird: zum Beispiel Intimsysteme in ihrer heißen Phase, und da weiß man ja, wie anfällig solche Systeme für ein Scheitern sind.

Zwischenfrage:

Ich meinte eher, daß die Gesellschaft gar nicht funktionieren würde, wenn alle Leute aus der Verantwortung für ihr Handeln entlassen würden.

Ja, aber wir sehen jetzt, daß dies eine voraussetzungsvolle Angelegenheit ist, die sich nicht von selbst versteht, die anders beobachtet werden könnte. Für einen Soziologen ergeben sich dann spannende Fragen: Wie wird das gemacht, diese Konstruktion kommunikativer Subjekte? Wurde das immer so gemacht und überall, oder gibt es Kulturen, die vorzugsweise auf Erleben durchrechnen? Oder nur manchmal, bei bestimmten Gelegenheiten? Zum Beispiel kannte das Mittelalter auf der Basis religiöser Vorstellungen Leute, die vom Teufel besessen waren und die man deswegen mit Exorzismen überzogen hat ... solche Leute handelten nicht, sie wurden gehandelt, man mußte sie befreien – notfalls, wie man den Hexenprozessen der Neuzeit sieht: gegen ihren Willen (den hatten sie dann ja nicht mehr), in der Folterkammer und auf den Scheiterhaufen. Wir haben heute die Psychoanalyse und die verschiedenen Tiefenpsychologien, die das Maß der Selbstüberschaubarkeit des Subjekts aufs Äußerste minimieren und eigentlich jedes Handeln auf ein Erleben reduzieren können, das einer unbeeinflussbaren Instanz, dem Unbewußten, verpflichtet, ihm sozusagen 'hörig' ist. Die Inquisition und ein psychoanalytisches Setting sind beide: Formen eines Verhörs, in dem herausgefunden werden soll, *wer* an der Stelle des nur Erlebenden wirklich gehandelt hat. In unserer psychisch hoch reizbaren Gesellschaft findet sich jenes Umrechnen sehr oft und ist als Möglichkeit immer präsent: Du hast mich angeschrien ...! – Ich bin eben nervös. – Man tut das nicht! – Ich konnte nichts dafür.

Zwischenfrage:

Aber was bedeutet das für Ethik?

Zunächst erst einmal, daß man sie wieder befragen kann: Wie hältst Du es mit dem Schema Erleben/Handeln? – Sie sehen, daß wir immer neue Fragen formulieren.

Diesmal liegt das Zentralproblem darin, daß Ethik und Moral auf eine Handlungs- und Volitionswelt angewiesen sind, also mit der Gegenseite des Schemas (Erleben) wenig anfangen können. Sie hat es mit der Doppelschwierigkeit zu tun, daß einerseits jedes Handeln polykontextural beobachtbar geworden ist, daß andererseits heute eine Fülle von sozial sich durchsetzenden Strategien vorliegen (eben: psychologische oder alle Theorien, die mit dem Schema manifest/latent arbeiten), die das Handeln als Erleben konzipieren. Dazu kommt, daß das handelnde Subjekt selbst, das haben wir beim letzten Mal besprochen, die Form eines polykontexturalen Bewußtseins, einer Selbst-Undurchsichtigkeit angenommen hat, die sich nur unter hohem Aufwand noch als eigen-repräsentabel beschreiben kann. Eigentlich kann man an niemanden mehr appellieren, so oder so zu handeln, wenn die Kategorie des Handelns in jenes Dual von Erleben und Handeln transformiert wird. Die grammatische Form kategorischer Imperative zeigt das sehr genau: Handle stets so, daß ... – Das sind Imperative, die sich unter modernen Theoriebedingungen die Frage gefallen lassen müssen, an wen sie sich wenden, und: warum sie nicht lauten: Erlebe stets so, daß ...

Zwischenfrage:

Mir kommt die Ethik jetzt ganz erledigt vor.

Nein, ich sagte ja, wir fordern die Ethik zu Stellungnahmen heraus – aus der Perspektive einer modernen System- und Gesellschaftstheorie.

Zwischenfrage:

Müßte dann nicht diese Theorie eigentlich eine eigene Ethik entwerfen?

Ich glaube nicht. Wir sind nicht Philosophen oder Ethiker, sondern Wissenschaftler, die das, was man Ethik nennt, konfrontieren mit neuartigen Fragen, mit anderen Rahmen- und Randbedingungen, die bei einer zeitadäquaten Reflexion der Moral zu berücksichtigen wären.

Zwischenfrage:

In einer anderen Veranstaltung haben Sie dennoch Maximen für eine Professionsethik der Sozialarbeit und auch der Behindertenarbeit benannt.

Touché. Aber da ging es dann auch eine Professionsethik, die minimalistisch und unaufgeregt sein sollte. Der Abstraktionsgrad dieser Veranstaltung war ebenfalls geringer. Die Leitsätze lauteten (frei nach Heinz von Foerster): 1. Handle stets so, daß die Alternatitvität Deiner Klientel steigt; 2. Lege Deine Klientel niemals auf bestimmte Alternativen fest.

Ein schneller Blick von dieser Vorlesung aus würde solche Sätze sogleich als gegenbeobachtbar erkennen. Und natürlich: Solche Sätze bewegen sich schon im Handlungsparadigma der Moral und der Ethik. Das ändert nichts daran, daß ich sie als Maximen schätze, die auf einer mittleren Reflexionsebene, wie sie für Ihren

zukünftigen Beruf typisch ist, durchaus nützlich oder ordnend sein können. Ich denke da eher pragmatisch.

Aber das tun wir in dieser Veranstaltung nicht. Ich hatte ganz am Anfang gesagt, daß wir eine Art intellektuell wirksames Säurebad anrichten für ethisch gemeinte Bestrebungen und Theorien, und die Zutat, die wir diesmal genommen haben, ist dabei besonders happig: Was Handlung ist, was handeln heißt, ist nicht das, was man sich alltäglich darunter vorstellt.

Für heute danke ich Ihnen.

XI. Ethik und Inklusion/Exklusion

Meine Damen und Herren,

Sie hatten keine Fragen. Ich fahre also fort. Wir haben jede Menge Schwierigkeiten identifiziert, die eine moderne Ethik hätte, wenn sie sich auf das hier angepeilte Abstraktionsniveau begäbe. Dennoch gibt es ja offensichtlich einen Ethikboom, dieses ethische Aufschäumen, das wir eingangs erwähnt haben, von den Ethikkommissionen, auf die man allenthalben stößt, bis hin zu Forderungen der political correctness, die ja auch in unserem Fachbereich vertreten werden. Moral(en) und Ethik(en) sind öffentlich wie privat ganz unausweichlich geworden, sei es explizit, sei es durch implizite Orientierung an entsprechenden Codices, dies alles so sehr, daß auch die Vergangenheit moralisch beobachtet und gewichtet, ethisch eingeschätzt und aufgearbeitet wird. In einem Schulgeschichtsbuch meiner Kinder habe ich kürzlich im Kapitel über die Französische Revolution und in einer Fußnote einen ernsthaft gemeinten Tadel an dieser Revolution gefunden: Sie habe die Frauen nicht genügend berücksichtigt.

Sei es, wie es sei, die Soziologie wittert jedenfalls bei solchen boomenden Phänomenen so etwas wie durch den Boom verdeckte Strukturprobleme. Sie kann auf die Idee kommen, daß der Boom wie ein Parasit funktioniert, der sein Gedeihen findet an unauflösbaren, basalen Effekten oder gar Defekten der je gegebenen Ordnungsform einer Gesellschaft. Wir wollen ebenfalls dergleichen vermuten und brauchen dafür einige theoretische Vorbereitungen.

Im Zentrum steht die Unterscheidung oder das Schema *Inklusion/Exklusion*. Zunächst einmal ist es hier so wie bei jedem Schema dieser Art, daß die eine Seite nur funktioniert, weil die Gegenseite funktioniert. Übersetzen wir uns das Schema erst einmal mit Einschluß/Ausschluß, dann sieht man, daß jeder Einschluß auch ein Ausschluß aus anderem, jeder Ausschluß auch ein Einschluß in anderes ist. Das sage ich, weil wir hier in unserem Fachbereich beinahe wie naturgemäß eine Präferenz für Inklusion haben und Exklusion als negativ auffassen, aber genau dann nimmt man das Schema nicht als Schema.

Versucht man, etwas präziser zu definieren, dann geht es bei diesem Schema um Formen der kommunikativen Partizipation. Inklusion findet statt, wenn (mitlebende) Menschen als relevant für Kommunikation markiert werden. Exklusion ist das Gegenteil. Wir erinnern uns hier daran, daß es – bezogen auf Gesellschaft – sich nicht darum dreht, daß Menschen in die Gesellschaft eingeschlossen oder ausgeschlossen werden. Sie waren nie in ihr drin, sie sind, wie wir gesagt haben, Umwelt sozialer Prozesse und insofern gar nicht als Bewußtsein

und Körper einschließbar. Stattdessen steht die Kommunikation im Vordergrund, die über die Leute läuft, sie als Adressen berücksichtigt, sie als Mitteilende konzipiert, die in Frage kommen – oder eben nicht. Wir haben vor einiger Zeit ja schon ausgeführt, daß die Kommunikation Mitteilungshandelnde ermittelt oder errechnet, und insofern sie sie als relevant markiert, haben wir es mit Inklusion zu tun. Ich glaube, es ist leicht vorstellbar, daß dies ein basaler Mechanismus der sozialen Welt ist, dem wir nahezu in jedem Moment unterliegen: relevante Adresse zu sein oder nicht.

