

## VII Implizite Ethik, Leiblichkeit und Polykontextualität<sup>1</sup>

»Moral lacht nicht, und ich glaube, Ethik(en) auch nicht.«

*Peter Fuchs*<sup>2</sup>

»Die Tugend kann sich vom Wirklichen nicht trennen, ohne ein Prinzip des Bösen zu werden. Ebenso wenig kann sie sich völlig mit dem Wirklichen identifizieren, ohne sich selbst zu verleugnen.«

*Albert Camus*<sup>3</sup>

»Welches ist sozusagen der Wohnsitz kulturellen Wissens (etwa von Erzählungen, Fischnamen, Witzen usw.)? Das Bewusstsein der Individuen? Die Regeln der Gemeinschaft? Kulturelle Artefakte? Wie können wir uns die zeitliche und individuelle Variation erklären? Der Anthropologie könnte hier geholfen werden, wenn wir uns nicht auf das Bewusstsein, die Gemeinschaft oder die Kultur für sich genommen konzentrieren würden, sondern auf ihre Schnittstelle.«

*Francisco Varela, Evan Thompson  
und Eleonor Rosch*<sup>4</sup>

Kommen wir mit abschließender Studie zur Frage der Ethik. Die empirischen Studien der vorangehenden Kapitel lassen keinen Zweifel: Es macht in der Tat einen Unterschied, ob Menschen ihre Versprechen halten und ihre Worte nicht nur aus instrumentellen Gründen wählen, um bestimmten Funktionsabläufen gerecht zu werden (man denke an den Psychiater aus Kap. IV, der seine Patientin am nächsten Morgen von der Aufnahmestation abholt). Es ist nicht unerheblich, welche Worte intellektuelle Meinungsführer anstimmen, denn sie tragen dazu bei, eine Epistemologie aufzubauen, die zur Versöhnung oder zur Entfremdung des Menschen von den Bedingungen führen kann, denen er sich verdankt

1 Ich danke Martin W. Schnell und Maximilian Locher für wertvolle Hinweise zu diesem Kapitel.

2 Fuchs (2010e, 92).

3 Camus (2016 [1951], 387).

4 Varela et al. (2013, 326f.).

(im Extremfall kann Letzteres in die beschriebenen Arrangements des Terrors münden, welche in Kap. VI beschrieben wurden).

Wenn wir ethische Fragen aus einer leiborientierten wie auch einer polykontexturalen Perspektive behandeln möchten, ist vor allem eines zu beachten: Gerade weil das Ich-Selbst (das Selbstsystem) des Menschen in Koproduktion mit sozial angeliefertem Sinn entsteht, erscheinen die sich auf dieser Basis entwickelnden Identitäten per se prekär. Aus unterschiedlichsten Gründen kann es zu Krisen kommen, sei es, dass Beziehungen auseinanderbrechen, gesellschaftliche Anomien erscheinen oder sich aus anderen Gründen die Frage nach dem Sinn stellt. An dieser Stelle begegnen wir dem Imaginativen und Imaginären unterschiedlicher (zivil-)religiöser Angebote, welche hier eine Vermittlung anbieten.

Mit Blick auf den sinnvollen, heilbringenden Gebrauch wie auch den Missbrauch dieser Formen landen wir unweigerlich bei ethischen Fragestellungen. Da wir es hier mit komplexen epistemischen Lagerungen zu tun bekommen – es geht weniger um ein normatives Sollen, sondern ein Wollen, das in das menschliche Selbst- und Weltverhältnis eingelagert ist –, sind jedoch keine trivialen Antworten zu erwarten. Vielmehr landen wir bei einer ethischen Position, die nicht mehr erlaubt, von einer Außenperspektive – gewissermaßen von einem Gottesaugenstandpunkt – über Fragen von richtig und falsch, gut und böse, angemessen und unangemessen zu urteilen. Die Ethik erscheint jetzt ihrerseits unmittelbar in das menschliche Selbst- und Weltverhältnis eingelassen.

Versuchen wir uns also mit diesem Kapitel dem Thema der impliziten Ethik, wie es bereits von Wittgenstein aufgeworfen wurde, mit dem notwendigen Problembewusstsein und mit hinreichender Sensibilität zu nähern.

Wir beginnen einführend mit einem Problemaufriss, der zugleich die existenzielle Dramatik unserer Fragestellung deutlich werden lässt.

Danach werden wir mit Heinz von Foerster versuchen, das Problem der impliziten Ethik aus einer kybernetischen Perspektive zu entfalten. Dabei wird es zunächst um die Frage möglicher Konfigurationen von Wertreferenzen gehen, die in unsere praktischen Lebensvollzüge eingewoben sind, um dann in einem zweiten Schritt zu fragen, welche Formen bzw. Arrangements möglich sind, Epistemologie, Ethik und Ästhetik miteinander zu verbinden.

Hieran anschließend werden in Referenz auf die Arbeiten von Ernst Tugendhat mögliche Beziehungen zwischen den unterschiedlichen ethischen Positionen der abendländischen Philosophie mit einer polykontexturalen Weltbeschreibung ausgelotet werden. Dies wird schließlich mit Tugendhats Untersuchungen zur Beziehung von Egozentrik und Mystik in die Frage münden, ob Untersuchungen zur impliziten Ethik nicht besser aus einer sozialanthropologischen denn aus einer philosophischen Perspektive angegangen werden können.

Danach werden wir uns in Verbindung mit Stanley Cavells Arbeiten zur Beziehung von Vernunft und Tragödie intensiver der Frage zuwenden, wie ein menschliches Selbst- und Weltverhältnis aussehen kann, das nicht den bereits angedeuteten Entfremdungsprozessen auf den Leim geht.

In der abschließenden Diskussion werden die unterschiedlichen Fäden der Argumentation zusammengeführt und mit Blick auf die Frage pointiert, was es heißt, in einer polykontexturalen Welt zu leben. Dabei wird unter anderem nachvollziehbar, welche ethischen Fallen mit einer systemtheoretischen Position verbunden sind. Zudem wird deutlich, dass mit dem Postulat der impliziten Ethik keineswegs ein Plädoyer für einen Wertenihilismus oder wie auch immer gearteten Relativismus formuliert wird, sondern im Gegenteil mit dem Problem der Entfremdung bereits eine Tiefendimension angedeutet ist, die quer zur Unterscheidung von Moral und Wertfreiheit gelagert ist, aber nichtsdestotrotz unmittelbar mit der Frage des guten Lebens verbunden ist.

## Einstimmung und Problemaufriss

Auf den ersten Blick scheint aus einer polykontexturalen Perspektive, die auf verkörperten Leiblichkeiten gründet, keine eigenständige ethische Position ableitbar. Da es die »Ortschaft der Orte«<sup>5</sup> nicht geben kann, von der aus – gleich einem Gottesaugenstandpunkt – richtig oder falsch beurteilt werden könnte, wird eine normative philosophische Position eben bestenfalls einen weiteren Standpunkt zu den bereits vorhandenen hinzusetzen können, ohne dabei jedoch die Wertbezüge der jeweils anderen aufzuheben. Denn eine polykontexturale Wirklichkeit zeichnet sich dadurch aus, dass gleichzeitig eine Vielzahl von Reflexionsorten besteht, die jeweils eine eigene Welt haben und entsprechend ihre jeweils eigene Ontologie mit den hiermit einhergehenden Wertbezügen aufspannen. Eine wie auch immer geartete normative Position – insofern sie kommuniziert wird – kann dann eben nur einen Wert neben anderen generieren.

Zudem folgt jedes Selbst- und Weltverhältnis ja seinerseits bereits seinen eigenen Wertreferenzen. Für sie gibt es längst den Unterschied von *gut* und *schlecht*. Lebendige Vorgänge zeichnen sich ja gerade dadurch aus, sich in der Weise innerlich abzuschließen, dass ein durch Wertbezüge aufgespannter Umweltkontakt möglich wird. Dies gilt bereits für Einzeller oder Pflanzen: Für ein Pantoffeltierchen ist Zucker gut und Säure schlecht und entsprechend richtet es sich hiernach aus. Aus einer systemtheoretischen Perspektive beruhen die Operationen eines jeden Systems ja gerade darauf, auf Basis von Werten zwischen Innen und Außen zu unterscheiden, um dann auf diese Weise erst die eigene Fortexistenz, den eigenen Systemerhalt zu ermöglichen. Systeme operieren mit Informationen, also mit Unter-

5 Kaehr (1993, 171).

schieden, die einen Unterschied machen. Genau deshalb *haben* Systeme eine Umwelt, zu der sie sich verhalten, um dann durch ihre Kognition und Bewegung eben genau das Selbst- und Weltverhältnis aufzuspannen, das sie selbst in Differenz zur Umwelt konstituiert. Systeme haben die Wertfrage also bereits immer schon entschieden. Insofern sie operationsfähig sind, verfügen sie längst schon über Werte<sup>6</sup> bzw. Wertorientierungen, welche Informationen welcher Art auch immer verarbeiten lassen.

Insofern wir diese Prozesse aus einer phänomenologischen Perspektive betrachten, erscheinen diese Wertreferenzen buchstäblich als wahrgenommene und empfundene Werte.<sup>7</sup> Auf dieser grundlegenden Ebene erscheint in Hinblick auf die Natur dieses Prozesses zunächst<sup>8</sup> kein prinzipieller Unterschied zwischen Hunger und Schmerz, Ekel und Lust, dem unangenehmen Gefühl, das mit dem Verletzen der Loyalität der eigenen Gruppe einhergeht, dem Unbehagen eines Wissenschaftlers bei Betrachtung einer brüchigen und logisch inkonsistenten Argumentationskette oder den Empfindungen eines Künstlers in Anbetracht des Misslingens oder Gelingens seines Werkes. In all diesen unterschiedlichen Beispielen besteht bereits ein Referenzsystem, das zwischen einem positiven und negativen Wert unterscheiden lässt und entsprechend einen motivationalen Vektor aufspannt, der anzeigt, was zu tun ist beziehungsweise wie die Gelingensbedingungen gelagert sind, die zwischen gut und schlecht oder richtig und falsch unterscheiden lassen. Lebendige Formen sind qua eigener Existenz immer schon in dieses Spannungsfeld unterschiedlicher Werte hineingesetzt. Aus einer polykontextualen Perspektive, welche die ontische Dignität jeder Perspektive anerkennt, erscheint es aus diesem Grunde irgendwie merkwürdig, ja sogar unnötig, hier überhaupt zwischen Sein und Sollen trennen zu wollen. Denn die Tatsachen des Lebens beruhen per se auf einem verkörperten Wertbezug, der immerzu eine Spannung zwischen Sein und Sollen generiert, die wiederum das Leben in Bewegung hält.<sup>9</sup>

6 Der Begriff ›Werte‹ ruft natürlich bestimmte Assoziationen auf den Plan, ergibt jedoch nicht nur innerhalb einer normativen Theorie Sinn, sondern auch im Kontext kybernetischer Theorie. In Letzterer erscheinen Werte als »die Kombination eines besonderen Reizes mit einer besonderen Antwort« bzw. als »Handlungen, die eine Wahl anzeigen«. Sie verweisen auf eine kontingente Kommunikation, die bestimmte Selektionen nahelegt (Ruesch/Bateson 1995, 46ff.) bzw. auf die Beziehungen zwischen Werten und Präferenzen (Handlungsorientierungen) (dies.: 58).

7 Siehe hierzu auch Andreas Weber (2008).

8 An dieser Stelle ist jedoch darauf hinzuweisen, dass spätestens mit einer Phänomenologie der Alterität, wie sie Lévinas entwirft, Wertreferenzen nicht einfach in positiven oder negativen Empfindungen aufgehen, sondern hier komplexere Relationen auftreten (s. etwa Lévinas 1998).

9 In seiner ihm eigenen polemischen Art formuliert Bruno Latour entsprechend vollkommen korrekt: »Vor ihm [Kant] und in der übrigen Welt gibt es kein existierendes Wesen, das des Sollens entbehren. Vor ihm und in der übrigen Welt gibt

Aus der hier entfalteten Perspektive gilt selbstredend, dass auch die Protagonisten einer philosophischen Ethik keine Perspektive außerhalb eines konkreten Lebensvollzugs einnehmen können (auch das Sprechen und Schreiben über ethische Fragen ist eine Praxis). Denn einen »Gottesaugenstandpunkt« einzunehmen,<sup>10</sup> von dem aus sich ethische oder normative Gesetze als übergreifende Prinzipien ableiten ließen, hieße den konkreten Lebensvollzug zu verlassen, was nicht geht (die Bedeutung der gesagten und geschriebenen Worte ergibt sich nicht aus deren Inhalt, sondern aus deren Wirkung innerhalb des Netzwerkes menschlicher Beziehungen). Entsprechend gilt: Entweder sind die formulierten Normen so abstrakt, dass sie für die konkrete Praxis nicht so recht von Bedeutung sind, also nicht in der Lage sind, zu politischem oder anderem wertorientierten Handeln zu motivieren,<sup>11</sup> oder sie sind mit Zwängen verbunden, welche dann an andere Wertbezüge gekoppelt sind, die dem Menschen etwas bedeuten, etwa die In- und Exklusion in Gruppen (beispielsweise als Moralphilosoph anerkannt zu werden) oder eine andere Form von Lohn oder Strafe, was dann jedoch nicht im eigentlichen Sinne für ein ethisch begründetes Verhalten spricht. Denn man tut die Dinge ja jetzt nicht, weil man es soll oder will, sondern weil man die damit gekoppelten Nebenfolgen vermeiden möchte. Dies hat bereits Wittgenstein im *Tractatus* ausgedrückt.

»Es ist aber klar, daß Ethik nichts mit Strafe und Lohn im gewöhnlichen Sinne zu tun hat. Also muß diese Frage nach den Folgen einer Handlung belanglos sein. [...] Es muß zwar eine Art von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen. (Und das ist auch klar, dass der Lohn etwas Angenehmes, die Strafe etwas Unangenehmes sein muss.)«<sup>12</sup>

Die von Wittgenstein thematisierte ethische Dimension erscheint gewissermaßen in die Lebensprozesse selbst eingelagert. Sie ist eine *implizite Ethik*, die je nach Ausgestaltung und Komplexität der menschlichen Selbst- und Weltverhältnisse eine andere Lebensform annimmt. Sie treibt – gleichsam von einem inneren Dämon motiviert – zu bestimmten Formen, wenngleich in bestimmten Konstellationen durchaus negative bzw.

es kein existierendes Wesen, das nicht ausruft: »Du mußt«, »Du darfst nicht« und das an diesem Zögern die Differenz von Sein und Nicht-Sein mißt. Alles in der Welt wertet, von der Zecke von Uexkülls bis zu Papst Benedikt XVI. – und selbst die Pfeife von Magritte. Anstatt »das Sein und das Sollen« einander entgegenzusetzen, sollte man eher zählen, wie viele Wesen man passieren muß und wie vielen Alternierungen sich zu fügen man lernen muß, um weiter zu existieren. In diesem Punkt hat Nietzsche recht, das Wort »Wert« ist ein Begriff ohne Gegenteil – jedenfalls ist es nicht das Wort »Tatsache.« (Latour 2014, 610f).

10 Putnam (1991).

11 Hier setzt etwa auch die Kritik von Marta Nussbaum (2016, 338) an Habermas an.

12 Wittgenstein (1990), *Tractatus*, Proposition 6.422.

kaum erträgliche Konsequenzen zu erwarten sind, sei es persönlich oder für das soziale Umfeld.<sup>13</sup>

### *Erste Sondierung: das Opfer*

Im Extremfall kann es passieren, dass sich selbst schreckliche und grausame Taten in einer durchdringenden Form *ethisch* gut anfühlen.<sup>14</sup> Insbesondere Jacques Derrida hat in seiner Arbeit »Geschenk des Todes«<sup>15</sup> dieses Motiv am Beispiel der Opferung Isaaks durch Abraham ebenso konsequent wie radikal durchdacht. Abraham folgt hier dem inneren Primat, dem Willen eines Gottes Folge zu leisten, von dem er nicht einmal wissen kann, ob er seinen vermeintlichen Wunsch richtig interpretiert hat und ob es diesen Gott wirklich gibt oder ob das Ganze nicht doch nur seiner Vorstellung entsprungen ist. Zudem kann er niemandem offenbaren, dass er sich mit seinem Sohn auf den Weg in die Wüste zum Opferaltar begeben möchte. Es bleibt eine einsame Entscheidung, denn weder mit seiner Frau oder seinen Freunden und Glaubensgenossen noch mit seinem zu opfernden Sohn kann er hierüber reden.

Jeder diesbezügliche Kommunikationsversuch würde nur Widerspruch oder Zweifel an dem Sinn der geplanten Handlung erwecken und damit seine eigene Entschlossenheit verunsichern. Die getroffene Entscheidung kann nur unter Absehung jeglicher sozialer Rückversicherung, also unter Suspension eines jeglichen Diskurses, stattfinden. Denn Letzterer würde nichts anderes bewirken, als neben Gründen für das Opfer auch Vernunftgründe zu thematisieren, warum Abraham seinen Sohn *nicht* opfern sollte. So könnte etwa in Perspektiven öffnenden Gesprächen der nicht so recht von der Hand zu weisende Verdacht formuliert werden, dass man die Anweisung Gottes möglicherweise falsch interpretiert habe.<sup>16</sup>

13 Zur Illustration sei hier der Fall des Whistleblowers benannt, der durch den Akt der Selbstoffenbarung sowohl psychisch, beruflich und familiär Schaden nimmt, aber dennoch im Nachhinein befragt beschreibt, dass er nicht anders handeln konnte und auch aus der gegenwärtigen Perspektive nicht anders gehandelt hätte. Siehe zu Whistleblowern aus dem Finanzbereich die Untersuchung von Wegmann (2014).

14 Die schlimmsten Taten werden genau deshalb möglich, weil man glaubt, damit etwas Gutes zu tun! So verweist ja auch Lakoff (Lakoff/Wehling 2008) auf die Mächtigkeit von Rahmungen durch Werte: Der Konservative, der seine Kinder mit Härte erzieht, tut dies im Bewusstsein, ihnen damit etwas Gutes zu tun. Er bereitet sie auf die böse Welt da draußen vor – alles andere wäre fahrlässig.

15 Derrida (2008).

16 Im Sinne von Charles S. Peirce (1965) kommen wir hiermit zu einer dreistelligen Zeichenrelation aus Repräsentamen, Objekt und Interpretant. Da das Verhältnis zwischen Welt und Erkennen nun durch eine dritte Relation konfiguriert wird, entsteht Uneindeutigkeit und damit Bedarf nach Interpretation, was zu Unruhe und Unsicherheit führt, die wiederum nur durch weitere

Kommunikation bringt per se Widerspruch und dritte Perspektiven mit ins Spiel.<sup>17</sup> Die eindeutige Beziehung zwischen Vision, Glaube und Tat würde hiermit ihre Kohärenz verlieren. Das Selbst- und Weltverhältnis wird damit zwangsläufig reflexiv und uneindeutig. Es entsteht Unruhe, die unter Einbeziehung der nun nicht zu negierenden anderen Perspektiven zur Suche nach Kohärenz auf einer höheren Ebene drängt. Insofern wir die Eindeutigkeit des Willensaktes mit dem Wert des Vektors gleichsetzen, der die intentionale Bewegung zwischen Selbst und Welt aufspannt, führt die Kommunikation gewissermaßen zunächst zu einer Dekohärenz der Willensbewegung,<sup>18</sup> denn die aufgrund der zusätzlichen Perspektiven gesteigerte Komplexität des Selbst- und Weltverhältnisses legt nun keinen eindeutigen Handlungsvektor mehr nahe.<sup>19</sup>

Es geht gewissermaßen der Sinn verloren. Insofern wir Kohärenz phänomenologisch als die sinnliche Evidenz einer Kognition und die hiermit einhergehenden zwingenden Handlungsimplicationen begreifen, flacht zunächst auch der subjektiv empfundene Willensimpuls ab. Abraham weiß dies und entscheidet sich gerade deshalb *willentlich* zum Schweigen, also dafür, den Zumutungen der Kommunikation, in die der Mensch als sprechendes Tier hineingeboren ist, auszuweichen. Hierdurch wird es ihm

Kommunikation bearbeitet werden kann. Eine dreiwertige Semiotik führt dann, wie Nina Ort (2007) gezeigt hat, unweigerlich zu einer polykontexturalen Welt.

- 17 Und der Kommunikationsabschottung geht ja das Wissen voraus, dass dem so ist. Der, der Kommunikation vermeidet, führt die Kontingenz schon mit und verhindert lediglich ihr gänzlichliches Hereinbrechen, indem er eine Art kommunikativen Staudamm errichtet.
- 18 Der Soziologe wird hier aber schnell eine Bewegung ausmachen, in der Menschen in sozialen Situationen aus der wechselseitigen Unsicherheit wieder Ordnung und Kohärenz zu binden versuchen, freilich jetzt auf einer höheren Komplexitätsstufe und wiederum ohne Harmoniegarantie. Gewissermaßen als natürliche Bewegung – eben weil immer Störung durch Interaktion passiert – entsteht der Drang, wiederum eine neue Einheit von Erkennen und Handeln zu finden. Bateson hat dies schön in dem Gedanken von den sich selbst heilenden Tautologien ausgedrückt (vgl. Bateson 1987, 253).
- 19 Der Willensakt ist eindeutig und mit einem der Vektoren gleichzusetzen, die den Selbst- und Weltbezug aufspannen. Denn der Selbstschutz vor Kommunikation findet ja gerade deshalb statt, weil der Selbst- Weltbezug sich eben nicht nur in dieser einen Dimension bewegt. Wäre er in dieser Art monokontextural, dann gäbe es zwei Möglichkeiten: Er spricht mit anderen und wundert sich auf einmal, dass man die Sache ja anders sehen könnte (totale Rejektion mit den zwei Anschlussmöglichkeiten: Ich lasse es, ich mache es trotzdem) oder er versteht gar nicht, dass es andere Perspektiven gibt (partielle Rejektion), versteht die anderen nicht und macht unbeirrt weiter. Jedenfalls: Kommunikation aus Angst vor Zweifel (sprich: Kontingenzerfahrung in der Sache) setzt nachvollzogene Mehrwertigkeit voraus, vor der man sich dann schützen muss.

möglich, einen eindeutigen Wert zu setzen und aufrechtzuerhalten.<sup>20</sup> Die selektive Kappung des kommunikativen Kontakts zur Mitwelt scheint hier gewissermaßen die Voraussetzung dafür zu sein, um zu einem selbstbestimmten Handlungs- und Willensimpuls zu gelangen.<sup>21</sup>

Sinn, Freiheit und absolute Subjektivität – so folgerichtig Derrida – gehen hier mit der Abkehr von Gemeinschaft und Gesellschaft und der Bindung an all das einher, was einem normalerweise lieb und teuer ist. Abraham wird jedoch gerade deshalb zu einem absoluten ethischen Subjekt, *weil* er ohne Rückversicherung ins Soziale hinein – also ohne Furcht vor den weltlichen Konsequenzen und ohne Verweis auf eine kommunikativ abgesicherte Rationalität – das tut, was er als richtig ansieht und fühlt. Wir gelangen hiermit zu dem Paradoxon, dass absoluter Gehorsam vor einem Gott (von dem man nicht wissen kann, ob er wirklich existiert) mit dem Gefühl absoluter Autonomie, absoluter Handlungsmächtigkeit zusammenfällt. Anders nämlich wäre es gar nicht denkbar, vollkommen kohärent einer inneren Stimme zu folgen, um dabei jeden anderen in der Sach-, Sozial- oder Zeitdimension gelagerten Sinn auszublenden.

Das Selbst- und Weltverhältnis reduziert sich auf die Beziehung zwischen imaginärer Projektion und sich selbst ermächtigendem Subjekt, aus dem heraus dann innerweltlich ein Handlungsvektor erwächst, der kaum mehr zu irritieren ist. Die einzige Position, aus der heraus eine Wende herbeigeführt werden kann, ist die des imaginären Gottes selber, der Abraham als gleichsam unzugänglicher und unbewusster Teil seines Selbst- und Weltverhältnisses im entscheidenden Moment doch noch von dem Opfer abbringen mag. Polykontexturalität, d. h. Weltkomplexität, ist hiermit freilich nicht aufgehoben, denn auch die Imaginäre, welche das Selbst in dieser Weise ermächtigen, verdanken sich einem Bereich, der nicht mit der Psyche des einzelnen Menschen zusammenfällt und diese immer schon transzendiert: der Kommunikation. Gott – wie jedes andere Imaginär – ist per definitionem nicht von dieser Welt und entsprechend auch nicht durch eigene Erfahrung erschließbar (aus diesem

20 Wir haben hier bewusst im Passiv formuliert, um dem Missverständnis vorzubeugen, dass da jemand, ein Ich-Selbst, ein inneres Seelenwesen ist, welches diese Setzung vornimmt. Die Argumentation läuft vielmehr in die andere Richtung: Wir finden eine komplexe Systemik vor, bestehend aus einer Kommunikation, welche Entitäten mit komplexen Selbst- und Weltverhältnissen miteinander so verschränkt, dass sie dazu führt, dass Eigenwerte entstehen können, die dann als ein autonomes Ich-Selbst erscheinen mögen, das sich jedoch nicht selbst, sondern dem Prozess der konditionierten Koproduktion verdankt. Vgl. Vogd (2014, 81ff.).

21 Mit Blick auf Arrangements des Terrors in Kap. VI wird deutlich: Auch in einer polykontexturalen Welt kann es zu Überlagerungen kommen, die Orte der Monokontexturalität schaffen. So kann etwa eine Systemik entstehen, die sich so konditioniert, dass an dieser Stelle nur ein Wert Gültigkeit hat, der dann zum Opfer des Sohnes, dem Selbstmordattentat usw. motiviert.

Grunde soll man sich auch kein Bild von Gott machen). Auch diese Figuren gelangen nur durch Kommunikation in die Welt, denn nur hier lässt sich etwas thematisieren, was jenseits der Erfahrungsmöglichkeit der Psyche existiert.<sup>22</sup> Nur in der gemeinschaftlichen Anrufung erscheint das Imaginäre so real, dass es geglaubt werden kann (nämlich indem die Gefühle, welche in kollektiven Vollzügen entstehen, jetzt gleichsam mit der Sache selbst verwechselt werden<sup>23</sup>).

Wenngleich sich Abrahams ethische Ermächtigung als gottesfürchtiger Mensch zwar einem komplexen polykontexturalen Arrangement verdankt, das auf einer jeweils spezifischen Form der Verschränkung von Kommunikation, Psyche und Gemeinschaft beruht, erscheint als Ergebnis eine monokontexturale Epistemologie. Für Abraham gibt es nur noch das Eine, wenngleich sich das Eine seinerseits einer Vielheit aus Psychen und Kommunikation verdankt.

### *Der schmale Grat zwischen Nihilismus und Wahnsinn*

Unweigerlich spürt man ein Schaudern, insofern man die mit den Fragen einer impliziten Ethik verbundenen Zumutungen zu verstehen beginnt. Sich der Frage des inneren Dämons zu stellen, impliziert, in »Welten ohne Grund« zu landen.<sup>24</sup> Wir landen nun bei den Problemen Wert suchender Lebensformen, die, insofern sie in die Lage kommen, diesen Prozess zu reflektieren, begreifen müssen, dass ihre Wertreferenzen in nichts gegründet sind. Als Zwillingsschwester der impliziten Ethik erscheint damit unweigerlich das Problem des Nihilismus. Denn das Wissen oder die Ahnung vom unbegründeten eigenen Sein annihiliert nicht das denkende und fühlende Ich, das weiterhin ein Selbst- und Weltverhältnis zu konstituieren sucht, um sich dort in seinen eigenen Wertreferenzen wiederzufinden.

Die Auflösung der Kohärenz der Selbst- und Weltverhältnisse eines Menschen kann leicht mit der für das Ich-Selbst bedrohlichen Erfahrung von Leere einhergehen. Es kommt zu einer Dezentrierung von Wertreferenzen, die dann nicht mehr in einem kohärenten Ich-Erleben gebunden werden können, wie es dann teilweise Menschen in einer Psychose erfahren.<sup>25</sup> Der Verlust eindeutiger Selbst- und Weltverhältnisse erscheint

22 Siehe zur Beziehung von religiöser Kommunikation und der Günther'schen Konzeption von Negativsprache ausführlicher Vogd und Harth (2015, 155).

23 Siehe hierzu insbesondere Clifford Geertz (1983, 44ff.), der aufzeigt, dass nahezu Beliebiges durch kollektive Enaktierung im religiösen Sinne zugleich als Modell für und als ein Modell von der Welt erscheinen kann.

24 Varela et al. (1992). Siehe auch Vogd (2014).

25 Batesons (1992) Double-Bind-Theorie der Schizophrenie zeigt die kommunikationstheoretischen Bedingungen auf, unter denen der Versuch, das Erlebte zu integrieren, scheitern muss. Wenn in existenziellen Situationen die Unterscheidung

gerade deshalb für den normalen Menschen so bedrohlich, weil – so Gregory Bateson – in »Wahrheit [...] ein Bruch in der scheinbaren Kohärenz unseres geistigen logischen Prozesses als eine Art Tod erscheinen« würde.<sup>26</sup> Wir landen bei Zusammenbrüchen, wie sie in Kap. IV von einer ehemaligen Psychiatriepatientin berichtet wurden.

Entsprechend sind hier gerade bei sogenannten »normalen« Menschen starke Immunreaktionen zu erwarten.<sup>27</sup> Um diesem Gefühl der Leere auszuweichen,<sup>28</sup> ist dem Ich<sup>29</sup> nahezu jedes Mittel recht – selbst der Rückgriff auf Imaginäre, die jeder Vernunft spotten. Um weiter mit Bateson zu sprechen:

»Es ist, als müsse die dichte Kohärenz des logischen Gehirns, selbst bei Personen, die notorisch eine ganze Menge wirres Zeug denken, immer noch hochheilig sein. Wird gezeigt, daß es gar nicht so kohärent ist, dann stürzen sich die Individuen oder Kulturen wie die Schweine von Gadara in Komplexitäten des Übernatürlichen. Um den Millionen von metaphorischen Toden zu entkommen, die sich in einem Universum von Zirkeln der Kausalität abzeichnen, leugnen wir einfach die Realität des gewöhnlichen Sterbens und flüchten in Phantasien von einer Nachwelt und sogar der Reinkarnation.«<sup>30</sup>

zwischen Information und Kontext nicht mehr möglich ist, müssen die Wirklichkeitskonstruktionen zusammenbrechen. Genau dieser Problemlage sind nun schizophrene Patienten ausgesetzt. Sie können nur schwer »kohärente Wertebilanzen« (Emrich 1994, 115) erzeugen. Der Schizophrene braucht in seiner Unfähigkeit, kohärente Wirklichkeiten zu erzeugen, entsprechend »Helfer, die die intern nicht ausreichenden Kohärenzen quasi extern repräsentieren und zum Teil realisieren. Nach der Objektbeziehungstheorie von Winnicott kann man dies so formulieren, dass die verschiedenen divergenten Selbstanteile des Patienten sich an verschiedene Bezugspersonen eines therapeutischen Teams quasi identifikatorisch anbinden und diese dann wie »Marionetten an Fäden« bewegen« (Emrich 1994, 115). Ein stabilisierender therapeutischer Prozess besteht dann darin, »eine so gestaltete vorsichtige gegenläufige Reduzierung dieser Bewegung zu vollziehen, dass im Patienten mehr Kohärenz entsteht als ursprünglich vorhanden war. Hier handelt es sich also quasi um eine soziale beziehungsweise gruppensystemische Konstruktivität des Gehirns, deren Einwirkung auf die interne Konstruktivität des Gehirns des Betroffenen den eigentlichen Gegenstand sozialpsychiatrischer systemischer Therapie ausmacht« (ebd.).

26 Bateson (1987, 160).

27 Siehe zur immunologischen Reaktion aus einer sozialphilosophischen Perspektive auch Peter Sloterdijk (2009).

28 Um hier Peter Fuchs aufzugreifen: Das psychische System kippt im Begreifen der Realität des Todes in eine Leere, die jedoch nicht Nichts ist, sondern mit einem bestimmten Gefühl einhergeht: dem »Grauen« (Fuchs 2015, 240).

29 Der Begriff »Ich« steht hier synonym für das System des Selbst, wie es Fuchs (2010a) beschreibt.

30 Bateson (1987, 159).

Unweigerlich gelangen wir hiermit in das Grenzgebiet zwischen Wahnsinn, den Imaginären des Nihilismus, der politischen Theologie und der Religion sowie einer in Leere und Bodenlosigkeit gegründeten Spiritualität.<sup>31</sup>

Gerade weil der Status Ich-Selbst prekär ist, lassen sich Menschen durch die kommunikative Bedrohung dessen, was sie als ihre Identität bzw. ihr Selbst betrachten, in Rage bringen. Die hiermit einhergehenden Gefühle übernehmen, so Luhmann, gewissermaßen eine »Immunfunktion«. Sie treten auf, wenn der »Weitervollzug der Autopoiesis« des Selbstsystems gefährdet ist, etwa im Falle der »Diskreditierung einer Selbstdarstellung«. Wenn Worte nicht mehr weiterhelfen, hilft das Gefühl dem psychischen System »im Hinblick auf die Fortsetzbarkeit seiner Operationen«, wieder eine entsprechende »Selbstinterpretation« zu finden,<sup>32</sup> die weitere Möglichkeiten der Selbstidentifikation liefert. Emotionen wie Ärger – bis hin zu mörderischer Wut – erscheinen deshalb in Bezug auf die Integration des Selbstsystems als funktionale Äquivalente zu den Formen des Selbstwertes, wie sie durch soziale Integration (Gemeinschaft) oder eine gesellschaftliche Einbettung in die Rollenskripte einer funktional differenzierten Gesellschaft verbunden sind. Umgekehrt lässt dies auch verstehen, warum für schwach integrierte Individuen die Gewalt in der Gruppe so attraktiv ist. Sie erlaubt relativ voraussetzungslos starke Selbstgefühle aufzubauen, insofern Adressaten gefunden werden, auf die sich der Ärger richten kann. Hier erscheint das gewaltsame Delikt dann selbst als der Vektor, über den sich in Verbindung mit geeigneten, in der Regel massenmedial angelieferten Imaginativen ein mit machtvoller Selbstwirksamkeit aufgeladenes Ich-Gefühl aufbauen lässt.

Als auch philosophisch ausgearbeitetes Extrembeispiel lässt hier etwa an Carl Schmitts politisch-theologisches Dogma denken: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.«<sup>33</sup> Die hiermit einhergehende Hypostasierung eines beziehungslosen Selbst, dem offenbar nichts anderes mehr übrig bleibt, als das Momentum der Glaubenskrisen selbst zu nutzen, führt hier in faschistische Imaginäre, welche das Selbst des Führers dann an die Stelle Gottes setzen.<sup>34</sup> In Kapitel VI ist am Beispiel der Waffen-SS und der Rede Himmlers die Verschränkung unterschied-

31 Siehe zur Letzteren und in Bezug auf den Buddhismus Vogd und Harth (2015), »Die Praxis der Leere«. In Hinblick auf das Christentum lässt sich hier etwa an Dietrich Bonhoeffers (1988) »religionsloses Christentum« denken, das er im KZ und mit Blick auf die Schwäche und Hilflosigkeit Christi formulierte und in dem die Vorstellung einer Transzendenz außerhalb des unmittelbaren Lebensvollzuges aufgegeben wird. Siehe zur religionsphänomenologischen Ausarbeitung einer solchen Perspektive auch Michel Henry (2011; 2012).

32 Luhmann (1993, 370f.).

33 Schmitt (2009 [1922]).

34 Um hier wieder mit Bateson zu sprechen: »Wir Menschen scheinen zu wünschen, daß unsere Logik absolut wäre. Wir scheinen uns nach der Annahme zu richten,

licher Kontexturen zu einem fatalen Arrangement dargestellt worden. Hier sind die epistemischen Weichenstellungen deutlich geworden, die zu einem hermetisch abgeschlossenen Selbst- und Weltverhältnis führen, das nur noch in Gewalt und Terror Zuflucht finden kann.

Derridas Beispiel und die Probleme an der Nahtstelle zum Nihilismus verdeutlichen nochmals die Brisanz unserer Fragestellung. Anders als etwa in der Habermas'schen Diskursethik, welche ›abgekühlte‹ (und damit in der Regel irrelevante) Problemstellungen behandelt, begegnen wir im Bereich der impliziten Ethik ›heißen‹ Problemen.<sup>35</sup> Bei Habermas diskutieren wir über Geltungsansprüche und Vernunftgründe und können uns auf den »eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Argumentes«<sup>36</sup> gerade deshalb einlassen, weil wir genau wissen, dass die Argumente, denen wir uns vermeintlich verpflichten, doch nicht zählen, wenn es um etwas für uns wirklich Wichtiges geht (also etwas, das wirklich unsere Werte berührt). Demgegenüber geht es in den hier angerissenen Problemfeldern um etwas, das uns wirklich wichtig ist, nämlich um etwas, das in existenzieller Weise die Wertbeziehungen berührt, welche uns selbst ausmachen.<sup>37</sup>

daß es sich so verhält, und geraten in Panik, wenn wir auf das leiseste Anzeichen treffen, daß es nicht so ist oder sein könnte« (Bateson 1987, 161).

35 Aus einer gesellschaftstheoretischen Perspektive ließe sich hier die These wagen, ob nicht die eigentliche Funktion von Habermas' Diskursethik darin liegt, zu heiße politische Themen – wie sie im Anschluss an die 1968er-Bewegung noch virulent waren, durch die Sozialtechnologie des Diskurses abzukühlen, weil es den Menschen um zu viel ging, als dass damit noch eine gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalten werden könnte. Im Sinne von Luhmanns (1969) »Legitimation durch Verfahren« würde es sich hier also um Verfahren handeln, die Probleme zwar nicht lösen, die aber immerhin die Menschen ein wenig davon ablenken können, inkommensurablen Wertkonflikten allzu viel Aufmerksamkeit zu schenken.

36 Habermas (1984, 161).

37 Es handelt sich um ein weitverbreitetes Missverständnis, dass die Vertreter der soziologischen Systemtheorie grundsätzlich einer Haltung der Werturteilsfreiheit zugeneigt seien. Dies ist, wie Martin Weißmann (2015) in expliziter Referenz auf Luhmanns Werk aufzeigt, nicht der Fall. Sehr wohl steht auch hier oftmals die »Suche nach weniger schmerzlichen Zuständen, besser erträgliche Konstruktionen« im Vordergrund (ders., 287ff.). Hierbei ist allerdings hinzunehmen, dass »Werturteile« ihrem »Charakter nach ambivalent ausfallen« müssen, bzw. gerade in der Fähigkeit, Ambivalenzen aushalten zu können, ein Gütezeichen einer systemtheoretisch informierten Ethik liegt (ders., 297ff.) Mit Blick auf die funktionale Methode gilt darüber hinaus: Die »Orientierung an Alternativen« ermöglicht in einem zweiten Schritt die »systemtheoretischer Kritik in dem wertenden Vergleich wirklicher und möglicher Problemlösungen«. »Steigerung sozialer Freiheiten durch soziologische Phantasie« könnte man ein solchermaßen informiertes ethisches Programm auch bezeichnen. Oder anders herum formuliert: Erst die Kombination von »Wirklichkeits- und Möglichkeitssinn« ermöglicht eine »verantwortliche Form der Sozialkritik« (ders., 291ff.). Die soziologische

*Sollen und Wollen, Entfremdung und ethische Positionierung*

An dieser Stelle lohnt es sich, die Beziehung zwischen Werten, Gefühlen und Identität etwa genauer anzuschauen. Zunächst gilt mit Andreas Weber: »Subjektive Bedeutung ist Gefühl«, »Leben ist Gefühl«, »Fühlen ist der unmittelbare Eindruck davon, am Leben zu sein. Es ist die magische Verwandlung, die aus Materie eine Identität katalysiert.«<sup>38</sup> Jeder Prozess, der die Kohärenz des Selbst im Sinne einer Stimmigkeit in sich erhöhen lässt, steigert die Empfindung unserer subjektiven Bedeutung. Das Selbst erscheint dabei freilich nicht als eine isolierbare Entität, sondern ergibt sich – wie die Systemtheorie formuliert – als Funktion seiner Selbst und seiner Umwelt, also als eine Form, die in Auseinandersetzung mit der Umwelt erst die Grenze und Beziehung zur Umwelt bestimmt. Dabei sind verschiedene Formen möglich, wie solch ein Selbst- und Weltverhältnis realisiert werden kann. In unserem Zusammenhang sind hier typologisch insbesondere zwei unterschiedliche Wege zu nennen.

1. Im ersten Typ nährt sich das Selbst durch religiöse, zivilreligiöse oder andere ideologisch aufgeladene Imaginäre, die sich ihrerseits sozial angeliefertem Sinn verdanken. Indem diese Sinnkonstrukte gewissermaßen wörtlich genommen werden, kann gerade dadurch eine hohe Kohärenz gewonnen werden, indem das Selbst sich gleichsam in fundamentalistischer Manier auf diese bezieht, um in der Folge störende Umweltbezüge abzublenken bzw. abzuschneiden (man denke hier wiederum an das Beispiel von Abraham). Subjektivität entsteht dann durch die Verbindung der imaginären Projektionen mit der Leiblichkeit der subjektiv empfundenen Ermächtigung. In der Folge entsteht sozusagen eine unendliche Spiegelung des Egos in den Worten und Konzepten, die man glauben will, um auf diese Weise den Konzepten und dem Ego einen hyperrealen Status zu verleihen, also die eigenen Setzungen mit der Wirklichkeit zu verwechseln.
2. Die zweite Möglichkeit, Kohärenz zu gewinnen, besteht in der Öffnung gegenüber der Mitwelt, also darin, Weltkomplexität aktiv in die eigenen Lebensvollzüge mit hineinzunehmen und in einer Weise mit dem eigenen Lebensvollzug in ein Verhältnis zu setzen, sodass ein flimmerndes und dynamisches Gewebe entsteht, in dem die unterschiedlichen Perspektiven und Referenzen situativ zu einer Resonanz gelangen, die ein stimmiges Bild ergibt. Das Selbst verlagert sich hier gleichsam in die Schnittstelle des Weltkontakts. Es erscheint zugleich

Systemtheorie richtet sich nicht in der Position des Kritikers in einer Haltung des Besserwissens ein, um dann jedoch praktisch nichts erreichen zu können. Sie behält vielmehr in der inkongruenten Perspektive eine aushaltbare Spannung bei, um eine vermittelnde Beziehung zur Praxis zu ermöglichen.

