

Rudolf Altrichter

Aufklärung über das Soziale

Zur Kritik der Netzgesellschaft
und der neueren Ethik



**OPEN
ACCESS**

ATHENA

Rudolf Altrichter
Aufklärung über das Soziale

Beiträge zur Kulturwissenschaft

Band 29

Rudolf Altrichter

Aufklärung über das Soziale

Zur Kritik der Netzgesellschaft
und der neueren Ethik

ATHENA

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - keine Bearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz (BY-NC-ND).

Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen wie z.B. Grafiken, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Zitierhinweis

Altrichter, Rudolf

Aufklärung über das Soziale

ATHENA-Verlag, Oberhausen

DOI: 10.30421/9783898969109

1. Auflage 2013

Copyright © 2013 by ATHENA-Verlag, Oberhausen

www.athena-verlag.de

Druck und Bindung: Ruhrstadt Medien AG, Castrop-Rauxel

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)

Printed in Germany

ISBN (Print) 978-3-89896-525-5

ISBN (PDF) 978-3-89896-910-9

DOI: 10.30421/9783898969109

So wenig interessiert sich ein Mensch
für den andern, dass sogar das Christentum
empfiehlt, das Gute zu tun aus Liebe
zu Gott.

Cesare Pavese

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 9

1. Teil: Zur Kritik des Netzes

1/ Totale Mythologie 13

2/ Der ideale Tausch 20

3/ Reine Revolution 25

2. Teil: Zur Kritik der Ethik

4/ Die soziale Funktion 33

5/ Moral-Attrappen 41

6/ Sozialkontrolle 47

Anmerkungen 57

Vorwort

Einiges von dem, was in diesem Buch steht, kann man bei Theoretikern des Sozialen wie Niklas Luhmann nachlesen, deren Thesen sich gerade bewahrheiten, weil sie praktisch umgesetzt werden. Das »Netz« (Internet) hat alles verändert. Es kommt einem vor, als hätten sich mit einem Schlag sämtliche Beziehungen zwischen den Menschen, ihre Gewohnheiten und die Art, wie sie ihre Tätigkeiten verrichten, verwandelt. Wie vor dem Hintergrund einer Katastrophe, deren Ursache vergessen wurde, scheinen alle Leute irgendwie unsichtbar miteinander verbunden zu sein, während ihr Verhalten eher dafür spricht, dass sie einander sonderbar fremd geworden sind. Unbestritten ist die zwischenmenschliche Sphäre durch das Netz völlig umgestaltet worden, und von daher stellt sich die Frage nach dem Sozialen neu.

Bern, Ende 2012

Zur besseren Lesbarkeit sind ehemalige Fußnoten, welche die Funktion weiterführender Anmerkungen hatten, als kleinformatige Einfügungen in den Haupttext integriert.

1. Teil: Zur Kritik des Netzes

1/ Totale Mythologie

Die Öffentlichkeit des Aufklärungszeitalters und der Moderne war bekanntlich vor allem eine literarische. Kommunikativ zeichnete sie aus, dass sie aus Autoren und Publikum bestand und in der Hinsicht in Produzenten und Konsumenten gespalten war. Die Autoren verstanden sich selbst als *kritisch*, das heißt, zwischen dem Sozialen als dem Objekt, welches es zu verändern galt, und sich selbst als dem tätigen Subjekt der Veränderung unterschieden. Somit ist es leicht, die Internet-Öffentlichkeit und ihre Vorgängerin auseinanderzuhalten: Das Netz stellt eine Öffentlichkeit her, in der es diese Spaltung nicht mehr gibt, weil jeder zugleich Autor und Publikum ist. Die Leser bringen sich ein, sagt man, und was die Autoren betrifft, so sind sie im Netz keine Personen mit fester Identität. Autoren solchen Typs braucht es nicht mehr, seit wir sind, was wir darstellen. Und deshalb erübrigt sich auch jede Kritik, welche eigenen sowie fremden Erzeugnissen gegenüber *Distanz* markieren würde.

Es wird gesagt, dass alles, was ins Netz eingespeist wird, für ewige Zeiten gespeichert bleibt. Das mag dahingestellt sein. Jedenfalls lassen sich dessen vernetzte Elemente oft nicht entfernen, weil sie höchstens verschwinden, indem sie sich zu anderen Beziehungen verbinden. Das Netz formt sich solchermaßen aus zu einer eigenen Art von Objektivität. Was wir im Netz vernehmen, repräsentiert nichts, was nicht Erzeugnis des Netzes selbst wäre. Die Gesetze von Raum und Zeit gelten im Netz abhängig von der Vernetzung selbst. Man sieht es auf den Karten, den Straßenansichten, wo die Jahreszeiten keine Rolle spielen: Hat man mit der Suche nach einem Ort an einer Kreuzung im Frühling begonnen, ist es bei der nächsten Ampel schon Winter. Als wären die Ereignisse in der Welt gleichgültig gegen ihre Konstitution oder »Natur«, formuliert sich so ein neuer Holismus, der Sachen unterschiedlicher Gattungen (Menschen, Pflanzen, Architektur) sich unterschiedslos zum Objekt macht. Die experimentelle Physik verwirklicht sich, Orte werden exakt bestimmbar zu dem Preis, dass das Ereignis in der Zeit unscharf wird. Das bedeutet: Bevor man hinkommt, ist man da gewesen. Die Wirklichkeit der äußeren Welt verkommt zum Schema; sie ist bestenfalls eine Funktion der Emotionen ihrer Erzeuger.

| Wie der Roboter auf dem Mars, der sein Umfeld nicht kennt, sehen sich die Menschen des Internetzeitalters gezwungen, sich an Körperzuständen (Emotionen) zu orientieren, was die Koordination ihrer Bewegungen und Interaktionen angeht. Für die Beschreibung einer ›Emotion‹ ist weniger die Kenntnis einer bestimmten Ursache – die genauso gut eine chemische Substanz wie ein Fußtritt sein kann – unabdingbar, als die Kenntnis der Strukturen, in denen sich ein Körper befindet. Die Emotion repräsentiert sich nicht durch ein objektives Korrelat und bleibt als Gefühl diffus. Sie wird jedoch in der Vernetzung der Körper erkennbar. |

Vielleicht ist man sich zu wenig darüber im Klaren, dass die Darstellungen des Netzes in der *Nachbearbeitung* zustande kommen. So legt die digitale Aufbereitung der Welt – wer hat nicht schon einmal Bilder bearbeitet am Bildschirm – nicht nur deren äußere Erscheinung fest, sondern ebenso den Moment der Konfrontation mit ihr. Man sieht es den Bildern manchmal an, dass sie nicht analog, d. h. aus der Auseinandersetzung mit Objekten zustande gekommen sind. Die digitale Gegenständlichkeit wirkt als eine Funktion dessen, was wir in der Vorstellung erinnern, höchstens dann, wenn dies durch ein entsprechendes farbiges Design betont wird, ist aber im Prinzip holistisch. Diese quantitative, rechnerische Beschaffenheit der Bilder wird freilich erst in deren Vergrößerung als Pixel erkennbar; wir merken dann, dass das Medium den Gegenstand konstruiert, anstatt ihm eine Form zu geben, die wiederzuerkennen der Abstraktionsleistung eines Betrachters geschuldet wäre.

| Die unkaschierte Schärfe digitaler Bilder kann von Menschen, die mit analogen Fotos aufgewachsen sind, als unangenehm aufdringlich empfunden werden. Das liegt daran, dass sie den Schein eliminieren, etwas zu verbergen.¹ Der künstlerische Vorzug der digitalen Fotografie lässt sich hinwiederum daran erkennen, dass sie in gewisser Weise der Malerei näher steht als der analogen Fotografie, da sie Details fast unabhängig vom Vorgang der Aufnahme hervorzuheben vermag. (Es gibt heute Kameras, die es gestatten, in der Nachbearbeitung die Kameradistanz bzw. Fokus und Tiefenschärfe zu bestimmen.) Zugleich muss man aber festhalten, dass der digitale Mechanismus dem Detail gegenüber insofern gleichgültig ist, als dieses Teil eines *zu erzeugenden* Bildes ist – die speziell aufgesetzten Objektive ändern daran nichts. Als ob die Zeit des aufgenommenen Ereignisses mit seiner Wahrnehmung identisch wäre, wirken digitale Bilder, als hätten ihre Ereignisse auch so stattgefunden, d. h. unabhängig davon, dass sie einen Betrachter fanden, der in sie eingegriffen hat, sowie

unabhängig von deren Wichtigkeit für einen solchen. Dieser Suggestion einer *reinen Faktizität* widerspricht allenfalls die Hinfälligkeit der Materialien und Techniken, mit denen Eindrücke überliefert werden. (Vielleicht leben wir in einer Epoche, von der unsere Nachfahren nicht ganz sicher sein werden, ob sie tatsächlich existiert hat, wie das Ottonische Zeitalter.) Jedenfalls existiert der Betrachter in dem auf bestimmte Wirkungsquanten hin durchsichtigen Bild nicht mehr als abwesende Instanz, die ein Sujet kreiert, indem sie sich der Gegenständlichkeit eines wahrgenommenen Eindrucks versichert. Das digitale Foto besticht vielmehr, indem es sichtbare Wirklichkeit *total* objektiviert und den Betrachter durch einen Beobachter am Bildschirm ersetzt, der diesen Eindruck garantiert. |

Das Internet hat einen neuen Typus der Erfahrung, wenn nicht geschaffen, so doch etabliert: das sog. *Event* – den reinen Anlass. Das Event ist ein Anlass (occasion), der keinen Grund benötigt, um stattzufinden. So repräsentiert das Event allenfalls ein *Datum*, das mit einem Ereignis zusammenfällt. Es ist einmalig – verbindet Menschen in einer einmaligen Weise. Allerdings begegnen sich die Menschen, die an einem Event teilnehmen, primär nur, damit sie zur Erscheinung gelangen können. Es geht ihnen darum, dabei gewesen zu sein – äußerlich daran zu erkennen, dass sie, während der Anlass stattfindet, ihre eigene Präsenz indirekt dokumentieren. Das heißt, dass man durch das Dabeisein der anderen, sowie danach – in der Nachbearbeitung eben – nachschaut, ob man dabei gewesen war. Soweit handelt es sich beim Event nicht nur um eine Art grundloses Fest, sondern auch um eine seltsame Parusie, bei der das Dabeisein das Dasein ersetzt (sozusagen der Begriff real wird).

Die in Form des Austausches von Bildern, Texten, Klängen erzeugte Öffentlichkeit des Events fasziniert deswegen, weil sie *mythisch* ist. Denn die Geschichten, von denen die Events erzählen, ziehen ihren Sinn aus dem unmittelbaren Leben, insofern dieses *dargestellt* erscheint. Sie sind empirisch leer, und ihr Mythos wird durch ein die Vernetzung erhaltendes System des Austausches von Informationen geschaffen, das in einen umfassenden Tausch von Gütern und Leistungen eingebunden ist.

| Reale Begegnungen im Netz sind die Folge einer radikalen Durchkommerzialisierung sämtlicher menschlicher Erfahrungsbereiche. Sie kommen zustande durch ›Anwendungen‹ von ›Werkzeugen‹, die dazu dienen, soziale Kontakte zu

knüpfen. Die zwischenmenschliche Erfahrung reduziert sich auf einen Wettbewerb, ständig neue Bekanntschaften zu machen, die ein (vermeintlich) eigenes Leben durch ein fremdes illustrieren. |

Der ökonomische Aspekt rückt die fiktive literarische Herkunft der Netzöffentlichkeit ins rechte Licht. Er zeigt, dass die Erzeugnisse des Netzes als sich erneuernde Inhalte einer Mythologie verstanden werden sollten, die jener ›Neuen Mythologie‹, die den Romantikern 1800 im Sinne einer ›progressiven Universalpoesie‹ vorgeschwebt hatte, verwandt ist, wenn sie auch nicht dieselbe freie Absicht erkennen lässt.

| Die deutschen Frühromantiker träumten von einer umfassenden, Kunst und Leben vereinigenden, ebenso prosaischen – profanen, alltäglichen, naiven, gewöhnlichen – wie poetischen – wunderbaren, dramatischen, außerordentlichen – Form der Mitteilung, in der sich alle literarische Gattungen mitteilbarer Ereignisse mischen würden, sämtliche Wissenschaften, Religion und Philosophie in ein unendliches Gespräch einträten und als »Neue Mythologie« die Beziehungen aller Menschen formten und in kreativer Weise prägten. Etwas in der Art ist auch das Netz tatsächlich, obwohl es sich dabei weniger um die Verwirklichung des romantischen Traums, als um einen brutalen Albtraum handelt, gemessen an all den sog. Nachrichten (News) und Sensationen, die es verbreitet. Es gibt kaum eine Scheußlichkeit, die im Netz nicht zu finden ist. Darüber hinaus fungiert das Netz nicht selten als Pranger: Medium der üblen Nachrede. |

Der mythologische Charakter des Netzes resultiert daraus, dass Gegenstände entweder mangels Kenntnissen oder vermittelt Kenntnissen, die ein Wissen um die richtige Einschätzung der Fakten bzw. der Instrumente und Techniken, die wir benötigen, um zu Daten zu gelangen, vermissen lässt, anderen Gegenständen gegenüber gleich gemacht werden. Diese Gleichwertigkeit scheint insbesondere das didaktische Konzept der Wissensbörsen zu sein, die nach einem Prinzip der permanenten Revidierung von Wissen dasselbe zu erweitern versprechen, obwohl sie es streng genommen vereinheitlichen, indem sie es aus den wissenschaftlichen Denktraditionen, denen es entstammt, extrahieren. Das hat nach dem Modell einer quasi unendlichen Schubladisierung den Vorteil, dass man – gleichviel, in welchem Stadium sich das eigene Denken bewegt – auf jedem Erkenntnisniveau einsteigen kann. Die erreichte Komplexität scheint den Wunsch zu spiegeln, rudimentäre Kenntnisse in vollständi-

ge Informationen zu verwandeln, aber man vergisst, dass Information eben oft nur Wissen ohne Erfahrung ist und das Resultat ein Amalgam von Erkenntnissen, deren Entstehung unklar bleibt. In Foren, in denen philologische Fakten diskutiert werden, entsteht zudem der Eindruck, dass es wichtiger sei, bestimmte Zitate reproduzieren zu können, als irreführende Sichtweisen und Falsches zu widerlegen.