Zwischenfrage:

Ist das auch binär gedacht wie ein Code?

Die Forschungen und Reflexionen darüber sind noch im vollen Gange. Ich persönlich neige in diesem Fall dazu, Dimensionen zu sehen, ein Mehr oder Weniger, ein Näher und Ferner. Ich habe auch einmal, um das zum Ausdruck zu bringen, von Inklusions/Exklusions-Profilen gesprochen. Außerdem müßte man Ebenen unterscheiden. Als immatrikulierte Studierende sind Sie formal Mitglied dieser Hochschule, also inkludiert, auf der Ebene Ihrer Leistungen und Ihrer Kontakte im Hause sind Sie in bestimmten Kontexten stark inkludiert, in manchen überhaupt nicht. An Rektoratssitzungen nehmen Sie typisch nicht teil, aber auch nicht alle unter Ihnen sind im Studentenparlament oder im AStA. Es gibt Studierende im Haus, die – *horribile dictu* – niemals eine Veranstaltung von mir aufgesucht haben ... kurz, es sind da jede Menge Inklusionen/Exklusionen, die auf ein Mehr oder Weniger hinauslaufen.

Das ist zunächst theoretisch unbefriedigend, aber ich lege mir das folgendermaßen zurecht: Vom Prinzip her ist das Schema binär. Entweder man kommt für bestimmte Kommunikationen als relevant in Betracht oder nicht. Wenn das Schema aber in sich selbst wieder eintritt, wenn man also im Wege eines re-entry auf der Seite der Inklusion noch einmal Inklusion und Exklusion unterscheidet, dann kommt es zu dimensional Beobachtungsverhältnissen, also zu diesem Mehr oder Weniger, über das ich gesprochen habe. Als immatrikulierte Studierende sind sie inkludiert, aber dann kann man näher hinschauen und sich fragen, in welche kommunikativen Kontexte stärker, in welchen eher schwächer. Auf der Gegenseite der Exklusion dürften die Verhältnisse nach einem re-entry ganz ähnlich liegen.

Übrigens kann man schnell erkennen, daß dieses Schema selbst außerordentlich moralempfindlich ist. Die Verteilung von Achtung und Mißachtung steht unmittelbar mit Inklusions/Exklusionsprozessen in Verbindung. Man sieht jetzt die Gefahr, die von einer generalisierten Mißachtung ausgeht, die sich auf Gesamtpersonen bezieht und sie mit Exklusion bedroht. Ich könnte auch sagen: Moral ist direkt *adressenwirksam*, wenn wir unter der sozialen Adresse eine kommunikative Struktur verstehen, die sozusagen als Geschichte von Inklusionen

und Exklusionen zustandekommt. Das erklärt mir, wenn wir in psychischer Systemreferenz argumentieren, unsere enorme Empfindlichkeit in Fällen, in denen wir uns durch Mißachtung betroffen fühlen. Es geht sozusagen um's Ganze, um die Intaktheit unserer sozialen Adresse. Ich habe bei verschiedenen Gelegenheiten immer wieder darauf hingewiesen, daß *Adressabilität* die Bedingung der Möglichkeit unserer Existenz ist. Das macht die Dramatik des Inklusions/Exklusions-Schemas aus und natürlich auch die Dramatik von Prozessen, in denen Moral ins Spiel kommt.

Aber das ist heute nicht unser Punkt. Mir geht es im wesentlichen darum, daß das ubiquitär und universal wirksame Schema der Inklusion/Exklusion, das immer im Betrieb ist, wenn Kommunikation betrieben wird, kein zeitfestes Schema ist, sondern in seinen Ausformungen und Modalitäten mit der Evolution variiert. Was jeweils als Inklusion und Exklusion möglich ist und sozial überzeugt, hängt unmittelbar mit der Differenzierungsform der Gesellschaft zusammen. In horden- oder stammesförmigen Sozialsystemen werden die Effekte des Schemas anders zu Buche schlagen als unter den Zentrum/Peripherie-Bedingungen antiker Großreiche oder unter Voraussetzungen der mittelalterlichen Stratifikation. Darüberhinaus gibt es auch synchrone Unterschiede in den Auswirkungen des Schemas, so daß wir uns leicht vorstellen können, daß die Modi der Inklusion und Exklusion in Japan oder Indien anders beschaffen sind als in Europa oder Australien.

Uns interessiert vor allem die mittelalterliche Stratifikation als Vorform oder Grundlage der funktionalen Differenzierung der Moderne. Für das Mittelalter gilt, daß Inklusion und Exklusion im Rahmen der Schichten weitgehend exklusiv abgewickelt wird. Jeder und jede hat eine schichtförmige soziale Adresse, erworben durch Geburt in eine Schicht, die dann darüber befindet, was einer und eine sein kann und was nicht. Die Lebens- und Kommunikationschancen sind komplett definiert. Die für die Lebensführung zwingend gebotenen Funktionen werden weitgehend schichtintern bedient. In gewisser Weise ist die soziale Adresse 'hermetisch', überschaubar, kalkulierbar, und das, was sich dieser Überschaubarkeit und Berechenbarkeit nicht fügt, wird aussortiert, etwa in die Narrentürme und auf die Narrenschiffe verbracht, oder es fällt der Vagabondage anheim, hat dann weder Herd noch Heimstatt wie die wilden Leute des Waldes.

Zwischenfrage:

Ist das Bild so lupenrein?

Nein, ich habe es idealtypisch zugespitzt, um die primären Inklusions- und Exklusionsprozesse schärfer verdeutlichen zu können. Stellen wir uns einfach vor, daß die Realität immer kompakter, robuster, uneindeutiger ist als jede ihrer Beschreibungen, daß wir also vereinfachen, abstrahieren, um gewisse Grundzüge jener Ordnung hervorzuheben, in diesem Fall die starke Bedeutsamkeit der strata,

der Schichten, der Stände, die die Einheit der sozialen Adresse so formatieren, daß Erwartungen recht typenfest sind – im Unterschied zu dem, was geschieht, als diese Ordnung endgültig zusammenbricht, spätestens mit dem gewaltigen Punkt, den die Französische Revolution macht.

Was sich geändert hat, das haben wir schon erörtert: An die Stelle der Schichten treten autonome Funktionssysteme, die ihre Funktionen gesellschaftsweit ausüben. Die Gesellschaft wird, wie wir das genannt haben, polykontextural, sie entledigt sich einer hierarchischen Einheitsidee, und es liegt auf der Hand, daß damit auch das Inklusions/Exklusions-Schema unter massiven Druck gerät. Drückt man das klassisch aus, so werden die Partizipationschancen von Menschen aus den Schichten herausgenommen und an jene Funktionssysteme delegiert. Weniger klassisch: Die Einheit der sozialen Adresse wird gesprengt. Das Individuum, das übrigens in diesem Zusammenhang überhaupt seine semantische Karriere macht, ist nicht mehr beheimatet in den Sicherheitsbewandtnissen der Schicht. Es muß jetzt wenigstens der Chance nach Zugang haben zu den Funktionen und Leistungen aller Funktionssysteme, zu Wirtschaft, Recht, Politik, Wissenschaft, Erziehung, Kunst ... und so weiter. Und erst jetzt fällt auf, wenn irgendeinem diese Chance nicht gewährt wird. Erst jetzt wird Exklusion zu einem Problem, weil man auf der Folie der Gleichheits- und Freiheitsforderungen die Ausgeschlossenen entdeckt.

Zwischenfrage:

Wieso wird das zum Problem?

Der Grundgedanke ist, daß die neue funktional differenzierte Ordnung nur funktioniert (und dann darin das Prinzip ihrer Legitimität findet), wenn diese Ordnung keine Exklusion produziert, die sich vermeiden ließe. Jetzt muß jeder und jede zur Schule, jetzt entdeckt man die Behinderten, die Frauen und alle, denen systematisch Zugang zum Prinzip der, wie ich es einmal nennen möchte, *All-Inklusion* verwehrt wird. Und jetzt entwickeln sich die Ethiken der Menschen- und Gleichheitsrechte, die Strategien des Einklagens von Gleichheit, das Denken des ‘Anspruches’ auf Gleichbehandlung: vor dem Recht, in der Politik ... überall. In diesem Kontext, das will ich noch anmerken, beginnt dann später auch das System Sozialer Arbeit seine Karriere, in dem es ja genau um Inklusion/Exklusion geht, oder noch genauer: um ein System, das die Chance zur Inklusion restituieren soll, wo sie gefährdet ist. Am Rande bemerkt, wird jetzt ebenfalls das Schema Risiko/Gefahr relevant, da auch in Hinsicht auf Entscheidung und Betroffenheit zumindest Symmetrien gefordert werden können.