38 Weber (2008, 61f.).

in Differenz zur Welt, wie auch in Beziehung mit der Welt und gewinnt seine Subjektivität aus der gefühlten Resonanz der auf diese Weise möglichen Beziehungen.<sup>39</sup>

Im einen Fall entsteht subjektive Bedeutung durch Öffnung, im anderen Fall durch Schließung, wobei eine reale menschliche Lebenspraxis nicht nur an einem Pol dieser Idealtypen verharren, sondern zwischen Offenheit und Geschlossenheit oszillieren wird<sup>40</sup> bzw. sich dann auch in Mischformen einrichten kann. Die ethische Dimension bzw. das ethische Potenzial zeigt sich in der jeweils impliziten Form des realisierten Selbst- und Weltverhältnisses, wobei sich hier schon andeutet, dass sich zwischen einer egologischen, monokontexturalen und einer ökologischen, polykontexturalen Perspektive unterscheiden lässt. Erstere klammert sich an einer Wertreferenz fest, um das hiermit einhergehende Ich-Konstrukt mit dem übergreifenden Selbstprozess zu verwechseln. Es müssen also systematisch die Umweltbeziehungen ignoriert werden, denen sich auch dieser Prozess letztlich verdankt. Das Ego erhebt sich hiermit in eine Sphäre, die außerhalb der Welt zu stehen scheint, und kann entsprechend nicht anders agieren, als die damit aufscheinende Subjekt-Objekt-Dichotomie zu hypostasieren.

Dies – so die These, die im Folgenden von verschiedener Seite entwickelt wird – geht unweigerlich mit dem Gefühl von *Entfremdung* einher, denn das Beziehungsverhältnis zur Welt muss nun allein schon deshalb prekär erscheinen, weil es immerfort Indizien liefert, die dem aufgespannten Selbst- und Weltverhältnis zu widersprechen drohen. Kommunikation und die hiermit einhergehende Begegnung mit dem eigenen Nichtwissen erscheint gefährlich, weil es den imaginären Status des eigenen Egos zu entlarven droht. Das polykontexturale Selbst ist demgegenüber in der Lage, zwischen verschiedenen Perspektiven und Arrangements von Perspektiven zu oszillieren, um dann situative Anpassungen zu finden und dabei Alterität nicht nur anzuerkennen, sondern sich von ihr auch berühren oder verändern zu lassen.<sup>41</sup> Die Form des Selbst- und Weltverhältnisses – oder um es mit Wittgenstein eleganter auszudrücken: die

39 Die Idee der Resonanz ist auch das Antidot, das Hartmut Rosa (2016) als Antwort auf die typischen Entfremdungen der spätmodernen Gesellschaften vor schlägt.

40 Vgl. Armin Nassehi (2003).

41 Um mit Latour zu sprechen: Der eine Zugang gelangt im »Doppelklick« zu einer epistemischen Perspektive, die dann unweigerlich in eine Art Fundamentalismus führt, welche dazu zwingt, den eigenen Glauben, die eigene Wirklichkeitssicht gegenüber anderen möglichen Perspektiven zu verteidigen. Der andere Zugang führt demgegenüber zu einem dynamischen Spiel vielfältiger Existenzweisen, die sich wechselseitig bedingen und ermöglichen, ohne ineinander übergeführt oder aufeinander zurückgeführt werden zu müssen (Latour 2014, 639ff.).

Lebensform<sup>42</sup> – wird hier selbst zur ethischen Determinante. Beziehungen zu anderen Menschen erscheinen dann nicht mehr bedrohlich, sondern anregend und interessant, denn sie eröffnen einen Raum, in dem Subjektivität neu erschaffen und erlebt werden kann.

Die vorangehenden Ausführungen lassen deutlich werden, wie Epistemologie, Ethik und Ontologie untrennbar miteinander verflochten sind. Es zeigt sich: Ethik erscheint weniger als ein Sollen (das dann ja nur dem faktischen Lebensvollzug entgegenstehen würde) denn als ein *Wollen* und *Können*, das sich aus den realisierten Selbst- und Weltverhältnissen einer Lebensform und den mit ihr verbundenen Wertbezügen ergibt. Das Ethische ist hiermit keineswegs suspendiert, ebenso wenig wie es für uns als Menschen weiterhin wichtig ist, das Gefühl zu haben, gut zu sein. Eine so verstandene Ethik hat ihren Ort jedoch nicht mehr im Darüber-Sprechen, auf einem philosophischen Reflexionsstandpunkt, der gleichsam von außen beurteilend absolute Prinzipien oder Regeln abzuleiten beansprucht. Das Ethische zeigt sich jetzt vielmehr im unmittelbaren Lebensvollzug selber, in der Art und Weise, wie wir mit uns selbst, mit unseren Mitmenschen und der nichtmenschlichen Umwelt in Beziehung treten. Für uns Menschen als sprachliche Wesen offenbart sich dies insbesondere auch in unseren sprachlichen Handlungen, die wir als Teil unseres Selbst fühlen und empfinden und mit denen wir mit anderen Menschen nicht nur in Resonanz treten, sondern uns mit ihnen im Verhalten und Erleben koppeln. Die sprachlichen und symbolischen Zeichen stehen nicht außerhalb des menschlichen Lebens, sondern *sind* (auch) sein Ausdruck. In der Sprache zu Hause zu sein und auf diese Weise zu sich selbst und mit anderen in Beziehung zu treten, *ist* die menschliche Lebensform.

Hiermit einhergehend entwickelt sich jedoch die dem Menschen typische epistemologische Spaltung, die darauf beruht, die sprachlichen Objekte mit der Praxis der durch ihren Gebrauch konstituierten Lebensform zu verwechseln.<sup>43</sup> Begriffe und Konzepte erscheinen aus dieser Perspektive nicht mehr als Ausdruck von Relationen, sondern vielmehr als ein Ding oder eine Wahrheit.

Genau hierin besteht nun auch die Problematik expliziter ethischer Sätze. Denn hier schieben sich Worte gleichsam zwischen den Menschen

42 Vgl. Lütterfelds und Roser (1999).

43 Um es mit Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela auszudrücken: »Wenn die Sprache entsteht, dann entstehen auch Objekte als sprachliche Unterscheidungen sprachlicher Unterscheidungen, die die Handlung verschleiern, die sie koordinieren. So koordiniert das Wort ›Tische‹ unsere Handlungen in Hinsicht auf die Handlungen, die wir ausführen, wenn wir mit einem ›Tisch‹ umgehen. Der Begriff ›Tisch‹ verschleiert uns jedoch die Handlungen, die (als Handlungen des Unterscheidens) einen Tisch konstituieren, indem sie ihn hervorbringen« (Maturana/Varela 1987, 227).

und die Praxis, die gestaltet werden soll. Anstelle in lebendigen Beziehungen in ihrer jeweils spezifischen, situationsangemessenen Tonalität zur Anwendung zu kommen, entwickeln sich ethische Sätze zu einem *Fetisch*. Indem aber ethische Begriffe und Konzepte in dieser Form verdinglicht werden, verlieren sie ihre Bedeutung für das unmittelbare menschliche Beziehungsgeflecht. In der Folge entsteht eine *Entfremdung*, die darauf beruht, dass das, was gesagt und gedacht wird, nicht mehr mit der gelebten Beziehungspraxis übereinstimmt. Als Konsequenz entwickelt sich ein zynisches Bewusstsein, das theoretisch aufgeklärt zu wissen glaubt, was zu tun ist, jedoch genau dies in seinen Lebensvollzügen nicht realisieren kann.<sup>44</sup>

Hiermit soll freilich nicht der Sinn einer ethischen Positionierung oder Stellungnahme per se negiert oder als etwas Verwerfliches betrachtet werden. Die hier entwickelten Überlegungen stellen nicht die moralphilosophischen *Interventionen* eines Adam Smith, eines Immanuel Kant, eines Jürgen Habermas oder anderer prominenter Sprecher und Sprecherinnen in Frage. Nicht die Praxis ihrer Rede steht hier zur Disposition, sondern allein die Verdinglichung und Essenzialisierung ihrer Positionen zu einer normativen Theorie, die auch jenseits eines bestimmten sozialen Kontextes universelle Geltung beansprucht.

In einer konkreten zeitgeschichtlichen Situation und in hoher gesellschaftlicher Sensibilität eine bestimmte Sprecherposition einzunehmen, ist etwas anderes, als von der konkreten kommunikativen Lagerung zu abstrahieren und hieraus Kriterien für ein universelles Sollen zu formulieren. Ersteres erscheint als eine Praxis. »Etwas zu sagen«, bedeutet, etwas zur Gestaltung eines konkreten sozialen Beziehungsraums beizutragen bzw. in eine konkrete kulturpolitische Lagerung hinein zu intervenieren. Die zweite Bewegung löst das Ethische aus der konkreten Beziehungsdynamik sozialer Prozesse heraus (um es hiermit zu verfehlen). Die moraltheoretische Perspektive erhebt eine theoretische Position zu einer Art Gesetz, in dem in einer eigentümlichen Weise Tatsachenbehauptungen und logische Beziehungen in ethische Konklusionen münden, in denen dann das Sollen dem Wollen gegenübersteht. Theorie und Praxis, Epistemologie und Ethik fallen nun auseinander. Die menschlichen Selbst- und Weltverhältnisse drohen sich von den Praxen zu entfremden, denen sie sich verdanken.

Mit den vorangehenden Ausführungen sollte die Relevanz des Themas deutlich geworden sein.

44 Genau dies ist auch der Topos von Peter Sloterdijks (1983) »Kritik der zynischen Vernunft«.

## Heinz von Foerster – die Verbindung von Ethik und Epistemologie

In intimer Kenntnis der Wittgenstein'schen Arbeiten hat Heinz von Foerster immer wieder versucht, die bereits angedeutete Idee der impliziten Ethik aus einer kybernetischen Perspektive zu reformulieren.<sup>45</sup> Schon der Titel der Monografie »Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke«<sup>46</sup> lässt deutlich werden, dass auch von Foerster Epistemologie und Ethik von vornherein zusammen denkt.

### *Eigenwerte vs. Kausalgesetze*

Die implizit ethische Dimension erscheint bei Heinz von Foerster als ein Eigenwert eines Eigenzustandes der jeweiligen Lebensform,<sup>47</sup> gleichsam als Ausdruck eines Arrangements leiblich verkörperter Wertreferenzen, die in einem spezifischen Selbst- und Weltverhältnis zum Ausdruck kommt. Homolog zur kybernetischen Rede von Eigenwerten und Eigenzuständen<sup>48</sup> würde dann die Lebensform selbst den *Operator* darstellen, der im Prozess der Autopoiesis die Struktur hervorbringt, welche eben die Funktion ermöglicht, die wiederum diese Struktur hervorbringen lässt. Das Selbst- und Weltverhältnis, also der hiermit zum Ausdruck kommende Orientierungsrahmen, könnte folglich als *Eigenvektor* dieses Operators verstanden werden, denn er liefert genau die *Sichtweise* oder Kognition, die zu einem Handeln in eine bestimmte Richtung motiviert. Den Eigenwerten würden wiederum bestimmte Handlungsakte entsprechen, die

45 Vgl. von Foerster (1993).

46 Von Foerster (1994).

47 »Im Gegensatz zu der orthodoxen Position, die als primäre Begriffe (d. h. als »Gegebenheiten« etwa Daten, Gegenstände, Naturgesetze, Wirklichkeit usw.) annimmt und diese Begriffe dann so arrangiert, daß daraus eine präskriptive, postskriptive oder deskriptive Ethik ableitbar ist (was immer der Fall sein mag), schlage ich vor, als primäre Gegenstände Autopoiese, Eigenzustände, Selbstreferenz usw., das heißt die vorerwähnten Begriffe mit innewohnender Zirkularität zu postulieren (also solche, die eo ipso Wittgensteins Kriterium [Ethischer Lohn muß in der Handlung selber liegen] erfüllen), und mit dieser Hilfe Begriffe, Daten, Gegenstände, Naturgesetze zu konstruieren, die dann zu sekundären Gegebenheiten werden.

Da die Ethik hierbei nicht in den Wörtern liegt, kann sie offenbar – und muß es auch nicht – ausgesprochen werden: Ethik ist implizit« (Foerster 1994, 348).

48 Die hier verwendete Terminologie von Operator, Eigenvektor, Eigenzustand und Eigenwert wird in der Physik immer dann angewendet, wenn Prozesse der Selbstorganisation eine Beschreibung mittels Operatoren nahelegen. Insbesondere werden Operatoren auch im Formalismus der Quantentheorie verwendet (vgl. Friebe et al. 2015, 16ff.).

dann auf Basis der durch die Selbst- und Weltverhältnisse aufgespannten »fungierenden Ontologien«<sup>49</sup> gleichsam als ein natürlich gebotenes Verhalten erscheinen. Rationalität und Reflexivität – ebenso die ganze Welt der Gründe – kann entsprechend auch nicht außerhalb dieses Prozesses stehen. Gründe erscheinen aus Perspektive einer kybernetisch informierten und leiborientierten Phänomenologie ja ihrerseits als nichts anderes als ein Konnex semantischer Figuren, der sich einer bestimmten sozialen Praxis verdankt. Sie erklären weder etwas noch lässt sich aus ihnen eine normative Begründung ableiten, die dann dem eigenen Handeln voranstellen würde. Gleiches gilt für die hiermit einhergehenden logischen Beziehungen, aus denen heraus sich nun ein jeweils spezifisches Selbst- und Weltverhältnis entfaltet.<sup>50</sup>

Auch Wittgensteins Satz »Der Glaube an den Kausalnexus ist der Aberglaube«<sup>51</sup> lässt sich in diesem Sinne mit von Foerster reformulieren. Die Problematisierung des Kausalitätsgesetzes ergibt sich aus kybernetischer Sicht allein schon aus der Intransparenz komplexer Systeme. Da diese für einen externen Beobachter nicht berechenbar sind, lässt sich eben auch keine zuverlässige Aussage hinsichtlich der Kausalitäten der Input-Output-Relationen treffen: »Wenn man Wittgensteins Satz kennt: ›Der Glaube an die Kausalität ist der Aberglaube‹, sieht man genau die nichttriviale Maschine, die prinzipiell unanalysierbar und nicht vorhersagbar ist, hier realisiert. Das heißt, wenn wir von der Idee, dass die Welt eine triviale Maschine ist, weggehen, ist die Welt nicht mehr voraussagbar.«<sup>52</sup>

Wenn wir sprachliche Handlungen als ein Verhalten zur Koordination von Verhalten begreifen, ist es nur ein kleiner Schritt zu der These, »dass mit der Entwicklung der Sprache die Idee einer magischen Weltauffassung entstanden ist«.<sup>53</sup> Diese Magie *zeigt* sich im performativen Vollzug der Sprache und der hiermit einhergehenden Suggestion einer bestimmten Verbindung von unserem Fühlen, unseren gesprochenen und gehörten Worten und der von uns wahrgenommenen Welt. Die magische Kausalität zeigt sich dann allein schon darin, dass Worte etwas mit uns machen.<sup>54</sup>

49 Fuchs (2010a, 130).

50 Gut herausgearbeitet hat dies Bourdieu in seinen »Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft« (Bourdieu 2001).

51 Wittgenstein (1990), Proposition 5.1361.

52 Von Foerster (2002, 177).

53 Von Foerster (2002, 337).

54 »Du musst doch bedenken, was Sprache für ein magisches Element hat! Da mache ich gewisse Geräusche mit meinem Mund, und auf der anderen Seite machen Leute etwas, das mit meinen Geräuschen korrespondiert. Wenn das nicht Magie ist, weiß ich nicht, was Magie ist! [...] Auch Gregory Bateson hatte das Gefühl, dass in dem Moment, in dem wir zwei Sätze miteinander verbinden, eine Erklärung entsteht. Ich habe eine Beobachtung A und eine Beobachtung B, und die Sätze, die Beobachtung B und A verbinden, sind die Erklärung« (von Foerster/Bröcker 2002, 337).

Jede Regel und jede Kausalbeziehung erscheint entsprechend als eine *gemachte* Gesetzmäßigkeit innerhalb eines jeweils bestimmten Sprachspiels. Die polykontexturale Perspektive kann und darf jedoch dieses Spiel und die hiermit verbundenen Regeln nicht absolut setzen, sondern hat die Entscheidung über die Frage, welches Spiel gespielt wird, wiederum selbst nach Position und Standortabhängigkeit zu befragen. Zudem ergibt sich als weiteres Problem die Frage nach der Regel der Regelanwendung.<sup>55</sup> Die Frage nach der richtigen oder situationsangemessenen Regel bzw. deren Umsetzung lässt sich ebenfalls nicht trivialisieren und bringt also ihrerseits Unbestimmtheiten mit sich, die nicht logisch, sondern nur performativ gelöst werden können, indem man etwas tut, was dann für sich selbst steht und weitere Anschlüsse möglich macht.

Grund und Begründung, Handeln und Erkennen, Epistemologie und normative Ordnungen stehen damit in einem rekursiven Verhältnis. Es gibt keinen Grund der Gründe, keinen Wert der Werte, von dem aus eine hierarchische Ordnung ableitbar wäre. »Erfahrung ist die Ursache. Die Welt ist die Folge. Die Epistemologie ist die Transformationsregel«, so wiederum von Foerster.<sup>56</sup> Es gibt keine Position außerhalb dieses Zirkels aus Epistemologie und Ontologie.<sup>57</sup>

Man mag die hiermit einhergehende Verlegenheit nun durch ein transzendentes Postulat beruhigen wollen, also mit Kant eine Setzung postulieren, dass diese Fragen an einem Ort jenseits unserer persönlichen Urteile zu beantworten seien. Wie Armin Nassehi bemerkt, hatte allerdings schon Kant die Vervielfältigung möglicher Perspektiven, also das »Pluralismusproblem«, »im Blick, als er auf eine prozedurale Ethik, von Was- auf Wie-Fragen« umgestellt hat und gerade deshalb als »Reaktion« mit »möglichst abstrakten Begriffen« geantwortet hat.<sup>58</sup> Als

55 Siehe hierzu – ebenfalls im Anschluss an Wittgenstein – Günther Ortman (2003).

56 Foerster (1994, 369).

57 »Rationalität bemisst sich« entsprechend – so auch Merleau-Ponty – »nach diesem Begriff genau an der Erfahrung, in der sie sich enthüllt. Daß es sie gibt, besagt, daß Perspektiven sich kreuzen, Wahrnehmungen sich bestätigen und ein Sinn erscheint. Doch ist dieser Sinn nicht für sich zu setzen und umzudeuten in absoluten Geist oder Welt im Sinne des Realismus. Die phänomenologische Welt ist nicht reines Sein, sondern Sinn, der durchscheint im Schnittpunkt meiner Erfahrung wie in dem der meinigen und der Erfahrungen anderer durch dieser aller Zusammenspiel, untrennbar also von Subjektivität und Intersubjektivität, die durch Übernahme vergangener in gegenwärtige wie der Erfahrung anderer in die meine zu einer Einheit sich bilden« (Merleau-Ponty 1974, 17).

58 Nassehi (2015, 26). Und an anderer Stelle: »Von Was- wird auf Wie-Fragen umgestellt, um die Freiheitsgrade des Handelnden zugleich zu erhöhen und zu begrenzen; sie werden erhöht, weil sie universell anwendbar sein müssen und deshalb rein prozedural angelegt sind; sie werden begrenzt, weil sie vernünftigen Prinzipien und Maximen unterworfen werden sollen. Hier beginnt das Arena-Modell der Subjektivität, das zwischen der nicht-empirischen Geisterwelt der

Preis ist hierfür jedoch zu zahlen, dass auch bei Kant die Eindeutigkeit moralischer Urteile wegfällt, denn wir landen hier bei einem abstrakten Vernunftbegriff, der zwar den Stern der Aufklärung weiter leuchten lässt. Doch bei näherem Hinschauen ist nicht so ohne Weiteres ableitbar, was in konkreten ethischen Problemlagen zu tun ist, zumal die Kant'schen Prinzipien ja ihrerseits wieder in die konkrete Welt – also von der Transzendenz in die Immanenz – übersetzt werden müssen. Oder wiederum mit Nassehi gesprochen: »Die Ethisierung des Moralischen ist bereits eine Reaktion darauf, dass Moral nicht, oder: nicht mehr, vermag, was sie will.«<sup>59</sup> Übrig bleibt allein die Reflexion der moralischen Unsicherheit, also der Unbestimmtheit und damit einhergehend die Subjektivierung des Problems.

Hiermit landen wir jedoch erneut bei von Foersters Einsicht in die Unbestimmtheiten, die auftreten, insofern das Selbst sich selbst und die Welt beobachtet (der Begriff des Subjekts erscheint damit synonym für eine systemische Position, die sich zugleich durch Nichtwissen als auch eine Bewegung des lebendigen Wollens auszeichnet). Wenn es aber weder ein rationales Kalkül noch eine zwingende normative Konzeption gibt, die besagt, wie mit diesen *Unbestimmtheiten* umzugehen ist, verbleibt als Antwort nur die Möglichkeit, eine *bestimmte* Praxis als Antwort zu wählen. »Wir können nur jene Fragen entscheiden, die prinzipiell unentscheidbar sind«,<sup>60</sup> lautet entsprechend das bekannte Theorem von Foersters. In Folge zeigt sich nun auch in ethischen Fragen ein enger Konnex von systemisch bedingter Unbestimmtheit, den hieraus resultierenden Freiheitsgraden und der damit einhergehenden Reflexivität. Oder um es einfacher zu formulieren: Es bleibt uns also nurmehr übrig, sich für eine mögliche Antwort zu entscheiden und die Verantwortung für die hiermit einhergehenden Konsequenzen zu übernehmen.

### *Nichtwissen, unentscheidbare Fragen und Freiheit*

Der Rekurs auf transzendente Prinzipien, eine göttliche Ordnung oder eine übergreifende Rationalität erscheinen damit nur noch als eine weitere Ausrede, die mit der eigenen Lebenspraxis verbundenen Folgen nicht verantworten zu wollen – so die sich bereits hier andeutende ethische Dimension:<sup>61</sup> Reflexivität, Subjektivität und das eigene Wollen fallen

vernünftigen Wesen und der realen Welt von Neigungen korumpierter Personen oszilliert« (ders.: 19).

59 Nassehi (2015, 23).

60 Von Foerster (1994, 351).

61 »Ich brauche die Transzendentalität nicht, denn ich sage: ›Die bin ich. Ich bin der Mensch, der das nun entscheidet.‹ Worin liegt der Unterschied zwischen Kant, Schopenhauer und mir? Kant und Schopenhauer sagen: ›Es ist die Transzendentalität, die entscheidet‹, während ich sage: ›Ich entscheide.‹ Daher ist es meine

damit in einer eigentümlichen Bewegung zusammen. Das Wissen um die Unentscheidbarkeit geht unweigerlich mit der Erfahrung von Freiheit und Kontingenz einher. Nichtwissen zwingt zu einer Handlung, die nicht durch Objektivität oder ein logisches Kalkül gedeckt ist, sondern nur aus dem Impuls einer Subjektivität, die sich dem perspektivischen Zentrum des eigenen Selbst- und Weltverhältnisses verdankt.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, von Foerster hypostasiere hier die Idee eines unabhängigen Seelenwesens, von dem nun die Willensbewegung ausgeht oder kybernetisch gesprochen von einem System, das aufgrund seiner Eigenkomplexität von seiner Umwelt unabhängig geworden ist.<sup>62</sup> Genau dies kann jedoch nicht die Implikation einer Kybernetik zweiter Ordnung sein, die Systeme immer zugleich als Funktion ihrer selbst *und* ihrer Umwelt begreift. Vielmehr geht es darum zu verstehen, dass Unbestimmtheiten und die hiermit einhergehenden Freiheitsgrade Eigenschaften des übergreifenden systemischen Arrangements darstellen, das die Beziehung zur Umwelt immer schon einschließt. Mit von Foerster wird also keineswegs eine radikale Individualverantwortung proklamiert, sondern eher eine Form der Designverantwortung, bei der die systemische Einbettung menschlicher Praxis ins Spiel kommt.

*Das Problem der Ethik erscheint damit gewissermaßen als Folgelast von Systemkomplexität und der hiermit einhergehenden Selbstreflexion.* Insofern Systeme über ein hinreichendes Gedächtnis sowie die kognitiven Kapazitäten verfügen, ihr eigenes Selbst- und Weltverhältnis zu reflektieren, wird für sie auch die Frage der Konsequenzen der durch sie eingenommenen Epistemologie virulent. Aus diesem Grunde haben Menschen als komplexe Wesen nicht nur die Verantwortung dafür zu übernehmen, was sie tun, sondern auch dafür, wie sie sich selbst und die Welt *sehen*.

Die Frage, wie und was die Welt (und das Selbst) ist, erscheint selbstredend ihrerseits unentscheidbar. Denn die Weltkomplexität – oder die Welt als Ganzes – kann sich aus Perspektive der fungierenden Ontologie eines konkreten Selbst- und Weltverhältnisses nicht erschließen. Die Antwort

Verantwortung, dass Schach so, Bridge so und Mühle so gespielt wird. Der Unterschied zwischen diesen beiden Haltungen ist, dass ich mich in dem einen Fall auf etwas anderes berufen kann; dass solche Regeln existieren. In meinen Fall kann ich mich nur auf mich berufen; dass ich diese Entscheidungen gefällt habe. Wie du siehst, taucht da schon eine seltsame Haltung auf; nämlich die Haltung, dass ich, wenn ich mich für dieses und jenes entschieden habe, die Verantwortung für diese Entscheidung zu übernehmen habe« (von Foerster/Bröcker 2002, 68).

- 62 In diesem Grunde spricht Jörg Michael Kastl (1998) auch von der »insgeheimen Transzendenz der Autopoiesis« der Luhmannschen Theorie, denn auch wenn Polykontextualität proklamiert wird, kommt in den einschlägigen Texten performativ dann doch die monadische Struktur eines zum Beobachter stilisierten Systems zum Ausdruck. Siehe jedoch als Ausnahme die Arbeiten von Peter Fuchs, welche die konditionierte Koproduktion und damit die Nichtlokalisierbarkeit des Beobachters pointieren (vgl. Fuchs 2010a; Fuchs 2015).

bleibt für das Bewusstsein unzugänglich. Entsprechend kann das Selbst- und Weltverhältnis eines Menschen seinerseits nur durch eine Praxis bestimmt werden. Denn schon die beiden Positionen ›Welt sein‹ und ›eine Welt haben‹ sind weder ineinander überführbar noch logisch auseinander ableitbar, sondern münden in ein Grenzverhältnis, das – einer Möbiusschleife gleich – in und mit sich selbst verwunden ist. Innen und Außen erscheinen jedoch nicht identisch und genau aus dieser Paradoxie, aus dieser epistemischen Unbestimmtheit, speist sich das Subjekt. Letzteres ist jedoch nicht mehr als eine Entität im Sinne eines inneren Seelenwesens zu begreifen, sondern nur als substanzlose Differenz.<sup>63</sup>

Die Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt wird hiermit selbst zu einer unbeantwortbaren Frage, da die Beschreibung seiner Position entweder von der Totalität der Welt ausgehen kann oder von einem subjektiven Zentrum, dem dann eine (Um-)Welt gegenübersteht. Auf diesem Reflexionsniveau erscheinen für den Menschen zwei erkenntnistheoretische Unbestimmtheiten in Hinblick auf seine epistemische Verortung, die wiederum nur durch die Wahl einer konkreten Praxis entschieden werden können. Mit Heinz von Foerster hat der Mensch also zwei grundsätzliche Entscheidungen zu treffen:<sup>64</sup>

- Die Entscheidung der Stellung des Menschen im Universum: Bin ich Beobachter (1) oder bin ich Teil des Universums (2)?
- Die Frage der Kausalität meiner Erfahrung: Bin ich Opfer (3) oder bin ich Schöpfer meiner Erfahrung (4)?

Je nach Antwort auf diese Fragen ergeben sich unterschiedliche Selbst- und Weltverhältnisse, die entsprechend mit verschiedenen Konsequenzen einhergehen: Die Wahl von (1) und (3) führt zu einer vermeintlich objektiven Welt, in der die potenziell mögliche Verantwortung eines Menschen zu Lasten der für wirklich genommenen Weltrationalität getilgt wird. Die Wahl von (2) und (4) führt zu einer Haltung, die den Menschen als mit seiner Welt verbunden erleben lässt. Er zeichnet zudem mit seinem Handeln für die Entwicklung der Welt verantwortlich. Denn mit dem hiermit einhergehenden Selbst- und Weltverhältnis »entsteht« – so von Foerster – »sofort eine Zirkularität zwischen mir und was immer du in dieser Welt betrachtest; besonders mit dem Anderen. Durch meine Behauptung: ›Ich bin ein Teil der Welt‹, werde ich sofort ein Teil des Anderen; das heißt, es wird damit sofort die Haltung des Mystikers postuliert: ›Ich bin du, du bist ich.‹ Durch die Gegenwärtigkeit und die Postulierung eines Anderen bin ich sofort mit dem Anderen durch eine

63 In diesem Sinne formuliert dann Wittgenstein (1990, Proposition 5.632): »Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt.«

64 Von Foerster (1994, 35off.).

zirkuläre Schleife verbunden. [...] Das Bedeutungsvolle an der Zirkularität ist die Verknüpfung mit etwas Anderem; das heißt, es handelt sich nicht mehr um Propositionen, sondern um Relationen: Ich bin verwandt. Ich habe eine Beziehung. «<sup>65</sup> Diese Beziehung manifestiert sich im dynamischen Wechselspiel von Selbstreferenz und Fremdreferenz und damit einhergehend in der Reflexion von sich selbst im Anderen – im Nicht-Selbst.<sup>66</sup>

Die hier seitens von Foerster ausgeführte Bewegung reflektiert ihrerseits Polykontextualität. Sie übernimmt Verantwortung für die eigene Epistemologie und für das hiermit aufgespannte Selbst- und Weltverhältnis. Eine polykontexturale Perspektive einzunehmen, heißt zu verstehen, dass die durch das eigene Sehen, Denken und Handeln aufgespannten Verhältnisse zwischen Ich und Du, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Selbst und Welt sich ihrerseits komplexen Beziehungen verdanken, die chiasmatisch über verschiedene Positionen verteilt sind. Selbst und Nicht-Selbst verschränken sich hier in einer Weise, die Individualität und Verantwortung gerade durch die Negation der Totalität des eigenen Beobachterstandpunktes hervorbringt. Wir begegnen hier einem Selbst, das gerade deshalb nicht mehr autistisch oder monadisch in der eigenen Selbstreferenz gefangen ist, weil es sich als ethisches Subjekt durch das Nicht-Selbst, also durch unbestimmtes Anderes, enactieren lässt. Wir landen hiermit bei einer Zirkularität, die mit einer Vielzahl von Orten mit ihrer jeweils eigenen Epistemologie, Ontologie und Dignität rechnen lässt, einer Welt, in der Überraschungen willkommen sind und die durch eine Haltung der Offenheit und des Staunens geprägt ist.<sup>67</sup>

Das mit der Wahl von (1) und (3) als Gegenhorizont eingeführte Selbst- und Weltverhältnis bleibt demgegenüber egologisch und monokontextural. Beobachter und Welt erscheinen hier als fundamental voneinander getrennt. Da nun von eindimensional gelagerten Kausalbeziehungen ausgegangen wird, erscheinen Paradoxien und unbestimmte Verhältnisse nicht als Bestandteil der Welt, sondern nur als Ausdruck mangelnden

65 Von Foerster (2002, 335f.).

66 »Oder von A zu A; das ist dann Selbstreferenz. A zu B – B zu A ist Reflexion. Ich reflektiere; das ist so wie ein Spiegel. A zu B und B zu A gehören ja zusammen. Das ist die Idee der Zirkularität. Wenn du nur A zu B betrachtest, bist du noch single cause thinker, ein linearer Denker. Der Formalismus, der meine Haltung ›Ich bin ein Teil der Welt‹ unterstützen oder untermauern kann, wird am besten durch den Begriff der Zirkularität ausgedrückt: dass A B beeinflusst und B sich wieder auf A zurückbezieht, so dass Ursache und Wirkung plötzlich im Kreis laufen« (von Foerster/Bröcker 2002, 335f.), kursiv im Original.

67 Dabei stellt sich die Frage, ob der polykontexturalen Denk- und Handlungspraxis aus dieser polykontexturalen Perspektive keine andere Dignität zukommt als etwa einer göttlichen oder einer diskursethischen. Epistemisch ist dies der Fall, da die polykontexturale Welt eine Welt unter anderen darstellt. Aus einer ethischen Perspektive deutet sich jedoch eine andere Antwort an, hierzu jedoch erst später.

Wissens. Zumindest theoretisch glaubt man, eindeutig zwischen wahr und falsch bzw. gut und richtig unterscheiden zu können. Es bleibt den Menschen, welche diese Wahl getroffen haben, entsprechend nichts anderes übrig, als die von den eigenen Rationalitätsmodellen suggerierten Kausalitäten für *real* zu halten, um dann zugleich in den hiermit verbundenen Postulaten und Setzungen gefangen zu sein.<sup>68</sup>

Die polykontexturale Perspektive führt demgegenüber zu einer Ethik, die ihre Freiheitsgrade aus der Kontingenz des Weltgeschehens gewinnt und gerade deshalb nicht in vordefinierte Positionen, Regeln oder Gesetzmäßigkeiten einzurasten braucht. Als einziges ethisches Postulat lassen sich hier die systemischen und strukturellen Bedingungen für die Freiheit selbst benennen. Entsprechend gilt dann hier allein das von Foerster formulierte ethische Primat: »Handle stets so, dass die Anzahl der Möglichkeiten vermehrt wird«,<sup>69</sup> oder in Bezug auf die Sozialdimension reformuliert: »Das Wegnehmen der Freiheit ist genau das Gegenteil von dem, was [...] ein Zusammenleben mit anderen Menschen möglich und erfreulich macht.« Aus diesem Grunde ist das »Hinzufügen freiheitlicher Dimensionen« tendenziell immer vorzuziehen.<sup>70</sup>

### *Nicht-Ich und eine Ethik, die zwischen den Worten sitzt*

Wiederum sollte sich der Leser an dieser Stelle bewusst machen, dass Freiheit hier nicht im subjektphilosophischen Sinne als ein Attribut des menschlichen Ichs missverstanden werden darf. Das Problem der Willensfreiheit mündet nämlich seinerseits wiederum in die unentscheidbare Frage, die sich der Systemik eines polykontexturalen Arrangements verdankt, das zudem durch sprachliche Handlungen konfiguriert wird.<sup>71</sup>

Heinz von Foerster verdeutlicht uns, dass Epistemologie und Ethik unentwirrtbar miteinander verwoben sind. Da die epistemische Kon-

68 Schön ausgedrückt hat diese Haltung Erwin Schrödinger: »Der Grund dafür, daß unser fühlendes, wahrnehmendes und denkendes Ich in unserem naturwissenschaftlichen Weltbild nirgends auftritt, kann leicht in fünf Worten ausgedrückt werden: Es ist selbst dieses Weltbild« (Schrödinger 1959, 39).

69 Von Foerster (2002, 349).

70 Von Foerster (2002, 335).

71 »Die Frage nach der Freiheit des Willens, darauf macht Schopenhauer uns eben schon aufmerksam, ist ein sprachliches Problem und nicht eines des freien Willens. Die Frage macht eben semantisch keinen Sinn. Wenn ich frei bin, kann ich doch wollen, was ich will. Ich bin frei zu wählen. Es gehört zur Klasse der Semantik und nicht der Freiheit des Willens. Diese, wie ich heute nenne, Fragen zweiter Ordnung haben mich meiner Meinung nach schon damals beeinflusst; wie zum Beispiel Schopenhauer das Wollen auf sich selber angewendet hat. Wo dann eben ein sprachlicher Knoten entsteht; ein Knoten, der mehr sprachlich ist, als dass er mit dem Willen zu tun hat. Die Frage nach der Freiheit des Willens ist prinzipiell unentscheidbar« (von Foerster/Bröcker 2002, 115f.).

figuration des Selbst- und Weltverhältnisses ihrerseits die Praxis eines Menschen bestimmt, kann es keine Position des *Darüberstehens* geben, sondern nur die Welt, welche eben durch diese Praxis generiert wird. Die hier zum Ausdruck kommende ethische Perspektive kann entsprechend nicht durch Worte im Sinne von Wert- oder Tatsachenbehauptungen ausgedrückt werden, sondern sie *zeigt* sich durch ihre Praxis. Mit dem Einnehmen einer solchen ethischen Perspektive werden die Welt und das hiermit aufgespannte Selbst- und Weltverhältnis ein anderes. Dies wird dann auch Wittgenstein gemeint haben, als er davon sprach, dass sich mit dem »guten oder bösen Wollen die Grenzen der Welt ändern«. Eine veränderte epistemische Perspektive führt zu einer neuen Welt, zu einer anderen Lebensform. »Kurz, die Welt muss dann dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muss sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen«, formuliert Wittgenstein, um abschließend auf die Verbindung der impliziten ethischen Dimension mit der Frage des Glücks zu schließen: »Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.«<sup>72</sup> Die Welt erscheint als eine andere, weil ein anderes Selbst- und Weltverhältnis eingenommen wird, das gewissermaßen eine reichhaltigere Lebensform ermöglicht.

Die Suchrichtung in Hinblick auf die Frage, worin das Implizite der Ethik bestehen könnte, klärt sich mit Heinz von Foerster zumindest ansatzweise. Die Metapher hierfür ist der Tanz: »Denn ich erzeuge durch mein Tanzen mit all diesen Erscheinungen die Welt. Indem ich durch mein Tanzen mit diesen Erscheinungen jetzt eine Welt erzeuge, entsteht eine Relationsstruktur zwischen mir und all diesen Erscheinungen. Das heißt, in meinen Tanzschritten realisiert sich die Ethik, von der ich wünsche, dass sie sei.«<sup>73</sup>

Genau deshalb lässt sich auch über Ethik nicht sprechen, denn entweder würde sie dann in einem (logischen) Rational aufgehen müssen, das keine andere Wahl mehr ließe. Der Tanz würde damit zu einer mechanischen Bewegung verkommen. Man würde über die eigenen guten Absichten stolpern und hierdurch schließlich die Fähigkeit verlieren, die Welt zu verzaubern. Oder der Tanz würde durch das »Darüber-Sprechen« seine Kohärenz verlieren und damit in der Welt nicht mehr wirksam werden können. Man würde gewissermaßen die Magie verlieren, den anderen durch seine Performance zu verzaubern. Aus diesem Grund muss »Ethik immer implizit« bleiben. »Das heißt, sie sitzt zwischen den Zeilen; sie sitzt zwischen den Worten. Sie ist eben nicht artikuliert; sie schwebt, sie fließt dahin.«<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Die Zitatstellen finden sich in Proposition 6.43 (Wittgenstein 1990).

<sup>73</sup> Von Foerster (2002, 52f.).

<sup>74</sup> Von Foerster (2002, 52f.).

## Tugendhats Arbeiten zur Ethik

Die Arbeiten zur Ethik von Ernst Tugendhat sind für uns insbesondere deshalb interessant, weil Tugendhat wie kaum ein anderer in analytischer Strenge und mit hoher intellektueller Redlichkeit die Grenzen der gegenwärtig diskutierten moralphilosophischen Diskussion ausgelotet hat. Zumindest partiell beginnt er dabei bereits, ethische Problemstellungen multizentrisch zur begreifen, freilich um den Preis, auf eine philosophisch begründete Letztreferenz für normative Aussagen verzichten zu müssen.

Zudem hat Tugendhat in den späten Jahren seines Wirkens, insbesondere mit den Schriften zur »Egozentrik und Mystik«, <sup>75</sup> eine Wende vollzogen, die ihn noch stärker von der Idee einer philosophischen Rationalität wegführt, um stattdessen in einer Anthropologie *gebrochener Selbst- und Weltverhältnisse* den Ausgangspunkt eines nun tiefer verstandenen Humanismus zu vermuten. <sup>76</sup> In beiden Schaffensperioden wird die Frage der Beobachterabhängigkeit von ethischen Haltungen deutlich.

Auf diese Weise gelangen wir zu differenzierteren Ansätzen einer polykontexturalen Perspektive, welche von eindimensionalen normativen Positionierungen Abstand zu nehmen weiß und bereit ist, ethische Fragen als per se komplex zu betrachten. Der Verweis auf die Komplexität heißt hier, dass in der Praxis von moralisch kompetenten Akteuren unterschiedliche, teils inkommensurabel erscheinende ethische Reflexionsperspektiven aufgegriffen und miteinander verwoben werden, ohne dabei auf ein einheitliches normatives Begründungssystem zurückgreifen zu müssen. <sup>77</sup> Zugleich erscheinen die gefundenen Lösungen jedoch als nicht beliebig. Sie zeugen also keineswegs von einem ethischen Relativismus, sondern im Gegenteil eher von einer hohen Sensibilität im Umgang mit ethisch prekären Lagerungen.

### *Schicklichkeit*

Für Tugendhat drückt sich eine solche komplexe ethische Haltung insbesondere in Adam Smiths Überlegungen zur *Schicklichkeit* aus, <sup>78</sup> die etwa in Freundschaft oder romantischer Liebe zum Ausdruck kommt. Der

<sup>75</sup> Tugendhat (2006; 2007).

<sup>76</sup> Tugendhats Arbeiten entwickelten sich bekanntlich in kritischer Auseinandersetzung mit Heidegger. Man könnte in Tugendhats späten Arbeiten damit zugleich eine Rückkehr zu den Heideggerschen Fragen sehen (vgl. Heidegger 1949) als auch eine Transzendenz der bei Heidegger doch noch dominanten egologischen Perspektive.

<sup>77</sup> Damit erscheint die ›Wirklichkeit‹ nicht mehr als moralisch defizitär vor dem Hintergrund eines normativen Sollens-Anspruchs, als abweichendes Verhalten. Vielmehr umgekehrt: Es ist die eindimensionale normative Positionierung, die der Komplexität der Wirklichkeit nicht gerecht wird.

<sup>78</sup> Smith (1976).

Ausgangspunkt hierfür ist die Überlegung, dass in solchen Beziehungen gefühlsbestimmte Haltungen wie Sympathie oder Liebe nicht ausreichen können, um mit den sich hier typischerweise ergebenden sozialen Situationen angemessen umgehen zu können. Das Paradebeispiel ist der Umgang mit einerseits verständlich erscheinenden, aber zugleich auch übertriebenen Affekten eines Freundes oder einer Freundin, insbesondere der Umgang mit Zorn und Groll:

»Der häufig besonders schrill geäußerte Zorn erscheint auf Anhieb als unangebracht. Erst in dem Maße, in dem ich die Gründe für einen solchen Gefühlsausbruch meines Freundes erfahre (die Situation erfasse), werde ich mitfühlen: meine Empörung (*indignation*) entspricht dann seinem Groll (*resentment*). Mein Freund seinerseits wird besonderes Gewicht darauf legen, daß ich gerade mit seinem Zorn mitgehe, mehr noch als mit seinen anderen Affekten, und es ist an dieser Stelle, an der Smith sagte, daß ein Unverständnis unerträglich wird [...]. Andererseits wird der nicht selbst betroffene Freund, wenn er sich dem anderen nicht einfach unterwirft, die Situation von Natur aus objektiver und ebenso aus Perspektive eines Dritten sehen (*with the eyes of a third person* [...]), so daß er sich gegebenenfalls, so gerne er es möchte, nicht in der Lage sieht, mit dem Affekt des anderen mitzugehen. In Ausnahmefällen wirkt aber der andere auch umgekehrt verächtlich, wenn er auf Kränkungen, die ich als solche ansehe, nicht beherrscht-zornig reagiert.«<sup>79</sup>

In solchen Situationen wird das Ethische konkret, denn es begegnet einer lebenspraktischen Problemstellung, die ein gewisses Taktgefühl verlangt. Es kann entsprechend eben nicht mehr darum gehen, ein Urteil aus einer abstrakten Perspektive zu fällen (das handlungspraktisch in einem hilflosen Moralisieren stecken bleiben müsste), sondern darum, die »verschiedenen Perspektiven aus verschiedenen Erfahrungshintergründen« zu integrieren. Dies ist immer dort nötig, wo, »wie bei den Affekten, einer der besonders Betroffene ist«. Gerade hier »ist diese ›Harmonie und Übereinstimmung schwieriger und ungleich wichtiger«. Entsprechend müssen sich hier »zwei Aspekte« ergänzen, welche dann erst in Kombination »die Grundlage der Rede von etwas Objektivem oder Richtigem (Schicklichem)« ergeben: die »Perspektivendifferenz, die wir auch beim Ästhetischen haben, und die Differenz zwischen Betroffenen und nicht selbst Betroffenen. Diese beiden Aspekte betreffen die zwei Momente, die Smith [...] verbindet: die primäre Nichtbetroffenheit (*indifference*) des potentiell Mitschwingenden (*spectator*) und die Beliebigkeit des Standortes (*any*)«, wobei dann »freilich vorausgesetzt«, ist, dass »der Nichtbetroffene mit dem Betroffenen mitfühlen will oder soll«.<sup>80</sup> Die Lösung zeigt sich in der gelungenen Tonalität und in einer sich selbst plausibilisierenden

<sup>79</sup> Tugendhat (1994, 290).