Kurz: Im Netz erscheint zuletzt alles gleich-wertig, denn diese Gleichwertigkeit erstreckt sich auf alles, was zu Informationen verarbeitet werden kann. Wie wenn es keinen Unterschied machte, ob man als Pflanze, die von Sonne, Wind und Wetter abhängig ist, oder als Mensch im Leben steht, der sich seine Kontingenzen zum größten Teil selbst schafft (und von Wirkungen abhängig ist, die er selbst geplant hat), fungieren im Netz alle Gegenstände als gleich bedeutend oder gleich unbedeutend, d. h. in gewissem Sinne als neutral. Ob ich philosophisch anspruchsvolle Texte oder eine Anleitung zum Wäschetrocknen unter die Leute bringe – vom Standpunkt des Nutzers aus gesehen gilt das eine so viel als das andere. Es ist – in Umkehrung einer gewöhnlichen Erfahrung – sogar so, dass alles von Außen an das Netz herangetragene Interesse als tendenziell privat eingestuft wird, während umgekehrt alles, was einer im Netz tut, für öffentlich gilt. Auch darin wird sichtbar, was oben gesagt wurde: Dass die neue Öffentlichkeit eine Inversion der alten darstellt, die sich in dem Bestreben formierte, Repräsentatives zu formulieren – schon deshalb, weil die meisten Menschen etwas zu formulieren nicht in der Lage waren. Dagegen liegt die einzige Repräsentation, die das Netz zulässt, in der Vernetzung selbst.

| Die Schrift ist elementarer als das Netz. Das Netz ist eine neue Etappe verglichen mit der Innovation von Bild und Schrift (sowie der Mittel ihrer Kodifizierung) in der frühen Neuzeit. Aber das Netz verfügt über eine Utopie, mit der es über die Schrift hinaus weist. Das ist die unmittelbare Gedanken-Übertragung, Kurzschließung der Gehirne. Zu kommunizieren, ohne sehen zu müssen oder sehend zu kommunizieren, ohne anwesend sein zu müssen, sind die Techniken, die in diese Richtung zeigen. Das Internet ist ja nicht aus dem Nichts entstanden. Es hat seinen Weg genommen über die drahtlose Telefonie, Fernschreiben, Fernsehen. |

Der Logos des Netzes ist nicht wie bei Platon das Wasser, das die Sonne spiegelt, ein Spiegel der Wahrheit, der das Denken durchsichtig macht,

sondern die Formulierung eines ständig erneuerten Interesses an den Fakten der Vernetzung, bei der sich Fiktion und Wahrheit nicht mehr unterscheiden lassen, sich gegenseitig anreichern. Die Wahrheit interessiert entweder überhaupt nicht oder allenfalls in der Schwundform der unveröffentlichten Meinung; wo der Begriff noch Verwendung findet, wird er als Verabsolutierung einer Meinung aufgefasst – d. h. als sog. Dogma interpretiert. Dass jeder ›seine Meinung‹ hat, ist in diesem Zusammenhang nicht etwa nur ein gefälliges Bekenntnis zur Demokratie, sondern auch mit einer Weigerung verbunden, einen nicht innerhalb des Netzes verankerten Logos der Welt überhaupt zur Kenntnis zu nehmen. Der Gegensatz zur Philosophie wird hierbei ganz deutlich, denn die Philosophie macht einen transzendenten Logos überhaupt sichtbar, etwa, indem sie den Wirklichkeitsstatus der Dinge durch ihre Einordnung definiert.

| Die Philosophie ist in allem Feststellen ein Zur-Kennntnis-Bringen der Dinge, was und wie sie sind. Sie lüftet den mythischen Schleier der Vorstellung und leitet an zum reinen Glück der Betrachtung. Der Umstand, dass ersteres nur durch die Sprache hindurch (dialogisch) möglich ist, erklärt die Schwierigkeit der philosophischen Theorie. Der Ethnologe E. E. Evans-Pritchard schrieb dazu in einem anderen Zusammenhang: »Ich habe gelesen, welche Probleme die Missionare bei den Eskimos hatten, das Wort ›Lamm‹ zu übersetzen, etwa in dem Satz ›Weide meine Lämmer‹. Man kann für ›Lamm‹ natürlich den Namen eines Tieres wählen, das den Eskimos bekannt ist, so dass der Satz z. B. lautet: ›Weide meine Robben‹; aber damit setzt man an die Stelle dessen, was für den jüdischen Hirten mit der Vorstellung des Lammes verbunden war, die Vorstellung des Eskimos von einer Robbe.«² Wissen ist sog. propositional, setzt jedoch Kenntnisse voraus, die thematisch bestimmt und spekulativ vergewissert werden müssen in Bezug auf ihren Gegenstand und Inhalt. Auf den Begriff der Wahrheit verzichten bedeutet vor allem, die Zusammenhänge der Tatsachen für gegeben zu erachten, deren Kenntnis man haben muss, um diese richtig sehen und einschätzen zu können. Dieser Verzicht ist oft mit einem unkritischen Enthusiasmus für Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung verbunden, deren Wert vor allem in ihrer öffentlichen Wirksamkeit zu liegen scheint. Halten wir dagegen fest: Die Wissenschaften gestalten das Leben, der Philosophie fällt die Aufgabe zu, es in den Spiegelungen divergierender Ansichten und Meinungen dingfest zu machen und in seiner Identität zu erfassen (zu erinnern). Dies, nachdem der Diskurs von Absichten gereinigt wurde und kontroverse, unterschiedlichen Kontexten entstammende Meinungen formuliert werden.

Das wahre theoretische Denken geht aus Paradoxen hervor und artikuliert Probleme anstatt bloß Meinungen zu befragen (Deleuze). |

Die letztlich totale Ausschließung jeder äußeren Ursache als Grund kennzeichnet das Netz als einen systemischen Zusammenhang, wie ihn Niklas Luhmann beschrieben hatte. In einem solchen Zusammenhang gibt es streng genommen weder die Kommunizierenden noch Kommuniziertes³ und daher letztlich auch keine Freiheit. Wir verstehen ja sehr gut, was Freiheit ist, solange wir sie als etwas »Kulturelles« sehen können: als die Freiheit, Wirklichkeit zu gestalten und zu verändern. Schwierigkeiten mit dem Freiheitsbegriff ergeben sich erst, wenn wir diese kulturelle Ebene verlassen. Die Frage lautet dann: Können die Menschen den operativen Systemen, in die sie eingebunden sind, zuwiderhandeln? – Doch offenbar nur in der Weise, dass sie sich diesen Systemen entziehen, oder aber durch ein Scheitern, wenn die Operation misslingt. Wirkliche Freiheit, sich für etwas zu entscheiden, gibt es keine – es sei denn, die Menschen würden sich darauf festlegen, ihr Leben nach Art eines wissenschaftlichen Experiments willkürlich zu bejahen, so als hätten sie die Zumutungen und Absurditäten, in denen sich ihre Geschichte abspielt, verdient. Den Lauf der Dinge mit einem Sein zu verwechseln, welches der Bestandteil von wissenschaftlichen Prognosen ist, ist das, was man einen *Glauben an Fakten* nennt.

| Platon veranschaulicht den Verlust der menschlichen Fähigkeit, sich der Wahrheit zu vergewissern, mit seinem berühmten Höhlengleichnis.⁴ Das archaische Stadium des Bewusstseins ist ein Glaube an die Existenz der Dinge, wie ihn heute manche Naturwissenschaftler verfechten. Tatsächlich sind diese Menschen von den Ereignissen, die vor der Höhle stattfinden, getrennt: Sie sehen bloß die abstrakten Abschattungen der Vorgänge, die sie hervorbringen, an der Höhlenwand (in den Brechungen eines Feuers in der Höhle). Das verschafft ihnen vielleicht ein Gefühl der Geborgenheit und auch der Sicherheit, aber diese ist damit erkaufte, sich in einer Schattenwelt aufzuhalten, die dem Tod näher steht als dem Leben. |

2/ Der ideale Tausch

Die Kritiker des Netzes sagen, Informationen seien im Netz oft frei erfunden und wer es ernst meine, dessen Kunst bestehe darin, möglichst wenige Spuren zu hinterlassen. Tatsächlich verstecken sich die Nutzer hinter einer gespielten Identität. Doch wieso verstellt man sich? Ist es, weil man nicht behaftet werden möchte mit Äußerungen, die man später vielleicht einmal bereuen muss? Es könnte sich bei der Spiegelfechterei im Netz ja auch um die Darstellung einer wichtigen Funktion handeln, z. B. um das Arbeitsprinzip, dessen Anwendung über die Effektivität der Internetkommunikation entscheidet. Es gibt ein Ranking der interessanten Informationen⁵. Die Charade ist strukturell bedingt. Erstaunt es da, dass viele seriöse Botschaften sich im Modus der *Übertreibung* darstellen? Natürlich werden Informationen undurchschaubar, wenn ihre Referenten sich ständig verschieben, und die einfachsten Zusammenhänge erscheinen dubios, wenn nicht ganz klar ist, warum sich jemand eingebracht hat. Wenn es zudem stimmt, dass das Netz eine Mythologie ist, die jedes Wissen zu einer Art Pseudo-Wissen herabstutzt, dann werden die Strukturen dadurch auch nicht einsichtiger. Faktisch sind die Verweisungszusammenhänge des Netzes so zahllos, dass die Konturen zwischen den vernetzten Informationen zunehmend verschwimmen. Texte werden zerrissen. Schließlich ist alles relational im Netz, und alles ist latent in dem Sinne, dass es, kaum formuliert, dazu drängt, aufbewahrt zu werden. Die Inhalte sind allenfalls rückführbar auf die Kopie einer Kopie.⁶

| Inhaltlich äußert sich die Übertreibung im Netz als Spott, d. h. *ironisch*. – In ihrer sokratischen Form war die Ironie eine Technik der Relativierung von gegenständlichen Aussagen durch Inversionen, um die philosophische Erörterung von praktischen Absichten zu reinigen und einer thematischen Bestimmung zuzuführen. Dagegen wurde in der »romantischen Ironie« die Inversion der Rede gleichsam zum Selbstzweck erhoben, um die Aussage von dinglichen Bezügen zu befreien.⁷ In dieser Form begegnen wir der Ironie auch im Netz, nur dass uns hier der Spott, von jeder »höheren« Absicht befreit, volkstümlich-derb entgegen tritt und die ironische Negation, wie in der Mode, zum Selbstzweck erhoben scheint. |

In Erinnerung an Marshall Mac Luhan, wonach das Medium selbst die Botschaft sei, könnten wir deshalb auch sagen, dass der eigentliche Inhalt des Netzes das *Soziale* ist, wenn man darunter – wie der italienische Ökonom Wilfried Pareto (1848–1923) – ein »Aggregat« versteht, das sich vom Individuellen nur durch seine andere Zusammensetzung unterscheidet. Auch Individuen bestehen ja aus Allgemeinheiten, etwa bestimmten Vorstellungen, die, wie Pareto meinte, nichts mit der Ursächlichkeit ihres Handelns zu tun haben und deshalb nicht »logisch« sind. Zudem sind sie aber auch höchst allgemein in dem Sinne, dass sie technisch miteinander verbunden werden, d. i. »sozial« sind. Diese Allgemeinheit, welche die Allgemeinheit von sog. Beziehungen ist, wird von der Netzgesellschaft hergestellt und strukturell erhalten. Was es damit auf sich hat, formuliert die Netz-→Gemeinschaft in der Forderung, das Netz als gesellschaftlichen Bereich zu etablieren, in welchem Daten und Güter aller Art frei austauschbar sind und alle Beziehungen durch einen von Auflagen, Zensuren etc. freien Tausch geregelt werden. Man möchte alles tauschen können. Alles soll den Besitzer wechseln können und ihn aber finanziell auch nicht einschränken. (Denkt man an die unzähligen Pseudogüter, die zu diesem Zweck produziert werden müssen, so könnte man auch von einer symbolischen Aufladung des materiellen ökonomischen Tausches sprechen, bei der die zwischenmenschliche Geste die Tatsache, dass einem nichts geschenkt wird, wie man sagt, kompensieren soll.)

| Alles in allem ist das Netz in seiner Gesamtheit wohl eher ein Zerrspiegel denn ein Abbild oder Spiegel der menschlichen Bedürfnisse. Zum einen macht die Vernetzung aus allen sozialen Beziehungen Tauschbeziehungen, sei es von materiellen Gütern oder von Wissen und sogar von persönlichen Erfahrungen. Das heißt, es übersetzt die soziale Utopie der Moderne, reine oder ideale Beziehungen zu schaffen, die keinen anderen Inhalt haben als die unmittelbare *Bewegung* der sie konstituierenden Individuen selbst, in ihr ökonomisches Modell zurück: in den durch Geld ausgedrückten, in Waren verwirklichten Gütertausch, und lässt dieses Modell der Gleichheit in individueller Form wirklich werden. (Die Ungleichheit, die das gesellschaftliche Leben erzeugt, kehrt sich so in eine positive Tatsache). Zum andern ist das Netz eben kein philosophisches Medium, sondern viel eher die Negation der Philosophie, sofern man dieser sokratisch ein Interesse an der Wahrheit zugesteht. Ganz einfach: Was der öffentlichen Vernetzung zuträglich ist, liegt in der Wertung der Nutzer ganz oben, was nicht, wird weggeräumt. Dazu gehören alle Ereignisse, Personen und

Dinge, die den Weg ins Netz gar nicht erst finden. Dass es eine Welt außerhalb des Netzes auch gibt, zeigt freilich allein schon der Streit zwischen privaten Nutzern und staatlichen Ämtern darüber, was ›sensible Daten‹ seien, die nicht öffentlich verwendet werden dürfen. (Es ist dieser Streit, der die Grenze zwischen den wirklichen und eingebildeten Mächten markiert, die das Netz ökonomisch regieren.) |

Es will mir nicht ohne Ironie scheinen, dass sich die reale Ökonomie von diesem Wunsch-Prinzip des idealen Tauschs, der in der Sprache der Nutzer als ein ›Teilen‹ beschrieben wird, längst verabschiedet hat oder neuerdings zu ihm auf eine ziemlich primitive Weise zurückkehrt (siehe Schuldentilgung und die Wiedereinführung der Naturalwirtschaft). Was indessen die ›Beziehung‹ an sich betrifft, die im Netz verwirklicht werden soll, so kann man sich fragen, was sie für die Beteiligten ist. Was macht eine ›Beziehung‹ aus den Menschen? Jeder weiß, was unter einer sog. Beziehung zu verstehen ist, aber sie ist noch selten in einer sozialwissenschaftlichen Absicht kritisch durchleuchtet worden. Beispielsweise gehen Leute Beziehungen ein, bevor sie heiraten, d. h. sie ist in einer familiären Hinsicht und auch sonst moralisch nicht festgelegt. Zu einer ›Beziehung‹ gehört auch, dass sie gegenseitig ist. Da ihr Modell offenkundig der Äquivalenztasch ist, ist jede sog. Beziehung letztlich eine *Handelsbeziehung*. Liebe und Fürsorge erschweren sie, wenn sie nicht auf Gegenseitigkeit beruhen (d. h. nicht mit gleicher Münze bezahlt werden kann). Das macht sie übrigens zum Abbild von rechtsstaatlichen Verhältnissen, die im Vertragsrecht ihre Wurzel haben. Und dazu mag ebenfalls gehören, dass sich Beziehungen strukturell fortpflanzen, und nicht etwa körperlich sowie symbolisch in dem Sinne, wie ein Vater die Kinder, die er gezeugt hat, als ›seine‹ Kinder bezeichnet. Man hat Beziehungen, um neue Beziehungen zu knüpfen, und dies definiert sie.