Zum Problem wird dies alles, weil die funktionale Differenzierung einerseits dieses ‘Ideal’ der All- oder Kompletinklusion prozessiert, andererseits weil ebendiese Differenzierungsform massiv Ungleichheiten erzeugt. In den Kernbereichen der hoch industrialisierten Segmente der Weltgesellschaft werden Kommunikations-

und Lebenschancen ungleich verteilt. Es gibt Putzfrauen, Kinder an der Armutsgrenze und Milliardäre. Die verkündete Gleichheit ist in dieser Hinsicht kontrafaktisch, was man mit geringem empirischen Aufwand zeigen könnte. Gerade an diesem Fachbereich muß man über das Elendspotential dieser Segmente nicht sprechen: Wir sehen es in unserer Arbeit tagtäglich. Zugleich treibt eben diese Ordnung weltweit unvorstellbare Insulationen der Armut und der Unterentwicklung aus, und auch das kann man ohne große Mühe demonstrieren, wobei erschwerend ins Gewicht fällt, daß wir uns nicht einmal vorstellen können, wie diesen Massierungen des Elends sozialarbeiterisch beizukommen wäre.

Komplettinklusion wird unter diesen Voraussetzungen zu einem Ideal, zu einer Idee, die sich unentwegt gegen die Faktizität der Exklusionen stabilisieren muß, und wir wollen annehmen, daß die Ethik(en) mit diesem Problem zu tun haben. Ihre Gleichheits- und Gerechtigkeitsansinnen, die durch die funktionale Differenzierung begünstigt wurden, stoßen wie Sonden immer nur auf das Gegenteil dessen, was als Gewolltes und Gesolltes thematisiert wird. Der Effekt ist, daß die ethische Kommunikation beflügelt wird, sie bestätigt sich in ihrer Notwendigkeit selbst, sie findet unentwegt Anlässe, die faktischen Weltzustände zu beklagen und Forderungen zu stellen, die sagen, wie alles gut und besser sein könnte – alle die Paradoxien und Probleme, über die wir gesprochen haben, eingeschlossen, also zum Beispiel auch das Problem, das sie Subjekte konstruieren muß, an die sie sich wendet.

Halten wir fest: Inklusion/Exklusion als ein Generaleffekt der Kommunikation, ist extrem moralnah gebaut. Es geht um Adressabilität, um Einschluß und Ausschluß. Ethik als Reflexion der Moralen kommt nicht um dieses Schema herum, das aber in der Moderne unter einen eigentümlichen Druck geraten ist. Wieder finden wir, daß dieses Schema in dem, was wir Ethik nennen, unterreflektiert auftaucht: nicht als Auseinandersetzung mit dem Problem, sondern in der Form eines Parasitierens an diesem Problem. In diesem Sinn verdeckt der Ethik-Boom grundlegende Strukturschwierigkeiten der Moderne.

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.

XII. Ethik und die Erreichbarkeit der Gesellschaft (1)

Meine Damen und Herren,

ich habe einige Briefe bekommen, die weniger unser Schlüsselargument der letzten Vorlesung betreffen, sondern eher das Fach, das Sie studieren. Sie markieren in Ihren Fragen die zentrale Rolle, die Inklusion/Exklusion in diesem Kontext spielt, und ich kann das nur bestätigen: Tatsächlich geht es nicht nur in Ihrem Studium, sondern in Ihrem ganzen zukünftigen Berufsleben um dieses Schema, und damit klärt sich auf sehr schnell auf, was ich mit der moralischen Übertemperatur der sozialen Arbeit gemeint habe oder wie sich diese Überhitzung begründen läßt. Ich kann das jetzt nicht zur Gänze ausführen, das mache ich in anderen Veranstaltungen, sondern nur erneut darauf hinweisen, daß Inklusion/Exklusion, weil sie sich auf die soziale Adresse beziehen, also genau auf die Gelenkstelle zwischen zwischenmenschlicher und sozialer Interpenetration, Moral gleichsam herbeizwingen. Sie betreiben – in meiner Sprache – später einmal soziale ‘Adressenarbeit’ in einem System, das eine *people processing unit* darstellt, mithin in einem Leute prozessierenden System, und in allen Systemen dieses Typs entwickelt sich eine hohe Sensibilität für Fragen der Achtung und Mißachtung von Personen, das dann zugleich mit einer Tendenz, Ethik als Reflexion ins Spiel zu bringen. Gehen Sie nur einmal in unsere Zeitungsecke, in der Ausschnitte aus der Tagespresse angeklebt sind, und dann achten Sie auf die Auswahl dieser Ausschnitte: Es geht durchweg nicht um Analysen, sondern um Berichte, die Anlaß zur moralischen und dann auch ethischen Aufgeregtheit geben. Gönnen Sie sich dann den Spaß, durch die Flure der anderen, eher technisch orientierten Fachbereiche zu gehen. Sie werden dergleichen nicht vorfinden. Da gibt es solche Anschläge nicht, da ist alles topfblumensauber. Und wenn uns zum Beispiel die Bauingenieure als bongotrommelnde Sozialfuzzis bezeichnen (und das geschieht ja wirklich, wie Sie wissen), dann gehört sicher auch dazu, daß man dieses ständige Moralisieren, diese ewige Alarmiertheit im Blick auf ethisch-moralische Angelegenheiten nicht nachvollziehen kann.

Zwischenfrage:

Finden Sie das denn gut?

Ich finde es erst einmal instruktiv. Dann wäre es mir aber auch lieber, wir würden anders beobachtet, schon deswegen, weil die Gegenstände, mit denen wir zu tun haben, soziale und psychische Systeme, unausdenkbar komplex sind und die dabei auftretenden Probleme sich wahrlich nicht mit den Problemen vergleichen lassen, die beim Bau einer Brücke oder bei der Entwicklung einer neuen Puddingmischung auftreten. Allerdings geben wir ja auch Anlaß dazu, uns so zu beobachten. Wenn

ich es zuspitze, wehren wir uns statt mit Aussicht auf Komplexität der Analysen typisch mit Blick auf Moralen, die uns wichtig erscheinen. Ich war es übrigens, der im Hause angeregt hat, ein Ethikum für alle Studiengänge als Bestandteil der Zwischenprüfung einzuschalten, worunter ich dann aber nicht so etwas wie einen normativen ethischen Unterricht verstehe, sondern eher so etwas wie die Analyse der sozialen Hintergründe verstanden habe, mit denen auch technische Studiengänge zu rechnen haben. Ethikum, das war dann der gleichsam rhetorische Name für eine Wiedereinführung des *studium generale*. Wie Sie wissen, hat sich das aber bis heute in unserem Hause nicht durchgesetzt. In anderen Bundesländern wird so etwas gemacht, soweit ich weiß: sogar mit Erfolg.

Heute möchte ich einen Argumentationsgang aufgreifen, den wir schon verschiedentlich berührt haben. Es geht im Kern darum, ob man – wenn man sich schon nicht an die Psychen wenden kann aus den Gründen heraus, die wir diskutiert haben – nicht wenigstens irgendwie die Gesellschaft und ihre primären Funktionssysteme erreichen kann. Noch einmal erinnere ich daran, daß die Form der Moral und dann der Ethik eigentlich eine Volitionswelt voraussetzt, eine Welt, in der man frei ist und sich entscheiden und auch entsprechend handeln kann. Wir hatten gesehen, daß die Gegenseite des Schemas der Moral Achtung/Mißachtung genau das ist, was nicht auf Handlung – und ich müßte jetzt sagen – nicht auf *freie* Handlung zurückgeführt werden kann. Wir haben das – bezogen auf die Polykontextualität der modernen Gesellschaft und des Bewußtseins und dann auch bezogen auf das Schema Handeln/Erleben – schon ausgiebig diskutiert. Ein Ergebnis war, daß Gesellschaft und Funktionssysteme keine Repräsentation ihrer Einheit in sich selbst haben, daß sie nicht adressierbar sind.

Die erste Konsequenz dieser Annahme ist es, daß die Gesellschaft (und ich denke die Funktionssysteme jetzt immer dazu) weder handelnd in Erscheinung tritt noch Ansatzpunkte dafür bietet, daß man ihr irgendein Handeln zurechnen könnte. Es klingt beinahe ein bißchen verrückt, aber die Gesellschaft als das System, das ausschließlich kommuniziert, ist selbst nicht für Kommunikation erreichbar. Sie kann nicht als mitteilende Instanz konstruiert werden, die uns etwas sagt und der wir etwas sagen.

Zwischenfrage:

Aber wenn ich allen Menschen einer Gesellschaft etwas mitteile, dann hätte ich doch der Gesellschaft etwas mitgeteilt?