<sup>80</sup> Tugendhat (1994, 293).

Form, wie Ich, Du und objektivierende Versachlichung, also Distanz und Mitgefühl, in ein Arrangement gebracht werden können, das innerhalb der Beziehung trägt und möglicherweise sogar über die hier verhandelte Problematik hinausweist, etwa indem es dazu beiträgt, Perspektiven in einer neuen Weise zu verbinden.

Eine solche Haltung verlangt von den Akteuren die Kompetenz, unterschiedliche, inkommensurable Perspektiven präsent zu halten und miteinander in Beziehung zu setzen. Man hat Mitgefühl zu zeigen, ohne sich aber vom Zorn und Ärger des anderen in einer Weise anstecken zu lassen, dass man sich selbst zu verlieren droht, was die Sache nur noch schlimmer machen würde. Man hat zugleich die Situation anhand übergreifender Kriterien zu beurteilen, aber in der Artikulation diesbezüglicher Einschätzungen darauf zu achten, den anderen nicht zu sehr zu verletzen. Man sollte authentisch und ehrlich, aber so taktvoll sein, dann eher ein wenig Mitgefühl vorzuspielen denn zu offenbaren, dass einen das Leiden des anderen gerade nicht interessiert.

Die Komplexität der hier benannten Anforderungen lässt deutlich werden, dass der richtige Umgang mit der Situation nicht auf ein rationales Kalkül oder ein Set normativer Regeln zurückgeführt werden kann (etwa im Sinne: »Nimm 25 % Mitgefühl, 30 % Distanz und beziehe dich auf die Kriterien eines generalisierten Utilitarismus«). Ein gut gemeintes Wort kann falsch ankommen und entsprechend bleibt nun nichts anderes übrig, als zu versuchen, aus der neuen Situation heraus gegenzusteuern. Der Verlauf der Beziehungsdynamik bleibt ebenso wie die eigene Reaktion unvorhersehbar. So mag man es zwar einerseits gut gemeint haben, spürt aber andererseits einen inneren Widerstand gegen die Zumutungen, die mit der artikulierten Emotion einhergehen, was der andere wiederum merken kann. In Folge ist eine neue Balance zu suchen, eine angemessenere Position zu finden, in der Ich, Du, Distanz und Mitgefühl zu einem taktvollen Arrangement finden.

Genau dies drückt bei Tugendhat der Begriff *Schicklichkeit* aus, nämlich die Haltung, kontinuierlich nach einer Form zu suchen. Dies mag dann gelingen oder nicht gelingen, wobei sich dies aufgrund der Unbestimmtheit der Situation eben immer nur im Nachhinein beurteilen lässt. Sehr wohl lässt sich jedoch etwas über die Gelingensbedingungen aussagen:

- Der schickliche Akteur hat eine polykontexturale Haltung einzunehmen, kann und darf sich also nicht auf eine monokontexturale Kausalbeziehung oder Wertreferenz festlegen. Er oder sie muss demnach in der Lage sein, unterschiedlichste Perspektiven einzunehmen und diese wiederum zu verlassen, um sie situationsbezogen relationieren, affirmieren oder rejizieren zu können. Logisch gesehen hat er oder

sie also die Positionen eines Tetralemmas einzunehmen.<sup>81</sup> Das bedeutet, zwischen den Positionen des einen, des anderen, der Relation (beides), der Negation der Relation (keines von beiden) und einer logischen Position, die all dies zurückweist, zu oszillieren.

- Der Suchprozess stellt sich nicht als ein formallogisch abstrakter, sondern als ein sinnlich konkreter Vorgang dar, der Körperlichkeit, also Gefühle und Empfindungen, beinhaltet. Es bedarf eines Menschen, der als leibliches Wesen aktiv Teil der Situation ist, um von dort aus die Resonanzen, Dissonanzen, Spannungen und Ambivalenzen spüren und um aus dieser unmittelbaren Beteiligung heraus eine Form finden zu können.

Da diese beiden Gelingenbedingungen *Relationen* bzw. *Relationen von Relationen* ausdrücken, kann sich die hier geforderte Haltung im Sinne von Foersters nur implizit zeigen. Gerade in der konkreten Situation, wo die Schicklichkeit verlangt ist – also da, wo es auf sie ankommt – lässt sich nicht *darüber* sprechen, sondern nur versuchen unter Einbeziehung aller kognitiven und emotionalen Ressourcen eine Form zu finden, die in Anbetracht der komplexen Situation angemessen erscheint. Eine philosophische Reflexionsinstanz kann hier nicht vom ›grünen Tisch‹ aus normative Kriterien an die Hand geben, was im konkreten Fall genau zu tun ist. Auch sie kann nur im Nachhinein feststellen, ob der Tanz gelungen ist – oder eben nicht. Sie kann rekonstruieren, welche Komplexität, welche Perspektiven und deren Verbindungen, die Situation prägten, um dann jedoch feststellen zu müssen, dass nicht nur eine Moral, nicht nur ein ethisches Prinzip in der Situation zur Anwendung gekommen ist, sondern mehrere – und zwar möglicherweise in einer in Bezug auf die konkrete Situation einzigartigen Verbindung.

Das gute Leben, das Gelingen einer menschlichen Lebenspraxis – so zeigt sich gerade in solchen Problemlagen – kann nämlich gerade nicht darauf gründen, *einer* Ethik, *einem* normativen Prinzip zu folgen, sondern beruht auf einer geschickten – ja schicklichen – Kombination unterschiedlicher Wertbezüge aus verschiedenen Perspektiven. Hier gilt aber nun, dass das, was an einem Ort als ›gut‹ erscheint, sich an einem anderen Ort als ›schlecht‹ herausstellen kann und umgekehrt. Der Moralcode ist damit zwar nicht aufgehoben – denn seine Werte spielen weiterhin eine Rolle –, doch besteht in seiner Anwendung jetzt keine Eindeutigkeit mehr, denn auch in normativer Hinsicht gibt es jetzt nicht mehr die »Ortschaft der Orte«.<sup>82</sup> Es kann entsprechend keine globale Perspektive geben, von der aus eine definitiv ›gute‹ Entscheidung getroffen werden könnte.

81 Siehe zur Formulierung der Tetralemma die Arbeit von Insa Sparrer und Matthias Varga von Kibét (2000). Vgl. auch Heiko Kleve (2011).

82 Kaehr (1993, 171).

Nur aus der Situation selber (wohlwissend um die hiermit verbundenen Unsicherheiten) können sich dann Hinweise ergeben, auf welche Weisen die unterschiedlichen Perspektiven und Wertreferenzen zueinander finden können. So können tragfähige Lösungen gefunden werden und eine gewisse Harmonie mit sich bringen, selbst wenn bestimmte Werte offensichtlich verletzt worden sind. Umgekehrt kann – frei nach dem Motto »Das Gegenteil von gut ist gut gemeint« – die Berücksichtigung von Werten mit destruktiven Folgen einhergehen. Wie dem auch sei: Das »Muster, das die Muster verbindet«, <sup>83</sup> lässt sich nicht auf triviale Verrechnung einzelner Werte zurückführen. Es offenbart sich erst in der gefundenen Gestalt – gewissermaßen in der Schönheit und Eleganz der Lösung. Auch in diesem Sinne weist dann Wittgensteins Satz »Ethik und Ästhetik sind Eins« <sup>84</sup> darauf hin, dass Ethik implizit bleiben muss.

Eine philosophische Position, die weiterhin zu normativen Aussagen gelangen will, steht damit freilich vor dem Problem, sich der Paradoxie der Moral zu stellen, also die Einheit der Differenz von gut und schlecht zu reflektieren und dabei einsehen zu müssen, dass das Problem auch nicht in Referenz auf ein System von Regeln zu lösen ist. <sup>85</sup>

### *Ethik im Plural*

Man könnte jetzt auf die Idee kommen, die komplexe soziale Situation, die Tugendhat in Referenz auf Adam Smith beschreibt, als einen exotischen Sonderfall aus dem Spektrum moralischer Probleme zu betrachten. Man könnte also denken, dass – gleichsam wie das Dreikörperproblem in der Physik – diese spezifische ethische Konstellation zwar mit moral-philosophischen Mitteln nicht eindeutig lösbar sei, sich demgegenüber jedoch – nach einer gründlichen philosophischen Reflexion – für die

83 Bateson (1987, 15ff.).

84 Wittgenstein (1990) Proposition 6.421.

85 Hierauf hat auch Niklas Luhmann immer wieder hingewiesen: »Die Funktion der Ethik ist es, die Einheit des Moralcodes, die Einheit der Differenz von gut und schlecht zu reflektieren. Wenn die moralische Differenz das Problem ihrer Einheit stellt (und nicht einfach als Natur genommen wird), generiert sie Ethik. Die Ethik muß sich daher vornehmen, will sie eine moralische Theorie der Moral sein, die moralische Paradoxie zu entparadoxieren. Das kann sie nur, wenn sie nicht weiß, was sie tut; denn die Entparadoxierung der Paradoxie ist natürlich selbst ein paradoxes Unterfangen. Die Ethik muß sich daher ein Ersatzproblem stellen, das es ihr ermöglicht, zu verdecken, um was es in erster Linie geht. Sie würde es nicht ertragen, gleichsam ›carefully careless‹ vorzugehen, wie es die gesellschaftliche Moral seit dem 17. Jahrhundert vorschreibt. Als Reflexionstheorie ist sie zu sehr auf das Offenlegen des Prinzips der Einheit der Differenz verpflichtet. Sie wählt daher als Ersatzproblem die Einheit einer Regel, die den Gesamtbereich der (guten) Moral aus sich entläßt – zum Beispiel den kategorischen Imperativ« (Luhmann 1986, 262). Vgl. auch Luhmann (2008).

überwiegende Fülle ethischer Fragen eine normativ eindeutige Antwort geben lasse. Dies ist jedoch nicht der Fall, wie Tugendhat in seinen Vorlesungen aufzeigt. Vielmehr begegnen wir schon bei vermeintlich einfachen moralischen Problemen einer Vielzahl von Ethiken, die logisch wie auch mit Blick auf ihre Handlungsimplikationen in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen.

Schauen wir zunächst auf vier Konzepte, welche auf den ersten Blick eine eindeutige normative Orientierung zu geben scheinen:

1. Zunächst ist hier der *Kontraktualismus* bzw. die *Vertragstheorie* zu nennen. Man folgt Verträgen oder rechtlichen Vorgaben bzw. hält sie ein, weil sie gelten. Dies ist allein schon dadurch motiviert, dass im Falle der Vertragsverletzung negative Konsequenzen oder Sanktionen zu erwarten sind. Auf der positiven Seite ist festzustellen, dass die Vertragsunterzeichnung die betroffenen Akteure als rechtliche Subjekte erhebt, was mit Handlungssicherheit einhergeht und in der Folge weitere Verträge und die hiermit einhergehenden Geschäfte ermöglicht. Streng genommen wirft die Vertragstheorie jedoch keine moralischen Fragen auf, da es sowieso im eigenen Interesse der betroffenen Akteure liegen sollte, den Rechtsnormen nachzukommen (die Vertragstheorie *löst* moralische Fragen, indem sie ethische Dilemmata durch formale Vorgaben tilgt). Ob die geforderte Einhaltung von Verträgen mit moralisch fragwürdigen Konsequenzen einhergeht (man denke etwa an die Schädigung Dritter durch vertraglich nicht behandelte Nebenfolgen), interessiert an dieser Stelle nicht. Das normative Primat besteht einzig und allein darin, dem Vertrag Folge zu leisten. Die Referenz ist das geltende Recht.
2. Das zweite Moralkonzept, das es hier zu behandeln gilt, ist die *Sittlichkeit*, eng verwandt mit der *Loyalität gegenüber der eigenen Gruppe*. Sittlichkeit steht im Anschluss an Hegel »für eine Moralität, deren Normen von Gemeinschaftsmitgliedern wesentlich als in ihrer Geltung vorgegeben angesehen werden«. <sup>86</sup> Die Kultur der Gemeinschaft wird damit selbst zum moralischen Maßstab bzw. umgekehrt die Verletzung kultureller Normen zum Anlass von moralischer Missachtung. Tugendhat weist mit Recht darauf hin, dass dieses Konzept, insofern es absolut gesetzt wird, mit einer völligen »Entleerung des Moralischen« einhergehen würde. Denn im Sinne einer tautologischen Beziehung würde die Sittlichkeit des Menschen jetzt allein in der »einfachen Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse« bestehen. »Tugend besteht also nicht in einer prinzipiellen Haltung unabhängig gegenüber den Verhältnissen.« <sup>87</sup> Auch hier würde dann – wie schon

<sup>86</sup> Tugendhat (1994, 204).

<sup>87</sup> Tugendhat (1994, 207).

im Kontraktualismus – das »Moralische oder Sittliche überhaupt kein eigenes systematisches Thema mehr« darstellen. Es würde »einfach für das« stehen, »was uns aus der Herkunft – den Traditionen – vorgegeben ist«. Das »Vorgegebene« wird »verklärt«, und zwar »nicht weil es das und das ist (oder weil man an eine entsprechende Autorität glaubte)«, sondern allein »weil es vorgegeben ist«. <sup>88</sup> Nolens volens landen wir also bei einem moralischen Relativismus, der dann nahezu alles akzeptieren würde, insofern es der jeweiligen Gruppenkultur entspricht. Zudem wird der Leser an dieser Stelle schon feststellen können, dass die Gruppenmoral nicht in jedem Fall kompatibel mit der Regelmoral des Kontraktualismus ist. Erstere fordert selbst bei markanten Verstößen gegenüber dem Gesetz die Loyalität von Gruppenmitgliedern, insofern dieses Verhalten nicht im Widerspruch zum Gruppenethos steht (man denke hier etwa an den moralischen Kodex der Mafia oder an die Bindekräfte in Organisationen, die Luhmann mit dem Begriff »brauchbare Illegalität« umschrieben hat<sup>89</sup>). Aus einer vertragstheoretischen Perspektive wäre demgegenüber die Offenlegung des Vergehens zu verlangen, da die wünschenswerte Gültigkeit der Rechtsnormen von ihrer Einhaltung bzw. von der Sanktionierung von Normverletzungen abhängt.

3. Als drittes Konzept ist die sogenannte *Mitleidsethik* zu nennen. Diese gründet darauf, dass Menschen in sozialen Situationen oftmals die Lage anderer Menschen mitempfinden können und aus dem hieraus erwachsenden Mitgefühl den Drang spüren, zu helfen oder das Leid des anderen zu mindern.<sup>90</sup> Tugendhat weist mit Recht darauf hin, dass Mitleid (besser im Englischen: *compassion*) unabdingbar für die Entstehung prosozialen Verhaltens sei, hiermit aber noch keine moralische Reflexion verbunden sei, da die prosozialen Impulse gleichsam automatisch bzw. natürlich erfolgen würden, sich also nicht einer Auseinandersetzung verdanken, was im Anbetracht der Situation nun angemessenerweise zu tun ist. Zudem weisen die Befunde einer kognitionswissenschaftlich informierten Anthropologie darauf hin, dass es eine Reihe weiterer kognitiv-emotionaler Systeme gibt, deren motivationale Vektoren zwar ebenfalls in den Bereich der sozialen Emotionen fallen, jedoch in eine andere Richtung weisen. Zu nennen sind hier etwa die emotionale »Entrüstung« und die »Wut« bei »Verletzung von Normen durch andere«<sup>91</sup> sowie nicht zuletzt die existenzielle Bedeutsamkeit, die in Hinblick auf die

88 Ebd.

89 Luhmann (1999 [1964], 304ff.).

90 Siehe diesbezüglich aus neurowissenschaftlicher Perspektive Spiegel Rizzolatti und Sinigaglia (2008) bzw. aus einer differenzierten anthropologischen Perspektive Tomasello (2016).

91 Damasio (2007, 185). Siehe etwa auch Seymour et al. (2007).

eigene Gruppe empfunden wird.<sup>92</sup> Darüber hinaus bestehen eine Reihe kognitiv-emotionaler Systeme, die eher egoistische Motivlagen mit sich bringen. Insofern wir also ernsthaft versuchen, die menschliche Ethik zu naturalisieren, kommen wir nicht umhin festzustellen, dass der kognitive Apparat des Menschen aus einer Vielzahl konkurrierender Systeme und Verhaltensprogramme besteht, wobei mit deren Identifikation und Beschreibung noch nichts darüber gesagt ist, wie es im Angesicht der Vielfalt von Verhaltensmöglichkeiten zu einer Reflexionsbeziehung kommt, die im weitesten Sinne als eine ethische beschrieben werden könnte. So gesehen stellen (soziale) Emotionen und die hiermit einhergehenden Körperlichkeiten ihrerseits keine Einheit dar, sondern bilden einen Komplex, der dann seinerseits eine polykontexturale Beschreibung nahelegt. Man denke beispielsweise an eine Situation, in der eine Mitarbeiterin von ihren Arbeitskollegen gemobbt wird, weil sie ein Verhalten an den Tag legt, das den impliziten kulturellen Normen der Gruppe widerspricht. Das Leiden der betroffenen Akteure kann wiederum bei manchen Kollegen Mitgefühl hervorrufen, was wiederum zu Spannungen führt, da die zugleich empfundene Gruppenloyalität es nicht so recht zulässt, das Mobbing zu problematisieren.

4. Das vierte ethische Konzept beruht auf einem abstrakten Kalkül, das von der konkreten sozialen Situation abstrahieren lässt, um so ein unpersönliches ethisches Kriterium entwickeln zu können. In diesem Sinne proklamiert der *Utilitarismus* eine Reflexionsinstanz, die es erlaubt, Entscheidungen so zu treffen, dass die über ein soziales System verteilte Gesamtmenge des Glücks im Verhältnis zu der mitzuverrechnenden Menge des Leidens zunimmt. ›Möglichst viel Nutzen für viele Menschen bei möglichst wenig Schaden für wenige‹ lautet entsprechend das Kriterium, um eine Wertentscheidung treffen zu können. Indem die Interessen und Bedürfnisse aller Menschen sozusagen gleichberechtigt aufsummiert und entsprechend dieser abstrakten Formel gleichmäßig verrechnet werden, konstruiert sich der Utilitarist gleichsam einen virtuellen Glückskörper der Gesellschaft, der nun zur moralischen Reflexionsinstanz wird. Als Referenzpunkt erscheint also kein gemeinschaftliches Wir im Sinne einer konkreten Gruppe, sondern ein Abstraktum (wie etwa die Menschheit als Ganzes), auf das sich das Kalkül nun bezieht. Genau die fehlende Beziehung zwischen Konkretem und Allgemeinem

92 Um es mit Boyer zu formulieren: »Um jeden Preis versucht man sich einer Gruppe anzuschließen und dort seine Loyalität unter Beweis zu stellen. Aber aus den Befunden geht auch hervor, wie leicht es ist, eine essenzialistische Auffassung von Gruppen zu erzeugen und diese Auffassung in reales Verhalten im Bündnis-kontext umzusetzen. [...] Binnen kurzem entwickeln sie Emotionen und intuitive Gewissheiten, in denen Vertrauen und Verlässlichkeit eng mit der Gruppenzugehörigkeit assoziiert sind und die sich als unverzichtbar für jede Koalitionsbildung erweisen« (Boyer 2004, 248).

erscheint mit Tugendhat jedoch als Problem und nicht als Tugend. Denn die utilitaristische Moral erlaubt nicht zwischen »Beziehungen von Nähe und Ferne, in denen wir zueinander stehen«, zu unterscheiden. Deutlich wird dies etwa an Verwandten, Kindern oder Kollegen, die »ein Recht auf meine Fürsorge« haben, »die andere« mir nicht so nahe Menschen nicht ohne Weiteres beanspruchen können. Auf die Spitze getrieben würde der Utilitarismus jegliche gemeinschaftliche Beziehung (die ja immer nur nah und konkret sein kann) zugunsten eines formalen Ausgleichs auf gesellschaftlicher Ebene tilgen. Ein anderes grundsätzliches Problem des Utilitarismus entsteht mit Tugendhat im Umgang mit »verliehenen Rechten, wenn z. B. ein Vertrag besteht oder ein Versprechen gegeben wurde«. Die Regeln des Anstandes und oftmals auch das Gesetz würden hier verlangen, dass diese Rechte auch dann fortbestehen, wenn hiermit möglicherweise für die Beteiligten das durchschnittliche Leiden zunehmen würde. Demgegenüber müsste der »konsequente Utilitarismus immer bereit sein«, ein Recht oder »ein Versprechen zu brechen, wenn das insgesamt« auf abstrakter Ebene mehr »Glück« und weniger Leiden erwarten ließe.<sup>93</sup> Ein weiteres Problem des Utilitarismus ergibt sich aus der Verrechnung segen- und schadenbringender Konsequenzen, was impliziert, dass man einzelne Menschen opfern kann bzw. sollte, insofern es für die Gesamtbilanz positiv ist.<sup>94</sup> Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass auch hier der zunächst eindeutig erscheinende Wertbezug von einer Reihe ethischer Spannungslagen durchsetzt ist, zumal bei näherem Hinsehen alles andere als klar ist, ob und wie man Glück berechnen kann bzw. welche Kriterien eigentlich anzulegen sind, um beurteilen zu können, ob eine Entscheidung langfristig zu einer glücklicheren oder weniger glücklicheren Gesellschaft führt.

An dieser Stelle geht es uns jedoch nicht darum, einen moralphilosophischen Diskurs fortzuführen, der dann seinerseits einzelne ethische Konzeptionen zu beurteilen versucht. Vielmehr versuchen wir weiterhin die Idee einer impliziten Ethik zu umkreisen, die in polykontexturalen Beobachtungs- und Reflexionsverhältnissen gegründet ist. Aus dieser Perspektive ergibt es wenig Sinn, die einzelnen ethischen Positionen zu kri-

93 Tugendhat (1994, 325).

94 Es »scheinen die negativen Pflichten einen wenigstens ohne zusätzliche Gesichtspunkte größeren Stellenwert zu haben als die positiven, jedenfalls sehen wir es so aus der Perspektive des unparteiischen Betrachters. Auch das kann man in der Terminologie von Rechten zum Ausdruck bringen. Der Arzt, der fünf seiner Patienten mit Organschäden retten will, hat nicht das Recht, einen sechsten gesunden Insassen seines Spitals auseinanderzuschneiden, obwohl er es nach dem utilitaristischen Prinzip müsste, denn der Gesamtschaden wäre geringer, wenn fünf am Leben blieben und nur einer umkäme« (Tugendhat 1994, 325).

tisieren oder gegeneinander auszuspielen. Reizvoller erscheint es vielmehr, diese Positionen selbst wiederum als Reflexionsorte zu verstehen, die in konkreten empirischen Verhältnissen vorzufinden sind bzw. angelaufen werden können wie auch wieder relativiert werden müssen. Mit Blick auf die zuvor angeführten Konzepte sind hier zumindest folgende Positionen zu nennen: das *Recht* (Kontraktualismus), die *Gruppe* (sittliches Prinzip der Gruppenloyalität), die *Empathie* mit dem unmittelbaren Gegenüber (Mitleidsethik) sowie der qua Berechnung antizipierte *wirtschaftliche bzw. wohlfahrtsstaatliche Nutzen* für die Gemeinschaft, Organisation oder Gesellschaft (Utilitarismus). Diese Konzepte zusammendenkend stellt sich dann die Frage: *Liegt das Ethische hier – wie schon am Beispiel der Schicklichkeit diskutiert – nicht eher in der Ästhetik bzw. Form des gekonnten Arrangements der unterschiedlichen Positionen?*

### *Implizite Ethik und das Risiko der Kausalität*

Betrachten wir zur Illustration unterschiedlicher Implikationen dieses Gedankens drei konkrete Beispiele.

a) *Konkursverschleppung*: Die verspätete Stellung eines Insolvenzantrags ist eine Straftat. Nun kann es im Einzelfall vorkommen, dass eine Firma zu einem Zeitpunkt X faktisch zahlungsunfähig ist, aber noch Hoffnung auf einen größeren Auftrag besteht, welcher verspricht, dass die Organisation in naher Zukunft aus der prekären finanziellen Lage entkommen könnte. Für das Überleben der Organisation erscheint es entsprechend zunächst nicht grundsätzlich verwerflich, einen Rechtsbruch zu begehen, da für die Mehrzahl der Beteiligten hierdurch mehr Nutzen als Schaden zu erwarten wäre. Ein solcher Schritt kann jedoch nur gewagt werden, insofern man sich auf die Gruppenloyalität aller mitwissenden Akteure verlassen kann. Die Entscheidung für die auch mit potenziellen strafrechtlichen Konsequenzen verbundene Konkursverschleppung verlangt zudem innerhalb des engen Führungskreises entweder ein durch Sympathie und Mitgefühl stabilisiertes Vertrauen (man will dem anderen kein Leiden zufügen) oder aber eine Lagerung, die durch wechselseitige Erpressbarkeit Verlässlichkeit verspricht (etwa indem bei Verletzung der internen Absprache dem anderen seinerseits straf- oder zivilrechtlich bedeutsame Fehler vorgeworfen werden können). Wie auch immer die Entscheidung im Einzelfall aussehen mag, es wird deutlich, dass hier nicht nur eine, sondern unterschiedliche ethische Perspektiven mit jeweils inkommensurablen Werthorizonten verwoben werden müssen, um zu einer Lösung zu gelangen. So kann etwa ein subtiles Arrangement von Wissen und Nichtwissen entfaltet werden, das dann seinerseits die Gesamtdynamik konditioniert.

Solche Beispiele sind nicht aus der Luft gegriffen, sondern haben sich auch in Fällen gezeigt, die von uns eingehender untersucht wurden.<sup>95</sup> So offenbarte sich in unseren Studien zur Arbeit des Aufsichtsrats etwa, dass die Führungskräfte eines Kontrollgremiums sehr wohl eine Ahnung davon hatten, dass mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Konkursverschleppung vorliegen könnte, wenngleich sie jedoch nicht näher nachgefragt hatten, um ebendiesen Sachverhalt nicht explizit werden zu lassen. Ein solcher kollektiver Umgang mit Nichtwissen setzt seinerseits wiederum die Einbettung in eine Gruppenkultur voraus wie auch ein sympathisches Einfühlen in die Lage des jeweils anderen. Auch solch ein Arrangement verlangt es, zugleich auf unterschiedliche Wertreferenzen zurückzugreifen (etwa zugleich zu sehen und wegzuschauen), um zu einer hinreichenden Stabilität zu gelangen.

- b) *Verletzung der Compliance-Regeln:* Die Organisation Y, die auf den Vertrieb und die Vermittlung von Dienstleistungen spezialisiert ist, hat sich selbst strenge Regeln in Hinblick auf die Bestechlichkeit ihrer Mitarbeiter gegeben. Nun stellt sich heraus, dass gerade der Kollege, der mit Abstand am meisten zum ökonomischen Erfolg des Unternehmens beigetragen hat, offensichtlich in größerem Ausmaße in die eigene Tasche gewirtschaftet hat. Im Vorstand steht nun die Frage im Raum, ob man in diesem Falle nicht entsprechend den eigenen Regeln eine Kündigung aussprechen müsse. Man entscheidet sich für eine Verwarnung, da man den Kollegen ja auch persönlich sehr gut kenne und um seine Leistungen, aber auch seine Schwächen wisse und gerade deshalb nicht mit der formal geforderten Härte durchgreifen könne. Auch hier findet sich wiederum ein Arrangement, in dem unterschiedliche Referenzen in Beziehung gesetzt werden, deren Wertvektoren in unterschiedliche Richtungen weisen (insbesondere der Vertrag, welcher die Einhaltung der Compliance-Regeln fordert, der Verdienst für das Unternehmen und die persönliche Beziehung, die vermutlich immer auch ein Mitwissen um bestimmte persönliche Schwächen beinhaltet).
- c) *Rechnen müssen unter der Voraussetzung von Unberechenbarkeit:* Das dritte Beispiel handelt von dem Umgang des Prüfungsausschus-

95 Die hier geschilderten ethischen Dilemmata sind im Rahmen unterschiedlicher an der Universität Witten/Herdecke durchgeführter Forschungsprojekte erhoben worden. Die Gegebenheiten sind selbstverständlich in einer Weise dargestellt, welche die Anonymität der betroffenen Akteure und Organisationen wahrt. Zu nennen sind hier insbesondere die DFG-Projekte Entscheidungsfindung im Krankenhausmanagement (Projektlaufzeit 1.10.2013 bis 31.12.2016, Volumen 500.270) und Entscheidungsfindung im mitbestimmten Aufsichtsrat (Projektlaufzeit 1.1.2011 bis 31.12.2012) sowie die zwischen 2014 und 2016 an der Universität Witten/Herdecke durchgeführten Lehrforschungsprojekte Ethische Dilemmata im Führungsalltag. Siehe zu Publikationen zu den Projekten Jansen (2013), Reuter (2014) und Vogd et al. (2017).

ses einer großen Bank mit dem Problem der Bewertung gebündelter Subprime-Forderungen.<sup>96</sup> Der Vorsitzende offenbart im Interview, dass der Ausschuss fachlich und mit Blick auf die notwendigen Zeitrressourcen nicht in der Lage sei, die konkurrierenden Berechnungsmodelle nachzuvollziehen bzw. zu prüfen, wenngleich allein schon unter den verschiedenen zur Anwendung kommenden Modellen in der Risiko-beurteilung Abweichungen in Höhe von mehreren Milliarden Euro auftreten. Ebenso könnten auch die Aufsichtsbehörden (BaFin und SoFFin) keine validen Informationen zu den Rechenmodellen zur Verfügung stellen. Als Orientierung bleibe also – vermittelt durch Gespräche mit Beratern – allein die zirkuläre Referenz auf andere Banken, welche dann ihrerseits ein Modell wählen würden, ohne dieses jedoch in der Tiefe prüfen zu können. Eine andere Wahl bleibe nicht, man müsse ja weiterhin innerhalb dieser Art von Geschäften operieren können.<sup>97</sup>

96 Subprime-Forderungen sind spekulative Produkte auf dem Markt der Hypothekendarlehen.

97 Hier der vollständige Interviewausschnitt, wie er bei Reuter (2014, 237f.) dokumentiert ist:

»Interviewer: Also können Sie sagen wieso? Also wie, besteht im Prüfungsausschuss dann eben doch die Möglichkeit, dass man denkt, oh Gott, es kann irgendwas falsch laufen.

Schweitzer: Ja gut, wenn man Ihnen erklärt, also es gibt kein Bewertungsmodell für Subprime-Forderungen ...

Interviewer: M-m.

Schweitzer: ... aber wir müssen jetzt eins nehmen. (.) Und da haben die Theoretiker sieben gemacht (.) und die haben wir mal verglichen, die Abweichungen sind nicht so groß. Nun müssen Sie immer sehen, dass wir mittlerweile ja in einer Bank, wenn wir sagen, die Abweichungen sind nicht so groß, dann ist das nicht über fünf Milliarden. (.) Aber für den Normalbürger sind auch 4,5 Milliarden eine ganze Menge und wenn er haften muss, glaube ich, kriegt die kaum einer auf die Beine. Also (..) Sie müssen sich in bestimmten Situationen drauf verlassen, nicht nur, dass das alles, dass die Zahlen stimmen, dass da aeh-aeht richtig aeh gerech-, ne, gerechnet ist oder auch die Übertragungen, die zum Teil manuell erfolgen müssen, weil die DV das nicht hergibt ...

Interviewer: M-hm.

Schweitzer: ... dass die richtig sind, sondern dass auch das Modell, auf dem nun die Risikoseite der Bank bewertet ist, stimmt. Dann fragt man, was machen denn die anderen, ja die haben auch solche Modelle. (..) Es gibt ja keine Vorschrift. «

Interviewer: M-hm.

Schweitzer: Das Bundesfinanzministerium sagt nicht, ihr müsst das wie folgt machen oder ...

Interviewer: Ja, klar.

Schweitzer: ... die SoFF-, nee, SoFFin noch nicht, aber BaFin sagt auch nichts.

Interviewer: M-hm.

Schweitzer: Gut, dann können Sie davon ausgehen, dass Ihr Wirtschaftsprüfer natürlich über seine Kontakte zu den Kollegen vom KPMG, weil die ja PwC haben ...

Interviewer: M-hm.

Auch im Aufsichtsrat bzw. im Prüfungsausschuss als untergeordnetem Gremium spielen die bereits bei den vorangehenden Beispielen benannten Referenzen (Gruppenloyalität, Vertrauen, Abtasten und Stabilisierung von Ambivalenzen durch Interaktion etc.) eine wichtige Rolle. Im Kontext von diesem Beispiel interessieren uns jedoch vor allem die Kontingenzen des ökonomischen Nutzenkalküls, das ja seinerseits in eine utilitaristisch begründete Wertreferenz eingebettet ist. Frei nach Milton Friedman besteht die soziale Verantwortung einer privatwirtschaftlichen Bank ja gerade darin, Zahlungsfähigkeit sicherzustellen und zu vermehren, um auf diese Weise den Wohlstand ihrer Shareholder und Stakeholder zu maximieren.<sup>98</sup> Der Wertvektor ›Wohlstand‹ beruht dabei auf der Vorstellung bzw. Kausalannahme, dass Mittel und Zwecke klar definiert und entsprechend eindeutig auseinanderzuhalten sind. Die Rationalitätsmodelle der Wirtschaft beruhen ja geradezu auf der Annahme, dass die beteiligten Akteure wissen, was sie geben und was sie bekommen. Genau dies ist jedoch im Falle der Bewertung der Subprime-Forderungen – wie übrigens in vielen anderen unternehmerischen Entscheidungslagen – alles andere als klar. Es ist weder zu beantworten, ob die mit dem Modell vermuteten Kausalitäten richtig sind, noch ist auszuschließen, dass im Sinne einer Selffulfilling Prophecy das Kalkül in Verbindung mit seinen Anwendern selbst erst die Bedingungen und Kontexte erschafft, welche der mit ihm zu beantwortenden Wertfrage zugrunde liegen. Damit wird das Kalkül gleichsam selbst zu einer autonomen Reflexionsinstanz, die erlaubt, in Anbetracht von Nichtwissen Werte zu generieren. Denn das wirtschaftliche Primat fordert, wie Bruno Latour in seiner ihm eigentümlichen Präzision feststellt, von seinen Protagonisten: »Das

Schweitzer: ... aeh (.) sich mal abstimmen. (.) Aber mehr als, wie macht ihr das denn, ja, wir nehmen eins der Modelle, (.) ist da auch nicht.

Interviewer: M-hm.

Schweitzer: Und dass da jemand, der jetzt wirklich Vermögen hat, weil er Unternehmer ist, nach Hause geht und sagt, jetzt habe ich dem da zugestimmt, (.) tja, Mensch, wenn da morgen einer kommt und sagt, das hätten sie aber doch merken müssen, dass das ein Shitmodell ist war, das sie da genommen haben, das reduziert doch. Sie können ja auch nicht erwarten, dass – will ich das in Parenthese anfügen – dass die Ihnen die sieben Modelle vorrechnen.

Interviewer: M-hm.

Schweitzer: Dann würden wir aeh zwei Monate in Klausur gehen müssen, das ist nicht machbar.

Interviewer: M-hm.

Schweitzer: Bei dem Zahlenwust.

<sup>98</sup> Hier in Referenz auf den Aufsatz »The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits« (Friedman 1970).

Optimum muß berechnet werden, während es unberechenbar ist.«<sup>99</sup> Die eigentliche Bedeutung ökonomischer Kalküle kann entsprechend nicht in den expliziten Werten der Berechnung liegen. (Diese können nämlich bei genauem Hinsehen nicht wirklich etwas über die mit ihnen antizipierte Zukunft aussagen. Die Verhältnisse sind einfach viel zu komplex, als dass diesbezüglich verlässliche Aussagen getroffen werden könnten.) Die Kalküle und die im Zusammenhang mit ihnen vorgetragenen Berechnungen gewinnen ihre soziale Bedeutung also nicht über die wahrheitsgetreue Abbildung und Verrechnung. Ihr Sinn liegt vielmehr im Performativen. Sie *behaupten* und konstruieren Werte. Sie bringen Mittel und Zwecke sowie soziale Bindungen in eine Form und in ein Skript, indem sie Kausalitäten postulieren, um auf diese Weise Grenzen und Rahmen zu generieren, innerhalb derer dann Zusammenarbeit passieren und Vertrauen sowie Ordnung – oder eben auch Misstrauen und Chaos – möglich werden kann.<sup>100</sup> Formal ausgeschlossen, jedoch sozial immer mit eingeschlossen sind dabei die Kunden und Geschäftspartner wie auch die Mitarbeiter des Unternehmens, die sich dann nolens volens ihrerseits zu der performativ hergestellten Kausalität in Beziehung setzen (müssen). Wir begegnen hier einem Phänomen, das Luhmann als »Risiko der Kausalität«<sup>101</sup> bezeichnet hat und – so die Vermutung – gewissermaßen in das Herz

99 Latour (2014, 622). Und weiter: Je nach Reflexionsniveau, das heißt abhängig davon, ob diese Frage monokontextural oder polykontextural angegangen wird, ergeben sich zwei Formen, »diesen Paralogismus anzugehen: indem man so tut, als könne man das Optimum berechnen, wobei man den Modus der Referenz imitiert, ohne daß dies je gelingt [...]; oder indem man in einer stets wiederaufzunehmenden Form diejenigen versammelt, die unmittelbar betroffen sind und an denen der Skrupel nagt, daß man sich wieder einmal in der Verteilung der Mittel und Zwecke geirrt hat« (Latour 2014, 622f.).

100 Um diesen wichtigen Gedanken mit Latour weiter auszuarbeiten: »Die Ökonomik mit der Referenz zu verwechseln hat genauso wenig Sinn, wie von der Religion zu verlangen, uns in die Ferne zu transportieren [...] oder vorzuziehen, dank eines juristischen Urteils seine Trauer abgeschlossen zu haben [...]. Niemals hatten Berechnungsvorrichtungen zum Ziel, objektiv zu erkennen. [...]. Im gewissen Sinn haben sie stets etwas Besseres getan, sie haben erlaubt, Präferenzen auszudrücken, Quittungen einzurichten, Zwecke vorzuzeichnen, Konten zu prüfen und vielleicht sogar, wenn wir sie umzuwenden verstehen, zu helfen, neu das Optimum zu berechnen. Die Berechnungen der ökonomischen Disziplinen hatten nie zu verstehen, zu »erkennen«, wenn man darunter den Verlauf der Referenzketten [...] versteht, sie haben wirklich etwas Besseres zu tun: Sie sollen den Grenzen geben, was ohne sie ohne Grenze und ohne Ziel wäre; sie sollen denen Instrumente anbieten, die Mittel und Zwecke verteilen müssen. Sagen wir, daß sie ausgehend vom Rohstoff der Bindungen, Skripte und Skrupel Relationen formatieren, in Form bringen, Form geben, performativ darstellen (performer)« (Latour 2014, 625f.).

101 Luhmann (1995).

der impliziten Ethik weist. Die Aufmerksamkeit richtet sich nämlich jetzt mit der Konstruktion von Kausalität auf die Selbst- und Weltverhältnisse der jeweiligen Sprecher und Beobachter. Mit dieser Reflexionsperspektive geht zugleich die Frage nach der Verantwortung für die postulierten Kausalzusammenhänge einher, die sich einerseits – dies liegt in der Sache ihrer Natur – aus der Kontingenz, aus dem Ungewissen speisen, andererseits aber eben getroffen werden müssen, um eine Gestalt zu kreieren, die Sinnhorizonte öffnet, in der sich Menschen dann mehr oder weniger häuslich einrichten können.

Die ethischen Implikationen können sich wiederum nur in dem gefundenen Arrangement selber zeigen. So können die generierten Kausalitäten als Imaginative fungieren, um die sich dann soziale Prozesse produktiv gruppieren lassen, um so gemeinsam eine Wirklichkeit aufbauen zu können. Sie können aber auch Imaginäre bleiben, die von der sozialen Realität niemals eingeholt werden können, und stattdessen in Blasen münden, die irgendwann platzen und nur noch Hilflosigkeit und Chaos hinterlassen. Die konkreten Weichenstellungen lassen sich auch hier wiederum (wie auch am Beispiel der Schicklichkeit) nicht formal von außen entscheiden, sondern verdanken sich einem Handeln, das sich der Komplexität der Situation zu stellen traut und hierfür Verantwortung zu übernehmen bereit ist – wohl wissend, dass das Risiko der Kausalität neben den Chancen eben auch immer die Möglichkeit der Fehlbarkeit birgt. In Anbetracht von Nichtwissen in eine offene Zukunft zu agieren, bringt unweigerlich die Möglichkeit des Scheiterns des eigenen Projektes und unerwarteter Nebenfolgen für Dritte mit sich.

Die anhand der Beispiele entwickelten kurzen Analysen verdeutlichen, welche Komplexität selbst vermeintlich einfache ethische Entscheidungslagen bergen. Sie zeigen die Bedeutung von Beziehungen, Vertrauen und Gruppenloyalitäten auf, um zugleich ahnen zu lassen, wo genau hier die Problematik liegt, denn die Grenze zwischen Kumpanei und einer sensiblen sozialen Einbettung kritischer Entscheidungen ist ein schmaler Grat. Sie weisen darauf hin, dass es auch mal gut sein kann, Regeln und Gesetze zu brechen, wenngleich wir uns auch hier schnell in den Grauzonen von Kriminalität befinden oder zumindest die nicht von der Hand zu weisende Gefahr besteht, dass mittelfristig die Geltung genau der Regeln unterlaufen wird, die für die nachhaltige Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung notwendig sind. Nicht zuletzt wird deutlich, dass die Kalküle, welche das Nutzenoptimum berechnen sollen, genau dies nicht leisten können. Ihre eigentliche Bedeutung liegt vielmehr darin, in Bezug auf einen unbestreitbaren Wertbezug eine Kausalität zu behaupten, um die sich dann kohärente Handlungen gruppieren können, wodurch Organisation und soziale Ordnung möglich werden.