Individuell gesehen geht es in einer Beziehung darum, die eigene Identität immer wieder neu zu erfinden und dadurch dem eigenen Leben eine Bestimmung zu geben, deren Losung sich in der fernöstlichen Weisheit zusammenfassen lässt, dass der Weg das Ziel sei. Lebensumstände müssen daher in einer Beziehung permanent verändert werden, zumal der Einzelne sich nur dann als ein Ding von einer gewissen Dauer (die seine Erscheinung ist) zu fühlen vermag. Das gilt natürlich vor allem in körperlicher Hinsicht. Denn wichtiger noch als der Wörter- und der Gütertausch ist der Körpertausch, d. h. der Sex in seiner Erschei-

nung, mit der sich die ›Nutzer‹ identifizieren. Das Netz ist pornographisch, das weiß jeder: die Darstellung eines Körperaustausches. Allerdings muss das sich austauschende Individuum diesen elementaren Tausch bewerkstelligen können, an sich selbst und als soziales Vermögen, wie überhaupt die soziale Ausdrucksweise der Menschen heute durch ihr Können definiert ist. (Byung Chul-Han hat über dieses Können einen interessanten Essay verfasst)⁸. Können, im Unterschied z. B. zu einem – religiösen oder profanen – Sollen, wobei das Können sowohl ein abstraktes Vermögen sein kann im Sinne des Potentials, die in der sozialen Struktur angelegten Kräfte zu entfalten, als auch eine physische Kraft, welche darin zum Ausdruck gelangt, dass jemand sich – u. U. mit Gewalt – in der sozialen Struktur bemerkbar macht und verwirklicht »gegen das Widerstreben anderer« (Max Weber). Es umfasst aber auch das materielle Vermögen, welches wir benötigen, um tauschen zu können; dieses Vermögen resultiert aus ›Beziehungsarbeit‹ und Erwerb.

Wo das Können regiert, ist auch das *Müssen* nicht weit, denn das Können ist heute eine Funktion des Müssens. Das liegt nicht nur in dem Umstand begründet, dass wer Beziehungen hat, sich genötigt sieht, sich in Strukturen zu bewegen, an die er angepasst ist. Die immer auch mögliche Unfähigkeit von Individuen, diese Anpassung zu erbringen (z. B. aufgrund eines körperlichen Handikaps oder Defekts) oder aufgrund von mangelnden Kenntnissen über die Struktur zu verfehlen, speist in deren Entwicklung Fehler ein – vergleichbar denen bei der Mutation von Fruchtfliegen im naturwissenschaftlichen Experiment. Und just in dieser Hinsicht erfahren sich die meisten Menschen nicht nur als Vollstrecker eines gnadenlosen ungeschriebenen Gesetzes, sondern als frei, weil sie dazu gezwungen werden, sich ständig neu zu erfinden. Die Zwänge sind mithin gewollt, in dem Sinne, dass man sich von individuellen Fehlern befreit, wenn man reale soziale Zwänge ausagiert. Das ist das Gesetz, das in aller Selbstdarstellung (im Netz) wirksam ist.

| Pasolini schrieb: »Es gibt zum Beispiel das Verhaltensmuster eines klassenübergreifenden Hedonismus, welches die Jugendlichen, die es unbewusst nachahmen, zwingt, sich in ihrem ganzen Verhalten, ihrer Kleidung, ihren Schuhen, ihren Frisuren, ihrem Lächeln, ihren Bewegungen und ihrem Handeln dem anzupassen, was sie in der Werbung sehen, einer Werbung, die sich geradezu rassistisch ausschließlich auf den kleinbürgerlichen Lebensstil bezieht. Die Ergebnisse sind offensichtlich trostlos«. Weiter: »Dann gibt es das Verhaltens-

muster der falschen Toleranz, der Permissivität.« Schließlich »gibt es ein drittes Verhaltensmuster, [den] Sprachverlust. [D]ie Leute [sind] nicht mehr imstande, etwas zu erfinden, sie haben entweder eine neurotische Sprachhemmung oder sprechen eine artifizielle Sprache, die keine Schwierigkeiten und keine Widerstände enthält, so als ob alles leichthin sagbar wäre.«⁹ Pasolini hat scharf beobachtet. Doch lässt sich sein Befund auch relativieren. Es ist, wie Anthony Burgess in einem TV-Interview sagte: Die Jugend weiß nichts vom Leben, ihr Wissen vom Leben setzt sich zusammen aus einer Masse von Klischees.¹⁰ Aber: Es sind diese Klischees, die einen Wunsch nach echter *menschlicher* Übereinstimmung erkennen lassen, das heißt von Ideen, Gefühlen und Körpern, anstelle von Normen. |

3/ Reine Revolution

Das Prinzip der Vernetzung läuft darauf hinaus, Beziehungen um der Beziehungen willen ständig zu erneuern und also ständig neue Beziehungen zu knüpfen. Allerdings müssen Beziehungen im Grunde genommen eben nur ›aktualisiert‹ werden, denn sie sind ja im Netz, d. h. in dessen Struktur angelegt. Kann man daraus schließen, wie Luhmann es getan hat, dass es niemanden gibt, der im Netz irgend etwas kommuniziert, und überhaupt nichts kommuniziert wird, außer die Kommunikation selbst? Das ist zu einfach. Denn in gewisser Weise ist das Netz sogar ein Organ der Entscheidung, wenn auch eines, das als solches rein anonym funktioniert. So wird zum einen alles das, was als Beziehung manifest wird und sich zwischenmenschlich in den Köpfen der Menschen abspielt, durch die Vernetzung elementar und virtuell vorgezeichnet (erzwungen). – Das kann heute jeder, der vernetzt ist, leicht selbst erfahren, z. B. anhand von Anwendungen, die den Kontakt mit anderen Nutzern gestalten. – Zum anderen werden durch die Vernetzung auch die Gegenstände definiert, auf die sich die Nutzer beziehen oder auf die sie automatisch bezogen werden. Diese sind keine Gegenstände, die ohne das Netz existieren könnten, und es ist dieser Mechanismus, der die Vernetzung als solche auszeichnet.

Dies zu erkennen, versetze man sich in die Lage eines Schriftstellers, der sich der Hoffnung hingibt, aus dem, was er zu sagen im Begriff ist und aufschreibt, möge sich ein Gedanke formen – eine Idee, die in sich gegenständlich bestimmt ist und als etwas ausgesagt werden kann, das in der Vorstellung unabhängig von den Medien seiner Mitteilung existiert. Ein solcher Gedanke erfordert eine wiederholte Vergegenwärtigung als Funktion des menschlichen Erinnerungsvermögens sowie ein gewisses Maß an Objektivierung, das durch Weiterschreiben oder Kommentieren unkenntlich wird. Er ist nicht identisch mit allerlei Notizen, die Informationsfetzen jeder Art enthalten: Einfälle, nicht ganz Durchdachtes, Angedachtes, Marginalien und Pointen, Widersprüche, Tatsachen, Meinungen oder Klischees – kurzum: die aus einem Mix von Wahrem und Unwahrem, Überflüssigem und Wichtigem, leeren Erörterungen und wichtigen Anmerkungen etc. angefüllt sind. Was als

»Werk« übrig bleibt, wird immer erst klar, wenn die Latenzen abgetragen sind und etwas Ganzes entsteht.

| Ein Kunstwerk bleibt ein Kunstwerk, »auch wenn man es auf dem tiefsten Grunde des Meeres versenkt«, sagte Schelling einmal. Was der Gegensatz von Netz und Werk anbelangt, so muss an dieser Stelle aber auch angemerkt werden, dass das Netz nicht dazu da ist, die Illusionen des Buches umzusetzen, das immer darauf abzielte, Inhalte zu verewigen. Dass das Werk einen schweren Stand hat, ist nicht primär dem Internet geschuldet, sondern hat auch damit zu tun, dass die Wissenschaften sich gründlich verändert haben und das Buch heute weniger ein Organ des Denkens als ein Organ des Zeitungslesens¹¹ geworden ist. So lesen z. B. viele Sozialwissenschaftler und Politologen schon länger keine Bücher mehr, und wenn Philosophen *Papers* verfassen, so sind das im Grunde experimentelle Vorlagen für Bücher, die niemals geschrieben werden. (Dahinter verbirgt sich ein wissenschaftlicher Anspruch, Konzepte auf eine widerspruchslöse Anwendbarkeit hin durchzuspielen. Klar, dass es auf einer solchen Basis ziemlich schwierig wird, ein lesbares Buch zu schreiben.) Gilles Deleuze zufolge¹² kann man es dem Journalismus zuschreiben, dass das (philosophische) Formulieren von Problemen durch ein langwieriges Befragen von Meinungen abgelöst worden ist. |

Ein reeller Gedanke zeichnet sich dadurch aus, dass er einer Vorstellung Konsistenz verleiht und so Lebenszusammenhänge reproduzieren lässt, welche die Menschen als ihre eigenen erfahren und deshalb als Sujet teilen. Lediglich aus Inhaltsfetzen jedoch, die so wenig ein Werk ausmachen wie ein Ganzes die Summe seiner Teile, besteht das Netz, denn was sich vernetzen tut, ist stets auf anderes verwiesen bzw. verweist auf alles Mögliche. Das ist der Grund, weshalb sich die ›Inhalte‹ des Netzes auch kaum je mit Ideen verwechseln lassen. Anstelle von Bedeutungen, deren Referenz sich durch alle möglichen Sprachspiele hindurch erhält, tritt die Komplexität der Zeichen. Inhalte werden dabei diffus, da ihre Verwendung in der Vernetzung ständige Verschiebungen mit sich bringt. Wie bei dem Wortspiel eines Aphorismus sind wir so im Netz stets auf logische Verzweigungen oder Anspielungen verwiesen, nur dass der literarische Aphorismus in Umkehrung der Netzoperation, d. h. durch seine Ausschließung, Latenzen gerade formuliert und somit kenntlich macht, wie komplex die Dinge in Wahrheit sind. Allerdings ist es durchaus nicht so, dass das Netz einfach aus Latenzen ›besteht‹ und die Bildung von Gedanken verhindern würde. Es ist vielmehr so, dass das Netz Werke formal zerstört und Ideen in Latenzen *zurückver-*

wandelt. Gegen das Diktum von Marx, es reiche nicht aus, die Welt zu interpretieren, weil es darum gehe, sie zu verändern, verändert das Netz die Welt, indem es sie interpretiert. So ist auch die Vernetzung leidlich »revolutionär«, nur dass hierbei der Begriff einen radikal invertierten Sinn annimmt.

| Richtige Revolutionen ereignen sich nicht nur, sondern sie werden *gemacht*. So hat zwar die arabische Revolution der Gegenwart ihren Anlass im Zerfall einer Sozialstruktur, die durch die Artikulation dieses Zerfalls, d. h. die sozialen Netzwerke, substituiert wird, womit sie als reine Revolution erscheint. Aber im Unterschied zu zeitgleichen Revolten im Westen geschieht dies im Rahmen einer religiösen Tradition, die in die Zeit vor der Diktatur zurückreicht. Durch *dieses* Medium wird die Revolution gemacht. |

Einen Zustand zu *revolutionieren*, heißt bekanntlich, ihn zu erneuern, um ihn in einen anfänglichen, ursprünglicheren zu überführen. Auf das Netz bezogen stellen wir fest, dass es sich bei diesem Vorgang der Verursprünglichung um die Figur einer Umkehrung handelt, bei der nicht nur auf einen latenten Sinn verwiesen wird, sondern der Sinn latent gemacht bzw. in etwas Unbestimmtes verwandelt wird, wie bei Platon durch die ironische Darstellung. Das Zurückverwandeln der Wirklichkeit in den Latenzzustand geschieht, wenn Dinge aus dem Zusammenhang gerissen, zerstückelt und kommentiert werden. Die Vernetzung verschiebt ein eingespeistes Element so, dass es durch Kommentierungen überformt wird und schließlich in ganz anderen Zusammenhängen wieder auftaucht als denjenigen, aus denen es ursprünglich hervorgegangen war. Es ist Produkt einer *Umwertung der Werte*, könnten wir mit Friedrich Nietzsche* sagen, wenn auch in maschineller Form – gründli-

* Friedrich Nietzsche, der mit seiner berühmten ›Umwertung aller Werte‹ einen letzten Nihilismus zu überwinden versprach, hing der Illusion an, es käme darauf an, in Bezug auf das Leben die richtige Perspektive einzunehmen, nachdem erkannt worden sei, dass sog. Werte nichts anderes als Perspektiven seien. Aber obwohl er den Schein zum Natur-Ereignis schlechthin erklärte, da er die Natur als rhetorisches Phänomen wahrnahm, *glaubte* er ans Dasein. Die ›Umwertung‹, die heute vonstatten geht, ist viel radikaler als Nietzsches Versuch, den Glauben an Werte zu erschüttern. Sie ist es deswegen, weil sie den Glauben an die Realität selbst zerstört. (In den Worten eines Journalisten: »Das Internet hat mich die Bedeutungslosigkeit der Dinge gelehrt.«) Die Zerstörung dieses Glaubens beinhaltet nicht nur eine Inversion der Macht, sondern sie verkehrt auch jeden Akt der Subversion in das Gegenteil. So ist im Netz keiner zu klein, um ein Spitzel zu sein.

cher als jede Revolution, die je den Umweg über die Fabriken oder die Institutionen nahm.