Wenn Sie so fragen, sind Sie wieder in dem Modell, daß eine Gesellschaft sich zusammensetzt aus den Menschen, die sie sozusagen betreiben. Dieses Modell hatten wir ausgeschlossen und statt dessen auf die System/Umwelt-Differenz gesetzt, also psychische und soziale Systeme getrennt. Die Gesellschaft, das ist für uns der Kompletzzusammenhang aller kommunikativen Operationen. Was

kommunikativ geschieht, geschieht gesellschaftlich, was nicht, das nicht. Und Kommunikation, das ist für uns nicht eine psychische Operation, sondern eben eine soziale Operation, für die wir als Menschen eine Umweltgegebenheit darstellen.

Zwischenfrage:

Aber warum braucht man einen Begriff der Gesellschaft?

Das ist wirklich eine schwierige und vieldiskutierte Frage. Ich lege mir das so zurecht, daß wir diesen Begriff für den Fall benötigen, in dem wir über Kommunikation so reden, daß wir von jedem spezifischen Sinn jeder empirischen Operation absehen. Man könnte auch sagen, ich rede von Gesellschaft wie von der Generalabstraktion eines Beobachters, dem es nicht mehr darauf ankommt, was genau wann und warum kommuniziert wird, sondern nur darum, *daß* kommuniziert wird. Vielleicht wird in dieser Wendung auch noch einmal deutlicher, daß in dieser Hochabstraktion kein Platz für die Spezifik einer repräsentierenden Instanz ist. Das bemerken Sie empirisch daran, daß die Gesellschaft auch tatsächlich keine Adresse hat, man kann nicht an sie schreiben, nicht mit ihr reden. Sie eignet sich deswegen übrigens vorzüglich als Sündenbock, man kann sie sozusagen folgenlos jederzeit für alles Mögliche verantwortlich machen, *weil* da kein Punkt der Verantwortung oder der Adressabilität ist. In der Moderne findet man häufig, daß die Gesellschaft auch als kalt, als idiosynkratisch, als böse thematisiert wird, als Moloch, der die Individuen verschlingt, aber dies sind alles Metaphern dafür, daß die Gesellschaft für Kommunikation unzugänglich bleibt, obwohl sie das umfassende System kommunikativer Operationen darstellt.

Zwischenfrage:

Aber sie wäre dann auch so etwas wie eine anonyme unberechenbare Macht

...

Das Wort 'anonym' trifft die Sache leidlich genau, man könnte sogar sagen: Dieses System ist selbst-anonym. Die Gefahr liegt darin, ich entnehme das Ihrer Anmerkung, daß man die Gesellschaft wie ein Subjekt behandelt, das übermächtig und anonym ist, das man deswegen verabscheuen müßte (was man auch häufig genug tut), aber man sitzt dann den Strukturen unserer Sprache auf, die uns zwingt, von *der* Gesellschaft zu reden, als sei sie durch ein Substantiv bezeichnbar, als sei dieses Wort ihr Name, wodurch dann automatisch eine Art Personifikation ins Spiel kommt: Was einen Namen trägt, das ist auch irgendwie adressierbar, als Subjekt oder Objekt meinerseits. Aber auch hier würde ich die Metapher des Unjekts behelfsmäßig einführen.

Zwischenfrage:

Dann kann man die Gesellschaft auch nicht verändern.

So ist es. Immer diese Überlegungen vorausgesetzt, gibt es da keinen Corpus, in den man intervenieren könnte, kein Objekt, an dem sich Schrauben verstellen ließen,

kein Subjekt, das Appellen zugänglich wäre. Die Gesellschaft verändert sich zweifelsfrei, aber im Eigenkontakt und im Zuge unberechenbarer Evolution. Das heißt nicht, daß Psychen vollkommen unbeteiligt an irgendwelchen Änderungen wären, aber die Form ihrer Beteiligung ist die Produktion von Lärm, von Irritationen, die dann von der Gesellschaft im Zuge ihrer eigenen Prozessualität aufgegriffen, verwendet oder verworfen werden. Wenn Sie etwas denken oder meinen, dann setzen Sie es mitunter der Kommunikation aus, die darauf reagieren kann oder nicht, die die 'Mutante' Ihres Denkens oder Meinens aufgreift, sozial begünstigt und dabei ganze semantische und strukturelle Karrieren aufbaut – oder eben nicht. Umgekehrt gilt dasselbe: Was die Gesellschaft zu einem gegebenen Zeitpunkt für kommunizierbar hält, beeinflußt entschieden das, was die Menschen dann noch denken und in ihr Erleben einbauen können. Dafür steht das Wort *konditionierte Koproduktion* ein. Die Evolution arbeitet auf dieser Differenz zwischen psychisch und sozial.

Zwischenfrage:

Noch einmal ... man kann aber etwas auslösen. Man ist nicht völlig machtlos. Ich verstehe gut, daß Sie Wert darauf legen, aber wir denken jetzt hier theoretisch, und da wäre es mir erst einmal lieber, Sie würden sehen, daß man die Gesellschaft nicht intervenieren kann, und sei es nur, weil sie kein 'die' ist, kein klassisches Ding oder Objekt, das uns gegenübersteht und das wir uns anschauen könnten. Sie entzieht sich der Schematisierung als Objekt. Sie hat eben, wie ich sagte, keine Adresse. Sie steht nicht da und wartet darauf, daß wir ihr etwas sagen. Und aus genau demselben Grund kann sie auch nicht handeln oder als Handelnde beschrieben werden. Sie ist, wie wir sagen, ein autopoietisches geschlossenes System, der ständige Prozeß einer Produktion und Verkettung von Kommunikationen, die sie selbst herstellt.

Zwischenfrage:

Verstehe ich das richtig? Aus diesem Grunde ist sie auch nicht moralisierbar? Ja. In ihr (und schon diese räumliche Metapher des 'in ihr' ist sehr problematisch) finden unentwegt unendlich viele auch moralisch schematisierte Kommunikationen statt. Das hatten wir gesehen, aber sie selbst ist mangels einer Eigenrepräsentation für moralische Schematisierungen nicht zugänglich. Die Gesellschaft ist weder gut noch böse, weil sie nicht als ein 'Wer' behandelt werden kann. Das ginge erst dann, wenn man sie wieder in die Form der Stratifikation brächte oder in die Form funktionaler Äquivalente für Hierarchien, für Herrschaft. Und Sie wissen, daß man dies zumindest von der Beobachtung her tut. Noch immer gibt es viele Menschen, die sich diese Gesellschaft geschichtet – in einem Unten/Oben-Modell – vorstellen. Das macht es dann sofort entschieden leichter, verantwortliche Adressen ausfindig zu machen, zum Beispiel die Herrschenden, die Mächtigen, die Reichen.

Zwischenfrage:

Aber gibt es denn keine Möglichkeit zur Beobachtung oder wenigstens Selbstbeobachtung der Gesellschaft?

Ja, tatsächlich könnte man das System der Massenmedien, wenn man Niklas Luhmann folgt, in dieser Funktion sehen. Das hieße dann (und ich selbst folge dieser Argumentation), daß sich ein eigenes Funktionssystem zur Beobachtung/Selbstbeobachtung der Gesellschaft entwickelt hat. Aber da müssen wir Verschiedenes bedenken. Einmal ist dieses System selbst gesellschaftlich und als Funktionssystem so wenig adressabel wie die Gesellschaft selbst, und: Dieses System konstruiert die Gesellschaft als polymorphes System, wenn ich so sagen darf. Es beobachtet nicht die *wirkliche* Gesellschaft, sondern die Gesellschaft, die sich aus der massenmedialen Unterscheidung von Information/Nicht-Information ergibt. Wenn ich das etwas theoretischer sage, dann haben es die Massenmedien mit dem Grundproblem zu tun, daß Beobachter (also auch beobachtete Beobachter) immer nur *imaginär*, als Imaginationen zu haben sind. Da wir gerade dabei sind: Zur Form der Beobachtung der Gesellschaft durch die Massenmedien gehört auch Moralisierung. Devianz und darauf bezogene Achtungs/Mißachtungs-Zuschreiben sind alltägliches Brot dieser Medien, so daß sogar der Eindruck entstehen kann, es habe niemals eine so moralische Gesellschaft wie die unsere gegeben.

Aber halten wir fest: Massenmedien sind ein Funktionssystem unter anderen Funktionssystemen, sie fallen unter das Gesetz der Nicht-Adressabilität wie die Gesellschaft selbst, und sie produzieren Imaginationen der Gesellschaft, sie bilden sie nicht ab, und sie repräsentieren sie auch nicht. Sie spielen das Spiel der Gesellschaft mit, wirkungsvoll ohne Frage, denn man würde die moderne Gesellschaft ohne Referenz auf dieses Spiel kaum sinnvoll beschreiben können, aber nicht so, daß sie die Realität der Gesellschaft, die sie mitvollziehen, auch noch abbilden könnten.

Ich sehe, unsere Zeit nähert sich dem Ende. Ich fahre beim nächsten Mal mit diesem Thema fort. Für heute danke ich Ihnen.