Damit ist die ethische Bedeutung der vier genannten Konzepte nicht hinfällig. Im Gegenteil: Kontraktualismus, Sittlichkeit, Mitleidsethik und Utilitarismus generieren Werte, die gleichsam einen mehrdimensionalen motivationalen Vektorraum aufspannen, aus dem heraus sich im Guten wie im Schlechten soziale Beziehungskonstellationen gestalten lassen. Doch wie auch immer, inkommensurable und nicht berechenbare Größen lassen sich nicht zu einem eindeutigen Ergebnis verrechnen. Auch hier landen wir bei einer prinzipiellen Unbestimmtheit, die jedoch im Sinne von von Foerster den eigentlichen Nährboden für ethische Fragen bildet.

Die Ethik erscheint damit selbst irreduzibel und nicht auf Kausalgesetze oder letztbegründete normative Prinzipien zurückzuführen. Wenngleich die Ethik aus Ordnungen (kausalen und normativen) ihrerseits das Material für die Bestimmung von Unbestimmtheiten gewinnt, um Ambivalenzen und Mehrdeutigkeiten in Entscheidungen zu überführen, welche unsere Welt gestalten, bleibt sie implizit. Es wird aber jetzt auch deutlich, dass ethische Fragen nicht unabhängig von dem Risiko der Kausalität zu behandeln sind. Sie hängen unweigerlich damit zusammen, dass Kausalannahmen getroffen werden müssen, die nicht durch Wissen oder ein logisches Kalkül gedeckt sind – und gerade hierfür die Verantwortung zu übernehmen ist. Gerade hinter der an die utilitaristische Idee anknüpfenden ökonomischen Perspektive – so die Einsicht aus dem dritten Beispiel – offenbart sich bei genauerem Hinsehen eine Komplexität, die unweigerlich in ethische Problematiken mündet.

### *Exkurs: Gerechtigkeitstheorien – aber welche Gerechtigkeit?*

Auch die sogenannten Gerechtigkeitstheorien stehen, so Tugendhat, vor dem Problem, ein Kriterium dominant setzen zu müssen – und damit ein monokontexturales Modell zu verwenden –, wenngleich im Alltag verschiedene untereinander inkommensurable Gerechtigkeitskonzepte miteinander im Widerstreit stehen.<sup>102</sup> Unweigerlich tauchen prinzipiell unbeantwortbare Fragen auf wie: Sollen Menschen alle gleich behandelt werden, auch wenn sie Ungleiches leisten? Wie verhält es sich mit Menschen, die aus welchen Gründen auch immer (etwa aufgrund von Krankheit oder Behinderung) bedürftiger bzw. weniger leistungsfähig sind als andere? Sind Menschen, die für kompetenter gehalten werden, von deren Arbeit also größere Ertragschaften für die Entwicklung der Menschheit zu erwarten sind, mehr zu fördern als weniger begabte Menschen? Welcher Schlüssel für die

102 »Das ist die Stelle, wo manche moderne Autoren wie Rawls und Ackermann einen egalitären Gerechtigkeitsbegriff einfach voraussetzen« (Tugendhat 1994, 373), und an anderer Stelle: »Bedürfnis (das hungrige Kind), Verdienst im engeren Sinn (Leistung), erworbene Rechte (Versprechen der Mutter) können in einer Gerechtigkeitstheorie nicht in Einklang gebracht werden« (Tugendhat 1994, 378).

Verteilung von Ressourcen und Chancen im Einzelfall auch gelegt wird, die Wahl lässt sich wiederum nicht aufgrund eines rationalen Kalküls entscheiden. Die Ausgangssituation, an der sich eine Entscheidung abzuarbeiten hat, erscheint auch hier als ein polykontexturales Gewebe verschiedener Perspektiven und Standorte, das neben rechtlichen, wirtschaftlichen und organisationalen Momenten eine Vielzahl weiterer Wertreferenzen (etwa die Bindung an eine bestimmte Gruppe oder Problematik) beinhaltet. Um wiederum mit von Foerster zu sprechen: Gerade weil diese Fragen logisch unentscheidbar sind, müssen sie entschieden und die mit der Entscheidung verbundenen Konsequenzen ertragen und verantwortet werden.

### *Komplexe Ethiken*

Nachdem nun deutlich geworden ist, dass selbst auf den ersten Blick eindeutige ethische Positionen in der Praxis an polykontexturalen Reflexionsverhältnissen gebrochen werden und entsprechend zu ethischen Unbestimmtheiten führen, können wir uns einigen wichtigen komplexeren ethischen Konzeptionen zuwenden.

1. Durchaus subtile ethische Perspektiven entfalten sich bereits in der *aristotelischen Tugendethik*. Für Aristoteles erscheinen die Tugenden als ein durch Einsicht und Vernunft vermittelter Weg, die Mitte zwischen den Extremen des Mangels und des Übermaßes zu finden. Zudem wird das Ethische an die menschliche Leiblichkeit zurückgebunden, denn das Tugendhafte neigt dazu, die Dinge um ihrer selbst willen zu tun, und ist gerade deshalb in der Lage, dabei Genuss zu empfinden. Die Frage des guten Lebens erscheint damit zugleich als eine des glücklichen Lebens und wird auf diese Weise auch an das fühlende Ich gekoppelt. Glück und Unglück werden damit als ein gelungenes Selbstverhältnis im Sinne einer reflexiven Leiblichkeit verstanden, die sich bewertend auf sich selbst zurückwendet. Denn die Stimmigkeit bzw. Unstimmigkeit mit sich selbst wird wiederum gefühlt. Aristoteles rechnet gleichsam schon mit einem polykontexturalen Körper, der keine Einheit darstellt, sondern eine Relation von Differenzen, die zu einem mehr oder weniger kohärenten Arrangement finden können oder eben nicht. Für Aristoteles drückt sich dies, wie Tugendhat feststellt, etwa in der Frage aus, ob man sein eigener Freund sein könne, man also in der Lage sei, sich selbst zu mögen und zu akzeptieren. »Nur der Tugendhafte ist mit sich selbst befreundet, der Schlechte kann es nicht sein. Als Kriterium für Freundschaft gilt dabei, daß man mit seinem Freund im Positiven wie im Negativen mitempfindet [...] und daß man mit dem, mit dem man befreundet ist, zusammenleben will. Wer nun tugendhaft ist, der hat eine beständige Haltung (und das

- ermöglicht es auch umgekehrt, mit anderen echt befreundet zu sein [...]), und das heißt, daß für ihn immer dasselbe angenehm und unangenehm ist [...], er will daher immer mit sich zusammenleben [...]. Wer dagegen Spielball seiner Gefühle ist, dessen Innenleben befindet sich im Aufruhr [...], man flieht vor sich selbst [...]. ›Wenn also so zu leben etwas sehr Unglückliches ist, muß man die Schlechtigkeit mit aller Kraft fliehen und versuchen gut zu sein.« Und, so Tugendhat weiter: »In diesem Satz drückt Aristoteles die Verklammerung zwischen Moral und Glück aus, die wir bisher vermißt haben.«<sup>103</sup> In Kontrast zum Utilitarismus geht das glückliche Leben hier nicht in einer eindimensionalen Nutzenfunktion auf, welche unterschiedliche Glücksfaktoren einfach nur addiert, sondern zeigt sich als ein komplexes Reflexionsverhältnis. Um die tugendhafte Mitte zu finden, hat der Mensch unterschiedliche Reflexionsperspektiven dynamisch zueinander in Beziehung zu setzen. Den Maßstab bilden entsprechend keine egologischen Glückskriterien mehr, sondern *dialogische*. Das Bild vom Freund suggeriert dabei (mindestens<sup>104</sup>) drei Positionen: ich, du und die Relation (welche miteinschließt, sich aus der Perspektive des anderen zu sehen). Tugendhat weist allerdings mit Recht darauf hin, dass Aristoteles die zu vermittelnde Mitte zu sehr durch eine Einheit informiert sieht und damit nicht so recht die Einheit der Differenz, also das Verschiedene und möglicherweise auch Agonische in den Blick nehmen kann.<sup>105</sup> Mit der Tugendethik des Aristoteles wird es zwar möglich, die Frage des guten Lebens wieder an die Reflexivität der menschlichen Leiblichkeit zurückzubinden. Es gelingt ihm dabei jedoch nicht, die hier auftretenden Differenzen in einer Weise aufzuschließen, wie es etwa Adam Smith in seinen Untersuchungen zur Schicklichkeit gelungen ist. Hier kommen nämlich auch Arrangements in den Blick, welche die Differenz und ggf. das Unbehagen gegenüber Emotionen und Verhaltensweisen des Freundes auf einer komplexeren Ebene integrieren lassen. Die ethische Komplexität, d. h. die Freiheitsgrade und Möglichkeiten, Unbestimmtes durch das eigene Handeln zu bestimmen und in ein befriedigendes Arrangement zu überführen, sind hier größer.
2. Als einer der bedeutendsten ethischen Entwürfe der Neuzeit ist wohl *Kants Moral der universellen Achtung* zu benennen: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner eigenen Person, als in der Position

103 Tugendhat, hier in Referenz auf Aristoteles (1994, 261).

104 Eine genaue Analyse der Kontexturen wird darüber hinaus noch die Relationen Ich-Es und Du-Es mitberücksichtigen müssen, denn neben der Referenz auf eine zweite subjektive Position lässt sich der jeweils andere ja auch als Objekt verdinglichen bzw. instrumentalisieren.

105 »Der Mensch wird, wenn er tugendhaft wird, eins mit sich. Die Rede von dem ›mit sich Befreundetsein‹ könnte Zweifel erwecken, wenn man für Freundschaft das Verschiedensein als konstitutiv ansieht« (Tugendhat 1994, 262).

eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst!«<sup>106</sup> Es ist offensichtlich, dass die berühmte zweite Formel des kategorischen Imperativs ein komplexes, auf verschiedene Orte verteiltes Reflexionsverhältnis aufspannt. Wir finden konkrete Menschen vor, die sowohl mit Blick auf ihr Selbstverhältnis (»sowohl in der eigenen Person«) als auch mit Blick auf den konkreten anderen (»in der Position eines jeden anderen«) zugleich als autonome Subjekte zu begreifen sind (»als Zweck«), was jedoch nicht heißt, dass sie auch als Objekt betrachtet werden können (»als Mittel«). Die Formel schließt also nicht aus, mit sich selbst bzw. mit anderen Menschen *auch* in ein Nutzenverhältnis zu treten. Die Beziehung darf sich jedoch nicht darauf reduzieren (»niemals bloß«). »Instrumentalisier niemanden!«, lautet entsprechend der grundlegende »Imperativ« der »Moral der universellen Achtung«.<sup>107</sup> Wenngleich diese Formel aus heutiger Perspektive unmittelbar plausibel und intuitiv einleuchtend erscheint, ist jedoch darauf hinzuweisen, dass der Kantsche Imperativ in einem transzendentalen Apriori – auf einem abstrakten und entsubjektivierten Konzept von Mensch bzw. Menschheit – gegründet ist. Die Menschheit ist bei Kant also keine empirische Kategorie. Es geht nicht um konkrete Menschen, sondern um einen abstrakten, transzendental begründeten Begriff. Tugendhat weist mit Recht darauf hin, »dass eine solche apriorische Begründung eine pseudoreligiöse Begründung ist, ein Versuch, die religiöse Begründung zu säkularisieren«.<sup>108</sup> Hiermit hängt die »Moral der universellen und gleichen Achtung, die Moral des Nichtinstrumentalisierens« in »gewisser Weise in der Tat in der Luft«, denn »es läßt sich nicht mehr zeigen, als daß sie das plausibelste (bestbegründete) inhaltliche Konzept des Guten ist«. Zudem würde das seinerseits voraussetzen, dass »man moralisch urteilen können will«,<sup>109</sup> also moralische Urteile als wichtig und bedeutsam ansieht.

Mit Kant entsteht zudem das Problem, dass das gute Wollen nicht mehr in die leibliche Bewegung des Erkennens und Ergreifens einer Wirklichkeit eingebettet ist, sondern sich in eine Sphäre außerhalb des konkreten Lebensvollzugs verlagert. Die Referenz ist nun eine transzendental begründete Vernunft, die gewissermaßen gleich einer Art moralischer Insel ein eigenständiges Reflexionsverhältnis konstatiert, das sich jedoch nun in merkwürdiger Distanz zu den konkreten menschlichen Lebensverhältnissen befindet.

Kant gelingt es zwar, wie Armin Nassehi feststellt, eine Antwort auf das »Pluralismusproblem« der modernen funktional differenzierten Ge-

106 Kant (1999, BA67).

107 Tugendhat (1994, 80f.).

108 Ebd., 19f.

109 Ebd., 30f.

sellschaft zu geben. Es wird nun »auf eine prozedurale Ethik« umgestellt, die »von Was- auf Wie-Fragen« umschaltet, wodurch dann zumindest eine Orientierung an »abstrakten Begriffen« möglich wird.<sup>110</sup> Als Problem erscheint nun jedoch die Kluft zwischen der »*transzendente[n]* Figur des *vernünftigen* Subjekts« und der »(wenigstens drohende[n]) empirische[n] *Unvernunft* der Menschen«, denen die »Vernünftigkeit ihres Tuns« unter den gegebenen Verhältnissen einer komplexen Gesellschaft nunmehr nur noch »in sich selbst und nicht mehr in Geboten« einer eindeutigen Moral »gelingen kann«.<sup>111</sup>

Kants Vernunftbegriff löst also nicht das Problem, das es zu lösen vorgibt. Anstatt zu einer höheren Ebene der Integration unterschiedlicher Positionen und Wertsphären zu finden, entsteht nun eine weitere Spaltung. Die Fragen nach dem guten und richtigen Leben, nach Glück, Wohlbefinden und dem, was man vernünftigerweise tun soll, fallen auseinander. Der Moralphilosophie bleibt unter diesen Bedingungen nur noch die dünne Sphäre hochabstrakter moralischer Reflexionen. Was dabei herauskommt, fällt für die meisten Menschen in die Kategorie unsinnlicher und entsprechend wenig motivierender Konzepte. Es mag zwar in einigen Sonderkontexten akademischer Zirkel seine Verkörperung finden,<sup>112</sup> wird jedoch darüber hinaus in konkreten ethischen Spannungslagen kaum Handlungsorientierung bieten können. Da sich jedoch der Anspruch an den Menschen, auch in ethischer Hinsicht vernünftig zu handeln, nicht so leicht von sich weisen lässt, beginnt das Subjekt »zwischen der nicht-empirischen Geisterwelt der vernünftigen Wesen und der realen Welt von Neigungen korruptierter Personen« zu oszillieren,<sup>113</sup> ohne hier jedoch in eine befriedigende Lösung einrasten zu können.

Der Appell an die Vernunft mag zwar ethische Reflexionsdefizite thematisieren, führt dann aber nicht automatisch zu ethischem Verhalten. Man muss das ethisch Vernünftige auch *wollen*, wobei mit Letzterem ebenjene habituelle Dimension gemeint ist, die in konkreten Handlungskonstellationen zu einem Verhalten motiviert, das dann auch aus moralischer Perspektive als angesagt gilt. Mit Tugendhat bleibt an dieser Stelle jedoch nichts anderes übrig, als sich zuzugestehen, dass man aus guten Gründen eben auch egoistisch sein wollen kann, um dann sehen zu müssen, dass »der Schritt zum Vernünftigen (wenn man denn mit Kant das Ethische so verstehen will) als voluntativ und seinerseits nicht mehr als begründbar anzusehen« ist.<sup>114</sup> Von hier aus stellt sich jedoch die Frage,

110 Nassehi (2015, 26).

111 Ebd., 18.

112 Siehe zu den (problematischen) Bedingungen, welche philosophisches Theoretisieren zum Habitus werden lassen, Bourdieu (2001). Vgl. auch Bourdieu (1998).

113 Nassehi (2015, 19).

114 Tugendhat (1994, 215).

warum man ethisches Verhalten überhaupt in einer *transzendental* oder *transzendentalpragmatisch begründeten Rationalität*<sup>115</sup> begründet sehen sollte. Genau zu diesem Zweifel bekennt sich schließlich auch Tugendhat selbst, ohne dabei jedoch die Relevanz bzw. Bedeutung der Ethik der universellen Anerkennung abzuschwächen oder in ihrer Bedeutung relativieren zu wollen. »Es wäre ein weiterer Schritt in der Betonung des voluntativen Momentes, das Ethische auch immanent nicht mehr als rational anzusehen; das wäre die Auffassung, die ich selbst vertrete.«<sup>116</sup>

Aus soziologischer und sozialpsychologischer, allerdings auch aus empirischer Sicht erscheint die Frage der Achtung viel zu bedeutsam, als dass die hiermit verbundenen Ansprüche negiert werden könnten bzw. überhaupt einer moralphilosophischen Begründung bedürften, die außerhalb der menschlichen Praxis liegt.<sup>117</sup> In den relationalen Dyna-

115 Die Habermas'sche Diskursethik leistet – so Tugendhat – aus zweierlei Gründen nicht das, was sie vorgibt. Zum einen ist der sogenannte ›performative Selbstwiderspruch‹ nämlich aus pragmatischer und moralischer Sicht kein Widerspruch: »Die einzige für das Moralische relevante Regel lautet jetzt: ›Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern‹ [...]. Soll man nun wirklich sagen, daß in einem Diskurs, in dem diese Regel verletzt wird, ein (pragmatischer) Widerspruch begangen wird? [...] Entscheidend ist, daß man sofort sieht, daß diese Bedingung, welchen Status sie auch immer haben mag, viel zu schwach ist, um zu irgendwelchen moralischen Prinzipien zu führen« (Tugendhat 1994, 168). Es kann sich nämlich auch moralisch als gut erweisen, manche Teilnehmer aus dem Diskurs auszuschließen, etwa wenn auf Basis fehlender Sachkompetenz anderweitig nicht zu einer guten Entscheidung zu gelangen ist. Die Benachteiligung der Ausgeschlossenen erscheint entsprechend nur aus der moralischen Perspektive der Diskursethik als unmoralisch. Im Sinne einer polykontexturalen Weltbeschreibung lässt sich der Ausschluss etwa aus rechtlichen, wissenschaftlichen, professionellen und aus Perspektive einer Vielzahl anderer Wertreferenzen sehr gut auch in normativer Hinsicht begründen. Das diskursethische »Kriterium« ist »nicht die Zustimmung als solche, sondern die egalitäre Moral« (Tugendhat 1994, 174). Genau dies lässt sich aber mit guten Gründen bezweifeln, nämlich dass Diskurse unter der gleichberechtigten und symmetrischen Beteiligung aller zu auch in moralischer Hinsicht guten Ergebnissen führen. All dies stellt den ethischen Impetus der Habermasschen Diskurstheorie nicht in jeden Fall in Frage. Wie etwa Armin Nassehi herausgearbeitet hat, erscheint die Diskursethik etwa in Zeiten und politischen Lagerungen opportunistisch, in der Freiheit der Rede und Entscheidung über Lebensformen noch erkämpft werden müssen (Nassehi 2015, 30). Der ethische Gewinn erscheint jedoch spätestens dann nicht mehr nachvollziehbar, wenn es nur noch darum geht, kulturelle Argumente auf seiner Seite zu haben, es gesagt haben zu dürfen und damit als Sprecherposition mit einer bestimmten Meinung identifiziert werden zu können. Spätestens hier läuft der Diskurs leer und trägt entsprechend auch kaum mehr etwas zur Verständigung bei (ebd. 36). Siehe zur Problematik der Kulturalisierung des Diskurses auch Joachim Renn (2014, 71ff.).

116 Tugendhat (1994, 215).

117 Siehe Pars pro Toto für eine Vielzahl von Arbeiten, die auf das Anerkennungsproblem hinweisen, Sennet (2004) und Honneth (1994).

miken des alltäglichen menschlichen Lebens macht es nämlich in der Tat einen Unterschied, ob Vorgesetzte ihre Mitarbeiter, eine Frau ihren Mann, Eltern ihre Kinder (und jeweils umgekehrt) nur als Mittel für eigene Ziele und Bedürfnisse betrachten, oder ob den jeweils anderen Achtung und Anerkennung als ein eigenständiger Mensch zukommt, der seine eigenen Selbst- und Weltverhältnisse aufbaut und in diesem Sinne autonom agiert.<sup>118</sup>

Die Haltung, jemand anderes als Mensch anzuerkennen, zeigt sich dabei ihrerseits als ein komplexer Vorgang, der, wie Tugendhat feststellt, sowohl eine affektive als auch eine reflexive Komponente beinhaltet und damit also sowohl über die sympathetische Verbundenheit einer liebevollen Haltung als auch über das abstrakte Primat einer universellen Nächstenliebe hinausgeht.<sup>119</sup> Auch hier wird wiederum eine polykontexturale Beschreibung notwendig, die verschiedene Positionen, die zugleich als leiblich verfasst und repräsentiert zu denken sind, miteinander in Beziehung setzt. Erst auf diesem Wege lässt sich die Ethik der Achtung wieder

118 Mit Martin W. Schnell lässt sich in Bezug auf das Verhältnis von Anerkennung und Gleichheit formulieren: »Die Stiftung der Anerkennung ist die Gleichheit, die die Würde bedeutet und inhaltlich besagt: ›Auch Du bist ein Mensch, vulnerabel und endlich!‹ Ausgeschlossen von Anerkennung sind der Papierkorb und Gott, da sie nicht vulnerabel und somit nicht meinesgleichen sein können. Gleichheit ist keine Eigenschaft einer Person, sondern eine interpersonale Relation. Die Stiftung der Gleichheit ist keine Bestätigung eines Gleichseins, weil die Personen, die sich als gleich anerkennen, ohne die Anerkennung nicht gleich wären. Anders gesagt: Nur Wesen, die nicht gleich sind, können als einander gleich gelten. Zum Beispiel: Mann und Frau sind gewiss nicht gleich, sie gelten aber durch Anerkennung als gleich. Die Gleichheit fügt jenen Wesen etwas Neues hinzu, nämlich die Gleichheit. Wäre es nicht so, dann wären jene Wesen nicht nichtgleich, sondern ununterscheidbar dieselben Wesen oder gar dasselbe Wesen« (Schnell 2017, 99).

119 Tugendhat formuliert in Referenz auf Erich Fromm (1980 [1956]): »Die moralische Haltung als Nächstenliebe zu verstehen, scheint aus zwei Gründen falsch, erstens weil Liebe auf Grund des individuell affektiven Charakters mehr ist als eine moralische Haltung und zweitens weil Moral in einem anderen Sinne mehr ist als Liebe: Als Achtung des anderen ist sie eine andere Art der Bejahung des anderen. Das ist schon daran erkennbar, daß moralische Probleme, besonders wenn mehrere Personen impliziert sind, durch das schlichte Gebot der Nächstenliebe nicht zu lösen sind. Es kann also sein – und das wäre der Wahrheitskern in Fromms Auffassung –, daß, was er echte Liebe nennt, die moralische Haltung impliziert, aber um das zu behaupten, muß erst einmal die moralische Haltung als eine zweite, strukturell verschiedene Grundform der intersubjektiven Bejahung neben der Liebe anerkannt werden. Das ist implizit bei Fromm gegeben, wenn er sagt, daß wahre Liebe ›Achtung‹ impliziert [...], aber was das heißt, hat er nicht herausgearbeitet. [... Es] lässt sich Fromms Grundidee, daß Liebe und Moral zusammengehören, nur so durchführen, daß man nicht ihre Identität behauptet, sondern ein Implikationsverhältnis nachweist« (Tugendhat 1994, 273f.).

zurück in das menschliche Wollen (und Können) führen, nämlich als eine bestimmte Art des Fühlens, aus dem eine eigene Motivation erwächst.

Insofern wir bereit sind, auch an dieser Stelle Tugendhats Argumentation zu folgen, haben wir zu akzeptieren, dass sich ethische Sätze nicht moraltheoretisch durch eine gleichsam von einem Gottesaugenstandpunkt aus informierten Vernunft begründen lassen – weder durch das Kantsche Apriori noch durch eine vermeintliche Letztbegründung der Diskursethik.<sup>120</sup> Unberührt ist hiervon die Frage, ob es überhaupt sinnvoll ist, Ethik auf Akte des Willens zurückzuführen, oder ob nicht Ethik mit Lévinas beim Anspruch des Anderen beginnt, also bei der phänomenologischen Erfahrung einer der eigenen Willensbewegung nicht zugänglichen Alterität.

### *Von der Vernunft zum Menschen?*

Die philosophische Reflexion über ethische Fragen führt also nicht zum Einrasten in einer sich zugleich selbst plausibilisierenden wie selbst begründeten moralischen Position. Wir begegnen hier vielmehr Kontingenz und Perspektivenvielfalt. Die Frage des guten Lebens erscheint damit jedoch nicht suspendiert, sondern verlagert sich in die im einzelnen Menschen und die mit ihm performativ zum Ausdruck kommenden Selbst- und Weltverhältnisse. Auch das Problem der Ethik wird damit nicht obsolet, sondern verschiebt sich gewissermaßen von der Philosophie in Richtung einer Sozialanthropologie, welche den Menschen per se in einen komplexen sozialen Beziehungsraum eingebettet versteht. Gerade hier schließen dann auch die späten Schriften von Tugendhat an, in denen das Verhältnis von Anthropologie und Mystik ausgelotet wird. Schauen wir im Folgenden, welche Einsichten sich in Bezug auf die Frage der impliziten Ethik aus diesen Arbeiten gewinnen lassen.

120 Auch wenn wir der Diskursethik von Habermas eine hohe philosophische Rationalität zugestehen mögen, so bleibt doch mit Martha Nussbaum das Problem bestehen, dass »[s]ein Konzept so moralisch und so abstrakt [ist], daß man nicht darauf vertrauen kann, daß es im realen Leben funktioniert« (Nussbaum 2016, 338). Nussbaum versucht ihrerseits den Habermasschen Vorbehalt gegenüber Emotionen aus der Geschichte Deutschlands zu erklären, um dann aber darauf hinzuweisen, dass »die extreme Abstraktheit« und die für ihn »sehr wichtige [...] Unparteilichkeit« eben nicht die wichtige Frage aufhellt, »was diese Unparteilichkeit emotional bedeutet« (Nussbaum 2016, 339). Genau hier liegt jedoch für Nussbaum wie auch aus Perspektive einer Theorie der leiblichen Verkörperung das Problem. Die Distanz führt aus der unmittelbaren Welt heraus und führt damit zugleich zu einem Verlust des Gefühls von Verantwortlichkeit, da die unmittelbaren Lebensbezüge nun nicht mehr den Wert haben, den sie entsprechend der mit ihr verbundenen emotionalen Tönung für uns haben. Nussbaum setzt dann demgegenüber auf eine in Liebe eingebettete Achtung als die für eine gute Politik unabdingbare emotionale Verortung.

## Wittgensteins Spuren folgen – von der Egozentrik zur Mystik

Der Ausgangspunkt der Tugenhatschen Überlegungen bildet der Mensch als ein komplexes Wesen, das als Ich-Sager in besonderer Weise zu sich selbst in Beziehung tritt. Auf diese Weise können sich anthropologische und sprachphilosophische Perspektiven in einer Weise verzahnen, dass spirituelle Bedürfnisse des Menschen verständlich werden, ohne diese mit einer religiösen Dogmatik untermauern zu müssen. Systemtheoretisch gesprochen erscheint das menschliche Bedürfnis nach Spiritualität als Antwort auf ein bestimmtes Bezugsproblem, das aus dem für Menschen typischen In-der-Sprache-Sein erwächst. Der mittels der Sprache angelieferte soziale Sinn<sup>121</sup> führt auf Ebene der Psyche dazu, ein »System des Selbst« (Peter Fuchs)<sup>122</sup> – im Folgenden als »Ego« benannt – auszubilden, das nun seinerseits ein Teil der vom Menschen gelebten Lebensvollzüge wird (nämlich als ein sich selbst vergegenständlichendes Ich- bzw. Selbstempfinden). Unweigerlich tritt dieses Ego – sobald es entstanden ist – zu einem anderen Teil der leiblich realisierten Lebensvollzüge in Spannung oder Konflikt – und zwar allein schon deshalb, weil die Projektionen und Erwartungen des Selbst an der niemals zu durchschauenden oder zu beherrschenden Selbst- und Weltkomplexität scheitern müssen (der Mensch bleibt sich selber gegenüber intransparent). Konflikte in Bezug auf das Verhältnis zu sich selbst bzw. die realisierten und sich nun an der Schnittstelle zum Ego reflektierenden Selbst- und Weltverhältnisse treten auf.<sup>123</sup> Die Sinnformen, denen sich das Ego verdankt, kommen unter Druck. Es entsteht Bedarf bzw. das Bedürfnis nach einer Vermittlung durch weiteren Sinn, der sich jedoch – da ebenfalls nur sozial angeliefert – aus verschiedenen Gründen als problematisch erweist, also nicht grundsätzlich das Problem der Diskrepanz zwischen Ego und den umfassenderen leiblichen Selbst- und Weltverhältnissen lösen kann.<sup>124</sup>

121 Hier durchaus im Anklang an Bourdieu (1997c), denn es ist der gefühlte, in den Signifikanzen eines sozialen Feldes aufgeladene Sinn gemeint.

122 Fuchs (2010a).

123 Die folgende Auflistung lehnt sich an die Ausführungen aus Kapitel II.2 aus Vogd/Harth (2015) an, jedoch etwas umformuliert mit Blick auf eine leiborientierte polykontexturale Perspektive.

124 Um es mit Niklas Luhmann zu pointieren: »Von daher ist die moderne Gesellschaft mehr, als man gemeinhin denkt, durch Emotionen gefährdet. Zum einen werden Individuen veranlaßt, über sich selbst und ihre Probleme zu reden. Wenn akzeptiert wird, daß ein Individuum seine Ansprüche nicht nur auf Verdienste, sondern auch und vor allem auf sich selbst gründen kann, muß es Selbstbeschreibungen anfertigen. [...] Das Individuum nötigt sich zur Reflexion und zur Selbstdarstellung (die nie »stimmen« kann). Es kommt damit in Schwierigkeiten, sucht Hilfe und entwickelt den Zusatzanspruch auf verständnisvolle, wenn nicht therapeutische Behandlung seiner Ansprüche. Dieser letzte Anspruch auf

Zunächst ergibt sich die banale, aber folgeschwere Konsequenz, dass die an sich selbst und andere gestellten Wünsche und Erwartungen nicht immer erfüllt werden können. Es ist weder sicher, dass es mit Hilfe der als ›Ich‹ ausgeflaggten sprachlichen Operationen des Egos gelingt, brauchbare Modelle hinsichtlich der Umweltbeziehungen zu gewinnen, in welcher der übergreifende leibliche Prozess eingebettet ist, noch ist garantiert, dass die auf die Selbststeuerung ausgerichteten Impulse des Egos im leiblichen Vollzug in der Weise aufgegriffen werden, wie es dem Selbstbild entspricht. Zugleich erscheint die Diskrepanz jedoch als eine leibliche bzw. sinnlich wahrnehmbare – und zwar allein schon dadurch, dass die imaginativen Projektionen des Selbstprozesses ebenso gefühlt werden wie die Widerständigkeit der Welt innerhalb der leiblichen Vollzüge.

In den typisch menschlichen Handlungsvollzügen erscheint damit nicht nur das Problem, dass unsere Wünsche und Projektionen nicht immer im Sinne einer Befriedigung oder zumindest von Stimmigkeit aufgelöst werden können. Mit der propositionalen Struktur der Sprache, die allein schon grammatikalisch das Ich als aktives Handlungszentrum positioniert, wird eine weitgehende Spannungslage generiert, die darauf beruht, dass Widersprüche dem eigenen Selbst als ein *Scheitern* zuge-rechnet werden und damit ihrerseits *identitätswirksam* werden können: Indem der Mensch »sich sagt, »es liegt an mir«, konfrontiert er sich mit sich selbst«, so Tugendhat, und »dieselbe Konfrontation mit sich erfolgt im Selbstvorwurf (»ich hätte mich mehr bemühen können«).<sup>125</sup> Solche selbstkritischen Impulse führen zu einer emotionalen Bewegung, welche mit Veränderungsdruck einhergeht und zur Etablierung einer normativen Stimme führt, die jedoch ihrerseits nicht auf das Selbst- und Weltverhältnis durchgreifen kann, sondern nur eine Stimme unter anderen darstellt.

Als weitere Konsequenz der Sprachlichkeit – die hier wie gesagt immer als eine leiblich verankerte (nämlich als Sprechen und Worte hörend oder lesend nachempfindend) zu verstehen ist – kommen Menschen nicht umhin, sich in Bezug auf ihr Leben mit den Lebensentwürfen und der Praxis anderer Ich-Sager zu vergleichen, um hieraus Wertorientierungen zu gewinnen und als Konsequenz des Vollzugs der diesbezüglichen sprachlichen Handlungen auch zu fühlen. Man reflektiert, dass man Dinge besser oder schlechter als andere tun kann, und hieraus erwächst dann unweigerlich eine Wertdimension, die wieder auf das eigene Verhalten zurückwirkt. Es erscheint jetzt bedeutsam, in bestimmten Aspekten *gut* zu sein. Da diese Prozesse jedoch kein abstraktes Zeichensystem darstellen, sondern – wie bereits mehrfach geschildert – als Konfigurationen des eigenen Lebens *gefühlt* werden, gehen sie mit Bedürfnissen einher, insbesondere, so Tu-

Hilfe bei der Fundierung von Ansprüchen ist so absurd, daß es ebenso möglich ist, ihn anzuerkennen wie ihn abzulehnen« (Luhmann 1993, 366).

125 Tugendhat (2006, 57).

gendhat, mit dem Bedürfnis, bestätigt zu werden bzw. »liebenswert und schätzenswert zu sein«. Nicht zuletzt münden sie schließlich in die Suche nach »dem Gefühl, sich wichtig vorzukommen«. <sup>126</sup>

Hieraus ergeben sich auf psychologischer Ebene eine Reihe von komplexen kognitiv-emotionalen Lagerungen wie Scham, Schuld, Neid, Eifersucht und Reue, die darauf basieren, dass das vermeintlich gelebte Leben nicht mit den Bildern, Konzepten und Empfindungsprojektionen übereinstimmt, welche das Selbst als propositionaler Entwurf seiner selbst hervorgebracht hat. <sup>127</sup>

Darüber hinaus ist zu betonen, dass sich die geschilderten Spannungslagen auch in einer sozialen Dimension entfalten. Da die Werte und das Verhalten, aus denen sich der Vergleich der eigenen Ansprüche bestimmt, auch von anderen Menschen wahrgenommen werden, ergibt sich für den Ich-Sager das Problem, dass er nicht nur für sich selbst, sondern auch in den Augen der anderen »geschätzt«, das heißt als gut beurteilt und anerkannt werden möchte. Der Mensch wird also nicht nur von sich selbst beurteilt. Die wertenden Aspekte seines Weltbezuges erscheinen vielmehr ebenso ins Geflecht seiner sozialen Beziehungen eingelagert. Sozialen Akteuren wird innerhalb der *Kommunikation* ein *normativer Status* zugeschrieben, der sich aus der Diskrepanz von Rollenerwartungen und Verhaltensbeobachtungen bemisst. <sup>128</sup> Für das Ego geht es also nicht nur darum, gut und wichtig zu sein, sondern auch darum, gut und wichtig zu *erscheinen*. Dies erzwingt eine weitere Weichenstellung und Differenzierung im Selbst-System, nämlich die Unterscheidung zwischen sozialer Identität und psychologischer Identität. <sup>129</sup> *Sich als gut darzustellen* und *gut zu sein* erscheinen damit als zwei unterschiedliche Dinge, was in der Folge wiederum Integrationsprobleme aufwirft, da hiermit im Selbst- und Weltverhältnis eine weitere identitätswirksame Spannungslage wahrgenommen werden kann, die ihrerseits auf Bearbeitung drängt. Aus diesem Grunde erscheint *Authentizität* jetzt selbst als ein Wert, den es zu erreichen gilt, was die Sache jedoch in Hinblick auf die Reflexionsverhältnisse nicht unbedingt leichter macht. Die Aufforderung, »authentisch zu sein«, geht nämlich unweigerlich mit der Paradoxie einher, Natürlichkeit absichtlich herstellen zu wollen, was zu Reflexionsschleifen führen kann, die ständig zwischen Sein, Sollen und Darstellung oszillieren, <sup>130</sup> ohne dabei

<sup>126</sup> Ebd., 44.

<sup>127</sup> Vgl. zu den komplexen Emotionen Neid und Eifersucht auch Kettner (2007).

<sup>128</sup> Robert Brandom (2000) spricht in diesem Zusammenhang von »deontischem Kontoführen«.

<sup>129</sup> An dieser Unterscheidung setzten dann auch viele der Arbeiten von Erving Goffman an (siehe etwa Goffman 1967; Goffman 2000).

<sup>130</sup> Entsprechend kommt Austin (1979) in seiner Sprechakttheorie dann auch zu dem Schluss, dass die performativen und die konstativen Aspekte einer Äußerung simultan erscheinen, also streng genommen nicht getrennt werden können.

jedoch zu einer stabilen Lösung zu gelangen.<sup>131</sup> Auch hier erschließen sich die aufscheinenden Verhältnisse erst auf Basis einer polykontexturalen Beschreibung, welche erlaubt, die benannten Positionen in einer nicht-trivialen Weise zueinander in Beziehung zu setzen.

Aus unserem In-der-Sprache-Sein und den sich hier entfaltenden Perspektivierungen der Selbst- und Weltverhältnisse erwächst mit Tugendhat noch eine weitere Konsequenz, die sich aus der Zeitdimension von sprachlich angeliefertem Sinn ergibt: das Bewusstsein unserer eigenen Sterblichkeit. Hiermit einhergehend beginnt sich der Sinnbezug des Menschen vom unmittelbaren Lebensvollzug zu lösen und kann sich nun in einer abstrakten, allgemeinen Form stellen. Anstelle sich nur mit dem im konkreten Moment vorzufindenden Beziehungsgefüge zu beschäftigen, kann der Mensch jetzt, so Tugendhat, »seine Wichtigkeiten aus der Perspektive seines Lebens im Ganzen« betrachten, so wie sie »durch die allgemeinen Aspekte des menschlichen Lebens wie Tod, Vergänglichkeit, Kontingenz usw.« erscheinen.<sup>132</sup> Die Sinnfrage wird virulent und erscheint, sobald Menschen sich in sie zu verwickeln beginnen, beunruhigend, da sich im Angesicht der Kontingenz und der Absurdität des Lebens keine Antwort ergibt, die in einer intellektuell redlichen Weise überzeugen kann.<sup>133</sup>

Die Frage nach dem Sinn von Sinn taucht auf, ist jedoch nicht immanent zu beantworten, da jede Antwort ihrerseits auf das Medium Sinn zurückgreifen muss, also in dem selbstreferenziellen Zirkel des nun fragwürdig gewordenen Sinngeschehens gefangen bleibt. Hiermit plausibilisiert sich als weitere, jedoch nur negativsprachlich formulierbare Perspektive die *Transzendenz* als ein (Nicht-)Ort, aus dem heraus sich jedes Sinngeschehen speist. Insofern sich Sinn (der sich immer nur immanent, also als weltliches Sinngeschehen, prozessieren lässt) nun in expliziter Form durch Transzendenz informieren lässt, landen wir mit Niklas Luhmann bei der Kontextur der Religion, einer Sinnbewegung, welche die Immanenz durch die Transzendenz informiert sieht, also dem »re-entry dieser Form in die Form«. Da nun aber die Transzendenz per definitionem nicht erreichbar ist, bleibt nur die Möglichkeit übrig, die Wissenslücke durch die Imaginäre des Glaubens zu schließen. Die verschiedenen »Religionen unterscheiden sich« entsprechend »durch den Vollzug des re-entry und die von daher bestimmte Ausmalung der Transzendenz«.<sup>134</sup>

131 Zudem geben unsere derzeitigen gesellschaftlichen Institutionen einen starken Anreiz, sich in einer Scheinwelt einzurichten, die in offensichtlichem Widerspruch zu unseren eigenen Verwirklichungs- und Realisierungsmöglichkeiten liegt. Siehe aus einer sozialphilosophischen Perspektive etwa Charles Taylor (1995; 2009), Zygmunt Bauman (2005) und Richard Sennet (2004).

132 Tugendhat (2006, 97f.).

133 Konsequenterweise hat dies nicht zuletzt Albert Camus (2013).

134 Luhmann (2000c, 83ff.).

Fassen wir zusammen: Aufgrund seiner *Conditio humana* erscheint der Mensch als ein unruhiges Wesen, das von seinen Ansprüchen hin und her getrieben wird, dabei in Hinblick auf unterschiedliche Rollenanforderungen nach Authentizität sucht und – sobald es ein wenig zu Ruhe kommt – von einer Sinnfrage aufgewühlt wird, die darin gegründet ist, dass sie seine Fähigkeit zum abstrakten Denken, die Frage seines Lebens und seiner biografischen Verortung als Ganzes reflektieren lässt.<sup>135</sup> Hieraus erwächst eine besondere Form des Leidens, die wohl nur bei Menschen und nicht bei anderen Tieren zu finden ist: das Leiden an sich selbst. Das menschliche Selbst- und Weltverhältnis wird nun selbst zum Problem und hiermit taucht die Frage der Transzendenz am Horizont auf, also die Frage nach einer Referenz, welche wiederum ordnend und strukturierend in das Selbst- und Weltverhältnis eingreifen kann.

