

Robert Hettlage
Alfred Bellebaum *Hrsg.*

Alltagsmoralen

Die kulturelle Beeinflussung
der fünf Sinne



Springer VS

Alltagsmoralen

Robert Hettlage • Alfred Bellebaum (Hrsg.)

Alltagsmoralen

Die kulturelle Beeinflussung
der fünf Sinne

Herausgeber
Robert Hettlage
Universität Regensburg
Deutschland

Alfred Bellebaum
Universität Koblenz-Landau
Deutschland

ISBN 978-3-658-02816-9 ISBN 978-3-658-02817-6 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-658-02817-6

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

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2016

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen.

Lektorat: Dr. Cori Mackrodt, Daniel Hawig

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer Fachmedien Wiesbaden ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media (www.springer.com)

Inhalt

Kurze Wegleitung. Zur alltagsmoralischen Durchdringung
der Sinne 7
Robert Hettlage und Alfred Bellebaum

Teil A Ethik und Alltagsmoral

Alltagsmoralen. Die Sinne und das pflichtgemässe Handeln 13
Robert Hettlage

Teil B Die Verbindung von Sinnesqualitäten und Alltagsmoral

Die fünf Sinne. Körperliche Vorgaben und gesellschaftliche Einflüsse 65
Alfred Bellebaum

Zur Alltagsmoral der Blicke 85
Karl Lenz

Wer Ohren hat zu hören. Über eine zentrale Dimension
der Welterfassung 121
Gerhard Schmied

Zwischen Apathie und Utopie. Soziologisches und Phänomenologisches
zum Geruchssinn am Beispiel des Ersten Weltkrieges 135
Jürgen Raab

Schmeckt's? Über einen zentralen Ausschnitt unserer materiellen Welt 167
Gerhard Schmied

Der Tastsinn – Konstanten und Veränderungen 185
Arnold Zingerle

Teil C Der Sinn der Sinne

Die Welt der Sinne und der Geist der Synästhesie. Zur Medizin- und
 Kulturgeschichte der Körpererfahrung 211
Dietrich v. Engelhardt

Sinn der Sinne. Ästhesiologie und Soziologie bei Simmel und Plessner 237
Joachim Fischer

Zur Anthropologie der Sinne am Leitfaden der Selbstbezüglichkeit
 des Lebens 251
Erwin Hufnagel

Die Autoren 281

Kurze Wegleitung. Zur alltagsmoralischen Durchdringung der Sinne

Robert Hettlage und Alfred Bellebaum

Teil A Ethik und Alltagsmoral

Im Alltag wissen wir über vieles so gut Bescheid, dass wir im Allgemeinen richtig „funktionieren“ können. Dieses Vorwissen ist aber kein methodisch erarbeitetes und kritisch reflektiertes Wissen über Zusammenhänge oder Gründe und Motive, schon gar nicht über gesellschaftliche Verknüpfungen. Diese wissenschaftliche Vertiefung ist in den meisten Fällen auch nicht nötig, sondern gehört einer anderen Sinnschicht und anderen Handlungskontexten an. Insofern hat der Alltag seine eigene „Logik“, seine eigenen Relevanzen und eigene Handlungszwänge.

Zu dieser eigenen Vernünftigkeit gehört auch ein spezifisches Wissen über das, was gut und schlecht, geschuldet und „gesollt“ ist. Unsere Begegnungs-Situationen sind allesamt normativ aufgeladen (Erving Goffman). Alle haben z. B. ein intuitives Wissen darüber, was in der Begegnung von Menschen nicht nur höflich, sondern was ausdrücklich verpflichtend ist. Es ist beispielsweise ein *Alltagsimperativ* – und nicht nur eine Kann-Norm-Bekannte zu grüßen, nicht tötlich zu werden etc.. Solche moralischen Regelungen sind wesentliche Stabilisatoren, um vielfältige, alltägliche Situationen bewältigen zu können. Entsprechend streng ist die gesprächsweise („diskursive“) Verarbeitung der moralischen Selbstverständlichkeiten und die gemeinsame Sanktion in Form von Entrüstung, Verärgerung oder Verachtung bei Übertretung dieses moralischen Kodex. Es ist Aufgabe dieses Bandes den Alltag nach seinen impliziten ethischen Postulaten zu durchforsten. Dabei geht es überwiegend nicht um die theoretische Begründung der Pflichten (d. h. um Ethik), sondern um alltagsweltliches Erleben, Bewusstsein, Erwartungen und praktisches Handeln (d. h. um Moral).