XIII. Ethik und die Erreichbarkeit der Gesellschaft (2)

Meine Damen und Herren,

eine Anfrage, die ich in meinem Briefkasten vorfand, geht nicht direkt auf das Thema unserer letzten Vorlesung ein, sondern bezieht sich auf den Gedanken, daß die Moral und dann auch die Ethik Freiheit voraussetzen, die Freiheit zu handeln oder zu entscheiden. Der Tenor ist, ich zitiere: “Aber ich bin doch frei, ich bin für meine Handlungen verantwortlich ...” und so weiter. Richtig ist, daß moralische und ethische Qualifizierungen nicht umhinkommen, diese Freiheit zu unterstellen. Wir hatten also gar nicht entschieden, ob man in einem essentiellen Sinne frei sein kann oder nicht frei sein kann, sondern wir waren viel bescheidener, als wir gesagt haben, es gehe um diese Unterstellung. Ich selbst würde sagen, ob jemand frei sein kann oder nicht, ist nicht entscheidbar, eine Angelegenheit des Grübelns wie alle ontologisierenden Fragestellungen. Aber was wir bei unserem Umgang mit Kommunikation erleben, das ist die laufend appräsenzierte Möglichkeit der Affirmation und Negation, des Ja und des Nein zu irgendwelchem angebotenen Sinn, und wir erleben damit auch, daß Bejahung und Verneinung unterschiedlichen Sinn machen, und ich denke mir, daß wir dabei – sozusagen von Kindesbeinen an – allmählich daran gewöhnt werden, wie freie Individuen behandelt zu werden bzw. andere anzutreffen, die ebenfalls Nein oder Ja sagen können. Ich könnte auch sagen: Unsere Einschätzung, freie Wesen zu sein, hängt an diesen laufenden Zurechnungen, die uns als Mitteilende konstruieren, die auch anders handeln könnten, und diese Einschätzung ist so eingeschliffen, so evident geworden, daß es alltäglich nie gelungen ist, Gegenevidenzen (zum Beispiel die Idee des Unbewußten) komplett durchzusetzen. Sie sehen also, daß ich keine Entscheidung über Freiheit oder Unfreiheit anbieten kann, nur einen soziologisch greifbaren Befund, zu dem aber auch gehört, daß die Freiheitszumutungen in moralisch-ethischen Kontexten ein außerordentliches Gewicht gewinnen.

Eine zweite Frage bezieht sich unmittelbar auf unser Thema: “Ist es moralisch verantwortbar, die Gesellschaft aus ihrer Verantwortung zu entlassen?” Ich verstehe das so, daß ich die Gesellschaft als ein selbst-anonymes, inadressables ‘Unjekt’ vorgestellt habe und daß man das nicht tun dürfte, weil damit jegliche Aussicht auf Veränderung oder Verbesserung unserer Welt entchwände. Darauf ist wieder schwer zu antworten, weil sich damit die Gefahr einer Selbst-Moralisierung unserer Veranstaltung wieder einstellen könnte. Das wäre identisch mit der Forderung nach Denk- oder Kommunikationsverboten: Man darf nicht alles sagen, was man weiß oder zu wissen glaubt. Häufig findet man hier auch den Topos des Verbots radikalen, das heißt: an die Wurzel gehenden Denkens, und das ist, wie Sie sich leicht vorstellen können, ein sehr konservativer Topos. Er bedeutet letztlich, daß

nicht sein kann, was nicht sein darf, und in unserem speziellen Fall, daß die Gesellschaft ein intervenierbares Objekt zu sein hat. Aber diese Idee ist ihrerseits sehr gefährlich.

Zwischenfrage:

Wieso?

Ich will das an einem Beispiel deutlich machen, mit dem ich mich gerade befasse, am Beispiel des Terrorismus. Aus verschiedenen Gründen, die ich hier nicht darlegen kann, bemühe ich mich gerade, Terror als ein System zu begreifen, das auf ein bestimmtes Problem der Moderne reagiert. Etwas genauer gesagt: Es geht mir darum, ein Problem zu konstruieren, im Blick auf das Terrorismus als Lösung gedeutet werden kann.

Zwischenfrage:

Das finde ich zynisch ... Terror als Lösung.

Achten Sie darauf, daß ich nicht gesagt habe, daß Terror die Lösung *ist*, sondern daß ein Beobachter ein Problem konstruieren kann, in dem Terror als als funktional begriffen wird. Es geht also um eine ganz klassische Funktionsbestimmung. Wenn in dieser Theorie von Funktion die Rede ist, meint man nicht damit, daß es die Wirklichkeit sei, die ein Problem löst, sondern nur, daß man eine Sicht aufspannt, in dem das immer schon gelöste Problem (durch diese oder jene Realität) sozusagen nachträglich eingeführt wird, um ein Deutungsmuster für diese oder jene Realität zu haben. Im Blick auf Terror habe ich nun gerade die Idee herangezogen, die wir in den letzten Sitzungen diskutiert haben, die Idee nämlich der Inadressabilität der Gesellschaft und ihrer Funktionssysteme. Terror will aus vielen Gründen, die ökonomischer, politischer, religiöser Natur sein können, die Gesellschaft anders haben, aber wenn er sich an die Gesellschaft (an die Wirtschaft, an die Politik etc.) wendet, stößt er auf niemanden, da diese Systeme keine *repraesentatio identitatis* haben, also, wie wir gesagt haben, kommunikativ nicht adressiert werden können. Man kann, ich wiederhole es, mit Systemen dieses Typs nicht reden, geschweige denn, sie in irgendeiner Form zu Handlungen veranlassen. In gewisser Weise reproduzieren sie sich über alle Kommunikationsansinnen hinweg völlig indifferent. Deswegen wird, so die These, Terror zu einem 'Umwegigkeitsphänomen'. Er schlägt, da er weder die Gesellschaft noch die Funktionssysteme treffen kann, systematisch 'daneben'. Das Terrorisieren bezieht sich auf die Umwelt, auf ein 'statt dessen', auf die Körper, die Gebäude etc. und ist dann darauf angewiesen, daß diese Aktionen – massenmedial verstärkt – die Gesellschaft in Eigenresonanz versetzen. Man kann sich das Problem daran verdeutlichen, daß wir alle in gewissen Lagen ganz ähnlich verfahren. Denken Sie etwa an Intimsysteme. Auch dort schreien wir jemanden an, werfen mit Tassen und Tellern, schütteln wir wutentbrannt einen Körper – und das alles, weil wir das Intimsystem selbst nicht

adressieren können. Es läßt sich nicht anschreien, es ist indifferent gegenüber Direktintervention, es läßt sich nur über seine Umwelt irritieren. Zu alledem trägt bei, daß wir soziale Systeme ja nicht einmal sehen können. Was wir sehen, das sind die Körper, die Gesichtsausdrücke, was wir hören, das sind die Stimmen ... und eben nicht: das soziale System.

Zwischenfrage:

Meine Frage gehört nicht ganz dazu ... aber würde dasselbe nicht für das Bewußtsein gelten?

Ich hoffe, ich verstehe Ihre Frage richtig. Im Prinzip würde ich sagen, daß Sie recht haben. Auch das Bewußtsein läßt sich nicht direkt erreichen, und ob es überhaupt adressabel ist, das haben wir ja schon in der Vorlesung über das polykontexturale Bewußtsein problematisiert. Der Unterschied ist nur, daß das Bewußtsein von der Kommunikation als adressabel behandelt wird, sozusagen fast von Geburt an. Ihm wird, wie wir gesehen haben, Erreichbarkeit unterstellt. Das ist geradezu eine Bedingung der Möglichkeit von Kommunikation. Lange Zeit wurden auch Sozialsysteme in diesem Format verstanden. Die Hierarchie der Stratifikation suggerierte die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Es stand außer Frage, wer letztlich die zentrale Adresse des Sozialen ist, und wir haben dann ja gesagt, daß das Kollabieren dieser Ordnung erst das Problem der Unerreichbarkeit aufruft. Die Gesellschaft wird polykontextural, heterarchisch, hyperkomplex, und seitdem ist sie nicht mehr appellationsfähig.

Zwischenfrage:

Aber kann man nicht erwarten, daß Substitute geschaffen werden?

Ja, schön. Das kann man tatsächlich erwarten. Die Idee ist, daß dann die Form der Stratifikation, des Hierarchischen wieder in die Gesellschaft gleichsam einkopiert wird, daß also 'Orte' oder Arrangements geschaffen werden, die sich selbst als repräsentationsfähig stilisieren. Wir reden von Organisationen, die in der Moderne einen beispiellosen Erfolg haben. Unsere soziale Existenz ist, wenn man so will, organisationsdurchsetzt. Auf Schritt und Tritt werden wir bestimmt durch Organisationen, so sehr, daß man sogar von einer 'Organisationsgesellschaft' sprechen könnte. Die Hierarchie der Stratifikation tritt dislosziert auf, überall finden sich Organisationen, die die Kommunikationsströme der Gesellschaft und ihrer Funktionssysteme in gewisser Weise ordnen und aufeinander beziehen. Entscheidend ist natürlich, daß Organisationen über soziale Adressen verfügen, sie sind adressabel und in dieser Hinsicht leute-äquivalent. Das gilt übrigens auch und erstaunlicherweise für Familien – jedenfalls der herkömmlichen Bauart.