Wir haben es also bei der Vernetzung mit einer richtigen *Revolution* zu tun, deren Besonderheit darin zu finden ist, dass sie nicht in erster Linie darauf aus ist, die Ökonomie umzustürzen, sondern sich auf der Ebene der Repräsentationen, der Bedeutung, abspielt. Man muss sie eine *reine* Revolution nennen – rein, weil sie allenfalls das geistige Privateigentum abschafft, und rein, weil sie nichts als eine *Darstellung* erbringt und mit ihren Events eine sich selbst darstellende Revolution der Selbstdarsteller ist. Verdeckt wird diese an sich revolutionäre Politik der Vernetzung durch die Politik der Netz-Gemeinschaft selbst, die in die repräsentative Politik der Parlamente eingezogen ist. Diese unterstellt, demokratische Anliegen zu vertreten; d. h. man glaubt an die Demokratie des Netzes und verknüpft diesen Glauben mit der Forderung, dasselbe nicht durch den Staat zensieren bzw. kontrollieren lassen zu wollen. Von den Politikern der 1968er-Generation (die ihre Bedürfnisse nicht im Netz entdeckt haben und es eher als ein Mittel gebrauchen, um ihre Interessen durchzusetzen) wird das alles nicht ganz verstanden. Sie fragen sich, ob das Netz tatsächlich das Sprachrohr des Volks sei. Wäre dem so, müsste man den Einzug der Netz-Gemeinschaft in die Parlamente für eine Schein-Veranstaltung halten, die gegen den Parlamentarismus als solchen gerichtet ist. Oder glauben die Anhänger der Netz-Gemeinschaft, dass im globalen Netzwerk jeder seine Meinung äußern kann und Mehrheiten entscheiden? In diesem Fall wäre das Netz die Praxis einer globalen »künftigen Demokratie« (J. Derrida), die noch erfunden werden müsste. Dabei ist schon in ökonomischer Hinsicht recht klar, dass das Netz kein getreues Abbild aller Interessen der Menschheit vermittelt. Und es ist vermutlich auch nicht nur so, dass im Netz Minderheiten zu Wort kommen, die sonst schweigen müssten. Vielleicht ist eher das Gegenteil richtig: Hier kommen Leute zu Wort, die viel reden. Die Politik *im* Netz ist eine Art virtueller Stammtisch, und es wäre fatal, den repräsentativen Akt der politischen Wahl und Entscheidung durch permanente Meinungsumfragen zu unterlaufen. Politischer Willkür und Stimmungsmache – »heute ein Pogrom, morgen eine Weltumarmung« – wären Tür und Tor geöffnet.

Momentan scheint sich das Netz politisch in einer Phase zu befinden, in der die revolutionäre Absicht überwiegt, von jeder Kultur, die nicht

aus der Unmittelbarkeit der Vernetzung geboren wurde, zu befreien. In dieser Hinsicht ist die Netz-Revolution *rein* wie das Waschmittel, das man aus der Werbung kennt bzw. mit einem Reinigungsmittel zu vergleichen, das uns von sämtlichen Kulturen aller Epochen befreit. Für die einen ist deshalb das Netz so etwas wie die Müllhalde (Weizenbaum), auf welcher der ganze Kultur-Ballast, der kein Äquivalent in der Erfahrung mehr findet und im Paralleluniversum des sog. Kulturbetriebs noch existiert, entsorgt wird für alle Zeiten. (Übrigens auch viele soziale Vorurteile, die an den Menschen zu haften scheinen.) Die anderen sehen in der Netz-Revolution, quasi durch eine zu Schemen verblasste Überlieferung hindurch, sich neue Erfahrungen bilden, die ursprünglicher sind als die Verursprünghungen des Netzes. Vielleicht werden die Werke der Zukunft aus den Trümmern des Netzes geborgen. Doch sollte man es sich in dieser Hinsicht nicht zu einfach machen. Es stimmt zwar, dass das Netz eine Konsum-Maschinerie ist, aber diese Maschinerie ist auch produktiv, und zwar derart, dass sie die Wirklichkeit der realen Dinge durch eine sekundäre Welt überformt und dadurch neu ordnet. Das Resultat könnte ein Ereignis von wahrhaft anthropologischer Tragweite sein, durch das sich die Menschheit verursprünghicht, um das Nichts von sich abzuwenden, das sie zu verwirklichen sich anschickt. Aber letztlich ist es wohl so, dass das Netz kulturell bloß umsetzt, was ökonomisch längst geschehen ist. So könnte es sein, dass wir das »Netz« in seiner kulturellen Bedeutung überschätzen, weil es primär ein Marktplatz ist und bleibt.

| Pasolini meinte 1975, was diesen Marktplatz betrifft: Die »wahre Geschichte bestimmt euch [...] zu Opfern einer Wertkrise, denn die neue Macht, die von uns allen gemeinsam geschaffen worden ist, hat jede bisherige Kultur zerstört, um ihre eigene Kultur zu errichten, die aus nichts anderem als Produktion und Konsum besteht und daher aus falschem Glück. Weil euch alle Werte geraubt wurden, lebt ihr in einer Leere, in der es keine Orientierung und keine Würde mehr gibt. Die wenigen Eliten unter euch ersticken entweder am Konformismus oder an Verzweiflung.«¹³ |

Vorerst sind die Menschen weniger durch ursprüngliche Erfahrungen als durch das Netz miteinander verbunden, und zwar latent, wie an einer unsichtbaren Nabelschnur. Imaginär sind sie abgespalten voneinander, was reell die Möglichkeit birgt, dass sie im Alltag aneinander ge-

raten. (Die Kopfhörer, die man heute überall sieht, wo junge Menschen auftauchen, sind Symbol dieser Trennung in der Verbundenheit.) Das bedeutet zum einen, dass die Vorstellungen oder Ideen, in denen sie sich bewegen, eigentlich ›Phantasmen‹ sind, d. h. obskure, obwohl oft wissenschaftlich erprobte Ideen von einem Leben, die mit der Wirklichkeit der eigenen Gefühle und Erfahrungen wenig zu tun haben. Und es zeigt zum andern, dass technische Modelle des Verhaltens sowie Informationen steuernde ›Anwendungen‹ das gesellschaftliche Verhalten der Menschen bestimmen, an welche diese sich anpassen müssen – wozu Orientierungen gebraucht werden. Das Netz bedarf deshalb einer institutionellen Stütze, um bestehen zu können, und diese Stütze ist die *Ethik*.

2. Teil: Zur Kritik der Ethik

4/ Die soziale Funktion

Was sich heute im Bereich der Ethik abspielt, wirkt auf den unbefangenen Betrachter wie eine *diskursive Explosion*, welche derjenigen, die Michel Foucault vor Augen hatte, als er über den Sex schrieb¹⁴, in nichts nachsteht. Bloß, dass bei der von heute die Vorzeichen nicht suggerieren, dass Verhaltensweisen entfesselt, sondern dass sie reguliert werden sollten. Würde man erwägen, all die »ethischen Dilemmata«, die sich daraus tatsächlich ergeben – die unauflösbaren Gegensätze zwischen den Autonomieansprüchen der Menschen einerseits und jenen Forderungen an sie seitens der Allgemeinheit andererseits, die einzulösen sie gezwungen sind – nachzuzeichnen, so ergäbe sich das Bild eines schier unentwirrbaren Chaos. Die Ethik scheint heute von der Konsumgüterwerbung bis zum Religionsunterricht an guten Meinungen und Theorien so ziemlich alles zu umfassen, was menschliches Sozialverhalten anleitet oder zu erklären verspricht. Man ist versucht, von einer eigentlichen »Ethik-Industrie« zu sprechen, die ihre Daseinsberechtigung aus dem Umstand zieht, dass die Menschen darauf angewiesen sind, die Strukturen, die sie vorfinden und in denen sie leben, rational zu steuern und davor zu bewahren, sich zu verselbständigen.

Soziale Strukturen erhalten sich bekanntlich nicht von selbst, sie werden geschaffen. Um sie erhalten zu können, sind Normen wichtig. Jean-Jacques Rousseau sprach von dem sozialen Band (*lien social*), das es zu knüpfen gelte.¹⁵ Seiner Meinung nach ist dazu nichts anderes nötig, als dass Menschen ihrem Gewissen folgen und mit »einer Stimme sprechen« und sich rechtlich als Gemeinschaft (Netz) konstituieren.

Real entsteht das soziale Band, wenn tradierte gesellschaftliche Abhängigkeiten überwunden werden und jeder Bürger seine eigene Meinung kund tut. Die Ziele des Staates ändern sich dann dahin gehend, dass die Menschen sich nach Gesetzen richten, die sie verbinden – spricht: *sozialisieren*. Wie das biblische Gesetz soll das soziale Gesetz die Natur nicht nachahmen, sondern erneuern. »Das Gesetz hat den Sinn, die Beziehungen der Menschen untereinander zu regeln. Je nach dem, wie wir das Gesetz beachten oder es verletzen, daraus ergibt sich unser Sein und wie wir leben. Der Mensch ist frei. Seine Freiheit wird nur durch das Recht auf Freiheit eines anderen Menschen begrenzt.«¹⁶

Der Unterschied zwischen dem sozialen und dem biblischen Gesetz ist nur der, dass der Dekalog dem Einzelnen vorschreibt, sich mit anderen geistig zu verbinden und insofern eine übermenschliche Gerechtigkeit – im Sinne der Vorschriften des Dekalog – zu repräsentieren, während das soziale Gesetz das religiöse Bewusstsein verinnerlicht und rechtlich auszuagieren verspricht.

| Wie die Geschichte gezeigt hat, wird das erst durch einen Gewaltstreich möglich, der das herrschende alte Regime und dessen Sitten hinwegfegt und neu ordnet. Erst durch die gewaltsame Zerstörung der traditionellen sittlichen Ordnung – im 18. Jahrhundert de facto ein gnadenloses Durcheinander alter familiärer sowie neuer politischer sowie religiöser Prinzipien – konnte sich die von Rousseau erräumte Gleichheit sowohl politisch als auch im alltäglichen Leben faktisch durchsetzen. Um *ein* Volk zu schaffen, musste man das Ancien Régime zerstören. Und zwar nicht nur dieses Regime, sondern auch seine gesellschaftlichen Grundlagen. Wie anders sollte sich ein wirklicher *gemeiner* Wille sonst durchsetzen lassen? Alle Gewalt musste den sog. Organen des Volkes überantwortet werden, wie das dann während der französischen Revolution ja auch geschah, und dieselbe wiederum konnte sich nur durchsetzen, weil man alle familiären, religiösen und selbst die freundschaftlichen Bande, welche bis dahin geherrscht hatten, zerschlug. Die 1789 verkündeten Menschen- und Bürgerrechte konkretisieren sich nicht nur durch eine abstrakte Setzung oder »Deklaration«, sie waren auch das Ergebnis eines Gewaltstreichs, ohne den es nicht möglich gewesen wäre, die Beziehungen der Menschen neu zu regeln. |

Die Gemeinschaft, welche Rousseau vorschwebte, hat indessen eine Voraussetzung, und das ist die *Moralität* des Einzelnen, die in der Empfindung jedes Menschen angelegt ist. Der Mensch ist nicht nur in seinen Empfindungen allen anderen Menschen gleich gestellt, er ist auch ein zur Empathie fähiges Wesen; gemessen an dieser Anlage kommen alle Menschen sozusagen von Natur aus mit einander überein. Für die Moralität praktisch entscheidend ist nur, dass diese Anlagen zwanglos entwickelt werden. *Vor* allen Sitten, welche ihm die Gesellschaft auferlegt, erkennt Rousseau deshalb in der »natürlichen Gleichheit« den Ursprung der Moral. Der natürliche Mensch ist selbstgenügsam; er bedarf keiner Sitten, die ihm äußerlich Regeln auferlegen, weil er auf das, was ihm seine Natur sagt, rekurrieren kann. (Was er im Naturzustand zum Leben benötigt, ist offenbar alles da oder kann hergestellt werden,

während Gott derjenige ist, der dafür sorgt, dass alles da ist.)*¹⁷ In Gesellschaft allerdings verwirklicht sich diese Moralität nicht von selbst; sie muss umgesetzt, d. h. *erstritten* werden inmitten von Institutionen, die es von Grund auf zu erneuern gilt.

| Soviel dürfte klar sein, dass es sich beim »Sozialvertrag« nicht um einen Herrschaftsvertrag im Sinn von Hobbes, sondern eher um einen Bruch mit einem solchen handelt, auch wenn Rousseau vom Einzelnen die Unterordnung unter den gemeinen Willen fordert. Von Hobbes kann man lernen, dass die Gesellschaft früher da ist als das Soziale, wie Rousseau es denkt. |

Das »Gesetz«, von dem Rousseau spricht, drückt sich durch eine bürgerliche Tugend geltend machende »Kraft« aus, durch die sich Menschen in die Lage versetzen, sich real miteinander zu verbinden, indem sie kommunikativ übereinstimmen (es geschieht durch die »Stimme«). Und dies unabhängig von bereits bestehenden, familiären und freundschaftlichen oder sonstigen zwischenmenschlichen Bindungen, was revolutionäre Maßnahmen erforderlich machte. So dürften denn die Interpreten, die Rousseau für den Kommunismus reklamierten, recht behalten: Tauschen kann man nur, was man hat, nicht was man ist, was unter der Bedingung, dass alle Menschen sich verbinden sollen, nur möglich ist, wenn es die Gleichheit auf der Ebene der Privilegien und der Mittel gibt. *Sozial* zu sein bedeutet nicht bloß, dass Menschen sich begegnen und respektieren im Bewusstsein einer Einheit, die sie zu Personen und Angehörigen einer Gemeinschaft macht. Rousseau geht in diesem Punkt viel weiter. Die Menschen sollen sich zu einem handelnden »Körper« verbinden, sagt Rousseau.