Teil B Die Verbindung von Sinnesqualitäten und Alltagsmoral

Dieser Teil befasst sich zunächst mit der Bedeutung der fünf Sinne im Zusammenleben. Dabei fällt auf, dass die fünf Sinne für die normative Steuerung unseres Alltagshandelns von besonderer Bedeutung sind. Zum einen sind sie bevorzugte Anknüpfungspunkte für das Zustandekommen und das Gelingen von Begegnungen. Andererseits sind die Sinne als Vermittler der körperlichen und seelisch-geistigen Vorgänge Träger und Kristallisationspunkte moralischer Verpflichtungen, was sich u. a. an Reinlichkeitsverpflichtungen und ihrer rituellen Steuerung ablesen lässt. Das bleibt dem Alltagshandelnden aber meist verborgen. Der pflichtgemäße, soziale Umgang mit der eigenen Sinnesapparatur gilt als Normalkompetenz („taken for granted“).

So gesehen steht der Alltag unter einer doppelten Amnesie: sowohl die Genese der Normen als auch die moralische Anbindung an die Sinne bleiben weitgehend ausgeblendet, was der „gefühlten“ Verpflichtung selbst offensichtlich keinen Abbruch tut. So wie das Funktionieren und der Gebrauch der Sinne einfach vorausgesetzt werden, bleibt auch die moralische Imprägnierung der Sinne jenseits der Bewusstseinschwelle. Diese wird nur überschritten, wenn die Sinne nicht oder partiell nicht funktionieren und/oder wenn der implizite moralische Kodex beim Gebrauch der Sinne offensichtlich verletzt wird. (Beweis ex negativo). Die Augen „sollen“ andere Menschen sehen, aber nicht fixieren. Letzteres wird nicht nur als störend, sondern auch als verletzend. erlebt. Um dem vorzubeugen wird Kindern z. B. ein richtiges Blickverhalten frühzeitig antrainiert.

In Teil B wird der „richtige“ Gebrauch der Sinne in sozialen Situationen im Detail untersucht. Die Debatte, wie viele Sinne anzunehmen sind, steht nicht im Vordergrund. Sie setzt hier bei den klassischen fünf Sinnen (Sehen, Hören, Riechen, Tasten, Schmecken) an. Die Beiträge konzentrieren sich jeweils auf einzelne dieser Sinne. Ihr situationsgerechter Einsatz, ihre riskante Steuerung, ihr soziales Verletzungspotential, die Korrekturmöglichkeiten etc. werden jeweils mit Blick auf: ihre alltagsmoralische Dimension durchforstet.

Viele Situationen sind so komplex, dass der Einsatz der Sinne koordiniert werden muss. Das färbt auf die alltagsmoralische Eindeutigkeit ab. Trotzdem lassen sich Grundzüge und Geltungsbedingungen des aufmerksamen Gebrauchs der Sinne festlegen, auf der die Selbstverständlichkeiten der Alltagsimperative aufruhren. So haben nicht nur verschiedene Berufsalltage ihre eigenen Sensibilitäten für den moralischen Gebrauch der jeweils besonders strapazierten Sinne. Körpernähe und Körperferne (Tastsinn, Geruchssinn) sind dabei besonders geregelt. Ähnliches gilt für die größeren zivilisatorischen Zusammenhänge der Selbststeuerung (N. Elias). Schon ein cursorischer Blick auf interkulturelle Besonderheiten im Gebrauch der

Sinne macht deutlich, dass „unsere“ eingewöhnte Alltagsmoral im Kulturkontakt auf Grenzen stößt und enttäuscht werden kann. Dadurch kann ein eigener Beitrag zur „Kritik der Sinne“ erzielt werden.