Bei alledem ist es wichtig, daß es keine Mega-Organisation gibt, die die Polykontexturalität der modernen Gesellschaft unterlaufen würde. Der Befund ist nur, daß in dieser Gesellschaft ungezählte Orte einer sozialen Eigenrepräsentanz

entstehen, die – je für sich – Hierarchien inszenieren, in denen Entscheidungen prozessiert werden.

Zwischenfrage:

Dann könnte sich die Ethik also an Organisationen wenden.

Zweifelsfrei, aber sie bekommt es dann mit der autopoietischen Geschlossenheit dieser Sozialformen zu tun. Auch Organisationen reagieren nur auf der Basis ihrer eigenen Irritabilität, ihrer eigenen entscheidungsbasierten Autopoiesis. Ob man es mit Unternehmen, Behörden, Staaten, Wohlfahrtskonzernen, Kirchen oder sozialpädagogischen Fachbereichen zu tun hat, das macht massive Unterschiede. Aber halten wir fest: Für die Ethik gilt, daß sie jene Umwegigkeitsstruktur realisieren muß, die wir auch für den Terror als Grenzfall behauptet haben. Sie erreicht die Gesellschaft nicht und nicht die Funktionssysteme und muß sich statt dessen an Leute, Organisationen, Familien richten. Ein anderer Ausdruck dafür ist, daß sie auf Kommunikation angewiesen ist und damit das Spiel der Gesellschaft mitspielt. Wir haben schon gesehen, daß sie sich der Beobachtung durch die Gesellschaft exponiert und damit selbst deren Form annimmt. Unsere Metapher dafür war: Sie ist nicht draußen, nicht drüber, sondern drin.

Aber genau hier stoßen wir auf ein Problem, das wir noch nicht bedacht haben. Ist denn die Ethik selbst adressabel? Das wäre die Voraussetzung, damit sie an Kommunikation teilnehmen kann. Ist die Ethik ein 'Wer' im Sinne einer von Kommunikation konstruierbaren Mitteilungsinstanz? Oder dürfte man sagen, daß die Ethik die Form einer Organisation annehmen könnte? Daß sie (sie als Subjekt) reden kann? – Als Reflexionstheorie ist sie auf alle Fälle keine soziale Adresse, und wieder würden Sie das daran bemerken, daß man an sie nicht schreiben kann. Briefe, die Sie an die Systemtheorie richten, würden niemals ankommen. Theorien stehen nicht im Telefonbuch.

Für heute danke ich Ihnen.

XIV. Abschließende Bemerkungen + Kolloquium

Meine Damen und Herren,

nach Ihren Anfragen zu schließen, hat Sie der Gedanke, daß Ethik nicht selbst eine soziale Adresse ist, an die man sich wenden kann bzw. die Kommunikation aufnehmen könnte, sehr verwirrt und erschreckt. Dabei ist das, wie ich finde, ein ganz einfacher empirischer Befund, den Sie leicht überprüfen können. Es gibt Lehrstühle, Studiengänge, Ethikkommissionen, die primär mit Fragen der Ethik befaßt sind, aber nirgendwo finden Sie *die* Ethik, so wenig, wie Sie irgendwo *die* Moral finden als *einen* Ort, als *eine* konsolidierte Praxis, als *ein* ansteuerbares Arrangement. Was sich stattdessen zeigt, das ist ethisch und moralisch konditionierte Kommunikation, die durch die Referenz auf Achtung und Mißachtung, auf Gut und Böse markiert wird. In dieser Form kann sie dann auch Gegenstand soziologischer Forschung werden; in dieser Form gerät sie auch unter die Bedingungen der polykontextualen Labyrinthik der modernen Gesellschaft.

In gewisser Weise ist das Wort ‚Ethik‘ ein sehr behelfsmäßiger, aber mit den Weihen einer langen Tradition ausgestatteter Einheitsausdruck für eine Vielzahl von Reflexionsbemühungen, die sich – weil sie im Schema gut/schlecht oder gut/böse arbeiten – auf die Moral oder die Moralen beziehen, die in unserer Gesellschaft eine bestimmte (offenbar unverzichtbare) Funktion ausüben. Wir haben das unter dem Titel ‚Interpenetration‘ erörtert. In unserer ‚kalten‘ Sicht der Dinge haben wir dann versucht, jene Reflexionsbemühungen mit Einsichten zu konfrontieren, die sich im wesentlichen einer systemtheoretisch inspirierten Soziologie verdanken.

Dabei kam alles darauf an, Ethik und Soziologie nicht zu verwechseln. Die Soziologie macht unter den Bedingungen des Wahrheitscodes der Wissenschaft ihr eigenes Ding, tut das auch im Blick auf Moralen und Ethiken, und da sie das öffentlich tut, stellen ihre Erkenntnisse so etwas wie eine massive Irritation ethischer Reflexionen dar. Genau das haben wir gemacht: Wir haben eine Reihe von Merkpfeosten aufgestellt, von denen wir annehmen, daß die Ethik sie – wenn sie denn zeitadäquat bleiben will und sich nicht nur auf ihren eigenen Texttraditionen abstützt – berücksichtigen müßte: als Beschreibungen einer Moderne, die sich weder im Blick auf das Gesellschaftsmodell noch im Blick auf das Bewußtseinsmodell jenen Texttraditionen fügt. In einer bei Luhmann sehr beliebten Wendung könnte man sagen, daß wir das Moment des Alteuropäischen an dem kritisiert haben, was heute so als Ethik vorgeführt wird.

Dieses Moment der Kritik oder (mir lieber) der Irritation bedeutet überhaupt nicht, daß wir Ethik(en) für überflüssig und ersetzbar halten. Wir haben ja gerade nicht, obwohl Sie das vielleicht gerne gesehen hätten, eine eigene, sozusagen soziologisch fundierte Ethik entwickelt. Wir haben kein Konkurrenzunternehmen aufgemacht, von dem ich übrigens auch gar nicht wüßte, wie es funktionieren sollte. Die Wissenschaft gibt keine Anleitungen zu richtigem, gutem, achtenswertem Verhalten. Sie sehen das daran, daß manche Disziplinen der Wissenschaft, öffentlich aufgerufen zu ethischer Verantwortung für das, was sie tun, sich nicht selbst befragen können, sondern wiederum: Kommissionen einrichten, die auf der Basis nicht-wissenschaftlicher Sätze die Konturen einer jeweiligen Disziplinethik herausarbeiten. Ob man Experimente mit Embryonen machen darf, ob das Klonen sinnvoll ist oder verboten werden sollte, ob ein Soziologe Krisenexperimente durchführen darf oder nicht ... das alles ist wissenschaftlich nicht entscheidbar und wird heute typisch durch Referenz auf Ethikkommissionen bearbeitet.

Die Besonderheit unserer Argumentation lag darin, daß wir die ethischen Reflexionen, die dabei eine Rolle spielen, als zeit-inadäquat begriffen haben. Diesen Gesichtspunkt haben wir auf das Äußerste zugespitzt. Das war, wenn Sie so wollen, die Arbeit dieser Vorlesung. Damit können wir unser Abschlußkolloquium starten.

Frage:

Wie würden Sie mit dem Vorwurf umgehen, daß dies tatsächlich eine Arbeit war, die eine Art Zermalmungs- oder Abbruchsattitüde zelebriert?

Ich könnte sagen, daß dies für einen Beobachter so aussehen könnte, aber von mir nicht intendiert ist. Wenn ich pathetisch gesonnen wäre, würde ich formulieren, daß es nicht um einen Abbruch, sondern um die Vorbereitung eines Aufbruches geht. Aber ich bin kein Pathetiker. Wir haben, genau besehen, nur in einer spezifischen Soziologie Umschau gehalten, um zu sehen, womit sich eine moderne Ethik auseinandersetzen müßte.

Frage:

Dabei sind nur Fragen herausgekommen, keine Antworten. Das läßt uns ... das läßt mich hilflos zurück.

Ich wiederhole mich, wenn ich antworte, daß die Wissenschaft nicht die Domäne ist, von der aus Anweisungen für ein rechtes und vernünftiges, moralisch-sittlich einwandfreies Leben erwirtschaftet werden. Die Soziologie hat keinen Direktiven-Auftrag, keinerlei Mandat in dieser Hinsicht. Sie würde sich im übrigen maßlos überschätzen (und hat das im Zuge ihrer Geschichte wohl auch schon getan), wenn sie sich für ethische Fragen und vor allem Antworten zuständig machte. Systematisch gesehen, fällt sie außerdem unter den von ihr selbst formulierten Befund der Polykontextualität, sie spricht von einem spezifischen Ort aus, der

jederzeit gegenbeobachtbar ist, und Polykontextualität, das hieß ja, daß diese Gesellschaft keinen eigenen Ort der Formulierung korrekter und damit führfähiger Aussagen über die Welt kennt.

Frage:

Das kann man dann auch von der Ethik nicht verlangen.