Kommen wir abschließend zu einer weiteren Differenzierung Tugendhats, die für unsere Studie zur impliziten Ethik von erheblicher Relevanz ist, nämlich der Unterscheidung zwischen Religion und Mystik. Beide setzen an den zuvor herausgearbeiteten Bezugsproblemen des menschlichen Selbstsystems an, entwickeln dabei jedoch Lösungsansätze, die sich in ihrer Form grundlegend unterscheiden. Die Religion arbeitet mit Wunschprojektionen, während die Mystik den Wünschenden bzw. seine Egozentrik selbst als das zu überwindende Problem betrachtet. Lassen wir Tugendhat selbst mit einem längeren Zitat zu Wort kommen:

»Um diesen leidvollen Zustand zu lindern, sind in der Geschichte der Menschheit zwei Wege beschritten worden, eben der der Religion und der der Mystik, und beide implizieren eine unterschiedliche, ja entgegengesetzte Deutung im Verhältnis zum numinosen Universum, in dem die Menschen sich vorfinden. Der Weg zur Mystik wird darin bestehen, daß man das Gewicht, das die eigenen Wünsche für einen haben, relativiert oder geradezu leugnet, also eine *Transformation des Selbstverständnisses*. Der Weg der Religion hingegen besteht darin, daß man die Wünsche läßt, wie sie sind, und statt dessen eine *Transformation der Welt* mittels einer Wunschprojektion vornimmt: die Macht, die die Menschen umgibt, wird zu diskreten Wesen verdichtet, von deren Wirken man sich vorstellen kann, daß das eigene Glück oder Unglück abhängt, und die als von uns beeinflussbar ansehen werden. Ein solches Beeinflussen ist auch durch Riten und Magie denkbar, aber es ist naheliegend, sich diese

135 Siehe hierzu auch Oevermanns Strukturmodell der Religiosität, das einen ähnlichen Ausgangspunkt nimmt wie die anthropologische Problemlage, die Tugendhat hier nachzeichnet, jedoch zu anderen Schlussfolgerungen gelangt, da die Mystik nicht als eine eigenständige Perspektive rekonstruiert wird. Als Alternative zu den Bewährungsmythen einer Religion, die unter modernen Reflexionsverhältnissen jedoch nicht mehr recht geheuer sein können, bleibt für Oevermann nur noch die ebenso problematische Suche nach Authentizität übrig (Oevermann 1995).

machtvollen Wesen personalisiert vorzustellen, so daß man sich zu ihnen auf analoge Weise verhalten kann, wie zu mächtigen Mitmenschen: bittend, dankend, ihre Macht anerkennend und sich ihnen gegenüber für verantwortlich ansehend.«<sup>136</sup>

Die Religion erscheint – wie bereits die Magie – als ein Versuch des Selbst, die Kontrolle über die Kontingenzen des Lebens mittels imaginärer Projektion wiederzugewinnen. Die Mystik besteht demgegenüber auf der Problematisierung des Selbst, um das Leiden am Selbst zu transzendieren. Auf einer rudimentären Ebene und in noch nicht besonders ausgearbeiteter Form begegnet uns dieses Motiv in der Suche nach Zerstreuung oder Rausch. Auf einer subtileren Ebene zeigt es sich in der Hingabe an ein Ziel, das nicht mehr unmittelbar in dem eigenen Egoismus gegründet ist.<sup>137</sup> Auf diese Weise ist für Tugendhat im Keim schon eine Bewegung hin zur Spiritualität oder Mystik angelegt: »Wer in der Lage ist, innerhalb der zwischenmenschlichen Verhältnisse die Zinke des Zurücktretens zu akzeptieren, weil er einen Bezugspunkt hat, relativ zu dem es möglich ist, sich selbst nicht so wichtig zu nehmen, verhält sich zumindest partiell als Mystiker (so wie ich das Wort verstehe).«<sup>138</sup>

Diese mystische Perspektive würde dann im Sinne von Winfried Marotzki auf einem Entwicklungs- bzw. »Bildungsprozess« beruhen – und zwar einer »Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses«.<sup>139</sup> Sie erscheint als ein polykontexturales Arrangement, das zu einer Bewegung führt, entsprechend der ein sich seines eigenen Leidens bewusst werden des Selbst- und Weltverhältnis beginnt, die Hypostasierung des Egos als problematisch und als Ursache des eigenen Leidens anzuerkennen, um in der Folge aus dieser Reflexionsperspektive ein Selbst- und Weltverhältnis zu suchen, das sich durch das Nicht-Selbst enactieren lässt. Diese Bewegung darf weder als ein passiver Prozess noch als eine Auflösung in die Indifferenz einer wie auch immer gearteten Alleinheit verstanden werden. Sie erscheint vielmehr im Gegenteil als lebendige Aktivität eines hochdifferenzierten Reflexionsverhältnisses, in dessen Folge das subjektive Wollen kohärent darauf hinarbeitet, den Sinnprozess, welcher eben das problematische Selbst konstituiert, nicht mehr ernst zu nehmen, und sich stattdessen der Mitwelt zuzuwenden.

136 Tugendhat (2006, 122).

137 Um es mit Tugendhat zu formulieren: »Menschen sind offenbar Hingabe-be-dürftig, sie brauchen normalerweise etwas, das nicht sie sind, auf das hin sie ihre Egozentrizität ohne den Egoismus im engen Sinn ausleben können. In allen solchen Tätigkeiten ergeben sich Gabelungen, in welchen dem ›ich‹-Sager auf verschiedenen Ebenen abverlangt wird, nicht nur sein Wohl, sondern seine Egozentrizität zurückzustellen.« (Tugendhat 2006, 87f.).

138 Ebd., 87f.

139 Marotzki (1990).

Als zweite Antwort auf das Bezugsproblem des Leidens eines sich seiner eigenen Unvollkommenheit, Schwächen und Vergänglichkeit bewusst werdenden Selbst erscheinen die Projektionen in die Imaginäre der Religion. Diese führen freilich zu einem Arrangement, das den Kontakt zur Mitwelt zumindest dann kappen muss, wenn innerhalb der Kommunikation die Gefahr droht, die religiösen Imaginäre als Illusion zu entlarven. Die Frage bleibt entsprechend mit Luhmann, ob und unter welchen Bedingungen die Religion bereit ist, sich polykontexturalen Reflexionsverhältnissen zu öffnen, welche es gestatten, die Kontingenz ihrer eigenen Formen und Glaubensprojektionen mit zu beobachten.<sup>140</sup>

Auch die implizite Ethik kann freilich nicht in einer expliziten Religion gründen, wohl aber – so die Vermutung der weiteren Untersuchung – in der Bewegung eines Selbst- und Weltverhältnisses, welches im Sinne der Mystik das Verhältnis von Selbst und Nicht-Selbst in einer besonderen Weise zu dynamisieren erlaubt.

## Stanley Cavell – Tragödie und implizite Ethik

Versuchen wir im folgenden Kapitel die Frage der Verbindung von Polykontexturalität und impliziter Ethik im Anschluss an Ludwig Wittgenstein nochmals von einer anderen Seite zu umkreisen. Insbesondere die Untersuchungen von Stanley Cavell zur Beziehung von Skeptizismus, Moral und Tragödie bieten einen idealen Ausgangspunkt, denn hier werden die unterschiedlichen Wittgensteinschen Motive nicht nur produktiv

140 »Wenn aber hier die gesamte Kultur auf polykontexturale Beschreibungen und auf Beobachtungen im Modus zweiter Ordnung eingestellt ist, ist nicht zu sehen, daß nicht auch die Religion sich darauf einlassen könnte. Sie muß dann freilich auf ihre ontologisch fundierten Kosmologien verzichten und ebenso auf Selbstsicherheit in Sachen Moral. [...] Eine mögliche Hypothese wäre, daß alle Funktionssysteme, Religion eingeschlossen, in der modernen Welt unter enorm gesteigerten Komplexitätsdruck geraten. Es wird, wenn die Evolution keine geeigneten Medien zur Verfügung gestellt hat (Paradigma ›Geld‹), immer schwieriger, in den Systemen ›requisite variety‹ zu beschaffen. Das ist zwar, wenn man das Komplexitätsgefälle zwischen Systemen und Umwelten bedenkt, immer unmöglich. Aber unter modernen Bedingungen wird diese Unmöglichkeit in den Systemen selbst auch beobachtet. Die Systeme müssen ihre eigene Sinngebung dann darauf einstellen, daß sie nicht weltadäquat operieren können und dies erkennen müssen. In der Wissenschaftstheorie scheint der (radikale oder nicht radikale) Konstruktivismus die Antwort auf dieses Problem zu sein. Im Religionssystem dürfte eine solche Anpassung sehr viel schwieriger sein; man kann das an der Frage testen, ob die Vorstellung, Gott sei eine ›Kontingenzformel‹, religiös akzeptabel ist oder nicht« (Luhmann 2000c, 315f.).

zusammengebracht,<sup>141</sup> sondern mit den Überlegungen zur Tragödie auch in Hinblick auf die Verfehlungen der impliziten Ethik weitergedacht. Auf diese Weise kann es gelingen, die Frage der Ethik noch stärker an die leibliche Existenz des Menschen zurückzubinden.

### *Berechtigte Blindheit*

Rekapitulieren wir zunächst mit Ludwig Wittgenstein die Problematik einer implizit bleibenden Ethik, die uns jedoch gleichsam im Kern unserer Existenz berührt und die wohl als das eigentliche und zugleich geheimnisvollste Thema der Wittgensteinschen Arbeiten angesehen werden kann.

In Einklang mit den vorangehenden Überlegungen Tugendhats gilt auch für Wittgenstein: »Es gibt keinen Sachverhalt, der – wie ich es nennen möchte –, die Zwangsgewalt eines absolut Richtigen besitzt«, denn »wäre es ein beschreibbarer Sachverhalt, müßte ihn jeder – unabhängig von seinen jeweiligen Vorlieben und Neigungen – *notwendig* herbeiführen oder sich schuldig fühlen, weil er ihn nicht herbeiführt. Ein solcher Sachverhalt, möchte ich behaupten, ist ein Hirngespinnst.«<sup>142</sup> Die Einsicht in die Unfähigkeit, etwas über »das absolut Gute, absolute Werte usw.«<sup>143</sup> zu sagen, steht jedoch in Kontrast zu einer bestimmten Art des Erlebens, einer bestimmte Art des Fühlens, des Mit-der-Welt-in-Beziehung-Seins, die Menschen insbesondere in existenziellen oder erhabenen Situationen erfahren.<sup>144</sup> Dies sind Situationen, in denen gewissermaßen die absolute Wertigkeit des Lebens aufleuchtet.

Wittgenstein benennt mit Verweis auf seine persönlichen Erfahrungen drei Formen eines solchen Erlebens. Die erste Form stellt für Wittgenstein »gewissermaßen« das Erlebnis »par excellence« dar. Es lässt sich »mit den Worten beschreiben, daß ich, wenn ich es habe, *über die Existenz der Welt staune*«. Als weiteres »Erlebnis« benennt er eine Erfahrung, die »mir ebenfalls vertraut ist und das womöglich auch manchem von Ihnen vertraut ist. Dies könnte man das Erlebnis der *absoluten* Sicherheit nennen. Damit meine ich den Bewußtseinszustand, in dem man zu sagen neigt: ›Ich bin in Sicherheit, nichts kann mir weh

141 Für Cavell steht der Tractatus nicht im Widerspruch zu den Philosophischen Untersuchungen, sondern stellt gewissermaßen die Entfaltung des gleichen Grundthemas dar, nämlich die Frage nach der richtigen Lebensform in Anbetracht der Tatsache, dass die Vernunft hier keine Antwort geben kann.

142 Wittgenstein (1989, 13f.).

143 Ebd.

144 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Wittgenstein den Tractatus unter dem Eindruck der Todesnähe, welche er an der Ostfront des Ersten Weltkriegs in Galizien erleben konnte, schrieb.

tun, egal, was passiert.«<sup>145</sup> »Ein drittes Erlebnis der gleichen Art ist das Schuldgefühl.«<sup>146</sup> Eine sprachphilosophische Analyse kann jedoch leicht zeigen, dass sich hinter den für die Erlebnisse verwendeten Begrifflichkeiten kein sinnhaft-logischer Zusammenhang verbergen mag. Das Staunen lässt sich leicht stören, insofern man den Staunenden auffordert, mögliche Kausalzusammenhänge für die beobachteten Erscheinungen zu erörtern. Das Gefühl der absoluten Sicherheit lässt sich mit dem Verweis auf die Vergänglichkeit und auf mögliche zukünftige Widrigkeiten anzweifeln. Schuldgefühle schließlich lassen sich mit Blick auf die Umstände und die mit ihnen einhergehende Situationslogik relativieren sowie mit Verweis auf die Unmöglichkeit, Werte zu benennen, welche eine absolute ethische Orientierung geben könnten.

Die skeptische Betrachtung durch die Vernunft generiert also unweigerlich die Evidenzen, welche diese Erlebnisse anzweifeln lassen. Doch wenngleich Wittgenstein bestens um die Regeln der skeptischen Vernunft weiß, kann und will er nicht auf die gleichsam mystische Evidenz einer impliziten ethischen und spirituellen Dimension verzichten. Deutlich wird das etwa in Wittgensteins Brief an den Verleger Ludwig Ficker zu seinem Tractatus:

»[D]er Sinn des Buches ist ein Ethischer. Ich wollte einmal in das Vorwort einen Satz geben, der nun tatsächlich nicht darin steht [...]. Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtige. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von Innen her begrenzt; und ich bin überzeugt, daß es *streng* NUR so zu begrenzen ist.«<sup>147</sup>

Wie gelangt man aber nun mit Wittgenstein in den Bereich der impliziten Ethik? Seine Anweisung ist deutlich: Man muss die »Leiter« – der skeptischen Vernunft, so könnte man mit Wittgenstein ergänzen – »wegwerfen«, nachdem man »auf ihr hinaufgestiegen ist«.<sup>148</sup> Nur so wird ein *epistemischer Sprung* in ein spezifisches Selbst- und Weltverhältnis möglich, in dem Staunen vorherrscht, in dem Unsicherheit nicht Ungewissheit bedeutet, in dem An-der-Welt-Teilhaben nicht durch Zweifel belastet wird und in dem der Mensch den Wesen, welche die Folgen vergangener Entscheidungen zu tragen haben, mit einem Gefühl von Schuldigkeit gegenübertritt. Dieses Selbst- und Weltverhältnis erschließt sich nicht auf Basis logischer Argumente, sondern beruht auf dem Sprung in eine veränderte Lebensform – in ein anderes Sprachspiel, wenn man so will –, die bzw. das nicht mehr durch den Zweifel geprägt ist, sondern durch das Staunen

145 Wittgenstein (1989, 14f.), kursiv im Original.

146 Ebd., 16.

147 Wittgenstein (1980, 96f.), kursiv und Großbuchstaben im Original.

148 Wittgenstein Tractatus, Proposition 6.54.

im Angesicht des eigenen Nichtwissens und gerade deshalb mit einem glücklichen Leben einhergehen kann. Cavell hat wohl wie kein anderer gerade diese Pointe der Wittgenstein'schen Arbeiten herausgearbeitet:

»Im Angesicht des Zweifels zu leben, die Augen glücklich geschlossen, hieße, sich in die Welt zu verlieben. Denn sollte es eine berechtigte Blindheit geben, dann besitzt nur die Liebe sie. Und entdeckt man, daß man sich in die Welt verliebt hat, dann wäre man schlecht beraten, ihren Wert durch den Hinweis auf ihr System der Endursachen lobend zu unterstreichen. Denn damit schwände wohl die Verliebtheit, und man könnte dadurch vergessen, daß die Welt, so wie sie ist, Wunder genug ist.«<sup>149</sup>

Anders als Tugendhat, für den die mystische Bewegung aus dem Leiden des Menschen an seiner eigenen Egozentrik erwächst, um von dort aus die eigene monokontextural geprägte Monade überwinden zu wollen, erscheint für Cavell und Wittgenstein der Sprung in die Polykontexturalität nicht durch das Leiden motiviert, sondern durch einen positiven Sinnhorizont geleitet. Es ist ein Sprung in das Glück der Frische und Spontanität, nicht das sekundäre Resultat einer Anstrengung, die darauf beruht, Frieden und Liebe zu finden, indem man seine eigene Egozentrik zu überwinden versucht. In die Welt verliebt zu sein, ist mit weniger Pathos verbunden – denn das Gefühl, verliebt zu sein, ist lockerer, spontaner, erscheint kindlicher und unschuldiger als die elaborierteren Formen des Altruismus, die bei Tugendhat anklingen. In gewisser Weise erscheint es damit tiefgründiger, denn es beinhaltet auf einer weniger voreingenommenen Weise die Anerkennung von Polykontexturalität. Die Welt erscheint jetzt per se bevölkert von einer Vielzahl von Wesenheiten, die alle ihre Eigenaktivität haben und die damit zur Unberechenbarkeit des Weltverlaufs mit beitragen. Die Haltung der Verliebtheit ermöglicht es, sich von fremder Subjektivität berühren zu lassen, mitzufühlen, mitzuleiden und sich mitzufreuen, ohne dabei die Welt verstehen zu müssen oder kontrollieren zu können.

Wenngleich das Bewusstsein nicht einmal ansatzweise über die Mittel verfügt, Welt zu berechnen oder zu beherrschen – welche Kalküle oder welche Mittel könnten angesichts der überbordenden Komplexität hierfür auch noch geeignet sein? –, geht das Wissen um das Nichtwissen, das Wissen um die eigenen blinden Flecken hier jedoch nicht mit Beunruhigung einher. Es mündet vielmehr umgekehrt in einen Tanz mit einer Welt, um gleichsam berauscht von der Verliebtheit nahezu jede unvorhergesehene Widrigkeit ertragen zu können. Es ist die Bereitschaft, auf diese Weise von Moment zu Moment sich selbst und andere zu transzendieren.<sup>150</sup>

149 Cavell (2016, 684).

150 An dieser Stelle ist die Frage angebracht, ob nicht Luhmanns Systemtheorie noch zu stark einer monadischen Konzeption der Autopoiesis verhaftet bleibt und aus

Hieraus entsteht eine Lebendigkeit, die ihre Energie aus Überraschungen gewinnt, nicht aus den Routinen erwarteter Kausalitäten und gerade deshalb nicht aus dem Staunen herauskommt. Es entsteht eine Gewissheit, die nicht auf dem scheinbar festen Fundament eines Wissens fußt, sondern in der Bodenlosigkeit der Liebe gründet.<sup>151</sup> Zugleich beginnt das Bewusstsein – insofern es sich einmal des Unterschieds gewahr wird, was es bedeutet, nicht geliebt zu haben – zu spüren, das Leben zu versäumen, indem nur mechanisch den Programmen der eigenen Egozentrik gefolgt wird, und auf diese Weise dem Leben gegenüber schuldig zu werden.

Mit Blick auf die vorangehenden Ausführungen haben wir uns bewusst zu sein, dass es sich bei der Haltung, »sich in die Welt zu verlieben«, um ein epistemisches Verhältnis handelt, also um ein spezifisches Selbst- und Weltverhältnis, das ebenso eingenommen werden kann wie der Skeptizismus, der Nihilismus, der Relativismus und vieles andere auch. Formal bzw. aus einer abstrakten logischen Perspektive kann es kein Kriterium geben, der einen Epistemologie den Vorzug gegenüber einer anderen zu geben, da die Welt eben immer nur aus der inneren Perspektive eines bestimmten Selbst- und Weltverhältnisses beurteilt werden kann und von hier aus gesehen eben schlüssig erscheint.

### *Qualität unserer Beziehungen*

Möglicherweise gibt es aber intrinsische Kriterien, die gewissermaßen in den verkörperten eigenen Lebensvollzug eingelagert sind: »Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen«,<sup>152</sup> so Wittgensteins Diktum. Auch Cavells Untersuchungen zur Tragödie erlauben hier noch

dieser Position heraus zwar berechtigterweise feststellen muss, dass das menschliche Bewusstsein weder Weltkausalität begreifen kann noch sich qua synthetischer Urteile die Welt aneignen kann. Aber ob dies jetzt unbedingt zu Beunruhigung, Verstörung oder einer anderen Haltung führen muss, die das Leben tendenziell als Problem wahrnehmen lässt, ist eine andere Frage. Luhmann tendiert hier zu einer eher depressiv anmutenden Haltung und pflegt entsprechend eine analytische Distanz. Siehe etwa: »Im Unterschied dazu [zur Transzendentalphilosophie, in der das transzendente Subjekt die Synthesen leistet, die zur Ordnung seiner Erfahrungswelt notwendig sind] führt die systemtheoretische Analyse zu der Einsicht, daß die Welt das Bewußtsein und Kommunikation überfordere und in diesem Sinne transzendent sei. So verstanden wirkt der Hinweis auf Transzendenz nicht beruhigend, sondern beunruhigend« (Luhmann 2000c, 109).

151 Nicht das Ich bildet das Zentrum der Stabilisierung (Egozentrik), sondern die Einbettung in ein Netz von Relationen, in denen das ›Ich‹ dann nur noch egalitärer Teil eines Gefüges ist. Man muss sich quasi in dieses Netz ›fallen‹ lassen, um zu merken, dass es hält bzw. halten kann. Das Ich verschwindet hierdurch nicht, sitzt aber nicht mehr auf dem Thron und bildet gewissermaßen auch nicht mehr den Fokus der erlebten Subjektivität.

152 Die Zitatstellen finden sich in Proposition 6.43 (Wittgenstein 1990).

tieferen Einsichten. Hierzu jedoch etwas später, denn es fehlen noch einige Bausteine. So gilt es zunächst, die Beziehung von Sprache, Lebensform und Werturteilen noch etwas genauer herauszuarbeiten.

Cavell arbeitet anhand der Wittgensteinschen Konzeption der Sprachspiele heraus, dass Werturteile nicht von der performativen Seite, einen Tatsachenzusammenhang zu *behaupten*, zu trennen sind und damit ihrerseits zugleich eine bestimmte Lebensweise darstellen.<sup>153</sup> Die Übereinstimmung in Bezug auf eine Lebensform ergibt sich entsprechend nicht nur aus den Prämissen dessen, was gesagt wird, sondern auch aus den Urteilen, aus denen das Gesagte erst Sinn ergibt.<sup>154</sup> Es geht also primär um die Resonanz einer bestimmten Art und Weise des gemeinsamen In-der-Sprache-Seins, also der hiermit einhergehenden geteilten epistemischen Perspektive.<sup>155</sup> Da es um eine Sicht geht, lässt sich hier nicht formal auf die

- 153 »Es geht vielmehr darum, wie ich es formulieren möchte, daß beides, Tatsachenbehauptungen und Werturteile, in derselben Fähigkeit der menschlichen Natur gründen; daß sozusagen nur ein Wesen, das über einen Wert urteilen kann, eine Tatsache behaupten kann« (Cavell 2016, 58).
- 154 Genau dies ist dann auch der zentrale Befund der Ethnomethodologie, die ihr methodologisches Augenmerk anstelle der Klärung der inhaltlichen Gehalte auf die Diskursstrukturen lenkt. Das Problem der Indexikalität – also der in der Regel unbeantwortbaren Frage, worauf denn Ausdrucksgestalten wirklich verweisen – wird nun eingeklammert, denn »indexikalische Ausdrücke« können grundsätzlich nicht und brauchen deshalb auch nicht aufgeklärt bzw. »repariert« werden (Garfinkel/Sacks 2004). Als Befund dieser Studien lässt sich in generalisierter Form zunächst als Ausgangspunkt festhalten, das Sprache »wesensmäßig vage« ist (Bohnsack 1998, 109), also Themen und ihre Rahmungen zunächst diffus bleiben, dann aber im Verlauf der Kommunikation einer Bestimmung zugeführt werden. »Der Sinn des Sachverhalts, auf den man sich bezieht, wird vom Hörer nicht dadurch entschieden, dass er nur das bereits Gesagte in Betracht zieht, sondern dass er auch dasjenige einbezieht, was im künftigen Gesprächsverlauf gesagt sein wird. Derartige zeitlich geordnete Mengen von Feststellungen machen es erforderlich, dass der Hörer an jedem gegenwärtig erreichten Punkt in der Interaktion voraussetzt, durch das Warten auf das, was die andere Person noch zu einem späteren Zeitpunkt sage, werde die gegenwärtige Deutung dessen, was schon gesagt oder getan worden ist, später einer endgültigen Klärung zugeführt sein« (Garfinkel 1973, 208).
- 155 »Es ist äußerst wichtig, daß Wittgenstein sagt, wir stimmen in etwas (Lebensformen) überein, es gebe Übereinstimmung in etwas (Urteilen): ›Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen. Sondern (so seltsam das klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen‹ (§ 232); ›Richtig und falsch ist, was Menschen sagen; und in der Sprache stimmen Menschen überein‹ (§231). Der Gedanke der Übereinstimmung besagt hier nicht, daß man bei einer bestimmten Gelegenheit zu einer Übereinstimmung kommt oder gelangt, er besagt vielmehr, daß im ganzen Übereinstimmung herrscht, daß etwas in Harmonie ist, wie Tonhöhen oder Töne, Uhren, Waagschalen oder Zahlenkolonnen. Daß eine Gruppe von Menschen in ihrer Sprache übereinstimmt, besagt sozusagen, daß sie in bezug auf sie synchron laufen, daß sie von Kopf bis Fuß aufeinander eingestellt sind« (Cavell 2016, 85).

übergreifenden Regeln einer Institution verweisen, denn es geht um das Wirken von Individuen, die sich gleichsam (bewusst oder unbewusst) für eine Sicht und die hiermit verbundenen Konsequenzen entscheiden. Die *moralische Position* ergibt sich hier, wie bereits bei von Foerster, aus der Anerkennung der Unbestimmtheit von Selbst- und Weltverhältnissen und den hiermit einhergehenden Freiheitsgraden der sich hieraus ergebenden subjektiven Perspektiven – also gerade daraus, den anderen und sich selbst als autonom zu *sehen*. In diesem Sinne erscheint es »für die Moralität genannte Lebensform« dann »ebenso essentiell«, dass festgeschriebene institutionelle »Regeln fehlen, wie es für die ›Ein Spiel spielen‹ genannte Lebensform essentiell ist, daß es sie gibt«. <sup>156</sup>

Die moralische Position erscheint entsprechend nicht außerhalb der menschlichen sprachlichen Praxis, sondern ist vielmehr ihrerseits als Ausdruck einer bestimmten Lebensform anzusehen. Sie ist Bestandteil einer Praxis, die darauf beruht, dass andere mich durch ihre Performativität zu einem autonomen Akteur machen und von mir zu begreifen verlangen, dass »es« für mich von nun an »einen Unterschied« macht, ob »ich es versprochen habe«, ob ich möglicherweise »meine Freunde verletzen werde«, ob ich Gefahr laufe, einen »Staatsfeind« zu unterstützen und vieles anderes. In der Folge werde ich mich dann so oder anders entscheiden können, aber eines »kann ich nicht tun, ohne meine Position als moralisch kompetentes Subjekt einzubüßen: die Relevanz der Zweifel anderer verneinen«, »nicht sehen, daß sie einen Entschluß von mir fordern«. <sup>157</sup>

Soziologisch gesprochen entsteht die Position des autonomen Entscheiders also erst durch die Erwartung der anderen, die dann – insofern leiblich empfunden – neue Reflexionsperspektiven mit sich bringen bzw. einfordern. Hiermit gelangen wir mit Cavell zu einer weiteren Pointe:

»Der Witz der Bewertung ist nicht der, zu bestimmen, *ob* sie angemessen ist, wobei das, *was* angemessen ist, durch die Form der Bewertung selbst *gegeben* ist; der Witz ist vielmehr zu bestimmen, welche Position du einnimmst, d. h., für *welche Position du die Verantwortung übernimmst* – und ob ich diese achten kann. [...] Soweit wir haben sehen können, steht in solchen Beispielen nicht die Gültigkeit der Moral als Ganzes auf dem Prüfstand, sondern das Wesen oder die Qualität unserer Beziehung zueinander.« <sup>158</sup>

156 Cavell (2016, 495). Dies schließt selbstverständlich nicht aus, dass man sich in »Verteidigung« seines Verhaltens »auf die Regeln einer Institution« verweist. »Die Folge davon ist, daß man das Aufwerfen einer moralischen Frage nicht zuläßt. Und das ist selbst eine moralische Position, für die man Verantwortung übernehmen muß«, bemerkt Cavell in kritischer Reverenz auf Rawls' Regelverständnis (Cavell 2016, 489).

157 Cavell (2016, 438).

158 Cavell (2016, 438f.).

Da Werturteile auf Tautologien beruhen – sie ergeben sich allein durch die Wahl der Kriterien und der gewählten Verrechnungsmethode – gilt Gleiches für die Beurteilung ihrer Angemessenheit. Auch hier ist es nur möglich, die bereits gewählte Form zu bestätigen bzw. das hiermit einhergehende Sprachspiel zu vollziehen. Hier stehen zu bleiben, würde im Sinne einer monokontexturalen Perspektive die Tautologie eines wie auch immer gearteten Dogmatismus mit der Komplexität des Verantwortungsgefüges unserer Beziehungen verwechseln lassen. Die polykontexturale Perspektive weiß demgegenüber, dass von der Wahl der (epistemischen) Position die Qualität unserer Beziehungen abhängt und wir damit selbst auf dem Spiel stehen. Wir können den anderen belügen, betrügen, ihm gegenüber unsere Versprechen brechen oder anderes tun, doch nun haben wir die Verantwortung dafür zu übernehmen, dass sich hierdurch unser Beziehungsraum möglicherweise irreversibel verändert. Unter Umständen verlieren wir jetzt nicht nur das Vertrauen eines konkreten anderen, sondern beginnen uns nun selbst in seinen Augen als Betrüger, Verräter oder anderes zu sehen. Die polykontexturale Perspektive wird uns zugleich in Differenz als auch als Ausdruck unserer Beziehungen sehen lassen, zugleich als selbstbestimmt (autonom) wie auch als fremdbestimmt (heteronom). Gerade deshalb offenbart sie das Zentrum unseres ethischen Handelns in unseren Beziehungen zur Mitwelt – freilich ohne dabei formal beantworten zu können, *wie* wir uns im Einzelfall zu entscheiden haben.

Die Antwort ergibt sich wiederum nicht abstrakt, sondern erst aus der konkreten Positionierung selbst, also aus der Einnahme eines bestimmten Selbst- und Weltverhältnisses, das den Beziehungsraum zugleich ordnet wie auch zu seiner Reorganisation führt und damit die zunächst beliebig erscheinende Entscheidung in eine bestimmte, das heißt konkrete Verantwortlichkeit überführt. Die Antworten aus dem Beziehungsraum mögen zwar eine Zeitlang negiert werden, damit können jedoch nicht die Veränderungen innerhalb des Beziehungsgeflechts ungeschehen gemacht werden, das uns ausmacht.

### *Aspektblindheit und Entfremdung*

Hiermit gelangen wir zu einem weiteren Thema, das uns im Umfeld der Diskussion um die implizite Ethik bereits begegnet ist, nämlich der Entfremdung, welche aus der Nicht(be)achtung des eigenen Beziehungsraums resultiert, der das eigene Selbst- und Weltverhältnis konstituiert. Der Topos ist nicht neu – man denke an die Heideggerschen Begriffe der Seinsvergessenheit und Seinsverlassenheit.<sup>159</sup> Für Cavell nähert sich Wittgenstein jedoch tiefgründiger als Heidegger an die Frage an, »womit wir unsere andauernde Versuchung, *wissen* zu wollen, eigentlich bezah-

159 Heidegger (1949).

len. In *Sein und Zeit* wird mit der Weltverfallenheit bezahlt, d. h. der Verfallenheit an die Welt des Man.« In Wittgensteins »*Philosophischen Untersuchungen* ist es« demgegenüber »geradezu der geistige Verfall, durch den wir mit den Folgekosten konfrontiert sind (daß wir z. B. nicht wissen, was wir gerade sagen, daß unsere Behauptungen leer sind, daß wir nur die Illusion haben, etwas Bestimmtes zu meinen, daß wir uns auf eine unmögliche Privatsprachlichkeit herausreden).«<sup>160</sup>

Nicht zu wissen, was wir sagen, heißt zu verkennen, dass wir keine Wahrheiten sagen, sondern mit unseren Worten und unserem Denken den eigenen Beziehungsraum gestalten. Zu glauben, wir würden wissen, verkennt, dass die Worte oder Gesten und die mit ihnen getroffenen Unterscheidungen nicht uns gehören, sondern sich einer sozialen Sphäre verdanken, die das Ich schon immer transzendiert, da ebendieses Ich selbst nichts anderes sein kann als eine Position, die erst im Kontext des umfassenderen Beziehungsraums Sinn ergibt.<sup>161</sup> Anders als Heidegger, der den Menschen im »Vorlaufen« zum »Tode«<sup>162</sup> tendenziell immer noch monadisch und isoliert denkt, begreift Wittgenstein das menschliche Sein umfassender und nicht mehr egologisch, sondern als eine gefühlte und gelebte Sprachlichkeit, die per se nur im Rahmen ihrer Beziehungswelt ergründet werden kann.

160 Cavell (2016, 401), kursiv im Original.

161 Die hier entfaltete Perspektive steht im Einklang mit Robert Brandoms Versuch, intentionale Zustände in der Weise zu deontologisieren, dass sie als eine besondere Form von Praxis aufgefasst werden, nämlich als eine »soziale Praxis des Zu- und Anerkennens von Festlegungen und Berechtigungen, die solche Status implizit instituieren«. »Etwas als verstandesfähig zu behandeln heißt, sein Verhalten dadurch zu erklären, dass man ihm intentionale Zustände wie Überzeugungen und Wünsche für sein Verhalten unterstellt.« Unter dem Blickwinkel der wechselseitigen Zurechnung erscheint Intentionalität jetzt als ein primäres Phänomen sozialer Genese, denn die »Praktiken«, welche die »für intentionale Zustände charakteristischen normativen Status etablieren«, müssen soziale Praktiken sein« (Brandom 2000, 115). Hierdurch rückt die Inferenz, die Schlussfolgerung, ins Zentrum der Analyse: »Begriffe sind wesentlich inferentiell gegliedert. Sie in der Praxis zu begreifen heißt sich bei Richtigkeiten der Inferenzen und Inkompatibilität auszukennen, in die sie eingebunden sind. Eine Klassifikation verdient begrifflich genannt zu werden aufgrund ihrer inferentiellen Rolle« (Brandom 2000, 152). Im Einklang mit Luhmann kann Sinn hier nicht mehr essenziellistisch, sondern nur noch prozessual, das heißt im Hinblick auf die Anschlüsse und Verweisungszusammenhänge, die mit seinem Gebrauch eröffnet werden, verstanden werden: »Jede eingeführte Behauptung erweist sich als bewiesen durch bereits etablierte Behauptungen, wobei sie die Prämissen, aus denen sie folgt, als Konklusion darstellt« (Brandom 2000, 161). »Verstehen« kann hier also nicht mehr als »das Anknippen eines cartesianischen Lichts« begriffen werden (Brandom 2000, 193), das Welt im Sinne einer Subjekt-Objekt Beziehung erkennen lässt. Vielmehr ist Verstehen jetzt als praktische Beherrschung einer inferentiell gegliederten Praxis zu konzipieren. Siehe ausführlicher in Bezug zu einer polykontextualen, rekonstruktiven Perspektive Vogd (2011, 251ff.).

162 Heidegger (2006 [1926], 260ff.).

Die eigentliche Entfremdung besteht entsprechend darin, dies zu verkennen, also in einer Art »Aspektblindheit« zu leben, die ebendiesen Zusammenhang verlustig gehen lässt, sodass, wenngleich »Worte ein Leben haben«, diese »für uns tot sein können«. Jenseits der Entfremdung bedeutet entsprechend »ein Wort erleben«, »die Aufmerksamkeit auf unsere Beziehung zu den Worten zu lenken«, zu fühlen und damit zu verstehen, dass »unsere Beziehungen zu Bildern in einigen Hinsichten wie unsere Beziehung zu dem sind, wovon sie Bilder sind«. Denn auf diese Weise würden wir unser Sprechen ernst nehmen.

In diesem Sinne stellt sich »unsere Bindung an Worte« thematisch homolog als »eine allegorische Behandlung an uns selbst und an andere« dar.<sup>163</sup> Das hierdurch gesponnene Gleichnis ist nicht anders als die Welt selbst, die mit und im Einklang mit ihm hervorgebracht wird. Es gibt mit Wittgenstein kein Geheimnis oder verborgene Bedeutung hinter den Worten oder Bildern. Das menschliche Selbst- und Weltverhältnis manifestiert sich vielmehr genau in diesen Prozessen, kann also nicht getrennt von ihnen gedacht und erfahren werden. Erkennen, Sehen, Denken und Sprechen *sind* das Hervorbringen einer Wirklichkeit. Epistemologie, Ontologie und Ethik sind entsprechend niemals wirklich voneinander getrennt, wobei das Medium dieses Prozesses eben nicht wir selbst sind, sondern der größere Beziehungsraum, aus dem heraus erst die Mittel erwachsen, mittels derer wir uns und die Welt sehen und erkennen können.

In diesem Sinne lässt sich in Hinblick auf die Frage der Entfremdung immerhin als ethisches Primat formulieren: Ein Selbst- und Weltverhältnis, das sich durch ein hohes Maß an Aspektblindheit auszeichnet, ist allein schon deswegen als schlecht zu beurteilen, weil es mit dem Verlust von Lebendigkeit und (hiermit verbunden) von Beziehungsfähigkeit einhergeht. Selbstredend lässt sich auch hier wiederum die ethische Dimension nicht an externen Kriterien festmachen, sondern zeigt sich implizit anhand der Qualität eines jeweiligen konkreten Lebensvollzugs.

An dieser Stelle verdichtet sich wiederum der Befund, Epistemologien sowie die hiermit einhergehenden Selbst- und Weltverhältnisse als die eigentliche Quelle ethischer Dignität zu betrachten. Kann aber eine Epistemologie falsch sein bzw. was würde es bedeuten, in einer falschen Epistemologie zu leben?

Die Antworten auf diese Fragen können wiederum nicht trivial sein. Sie stellen sich jedenfalls nicht in der Form dar: ›So oder so sind die Dinge und wenn du dieses oder jenes Wissen angesammelt hast oder dies oder jenes glaubst, dann bist du auf der richtigen Seite.‹ So etwas zu vertreten, würde wiederum nur heißen können, eine Wahrheit, ein Konzept fälschlicherweise wörtlich zu nehmen und damit aus dem Beziehungsgeflecht seiner Behauptung herauszulösen und hiermit zu etwas Absolutem zu

163 Cavell (2016, 566).

verdinglichen. Doch in diesem Sinne verstandene ›Wahrheiten‹ können sich bei genauerem Hinsehen nur als Tautologien offenbaren, als Ideologien, die selbstreferenziellen Konstrukten aufreiten.

Jedes Postulat einer absoluten Wahrheit oder eines absoluten Wertes würde unweigerlich an der Kontingenz einer komplexen Welt scheitern müssen, die eben lehrt, dass die Dinge sich anders verhalten, dass Regeln und Konzepte, die sich heute als nützlich erwiesen haben, nicht auch morgen gelten müssen und dass das Einzige, was wir wissen können, darin besteht zu begreifen, dass auch unser Wissen beschränkt ist, wir also gut beraten sind, uns auf Nichtwissen und Unsicherheit einzustellen.

Oder um es dramatischer zu formulieren: Ob wir es wollen oder nicht, wir leben in einer Welt, die nicht von der Vernunft regiert wird und in der auch in moralischer Hinsicht nicht das geschieht, was geschehen sollte. Die Frage der Theodizee bleibt gerade unter der vermeintlich aufgeklärten Rationalität modernen Denkens hochgradig virulent. Ob wir es für gut heißen mögen oder nicht: Wir leben in einer Welt der Unvernunft, der Vergänglichkeit und der Ungerechtigkeit.

### *Die ethische Dimension der Tragödie*

Gerade in den Abgründen des menschlichen Lebens zeigt sich jedoch mit Cavell eine weitere ethische Dimension. Diese zeigt sich noch stärker an die Bedingungen der menschlichen Leiblichkeit gekoppelt. Sie erscheint gleichsam als ein Wissen, das in dem Sinne nicht verneint werden kann, da die negierten Inhalte in Form der Tragödie in das eigene Leben zurückkehren. Dieses Motiv drückt sich für Cavell insbesondere in den großen Tragödien Shakespeares aus. Schauen wir deshalb abschließend auf Cavells Interpretation des Othello, dem eine Schlüsselstellung innerhalb seiner Auseinandersetzung mit Wittgenstein zukommt.

Hier zunächst eine kurze Zusammenfassung des Dramas: Der dunkelhäutige Othello, Feldherr der venezianischen Armee der Republik Venedig, hat heimlich und ohne Einverständnis ihres Vaters die schöne Desdemona geheiratet. Der Vater versucht die Ehe annullieren zu lassen, doch Desdemona bekennt weiterhin, dass sie Othello aus Liebe geheiratet hat, und so bleibt dem Vater letztendlich nichts anders übrig, als die Verbindung zu akzeptieren. Jago, der vermeintlich treue Untergebene Othellos spinnt derweil eine Intrige, die Zweifel an der Treue und Integrität von Desdemona entstehen lässt. Das Misstrauen wächst und erreicht seinen Höhepunkt, als ein von Desdemona verlorenes Taschentuch als vermeintliches Beweismittel für ihre Untreue missbraucht wird. In rasender Eifersucht erdrosselt Othello seine geliebte Frau, wenngleich diese ihm ihre Unschuld beteuert. Als die Intrige ans Licht kommt und Othello seinen fatalen Fehler begreift, nimmt er sich seinerseits das Leben.

Für Cavell entwickelt sich die spezifische Dynamik der Tragödie aus der Verschränkung zweier Schichten. Auf der oberflächlichen Ebene erscheinen die Eifersucht und der Zweifel als ein stereotypes Skript, dem die Akteure im Sinne eines kulturell vorformatierten Sprachspiels folgen können. Auf der Tiefenebene erscheint demgegenüber die Semantik einer Liebe, in der sich Desdemona und Othello existenziell begegnen. Während auf der Ebene der Eifersucht gewissermaßen ein Beziehungsspiel aufgeführt wird, das durch die mit dem Zweifel einhergehenden Emotionen angefacht wird (es bleibt ein Spiel, weil es allein auf begrifflich und imaginativ aufgeladenen Konstruktionen beruht), berührt die Liebesbeziehung auf einer tieferen Ebene die eigene Existenz. Desdemona riskiert mit der Hochzeit den Verlust ihrer gesellschaftlichen Stellung und den Bruch mit ihrer Herkunftsfamilie, doch sie kann sich der hiermit einhergehenden Unsicherheit stellen, weil sie zu lieben bereit ist. Doch für Othello erscheint genau die mit Liebe einhergehende eigene Verunsicherung als Problem. Die Unwissenheit in Hinblick auf das, was mit ihm und seiner Frau infolge der Beziehung geschieht, erscheint für ihn so unerträglich, dass er sich letztlich für den Zweifel und gegen die Liebe entscheidet.

Diese Liebe erscheint gerade deshalb so verunsichernd, weil sie die eigene Leiblichkeit in ihrer Totalität berührt. Die nun doppelte Beziehung zwischen ›Ich‹ und ›Du‹ und ›Leib sein‹ und ›einen Körper haben‹ verunsichert das eigene Selbstverhältnis.<sup>164</sup> In dieser Reflexionsbeziehung erscheint nicht nur die Beziehung zum anderen, sondern wird zugleich die Position der eigenen Leiblichkeit *unbestimmt* und damit prekär. Folgt man Cavells Interpretation, »so würde die von« Othello »in Hinblick auf die Treue bekundete Skepsis etwas Tieferes verschleiern, es wäre ein furchtbarer Zweifel, der eine noch furchtbarere Gewißheit verdeckt, eine uneingestehbare Gewißheit«, <sup>165</sup> nämlich die der eigenen Vergänglichkeit und Unvollkommenheit. Gegenüber diesem schmerzhaften existenziellen Stachel erweisen sich die vorgefertigten Skripte des Eifersuchtsdramas einschließlich des Ehrenmordes als die weniger bedrohliche Alternative.