Teil C Der anthropologische „Sinn der Sinne“

Abgeschlossen wird der Band durch die Betrachtung des größeren sozialen und kulturellen Rahmens. Der „Sinn der Sinne“ setzt, an der kulturhistorischen, anthropologischen und philosophischen Diskussion an, die für die ganze europäische Tradition von der griechischen Antike bis zum modernen Vitalismus, H. Drieschs, von der Phänomenologie bis hin zur biologischen, philosophischen und soziologischen Anthropologie von heute bedeutsam wurde. Auch die modernen, „exakten“ Naturwissenschaften (und Teile der Medizin und Psychologie), die sich angeblich von diesem Kanon abgekoppelt haben, sind bei genauerem Hinsehen manchmal nicht ganz frei von Bezügen zu dieser Tradition. Schon die Debatte um die Zahl der Sinne und diejenige um das Verhältnis von äußeren und inneren Sinnen (vgl. Daniel Heller-Roazen 2012) zeigt das.

Immer geht es nämlich nicht nur darum, die Struktureigenschaften der sinnlich-leiblichen Ausstattung des Menschen, sondern auch darum, ihren Wert für die Ordnung der Wirklichkeit (Wirklichkeitswert der Sinnesqualitäten) und folglich ihre anthropologische „Notwendigkeit“ zu erfassen. Helmuth Plessners frühe „Hermeneutik der Sinne“ (1923) zielt sogar darauf ab, einen Zusammenhang zwischen Sinnesmodalitäten und leiblich-geistiger Einheit, also eine „Strukturverwandtschaft“ zwischen Sinnlichkeits- und Geistfunktion zu postulieren. Aus etwas anderer Perspektive wurde das auch von Albert. Wesselski (1934) und Erwin Straus (1936) in die Diskussion geworfen. Ohne Körperempfindung etwa, als möglicher weiterer Sinn, könnten wir uns nur schwer in der Welt bewegen („gehen“). Weil die Sinne gemeinsam funktionieren, können wir Dinge wahrnehmen. (Haptisches) Greifen und vernünftiges Be-greifen, Denken und inneres Reden stehen in einem engen Verhältnis. Reden als „Äußerung“ bezieht sich darauf, von anderen verstanden zu werden. Nur über das (bewusste) Zuhören und Zusehen, können wir (deutend) verstehen. Erst durch sinnliche Erfahrung und sinnesbasierte Interaktionen werden höhere, transzendierende Geistfunktionen wie inneres Sehen (Imagination), inneres Hören (Gewissen), Selbstbewusstsein, Selbststeuerung, Ethos der Lebensführung und Inspiration möglich. Damit wird der (proto-)soziologische Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Sinn, zwischen Sinn und Sinn-Verstehen, also die sinnliche Einbettung des gesellschaftlich-kulturellen Lebens der Menschen, überdeutlich.

Teil A
Ethik und Alltagsmoral

Alltagsmoralen

Die Sinne und das pflichtgemässe Handeln

Robert Hettlage

Es gehört zu den grundlegenden Erfahrungen der Menschen aller Kulturen, dass sie ihr Leben nicht einfach bewusstlos „ableben“ bis sie an sein Ende („Ableben“) kommen. Alle kulturellen Zeugnisse, die wir besitzen, deuten darauf hin, dass Menschen in vielfältigster Weise über ihr Leben nachdenken, ja ihm sogar eine grundsätzliche Bedeutung und eine Form abgewinnen wollen. Natürlich ist die Suche danach nicht immer gleich intensiv – und es gibt viele Bemühungen, diese ungemütlichen, weil folgenreichen Fragen wieder zu verdrängen. Dennoch bleibt der reflexive Impuls gültig und gilt als zutiefst menschlich.

Max Weber hat diese Neigung, dass Menschen (als „Kulturmenschen“) nicht nur leben, sondern ihr Leben bewusst „führen“ (sollen) damit umschrieben, dass sie ihre Handlungen und Zwecke einem Prinzip oder Axiom unterstellen, das dafür sorgt, dem Handeln eine vereinheitlichende, erkennbare Form und Kompetenz zu verleihen. So folgte der chinesische Beamte in früheren Zeiten dem Ideal der Gelehrsamkeit, der europäische Adelige dem Prinzip der Standesehre, der Mönch dem Axiom des „Gottesdienstes“ usw. Heute ist kompetent, wer sich wirtschaftlich selbst erhalten und seine wirtschaftliche Unabhängigkeit wahren kann, also die dafür als Voraussetzung nötigen Sozial- und Kulturtechniken beherrscht (Ausbildung, Selbstdisziplin, Verlässlichkeit).