So ist es. Einmal abgesehen davon, daß wir nicht genau wissen, wer *die* Ethik ist, könnte man aber von den einschlägigen Reflexionsbemühungen Selbstreferenz erwarten. Sie müßten lernen, daß sie nicht der Welt gegenüberstehen, die dann wie ein Objekt wäre, sondern daß sie selbst Moment dieser durch sie beobachteten (konstruierten) Welt darstellen. Damit sind dann andere Ansprüche etwa an die Logik solcher Reflexionen gestellt.

Frage:

Mag sein, aber würde das ethische Reflexionen nicht lähmen?

Ja, das mag wirklich so sein. Ich könnte mir – auf der Ebene der Reflexion – solche Paralysen vorstellen. Aber empirisch finden wir wohl eher keine Lähmungen, sondern das genaue Gegenteil davon. Wir sagten ja: Ethik boomt, und wir hatten angedeutet, daß dieses Prosperieren möglicherweise mit den Problemen funktionaler Differenzierung selbst zusammenhängt.

Frage:

Dann wäre Ethik, dieser Boom, eine Art Symptom ...

... eine Art Parasit funktionaler Differenzierung, so könnte man vielleicht formulieren. Wobei das Wort ‚Parasit‘ nicht automatisch etwas Negatives meint, wie es unsere Alltagssprache nahelegt, sondern eher eine naheliegende evolutionäre Möglichkeit, wenn sich Ordnungsgewinne ausnutzen lassen, die im Ausgeschlossenen einer je gegebenen Ordnung liegen. So könnte man sagen, daß das System Sozialer Arbeit, zu dem Sie sich ja irgendwie rechnen müssen, selbst stark parasitäre Züge aufweist, aber damit hätte man nicht zugleich behauptet, daß das System überflüssig wäre.

Frage:

Also Sie halten entsprechend Ethik nicht für überflüssig?

Mein Gesichtspunkt ist nüchterner, eher durch Evolutionstheorie geprägt. Nichts von dem, was vorkommt, ist in irgendeinem faßbaren Sinne überflüssig – außer für einen Beobachter, der Gründe hat, es nicht zu mögen und es abschaffen zu wollen. Was vorkommt, kommt vor, und es gibt keine Möglichkeit, darüber zu entscheiden, ob es hätte vorkommen müssen oder sollen. In unserer Debatte heißt das: Wir finden ethische Reflexionen und polemogene Moralen, und wir müssen deshalb ein Verhältnis dazu gewinnen. Das muß nicht ein soziologisches oder systemtheoretisches Verhältnis sein.

Frage:

Heinz von Foerster sagt, wenn ich mich recht erinnere, daß man über Ethik nicht reden kann. Sie zeigt sich.

Das ist eine Einsicht, die mir persönlich sehr gut gefällt, sie hat poetische Qualitäten; aber im Kern formuliert sie eine eigene raffinierte Ethik.

Frage:

Mal von der Seite gefragt ... Sie verkörpern doch selbst eine gewisse Ethik. Ich erinnere mich an Ihre Artikel in Tageszeitungen wie die über das Alter oder über die Behinderung, in denen Sie dezidiert eine moralische Position beziehen.

Ja, aber das ist ganz einfach und – wenn Sie an unsere Überlegungen zum polykontexturalen Bewußtsein denken – auch nicht überraschend. Ich bin wie Sie alle unter den Bedingungen der Moderne eine multiple Person, Vater, Ehemann, Staatsbürger, Wissenschaftler, Katholik, Ehrenmitglied der Dorffirewehr ... also alles Mögliche und alles Mögliche so, daß es sich einer Einheitsbildung verwehrt. Es ist ganz klar, daß ich ethische Positionen vertrete und wie jedermann und jede Frau moralischen Zurechnungen unterliege bzw. selbst moralisch attribuiere. Aber das hindert mich nicht daran, in Vorlesungen wie diesen zu problematisieren, worin ich wie alle Leute tagtäglich verwickelt bin.

Frage:

Wir können aber davon ausgehen, daß Sie eine reflektierte ethische Position haben?

Das ist jetzt ein gefährlicher Punkt. Sie versuchen, mich festzunageln, damit ich mit etwas herausrücke, das dann doch Bindungseffekte hätte. Aber ich habe keine Ethik sozusagen neben der Polykontexturalität der modernen Gesellschaft. Ich werde Sie im Rahmen einer wissenschaftlichen Vorlesung nicht mit meinen ethischen und moralischen Vorstellungen behelligen. Ich würde dann in die Kommunikation nur weitere Varianten einspeisen, die mit persönlichen Lebens- und Weltentwürfen zu tun haben. Ich habe, wenn Sie sich recht erinnern, auch von Anfang an gesagt, daß diese Vorlesung keineswegs selbst in die Falle der Moral tappen darf. Einige Male waren wir ja nahe daran.

Frage:

Dennoch würde mich interessieren, ob Ihre persönlichen ethischen Reflexionen von dem tangiert werden, was wir in der Vorlesung als Fragen an die Ethik formuliert haben.

Das ist eine sehr schwierige Frage, die ich auch nicht bündig beantworten kann. Wenn ich über das nachdenke, was mir persönlich ethisch wichtig ist, dann finde ich eher eine Gemengelage ganz unterschiedlicher Motive vor, und dazu gehört

dann auch, daß ich über die Dinge informiert bin, die ich Ihnen vorgetragen habe. Ich kann nicht völlig davon absehen, daß ich mir in der ethischen Reflexion die Fragen stellen muß, die wir hier entwickelt haben. Aber die Antworten, die sind dann ganz individuell und kaum generalisierbar. Sie ordnen sich in das Syndrom ein, das meinen Namen trägt. In diesem Syndrom kommt die Idee nicht vor, daß ich selbst praktischer Philosoph oder Ethiker bin.

Frage:

Aber ist das nicht eine typische Abschottungsstrategie? Man könnte Ihnen ja auch entgegenhalten, daß Sie (zum Beispiel als Lehrender oder Intellektueller) eine Verantwortung tragen, die über das Disziplinäre Ihres Faches hinausgeht.

Ich könnte sagen, daß ich mich dieser Verantwortung ja auch öffentlich stelle und meine ethisch und moralisch geprägten Meinungen zu den verschiedensten Problemen bekanntgebe, aber das tue ich, wie Sie schon sagen, nebensächlich, als Privatmann, der sich für allerlei interessiert und zu allerlei Verhältnissen eine eigene Vorstellung hat. In Vorlesungen wie diesen geht es aber um das, was ich als Theoretiker verantwortlich sagen kann. Ich gebe gern zu, daß da auch ein Stück Ethik oder Professionsethik im Spiel ist, die sich schwer mitkontrollieren läßt, eine Art Fachleute-Ethik, die mich ja auch davon abhält, mich zu Dingen zu äußern, von denen ich nichts verstehe.

Ich stelle übrigens mit Befremden fest, daß Sie mich jetzt noch immer in´s Zentrum Ihrer Überlegungen rücken. Vielleicht macht sich da schon wieder die Personennähe und Personenanfälligkeit moralischer Diskurse bemerkbar.

Frage:

Vielleicht liegt es aber auch daran, daß Sie hier im Hause die Systemtheorie vertreten. Sie gilt vielen als kalt und unmenschlich.

Nun, Theorien sind ja auch keine Menschen und haben keine Temperatur. Ich denke, der Hauptgrund für diese kuriose Einschätzung ist, daß diese Theorie Menschen und Soziale Systeme entlang der System/Umwelt-Differenz so aufordnet, daß sie füreinander wechselseitig als Umwelt erscheinen. Eine Konsequenz, die wir auch erörtert haben, war, daß Soziale Systeme sich nicht aus Leuten zusammensetzen, und es mag diese Konsequenz sein, die für manch einen oder eine gewisse Gemeinschaftsvorstellungen außer Kraft zu setzen droht. Plötzlich ist der Mensch nicht mehr Teil einer ihn wärmenden Gemeinschaft, er ist nicht Subjekt des Sozialen, kein Dominator der Gesellschaft. Dadurch werden ganz andere Analysen möglich, aber es sind dann schwer erträgliche Analysen, Auflösungen, wenn man es wörtlich nimmt, die man lieber unaufgelöst sehen würde. Der Irrtum dieser Einschätzungen liegt darin, daß sie übersehen, daß das alte Modell, der Mensch als Teil der Sozialität, ihn zu einem Rädchen in einer Maschinerie verwandelte,

wohingegen er in dieser Theorie als Individuum, ich würde beinahe sagen, als dämonische Unberechenbarkeit sehr viel ernster genommen wird.

Frage:

Sie haben einmal an anderer Stelle gesagt, die Welt sei unheilbar.