164 Mit Merleau-Ponty lässt sich die Beziehung folgendermaßen pointieren: »Ist der Andere, über sein Für-mich-sein hinaus, wahrhaft ein Sein-für-sich, und sind wir wirklich einer für den anderen, und nicht allein einer wie der andere für Gott, so muß der eine dem anderen zu erscheinen vermögen, muß er und muß ich ein Äußeres haben, muß es außer der Perspektive des Für-sich – meines Blickes auf mich und des Anderen Blickes auf sich – eine Perspektive des Für-Andere geben – die meines Blickes auf den Anderen und des Blickes des Anderen auf mich. Beide Perspektiven können nicht einfach in einem jeden von uns sich nebeneinanderstellen, denn dann wäre nicht ich es, den der Andere sähe, und wäre es nicht der Andere, den ich sähe. Ich muß mein Äußeres sein, und der Leib des Anderen muß er selbst sein. Dies Paradox, diese Dialektik von ego und alter ist möglich nur, wenn ich wie der Andere aus der Situation nicht unabhängig von jeglicher Bindung sich definieren« (Merleau-Ponty 1974, 9f.).

165 Cavell (2016, 780).

Der Zweifel formatiert die Liebe hin zur Eifersucht als einem hochdramatischen Gefühl, das den Stachel der Unsicherheit und Vergänglichkeit jedoch zu nehmen verspricht, den die Liebe birgt. Zumindest erlauben sie die Illusion der Mächtigkeit des eigenen Egos noch für einige Zeit aufrechtzuerhalten. Genau aus diesem Grunde kann Othello das Opfer der Liebe von Desdemona nicht annehmen:

»Das ist das Opfer, das er nicht hat annehmen können, denn in diesem Fall wäre er seinerseits nicht vollkommen gewesen. Es muß verdrängt sein. Die Narbe ist das Merkmal der existenziellen Endlichkeit, der Getrenntheit. Tragen muß man sie, wie auch immer man anatomisch beschaffen oder welcher Hautfarbe man ist. Es ist die Sünde [sin] oder das Zeichen [sign] der Weigerung, unvollkommen sein zu wollen, was die Teufelsgesichte und Teufelsqualen sowohl hervorruft als auch rechtfertigt, die den Spiel-Raum dieses Stücks ausfüllen.«<sup>166</sup>

Hiermit schließt sich der Bogen. Wir begegnen den tieferen Gründen der menschlichen Entfremdung und bekommen eine Antwort auf die Frage, warum es für uns Menschen so attraktiv ist, in Beziehungsspiele einzurasten, die uns den Inhalt unserer Worte und Gesten mit der Bedeutung des hierdurch aufgespannten Beziehungsraums verwechseln lassen. Ebenso wird deutlich, dass auch die Vernunft und die hiermit einhergehenden Spiele des intellektuellen Zweifels etwas anderes leisten, als sie vorzugeben scheinen. Sie tragen nämlich weder zur Gewissheit oder Aufklärung noch zu einem besseren Leben bei. Sie leisten vor allem eines: Sie lenken uns von unseren eigenen existenziellen Bedingungen ab.<sup>167</sup>

Zugleich offenbart sich hier eine Tiefenebene der impliziten Ethik, denn wir begegnen nun der Tragödie als dem »Ort, wo es uns nicht vergönnt ist, vor den Konsequenzen oder davor davonzulaufen, was diese Verdeckung nun einmal kostet: daß die dem anderen versagte Anerkennung zum einen darauf hinausläuft, diesen anderen zu negieren, seinen Tod vorauszusagen«, und zum anderen »auf den Tod unserer eigenen Fähigkeit zur Anerkennung als solcher, darauf, daß unsere Herzen entweder zu Stein werden oder zerspringen. Also die unvermeidliche Reflexivität spiritueller Qual.«<sup>168</sup>

Die implizite Ethik findet damit selbstredend keine letzte Begründung (wie auch?), sehr wohl aber ein fundamentales Gefühl, nämlich die von Cavell angeführte spirituelle Qual. Ob wir wollen oder nicht, zumindest im Gefühl der existenziellen Berührung lässt sich der Einsicht nicht ausweichen, dass wir uns nicht uns selbst verdanken, sondern

<sup>166</sup> Cavell (2016, 779).

<sup>167</sup> »Aber dann handelt es sich hier eben genau darum, wovon ich die ganze Zeit behaupte, daß es die Ursache des Skeptizismus sei: um den Versuch, die *conditio humana* in ein intellektuelles Problem zu verwandeln, in ein Rätsel (eine metaphysische Endlichkeit als intellektuellen Mangel) zu interpretieren)« (Cavell 2016, 780).

<sup>168</sup> Cavell (2016, 780).

einem polykontexturalen Geflecht entspringen, also unbestimmten und unberechenbaren Konstellationen einer immer wieder überraschenden Welt. Allerdings macht es einen Unterschied, mit welcher epistemischen Haltung ein Mensch sich dieser Welt nähert. Die eine Variante ist das Leiden der Trennung – also einer Spaltung, in der das Ego zwar die intensiven Gefühle haben will, die mit der Liebe verbunden sind, zugleich aber mit aller Gewalt an der eigenen Egozentrik festhalten will, also nicht das Risiko der Unsicherheit annehmen kann. Hierfür steht Shakespeares Othello Pate und entsprechend bleibt für ihn am Ende der Tragödie keine andere Wahl, als sich selbst umzubringen. Die alternative Variante besteht darin, sich in die Welt zu verlieben, um sich aus dieser närrischen Haltung mitfühlend – mitfreuend und mitleidend – von ihr mitreißen zu lassen.

Die zuvor benannte Spaltung tritt in kaum weniger dramatischer Form in den Arrangements des Terrors auf, die im vorangehenden Kapitel ausführlich geschildert wurden. Auch hier mündet der menschliche Drang, sich als lebendig und wirkmächtig zu spüren, in eine Entfremdung, die um alles in der Welt an vermeintlichen politischen und religiösen Rationalen festhalten lässt, um damit jedoch genau die Schrecken und Höllen zu produzieren, welche dann auf kurz oder lang die Möglichkeiten zerstören, mit anderen glücklich zusammenzuleben.

Im Angesicht einer Welt, die allein schon deshalb auf Kontingenz und Unbestimmtheit gebaut ist, weil Lebensformen selektiv blind sein müssen,<sup>169</sup> ließe sich mit den Worten Gregory Batesons entsprechend ein weiteres ethisches Primat formulieren: Vertraue besser nicht auf die »innere Konsistenz von Ideen und Prozessen«, denn ab und zu wird »die Konsistenz zerrissen; die Tautologie bricht auf wie die Oberfläche eines Gewässers, wenn ein Stein hineingeworfen wird. Dann fängt die Tautologie langsam, aber unmittelbar an, sich zu heilen. Die Heilung kann unbarmherzig sein. In dem Prozeß können« sogar »ganze Spezies ausgelöscht werden«.<sup>170</sup>

In der Option der gefühlten Akzeptanz der Bodenlosigkeit kann uns die implizite Ethik demgegenüber eine paradoxe Sicherheit anbieten. Dies ist nicht nichts, sondern gerade das, was Wittgenstein, wohl wissend, dass man hierüber nicht so recht sprechen kann, in den drei Erlebensformen ausgedrückt hat, die er um nichts preisgeben möchte: dem Staunen über die Existenz der Welt, dem Erleben absoluter Gewissheit und der Erfahrung, am Leben schuldig zu werden. Auch hier kommt das eigene Leben wieder gefühlt zu sich selbst zurück. Doch die hiermit verbundene Selbsterhebung geht nicht mit Entfremdung einher, sondern erscheint als eine Lebensform, die mit innerem Frieden und Glück verbunden sein kann.

169 Hier in Anklang an Spencer Brown: »Existence is a selective blindness« (Spencer-Brown 2005, 192).

170 Bateson (1987, 253).

## Die Fäden zusammenführen: implizite Ethik unter dem Blickwinkel von Polykontextualität

Versuchen wir nun abschließend die unterschiedlichen Fäden der vorangehenden Erörterungen zusammenzuführen. Hierzu gilt es zunächst die wichtigsten Aspekte der einzelnen Stationen nochmals aufzugreifen. Unser Ausgangspunkt bestand zunächst in der Einsicht, dass Lebensvollzüge und Wertbezüge nicht zu trennen sind, da lebendige Prozesse sich gerade dadurch definieren, ein Selbst- und Weltverhältnis aufzuspannen, das sich schon immer an Wertedifferenzen abarbeitet. Erkennen und Handeln, eine Welt wahrzunehmen, zu sehen und zu fühlen und auf Basis der hiermit vollzogenen Unterscheidungen zu reproduzieren, sind so gesehen immer schon in einer rekursiven Einheit verwoben. Epistemologie (die Frage, *wie* eine Welt erkannt wird) und Ontologie (die Frage, *was* für eine Welt ich habe) sind dabei kreuzweise ineinander verschränkt. Denn Lebensformen zeichnen sich dadurch aus, nicht nur in der Welt zu sein, sondern zugleich eine Welt zu haben. Sie bringen sich selbst in Differenz zur Umwelt hervor und generieren auf diese Weise eine epistemische Unbestimmtheit. Sie erscheinen jetzt nämlich zugleich als Subjekt (als autonom agierende Einheit, die ihrer eigenen Epistemologie folgt) wie auch als Objekt (als strukturdeterminierte Einheit vernetzter kausaler Prozesse). Um es kurz zu fassen: Lebensformen zeigen sich als wertbezogenes Selbst- *und* Weltverhältnis.

Das menschliche Leben erscheint dabei in besonderer Weise komplex. Seine Leiblichkeit differenziert sich in Begegnung mit anderen Menschen in vielfältiger Weise aus, da infolge des gemeinsamen In-der-Sprache-Seins unterschiedliche Beziehungen und Semantiken in der eigenen Körperlichkeit zum Ausdruck kommen. Es erscheint nicht nur die Spaltung zwischen ›Leib sein‹ und einen ›Körper haben‹, vielmehr entsteht in der Vielstimmigkeit des verkörperten menschlichen Beziehungsgeflechts ein polykontextueller Körper mit einem polykontextualen Bewusstsein. Das konstituierende Selbst- und Weltverhältnis droht dadurch problematisch zu werden, da sich unter Bedingungen vielfältiger und teilweise inkommensurabler Wertreferenzen nicht so ohne Weiteres eine kohärente Lebensform gewinnen lässt.

Zugleich erscheinen die hiermit einhergehenden Dissonanzen als Quelle menschlicher Individuierung. Als Ergebnis der sozialen Differenzierung beginnen Menschen – sei es über Sympathie, durch Gruppenbindung oder einfach durch das Spüren der Wirkung von Worten und Symbolen – den sozial angelieferten Sinn als Teil des eigenen Selbstprozesses zu fühlen, um aus den hiermit einhergehenden Spannungen das Material für eine individuelle Persönlichkeit zu gewinnen.

Wir begegnen nun dem von unterschiedlichen Seiten beleuchteten Motiv, dass das eigene Selbst nur durch die anderen möglich wird, jedoch diese Beziehung nicht in einem harmonischen ›Wir‹ aufgeht, sondern seinerseits unweigerlich mit Konflikten einhergeht. Man denke hier etwa an die Arbeiten von René Girard zur mimetischen Rivalität, entsprechend der die mimetische Identifikation (also das Spiegeln der Wünsche und Abneigungen des anderen im eigenen Selbst) unweigerlich komplexe kognitiv-emotionale Lagerungen wie Neid, Eifersucht und Scham mit sich bringt – und entsprechend zu Konflikten führt, die nun auf einer tieferen Ebene nach einer gesellschaftlichen Integration verlangen.<sup>171</sup> Die ernsthafteren moralischen Probleme des Menschen erwachsen damit – so auch Marta Nussbaum – weniger aus seinen elementaren Trieben denn aus seiner besonderen Form der Vergemeinschaftung.<sup>172</sup>

In einem ähnlichen Sinne erscheinen auch für Tugendhat die Folgen unseres gemeinsamen In-der-Sprache-Seins hochgradig problematisch. Es entsteht zwar jetzt ein Ich-Sager, was zusätzliche Freiheitsgrade für das Handeln mit sich bringt. Der hiermit ausdifferenzierte Selbstprozess beginnt sich selbst in die Sozial- und Zeitdimension hinein zu projizieren, um dann jedoch unweigerlich feststellen zu müssen, dass ein wesentlicher Teil der nun als eigenes Ego gefühlten Konstruktionen – wenngleich als existenziell bedeutsam wahrgenommen – brüchig oder widersprüchlich erscheint. Der Mensch beginnt an der zunehmenden Komplexität der eigenen Selbst- und Weltverhältnisse zu leiden und erst hier – so lässt sich vermuten – beginnen für ihn moralische Probleme relevant zu werden. Die Frage, *wie* man *gut* sein kann, wird also erst virulent, wenn der eigene Lebensvollzug in einem Maße *fragmentiert* erscheint, dass nicht mehr klar ist, was in einer bestimmten Situation zu tun ist bzw. wie das, was man getan hat, im Nachhinein zu bewerten ist. Evolutionsgeschichtlich ist diese Vertreibung aus dem Paradies (also nicht mehr in Bezug auf die Unterscheidung von richtig und falsch gewiss zu sein, um genau deshalb der Unterscheidung von *gut* und *schlecht* ausgeliefert zu sein<sup>173</sup>) wohl im Übergang vom Affen zum Menschen aufgetreten. In der stammesgeschichtlichen Entwicklung der Primaten scheint nämlich mit dem geteilten In-der-Sprache-Sein eine neue Beziehungsqualität erfunden worden sein. Neben den Werten des Selbsterhalts und des mit der kognitiven Spiegelung einhergehenden Mitfühlens kommt jetzt auch dem

171 Siehe etwa Girard (1987).

172 »Die Tatsache, daß wir Tiere sind, ist nicht die Hauptursache unserer moralischen Schwierigkeiten. [...] Der Versucher, der unsichtbare innere Feind ist etwas spezifisch Menschliches, eine Neigung zu Selbstliebe und Konkurrenzdenken, die sich immer dann manifestiert, wenn wir in einer Gruppe zusammen kommen« (Nussbaum 2016, 253f).

173 Hiermit lässt sich nun auf die Eigenarten einer Person schließen, die dann eben gut oder schlecht sei.

geteilten sprachlichen und symbolischen Handeln selbst ein existenziell bedeutsamer Wert zu.<sup>174</sup> Sich in den Inferenzen sprachlichen Handelns zu bewegen, generiert damit eigenständige Reflexionsperspektiven, die dann in Spannung zu anderen kognitiv-emotionalen Moden menschlicher Praxis treten, da mit der Sprache ihrerseits Wertreferenzen aufgebaut werden, deren Bedeutung nun gefühlt wird. Für die nun derart ausdifferenzierte und fragmentierte polykontexturale Leiblichkeit stellt sich dann nicht nur psychologisch, sondern auch sozial die Frage, wie die unterschiedlichen Sphären integriert werden könnten.

Integration kann unter den benannten Voraussetzungen (konflikthafte Selbst- und Weltverhältnisse, heterogene Wertreferenzen) jedoch nicht in einer Form aufgehen, die sich durch eindeutige kausale oder hierarchische Beziehungen auszeichnet. Die Form muss vielmehr selbst komplex sein, das heißt situativ mal das eine, mal das andere in den Vordergrund stellen lassen, also hinreichende Flexibilität liefern, um situativ angepasste Lösungen zu ermöglichen, ohne dabei jedoch den Anspruch von Integration aufzugeben.

### *Religiöse Formen und implizite Ethik*

Mit Blick auf die benannten sozialanthropologischen Konstellationen erscheint es zunächst reizvoll, Girards Intuition zu folgen, Religion als eine Antwort auf diese Probleme zu sehen. Wenngleich Religion historisch gesehen vielfach mit kollektiver Gewalt einherging, besteht mit Girard ihr eigentliches Motiv vielmehr darin, Gewaltmomente, die aufgrund mimetischer Rivalität entstehen, zu kanalisieren und zu dämpfen, indem sie Formen bereitstellt, um Spannungen infolge von Wertkonflikten zu harmonisieren.<sup>175</sup>

Das Bezugsproblem der Religion wäre damit gewissermaßen ähnlich dem der impliziten Ethik, denn der Bezug auf Transzendenz ist ja per se unbestimmt. Es würde auch hier vielmehr um ein übergreifendes ›Gut-Sein‹ gehen, ohne jedoch Werte oder Kausalzusammenhänge explizieren zu können, welche dieses ›Gut-Sein‹ ein für alle Mal spezifizieren.<sup>176</sup>

<sup>174</sup> Vgl. Tomasello (2009; 2016).

<sup>175</sup> Gerade deswegen kann sich als Nebenfolge die Gewalt kollektivieren. Die Binnenharmonisierung, welche durch die Religion zunächst erreicht wird, entläßt sich dann umso intensiver an den Grenzen, quasi kollektiv nach außen gerichtet, und umgekehrt erhöht der gemeinsame Feind wiederum die interne Bindewirkung.

<sup>176</sup> In spirituellen Gipfelerfahrungen kann Menschen genau dieser Zusammenhang überdeutlich werden, wie folgendes Interviewzitat verdeutlicht: »Es war eine sehr intensive Erfahrung für mich, eine Erfahrung von/ wirklich von großem Glück. Während dieser Erfahrung hatte ich auch wirklich nur einen Gedanken, und das war, ein anderes Ziel im Leben gibt es nicht, als dort/ da

Brauchbare religiöse Formen würden es also erlauben, mit Paradoxien umzugehen (etwa indem sie zumindest prinzipiell gestatten, auch als Sünder Heil zu finden oder auch als Letzter der Erste zu sein bzw. auch als vergängliches Wesen Zeitlosigkeit zu erfahren).

Religiöse Formen entfalten sich dabei zunächst im Sinne von Clifford Geertz als kollektive Praxen, die auf Basis von Ritualen zugleich ein *Modell von* wie auch ein *Modell der Wirklichkeit* generieren, sodass eine neue Form der Integration im Sinne einer nun als kohärent gefühlten Einheit von Selbst und Welt zum Ausdruck kommt.<sup>177</sup> Religiöse Formen können zwar die Grundprobleme des menschlichen Lebens nicht lösen (etwa Konflikte zwischen Menschen oder zwischen inkommensurablen Werten; ebenso werden die grundlegenden ethischen Problematiken im Zusammenhang Ungleichheit und Gerechtigkeit durch Religion nicht aufgehoben). Es werden jedoch *Imaginative* geschaffen, die ein Arrangement ermöglichen, welches dem Menschen seine eigene Welt wieder ein wenig mehr vertraut werden lässt. Im Sinne von John Dewey führt die imaginative Projektion dann gewissermaßen zu einer Harmonisierung des Selbst mit seiner Welt, nämlich indem auf diesem Wege eine veränderte Epistemologie möglich wird, welche die Dinge unter einer anderen Perspektive sehen und ordnen lässt.<sup>178</sup> Religion erscheint aus dieser Perspektive als

anzukommen. [...] Das Besondere war, dass es begleitet war wirklich von Einsichten, und zwar von mehreren Einsichten. Zum Beispiel, war eine der/ eine der wichtigsten Einsichten war direkt am Anfang, es/ als das kam, hatte ich direkt auch das Bedürfnis, mit meinem Bruder drüber zu sprechen, das heißt, mein Bruder kam mir in den Geist als jemand, mit dem ich gerne diese Erfahrung, die schon sehr intensiv war, teilen wollte. Und als ich an meinen Bruder dachte, war so was da wie eine Erkenntnis, das Gutsein bedeutet, gut zu jedem Menschen zu sein, also so was wie Liebe zu empfinden zu jedem Menschen. Und die/ was ich über meinen Bruder wusste bis dahin, war so eine Art gut bedeutet, besser zu sein als jemand anderes. Also, auch wenn ich möchte, dass man mich gut findet, dann muss ich besser sein als jemand anderes. Ja, das heißt, ich muss mich immer in Relation setzen zu jemandem anderen. Das ist immer/ hat/ kriegt immer so was von Konkurrenz. Und die erste Erkenntnis, die ich hatte, wo ich dachte, die muss ich mit meinem Bruder teilen, ich habe das leider bis heute so klar noch nicht getan, dass gut bedeutet, gut zu jedem zu sein, Liebe zu sein zu allen Individuen, Liebe zu haben zu allen Individuen in der Welt und/ bedeutet nicht, besser als sie zu sein.« (Vogd/Hart 2015, 111)

177 »Religion ist (1) ein Symbolsystem, (2) dessen Ziel es ist, starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen im Menschen zu erzeugen, (3) indem Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert werden, (4) die mit einer solchen Aura von Faktizität umgeben werden, (5) dass die Stimmungen und Motivationen vollkommen der Realität zu entsprechen scheinen« (Geertz 1983, 48).

178 Dewey formuliert: »The new vision does not arise out of nothing, but emerges through seeing, in terms of possibilities, that is, of imagination, old things in new relations serving a new end which the new end aids in creating« (Dewey 1986, 34).

eine komplexe *Praxis* der Integration von problematischen Selbst- und Weltverhältnissen. Sie ermöglicht es, die Widersprüche, welche mit den typischen existenziellen Lagen einhergehen, zu integrieren (etwa indem Sünden zugleich angeklagt wie auch vergeben werden können, Freiheit und Subordination gleichzeitig möglich werden, Leid und Ungerechtigkeit zugleich als unvermeidbar wie auch als überwindbar markiert werden, der Tod sowohl notwendig wie auch als überwunden erscheint). Die Gelingensbedingungen für diese Integrationsleistung liegen dabei – entgegen den typischen Selbstbeschreibungen der Religionen – in der Praxis selber, also in einer bestimmten Art des Redens, Vermittelns, Verstörens, Versöhnens, Berührens und Beunruhigens.

Die eigentliche Bedeutung der Imaginative der Religion würde also gerade nicht in der Eindeutigkeit des Wortes oder der Dogmatik der Verkündigung liegen, sondern im Gegenteil darin, polyvalente Formen anzubieten, die gerade deshalb, weil sie nicht eindeutig sind, erlauben, problematische Ambivalenzen zu arrangieren. Die Funktion der Religion würde dann darin bestehen, das immer problematische Verhältnis von Individuum, Gemeinschaft und Gesellschaft durch ihrerseits unbestimmte Formen auszutarieren. Der eigentliche Clou der religiösen Codes Immanenz/Transzendenz würde entsprechend darin bestehen offenzuhalten, was Transzendenz und Immanenz in der jeweiligen Situation bedeuten, um gerade auf diese Weise eine angemessene Antwort auf Problemlagen suchen zu können, die logisch und moralisch nicht so ohne Weiteres eindeutig entschieden werden können. Die gefundene Lösung würde dann weder durch Vernunft begründet noch auf Basis eines moralischen Codex<sup>179</sup> entschieden werden müssen, doch dennoch nicht irrational erscheinen. Sie würde vielmehr eine neue Sicht der Dinge ermöglichen, etwa indem vorher Problematisches nun als Weg zum Heil gesehen werden kann.<sup>180</sup> Bei diesen Prozessen handelt es sich jedoch nicht nur um ein abstraktes symbolisches Spiel, sondern um die Veränderung in den Selbst- und Weltverhältnissen. Gnade und Vergebung müssen erfahren werden.

Gelungene religiöse Rede ist damit verwandt mit Poesie und Kunst, die ebenfalls die Seele berühren können.<sup>181</sup> Was diesen Praxisformen jeweils gemein ist, ist die Überschreitung der Grenzen logischer Kausalität und

179 Moral und Religion stehen hiermit in einer problematischen Beziehung, da sie einerseits verbunden zu sein scheinen (etwa in der Formulierung von Geboten und der Konzeption von Sünde), andererseits auseinandergehen, da die Gnade eben auch dem Sünder zuteilwerden kann. Siehe zum Verhältnis von Religion und Moral auch Luhmann (2000c, 95ff.).

180 Hierin setzt dann auch die Seelsorge an. Siehe zu einer Theorie der Seelsorge Vogd (2016) wie auch Günther Emlein (2017).

181 Der Begriff der Seele darf hier in keinem Falle so verstanden werden, als würden wir von der Existenz eines inneren Seelenwesens ausgehen. Im Sinne der Romanistik steht er vielmehr für ein umfassendes Empfinden lebendiger Zusammenhänge.

normativer Erwartung, um auf diese Weise Muster zu generieren, die Probleme und Lösungen in neuer Form verbinden lassen.<sup>182</sup> So verstanden würde die Tugend der Religion darin bestehen, das zu verbinden, was logisch nicht verbunden werden kann. Sie würde Kontexturen überschreiten und Unerreichbares miteinander verbinden lassen, indem sie darüber redet, worüber man nicht sprechen kann,<sup>183</sup> um gerade auf diese Weise neue Selbst- und Weltverhältnisse zu ermöglichen.

### *Transjunktionale Operationen und religiöse Rede*

Schauen wir etwas ausführlicher aus Perspektive einer Theorie der Polykontexturalität auf die hier vollzogenen Bewegungen. Dabei wird deutlich, dass den sogenannten *transjunktionalen Operationen* eine Schlüsselrolle zukommt. Transjunktionale Operationen überschreiten ein jeweils konkretes Selbst- und Weltverhältnis, indem sie Kontexturen verbinden, vermitteln, öffnen und schließen, also ihr Verhältnis zueinander neu arrangieren. Transjunktionale Operationen stellen also Bewegungen dar, welche das individuierte Denken und Wahrnehmen einer konkreten Egozentrik immer schon überschreiten, da sie nicht in den »fungierenden Ontologien« einer Monokontextur aufgehen können.<sup>184</sup> Diese Bewegung kann nur durch das Nicht-Selbst, eine Sphäre, welche das eigene Selbst- und Weltverhältnis überschreitet, informiert werden, denn innerhalb einer monokontexturalen Welt können sich, so Gotthard Günther, nur die Zeichen des Todes offenbaren, nicht jedoch die Möglichkeit der Transzendenz in eine Sphäre unendlicher Alterität:

»Eine monokontexturale Welt ist eine tote Welt, und der Tod ist das überall Zugängliche: ein anderer Ausdruck dafür, daß alles Lebendige sterben muß. Das Phänomen des Todes bedeutet vom Standpunkt des Logikers nichts anderes als den Übergang aus der Polykontexturalität in das Monokontexturale. [...] Leben und kontextueller Abbruch im Wirklichen sind nur zwei verschiedene Ausdrücke für denselben Sachverhalt. Was jenseits des Abbruchs liegt, ist schlechterdings

182 Siehe zur epistemischen Nähe von religiösen und künstlerischen Formen ebenso Dewey (1987).

183 »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen«, so das berühmte Diktum Wittgensteins, das jedoch zugleich performativ dadurch gebrochen wird, dass Wittgenstein redet bzw. schreibt und nicht zuletzt dazu auffordert, die Leiter wegzuerwerfen, auf der man hochgestiegen ist (Wittgenstein 1980, Proposition 7 und 6.54).

184 Peter Fuchs hat den Begriff »fungierende Ontologien« als eine besondere Art von Fiktionen eingeführt, die eine tatsächliche, konkrete und erfahrbare Wirklichkeit erzeugen. Gleichzeitig existieren sie aber nicht voraussetzungslos qua Substanz, sondern werden erst durch die Beobachtungsoperationen konstituiert (vgl. Fuchs 2004, 11).

unzugänglich. Was hiermit gemeint ist, muß jedem sofort deutlich werden, wenn wir auf eine ganz alltägliche Erfahrung hinweisen. Für jedes erlebende Ich ist die innerste Privatheit der Du-Subjektivität ein ebenso unzugänglicher Raum wie die mythologischen Dimensionen, in denen die himmlischen Heerscharen schweben. In beiden Fällen stehen wir am Rande eines Kontexturabbruches, der in keinem Fall größer oder geringer ist als in dem anderen.«<sup>185</sup>

Die Kontexturanalyse würde hier also zunächst beim ›Ich‹ beginnen – als einem zunächst einfachen monokontexturalen Reflexionsverhältnis. In der Reflexion des ›Es‹ durch das ›Ich‹ stellt sich das Subjekt qua Reflexion einer Welt gegenüber. Einhergehend mit der Etablierung dieser Beziehung wird eine Kontextur eröffnet, d. h. ein epistemisches Zentrum, das über eine Ontologie verfügt. Denn das auf diese Weise konstituierte Subjekt ist nicht nur Welt, sondern verhält sich zur Welt. Mit der Entstehung einer solchen Monokontextur tritt zugleich die Möglichkeit des Todes auf, also der reflexionslogisch naheliegende Schluss, dass es eine Welt geben kann, in der das ›Ich‹ nicht mehr ist. Die Negation von Sein im Nichts taucht auf. Die transjunktionale Operation der Projektion in die (logisch unerreichbare) Du-Subjektivität eröffnet jedoch eine andere Form der Negation, welche die Alternative bzw. die Unterscheidung von Sein und Nichtsein ihrerseits verwirft und stattdessen der Transzendenz in einen offenen, unbestimmten Raum gegenüberstellt.<sup>186</sup>

So verstanden – und in ähnlicher Weise innerhalb der negativen Theologie thematisiert<sup>187</sup> – arbeitet die Religion mit dem Unbestimmten, das jedoch in ein konkretes Selbst- und Weltverhältnis eintritt. Als transjunktionale Operation lässt sich dieses Unbestimmte nur *negativsprachlich* – das heißt als eine noch zu bestimmende Leerstelle – artikulieren. In diesem Sinne erscheint für Luhmann ›Gott‹ als Kontingenzformel, nämlich als ein unbestimmter Gott, von dem man nicht wissen kann, wer er sein wird, ob er sich gnädig oder erbarmungslos zeigt bzw. ob es ihn überhaupt gibt. Noch radikaler erscheint im indischen Denken die kreative wie auch zerstörerische *Leere* als negativsprachlicher Verweis auf ein schöpferisches Universum, von dem man nicht wissen kann, was es bedeutet.<sup>188</sup>

In Verbindung mit der Phänomenologie Merleau-Pontys eröffnet sich eine praxistheoretische Konzeption der Negativsprache, die diese zugleich

185 Günther (1975, 61f.).

186 Siehe zur Beziehung zwischen Religion und Negativsprache ausführlicher Vogt (2017a).

187 Siehe aus einer religionsphilosophischen Sicht etwa Rentsch (2010).

188 Dies drückt sich – mit dem Verweis auf ein universales Nichtwissen – bereits in den Schöpfungsmythen der Rig Veden aus: »Weder Nichtsein noch Sein war damals; nicht war der Luftraum noch der Himmel darüber. Was strich hin und her? Wo? In wessen Obhut? Was war das unergründliche tiefe Wasser?

unter dem Blickwinkel der Transzendenz als auch ihrer leiblichen Verkörperung betrachten lässt. Zunächst ist es im Sinne von Günther möglich, zwei Formen der Rede vom *Nichts* zu unterscheiden. Die erste Form ist die Negation innerhalb der Monokontextur eines Seinsverhältnisses. Etwas *ist* oder *ist nicht* bzw. aussagenlogisch gefasst ist eine Aussage entweder wahr oder nicht wahr. Die zweite Form *negiert* im Sinne von Günther als *transjunktionale Operation* die *Ausgangsunterscheidung*, die der Aussage zugrunde liegt.<sup>189</sup> In unserem Fall – der Kontingenzformel Gott oder dem funktionalen Äquivalent der mystischen Leere – wird negiert, dass es in der religiösen Rede überhaupt um seinslogische Aussagen und die hiermit einhergehenden Wahrheitsansprüche geht. *Die soteriologische Rede zielt vielmehr auf den Raum der Sinnunterscheidungen selber und kann – wenn ebendiese Rede gelingt – den Sinn in seinen Sinndimensionen in produktiver Weise zum Kollabieren bringen, um auf einen offenen Raum zu verweisen, in dem das Nichts nicht nur nichts ist, sondern buchstäblich alles Mögliche bedeuten kann.*

Letzteres ist nur mit Hilfe von Kommunikation möglich, denn während das Bewusstsein allein das wahrnehmen kann, was es erlebt (und sei es nur das Hören und Empfinden sinnloser Worte), vermag Kommunikation auch Nichtexistierendes zu thematisieren. Die Unterscheidung von Kommunikation und Bewusstsein ist damit unabdingbar, um die Bedeutung religiöser oder mystischer Rede verstehen zu können. Sei es Gott, die buddhistische Leere oder das transzendente Nichts eines Nikolaus von Kues – durch Kommunikation können sprachliche Gegenstände thematisiert werden, die nicht mit einer positivsprachlichen Repräsentation einhergehen. Oder anders herum gesagt: Etwas, das durch das Sein nicht erreichbar ist, kann instruktiv werden, weil Kommunikation

Weder Tod noch Unsterblichkeit war damals; nicht gab es ein Anzeichen von Tag und Nacht. Es atmete nach seinem Eigengesetz ohne Windzug dieses Eine. Irgend ein Anderes als dieses war weiter nicht vorhanden.

Am Anfang war Finsternis in Finsternis versteckt; all dieses war unkenntliche Flut. Das Lebenskräftige, das von der Leere eingeschlossen war, das E i n e wurde durch die Nacht seines heißen Dranges geboren.

Über dieses kam am Anfang das Liebesverlangen, was des Denkens erster Same war. Im Herzen forschend machten die Weisen durch Nachdenken das Band des Seins im Nichtsein ausfindig.

Quer hindurch ward ihre Richtschnur gespannt. Gab es denn ein Unten, gab es denn ein Oben? Es waren Besamer, es waren Ausdehnungskräfte da. Unterhalb war der Trieb, oberhalb die Gewährung.

Wer weiß es gewiß, wer kann es hier verkünden, woher sie entstanden, woher diese Schöpfung kam? Die Götter (kamen) erst nachher durch die Schöpfung dieser (Welt). Wer weiß es dann, woraus sie sich entwickelt hat?

Woraus diese Schöpfung sich entwickelt hat, ob er sie gemacht hat oder nicht – der, der Aufseher dieser (Welt) im höchsten Himmel ist, der allein weiß es, es sei denn, daß auch er es nicht weiß« (Geldner 2003, Bd. 3, S. 359–361).

189 Günther (1976).

Negativsprachliches thematisieren kann, nämlich ›Gegenstände‹ oder ›Wesenheiten‹, die weder sinnlich repräsentiert noch vom Bewusstsein logisch deduziert werden können. Auf diese Weise kann etwas, das durch das Sein nicht erreichbar ist, auch für das Bewusstsein relevant werden. Dies eröffnet die Möglichkeit, dass sich eine Differenz ereignet.

Im Sinne von Lévinas beginnt diese Transzendenz bereits in der Begegnung mit einem anderen Menschen, insofern man diesen sich noch nicht typisierend angeeignet hat, sich also noch von der fundamentalen Fremdheit und Andersheit des Gegenübers irritieren lässt. Zugleich gilt aber auch: Worte und Gesten – auch wenn sie nicht vom Seienden handeln oder etwas thematisieren, was »anders als Sein geschieht«<sup>190</sup> – dringen in den Leib ein (d. h. zugleich psychisch und physisch). Sie werden also gefühlt. So wie das Hören der Worte ›Ich liebe Dich‹ einen Menschen berühren kann (letztlich sind es immer nur Worte, es ist niemals die Seele des anderen), lässt sich das Bewusstsein auch durch eine religiöse Rede affizieren, die von Dingen spricht, die man nicht verstehen kann. Kommunikation geht mit einer spezifisch empfundenen Leiblichkeit einher, die einen Unterschied macht und gerade deshalb als fleischgewordenes Symbol erscheint, weil sie sich als eine Erfahrung repräsentiert, die zugleich nicht das ist, was sie ist. Der empfundene Gott oder die gefühlte buddhistische Leere sind zunächst nicht Gott oder die Leere, sondern nur eine leibliche Empfindung. Auf der anderen Seite erscheint die auf diese Weise vermittelte Empfindung *als* das logisch unerreichbare *Andere*, sie gibt diesem also nicht nur eine leibliche Repräsentation, sondern *ist* zugleich Transzendenz. Das Nichtseiende, das Nichtzugängliche ist vor diesem Hintergrund *mehr* als nichts, denn es inkarniert im Sein und tritt hierdurch immanent in diese Welt ein.<sup>191</sup>

Die negativsprachliche Reflexion verweist also auf eine Reflexionsbeziehung, welche die Option eines Verstehens eröffnet, das jedoch *keinen semantischen Inhalt* umfassen kann,<sup>192</sup> sondern nur als eine bestimmte Form von Praxis zu verstehen ist, entsprechend der das Nichtexistierende (Gott, die Leere, das mystische Nichts – oder die ontologisch ebenso unerreichbare Subjektivität eines anderen Menschen) immanent (d. h. als Vollzug einer gefühlten Praxis) zum Bestandteil der eigenen Lebensform wird. Im Sinne einer polykontextualen Beschreibung

190 Lévinas (1998).

191 Siehe in diesem Sinne auch die religionsphänomenologischen Arbeiten von Michel Henry, welche die Inkarnation, die Fleischwerdung, in besonderer Weise thematisieren (s. etwa Henry 2011).

192 Um es mit Bruno Latour zu formulieren: »Man hat den Atem der Religion jedesmal verloren, wo man fragte: ›Aber was sagt sie letztendlich?‹ Auf der Stelle ist sie in eine Monstrosität verwandelt. Denn strenggenommen sagt sie nichts, sie macht etwas Besseres: Sie bekehrt, sie rettet, sie transportiert Transformationen. Sie erweckt Personen wieder zum Leben« (Latour 2014, 440).

würde das nun erscheinende Selbst- und Weltverhältnis also darauf beruhen, dass das ›Ich‹ mit seinen projektiven Ängsten und Hoffnungen in den Hintergrund tritt und stattdessen der gegenwärtige Weltbezug in den Vordergrund rückt. Auf diese Weise kann sich das Selbst durch das Nicht-Selbst berühren und transzendieren lassen. In etwas anderen Begrifflichkeiten, jedoch im homologen Sinne formuliert Bruno Latour:

»Bezogen auf den – wenn man so sagen kann – Vorrat des Seins-als-anderes stellen wir folgende Frage: Welches ist demnach die Alterierung, die das Religiöse daraus *ziehen* wird? [...] *Andersheit kann definitiv sein*. ›Die Zeit ist erfüllt.‹ Es gibt keine Substanz, und dennoch verschafft die Subsistenz so ein Ziel, etwas Definitives, jedenfalls *Ende*, Sinn, ein Versprechen von Fülle. Was man, sehr ungeschickt, das stimmt, durch ›Ewigkeit‹ und ›ewiges Leben‹ übersetzt – aber in der Zeit, stets wiederaufgenommen in der Zeit. Ein erstaunlicher Widerspruch, der alle verblüfft hat, die beten, und den sie mit den geeignetsten Namen benannt haben, die sie finden konnten: Gegenwart, Schöpfung, Heil, Gnade. Eine erstaunliche Neuerung in der Alterierung, Differenz in der Differenz, Wiederaufnahme in der Wiederaufnahme. Man kann gleichzeitig die Passage durch das Andere und den definitiven Gewinn des Heils haben – unter der Bedingung, *stets wieder anzufangen*. Das ist der Knoten, die Verbindungsstelle, die entscheidende Neuerung: Es ist in der Zeit, und es entgeht ihr, ohne ihr zu entgehen, vor allem ohne die Zeit aufzugeben. Eine erstaunliche Ausarbeitung, die unter dem Namen der *Inkarnation* geleistet wurde.«<sup>193</sup>

### *Metaphern und transjunktionale Operationen*

Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, dass der Tugendhat'sche Vorschlag, Religion und Mystik als gegensätzliche Bewegungen aufzufassen, auf den ersten Blick in eine andere Richtung zu weisen scheint als die hier vorgestellten Überlegungen. Der Grund für diese Divergenz ist jedoch nicht ein inhaltlicher, sondern ein begrifflich-konzeptioneller. Als analytischer Philosoph präferiert Tugendhat eine begriffliche Reinheit, welche die Unschärfen in den Unterscheidungen von Religion und Mystik sowie die Verbindung von Kognition und Emotion in der Leiblichkeit realer Praxen übersehen lässt.

Die religiöse Praxis folgt jedoch einer anderen Logik, einer – um es mit George Lakoff auszudrücken – »natürlichen Logik«.<sup>194</sup> Diese natür-

193 Latour (2014, 430f.). Wenn der von Latour beschriebene Prozess gelingt, kolliert gewissermaßen die Zeitdimension von Sinn. Damit erschließt sich auch Wittgensteins Satz: »Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt« (Wittgenstein 1990, 6.4311).

194 Siehe George Lakoff (1971).

liche Logik beruht auf Metaphern, die nicht den strengen Kriterien der philosophischen Analyse gehorchen, sondern sich vor allem durch die Rückbindung an tief situierte Erfahrungs- und Assoziationskomplexe informieren lassen. Die Grenzen zwischen Glaube und Wissen, Begründung und Begründetem sowie zwischen Ontologie und Epistemologie müssen in einer menschlichen Praxis verschwimmen, weil sie auf nichts anderem gründen können, als dass sich Handeln und Erkennen in einem rekursiven Prozess verweben. Insofern wir jedoch Sprechen, Denken und andere Formen des symbolischen Handelns nicht als einen Vorgang ansehen, der Welt erkennen oder verstehen lässt, sondern als Teil eines übergreifenden Prozesses betrachten, der ein Selbst- und Weltverhältnis aufbaut, eröffnen sich weitergehende Perspektiven. Abduktionen, Allegorien, Analogien und andere Homologien erscheinen jetzt, wie insbesondere Gregory Bateson herausgearbeitet hat, weder als eine falsche Logik noch als eine bildhafte Sprache, die verwendet wird, um ansonsten nur schwer nachvollziehbare Zusammenhänge zu verdeutlichen.<sup>195</sup>

Vielmehr werden erst über diese Prozesse transjunktionale Operationen möglich, die Verbindungen zwischen logisch unverbundenen Sphären gestalten. Erst auf diesem Wege kann das vermeintlich Unmögliche möglich werden, was dann bedeutet, dass Lebensformen – sozusagen auf den Kontingenzen der Welt aufreitend – dieses oder jenes Selbst- und Weltverhältnis annehmen können. Denn Lebensformen – hierin besteht die grundlegende Einsicht systemtheoretischer Forschung – können aufgrund der undurchschaubaren Weltkomplexität nicht darauf beruhen, Kausalitäten oder Wahrheiten zu erkennen. Es gibt sie deshalb, weil sie qua ihrer Existenz Kausal- und Sinnzusammenhänge *behaupten* und mit so viel Redundanz ausstatten, dass ein Selbst- und Weltverhältnis entsteht, in dem sie sich als eigenständige Form wiedererkennen können. All dies setzt freilich voraus, dass die Welt (was immer das auch ist) die hiermit einhergehende Blindheit toleriert.<sup>196</sup> Lebensformen können gewissermaßen nur aufgrund ihrer eigenen Projektionen und Imaginationen sehen, was zugleich heißt, dass sie nicht sehen können, wie und was die Welt ›wirklich‹ ist.

195 »Metapher, Traum, Gleichnis, Allegorie, die gesamte Kunst, Wissenschaft, Religion, Dichtung, der Totemismus (wie bereits erwähnt), die Organisation der Tatsachen in der vergleichenden Anatomie – all dies sind Fälle oder eine Ansammlung von Fällen der Abduktion innerhalb der Sphäre des menschlichen Geistes« (Bateson 1987, 178). »Es wird deutlich, daß Metaphorik nicht bloße Poesie ist. Sie ist nicht entweder gute oder schlechte Logik, sondern sie ist in der Tat die Logik, auf der die biologische Welt gebaut ist, das Hauptcharakteristikum und der organisierende Leim dieser Welt geistiger Prozesse« (Bateson/Bateson 1993, 50).