* Den Übergang in den staatsbürgerlichen Zustand stellte sich Rousseau so vor: »[Der] Akt der Verbindung erzeugt augenblicklich anstelle der Einzelperson jedes Vertragspartners einen gemeinsamen sittlichen Körper, der aus ebenso vielen Gliedern besteht, wie die Versammlung Stimmen hat, und der durch eben diesen Akt seine Einheit, sein gemeinschaftliches Ich, sein Leben und seinen Willen erhält. Diese öffentliche Person, die solchermaßen aus der Verbindung aller anderen entsteht, trug früher den Namen Polis.« (Vom Gesellschaftsvertrag, Kap. 6) Rousseau macht klar, dass die durch den Sozialvertrag geschaffene Realität über den Interessen derjenigen steht, die das Recht beachten oder es verletzen. Die Strafe erhält dadurch einen ganz neuen Sinn. Sie soll nicht primär auf den Verbrecher wirken, sondern dient dem Zweck, das Gesetz zu schützen. Im Unterschied zum Gesetz ist die Strafe weder etwas Vorbildliches noch eine Bedingung dafür, dass die Menschen sich sozial verhalten.

Nach Rousseau verwirklicht sich das Sittengesetz quasi automatisch, d. h. wenn und soweit Menschen als Staatsbürger agieren (sich vernetzen, würden man heute sagen). Aber man kann sich natürlich die Frage stellen, was eine solche faktische Übereinstimmung moralisch wert ist bzw. ob diese nicht letztlich einem politischen Dirigismus geschuldet wird. Das ist der problematische Ausgangspunkt der Ethik von Kant, die eine Theorie der Moralität beinhaltet. In ihr findet das, was bei Rousseau intuitiv wirksam werden muss, damit eine soziale Rechtsordnung entstehen kann, eine rationale Erklärung. Und diese soll ihrerseits als im Handeln der Menschen begründete Richtschnur der Erhaltung des Sozialen dienen. Man könnte sagen, dass, während Rousseau die individuelle und allgemeine Konstitution des Sozialen beschreibt, Kant das Handeln charakterisiert, das aus einer republikanischen Gesinnung *folgt*. Ein solches Handeln ist – wie Kant mit dem Hinweis, keine neue Moral begründen zu wollen, selbst angedeutet hat – schlicht dasjenige eines ›normalen‹ Menschen, der sich als handelndes Subjekt in potentieller Übereinstimmung mit *allen nicht partikulär* begründeten Normen einer Gesellschaft weiß. Das Resultat ist eine Sittlichkeit, welche über die Konstitution einer besonderen Nation hinausweist.

Kant empfiehlt, dass das Sittengesetz, das der Erhaltung der in jedem Einzelnen begründeten Menschheit dient, »unmittelbar« den Willen bestimmen solle,¹⁸ und seine Ethik lässt insofern unterschiedliche politische Modelle zu. Was die Moral als solche betrifft, so sind jenem allgemeinen sittlichen Willen gegenüber moralische Absichten und Konsequenzen zweitrangig. Eine weit verbreitete Interpretation der kantischen Ethik besagt, deren Formulierung diene dem Zweck, moralische Absichten zu prüfen; aber abgesehen davon, dass die Moralität keinen Zweck verfolgt, kann sie nach Kant einzig der Aufrechterhaltung einer Normalität ›dienen‹, von der wir gesagt haben, dass sie durch alle nicht partikulären Normen einer Gesellschaft – d. h. durch solche, die sich prinzipiell umsetzen lassen – und mittelbar auch rechtlich begründet wird. Das ist m. E. der Sinn des kategorischen Imperativs, unter den sich die Willen der Einzelnen subsumieren lassen. Die Unabhängigkeit des Bürgers von religiösen und familiären Vorschriften muss sittlich sozusagen mit jeder Handlung, die keine ›instrumentelle‹ ist und die nicht lediglich z. B. durch eine Klubregel angeleitet wurde, immer wieder von Neuem unter Beweis gestellt werden, und nur so kann sich das

›soziale Band‹, von welchem bei Rousseau die Rede war, in den Köpfen festsetzen. Philosophische Tugendethik erscheint dagegen als ein Partikularismus. Es geht bei Kant daher nicht mehr darum, an einem Guten teilzuhaben, das dialogisch ermittelt wurde, und also nicht um das glückliche Leben mithin, sondern um die Erhaltung des Sozialen in menschlicher Form.

| Als erster hatte John Stuart Mill (1806–1873)¹⁹ mit aller Deutlichkeit erkannt, dass das Soziale eine Funktion ist, und den Begriff des überpragmatischen Guten durch den des *Nutzens* eingetauscht. Moralisch soll es nicht mehr darum gehen, eine gute oder schlechte Person zu sein, sondern richtig zu handeln, d. h. unabhängig vom Charakter einer Person. |

Das Nützliche im Sinne des sozial Vernünftigen und Ergiebigen ist denn auch die eigentliche Verbindung zwischen Kant und der heutigen Ethik, die sich mit ihren wichtigsten Vertretern als Versuch darstellt, Kants Allgemeinheit und Rousseaus Gleichheit durch *soziale Reflexion* beizubringen. Die ›Nationen‹ gibt es zwar noch, aber es gibt sie nicht mehr auf der Basis von homogenen Gruppen, welche ohne weiteres durch sog. bürgerliche Tugenden verbunden wären. Ethik versteht sich von daher als Kritik von Errungenschaften, die als solche nicht selbstverständlich erhalten werden können, und sie ist auch ein Versuch, den bürgerlich nicht mehr vorauszusetzenden Konsens diskursiv herzustellen. Im Fachjargon bezeichnet man das Verfahren als *deliberativ*, womit gemeint ist, dass Ethik politisch beratend sein soll und dass sie von fachlich gebundenen Expertengremien oder aber von Ethikkommissionen, die von Parlamenten oder Regierungen eingesetzt wurden, ausgehandelt wird. An ›runden Tischen‹ oder in den Kommissionen erwogen und formuliert werden Grundsätze sowie Empfehlungen, die als Richtlinien des Handelns sowohl dem Interesse aller Bürger, d. h. deren Wünschen nach individueller Selbstbestimmung geschuldet sind, als auch dazu dienen, die ökonomischen und alle übrigen gesellschaftlichen Einrichtungen, welche das Zusammenleben der Menschen ermöglichen, zu erhalten. (Dies nicht unbedingt öffentlich, aber durchaus im Dienste einer liberalen Öffentlichkeit.) Das Ziel ist ein Aushandeln von rechtstaatlich begründeten Regeln bzw. von »Normen« in allen gesellschaftlichen Feldern, in denen systemische Erfordernisse und menschliche Gewohnheiten kollidieren.

In den aktuellen ethischen Debatten geht es um Fragen der Geburtenregelung, der Organtransplantation, der Gentechnik etc., wobei sich bestimmte Praktiken meist als Sachzwänge bereits diskret eingeführt haben, die sich – im Rahmen einer sozialen Rechtfertigung – auch als fragwürdige Rechtfertigungen des Tötens auffassen lassen.

| Veränderungen in der körperlichen Beschaffenheit von Individuen werden nur dann gutgeheißen, wenn sie als Bestärkungen der Autonomie von Personen und Vermeidung einer Behinderung gedeutet werden können. Die Problematik und tödliche Konsequenz der Erhebung dieses Prinzips zur ethischen Leitidee wird bei Organtransplantationen deutlich, da bekanntlich deren Gelingen mit einer Feststellung des Todes eines Menschen verbunden ist. So maßt man sich aufgrund von Normen an zu erwägen, ob einem Individuum, das durch den Einsatz von Maschinen (die künstliche Organe sind) am Leben erhalten werden kann, also nicht mehr *ganz lebendig* ist, geholfen werden soll, um sein Lebensrecht zu verwirklichen, indem einem anderen Individuum, das ebenfalls durch einen solchen Einsatz am Leben bleibt, jedoch noch nicht *ganz tot* ist, das Lebensrecht entzogen wird. Das ist m. E. ein Versuch, das Tauschprinzip über Leben und Tod entscheiden zu lassen, wodurch der Organhandel, wenn nicht wissentlich praktiziert, so doch im Prinzip gut geheißen wird. |

In der Regel werden sozial verträgliche Lösungen gesucht, wo das Lebensrecht einzelner gegeneinander stößt, was dazu geführt hat, dass man Praktiken, die früher oder anderswo als verboten oder tabu galten, wie z. B. die Abtreibung oder die Sterbehilfe, nur noch bedingt unter Strafe stellt, wenn eine Mehrzahl der Bürger sie toleriert. Als ethisch gilt ein Handeln heute auch dann gerechtfertigt, wenn die einst tabuisierte Handlung wie z. B. eine Organentnahme, in ein ethisches Projekt, Menschen zu helfen, umformuliert werden kann. Hierbei wird selten intendiert, dass einem Wesen die Fürsorge entzogen wird, damit einem anderen gedient werden kann. Aber soweit ethische Entscheidungen sich sozial legitimieren, kann dies tatsächlich passieren.

| Diese Möglichkeit scheint sich durch eine Sichtweise des Lebens zu begründen, die man auch durch die Überzeugung, dass es besser sei, tot zu sein als leiden zu müssen, formulieren kann. Der Bioethiker Peter Singer z. B. verteidigt mit Argumenten, die in diese Richtung zielen, seinen ›Neoutilitarismus‹, wobei für seine Ethik auch charakteristisch ist, dass sie zwischen menschlichem und tierischem Leben keinen prinzipiellen Unterschied erkennen will. Das wird erst verständlich, wenn man bedenkt, dass eben das Soziale, als Struktur betrachtet,

umfassender ist als das menschliche Sein, und aus der Sicht einer sozialen Reflexion nur anerkannt zu werden verdient, wer oder was intelligent genug ist, eine soziale Aufgabe zu erfüllen. Dagegen muss man jedoch einwenden, dass diese Sichtweise weder Personen noch Tieren gerecht wird. Jedes Kind hat Mitleid mit Tieren, die ihm in gewisser Weise näher stehen als die Erwachsenen. Aber dieses Mitleid ist letztlich ein Stellvertreterphänomen, das die Stellung des Kindes der erwachsenen Person gegenüber in einer Verkehrung darstellt. Wie man am tatsächlichen kindlichen Verhalten erkennen kann, an Sadismen z. B., ist das kindliche Mitleid noch nicht Ergebnis einer erwachsenen – beim Kind bloß intuitiven – Einsicht, dass die Tiere unantastbar sein sollten, weil sie *nicht* symbolisierende Wesen sind. |

In eine moralische Terminologie fassen lassen sich deliberierte Normen am Ende ganz unterschiedlich. Das Spektrum reicht hier von egoistischen Begründungen bis hin zu sog. kommunitaristischen, welche im Tradieren von Errungenschaften, die das Resultat von langen zivilisatorischen Entwicklungen waren, ihr eigentliches Ziel sehen.

| Als prominentes Beispiel für die erste Position möge der Ansatz von Robert Nozick gelten, als Beispiel für die zweite derjenige von Michael Walzer.²⁰ Ersterem zufolge hat jedermann ein Recht auf seine – auf dem Markt spielenden – naturgegebenen Privilegien. Letzterer will eine komplexe Gleichheit als Grundlage für das gesellschaftliche Leben etablieren. Gegen beide Ansätze lässt sich schwer argumentieren. Dies nicht so sehr deswegen, weil sie eine ziemlich reduzierte bzw. eine stark idealisierte Darstellung von den sozialen Verhältnissen liefern, die sie beschreiben, sowie gewisse historische Bedingungen und Folgewirkungen außer Acht lassen, deren Fehlen oder konsequente Durchführung diese Verhältnisse vielleicht sogleich zerstören würde. Das Problem scheint mir vielmehr zu sein, dass jedes Rechtssystem seine Grenze hat an der Mentalität derer, deren Beziehungen es regeln sollte. Als ein US-Bürger vielleicht mag man gewisse Ungleichheiten als gesellschaftlich vernachlässigbar empfinden. |

Die Ethisierung der Politik birgt indessen politisch ein Problem. So kann man sich fragen, ob die von Jürgen Habermas erarbeitete Vision einer sog. deliberativen Demokratie²¹ den Rechtsstaat und die Demokratie wirklich bestärkt oder aber abschafft. Praktisch muss man sehen, dass das freie Deliberieren, von dem in neueren Demokratietheorien die Rede ist, überhaupt nur stattfinden kann in dem Maß, wie moralische Argumente ausgeblendet werden; es erweist sich erst dadurch als ›ethisch‹. Zielt das Verfahren darauf ab, mittels Normen eine politische Übereinstimmung vorwegzunehmen, die nicht mehr als selbstverständ-

lich vorausgesetzt werden kann, handelt es sich dabei weniger um eine moralische Begründung als um ein konsensuelles Ausschlussverfahren, Überzeugungen Betroffener auszublenden. Das Volk, beraten von Experten aller Art, avanciert so allmählich zum Darsteller von ›Entscheidungsprozessen‹, die undurchschaubar bleiben und von den Leuten auch nicht recht verstanden werden. Man könnte das – in Anverwandlung an die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls – auch einen *Schleier des Nichtwissens* nennen. Nur dass dieser Schleier den Menschen umgelegt wurde und in der Theorie von Rawls die Gerechtigkeit als Simulation einer biblischen göttlichen Willkür erscheint.