Ich erinnere mich nicht, wann genau ich das gesagt habe und in welchem Kontext. Jedenfalls ist das sicher eine sehr zugespitzte Äußerung, die man cum grano salis nehmen muß. Wahrscheinlich meinte ich, daß die Welt für einen Beobachter von so unausdenkbarer und überbordender Komplexität ist, daß die Annahmen naiv erscheinen, man könne sie aus irgendeinem Punkte heraus, vom guten Willen oder von der Vernunft oder von irgendeiner Ethik her, vom Bösen erlösen und damit kurieren. Das kommt mir wie eine Wahnidee vor, die die Realität unserer Existenz nicht trifft, und außerdem: Vergessen Sie nicht, daß im Namen solcher Erlösungsphantasien ungeheuer viel Unheil angerichtet wurde und angerichtet wird. Immer steht irgendjemand mit wirren Haaren auf und weiß, wie die Welt zu richten ist ... ich bin da extrem skeptisch. Und mitunter bin ich immer noch überrascht, wie man überhaupt auf solche Ideen kommen kann.

Frage:

Also würden Sie an ein Projekt ‚Weltethos‘ nicht glauben?

Nein. Ganz unabhängig davon, daß ich persönlich dergleichen Projekte für einigermaßen unterkomplex halte, ist ja weder geklärt, was eine solche Ethik so enthalten könnte, daß sie alle Menschen verpflichtet, noch, was für ein Weltbegriff hinter dieser Idee steckt. Im übrigen geht man natürlich auch hier davon aus, daß man an Menschen generell appellieren kann und daß man über diesen Appell auch das Soziale erreicht. Das hatten wir ausgeschlossen.

Frage:

Wenn ich jetzt böse wäre, würde ich sagen: o.k., das geht also mit dieser Theorie nicht, also nehmen wir uns eine andere.

Ich finde diese Option gar nicht so böse. Sie steht jedem offen, und es gibt schließlich jede Menge wohlmeinende, ethisch durchtemperierte Theorien auf dem Markt. Die Frage ist, ob diese Theorien hinreichend komplex und strukturreich sind, also weitere Forschung stimulieren können, oder ob sie von einem Punkt um ausgehen, von irgendeiner epistemologischen Blockade, die sich eher weltbildhaft geprägten Interessen verdanken. Wenn ich zum Beispiel der festen Überzeugung bin, der Mensch ist das und das ... zum Beispiel frei, ein Subjekt, ein Individuum, mit einem Willen begabt, mit Vernunft ausgestattet, ein animal rationale dann wäre ich mit dem Klammerbeutel gepudert, wenn ich auf die Systemtheorie zugreife. Sie eignet sich nicht für solche Überzeugungs- und Selbstüberzeugungskünste. Sie ist eine genuin de-ontologisierende Theorie, das macht ihre Beweglichkeit aus. Aber ich will keine Werbung für diese Theorie

machen und Ihnen nur Recht geben: Man kann andere Theorien heranziehen und hat es dann damit, bezogen auf Moral und Ethik, entschieden leichter.

Frage:

Gut, das eine ist die Wissenschaft, aber das andere ist der Alltag, das alltägliche Leben, die Nicht-Wissenschaft ... Dort wird Orientierung gebraucht.

Koste es, was es wolle ... natürlich. Aber zunächst einmal ist der Alltag doch offenbar robust und durch und durch moralisch orientiert. Die Leute rennen ja nicht wie die aufgescheuchten Hühner herum und suchen nach Maßstäben, sie essen, kaufen ein, gehen ihren Berufen nach und haben im allgemeinen fest eingeschliffene Routinen des Zuweisens von Achtung und Mißachtung. Ethik ist demgegenüber eine Sonderveranstaltung von intellektuell-akademischen Zuschnitt, eine Reflexionstheorie eben. Es ist kein Zufall, daß wir all diese Fragen in einem Hörsaal einer Hochschule diskutieren, der noch dazu fensterlos ist.

Frage:

Aber man spricht von Orientierungs- und Sinnkrisen und erwartet sich von der Ethik Antworten.

Ich bin immer sehr vorsichtig, wenn es um so generelle Aussagen geht wie diejenige, die Gesellschaft befinde sich in einer Orientierungs- und Sinnkrise. Wenn ich ganz genau bin, dann kann die Gesellschaft gar keine Krisen haben, sie ist als das schiere Prozessieren von Kommunikationen, durch die sie definiert ist, indifferent. Es sind psychische Systeme, die Krisen diagnostizieren, aber mit dieser Diagnose die Gesellschaft ja nicht in Gefahr bringen, die sich auch mit Hilfe solcher Diagnosen einfach nur fortsetzt. Wir sind dagegen von der Differenzierungsform der Gesellschaft ausgegangen, die auf Polykontextualität hinausläuft und es so logisch (wenn auch nicht praktisch) unmöglich macht, flächendeckend gültige Aussagen zu machen.

Frage:

Warum haben Sie das eingeschränkt? Ist es denn praktisch möglich, solche Aussagen zu machen?

Ich habe daran gedacht, daß wir eine Gesellschaft haben, in der – wie in einem Gegenzug zur funktionalen Differenzierung – Fundamentalismus gedeiht. Es gibt, das meinte ich mit ‚praktisch‘, Leute und soziale Arrangements, die in gewisser Weise die Kontingenz der modernen Weltbeobachtung blockieren, die also nicht nur lokal gültige Aussagen treffen, sondern davon ausgehen, daß die Welt dies oder jenes wirklich *ist*, weil sie zum Beispiel von einem Gott so geplant wurde. Die anderen Beobachtungsmöglichkeiten derselben Welt erscheinen dann als Korruption, als Verbrechen, als Häresie und werden entsprechend verfolgt. Es ist aufschlußreich, daß dabei heiße Moralen praktiziert werden – im Sinne einer

Mißachtung der Abweichung, die bis hin zur Vernichtung der Abweichler geht. In meinem Buch über den Terror habe ich versucht, diese Mechanismen zu analysieren.

Frage:

Sie haben verschiedentlich angedeutet, daß wir als angehende Sozialarbeiterinnen und Sozialpädagogen sehr stark mit Moral und Ethik konfrontiert sind. Wie kann man damit umgehen?

Du lieber Himmel ... ich scherze ein bißchen, wenn ich sage, daß ich mir in unserem Curriculum ein Fach ‚Humor‘ wünschen würde, da mir der Humor eine genuine Distanzierungsleistung zu sein scheint und in dieser Rolle ein gleichsam naturgegebener Erzfeind aller überzogenen, bärenernsten und darin gefährlichen Moral. Moral lacht nicht, und ich glaube, die Ethik(en) auch nicht. Humor ist, wie ich manchmal vermute, auf der Beobachtungsebene zweiter Ordnung angesiedelt, und er wirkt in dieser Hinsicht entlarvend, wenn die ethisch-moralischen Aufregtheiten und Alarmierungsleistungen zu heftig werden. Natürlich ist das keine ernsthafte Antwort, insofern man vermutlich ‚Humor‘ nicht kanonisch lernen kann. Im Kern der Argumentation steht aber die Einübung in Beobachtungstechniken der zweiten Ordnung. Es ist ja schon viel, wenn Sie gelernt haben, moralische Diskurse zu beobachten als der Einsatz des Schemas Achtung/Mißachtung und sich dann gegebenenfalls kognitiv davon distanzieren können.

Frage:

Sie würden also Entmoralisierung empfehlen.

Ja, ich glaube schon, jedenfalls dann, wenn ich an eine professionelle Soziale Arbeit denke, die als System über sehr präzise Strategien der Anspruchsermittlung verfügt und auch über ein Methodenarsenal, das ja ganz beachtlich ist und, soweit ich sehe, laufend ausgebaut wird. Die Sozialarbeiterin sollte keine Kämpferin gegen das Böse in der Welt sein, so wenig wie ein Flugzeugkapitän oder ein Schlachtermeister; sie sollte sich nicht auf der guten Seite moralisch-ethischer Unterscheidungen wähnen, sondern ihren, wie ich es sagen würde, Job tun – auf dem Hintergrund einer akademisch-wissenschaftlichen Ausbildung, die gerade nicht die Präntention pflegt, einen moralischen Mehrwert zu verkörpern. Aber sehen Sie, daß ich mich jetzt schon und erneut in der Falle der Moral bewege ... ich empfehle Entmoralisierung – und das dann auf Grund vermutlich unaufgeklärter moralischer und ethischer Vorstellungen. Aber sei's drum ... wir sind an einer quasi lockeren Stelle unserer Veranstaltung, und da kann ich mir das durchgehen lassen, wenn und insoweit Sie immer noch festhalten, daß Moral eine soziale Funktion hat, die nicht tilgbar ist, aber vielleicht manchmal Überschußformen annimmt, die man soziologisch nachzeichnen kann. Luhmann hat das, was ich meine, in die Formel gebracht, daß es die Aufgabe einer modernen Ethik sein könnte, vor Moral zu warnen. Das ist

natürlich eine hoch zugespitzte Formel, über die man lange nachdenken könnte, aber sie ist auch ein bißchen wie die Vorzeichnung eines der Strukturmomente einer modernen Ethik, die sich mit dem auseinandersetzt, was wir in dieser Veranstaltung an Provokationen produziert haben.

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit während des nun vergangenen Semesters. Ich stehe bis zum Abend zu Einzelgesprächen oder kleinen Kolloquien zur Verfügung und in diesem Kontext auch zur Scheinvergabe, die wir über all unseren Reflexionen nicht vergessen sollten.