Wie immer die einzelnen Lebensentwürfe gestaltet sind, sie stimmen darin überein, dass das jeweilige Leben, subjektiv gesehen, gelingen möge, seien die erstrebten Ziele auch noch so unterschiedlich. Das ist die eine Seite der Selbstreflexion. Sie bezieht sich auf das Axiom des „guten Lebens“, das seit der Antike einen festen Stellenwert in der Philosophie hat. Seither geht es darum, diese Formel mit Inhalt zu füllen, denn es stellt sich sofort die Frage, was denn das Gute des Lebens ist. Man kann es damit bewenden lassen, dass man sich einzig und allein auf das konzentriert, was die Individuen als gut empfinden und äussern. Alle empirisch verfahrenen Wissenschaften beschreiten diesen Weg. Man kann aber

auch weiter fragen, ob es jenseits der empirischen Befunde noch andere, eigens zu rechtfertigende Richtlinien („gute Gründe“) gibt, die aus der rein subjektiven Empfindung, also einer schwach begründbaren Legitimation herausführen und einen objektiven und damit generalisierbaren Anspruch formulieren lassen. Es scheint so, dass Menschen – vor allem wenn es um den Umgang mit anderen geht – allgemein gerechtfertigte Verhaltensweisen einfordern. Sie wissen meist sehr gut, ob sich andere gut und richtig, d. h. je nach Situation freundlich, höflich, stilvoll, feinfühlig und zuvorkommend oder eben unhöflich, frech, abweisend, nachlässig und störend benehmen. Sie verfügen offensichtlich über einen fein gerasterten Katalog von Normen und Erwartungen, nach dem das Verhalten als klug, gerecht, mutig und angemessen (um nur die 4 Kardinaltugenden zu nennen) kategorisiert wird. Ob es sich mehr um triviale Alltagsereignisse oder um Fragen handelt, die die ganze Person im Tiefsten z. B. als existentielles Drama oder Aporie betreffen, wir kommen nicht darum herum festzustellen,

1. dass Menschen im Allgemeinen als moralische, verantwortliche und ehrenwerte Personen wahrgenommen werden wollen und ihnen diese Wahrnehmung von grosser Bedeutung ist,
2. dass sie ständig in Konflikt mit Erwartungen kommen, die Andere in konkreter Form als Interaktionspartner oder abstrakt als gesellschaftliche Institutionen und Organisationen (als „generalisierter Anderer“) an sie richten und auf die sie irgendwie antworten müssen,
3. dass jede Gesellschaft hierfür bestimmte Raster in Form von Normen vorgibt, nach denen sich die Individuen gegenseitig einschätzen, und an die sie sich halten oder wenigstens halten sollen, ja an denen sie sich häufig ausrichten müssen, wenn sie nicht grosse Nachteile in Kauf nehmen wollen, und
4. dass individuelle Personen deswegen auf die Klärung wichtiger Dimensionen und Kriterien ihres Verhaltens z. B. auf Herkunft und Verpflichtungsgrad dieser Normen verwiesen sind, auch wenn diese Fragen nicht immer oder vielleicht sogar nur selten ausdrücklich reflektiert werden.

A Ethik und Moral

Die Frage nach dem Soll, dem pflichtgemässen, verantwortlichen Handeln bzw. nach seiner Begründung steht also immer im Raum. Sie „ist in der Struktur des menschlichen Lebens gegeben“ (Wolf 1999,19). Sie betrifft unweigerlich die Dimensionen des sinnvollen, guten Lebens. Sozialwissenschaften richten sich vorwiegend

auf die Problemkomplexe 1-3, die philosophische Ethik als „Lehre vom rechten Handeln“ (Schleiermacher) setzt ihren Schwerpunkt eher auf den Fragebereich (4). Vorab ist aber zwischen Ethik und Moral zu unterscheiden.