5/ Moral-Attrappen

Der Utilitarismus leitete einen radikalen Funktionswandel der Ethik ein. Diese war jetzt nicht mehr als Reflexion der Sitten begriffen, in denen Menschen aufeinander treffen, sondern als ein Denken der individuellen Lebensgestaltung. Anders als bei jeder moralischen Reflexion sokratischen Stils tendierte man damit zu einem Denken in wissenschaftlichen Modellen, welches das Glück sachdienlich definierte und das Gerechte, im Sinne des sozial Zutraglichen, dem Guten (*bonum*) vorzog.²² Die aus dem Dekalog hergeleitete Differenz einer in der Begegnung der Menschen begründeten inneren Stimme als Korrektiv gegenüber falschen Normen und falschen Einstellungen spielte damit jedenfalls keine große Rolle mehr, auch wenn es im sozialen Leben darum ging, dass die Menschen zwischen ihrer sozialen Rolle und ihren tatsächlichen Einstellungen zu unterscheiden wussten: Entweder, um eine soziale Position zu verteidigen, die ihnen das Leben zugewiesen hat, oder aber, um diese zum eigenen Vorteil zu gestalten. Moralisch entscheidend wurde allenfalls, dass in heiklen sozialen Situationen das Bedürfnis der Selbstbehauptung gegen das, was die innere Stimme sagt, *abgewogen* wird. Eine Person, die das schafft und sich also anschickt, zugleich Macht auszuüben und moralisch zu sein, ist ein ethisches Genie, und etwas von dieser Genialität hat sich die Ethik bis heute bewahrt, indessen sie die Autonomie einzelner zu bedienen versucht, ohne mit moralischen Ideen zu kollidieren.

| Ein Modell dieser Idee findet sich in Balthasar Gracians »Handorakel« (1653). Als moralisch i.e.S. gelten Gracian zufolge die praktischen und rhetorischen Vermögen, die es ermöglichen, dass die »Kunst sich Geltung zu verschaffen«²³ und andere Menschen zu beherrschen, klug eingesetzt wird. Die ganze herkömmliche christliche Gesinnung wird gleichsam durch politisches Kalkül überlagert und durch Umgangsformen substituiert, die einst »Tugenden« allenfalls repräsentierten oder deren Fehlen die *caritas* in Demut auszeichnete. Dies in einer selbstbezüglichen Weise, welche dem Bestreben eines Weisen geschuldet ist, der sich in der »Gesellschaft« zu behaupten versteht. Das Ziel sei, so Gracian, den Menschen im Leben liebenswürdig und im Tod denkwürdig zu machen²⁴. Oberflächlich betrachtet bietet sich das »Handorakel« dem Leser als eine Anleitung zur sprichwörtlichen jesuitischen Verlogenheit, denn Gracian war Jesuit. Aber abgesehen davon, dass der Orden den Autor mit Publi-

kationsverbot belegte und ihn unter Hausarrest stellte, handelt es sich bei der Schrift um das Dokument eines moralischen Paradigmenwechsels von einer symbolisch begründeten religiösen Moral hin zu einer kreativen Ethik, deren Zentrum das selbst denkende Individuum bildet, das von seiner Pflicht befreit wurde, alles sagen zu müssen (zu beichten). Die Schrift nimmt so in einer paradoxen Weise das Denken der Aufklärung vorweg. |

Das gesellschaftliche Leben spielt sich seither ab wie auf einem Bahnhof, d. i. an einem Ort, wo die meisten Menschen bemüht sind, möglichst reibungslos aneinander vorbei zu gelangen, weil sie den Zug nicht verpassen wollen. Zwischenmenschlich gibt es dabei kaum etwas, das sie verbindet, außer dass sie Teil eines Vorgangs sind, in den sie sich einschleusen müssen und der es ihnen ermöglicht, körperlich zu koexistieren, *ohne sich zu begegnen*. Dies tun sie gar nicht einmal ohne Bewusstsein darüber. Das Verhalten auf den Rolltreppen sieht, als Bewegung veranschaulicht, nur so aus wie das Treten auf einem Hometrainer, welches ständig neu in Bewegung gesetzt werden muss – sogar wenn diejenigen, die es am Laufen halten, ganz und gar unterschiedliche Ziele verfolgen. Nur, was ist das für ein begleitendes Bewusstsein? Es ist das Bewusstsein, sich wie alle anderen korrekt zu verhalten! Es ist also ein Modus der Allgemeinheit, der hier bezeichnet ist: eine Übereinstimmung der Kultur nicht mit einzelnen Menschen, sondern mit allgemeinen Normen als Richtlinien individuellen Verhaltens. Die *political correctness*, die erwartet wird, wenn Leute miteinander reden, stellt dieses Verhalten dar. Man kann es eine Gesinnung nennen, welche die Übereinstimmungen zwischen Menschen, welche aus physischen Begegnungen stammt, durch eine eher indirekte Form der Begegnung zu ersetzen trachtet.

| Sind also die Leute nur dadurch, dass sie sich in einer allgemeinen Weise verhalten, mit den anderen verbunden? Das zeichnet sie doch sozial aus, selbst wenn der soziale Modus sich eher aus einem Nebeneinander oder Nebeneinander denn aus einem Zusammensein charakterisiert! – Tatsache ist, dass das individuelle Sozialverhalten heute sowohl in der Öffentlichkeit als auch sogar privat gesteuert wird durch Normen, die unabhängig von den zwischenmenschlichen Anlässen ihrer Entstehung gelten und deren Verletzung rechtliche Sanktionen nach sich ziehen kann, und vielleicht stimmt es, dass die Menschen noch nie so verbunden waren wie heute. Denn das Soziale ist das *Verbindende*, und verbunden sind die Menschen in einer latenten Form (mit Hilfe von Apparaturen)

heute permanent. Man braucht, um verbunden zu sein, nur ein Gerät zu betätigen, das fast jeder bei sich hat, um sich des Umstandes zu vergewissern, dass man in Verbindung zu allen anderen Menschen auf dem Globus steht; diese mögen direkt mit uns verbunden sein oder auch nicht. Beziehungen zwischen Menschen zu knüpfen, die sonst durch Sprache, Herkunft sowie Privilegien und ihre Vorurteile etc. getrennt wären, ist keine Utopie mehr. Sie hat bloß einige Voraussetzungen technischer sowie finanzieller Natur. |

Durch die Vernetzung der Menschen wird also erst sichtbar, was ihre *soziale* Kondition ist, denn an sich bleiben die Menschen physisch ja doch voneinander getrennt. So ist man im normalen Leben zwar ständig latent verbunden, was sich in einer technischen Weise manifestiert, es sei denn (was in der Kommunikation angelegt ist) der Kontakt wird körperlich. Bezeichnend hierfür aber ist, dass es sich auch dann um ein Koexistieren handelt, das durch kommunizierte Normen des Verhaltens gesteuert wird (Beispiel: Aids-Prävention) und nicht durch zwischenmenschliches Übereinstimmen, fast wie bei gewissen ästhetischen Ritualen, durch welche die Menschen sich in einer symbolischen Weise verbinden, um sich voneinander abgrenzen zu können. Im Alltag wird durch diese kommunikative Steuerung der sittliche Fokus des Verhaltens auf individuelle Tätigkeit und Übereinstimmungen mit Handlungszielen verschoben, die durch Chancengleichheit zustande kommen und sich durch eine Anwendung von Kompetenzen erweisen lassen, die sozial definiert wurden.

| Kompetenzen zu fördern, ist ein neues Bildungsmodell, das im Namen der Chancengleichheit Individualität zu generieren verspricht. Bildung soll heute als Möglichkeit verstanden werden, die *ergriffen* werden muss, was in doppeltem Sinn ein ›Vermögen‹ voraussetzt und zudem so etwas wie ›richtige Einstellungen‹ verlangt. Auf der Basis dieser Forderungen wird die faktische Ungleichheit unter den Menschen schulisch verankert. |

Aber die soziale Freiheit, die das Koexistieren schafft, ist paradox, das lehrt die Erfahrung. Wer sich z. B. auf einer längeren Reise in einem entsprechenden Zug in ein leeres Abteil begibt, das als Ruhezone deklariert wurde, und dort ganz allein mit sich zu reden anfängt, setzt sich der Peinlichkeit aus, dass ein zufällig vorbei kommender Schaffner ihn vielleicht darauf aufmerksam macht, dass lautes Sprechen verboten sei. Das Beispiel soll zeigen: Unsere Freiheit, die dahingehend deklariert

wurde, von anderen in Ruhe gelassen zu werden²⁵, wird mit der Pflicht erkaufte, sich so zu benehmen, als gäbe es die anderen gar nicht. Das Gefühl der Freiheit entpuppt sich als Zwang, sich einem Verhalten zu unterwerfen, das wir weder spontan zu kreieren noch einzuhalten neigen. Außerdem scheint es, dass eine Vielzahl von Normen, die das öffentliche Verhalten regeln, nur deswegen existieren, weil die Menschen sich physisch kaum ertragen können. (Nur wer eine sexuelle Projektionsfläche bieten kann, wirkt nicht abstoßend.) Man kann dafür eine durch Wettbewerb bedingte Kälte* bzw. eine verbreitete Mitleidlosigkeit verantwortlich machen.

Wir müssen uns vor Augen führen, dass das sog. normale soziale Verhalten, welches sich – im Gegensatz zu jeder bloß internalisierten Moral, von der wir nur abweichen können – darauf reduziert, mit Normen, die für alle gelten, überein zu stimmen, sich ohne weiteres im Sinne eines »ethischen Realismus« durch Fakten beschreiben lässt, die ganz und gar gleichgültig sind gegen alles, was jemand als menschlich empfinden mag. Wehe, wenn ein zerlumpter Mensch es wagen würde, den Verkehrsfluss aufzuhalten, so dass die Leute über ihn stolperten und über ihn hinwegzusteigen gezwungen würden. – Wenn es im Anschluss an einen solchen Vorfall den Anschein macht, dass die Leute, wie man sagt, »über Leichen gehen«, dann deswegen, weil vermutlich die meisten Unbeteiligten, die diesen Vorgang betrachteten, sich über den Gestrauchelten aufgeregt hatten anstatt über die, die ihn traten, als sie über ihn stolperten. Im Recht ist, wer auf sich selbst acht gibt und nicht aus dem sozialen Rahmen fällt, der ihm die Freiheit verschafft, sich zu bewegen.

* Theodor W. Adornos Analyse behält ihre Richtigkeit: »Wäre diese Kälte nicht ein Grundzug der Anthropologie, also der Beschaffenheit der Menschen, wie sie in unserer Gesellschaft [sozial] tatsächlich sind, wären also nicht die Menschen im Grunde genommen vollkommen gleichgültig gegen das, was mit allen anderen geschieht, außer den paar, mit denen sie eng und womöglich durch Interessen verbunden sind, so wäre Auschwitz nicht möglich gewesen. Die Menschen hätten es dann nicht hingenommen. Die Kälte [...] des gesellschaftlich isolierten Konkurrenten ist als Indifferenz gegen das Schicksal der anderen die Voraussetzung dafür, dass alle zusahen und keiner sich regte.« [Radiovortrag] Nicht ganz so fatalistisch könnte man gegen Adornos Verdikt einwenden, dass gerade die sozialen Netzwerke sich als Chance begreifen lassen, diese Kälte nicht zuzulassen, und dass sie vielleicht dazu beizutragen, sie kommunikativ außer Kraft zu setzen. Allerdings dürften sie eine solche Chance nur soweit umsetzen, wie sie das Soziale nicht reproduzierten.

Dagegen werden Menschen, die das Ineinandergreifen von sozialen Regeln unterbrechen, sozial diskriminiert, es sei denn, sie veranstalteten ein politisches Event.

In dem Unvermögen oder Unwillen des Bettlers, frei zu sein durch eine Anpassung, die das eigene Schicksal vergessen macht, zeigt sich uns – wie in einem Spiegel – die Realität des Sozialen, nachdem es von moralischen Bedenken gesäubert wurde. Das ist einfach zu erklären, da das Verbindende, welches das Soziale an und für sich ist, aus Verhältnissen besteht, die sich wissenschaftlich simulieren und durch Umfragen vorhersagen lassen. Die Interaktionen zwischen den Menschen sind dann zwischenmenschlich leer (ohne Anlass, der ihre Begegnungen über die unmittelbare Dauer hinweg als vorbildlich erzeigen könnte). Religiös motiviertes Verhalten wird als soziale Attrappe wahrgenommen, durch Imagination entstellt, wie Nietzsche behauptet hatte. Nietzsche zufolge ist das soziale Ziel der Religion die Bevorzugung der Schwachen den Tugendhaften gegenüber.²⁶ Seine Egophilosophie empfiehlt sich mit dem Ratschlag, den ›inneren Schweinehund‹ zu überwinden und Leidenschaften in die Herausforderung, männliche Stärke zu zeigen, umzuformen.

Ob diese Auffassung die Leidenschaften richtig darstellt, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls definiert sie die Allgemeinheit des Moralischen abstrakt, als wären die Individuen sich selbst überlassen. Die von Nietzsche kritisierte Moral begründet dem gegenüber die Dauer einer Beziehung hinweg währende Modelle der Begegnung, die gerade nicht einer biologischen oder sozialwissenschaftlichen Konstruktion entstammen. (Das unterscheidet sie von einer Ethik darwinistischer Prägung.) Das von moralischen Anlässen und deren Wiederholung reine, befreite, *rein* Soziale ist eine Allgemeinheit, die mit Chancen rechnet, welche die Menschen in Konkurrenz *gegeneinander* ergreifen. Und wenn es richtig ist, dass die Menschen technisch immer schon irgendwie verbunden sind, ohne sich begegnen zu müssen, so bedeutet dies, dass sie als eine Funktion ihrer Spielzeuge weiter existieren, ohne eine transzendierende Einheit zu bilden. Ihre Lebensverhältnisse erweisen sich insofern als zwanghafte Verkettungen von Ursachen, von denen sie imaginär, d. h. in Gefühlen und Gedanken, abgespalten sind. Die ›Subjektivität‹, der zufolge Menschen angeblich ›spontan‹ sind und ihren eigenen Bedingungen widerstreiten könnten, entpuppt sich als Illusion. Denn

das Soziale ist eine Struktur, die nicht danach fragt, ob die Beziehungen, durch die sie beschrieben wird, ein menschliches Maß ausweisen. Schon deswegen wird ›Ethik‹ benötigt: Damit die Struktur sich erhält in einer Form, die mit menschlichen Regungen wenigstens technisch vereinbart werden kann.