196 Hier nochmals Spencer Browns Diktum: »Existence is a selective blindness« (Spencer-Brown 2005, 192).

*Unterscheidung zwischen dem Imaginativen und dem Imaginären*

Im Sinne der vorangehenden Ausführungen würde es jetzt zu kurz greifen, mit Tugendhat die imaginativen Projektionen der Religion generell als unredliche Praxis – eben nur als eine Illusion – abzulehnen, während allein die mystische Bewegung der Abwendung von der eigenen Egozentrik als eine auch unter aufgeklärten Verhältnissen korrekte Form der spirituellen Praxis zu akzeptieren wäre. Aus einer polykontexturalen Perspektive ist demgegenüber zunächst zu würdigen, dass jedes Selbstverhältnis auf imaginativen Projektionen beruht, also darauf, dass ein jeweils spezifischer Unterschied von Selbst und Welt behauptet wird, indem Selbst und Welt in einer *bestimmten* Weise konstruiert werden. Zudem besteht aus einer leiborientierten phänomenologischen Perspektive kein Unterschied zwischen Konstruktion und Imagination (Letzteres stellt nichts anderes dar als der gefühlte, erlebte und zu einer intentionalen Sinnbewegung verdichtete Ausdruck einer Konstruktionsleistung).

In diesem Sinne würde sich jetzt auch der Mystiker einer bestimmten imaginativen Bewegung verdanken, die dann jedoch freilich – und hierin können wir sehr wohl Tugendhat folgen – ein anderes Selbst- und Weltverhältnis aufbaut, als eine magische Wunschprojektion in Richtung eines allmächtigen Gottes. Die polykontexturale Perspektive wird also einerseits würdigen, dass wir nicht anders können, als eine Welt und damit eine Ontologie aufzubauen, denn sobald beobachtet wird, wird etwas wahrgenommen (und dies gilt selbst für die Erfahrung des Eingehens in die mystische Alleinheit).

Andererseits wird sie begreifen lassen, dass dies nicht alles ist, dass das, was wahrgenommen und gefühlt wird, eben nur die Perspektive der eigenen Projektionen sein kann, also auf der anderen Seite unbestimmte Alterität besteht und entsprechend die eigene Transzendenz in die Immanenz des gelebten, jedoch nicht wahrnehmbaren Beziehungsgeflechts keine Fluchtbewegung darstellt, sondern vielmehr die einzige Möglichkeit, um das eigene Selbst zu realisieren. Dies verhält sich gerade deshalb so, weil die Imaginative, welche das Selbst- und Weltverhältnis aufspannen, nicht in einem virtuellen inneren Raum verkörpert werden, sondern in dem Beziehungsgeflecht, welches das Selbst- und Weltverhältnis ausmacht. Eine polykontexturale Welt ist nicht vereinbar mit einem konstruktivistischen Solipsismus, entsprechend dem sich ein Mensch seine Welt qua Wunsch und Vorstellung erträumen und gestalten kann, sondern rechnet per se mit einer radikalen Dezentrierung des Egos in einem Selbst, das in umfassender Weise von der Sphäre des Nicht-Selbst ergriffen und konditioniert wird.<sup>197</sup>

197 Insofern man mit Günther die Entstehung von Leben mit der Bildung von Systemen gleichsetzt, entsteht Leben nicht aus einer Welt von Unordnung und

Dies nicht zu begreifen, genau darin gründet sich die menschliche Tragödie, von der Cavell im Anschluss an Wittgenstein spricht. Diese Tragödie entsteht infolge eines epistemischen Irrtums, der den *imaginativen* projektiven Prozess des nur auf diesem Wege möglichen Weltkontaktes (denn wie anders lässt sich der Welt begegnen, als etwas zu fühlen und zu sehen) mit den *imaginären* Zweckprojektionen eines virtuellen Selbst verwechseln lässt, das seine eigene Körperlichkeit und Vergänglichkeit verneint.

Wenn wir nun Religion als Überbegriff für eine besondere Form der imaginativen Praxis betrachten, welche inkommensurable Kontexturen mittels transjunktionaler Operationen in ein Arrangement zu bringen sucht, dann erscheint nicht die religiöse Praxis an sich problematisch. Mit Blick auf die vorangehenden Ausführungen ergibt sich allerdings jetzt eine weitere Unterscheidung, die gewissermaßen zwischen angemessenem Gebrauch und Missbrauch religiöser Formen unterscheiden lässt: der Unterschied zwischen dem *Imaginären* und dem *Imaginativen*.

Im ersten Falle werden die Figuren der religiösen Rede aus dem Beziehungsraum, in dem sie entstanden sind, herausgelöst und als Begriffe und Konzepte wörtlich genommen. Latour bezeichnet in metaphorischer Anlehnung an den naiven Umgang mit Computerschnittstellen diese dekontextualisierte Operation mit dem Begriff *Doppelklick*.<sup>198</sup> Der Doppelklick lässt die verstörende Komplexität sowie die vielfältigen unüberbrückbaren Gräben zwischen den unterschiedlichen Kontexturen durch einen epistemischen Kurzschluss verschwinden. Der Doppelklick suggeriert nun, dass die Verhältnisse klar und eindeutig sind, dass also die Bilder, Worte und Texte, die zirkulieren, der Wirklichkeit entsprechen und man entsprechend das Netzwerk der Beziehungen vergessen darf, aus dem heraus ebendiese Bilder, Worte und Texte erwachsen sind. Indem die Inhalte nun als ›wahr‹ genommen werden, treten sie als Imaginäre in das eigene Selbst- und Weltverhältnis ein und müssen entsprechend geglaubt werden.

Unbestimmtem, wie Schrödinger in seiner berühmten Abhandlung »Was ist Leben« angenommen hatte (Schrödinger 1946). Vielmehr kann Leben entsprechend von Foersters ›order-from-noise‹-Prinzip erst in einem (logischen) Raum entstehen, der zugleich Ordnung und Unordnung, Struktur und Unbestimmtes enthält: »The noise is something which is capable of instigating a process that absorbs lower forms of order and thereby converts a corresponding degree of disorder into a system of higher order. In other words: it is a synthesis of the order-from-order and the order-from-disorder ideas. Having discarded Schrödinger's simple order-from-order concept we obtain now two basic principles: Schrödinger: order-from-disorder [and] von Foerster: order-from-(order-plus-disorder)« (Günther 1976, zitiert nach der Onlineversion, verfügbar unter [http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg\\_bibliographie.htm](http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg_bibliographie.htm)). [Zugriff: 24.9.2016]

198 Siehe Latour (2014, 151f.) sowie zur Spiegelbildlichkeit der Forschungsprogramme von Latour und Luhmann die Arbeit von Vogt (2015).

Ansonsten würde das nun seinerseits als Lebensform zur Gestalt geordnete Selbst- und Weltverhältnis seine Kohärenz verlieren. Da eine psychische Identität, wenngleich sie in diesem Falle nur auf imaginären Projektionen beruht, dennoch als real empfunden wird, steht damit das eigene Ego auf dem Spiel. Entsprechend muss aus Perspektive eines solchen Selbstverhältnisses die Grenze zwischen Glauben und Nichtglauben gerade deshalb mit hoher Vehemenz verteidigt werden, weil sich bei näherem Hinsehen zeigen würde, dass nichts dahintersteht, also für den Glaubenden das Geglaubte alles andere als gewiss ist. Bedrohlich erscheint dabei insbesondere die Erfahrung der eigenen Körperlichkeit, da hierdurch unweigerlich das Selbst- und Weltverhältnis in die eigene Beziehungsstruktur und damit an die Vergänglichkeit und Unvollkommenheit des menschlichen Seins zurückgeführt wird.<sup>199</sup>

Werden religiöse Formen demgegenüber als Imaginative verwendet, erscheinen Begriffe wie Gott, Leere (Sanskrit: Śūnyatā), Nirvāṇa oder Tao nur als Chiffren für eine bestimmte Rückwendung an das Leben, über die es möglich wird, das Unbestimmte, die Vergänglichkeit sowie das Leiden an sich selbst und der Welt in einer neuen Weise zu integrieren. Sie erscheinen im Sinne von Luhmann als Kontingenzformeln, deren Anrufung die Offenheit des eigenen Selbst- und Weltverhältnisses adressiert. Auf diese Weise ermöglichen sie eine besondere Art der Reflexivität, die das Gewahrsein auf den eigenen Lebenszusammenhang lenkt. In einer so verstandenen *religio* (lateinisch: Rücksicht, Besorgnis, Bedenken) sind die Wahrheitsansprüche und Inhalte des Glaubens nicht von Belang. Es geht nämlich nicht mehr um Inhalte, sondern allein um den Prozess der kreativen Rückwendung zum eigenen Lebensvollzug. Religiöse Formen vermitteln, um es mit den Worten Latours auszudrücken, »Subsistenz, die sich auf keinerlei Substanz stützt«.<sup>200</sup> Sie versöhnen mit der Ungewissheit und der Kontingenz des Lebens.

Das paradigmatische Beispiel für solche Prozesse sind für Latour »Liebesbeziehungen« und ihre »Krisen«.<sup>201</sup> Denn gerade in der Liebe geht es um ein Selbst- und Weltverhältnis, das jene Form der Subjektivierung ermöglicht, die darauf beruht, sich einer ebenso wenig begreifbaren

199 In diesem Sinne ist dann auch Slavoj iek zuzustimmen, wenn er vermutet, dass das eigentliche Problem islamischer Fundamentalisten darin bestehe, im Glauben nicht sicher zu sein und deshalb Angst vor der Verführung einer Frau zu haben. Im ursprünglichen Islam stelle ja die Frau und nicht der Mann das Bindeglied zur göttlichen Wahrheit dar. Gerade hiermit offenbare sich dem fundamentalistischen Mann, dass er eigentlich nichts vom Leben wisse (iek 2015). Siehe zu einer übergreifenden psychoanalytisch inspirierten Perspektive, welche die Verdrängung der eigenen Vergänglichkeit, (religiösen) Fundamentalismus und die Angst vor der Begegnung mit der eigenen Körperlichkeit in der Sexualität zusammendenkt, auch Ernest Becker (1997).

200 Latour (2014, 409).

201 Ebd.

wie beherrschbaren Alterität auszuliefern, die einen Menschen zugleich ermächtigen wie auch zerstören, zu höchster Subjektivität erheben wie auch in Verzweiflung und Einsamkeit stürzen kann. Die Liebesbeziehung steht hiermit *Pars pro Toto* für den Kontakt mit einer Welthaftigkeit, die sich durch Unbestimmtheiten und Krisen auszeichnet, für die Berührung mit einer Welt, in der die mittels sprachlicher Typisierung angeeigneten Routinen nicht mehr tragen. Die Liebe steht für das Erleben einer unbestimmten Alterität,<sup>202</sup> in der das, was dem Ego als vertraut und selbstverständlich erscheint, aufzubrechen beginnt.<sup>203</sup>

In einem so verstandenen Sinne stehen dann Chiffren wie Gott, Śūnyatā, oder Nirvāṇa also nicht für eine Transzendenz, welche die krisenhafte Welt in Richtung imaginärer Projektionen verlassen lässt, sondern umgekehrt für die radikale Hingabe an eine Immanenz, welche das Ego schon allein deshalb transzendieren lässt, weil es mit seinen Erwartungen bricht. Es ist die Hingabe an etwas, von dem man nicht weiß, als was es sich offenbaren wird, und das nicht zu berechnen ist. Es ist die bedingungslose Hingabe an ein Schicksal, das sowieso nicht abzuwenden ist und deshalb in der bewussten Annahme zur Hingabe an das Leben wird. Es ist eine Hingabe, die nichts erwarten oder verlangen kann – allein schon weil sie nicht weiß, was die Zukunft bringt. Es ist eine Hingabe, die um die eigene Ohnmacht weiß und gerade deshalb bereit und offen ist, mit der Mitwelt zu fühlen, statt die Augen vor den Leiden der anderen zu verschließen.

Es ist eine Hingabe, die nicht davor zurückschreckt, sich dem letzten Zweifel zu stellen, nämlich dem Verdacht, dass möglicherweise keine transzendente Macht irgendetwas an dieser Welt ändern kann und auch

202 »Die Liebe ist nicht eine Möglichkeit, sie verdankt sich nicht unserer Initiative, sie ist ohne Grund, sie überfällt uns und verwundet uns und dennoch überlebt in ihr das Ich«, so Emmanuel Lévinas (1984, 59).

203 Solche Krisen sind entsprechend mit Ullrich Oevermann gesprochen keine nativen Erfahrungen, ansonsten würden sie nicht als Krisen erlebt werden können. Der Charakter der Krise lässt sich vielmehr als »aufgebrochene Routine« (Oevermann 2008, 7f.) bestimmen, als Bewusstwerden einer Lücke im sprachlich formatierten Erleben, in der Typisierungen und Sinnstiftungen nicht tragen und in der sich die Wirklichkeit nicht handelnd, d. h. im Sinne von Um- und Weil-Skripten aneignen lässt. Hier zu verbleiben heißt aber, eine Offenheit bzw. Unmittelbarkeit aushalten zu können, die nicht mehr – bzw. in einem schwächeren Maße – gesellschaftlich, das heißt durch die Subjekt-Objekt-Struktur der propositionalen Sprache, formatiert ist. Insofern es Menschen gelingt, sich in solch einer Krise einzurichten, gelingt ihnen auch – zumindest temporär – die Befreiung von der Gesellschaft, denn das Subjekt ist dann nicht mehr im Bedeutungsnetz einer immer auch gefühlten und damit subordinierenden Sprache gefangen. »Die Unmittelbarkeit der menschlichen Erfahrung ist eine, die gewissermaßen durch die Möglichkeit der Bestimmung durch Prädikate, also durch die Möglichkeit der Vermittlung schon hindurchgegangen ist. Sie vertritt das, was sich der grundsätzlich gegebenen Bestimmbarkeitsmöglichkeit – noch oder wieder – entzieht und deshalb Krise bedeutet« (Oevermann 2008, 8).

diesbezüglich nichts zu hoffen bleibt. In letzter Konsequenz gelangen wir hier zu einer Haltung, wie sie der späte Dietrich Bonhoeffer in den letzten Monaten seiner Gefangenschaft im Konzentrationslager ausdrückt. In der von ihm jetzt als religionsloses Christentum bezeichneten Spiritualität besteht für ihn die radikale Rückwendung zum eigenen Leben gerade darin, den schwachen und verletzlichen Jesus als Identifikationsfigur zu nehmen.<sup>204</sup> Gerade in Bonhoeffers Beispiel wird die Differenz zwischen dem Imaginären und Imaginativen überdeutlich. Letzteres ermöglicht ein Selbst- und Weltverhältnis, welches über die Vermittlung eines imaginativen Dritten (hier der Liebe zum bzw. des schwachen Christus) gestattet, das eigene Schicksal anzunehmen. Erstere erscheint als eine Wunschprojektion, deren Bilder sich gleichsam in die Schnittstelle zwischen Selbst und Welt schieben, ohne hier wirklich eine Vermittlung leisten zu können.

### *Epistemischer Irrtum und implizite Ethik*

Die Unterscheidung zwischen dem Imaginativen und dem Imaginären ist in der Tat eine, die im Sinne einer impliziten Ethik den entscheidenden Unterschied macht. Unweigerlich geht Letzteres mit Entfremdung einher, also mit Selbst- und Weltverlust im Sinne des Verblassens der Möglichkeit, auf einer tiefen Ebene mit der Mitwelt in Beziehung zu treten.

Ein Selbst- und Weltverhältnis, das auf imaginären Projektionen beruht, stellt sich als hierarchisches Zweck-Mittel-Verhältnis dar. Es ist vordefiniert, wer wem gegenüber als Subjekt und als Objekt erscheint, wobei dann diese Fixierung verdeckt, dass nichts anderes als eben die imaginäre Projektion selbst dieses Verhältnis konstituiert. Paradigmatisch für solch eine Beziehung ist Derridas Rekonstruktion des biblischen Mythos von Abraham und Isaak. Die Instrumentalisierung Isaaks als Mittel erscheint hier ebenso unumstößlich wie die hierarchische Subordination Abrahams unter den Gott des Alten Testaments.<sup>205</sup>

Die Unterwerfung unter das hierarchische Ordnungsschema einer imaginären Projektion ist etwas fundamental anderes als die Hingabe an eine polykontexturale Welt, die heterarchisch organisiert ist. Letztere lässt im Sinne eines Tanzes unterschiedliche Subjekt-Objekt- und Subjekt-Subjekt-Beziehungen auslagern, ohne dabei jedoch definitiv in eine

204 »Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matth. 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens« (Bonhoeffer 1988, 394).

205 Nur Gott selbst kann dann den Wahnsinn beenden, indem er auf das Opfer verzichtet. Hier kippt die Relation vom Imaginären ins Imaginative (die Lehre der Geschichte könnte nämlich auch darin bestehen, dass Abraham die Sache schon immer missverstanden hat), freilich ohne die fundamentalistische Lesart wirklich aufzuheben.

Figur einrasten zu können – denn damit wäre die lebendige Bewegung des Tanzes zerstört, man würde nur noch mechanisch den durch dieses Schema vorprogrammierten Trajektorien folgen können. Mit Latour gesprochen würde hiermit der »Schatz an Andersheiten« verloren gehen, den das »Sein-als-anderes in seinem Inneren birgt«. Das »Rätsel«, das sich »jedem Existierenden« offenbart,<sup>206</sup> zeigt sich demgegenüber nur in einem Selbst- und Weltverhältnis, das erlaubt, die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mittel und Zweck zu verflüssigen. Auch für Latour offenbart sich erst im Übergang von einer monokontexturalen zu einer polykontexturalen Welt<sup>207</sup> jene »Nuance«, die zwischen dem »Guten und Schlechten« unterscheiden lässt. Erst auf dieser Basis erscheint für den Menschen die »moralische Erfahrung« des Zweifels an der eigenen epologischen Perspektive:<sup>208</sup>

»Wenn ich nur durch den anderen existiere, wer ist dann Zweck und wer ist Mittel? Bin ich sein Zweck, oder ist er mein Zweck?« Ein Problem [...], dem man nicht entgehen kann, sobald man versucht, einem Handlungsablauf zu folgen, der lange Ketten von Mitteln und Zwecken verbindet; und je länger die Kette, desto bohrender die Frage. Vor allem, wenn man ihr, je mehr sich die modernistische Parenthese schließt, die Vielfalt der nichtmenschlichen Wesen wieder hinzufügt, welche in allen Bereichen der Ökonomie von den ökologischen Krisen zusammenge-mischt werden. Dieser Baum, dieser Fisch, dieser Wald, diese Pflanze, dieses Insekt, dieses Gen, diese seltene Erde, sind sie mein Zweck, oder soll ich für sie wieder ein Mittel werden? Allmähliche Rückkehr zu den alten Kosmologien und ihren Besorgnissen, von denen man auf einmal merkt, daß sie gar nicht so schlecht begründet sind.«<sup>209</sup>

Mit dem Verweis auf die immer schon bestehende polykontexturale Einbindung des Selbst bedarf der Kant'sche Imperativ »Instrumentalisiere niemanden« keinerlei transzendentaler Begründung mehr. Der Imperativ offenbart sich nun weniger apodiktisch und gewissermaßen in einer zarteren, eher suchenden und tastenden Variante spontan in jedem Selbst- und Weltverhältnis, das sich seiner polykontexturalen Einbettung bewusst zu werden beginnt.

<sup>206</sup> Latour (2014, 612).

<sup>207</sup> Latour verwendet seinerseits nicht den Begriff »Polykontexturalität«. In seinem Buch »Existenzweisen«, dem die Zitatreferenzen entlehnt sind, wird jedoch eine homologe Konzeption inkommensurabler epistemischer Domänen entfaltet. Ebenso wird der »Doppelklick«, der epistemische Kurzschluss zu einer Domäne, von der aus totalitär von einem Gottesaugenstandpunkt Wahrheiten postuliert werden, als der grundlegende epistemische Irrtum betrachtet, unter dem die moderne Gesellschaft leidet. Siehe zur Homologie der systemtheoretischen und der Latour'schen Perspektive auch Vogd (2015).

<sup>208</sup> Latour (2014, 612).

<sup>209</sup> Ebd.

Aus dieser Perspektive lässt sich auch erahnen, warum für Wittgenstein das Gefühl der Schuld neben dem Staunen zu den Erlebnissen gehört, welche gleichsam von innen her auf die implizite Ethik verweisen.<sup>210</sup> Es ist das Wissen, dass sich die eigene Existenz immer auch der selektiven Bezugnahme auf Welt, also der einen oder anderen Form der Instrumentalisierung verdankt. Hiermit einhergehend entsteht unweigerlich die Besorgnis, im Umgang mit sich selbst und der Welt Zweck und Mittel verwechselt zu haben. Im Sinne von Keiji Nishitani kann hiermit jedoch keine Schuld im Sinne der »Konfrontation mit sich« im »Selbstvorwurf« gemeint sein,<sup>211</sup> wie sie noch bei Tugendhat anklängt.

Es ist vielmehr eine existenzielle Schuld, eine »Schuld des Daseins«, eine »schuldlose« Schuld, eine »Unschuld der Schuld«, »die an einer Stelle entsteht, die der Selbstzentriertheit und des mit ihr einhergehenden unendlichen Impulses ledig ist. Sie ist die Schuldigkeit dem ›Nächsten‹ gegenüber bzw. allem ›Anderen‹ gegenüber«, denn, so Nishitani weiter, »wenn Sein, Tun und Werden zu einer selbstauferlegten Aufgabe und Berufung« werden, »so bedeutet dies gerade, daß das Dasein selbst als ein Seiendes auftritt, das angesichts des ›Nächsten‹ und alles ›Anderen‹ Schuld trägt«.<sup>212</sup>

### *Selbsttranszendierung des Sozialen*

An dieser Stelle sind die Begrifflichkeiten und Konzepte hinreichend ausgearbeitet, um die Unterscheidung zwischen dem *Imaginativen* (als Rückwendung auf das eigene Beziehungsgeflecht, dem sich das eigene Selbst verdankt) und dem *Imaginären* (als Form der fundamentalistischen Essenzialisierung von Worten und Begriffen) auf andere soziale und gesellschaftliche Dynamiken zu übertragen. Die Religion ist damit also nur als eine mögliche soziale Form zu begreifen, innerhalb derer die oben beschriebenen Problematiken auftauchen.

Im Sinne einer Theorie der funktional differenzierten Gesellschaft lässt sich jetzt fragen, ob das Problem der Verwechslung von Zwecken und Mitteln bzw. die Verdinglichung von Systemzusammenhängen mittels imaginärer Projektionen auch bei anderen Funktionssystemen auftaucht. Spätestens mit der Aufklärung und der hiermit beginnenden Säkularisierung erscheint die Religion nur noch als eine Semantik unter anderen und fungiert nicht mehr als die universale Integrationsinstanz, um Selbst- und Weltverhältnisse in eine Ordnung zu bringen. Infolge der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung werden die Wertbezüge nunmehr verteilt auf spezialisierte gesellschaftliche Teilsysteme, wobei mit Gertrud Brücher

<sup>210</sup> Wittgenstein (1989, 16).

<sup>211</sup> Tugendhat (2006, 57).

<sup>212</sup> Nishitani (1986, 389).

gilt, dass alle Funktionssysteme »moralische Funktionen« erfüllen. »Das politische System betreut den Wert der Sicherheit (*securitas*), das Wirtschaftssystem dient idealtypisch der Wohlfahrt (*caritas*), das Rechtssystem der Gerechtigkeit (*justicia*), das Erziehungssystem dient dem zivilisierten Umgang miteinander (*tranquillitas*)«, <sup>213</sup> die Wissenschaft dient der Wahrheit, das moderne Intimsystem der Liebe und das Medizinsystem betreut den Wert der Gesundheit.

Die Ausdifferenzierung in die unterschiedlichen Wertsphären führt jedoch nicht zu einer Integration in der Gesellschaft, wie Talcott Parsons noch vermutete, <sup>214</sup> denn es gibt weder den Ort, von dem aus eine solche Zusammenführung geleistet werden kann, noch gibt es einen Zentralwert, von dem aus sich die unterschiedlichen Wertreferenzen ordnen ließen. Wir leben vielmehr in einer »Gesellschaft der Gegenwarten«, <sup>215</sup> in der an verschiedenen Orten, parallel und ohne einander aufzuheben, unterschiedliche – oftmals untereinander inkommensurable – Wertarrangements verwirklicht werden. Die Aushandlung und Konditionierung dieser Arrangements findet ihrerseits an unterschiedlichen Orten statt. Zu nennen sind hier etwa Organisationen als »Treffraum für die unterschiedlichsten Funktionssysteme«, <sup>216</sup> Professionen, die daran arbeiten, ihren Zentralwert gegenüber Organisation, Wirtschaft und Politik auszubalancieren. <sup>217</sup> Als weitere Instanzen der Vermittlung sind hier Gruppen zu nennen, die dann Loyalitäten nutzen können, um in Anbetracht überkomplexer Sachlagen zu einer Entscheidung zu gelangen, <sup>218</sup> sowie nicht zuletzt die psychischen Systeme, welche dann etwa den schwierigen Spagat zwischen Organisationsmoral und Individualmoral zu bewältigen haben. <sup>219</sup>

### *Die (perverse) Kopplung von Erleben und sinnfreiem Sinn*

Der epistemische Sündenfall, nämlich das Verwechseln von Begriffen mit der Lebenspraxis, in deren Beziehungsgeflecht diese Begriffe ursprünglich einmal Sinn ergeben haben, resultiert dabei aus einer Bewegung, die im Sinngebrauch bzw. in der Verwendung der menschlichen Sprache bereits immer schon angelegt ist: Bei hinreichend wiederholtem und emphatischem Gebrauch beginnen die verwendeten Begriffe und Sätze nun selbst als die Wirklichkeit zu erscheinen, während die Beziehungen

<sup>213</sup> Brücher (2017, 45).

<sup>214</sup> Parsons (1951).

<sup>215</sup> Nassehi (2011).

<sup>216</sup> Luhmann (2000a, 398).

<sup>217</sup> Vgl. Klatetzki und Tacke (2005) sowie zu einer polykontexturalen Perspektive auf Professionen Vogd (2017c).

<sup>218</sup> Hiermit erscheint dann auch das Thema Korruption in einem etwas anderen Lichte. Vgl. Priddat und Schmid (2011).

<sup>219</sup> Siehe hierzu Ortman (2010).

und Inferenzen, denen sich diese Sinnsphäre verdankt, mehr und mehr zu verblassen beginnen.<sup>220</sup>

Hierdurch beginnen sich die soziogenetisch und ontogenetisch verbundenen Prozesse *Sinn* und *Sinnlichkeit* zu trennen, wenngleich auf einer tieferen Ebene eine Verbindung bestehen bleibt. Die Dynamik dieser Trennung erschließt sich in ihrer Tiefe erst mit Hilfe der für die soziologische Systemtheorie konstitutiven Unterscheidung zwischen psychischen und sozialen Systemen. Sinn verstehen können nämlich nur Systeme, welche die Welt erleben, das heißt sinnliche Unterschiede in ihrer phänomenalen Qualität wahrnehmen können. Dies können – soweit wir derzeit wissen – nur leiblich vermittelte Prozesse. Soziale Systeme demgegenüber entstehen aus der Eigendynamik kommunikativer Anschlüsse, etwa in dem Sinne, dass Zahlungen andere Zahlungen auslösen (Wirtschaft) oder Entscheidungen in Rechtsverfahren andere Rechtsprozesse konditionieren (Rechtssystem). Wenngleich diese Systeme durch Menschen, die etwas wahrnehmen und empfinden, in Gang gehalten werden, so operieren diese Systeme selbst jedoch »sinnfrei«, wie Peter Fuchs lakonisch feststellt. Denn als soziale Systeme sehen, hören und empfinden sie nichts, sie sind »indifferent gegenüber Sinn und Nichtsinn«.<sup>221</sup>

Dieser auf den ersten Blick kontraintuitive Befund erschließt sich sofort, wenn wir gedankenexperimentell von der Wirtschaft fordern würden, Mitgefühl mit den Opfern von Finanzkrisen zu haben oder vom Rechtssystem Mitleid für abgelehnte Asylbewerber. Diese Gemütsregungen können Menschen haben, nicht jedoch Funktionssysteme. Letztere operieren allein aufgrund ihrer kommunikativen Programmierung und fühlen oder sehen dabei nichts. Ebenso absurd wäre es, von dem durch organisationale Entscheidungen programmierten Qualitätssicherungssystem zu verlangen, es solle im Sinne einer *Qualia* (also einer phänomenalen sinnlichen Qualität) die Ästhetik einer Lösung oder die mit ihren Maßnahmen einhergehenden Gefühle der Zustimmung oder Missbilligung wahrnehmen.

Aus Perspektive der Psyche stellt sich die Sachlage jedoch anders dar. Da sprachliche Handlungen leiblich verankerte Prozesse sind, werden die mit ihnen verbundenen Aufforderungen als intentionale Bewegungen gefühlt und konfigurieren damit in der einen oder anderen Weise das Selbst- und Weltverhältnis. Da wir unwillkürlich die Bedeutung von Worten wahrnehmen, dringen gewissermaßen die Sinnzumutungen

220 Latour hat diesen epistemischen Irrtum, wie bereits erwähnt, in Anlehnung an den Umgang mit den Schnittstellen des Computers als »Doppelklick« bezeichnet. Diese Operation zeichnet sich aus (1) durch die »Abscheu vor dem Hiat«<sup>220</sup>, der zwischen unterschiedlichen Kontexturen besteht, (2) dem Verzicht auf »Übersetzungen«, (3) dem »wortwörtlich Sprechen«, (4) dem Pochen auf ein »unbestreitbares Reich der Vernunft« (5) und darauf, das »Selbe trotz des Anderen aufrechterhalten« zu wollen (Latour 2014, 655).

221 Fuchs (2016, 83).

der sozialen Systeme (die ihrerseits nicht wahrnehmen oder empfinden) gleichsam viral in unsere psychischen Prozesse ein – nämlich allein schon deshalb, weil die mit den Worten verbundenen Artikulationen leiblich gefühlt werden –, um dort mit anderen ebenfalls leiblich gefühlten Imperativen oder Semantiken zu interagieren.

### *Das polykontexturale Selbst*

Der psychische ›Innenraum‹ phänomenalisiert eine Welt, in der unterschiedliche Gedanken, Empfindungen, Gefühle, Töne, Bilder, Gerüche und Geschmäcke sowie deren synästhetische Verbindungen erscheinen. Die Psyche kann entsprechend allein schon deshalb nicht als eine Einheit erscheinen, da sie durch soziale Prozesse formatiert wird und damit gleichzeitig von verschiedenen Stimmen durchsetzt ist. Wie bereits in Sigmund Freuds Konzeption von Es, Ich und Über-Ich erscheint sie damit eher als eine konflikthafte denn als eine harmonische Vielheit oder Multiplizität. So wird man oftmals beim Hören der Rede eines vertrauten oder anderweitig als bedeutsam erachteten Menschen kaum anders können, als eine Art Aufforderung zu spüren,<sup>222</sup> um dann oftmals jedoch zugleich eine Gegenbewegung wahrzunehmen, den implizit artikulierten Erwartungen eigentlich doch nicht nachkommen zu wollen. Diese Ambivalenz verlangt dann ihrerseits nach einem Arrangement, welches die unterschiedlichen Artikulationen in der einen oder anderen Form integrieren lässt.

Unter dem Blickwinkel einer polykontexturalen Gesellschaft, die in unterschiedlichste Wertsphären ausdifferenziert ist, ist der psychische Raum jedoch – anders als in der ständischen Gesellschaft – weniger durch eine Art grundlegender Ambivalenz formatiert (etwa der Spannung zwischen Trieben und einer christlichen Moral, die Triebverzicht verlangt) denn durch eine Fragmentierung in multiple Körper-Selbst-Referenzen, die ihrerseits auf spezifische sozial angelieferte Sinnkonfigurationen zurückgreifen können.

Der Anspruch, durch das Ausleben der eigenen Sexualität die eigene Persönlichkeit zu entwickeln und sich in religiöser Rede mit dem Göttlichen zu verbinden, schließt sich heutzutage ebenso wenig aus, wie im Beruf opportunistisch die eigene Karriere zu verfolgen und entsprechend über Rechtsvergehen der eigenen Organisation stillschweigend hinwegzusehen, während man sich in der Freizeit politisch für Bürgerrechte in vermeintlich unterentwickelten Ländern einsetzt. Homolog zu den Inseln der vielfältigen sozialen und gesellschaftlichen Semantiken entstehen jetzt in den menschlichen Psychen vielmehr unterschiedliche Denk-Fühl-

222 Siehe diesbezüglich auch die Unterscheidung zwischen den illokutiven und perlokutiven Aspekten des Sprechakts innerhalb der Sprechakttheorie von Austin (1979).

Reaktions-Muster, die situationsspezifisch angelaufen werden können, um dann jeweils hochspezifische Wertreferenzen in ebenso spezifizierten Bögen aus Wahrnehmung und Handlung zu realisieren. Nahezu jeder soziale Sinn, insofern er über den Leib die Psyche affiziert, kann damit sein eigener Zweck werden. Dies gilt im Sinne der oben benannten Ausführungen freilich auch für die imaginären Projektionen, die erst auf Basis dieser Prozesse zum Leben erwachen und ansonsten keine Funktion für den Menschen haben.

Wie bereits gesagt, verläuft die Integration der unterschiedlichen Wert-sphären heutzutage nicht mehr über den übergreifenden Sinnvektor eines religiösen Narrativs, das zwischen Anfang und Ende, Zweck und Mittel, Teil und Ganzem, Sünde und dem Weg zur Erlösung unterscheiden lässt. Eine ›Verbindung‹ ergibt sich vielmehr nur noch über eine Art spontanes Driften zwischen unterschiedlichen Funktionen, in welchem dann jeweils isoliert System- und Zweckrationalität autologisch in einer Art Solipsismus zusammenzufallen scheinen. Insbesondere Keiji Nishitani weist auf den Zusammenhang zwischen der Fragmentierung dieser leiblich empfundenen Bewegungen des Wollens und dem Problem der Zeit hin: Es gibt keine Stoppregeln mehr, die besagen, wann eine Funktion erfüllt ist, wann also der Systemvollzug nicht weiter perpetuiert werden sollte:

»Mit dem Zusammenbruch des teleologischen Systems einer göttlichen Weltordnung zerfiel auch die damit gegebene Hierarchie der Werte. [...] Tatsache ist, dass mit der Säkularisierung jeder der unterschiedlichen Aspekte des menschlichen Seins sich verselbständigt, zum Selbstzweck und sein eigener Herr wird. Jeder einzelne trägt nun eine Art Unendlichkeit in sich.« [...] »Mit dem Zusammenbruch des teleologischen Systems einer göttlichen Weltordnung zerfiel auch die damit gegebene Hierarchie der Werte. Fortan gingen die unterschiedlichen menschlichen Bestrebungen auseinander, jede einzelne wurde Zweck ihrer Selbst, wurde ihr eigener Herr und geriet damit zu etwas, dem durch nichts mehr Einhalt zu gebieten war. Mit anderen Worten: Unendliche Impulsivität trat als etwas Zielloses auf. Das entspricht der Situation einer Welt ohne Gott, in der ›Zeit‹ nach beiden Richtungen hin offen steht. Die ›Zeit‹, die ihren durch den Willen Gottes gesetzten Anfang und ihr Ende eingebüßt hat, ist die ›Zeit‹ der säkularisierten ›Welt‹; innerhalb dieser Zeit läuft jede Funktion des Lebens als etwas, das Zweck seiner selbst ist, endlos auf sich selbst heraus.«.<sup>223</sup>

### *Konditionierte Koproduktion und das Problem der Kompossibilität*

Leicht könnte man auf die Idee kommen, die Selbsttranszendierung von Funktionen zum Zweck ihrer selbst sei nichts anderes als das, was Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela mit dem Begriff Autopoiesis

223 Nishitani (1986, 356f.).

umschrieben haben. Die Autopoiesis (altgriechisch: *autos* ›selbst‹ und *poiein* ›schaffen, bauen‹) charakterisiert ja die Eigenbewegung lebendiger Formen, Wertreferenzen zu behaupten, um hierdurch einen intentionalen Bogen aufzuspannen, der das eigene Selbst- und Weltverhältnis reproduzieren lässt.

Die autologische oder solipsistische Verkürzung des Autopoiesis-Konzepts beruht jedoch auf einem grundlegenden Missverständnis, denn die grundlegende Einsicht der Theorie autopoietischer Systeme besagt gerade, dass Selbstreferenz nur auf Basis *konditionierter Koproduktion* möglich ist.<sup>224</sup> Auf physiologischer Ebene ist die Entwicklung organischen Lebens nur auf Basis einer Weltentwicklung möglich, die eine entsprechend komplexe, ausdifferenzierte Umwelt bereitstellt. Die einzelnen Organismen und die Ökosphäre bedingen sich wechselseitig, sie verdanken sich einer gemeinsamen Koevolution.

Homolog hierzu kann sich die Psyche nur auf Basis von Kommunikation entwickeln, wie umgekehrt die Ausbildung sozialer Systeme nur mit Hilfe der Ausdifferenzierung psychischer Prozesse möglich ist, wie Peter Fuchs formuliert:

»Weder das psychische noch das soziale System wären unter den Auspicien konditionierter Koproduktion, wie man es in anderen philosophischen Zeiten gesagt hätte, Systeme-an-sich. Psychische und soziale Systeme sind das, was sie sind, durch das, was sie nicht sind. Oder anders ausgedrückt: Jedes dieser Systeme bedingt (konditioniert) die Systeme, durch die es konditioniert (bedingt) ist.«<sup>225</sup>

Autopoiesis – die Erzeugung und Erhaltung eines Selbst – gelingt also nur auf Basis des Nicht-Selbst. Unter dem Blickwinkel der *reziproken Heteronomie*<sup>226</sup> einer konditionierten Koproduktion wird aber deutlich, dass die nun zum Zwecke ihrer selbst gewordenen menschlichen Selbstfunktionen vor allem eins nicht sind: Sie sind kein autonomes Selbst.

Diese Inseln des ›Selbst-Zwecks‹ verdanken sich vielmehr einer langen gesellschaftlichen Evolution, in deren Folge sich soziale Wertsphären in einer Form voneinander entkoppelt haben, dass die hiermit einhergehenden Spannungen von den beteiligten Bewusstseinssystemen und Körpern in einer Weise ausgehalten werden konnten, ohne dass Konflikte entstanden, welche zu einer Zerstörung der beteiligten sozialen und psychischen Systeme geführt haben. Wie voraussetzungs-voll ein solches Arrangement ist, lässt sich erahnen, wenn wir uns mit den oftmals dramatischen Folgen gesellschaftlicher Umbrüche beschäftigen. Man denke hier beispielsweise an die Religionskriege im Anschluss an die Freigabe der Interpretation

224 Siehe – in diesem Zusammenhang zu wenig beachtet – auch die Studie ›Organismus und Freiheit‹ von Hans Jonas (1973).

225 Fuchs (2015, 139f.).

226 Hier ebenfalls in Referenz auf Peter Fuchs (a. a. O., 138).

heiliger Texte nach der Erfindung des Buchdrucks oder die Folgen der Französischen Revolution. Moderne Errungenschaften wie Freiheit in Bezug auf die Wahl der religiösen Anschauung, sexuelle Selbstbestimmung oder die Bürgerrechte einer Demokratie – auch wenn das Postulat der universellen Menschenrechte anderes suggerieren mag – sind Ausdruck eines immer prekär bleibenden Gleichgewichts zwischen gesellschaftlicher Differenzierung (Gesellschaftsstruktur), den in gemeinschaftlichem Zusammenleben reproduzierten Werten (Semantik) sowie den psychischen Systemen, welche die weiterhin bestehenden Agonien und Widersprüche aushalten müssen.

Die konditionierte Koproduktion führt damit unweigerlich zu dem, was von Foerster als das »Kompositionsproblem der Autopoiesis« benannt hat. Die »Autopoiese des zusammengesetzten Systems darf die Autopoiese seiner Bestandteile nicht auslöschen.«<sup>227</sup>

Auch wenn es zunächst kontraintuitiv erscheint, aus Perspektive der konditionierten Koproduktion müssen nun die zum Selbstzweck gewordenen Funktionen des menschlichen Selbsts als das zusammengesetzte System angesehen werden, denn die hiermit einhergehenden Inseln der Subjektivität bilden gewissermaßen in Verbindung mit der Selbsttranszendierung von Funktionen und Werten den evolutionären Höhepunkt der Systemdifferenzierung. Diese Inseln der Subjektivität bedürfen vielmehr der Komplexität eines ausdifferenzierten Gesellschaftssystems, das erst die Ressourcen und Differenzierungsoptionen erwirtschaftet, auf dessen Basis Systemvollzüge zum Zwecke ihrer selbst werden können. Hiermit stellt sich jedoch die Frage, ob diese Komplexität von den Teilsystemen ausgehalten wird. Zu nennen sind nicht nur jedes einzelne psychische System, sondern auch die primär interaktionsbasierten sozialen Systeme wie Familie, Partnerschaft und Freundschaften, aber auch Organisationen, welche die Komplexitätszumutungen immer weiter hochgeschaukelter Systemansprüche ebenfalls auszuhalten haben.<sup>228</sup>

Das Kriterium für die erfolgreiche Lösung des Kompositionsproblems der Autopoiesis ist die Passung oder Kompossibilität unterschiedlicher Systemvollzüge in einem polykontexturalen Arrangement.<sup>229</sup> Dies setzt voraus, dass die einzelnen Systeme auch etwas für andere Systeme leisten, also nicht nur im Selbstbezug aufgehen, sondern auch Funktionen außerhalb ihrer selbst erfüllen. In diesem Bild leisten Systeme etwas für andere Systeme und genau hierin besteht ihre Funktion für die Gesellschaft wie auch für den Menschen.

227 Von Foerster (1994, 348).

228 Als Anforderungen an die Organisation sind hier etwa zu nennen: Gleichzeitigkeit von Verrechtlichung, Ökonomisierung, Szientifizierung und Evidenzbasierung bei gleichzeitigem Anspruch auf Qualitätssicherung, Nachhaltigkeit, Gleichberechtigung, Mitsprache, Personalentwicklung etc.