- *Moral* (mores) ist der deskriptive Ausdruck für faktische Handlungsmuster (Konventionen, Sitten, Regeln, Prinzipien) von Individuen oder Gruppen. Dabei werden zunächst keine rationalen oder theoretischen Rechtfertigungen angeboten. Im Mittelpunkt steht die soziale Realität leitender Handlungsregulierungen, die in einer Gesellschaft „eingelebt“ sind und von den Individuen als „herrschende Moral“ verinnerlicht wurden. Eine normative Komponente erhält die Moral (individuell: Sittlichkeit), wenn sie einen Bereich praktischer Urteile (Rechte, Pflichten, Werte) und Handlungen umfasst, die z. B. Achtung für oder Rücksichtnahme auf andere fordern. „Moralisches Handeln ist (dann) dasjenige Handeln, dessen Einhaltung wir von anderen und diese von uns fordern“ (Wolf, 1999, 13). Von einem Beobachter kann aber „auf Abstand“ registriert werden, was als anständig gilt, was als richtig eingesehen wird, gegen welche Normen man sich zur Wehr setzt und Sanktionen (z. B. moralische Abwertung) auf sich nimmt, kurz: in welche gegebenen Bahnen des „Anständigen“ manche Menschen hineingeboren, eintrainiert oder sogar hineingezwungen werden. In diesem Sinn entspricht Moral dem traditionellen Verständnis von *Ethos* als Gewohnheit, Brauch und Sitte.
- *Ethik* als wissenschaftliche Disziplin ist hingegen eine Theorie über jene moralischen Realitäten einer Gesellschaft. Ethik ist die „Reflexionstheorie der Moral“ (Luhmann 1989, S.358 ff.). Sie arbeitet die Kriterien aus, wie moralische Urteile und Gefühle, bzw. subjektive Folgebereitschaft für ethische Maximen, zustande kommen und wie sie sich vernünftig rechtfertigen lassen. Sie sagt, wie Normen, Wertungen, Einstellungen und Orientierungen unter Sollensansprüchen zu kritisieren, zu rekonstruieren und zu begründen sind.

Fragen der Ethik sind ein traditionsreicher „Kampfplatz der Philosophie“ (Kurt Flach 2008), denn richtiges Leben und richtiges Verstehen scheinen irgendwie zusammenzugehören. Insofern bemüht sich der Ethiker nicht nur um das Thema, was das gute Leben ist (Wolf 1999,12f.) bzw. wie ich mein Leben zu führen habe, damit es gesamthaft gesehen als ein geglücktes betrachtet werden kann (vgl. Aristoteles' Eudämonie- und Tugendlehre), sondern auch und vor allem darum, was der Grund dieses Sollens ist. Darin eingeschlossen sind die Fragen der Evidenz des Verantwortungsbewusstseins (Utz 1970, 35 ff.) sowie diejenige nach dem inneren Beobachter und Richter menschlicher Handlungen, der gemeinhin als Gewissen bezeichnet wird. Das klingt sehr abstrakt und ist es häufig auch. Die zwei funda-

mentalenen Überlegungen, nach dem „Was“ und dem „Warum“ des Sollens münden aber schnell in konkrete Zielsetzungen ein, wenn man bedenkt, dass jede gesellschaftliche und politische Gestaltung einen ethischen Kern aufweist. Wie sich eine Gesellschaft oder ein Einzelner konkret verhalten soll und welche Bewertungen dabei zu treffen sind, lässt sich nicht so einfach beiseiteschieben.

Eine Wissenschaft, die das Sollen auf Gründe zurückführen, also begründen will, steht – was für unsere Fragestellung von Bedeutung ist – u. a. vor der kaum zu lösenden Schwierigkeit, wie der Allgemeinheitsanspruch mit der konkreten Situation und der (vorgegebenen) sozialen Einbettung des Handelns zu verbinden ist. Nach Hans-Georg *Gadamer* (1963,13 ff) eröffnen sich nur zwei Wege, wie man dem Dilemma entkommen kann. Beide, der formale und der materiale, sind auch beschränkt worden.