6/ Sozialkontrolle

Im Unterschied zur sog. Moralität, der Moral der Individuen, gibt es für das Moralische als dem Wesen des Sozialen, welche die Eigengesetzlichkeit des Moralischen z. B. dem Recht gegenüber begründet, eine recht einfache Definition: Es ist die zwischenmenschliche Begegnung in allgemeiner Form. So ist etwa für die Universalität der moralischen Form im Unterschied zur rein sozialen Form bezeichnend, dass sie sich nicht historisch legitimieren lässt; ihre Geltung rührt z. B. nicht daher, dass sie durch Moralität verdrängt wurde. Eher ist es umgekehrt so, dass sich die revolutionäre ›Moral‹ dadurch begründete, dass das Herrschaftssystem des Ancien Régime jede Moral vermissen ließ bzw. die alte aristokratische Ordnung ein pseudo-moralisches Amalgam aus überkommenen Privilegien und degenerierten Vorstellungen, die sich von ihren moralischen Quellen vollständig losgelöst hatten, darstellte.

| Eine nach-revolutionäre und in der Tendenz bonapartistische Anschauung des erwähnten Sachverhalts liefert uns z. B. Balzac in seinem historischen Roman *Die Chouans – Rebellen des Königs*, der die Exzesse der Konterrevolution schildert. Vielleicht versteht man erst von daher die Begeisterung der Aufklärung für die Idee, Moral auf *Grundsätze* zurückzuführen. |

Anders als der rein soziale Modus, der durch Techniken gestaltet wird, sind die moralischen Modi an einem Verhalten erkennbar, welches die sozialen Bande knüpft und zwischenmenschliche Verhältnisse *darstellt*. Moralisches Verhalten ist so gesehen ›symbolisch‹, und die Modalitäten, durch die es sich zu erkennen gibt, sind artikuliert. So ist es z. B. nicht dasselbe, ob Menschen in einer familiären Beziehung stehen, welche begrenzt wird durch den Grad der Nähe oder Verwandtschaft zwischen ihnen, oder ob sie sich begegnen in Konstellationen, welche unabhängig von einer solchen Bindung zustande kommen. Dort wird die Modalität, in der sie sich verständigen, ein sich in bestimmten rituellen Formen ausdrückendes Dürfen sein; im letzteren ein Sollen, das sich als vorgeschriebenes Modell der Begegnung auffassen lässt. Darüber hinaus gibt es nicht nur jenes Dürfen und dieses Sollen, von dem wir sagen, das seine Regeln *absolut* gelten, weil sie vorschreiben, wie sich Menschen überhaupt begegnen können (ohne sich gegenseitig umzubringen

oder sich Gewalt anzutun). Es gibt überdies das vom sokratischen Eros her bekannte Mögen, in dem sich religiöses Ethos und die Moral der Familie verwirklichen und deren Zweck die Teilhabe (methexis) ist, um es platonisch auszudrücken. Hinzu kommt – in der politischen Sphäre – noch das Wollen: d. i. die Übereinkunft des Begehrens mit einem Ziel.

Vom familiären Dürfen wohl zu unterscheiden ist das Dürfen in der Öffentlichkeit, welche die familiäre Teilhabe einerseits auf alle Mitglieder ausdehnt, die des Genusses fähig sind, ihnen jedoch auch die Regel auferlegt, sich entsprechend der eigenen, vor allem durch Geld und Arbeit definierten gesellschaftlichen Position und sozialen Aufgabe zu verhalten. Das öffentliche Dürfen bildet den neuzeitlichen Bereich der Sitten, der aus bestimmten Umgangsformen hervorgeht, die Menschen anderen gegenüber an den Tag legen. Diese Darstellung dient auch der Möglichkeit, Lüste zu kultivieren. Analog zum Dürfen gilt es zudem im Bereich des Sollens zwischen dem religiösen Sollen des Gesetzes und dem säkularisierten – (kantischen) – »Sittengesetz« zu unterscheiden. Da ist der Unterschied ganz einfach der, dass es sich bei dem ersteren um etwas Moralisches, im zweiten Fall – entgegen dem, was der Begriff vom »Sittengesetz« suggeriert – im Grunde um einen Kodex handelt. Das Wollen muss nicht per se moralisch sein, außer, es entstammt einer Reflexion der Ziele des Begehrens, wodurch es sich als das Ethos der Gemeinschaft – im Unterschied zum sokratischen, das in der Freundschaft gründet, sowie zur religiösen Kultur, aus der das Recht stammt – etabliert. Ein solches Wollen ist auch das kantische »Sollen«, wobei die Gemeinschaft als Kollektiv von Individuen gilt, welche zu jener Reflexion fähig sind nur schon aus Gründen der Selbst-Erhaltung.

Der Ursprung der Moral liegt, wie schon der Anarchist Kropotkin²⁷ gezeigt hat, in der Familie, denn familiär ist nicht wichtig, was einer tut, kann oder will, sondern was er hat und wer er ist – und zwar in Abhängigkeit gegenüber den anderen, die der Familie angehören. In einem Familienverband zu leben bedeutet, am Leben der anderen teilzuhaben (alles zu teilen), und es ist soweit klar, dass die ursprüngliche Familie erstens egalitär organisiert ist und zweitens die soziale Basis der Liebe darstellt. Die Teilhabe, von der bei Platon die Rede ist, wenn es darum geht, den Zusammenhalt der Dinge zu erklären, ist der materiellen Situation der Familie abgeschaut. Allerdings interessierte sich Platon

weniger für die Familie als vielmehr für den Staat, der an die Stelle der Familie tritt, wo die Familien aufeinander treffen. Dessen natürliches Aggregat ist die Ungleichheit unter den Menschen, und deshalb ist es die Aufgabe der Philosophie, für die Gleichheit der Familie ein politisches Äquivalent zu schaffen, d. h. Gerechtigkeit zu ermöglichen durch Ideen, die Gesetze sind.

Der Bibel zufolge ist diese Gerechtigkeit der Ausdruck einer Macht, welche die Menschen natürlicherweise schafft und als natürliche Personen zusammenbringt sowie miteinander geistig auskommen lässt, wo sie physisch voneinander getrennt bleiben. Das gerechte Verhältnis zwischen den Menschen wird indessen nicht – wie bei Platon – dialogisch gefunden, durch Vergewisserung der Gegenwart des Guten im Leben, an dem die Menschen teilhaben, sondern es wird in Gott selbst vorbildlich, der die Natur erschaffen und dem Menschen dadurch ein Gesetz auferlegt hat, sich zu einer geistigen Einheit zu fügen, die körperlich (auch geschlechtlich) in ihm angelegt ist. Im Gegensatz zum physikalischen Verstand, der alles trennt, wie schon Aristoteles erkannte, ist Gott die symbolische Macht schlechthin, die alle Identität, über ihre natürliche Dauer hinaus, schafft. *Gott existiert symbolisch*. Und Christus zeigt uns, was es heißt, so – für den (die) anderen, ein *ganzes* Leben antizipierend – zu existieren. Der Mensch braucht einen Menschen, um sich zu spiegeln,²⁸ er kann nur komplementär zu einem anderen Menschen existieren.

| Das Gute (agathon, kalon) wird dialogisch vergewissert und muss dem Handeln als Motiv zugrunde liegen, wenn es sich wiederholen soll. Es ist nach platonischer Auffassung im Begehren (eros) verankert. Platon stellt sich den Menschen als ›ganze Person‹ vor, die er durch den Mythos vom ursprünglichen Kugelmenschen veranschaulicht. Das dazu erforderliche Ethos ist religiös und speist sich aus einer personalen Differenz gegenüber Normen, die Teilhabe verunmöglichen. Eine erweiterte, vor allem politische Funktion nimmt das Ethos bei Aristoteles an, der den sokratischen Eros auf die staatliche Gemeinschaft überträgt mit dem Ergebnis, dass anstelle der zwischenmenschlichen Liebe die Freude am Tätigsein²⁹ und die Betrachtung von Werken die philosophische Praxis definieren. Die Politik schafft das naturgemäße menschliche Leben. Das dialogische Element wird zurückgenommen zugunsten eines eher analytischen Ansatzes, der politische Aufgaben als pädagogische Herausforderungen diskutiert. |

Bei Platon ist der Ursprung des philosophischen Ethos insofern religiös, als Sokrates gegen Gesetze opponiert, die dadurch ihren gerechten Sinn verkehren, dass sie von Leuten missbraucht werden, die jede gute Gesinnung vermissen lassen. Sokrates beruft sich dagegen auf seine innere Stimme, sein Daimonion, und legt ein Verhalten an den Tag, das den Tod nicht fürchtet. Durch dieses Verhalten des Sokrates wird klar, dass die ursprüngliche Triebfeder der Ethik die Religion, Mitleid und Rebellion³⁰ ist, um es mit Isaac B. Singer zu sagen. Denn nur durch Religion, deren Anspruch es ist, den Tod zu überwinden, sehen sich die Menschen auf ein gemeinsames Gut bezogen, das ihre weltlichen Interessen transzendiert auf ein einheitliches hin. Die Religion stellt nicht nur ein kritisches Bewusstsein den Zumutungen gegenüber dar, die der Mensch als seine eigene oder fremde »Natur« erfährt: sie schützt uns auch vor falschen, kulturell verselbständigten oder herangezüchteten Moralens.

Die oben aufgezeigte Differenz zwischen Moral und Ethik wird vollends durchsichtig, wenn man die heutige Ethik auf ihrem angewandtem Feld untersucht. In diesem Bereich wird das deliberative ethische Verfahren zu einer Strategie umfunktioniert, das Soziale nicht nur zu reflektieren, sondern auch zu kontrollieren d. h. reflektierend zu beobachten. Das ist auch nötig, da das Bestreben der Menschen, sich einer sozialen Struktur anzupassen, als deren Teil sie beschrieben werden, bedrohliche Abweichungen erzeugen kann. Ja, wo werden die psychologischen Begriffe und pädagogischen Anweisungen angewandter Ethiken schon gebraucht? Sie werden gebraucht in Schulen, Krankenhäusern, Gefängnissen, wo meist die Menschen selbst das Problem sind, insbesondere, wenn gemäß der ethischen Lesart deren »individuelle Autonomie« nicht mehr intakt ist. Der hiermit angezeigte Umstand, dass Disziplinierung das eigentliche Ziel der angewandten Ethik egal welcher Ausprägung ist, lässt sich auch an ihren psychologischen Typisierungen erkennen, die nichts erklären, aber vorbildlichem Verhalten zugrunde liegen sollen (so soll man z. B. seine Rolle als Elternteil, Erwachsener oder Kind spielen, um sich mit anderen verständigen zu können). Aber es ist ziemlich klar, dass man, um eine solche Rolle spielen zu können, sein gesamtes soziales und politisches Wissen vergessen muss. Die menschenrechtliche Fundierung der angewandten Ethik setzt sie in einen selten hinterfragten Gegensatz zu fast jeder traditionellen Moral und religiösen Ethik.

| Tatsächlich ist die Vereinbarkeit von traditioneller Moral und menschenrechtlich fundierter Ethik begrenzt. Im Ansatz, weil in dem einen Bereich von Individuen, im anderen von der Person als Keimzelle der Gemeinschaft ausgegangen wird. Hinzu kommt, dass die Menschenrechte nicht beanspruchen, das Böse aus der Welt zu schaffen, weil sie eine gesellschaftlich-soziale Konstellation voraussetzen, die verspricht, das Böse gar nicht erst aufkommen zu lassen, es sei denn in spielerischer Form, als Spiel mit ihm (Perversion). Aber es scheint klar, dass dieser Anspruch zu hoch gegriffen ist. Zum einen, weil das nicht auf Moral basierende Soziale politische Gewalt um seiner eigenen Einrichtung, Erhaltung willen voraussetzt und Gewalt zwischenmenschlich erzeugt, sobald die Verbindungen der Menschen sich kreuzen bzw. sie sich als Personen in die Quere kommen. Zum andern, weil besagtes Spiel mit dem Bösen zuweilen als intime Basis für Verbrechen gegen die Menschlichkeit dienen kann, wie der Faschismus gezeigt hat. Es stimmt nicht, wie Georges Bataille³¹ meinte, dass das Böse die Intimität der Menschen zum Ausdruck bringt (außer eben in einer faschistisch pervertierten Form). Und weil das so ist, sollte man mit dem Bösen nicht spielen (Hitchcock). Wie das »Spiel mit dem Bösen« wirklich aussieht, kann man bei dem Marquis de Sade nachlesen, dessen Phantasien den Schrecken der Revolutionszeit nachempfunden wirken.³² Goethe dagegen, in seinem »Faust«, kokettiert mit dem Bösen; jedenfalls gewinnt man bei ihm nicht den Eindruck, dass die Menschen sich gegenseitig hassen und Grauenhaftes antun bzw. böse sind. |

Im Unterschied zur rein sozialen Erfahrung, die ein Wissen von der Andersheit des Andern oder anderer vermittelt (von der Diskontinuität ihres Lebens unserem gegenüber), begründet sich und hat der moralische Modus sein imaginäres Fundament in *essentiellen* Erfahrungen. Wie Aristoteles im Wortlaut definierte, geht das Moralische in der Regel aus der Gewohnheit hervor. Platonisch forschen wir nach dem »Guten« als dem, was das zwischenmenschliche Leben auszeichnet und sich vergegenwärtigen lässt. Es ist von daher ganz entscheidend, ob und wie wir in der Vorstellung anderer existieren bzw. dass es ein Bewusstsein der Einheit in der Trennung gibt. Einer solchen Moralauffassung gegenüber dürfte es völlig evident sein, dass die Allgemeinheit, die von ethischen Theorien heute beschrieben wird, von ganz anderer Art ist. Das wird klar schon aufgrund der Terminologie, ihren -ismen.

| Die -ismen der moralischen Analyse machen deutlich, dass es sich um Zusammenfassungen, d. h. um *Beschreibungen von Beschreibungen* des Sozialen handelt, die den Anspruch mit sich führen, es prinzipiell zu erklären, z. B. als

Fähigkeit, auf gegenseitiger Verpflichtung beruhende Verträge zu schließen (Kontraktualismus), oder durch ein bestimmtes natürliches Programm (Naturalismus), oder durch ein an Konsequenzen orientiertes Handeln (Konsequentialismus). Das alles sind aber letztlich unzulässige Verallgemeinerungen, deren sog. realistische Wahrheit allenfalls darin zu finden ist, dass sie aus elementaren institutionellen Voraussetzungen für das Zustandekommen des Sozialen abgeleitet wurden. |

Das Gesagte ist aber auch daran erkennbar, dass die ethischen Theorien von heute keine sachliche Einheit bilden. Was zumal die sog. Werte anbelangt, so dürften wir nicht hoffen, von einem zeitgenössischen Ethiker eine Einschätzung zu hören zu bekommen, die mit dem, was andere professionelle Ethiker denken, übereinstimmt. Lediglich in einem Punkt scheinen neuere Ethiktheorien zu konvergieren, nämlich darin, dass sie von wissenschaftlichen Modellen ausgehen, welche das Verhalten der Menschen *in der Komplexität ihrer Lebensverhältnisse* verorten. Und das heißt in der Regel nichts anderes, als dass Ethik sich in einer *Ökologie* zugleich objektiviert und verankert.