229 Hartmut Rosa (2016) spricht in diesem Zusammenhang auch von Resonanz.

Wenn aber System- und Zweckrationalität im Sinne der Selbsttranszendierung des Systembezugs zusammenfallen, droht der Zusammenhang der konditionierten Koproduktion aufzubrechen. Doch genau dieses Problem ist in der Dynamik von Sinnsystemen im Speziellen und informationsverarbeitenden Prozessen im Allgemeinen schon immer angelegt, denn, so Gregory Batesons Diktum: »*Sucht und Pathologie*« stellen »die andere Seite der biologischen Anpassung« dar.<sup>230</sup>

Das grundlegende Dilemma autopoietischer Prozesse besteht darin, eine Grenze und damit einen Wertbezug setzen zu müssen, um in der Folge den Konsequenzen der hiermit gesetzten Verabsolutierung von Wertbezügen ausgeliefert zu sein. Das Geheimnis der konditionierten Koproduktion, die Tatsache, dass ein Selbstbezug nur durch andere, eben durch das Nicht-Selbst, möglich wird, ist von der Innenseite bzw. aus der Perspektive des Selbst nicht wahrnehmbar (»Existence is selective blindness«<sup>231</sup>). Von der Innenseite her gesehen ist nur die Welt sichtbar, die auf Basis der eigenen Unterscheidungen aufgebaut wird. »Sich selbst überlassen« wird jedoch – so Bateson – jede »Creatura dazu tendieren, in Richtung Tautologie abzugleiten, das heißt in Richtung auf die innere Konsistenz von Ideen und Prozessen«. <sup>232</sup> Selbstvergessen gegenüber dem Beziehungsgeflecht und der reziproken Heteronomie, der sich dieser Prozess verdankt, reduziert sich der Selbst- und Weltbezug mehr und mehr zu einer tautologischen Affirmation des deklarierten Wertes. Der Sinnbezug, der im Rahmen der Anpassung noch funktional war, mutiert nun zu einem sinnlosen Sinn reiner Operativität. Über kurz oder lang beginnt die Selbstreferenz ihren diabolischen Charakter zu offenbaren. Hier nochmals, aber diesmal in ausführlicher Zitation:

»Ab und zu wird aber die Konsistenz zerrissen; die Tautologie bricht auf wie die Oberfläche eines Gewässers, wenn ein Stein hineingeworfen wird. Dann fängt die Tautologie langsam, aber unmittelbar an, sich zu heilen. Die Heilung kann unbarmherzig sein. In dem Prozeß können ganze Spezies ausgelöscht werden.«<sup>233</sup>

Lebende Systeme beruhen – ebenso wie abstrakte, körperlose systemische Zusammenhänge – auf Anpassungsprozessen, entsprechend denen ein Wert zu einer distinktiven Unterscheidung führt, die an einer anderen Stelle wiederum einen Unterschied macht. Erst die Verkettung von solchen Informationen<sup>234</sup> führt zu einem Netzwerk von Unterschieden, das dann zugleich den Selbst- wie auch Weltkontakt möglich werden lässt.

<sup>230</sup> Bateson & Bateson (1993, 212).

<sup>231</sup> Spencer Brown (2005, 192).

<sup>232</sup> Bateson (1987, 253).

<sup>233</sup> Ebd.

<sup>234</sup> »Informationen bestehen aus Unterschieden, die einen Unterschied machen« (Bateson 1987, 123).

Aus Bewegungen, die aus der Innenperspektive als intentionale Prozesse erscheinen, wird die Begegnung mit einer unbestimmten, da nicht berechenbaren Welt möglich, wodurch dann weitere Unterschiede entstehen, die ihrerseits das Selbst- und Weltverhältnis konfigurieren. Der kreisförmige Prozess, in dem Unterschiede einen Unterschied machen, schließt entsprechend auch Aspekte des Nicht-Selbst mit ein.<sup>235</sup>

*Sucht* erscheint dann als eine Art *Kurzschluss*, in dessen Folge der Wert, welcher den entscheidenden Unterschied generiert, nun in einer reduzierten Kette angelaufen wird. Es kommt zu einer autologischen Schließung (aus der Innenperspektive würde man von Selbstbefriedigung sprechen), wobei die heteronomen Anteile der Informationsverarbeitung, welche den Lebensvollzug ausmachen, zumindest partiell, gekappt werden.

Ein solcher Kurzschluss kann anschaulich an folgendem Experiment illustriert werden: Ratten wurde im Gehirn eine Elektrode implantiert, über die sie ihr Belohnungssystem durch Betätigung eines Schalters stimulieren konnten.<sup>236</sup> Infolge der nun selbst aktivierbaren Lust verloren die Ratten nicht nur das Interesse an Sexualität, sondern vergaßen zu fressen und waren sogar bereit, schmerzauslösende Handlungen hinzunehmen, um an den Schalter zu gelangen, der das Lustempfinden auslöst.

In der Sucht mutieren die Zeichen (hier die lustvolle Erregung), welche zunächst im Rahmen der evolutionären Anpassung entwickelt wurden, um innerhalb der Interaktion mit einer komplexen Welt Bedeutung zu vermitteln, zu einer monströsen Selbstreferenz. Zeichen und Referenz fallen zusammen. Der Gestaltkreis aus Erkennen und Handeln kollabiert im Absurden. Das Selbst- und Weltverhältnis wird auf das Selbstverhältnis reduziert, was jedoch zu Paradoxien führt, da die ausgeschlossene Welt damit nicht verschwunden ist, sondern ihrerseits nun zum Problem wird.

Wohl in kaum einem poetischen Text werden die Konsequenzen dieses Kurzschlusses treffender artikuliert, als im griechischen Mythos von Narziss. Narziss, dem der Seher Teiresias vorausgesagt hatte, er würde nur dann lange leben, wenn er sich *nicht* selbst erkennen würde, verliebte sich eines Tages in das eigene Spiegelbild, das er im Wasser sah, und wies von nun an noch vehementer die Liebe eines jeden anderen Menschen zurück.

235 Hier Batesons bekanntes Beispiel, um diesen Kreis zu verdeutlichen: »Stellen Sie sich einen Baum und einen Mann mit einer Axt vor. Wir beobachten, daß die Axt durch die Luft saust und bestimmte Arten von Einschnitten in einer schon existierenden Kerbe an der Seite des Baumes hinterläßt. Wenn wir nun diese Menge von Phänomenen erklären wollen, werden wir es mit Unterschieden an der Schnittseite des Baumes, mit Unterschieden auf der Retina des Mannes, mit Unterschieden in seinen nach außen gehenden nervlichen Mitteilungen, mit Unterschieden im Verhalten seiner Muskeln, mit Unterschieden in der Flugbahn der Axt bis hin zu den Unterschieden zu tun haben, welche die Axt dann an der Seite des Baums hinterläßt. Unsere Erklärung wird (zu bestimmten Zwecken) immer wieder diesen Kreislauf durchlaufen« (Bateson 1992, 589).

236 Markou & Vlachou (2011).

In einer Version der Geschichte starb er am Schock über die Veränderungen seines Spiegelbildes, als sich das Wasser aufgrund einer starken Wellenbewegung trübte und nur ein hässliches Bild seiner selbst zeigte. Eine andere Variante der Erzählung berichtet, dass Narziss, übermannt von seiner eigenen Selbstliebe, sich mit seinem Spiegelbild vereinigen wollte und dabei ertrank. Man kann die beiden Fassungen nun so lesen, dass in einem Fall der Zusammenbruch der Selbstprojektion, im anderen Fall das ausgeblendete Weltverhältnis den Tod herbeiführte. Letzteres ist allein schon deshalb nicht abzuwenden, weil das Leben eine Autonomie, die nicht in Heteronomie gegründet ist, auf kurz oder lang nicht dulden kann.

Zugleich deutet sich hier bereits die Falle bzw. die Paradoxie der Selbsterkenntnis an: Sobald ich mein Selbst erkenne, verfehle ich es, da ich es durch mein Erkennen zu etwas Seiendem hypostasiiere und damit verkenne, dass es sich beim Selbst nicht um etwas Substanzielles handelt, sondern um ein Verhältnis.

### *Soziale Systeme und der Kurzschluss der Werte*

Ähnlich wie die Neurostimulation (sei es durch psychoaktive Substanzen oder neuronale Tiefenstimulation) auf physiologischer Ebene erscheint auf psychologischer Ebene der Narzissmus als autologischer Kurzschluss innerhalb der Verkettung von Unterschieden im Kreis aus Erkennen und Handeln. Unterschiede, die im Netzwerk von Beziehungen etwas bedeuten, verlieren in der autologischen Reduktion auf Selbstreferenz ihre ursprüngliche Bedeutung. Schauen wir etwas systematischer auf diesbezügliche Dynamiken innerhalb der Prozesse sozialer Systeme. Wie bereits beschrieben, können wir auch hier eine Neigung zur Selbsttranszendierung von Funktionen und Werten feststellen. Nahezu jede Systemrationalität kann zum Selbstzweck werden. Ebenso neigen auch andere Semantiken, die sich auf Werte berufen (man denke hier beispielsweise an Prozeduren des Qualitätsmanagements, Routinen der Organisation oder auch an Ethikkommissionen), dazu, dass sich der betreute Wert und das Verfahren kurzschließen.

Hiermit wird nun beispielsweise fraglich, ob die Ökonomisierung zu mehr Effizienz, Wohlstand und Handlungsfreiheit führt, ob die Verrechtlichung in gute und praktikable Verfahren des Umgangs miteinander mündet, ob die Verwissenschaftlichung bessere Techniken für den Umgang mit praktischen Problemen bereitstellt, ob die Politisierung von Spannungen und Konflikten zu einer höheren Souveränität der beteiligten Akteure beiträgt,<sup>237</sup> ob die Referenz auf Ethik die Integrität, also die Kohärenz

237 So nach Latour die eigentliche Funktion der Politik: Autonomie des Bürgers und kollektive Integration gleichzeitig zu steigern, indem der Kreis des Politischen immer wieder erneut durchlaufen wird (Latour 2014, 450ff.).

zwischen »action and talk«, erhöht,<sup>238</sup> ob die Messung von Qualität die Qualität der Beziehungen erhöht, also dazu beiträgt, »gefühlte Qualität zum ›Denken zu bringen‹«, <sup>239</sup> oder ob die Ziele und Programmierungen des Erziehungssystems dazu beitragen, dass die Schüler wirklich an einer gemeinsamen Kultur teilhaben können.

Leicht kann es geschehen, dass die proklamierten Werte nur noch in autologischer Referenz als ein Fetisch vorangetragen, also nur noch durch Selbsterregung perpetuiert werden. Der Funktionsbezug der Systeme beginnt nun leerzulaufen und sich auf eine ritualisierte Form zu beschränken, die allein darauf gründet, den Wert weiter anzurufen. Die Verbindungen in das komplexe Beziehungsnetzwerk, in dem die Werte erst in konkrete Qualitäten übersetzt werden können, werden dann weitgehend abgeblendet, wenngleich sie weiterhin fortbestehen.

Da der Wert, für den die jeweilige Systemrationalität steht, nicht geopfert werden darf, man also nicht auf Wirtschaft, Recht, Politik, Wissenschaft, Qualität, Bildung und anderes verzichten kann, wird er in der Regel selbst dann hochgehalten, wenn die imaginative Rückbindung an die Praxis nicht mehr realisiert werden kann. Als ein Beispiel sei hier etwa die Beziehung zwischen Finanzwirtschaft und Realwirtschaft genannt. Insofern Finanzprodukte nämlich dazu dienen, die Zukunft in einer Weise zu imaginieren, dass neue Produkte und Dienstleistungen möglich werden, findet eine Rückbindung an den wirtschaftlichen Kreislauf statt. Insofern jedoch ebendiese Produkte mehr und mehr zum Zweck ihrer selbst werden, also nur noch Wetten auf ihre eigene Wertentwicklung darstellen, geht die politisch-ökonomische Rückbindung an die Gesellschaft mehr und mehr verloren. Die Beziehung von Finanzwirtschaft zur Realwirtschaft verschiebt sich vom Imaginativen zum Imaginären.<sup>240</sup>

Als weiteres Beispiel sei hier die Beziehung zwischen Bildung (als Selbstermächtigung über Kulturteilhabe) und Schulen als Bildungsträgern genannt. Dabei erscheint es mit Blick auf die benannte Funktion zunächst weniger wichtig, was gelernt wird, sondern darum, in einer Weise lernen zu können, dass dem weiteren Lebenslauf eine Richtung gegeben werden kann, also eine Biografie entsteht, in der sich der Schüler in einer produktiven Weise zu sich selbst und zur Gesellschaft verhalten kann.<sup>241</sup> Die Schüler bekommen hiermit eine Biografie im Sinne eines

238 Brunsson (1989). In diesem Zusammenhang zu erwähnen sind auch die Untersuchungen von Sulilatu (2008) zu klinischen Ethikkomitees. Hier wird deutlich, wie schnell die Selbstreferenzialität des Verfahrens die professionelle Verantwortung für den Umgang mit ethischen Dilemmata zu ersetzen droht.

239 Schmidt (2017, 391ff.).

240 Siehe zur Illustration der Problematik Heidenreich & Heidenreich (2008) sowie Arnoldi (2009).

241 Vgl. Luhmann (2002, 97). Siehe zum Thema Polykontexturalität und Bildung auch Vogd (2005).

Zeitverhältnisses, die der eigenen Vergangenheit in Hinblick auf die imaginierte Zukunft einen Sinn vermittelt. Wenn aber genau dies nicht mehr geschieht, also die Verbindung von dem, was man in der Schule erfährt, und dem, was man vom eigenen Leben erwartet, nicht mehr gelingt, verläuft der Bildungsprozess gewissermaßen nur noch im Leerlauf. Sowohl auf Seiten der Schüler als auch der Lehrer beginnt sich eine Art Defätismus zu verbreiten.<sup>242</sup> Seitens der Lehrer hält man sich zwar weiterhin an die Form (etwa indem man auf der Schulpflicht besteht und weiterhin Prüfungen durchführt) und die Inhalte (wie sie etwa durch die Lehrpläne vorgegeben sind), ohne jedoch eine Beziehung entfalten zu können, welche die Selbst- und Weltverhältnisse der Schüler moderieren bzw. transformieren lässt.<sup>243</sup> Auch hier manifestiert sich dann eine Art epistemischer Kurzschluss, welcher die Systemrationalität mit dem betreuten Zentralwert gleichsetzen lässt. Die nun nur noch imaginär bestehende Wertreferenz wird zum Selbstzweck, ohne jedoch in den übergreifenden Beziehungsnetzwerken menschlicher Selbst- und Weltverhältnisse seinen Ausdruck finden zu können.

Es würde nicht schwerfallen, die in diesen beiden Beispielen aufgeführten Dynamiken und Weichenstellungen zwischen imaginärem Kurzschluss und imaginativer Rückbindung an vielen anderen Systemzusammenhängen und Semantiken aufzuzeigen. Immer, wo dies geschieht, wird ein Wert hypostasiert. Etwas, das nur in Gedanken oder als abstrakter Sinnzusammenhang existiert, wird die Qualität eines wirklichen Gegenstandes zugeschrieben.<sup>244</sup> Ein Anpassungsprozess, der zunächst eine gewisse Funktionalität hatte, wird nun dysfunktional. Es entwickelt sich in dem Sinne ein Kurzschluss der Werte, dass weiterhin zwanghaft etwas angestrebt wird, das faktisch keinerlei Bedeutung mehr für die Aufrechterhaltung der Autopoiesis des Gesamtsystems wie auch der beteiligten Einzelsysteme hat.

242 Illustrativ sind hier die Studien von Bourdieu et al. (1997a, etwa 567ff.) zu französischen Schülern aus den Banlieues, die auf eine Oberschule wechseln und hier nach wenigen Tagen zu dem Schluss kommen, dass für sie die Zukunftsoptionen abgeschnitten sind.

243 Genau hierin definiert sich für Winfried Marotzki (1990) Bildung, nämlich in der Transformation von Welt- und Selbstverhältnissen.

244 Der Begriff Hypostasis (griechisch; ὑπόστασις *hypóstasis*: darunter stehen oder allgemeiner vorhanden sein oder bestehen) verweist ursprünglich auf einen ›dauerhaften Bestand‹ oder eine ›Wirklichkeit‹ im Sinne einer scheinbaren oder eingebildeten Existenz. Mit Immanuel Kant kehrt sich dann die Bedeutung um. Kant versteht in der »Kritik der reinen Vernunft« unter Hypostase nun etwas, das bloß in Gedanken existiert, dem aber dennoch die Qualität eines wirklichen Gegenstands zugeschrieben wird (Kant 1952 [1781]).

*Entfremdung als Verlust der Kohärenz der Lebensform*

In all diesen Fällen kommt es bei den beteiligten Menschen zu Entfremdungsphänomenen, die ihren Ausdruck in Passivität, Zynismus, Resignation oder noch stärkeren Formen des Verlustes von Selbst- und Weltkontakt finden können. Die hiermit einhergehenden Entfremdungsphänomene sind ein bekannter Topos soziologischer und sozialphilosophischer Kritik,<sup>245</sup> erschließen sich aber unter der hier entfalteten Konzeption einer leiborientierten Polykontexturalität nochmals in einer besonderen Weise. Sie erscheinen jetzt nämlich vor allem als ein Verlust von Kohärenz, der darauf beruht, dass Wertbezüge zwar fortbestehen und für den Lebensvollzug eines Menschen weiterhin existenzielle Bedeutung haben, jedoch aus einer Innenperspektive zunächst nicht so ohne Weiteres unterscheidbar ist, wann welcher Wert angebracht ist, wann es also gut ist, einen Wert zu behaupten, und wann es besser ist, den Wertvollzug zu wechseln.

Sucht erscheint auch hier als die andere Seite der Anpassung. Zu lernen, dass bestimmte Wertreferenzen zentrale oder gar existenzielle Bedeutung haben, lässt genau jene blinden Flecke entstehen, die eine destruktive Aufrechterhaltung von Wertbezügen in der Sucht ermöglichen. Denn die geschlossenen Zirkel des autologischen Selbstbezugs (psychologische Ebene) wie auch der Selbsttranszendierung symbolisch generalisierter Medien (soziale Ebene) können sich nicht selbst als Problem erkennen. Für den einzelnen Menschen als leiblich-sinnliches Wesen sind die Folgen jedoch spürbar, nämlich als Verlust von Kohärenz und im Verlust von Lebendigkeit und Bewusstheit im Sinne der Ausdünnung des eigenen Selbst- und Weltverhältnisses.

Anders als Entfremdungstheorien, welche einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen System und Lebenswelt postulieren und entsprechend die Ausdifferenzierung der Wirtschaft über die Geldwirtschaft, der Politik über staatliche und überstaatliche Organisationen oder der Wissenschaft auf Basis abstrakter Symbolsysteme<sup>246</sup> per se als problematisch ansehen, erscheint jetzt weniger die funktionale Differenzierung als das Problem denn das Leerlaufen der Funktionen und Semantiken in der Hypostase ihres Zentralwerts. Allerdings ist aus der hier entfalteten Perspektive zu betonen, dass *keine* Idee oder Praxis (sei es der Marxismus, der Liberalismus, der Szientismus oder sonst eine zivilreligiöse Theorie) davor gefeit ist, ihre Werte und Konzepte ins Imaginäre hinein zu projizieren. Denn es liegt in der Natur des Gebrauchs von sprachlichem Sinn, dass die Symbole mit dem Prozess (also dem Beziehungsgeflecht, in dem der

245 Siehe Pars pro Toto: Baumann (2005), Bröckling (2007), Illouz (2011), Sennet (1998) und Taylor (2009).

246 Zu Letzterem: Edmund Husserls Aufsatz zur »Krisis der europäischen Wissenschaften« (Husserl 1996 [1936]).

Zeichengebrauch Sinn ergibt) verwechselt werden können. In der Folge beginnen entsprechend die Differenzen, welche die ursprüngliche Beziehungsdynamik aufgespannt haben, aus der diese Zeichen erwachsen sind, zu verblassen.

Der Weltverlust – oder um es pathetischer mit Heidegger auszudrücken: die Seinsverlassenheit<sup>247</sup> – ergibt sich nicht aus der Tatsache der Ausdifferenzierung sozialer und psychischer Systeme. Die Entfremdung entsteht aus der Verdinglichung eines Konzepts, einer Idee, einer Theorie, einer Unterscheidung – und den hiermit verbundenen Werten – zu einem Selbstverhältnis, das gleichsam in einer autologischen Illusion zu vergessen beginnt, dass es sich nur als Weltverhältnis realisieren kann. Die Entfremdung entsteht infolge eines Prozesses, in dem die Konzepte und Begriffe, welche ein jeweils eigenes Selbst- und Weltverhältnis aufspannen, gewissermaßen mit sich selbst verwechselt werden.

Damit wird aber auch deutlich, dass kein wertbeladenes Konzept dem Schicksal entgehen kann, in ein mehr oder weniger geschlossenes Seinsverhältnis – also in eine Art Ideologie – überführt zu werden.<sup>248</sup> Denn genau diese Option ist ja in der Perspektivität des Denkens und sprachlichen Handelns immer schon angelegt. Seien es religiöse Angelegenheiten, Fragen der Gleichberechtigung und des Klassenkampfes, wissenschaftliche Theoriepräferenzen, normative Konzepte, die Idee von Organisation und vieles andere – all das, worüber sich sprechen lässt und was dem Menschen etwas bedeutet oder sich als nützlich erwiesen hat, kann zu einem imaginären Konstrukt mutieren, das dazu verführt, die Landkarte mit dem Gebiet zu verwechseln.

Der aus dem sprachlichen Handeln erwachsene Sinn projiziert sich dann immer weniger in Form von Imaginativen, die in das unmittelbare Beziehungsgeflecht menschlicher Praxen zurückführen, um in konditionierter Koproduktion eine gemeinsame Welt hervorzubringen, die jedoch nur perspektivisch wahrgenommen werden kann und deren Dynamik dabei weder antizipiert noch beherrscht (Unberechenbarkeit), sondern nur erlebt und mitgeföhlt werden kann (Beziehung). In der autologischen Selbstreferenz mutiert dieser Prozess jedoch zu einer egologischen Dynamik, welche die postulierten Kausalbeziehungen *glauben* muss (Illusion der Objektivität), da sie eine Realität haben *will* (Illusion der Subjektivität), die nicht im Rahmen der eigenen Lebensvollzüge möglich ist. Die Diskrepanz zwischen dem Imaginativen und dem Imaginären erscheint hiermit als die eigentliche Quelle der Entfremdung, als die tieferliegende

<sup>247</sup> Heidegger (1949).

<sup>248</sup> Hier wird der Begriff der Ideologie im Sinne von Karl Mannheim verstanden, der jedes Denken, auch das eigene, als ideologisch, nämlich notwendig perspektivenabhängig betrachtete. Vorgeführt wurde dies von ihm auf Basis detaillierter Studien am Beispiel des konservativen, liberalen und sozialistischen Denkens wie auch der christlichen Wiedertäufer (Mannheim 1995 [1929]).

Ursache dafür, dass die menschliche Lebensform nicht mit dem gelebten Leben übereinstimmt.<sup>249</sup>

### *Das Selbst, das sich im Nicht-Selbst ereignet*

Die Aufhebung der Entfremdung würde demgegenüber darin bestehen, die Konzepte, Begriffe und Werte, welche sich verselbständigt haben, wieder zu verflüssigen, d. h. an den Beziehungsraum zurückzubinden, dem sie sich verdanken. Indem die Konzepte, Begriffe und Werte, welche das vermeintliche Selbst ausmachen, nun auch ihr Gegenteil oder einfach nur ›nichts‹ bedeuten können, wird auf diese Weise ein umfassenderer Selbstbezug erfahrbar, der sich zugleich im Nicht-Selbst gründet. Um mit Nishitani zu sprechen:

»Es ist ein Selbst, das sich an dem Ort ereignet, wo jedes einzelne Ding in seinem ureigenen Grund bei sich selbst ist und doch im Modus des *so-ku-hi* (A ist nicht A, deshalb ist A gleich A) gemeinsam und ineins mit allen Dingen existiert. Es ist ein Selbst, das etwa dort erscheint, wo Feuer deshalb Feuer ist, weil es sich selbst nicht verbrennt; wo die Weide grün ist, weil sie nicht grün ist; wo die Zeit deshalb die Zeit ist, weil sie nicht Zeit ist. Dieses Selbst, das nicht selbst ist, das sich im Nicht-Selbst ereignende Selbst, ist das wahrhaft ursprünglichste, eigentliche Selbst.«<sup>250</sup>

Mit Blick auf die *konditionierte Koproduktion* von Psyche und sozialen Systemen dürfen jedoch weder das Problem (die Entfremdung) noch die Problemlösung (»das sich im Nicht-Selbst ereignende Selbst«) als *private Phänomene* angesehen werden. So wie sich die epistemologische Problematik der typisch menschlichen Egozentrik erst aus dem gemeinsamen In-der-Sprache-Sein ergibt, verdankt sich auch die reflexive Rückwendung auf diese Problematik wiederum dem sozial angelieferten Sinn. Die Chancen, diesbezüglich Reflexionsoptionen zu gewinnen, hängen also ihrerseits wiederum von gesellschaftlichen Semantiken ab bzw. von Menschen, welche ein diesbezügliches Selbst- und Weltverhältnis verkörpert haben.

### *Theorie der Polykontexturalität als Ethik? Nein!*

Man könnte jetzt zunächst erwarten, dass eine Gesellschaft, die in hohem Maße funktional differenziert ist und darüber hinaus über den kultivierten

249 Um es lakonisch mit Wittgenstein auszudrücken: »Die Lösung des Problems, das Du im Leben siehst, ist eine Art zu leben, die das Problemhafte zum Verschwinden bringt. Daß das Problem problematisch ist, heißt, daß Dein Leben nicht in die Form des Lebens paßt. Du mußt dann Dein Leben verändern, und paßt es in die Form, dann verschwindet das Problematische« (Wittgenstein, zitiert nach Kroß 1993, 108).

250 Nishitani (1986, 386).

Vergleich der eigenen mit anderen menschlichen Lebensformen<sup>251</sup> bereits eine Multiperspektivität aufgebaut hat, den Menschen in die Lage versetzt, die eigenen Positionen nicht nur zu relativieren, sondern zugleich an das Netzwerk der eigenen Beziehungen zurückzubinden. Bewusst in einer polykontexturalen Gesellschaft zu leben, würde damit gleichsam automatisch die begrenzten Perspektiven des Egos transzendieren lassen – allein schon dadurch, dass wir in unserem Alltag gewohnt sind, Perspektiven zu vergleichen.

Im Sinne von Gotthard Günthers polykontexturaler Logik kämen wir auf diese Weise zu einer Ethik transjunktionaler Operationen, welche Polykontexturalität als die primäre Konfiguration gegenwärtiger Selbst- und Weltverhältnisse anerkennt. Ein solchermaßen konfiguriertes Selbst- und Weltverhältnis würde ständig oszillieren zwischen Beobachtung erster Ordnung und Beobachtung zweiter Ordnung sowie einer dritten Position, welche zwischen Beobachtung erster und zweiter Ordnung vermitteln lässt und gerade hieraus ihre ethische Dignität gewinnt.<sup>252</sup> Die dritte Position kann dabei nicht auf festen Werten oder vorbestimmten Kausalrelationen gründen. Als transjunktionale Operationen öffnen oder schließen, verbinden oder trennen, rejizieren oder affirmieren sie Kontexturen von einem ›Standpunkt‹ aus, der sich gerade dadurch auszeichnet, ontologisch und epistemisch – und damit auch moralisch – noch nicht definiert zu sein.

Bereits am Beispiel von Adam Smiths Ethik der Schicklichkeit sind wir mit der Grundidee vertraut geworden, im Wechseln von Positionen und der Suche nach einer situationsangemessenen Vermittlung die eigentliche ethische Reflexionsleistung zu sehen. Hier tauchte dann bereits eine polykontexturale Perspektive auf, die erlaubt, polyvalente (d.h. unterschiedliche und untereinander teilweise inkommensurable

251 Siehe auch Dirk Baecker (2001), »Wozu Kultur?«.

252 Brücher formuliert: »Die Suche nach funktional äquivalenten Antworten auf die drei Fragen: Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen? führt zu Ergebnissen, sofern die zeitgemäß-plausible Umgangsweise mit Problemen als Antwort gelten kann. In der vormodernen Semantik stehen Glaube (Sachdimension), Liebe (Sozialdimension) und Hoffnung (Zeitdimension) in einem Spannungsverhältnis, das durch die Figur des Gewissens ausbalanciert wird. In der Moderne bringt die Trias von Wissen, Dürfen, Hoffen die vermittelnde Figur des kategorischen Imperativs hervor. Für die Postmoderne würde es gelten, die Gestalt einer Trias von Beobachtung 1. Ordnung (Beobachtung von Gegenständen), Beobachtung 2. Ordnung (Beobachtung des Beobachters), Beobachtung 3. Ordnung (Transferbeziehung von erster und zweiter Beobachtung) als eine unter den gegebenen weltgesellschaftlichen Bedingungen einzig plausible semantische Gestalt herauszuarbeiten, die als vermittelnde Figur die transjunktionale Operation vorsieht« (Brücher 2017, 136), Kursiv im Original.

Wertreferenzen) zugleich ernst zu nehmen, ohne jedoch den hiermit verbundenen Unterscheidungen hilflos ausgeliefert zu sein. Ein gutes Beispiel hierfür ist die in Kap. IV geschilderte Beziehung der Psychiatriepatientin zu ihrem Psychiater. Die Androhung von Zwangsmaßnahmen, das Vorhandensein bestimmter organisatorischer und rechtlicher Zwänge, die weiterhin bestehende Würde des Patienten und die sich hieraus entfaltende Interaktionsgeschichte finden hier zu einem gelungenen Arrangement. Hier wird auch deutlich, dass es sehr wohl einen Unterschied macht, ob Worte ernst gemeint sind und ob man versucht, ein gegebenes Versprechen einzuhalten, oder ob man die Worte nur gebraucht, um jemand anderes zu überreden. Ebenso ist aber auch verständlich, dass hier nicht in einem trivialen Sinne auf Übereinstimmung der Perspektiven gesetzt werden kann. Auch hier bleibt Ethik implizit.

Auf den ersten Blick liegt es hiermit in Referenz auf andere zeitgenössische Wertkonflikte (man denke beispielsweise an die zuvor diskutierten ethischen Dilemmata im Führungsalltag) zunächst nahe, die Idee der Polykontexturalität selbst zum ethischen Prinzip zu erheben, nämlich indem nun das Driften zwischen unterschiedlichen Perspektiven an sich für *gut* erklärt wird.

Doch auch hier droht wieder die Gefahr der Hypostase einer Wertbeziehung. Der hiermit einhergehende epistemische Kurzschluss würde nun gerade darin liegen, einen Gottesaugenstandpunkt außerhalb der gefühlten Wertverhältnisse zu projizieren und die sich damit eröffnenden Entscheidungsoptionen mit dem eigenen Ego gleichzusetzen. Man agiert nun gleichsam als vermeintlich souveräner, um die Kontingenzen der Welt wissender Akteur und verwechselt jedoch auch hier die eigene selektive Wahrnehmung mit der Wirklichkeit, um dann im allzu elastischen Umgang mit Werten den eigenen Opportunismus zu verdecken. Das aus einer polykontexturalen Perspektive abgeleitete Postulat unterschiedlicher beobachterabhängiger Positionen würde somit selbst zu einer imaginären Projektion verkommen. Anders als im relativen Beziehungsnetzwerk der von Smith beschriebenen Schicklichkeit würde sich der hiermit einhergehende Werterelativismus nun nicht mehr als Tugend erweisen, sondern seinerseits in eine Ideologie verwandeln, welche auf kurz oder lang das eigene Selbst- und Weltverhältnis unterminiert, da die Kontextualisierung der Werte nicht mehr an das Beziehungsgeflecht konkreter Interaktionen rückgebunden wird, sondern nur noch in abstrakter Form proklamiert wird.

Diese Rückbindung kann nur gelingen, wenn die Arrangements der Werte (also die Muster ihrer Affirmation und Rejektion) ihrerseits in die Beziehungen zurückprojiziert werden, denen sich der gesamte Prozess verdankt. Nur so können sie sich als Werte realisieren, die für einen Menschen nun zugleich einen tieferen Sinn haben. Nur auf diese Weise kann die paradoxe Einheit verschiedener Beobachtungsverhältnisse ihren

jeweils spezifischen Ausdruck finden. Nur mittels dieser Rückbindung kann im Netzwerk der Beziehungen das Vertrauen entstehen, dass der jeweils andere die Verantwortung für seine Entscheidungen übernimmt, man also davon ausgehen kann, dass es für den jeweils anderen einen Unterschied macht, ob er seine Freunde oder Kollegen belügt oder nicht. Wenn, so auch Brücher, »Werte nicht diese Form annehmen, sondern subjektive Präferenzen und pure Opportunitätsregeln bleiben, dann untermenieren sie« die Beziehungen, denen sich das menschliche Dasein verdankt, anstatt diese »zu festigen und allererst zu ermöglichen«. <sup>253</sup>

Die Protagonisten der Systemtheorie laufen Gefahr, ethische Problemlagen, denen sie begegnen, wegzurationalisieren, indem sie so lange mit der Verschiebung der Schnitte zwischen System und Umwelt experimentieren, bis das Problem zu verschwinden scheint. Hiermit rückt jedoch aus dem Blick, dass auch diese Praxis nur innerhalb der (phänomenologischen) Welt stattfinden kann, also das grundlegende Problem, die Folgen dieser Praxis erfahren und verantworten zu müssen, damit nicht aufgehoben ist. Oder einfacher gesagt: Auch komplexes Denken und Intelligenz schützt nicht vor dem Sündenfall, das eigene Beziehungsnetzwerk dadurch zu verfehlen, dass die Landkarte mit dem Gebiet verwechselt wird.

*Es ist weiterhin klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt*

Der vorliegende Text versucht das Wittgenstein'sche Postulat der impliziten Ethik zu umkreisen. Unser Ausgangspunkt ist eine Welt des sprachlichen und symbolischen Handelns, in der »jede Operation eine Grenze markiert, welche System und Umwelt, Selbstreferenz und Fremdreferenz spaltet und damit eine Trennung mit all ihren Konsequenzen in die Welt setzt«. <sup>254</sup> Die Selbsttranszendierung sozial angelieferten Sinns und hiermit einhergehend die Hypostase eines von der Welt abgespaltenen Egos, das sich mittels der dadurch entstehenden Imaginäre aufbaut, erscheint als die eigentliche Ursache einer Entfremdung, in deren Folge der Mensch nicht mehr weiß, wem und was er sich verdankt. Das Entstehen einer Welt des Sollens, die auf expliziten ethischen Sätzen beruht, kann entsprechend nur Ausdruck dieser Verfehlung sein, nicht deren Lösung. Die Lösung erscheint nicht im Bereich der Sprache, sie liegt nicht in den Worten, die gesagt oder behauptet werden, sondern in dem Selbst- und Weltverhältnis, aus dem heraus sich erst der Sinn der Worte entfaltet. Als grundlegende Weichenstellung erscheint dabei mit von Foerster die Frage, ob ein Mensch sich als Teil der Welt oder getrennt von seiner Welt erfährt. Die entscheidende Frage ist also *epistemischer Natur*. Ihre Antwort hängt davon ab, wie die Einheit von Autonomie und Heteronomie angeschnitten wird,

<sup>253</sup> Brücher (2017, 190).

<sup>254</sup> Ebd., Kursiv im Original.

ob sich das Ego der Fiktion einer Privatsprache hingibt oder Sprechen immer schon als eine Art Magie begriffen wird, welche das, was jeweils als Extim oder Intim erscheint, immer schon durchkreuzt, trennt und verbindet – im Guten wie im Schlechten.<sup>255</sup>

Mit Tugendhat entfaltet sich das Problem anhand der für den Menschen typischen Egozentrik sowie der hieran anschließenden Suche nach Befreiung und Erlösung. Doch die Suche nach Erlösung pointiert das Ausgangsproblem nochmals in besonderer Form. Als Antwort erscheint jetzt nämlich einerseits die Option, das Ego in die Imaginäre religiöser und zivilreligiöser Sinnangebote hineinzuprojizieren oder andererseits eine aktive Bewegung anzustreben, die vom eigenen Ego wegführt. Mit der Religion stellt sich damit unweigerlich die Gretchenfrage der Transzendenz: Zielt diese auf die unbestimmte Alterität, also auf die immanente Transzendenz in eine konkrete, jedoch nicht beherrschbare Welt? Diese Form der Transzendenz hieße, so Cavell, sich gleichsam mit geschlossenen Augen in die Welt zu verlieben. Aus dieser Perspektive würde die religiöse Rede mit Bateson oder Latour dann als eine besondere Form der Poesie erscheinen. Cavell bindet diese Bewegung wie auch die Konsequenzen der damit einhergehenden epistemischen Haltungen unmittelbar an die menschliche Leiblichkeit zurück, wodurch die tragische Seite der menschlichen Entfremdung deutlich wird. Die Kontingenz und Offenheit der Welt und damit auch die eigene Vergänglichkeit zu verneinen, bedeutet hier nämlich letztlich, das zu zerstören, was nährt – das Beziehungsgeflecht, das die eigene Lebendigkeit ausmacht.

Die andere Form, das Problem der Transzendenz zu lösen, besteht in Selbsttranszendierungen von Funktionen und Werten. Die hiermit einhergehenden imaginären Projektionen müssen dann geglaubt und gegenüber jedem Anflug von Zweifel verteidigt werden. Wir landen bei religiösen, scientistischen und anderen Fundamentalismen.

In diesem Zusammenhang wurde auch deutlich, warum gerade die religiöse Rede paradigmatisch für die Problematik der impliziten Ethik

255 Um diesen Aspekt mit Cavell nochmals zu pointieren: »Die Phantasie einer Privatsprache, so habe ich behauptet, läßt sich als der Versuch verstehen, unser Getrenntsein, unsere Unwissenheit, unsere fehlende Bereitschaft oder unser Unvermögen, sei es zu wissen oder gewußt zu werden, zu erklären oder zu schützen. Dementsprechend bedeutet das Fehlschlagen der Phantasie: Es gibt kein anzugebendes Ende unserer Tiefe, bis zu dem Sprache reicht; gleichwohl gibt es kein Ende unseres Getrenntseins. Wir sind aus keinem Grund endlos getrennt. Doch dann sind wir für alles, was zwischen uns tritt, verantwortlich; wenn nicht dafür, es verursacht zu haben, so doch dafür, es fortzusetzen; wenn nicht dafür, es zu leugnen, so doch dafür, es zu bejahen; wenn nicht dafür verantwortlich, dann doch demgegenüber verantwortlich. Die in der Phantasie einer Privatsprache geäußerte Vorstellung von Privatheit vermag nicht auszudrücken, wie privat wir metaphysisch und praktisch sind« (Cavell 2016, 587f.), Kursiv im Original.

steht. Denn insbesondere hier zeigt sich die Weichenstellung zwischen *Anpassung* (als imaginative Rückwendung in das Beziehungsnetzwerk, dem sich das Selbst verdankt) und *Sucht* (als dem autologischen Kurzschluss zwischen projiziertem Wert und Systemvollzug). Die Studien zur Aneignung der Religiosität des tibetischen Buddhismus in Kapitel V zeigen, welche Gratwanderungen hier zu leisten sind.<sup>256</sup>

Aus der Abwesenheit der mit der Gleichschaltung von Wissen und Spiritualität einhergehenden Entfremdung offenbart sich *ex negativo* die Dimension der impliziten Ethik. Die implizite Ethik handelt also immer von der anderen Seite, also davon, was nicht bereits durch sprachliche Typisierungen, das heißt in Form der Unterscheidung von Subjekt und Objekt, von Vergangenheit und Zukunft, von Mittel und Zweck, angeeignet worden ist. Sie erscheint also im Bereich der *Krise*, also dort, wo Kontingenzt, Unsicherheit und Vergänglichkeit herrschen.<sup>257</sup> Hierüber lässt sich selbstverständlich nicht in einer konkreten Weise sprechen, denn die Negativsprache, welche dafür notwendig wäre, lässt sich nicht artikulieren, sondern kann nur auf die Leerstellen der konditionierten Koproduktion verweisen, an denen *es* geschieht. Was unbestimmt ist und entsprechend noch nicht versteh- und unbeherrschbar erscheint, ist eben unbestimmt.

Das Risiko der impliziten Ethik besteht darin, das jeweils aktualisierte Ego – und die hiermit einhergehenden kausalen Konzepte von Selbst und Welt – sterben zu lassen, also auf eine Weise in Kontakt zur Welt zu treten, welche das eigene Selbst- und Weltverhältnis transzendiert, um genau hierdurch in der Mitte des Lebens zu landen. »Die menschliche Existenz ist eine kontinuierliche Transzendenz«, formuliert Humberto R. Maturana, und zwar »nicht im Sinne vom Hinausgehen in einen fremden Raum, sondern im Sinne dieser Dynamik, in welcher unsere Körperlichkeit sich in dem Maße wie unsere Beziehungen verändert und umgekehrt«. <sup>258</sup> Da wir die leibliche Verkörperung dieser Prozesse sind, erscheint die implizite Ethik als die Kunst des Lebens, nämlich als

256 Der Glaube kann hier eine bewusste Entscheidung sein, die einen bestimmten Beziehungsraum ermöglicht, um gleichzeitig mitzuführen, dass man es nicht wissen kann. Unter dieser Voraussetzung können dann Zweifel mitlaufen, ohne dass man sich hiervon allzu sehr stören lassen würde. Denn die in der Gruppe zum Leben erweckten Imaginative erschaffen eine eigene Realität, der sich hingeben lässt, ohne dabei andere Perspektiven negieren zu müssen. Zugleich kann der Glaube jedoch mit Lügen einhergehen, die dann verteidigt werden müssen, man denke hier etwa an das im Einstieg angeführte Beispiel von dem Lama, der vermeintlich über den Naturgesetzen steht.

257 Mit Dirk Baecker ließe sich auch sagen: »Wer nicht in einer Krise steckt« – also zu viel versteht –, »hat ein Problem, denn er hat den Kontakt mit der differentiellen Wirklichkeit verloren und verwechselt seine eigene selektive Wahrnehmung mit der Welt, in der er sich bewegt« (Baecker 2009, 59f.).

258 Maturana (1994, 170).

die Suche nach einer Form, wie unser Fühlen und Wollen miteinander verbunden werden können, um eine Lebensform zu gewinnen, die uns mit der Welt, der wir uns verdanken, verbindet.

Wie lässt sich dies erreichen? Aus der Perspektive einer polykontexturalen Leiblichkeit kann es hierauf keine direkte, sondern nur eine mittelbare Antwort geben: Es würde jetzt vor allem darum gehen, jene Entfremdung und Seinsvergessenheit zu überwinden, die darauf beruht, den eigenen Selbstprozess in einer Weise kurzzuschließen, dass sich das Selbst mit den imaginären Projektionen des Egos zu verwechseln beginnt. Der Weg hierzu ließe sich mit Nishitani als die Rückkehr zur »Selbstzentriertheit des Daseins« bezeichnen: »Wiewohl hier aber von Selbstzentriertheit die Rede ist, handelt es sich doch um die Selbstzentriertheit des *non-ego*, um die des ›Selbst, das nicht Selbst ist‹ – um wahre Selbstzentriertheit.«<sup>259</sup> Die Unterscheidung von Sucht – hier im Sinne von Bateson verstanden als Kurzschluss der Werte – und Anpassung ist selber eine, die erfahren und gelebt werden muss. Hier sind keine Abkürzungen möglich. Auch aus diesem Grunde muss Ethik implizit bleiben. Es zeigt sich: »Ethik und Ästhetik sind Eins.«<sup>260</sup> Als Imperativ lässt sich hier bestenfalls formulieren: Schaue, fühle, nimm wahr und lass dich überraschen, was dies mit Dir und der Welt macht! Oder von der anderen Seite her formuliert: Riskiere Dich selbst! Denn wie sonst kannst Du zu Dir finden?

259 Nishitani (1986, 390).

260 Wittgenstein (1990, Proposition 6.421).