I Formale vs. materiale Begründungen der Ethik

(1) Prototyp der formalen Begründung der Ethik sind die Überlegungen *I. Kants*. Wie bei allen Philosophen der Neuzeit tritt bei ihm die Autonomie des Subjekts in den Vordergrund. Da die Welt nach Kant in eine Sphäre der Erscheinungen und eine solche des „Ding an sich“ zerfällt, wird auch ein empirisches, auf Anschauungen gerichtetes Subjekt und ein intelligibles Subjekt, das die Bedingungen von Bewusstsein und Erkennen reflektieren kann, unterschieden. Vom empirischen Subjekt ist nicht viel zu erwarten, denn es ist aus zu „krummem Holze geschnitzt“, so dass man es nicht gerade biegen kann. Jede faktische Willensbestimmung im Bereich der Erscheinungen ist der Erfahrungswelt verhaftet, wo nie mit Sicherheit eine unbedingt gute Handlung angetroffen werden kann. Wenn es also einen sittlich guten Willen geben soll, dann muss er aus den Beschränkungen der Sinnenwesen (durch Neigungen und Interessen) befreit sein. Deswegen rekurriert *Kant* auf jene andere Ebene, die intelligible Ordnung, der wir eben auch angehören, aber nicht als Sinnen-, sondern als Vernunftwesen. Hier ist das unbedingte, allgemein verbindliche Sollen (die Pflicht an sich), auf der allein sich eine Ethik „rational“ begründen lässt, „zu Hause“. Da beide Sphären der Wirklichkeit dualistisch auseinandergesogen werden, gelingt es *Kant*, das Ethische „an sich“ heraus zu präparieren, das von allen falschen Beimischungen „der Welt“ freigehalten werden kann (*Kant* 1956,S.89). Hier nur kann freie Selbstgesetzgebung mit Vernunft theoretisch zusammengebracht und „Vernunft als Freiheit denkmöglich gemacht“ (werden) ... Als sittliche Autonomie besagt sie die Selbstbindung des Subjekts an das Gesetz vernünftiger Selbstbestimmung“ (*Böckle* 1977,51).

Kants kategorischer Imperativ („Handle so, dass die Maxime deines Handelns jederzeit Grundlage eines allgemeinen Gesetzes werden könnte“) will genau dies. Er zielt darauf ab, die Verbindlichkeit des Sollens, die Erkenntnis der allgemeinen, imperativen und rigorosen „Form“ des Sittlichen einzufordern, die auch auf das praktische Handeln prägend durchschlägt. „Der Sinn des Kantischen Formalismus besteht also darin, die Reinheit der sittlichen Vernunftentscheidung gegen alle Trübungen durch die Gesichtspunkte der Neigung und des Interesses – im naiven wie im philosophischen Bewusstsein – zu sichern“ (Gadamer 1963: 15).

Formal ist *Kants* Ethik deshalb, weil sie generelle Imperative formuliert, die der Freiheit des Handelnden bei der Übersetzung von (formalen) ethischen Normen in moralische Gebote eine grosse Verantwortung aufbürdet (Lay 1989,37). Ob das Auseinanderziehen einer Reflexionsebene von einer Handlungsebene, also von „gesetzesprüfender Vernunft“ und praktischer Entscheidung in ihrer empirischen Abhängigkeit tragfähig und alltagstauglich ist, wird immer wieder bestritten.

(2) G.W.F. *Hegel* (1970, S.430 ff.) moniert, dass sich die bedingten, „krummen“ Inhalte nicht überzeugend aus den formalen Prinzipien herleiten lassen, wenn man nicht in eine Tautologie verfallen will. Der Kampf zwischen Pflicht und Neigung scheint vielen nicht der relevanteste Aspekt einer Ethik zu sein. Wichtiger ist manchen Kritikern, dass das Insistieren auf dem autonomen Subjekt die reale Welt der Sinnenwesen ihrer leiblichen Einbettung beraubt. Vernunft und Sinnlichkeit, aber auch individuelle Autonomie und gesellschaftliche Bindung würden auseinandergerissen.