Die Ökologie ist ja zum einen eine Technik, welche einen Ausschnitt der Wirklichkeit als Strukturmodell beschreibt, das heißt sie ist vergleichbar dem, was man früher »Weltanschauung« nannte – nur begrenzter. Derart fungiert die Ethik durch sämtliche Fächer hindurch als eine Art Wissenschaftsdesign zu dem Zweck, wissenschaftliche Theorien so darzustellen, dass in einen Bereich von erklärten Vorgängen und instrumentellen Zusammenhängen nachvollziehbar eingegriffen werden kann. Zum anderen ist die Ökologie der Ökonomie verpflichtet, was sich z. B. in dem Bestreben ausdrückt, saubere Produkte zu schaffen; sie ist ihr *Design*. Effektiv betrachtet ist die Ökologie das Ergebnis einer wildgewordenen Ökonomie, die sich genötigt sieht, ihre Konsumreste wiederzuverwerten. In philosophischen Koordinaten rückt dabei die Wiederverwertung an die Stelle der Wiedererinnerung (anamnesis).

Das grüne Harmoniedenken ebenso wie das Motiv, den menschlichen Genpool zu erhalten, hintertreiben im Grunde den Evolutionsgedanken durch Evolutionismus, d. h. durch unzulässige Verallgemeinerung. Man möchte aus wissenschaftlichen Erkenntnissen über die Entstehung und Zusammensetzung des Universums ein absolutes Wissen über den Lauf der Dinge ziehen, wobei die Konturen zwischen Menschheit und Naturgeschichte verschwimmen. Aber einmal abgesehen davon, dass

die Idioten und Verbrechen der Menschen sich nicht einfach in ein natürliches Konzept übersetzen lassen, und also Kultur und Natur nicht bruchlos ineinander greifen, sollten wir Evolutionstheorie und Evolutionismus auseinander halten.³³

| Die Evolutionslehre, die uns mit dem Prinzip der natürlichen Auslese bekannt gemacht hatte, war einmal eine wissenschaftlich produktive Lehre, welche die experimentelle Genetik inspirierte. Sie trug dazu bei, eine Theorie, die sich die Natur als Ausfaltung eines Plans dachte, durch ein experimentelles Forschungsprogramm abzulösen, das Entwicklungen durch Mutationen erklärte. Aber wie immer, wenn wissenschaftliche Theorien wissenschaftlich nicht mehr unmittelbar produktiv sind, verwandeln sie sich in Weltbilder. Das war so mit der ptolemäischen Astronomie, als sie zum Weltbild der Astrologen verkam, und Darwin geschah es nicht anders. Der spätere Evolutionismus folgte aus Darwins These von der Konkurrenz als natürlichem Prinzip, dass wir unsere menschliche Identität danach ausrichten sollten, einen ständigen Kampf um Ressourcen und Privilegien mit- oder vielmehr gegeneinander auszufechten. |

Der Hauptirrtum der hier als »ökologisch« geschilderten ethischen Sichtweisen ist oder scheint zu sein, dass sie das Leben als eingebunden in Strukturen erklären, die kein menschliches Maß ausweisen. Das heißt, man spiegelt sich in einer physischen Tatsachenwirklichkeit, welche sich nach Ursachen richtet, für die es keine menschlichen Normen geben wird. Dabei nimmt das Soziale – ebenso wie die umgebende Natur – allmählich eine Gestalt an, in der sich die Menschen nicht mehr wiedererkennen.

| Katastrophen aller Art stehen gegenwärtig im Mittelpunkt des Interesses an Nachrichten, vergleichbar Horoskopen, die den Lauf der Welt prophezeien. Günther Anders sprach noch von einer Katastrophen-Blindheit.³⁴ Tatsächlich ist die z. B. im frühen Christentum verbreitete Einsicht, dass die Menschengeschichte sich als Teil einer Katastrophe zu erkennen gegeben hat, ebenso wie der christliche Glaube an eine Apokalypse im Sinne eines wirklichen Neuanfangs, verdrängt worden durch einen evolutionistischen Fatalismus und/oder Optimismus. Man glaubt z. B., dass das aktuell stattfindende Klimadesaster ausbleiben werde, wenn geeignete Maßnahmen ergriffen würden, unseren Konsum ethisch umzugestalten. Das Gros der vielen täglichen Meldungen über die in der Realität stattfindenden Katastrophen antizipiert eine rein innerweltlich gedachte Apokalypse, womit wir anfangen, die Katastrophe zu verwirklichen. |

Die intime Seite des Vorganges ist, dass die zwischenmenschlichen Beziehungen durch Gewalt, als Verschiebung körperlicher Grenzen, geprägt werden. Es ist dies das Produkt eines verstümmelten Rechtsempfindens, das Rache mit Recht verwechselt. Es sollte von daher niemanden erstaunen, wenn uns die Moral heute vornehmlich in gewalttätiger Form entgegentritt. (Daran ist allenfalls eines tröstlich: Da die Menschen zwar ohne moralisches Bewusstsein auskommen, aber nicht ganz ohne Gewohnheiten, benötigen sie in ihrem Leben trotzdem Wiederholungen, welche die Funktion haben, dass sich ihre überwiegend eingebilddete autonome Existenz konkretisiert. Das Medium dieser Wiederholungen ist eine populäre Tanzmusik, welche dem archaischen Zweck geschuldet ist, von der Last sittlicher Gewalt zu befreien.) Die Rache indes, d. i. die Gewaltausübung im Namen anderer, ist ein pseudo-symbolischer Akt, dem das religiöse Bewusstsein entweder fehlt oder der ein verkehrtes religiöses Wissen zur Begründung hat. Sie stammt aus dem Zerfall der Religion, der seinerseits in der *Bande* als Kompensation familiären Zerfalls seine soziologische Stütze findet.

›Banden‹ sind Verbindungen, deren Mitglieder sich einen Kodex auferlegen, die den Erhalt des Kollektivs garantieren sollen. Hierbei ist wichtig zu sehen, dass die Bande ein familienähnliches Gebilde ist, das Abhängigkeiten nicht voraussetzt, sondern schaffen muss, und dies – da die Bande ja nichts produziert – auf der Basis von Verdiensten im Kampf um den Erhalt der Bande, an den der Kodex geknüpft wird, letztlich durch Raub und Mord. Der Begriff der Ehre und auch der des Eigentums sind womöglich ein Erzeugnis von Bandenmoral. Denn an und für sich sind weder Ehre noch Eigentum etwas, das Personen auszeichnet, es sei denn, dass sie sich etwas *erstreiten*, was sich sozial in einer auf Unterordnung basierenden Organisation darstellt.

| Die gezielte Förderung des kindlichen Wunsches, Dinge zu besitzen, ist vielleicht natürlich, aber nicht moralisch. Man muss sehen, dass der Kodex im Grunde eine mathematische Moral ist, die auf dem Durchzählen einer Mannschaft, bei der sich quasi die Null als Zentrum der Macht erweist, beruht. Der Bandenführer oder Heerführer ist die symbolische Leerstelle, die es zu schützen gilt; er muss, was immer er tut, unantastbar bleiben, damit das Kollektiv nicht auseinanderfällt. Eine Gesellschaft ohne Moral, die lediglich durch den Kodex einer herrschenden Klasse zusammengehalten wird, hat allenfalls die Möglichkeit, Gewalt in ästhetische Formen zu bannen. |

Das ursprüngliche Recht entsteht aus der Begegnung der Familien, das heißt es ist eine die Moral der Familie transzendierende Ordnung. Was die neuzeitliche, moderne Idee des Rechts betrifft, so wird man sagen dürfen, dass sie sich durch Chancen und Sicherheiten rechtfertigt, durch welche sich die Bürger vielleicht solidarisch verbunden wissen, die sie aber nicht dazu zwingt, für einander einzustehen. Eine solche Rechtsordnung kann solange funktionieren und als gerecht empfunden werden, wie genügend materieller Wohlstand vorhanden ist, welcher garantiert, dass Menschen nicht aufeinander angewiesen sind. Die Frage immerhin darf gestellt werden, warum wir uns an Regeln halten sollten, die nicht in einer realen, sich in der Lebensweise niederschlagenden Übereinstimmung zwischen uns und anderen gründen.

An die Stelle eines nationalen ›Ethos‹, dessen Begriff durch den Nationalsozialismus gründlich diskreditiert wurde, ist das Ethos des Rechtsstaats getreten. Die damit eingeleitete Pluralisierung der Moralität, die Politik auf die Anwendung von Grundrechten der Verfassung reduziert, wird jedoch nicht definitiv verhindern können, dass neue Gemeinschaften entstehen, die vielleicht dereinst für sich beanspruchen werden, ›Staaten‹ zu bilden, die mit einer liberalen Idee und Rechtsauffassung auf globaler freier marktwirtschaftlicher Basis nicht mehr zu vereinbaren sein werden.

Die von der alten revolutionären *Déclaration* noch verteidigte Verankerung der Menschenrechte in der Gewalt des Volkes wird seit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 (die in Rücksicht auf die Nazi-Verbrechen während des Zweiten Weltkriegs formuliert wurde) in einer Form versachlicht oder reifiziert, als wäre die Folter – analog dem Heraklit zugeschriebenen bekannten Spruch, dass der Krieg der Vater aller Dinge sei – die Mutter aller Dinge. Dies als Ergebnis des Versuchs, die menschenrechtliche Legitimierung von Gewalt durch Volksherrschaft – bekanntlich ein konstitutives Element des faschistischen und auch stalinistischen Terrors – zu überblenden durch eine Transformation der Menschenrechte in zivilgesellschaftliche Grundrechte. Zwischenmenschliche Gewaltakte mutieren damit zu einem Mangel an demokratisch aufgefasster Rechtsstaatlichkeit, als würden Menschen, solange sie sich nur an Normen halten, gar nicht zur Gewalt neigen.

Anmerkungen

- 1 Das ist die These von Jean Baudrillard, siehe: *Warum ist nicht alles schon verschwunden?* Berlin 2008.
- 2 E. E. Evans-Pritchard, *Theorien über primitive Religionen*, Frankfurt am Main 1968, S. 46.
- 3 Zu Luhmann in dieser Rücksicht siehe: Christian Schuldt, *Systemtheorie*, Hamburg 2003.
- 4 Politeia 514a–517c.
- 5 Vgl. G. K. Chesterton, »Verteidigung der interessanten Informationen«, in: *Das Gold in der Gasse*, Stuttgart 1986, S. 58–66.
- 6 Gilles Deleuze und Félix Guattari haben in ihrer Beschreibung des *Rhizoms* die hier vorgetragene Idee der Vernetzung antizipiert, vgl. *Rhizom*, Berlin 1977, S. 22f.
- 7 Diese Technik kommt zustande, indem Diskurse unterbrochen und mit gezielten Fragen, die oft umgedrehte Antworten sind, im Hinblick auf ein zu formulierendes Problem erörtert werden. Vordergründiges Wissen (Meinungen) wird hierbei durch Hintergrundwissen konterkariert. Die sokratische Ironie bildet so das Negativ zur spekulativen Methode Platons, die Begriffe für Existierendes in Form dialogischer Spiegelungen von Ansichten als theoretische Aspekte darzustellen und zu vergegenwärtigen versucht. Die platonischen Dialoge bestehen aus lauter Inversionen, was auch einer mathematischen Denkweise entspricht, durch die hindurch Ereignisse sich repräsentieren und als spezielle Dinge und deren Eigenschaften benennen lassen. Vgl. *Sokrates*, Stuttgart 2010.
- 8 Berlin 2010.
- 9 Pasolini, *Freibeuterschriften*, Berlin 2006, S. 162f.
- 10 Quelle: Youtube [Burgess über Pop].
- 11 Vgl. dazu den Aufsatz des Kierkegaard-Biographen Georg Brandes, »Vom Lesen«, in: *Sinn und Form*, 4/2012.
- 12 Vgl. *Abécédaire* [Das ABC des Gilles Deleuze], DVD 2009.
- 13 Zitiert aus: Pier Paolo Pasolini, *Die lange Strasse aus Sand*, Hamburg 2009.
- 14 Vgl. Foucault, *Histoire de la sexualité, vol 1: La volonté de savoir*, Paris 1976.
- 15 Vgl. Cassirer, *Rousseau – Goethe – Kant*, Hamburg 1991, S. 32.
- 16 Kieslowski, *Kurzer Film über das Töten* [Intro] Der Gedanke ist m. W. zuerst von Camus formuliert worden, wonach das Gesetz nicht die Funktion habe, den natürlichen Vorgang zu bekräftigen. Vgl. dessen *Betrachtungen über die Todesstrafe*, Reinbeck bei Hamburg 1960.
- 17 Zitierte Anm.: Rousseau, *Sozialphilosophische und politische Schriften*, Zürich 1989, S. 281, 296.
- 18 KpV 1. T, 1. B., 3. H. (II 93) [nach Eisler].
- 19 Vgl. John Stuart Mill, *Utilitarianism* (1871), Kap. 2.
- 20 Vgl. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit: Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt am Main/New York 2006.

- 21 Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992.
- 22 Auf die Vernachlässigung des Imaginären durch die Sozialwissenschaften hatte ebenfalls bereits Baudrillard hingewiesen, vgl. *Im Schatten der schweigenden Mehrheiten oder das Ende des Sozialen*, Berlin 2010.
- 23 *Die Kunst der Weltklugheit*, übers. von A. Schopenhauer § 1.
- 24 *Die Kunst der Weltklugheit* § 300.
- 25 Slavoj Žižek spricht in diesem Zusammenhang vom realen Anderen, der stört. So ist z. B. das Rauchen verboten, weil man die physische Andersheit des Anderen nicht erträgt.
- 26 Vgl. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887).
- 27 Vgl. Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, Frankfurt am Main 1976.
- 28 Vgl. Tarkowskji, *Solaris*, DVD 2011 [russisch und deutsch].
- 29 Vgl. Aristoteles, *Einführungsschriften*, hrsg. von O. Gigon, München 1982, S. 67.
- 30 Interview mit Isaac B. Singer und Anthony Burgess im Schwedischen Fernsehen; Quelle: Youtube.
- 31 Die Quelle dieser Äußerung ist mir entschwunden.
- 32 Vgl. N. E. Restif de la Bretonne, *Revolutionäre Nächte in Paris*, München 1989.
- 33 Vgl. Robert Spaemann, *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994.
- 34 Vgl. Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, 2 Bände, München 1980.