Dieser Zweiteilung will *Hegel* durch die Idee des Absoluten (Ganzes, Wahres) und seine dialektische Selbstbewegung „aufheben“. Denn dieses ideale Ganze wird nicht in eine dem Bewusstsein äusserliche Sphäre (z. B. die (platonische) Welt der Ideen) verlagert, sondern umfasst als „Geist“ nicht nur alles Endliche, sondern auch alle Gegensätze: diejenigen zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Sinnes- und Reflexionsebene, zwischen Statik und Dynamik etc. Der Geist ist immer in Bewegung; er verkörpert sich in ganz unterschiedlichen Formen und schafft durch seine dialektische Wirkungsweise aus den Gegensätzen ganz neue Synthesen, in denen die alten Antithesen, z. B. diejenige von individuellem Bewusstsein und objektiver Erkenntnis sowie zwischen Ich und Wir, dahin fallen. Im Verlauf dieser Weltbewegung – d. h. des Ganzen und Wahren zu sich selbst – erreicht das Individuum zwangsläufig ein höheres gesellschaftliches Bewusstsein, in dem die Verschiedenheit von Personen im doppelten Wortsinn „aufgehoben“ ist.

Das Bewegungsgesetz hat eine Schlagseite zum gesellschaftlichen oder universalen Gesamtsystem. In ihm werden die Spannungen zwar individuell nicht beseitigt, aber auf einer jeweils höheren Ebene des Wir gegenstandslos. Denn Ontologie,

Moral, Theologie und Geschichte fallen notwendigerweise nicht mehr auseinander, sondern werden identisch. Deswegen kann *Hegel* sogar auf die Erarbeitung einer Ethik, die individuellen Konflikten Rechnung trägt, verzichten. Denn die Implikation seiner Theorie ist, dass das Wesen der Sittlichkeit in der tradierten „Sitte“ bzw. in den Institutionen Familie, Gesellschaft und Staat „verkörpert“ ist. Hier wird das Gewissen geweckt und im Diskurs verfeinert. In diese Ordnungen wird man hineingeboren und hineingewoben. Selbstbestimmung ist also immer nur in diesem vorgegebenen Bedingungsrahmen möglich. Der prüfende Blick auf sich selbst (und andere) kann des jeweils anderen Blicks nicht entraten. Selbstprüfung und Fremdprüfung schliessen sich nicht aus, bedingen sich sogar. So gesehen ist das „einsame Subjekt“ kein hinreichender Ansatzpunkt einer Ethik. Die Soziologie wird nicht müde, gerade diese empirische Verhaftung des Subjekts zum Gegenstand ihrer Analysen zu machen.

Der Linkshegelianer *Karl Marx* hatte bekanntlich versucht, Hegel „vom Kopf auf die Füße zu stellen“. Die vorgegebenen sozialen Rahmen sind es für ihn, die für „das krumme Holz“ verantwortlich sind. Erst wenn die wichtigsten Entfremdungen und Widersprüche der Gesellschaft institutionell ausgemerzt seien, würde die Spannung von Ich und Wir aufgehoben. Eine kapitalistisch organisierte Gesellschaft stehe dem so grundsätzlich entgegen, dass erst nach ihrer revolutionären Beseitigung ein ethischer Neuanfang gewagt werden könne.

(3) Von einer anderen Seite setzt sich die materiale Wertethik von *Max Scheler* und *Nicolai Hartmann* mit Kants formalem Pflichtbegriff und dem Konflikt von Sollen und Wollen auseinander. Ansatzpunkt sind für sie die Inhalte der Sittlichkeit. Diese werden als Werte bezeichnet. Sie gehören zur Grundausstattung der Menschen. Werte gelten absolut („an sich“) und sind nicht weiter reduzierbar. Sie werden von Menschen beurteilt und angestrebt und werden als übergreifende, lebens- und handlungsleitende Richtlinien verstanden. Entschieden wird beim konkreten sittlichen Handeln nach der Werthöhe oder anderen Gründen (z. B. der Dringlichkeit der Objekte). Selbst rigorose Wertrelativisten wie *Fr. Nietzsche*, der die abendländischen, d. h. christlichen Werte „umwerten“ will, sieht sich gezwungen, das Leben als höchsten, unbedingten, absoluten Wert anzuerkennen.

Ethik ist für *Max Scheler* vor allem Wertforschung. Werte sind nichts Formales, sondern etwas Inhaltlich- Intentionales. Die Wertinhalte haben den Vorrang vor dem formalen Sollen, denn es herrscht ein materiales Wertapriori vor. Es erschliesst sich durch das Wertgefühl. Das ist aber nach *Scheler* kein intellektueller, sondern ein gefühlsmässig-intuitiver Akt. „Wertfühlen“ ist als Operation von Wahrnehmen und Denken grundsätzlich verschieden. Auf der Emotion gründen sich das Wertbewusstsein und das Werten. Denn die Wertsphären des Heiligen, der

ästhetischen-, der Vital- und der Nützlichkeitswerte sind inhaltliche, allgemeingültige, selbständige Entitäten oder Wesenheiten, die dem Menschen gefühlsmässig gegeben sind. Sie lösen sich also nicht in einem rein subjektiven Gefühl auf (vgl. psychologische Werttheorien). Werterkenntnis ist in einem eingeschränkten Sinn doch wohl Seinserkenntnis.

Werte sind nicht ohne Sein, das Sein ist nicht ohne Werte analysierbar. Diese Position wird von den Neokantianern u. a. von *Max Weber* bekanntlich vehement bestritten. Werte beziehen sich nach *Scheler* auf materiale Qualitäten von Objekten, die aber an sich keine Gesetze oder Gebote darstellen, sondern erst in der Handlung zu solchen werden. Es gibt auch sittlich Wertvolles, das nicht Gegenstand eines Strebens sein und nicht geboten werden kann (z. B. die Pflicht zu lieben).

Ob dieses Soll über das reine Wertfühlen gewährleistet sein kann oder ob dem Fühlen nicht auch eine verstandesmässige Operation beigelegt ist, wird von den Aristotelikern in die Diskussion geworfen. Ausserdem lassen sich nach ihrer Meinung gelebte Überzeugungen nicht leicht überspielen.

(4) Ausgangspunkt der ethischen Reflexion bei *Aristoteles* ist die Erfahrung, dass wir in einen gesellschaftlichen Bedingungskontext hineinwachsen. Diese (materiale) Lebenspraxis bedingt neben einer Verinnerlichung der Sitten und Gewohnheiten der Polis auch die „immanente Vernünftigkeit“, diese gemeinsame Praxis zu fördern und zu steigern.

Aristoteles argumentiert aber nicht primär von einem Wertkonzept her, sondern setzt bei den Gütern (und ihren Zwecken) und bei den Tugenden an. Wichtiger Baustein für die Lebensführung des einzelnen ist dessen Kompetenz, äussere und innere Güter zur Befriedigung von Bedürfnissen und Wünschen zu ordnen und zu erstreben. Dazu gehören bestimmte Anstrengungen. Wie dienlich die anzustrebende Wirklichkeit für unsere Bedürfnisse ist, lehrt die Erfahrung. Wie geeignet das handelnde Subjekt für diese Tätigkeiten ist, wird durch das Wissen und den Charakter (ethos) bestimmt. Jeweils geht es darum, nach Kräften „tüchtig“ zu agieren, also beispielsweise „nicht bloss zu sehen, sondern scharf zu sehen“ (Charpa 1991:85).

Tugend ist als Disposition („hexis“, Haltung) jedoch keine reine Wissenskategorie. Sie hängt eher davon ab, wie ein jeder durch Erziehung und Lebensweise geprägt ist und wie er sich durch Übung selbst in eine treffliche, angemessene Form bringt. Das sittliche Wissen richtet sich auf das „Tunliche“. Das, was zu tun ist, ist mit der konkreten Situation verbunden, stellt diese aber zugleich in den Rahmen dessen, was man allgemein für richtig hält. Das geschieht nicht durch reine logische Ableitung (Subsumtion) mit Hilfe der Urteilskraft, sondern vorwiegend durch die seelische Disposition der Menschen, ihre Ziele auch beharrlich genug zu verfolgen. Die Affekte sind hierbei kein verlässlicher Wegweiser. Tugenden (als Habitus) verhindern die

gefühlsgelietete Willkürlichkeit, sich schwankend so oder anders zu entscheiden. Denn charakterliche Haltungen sind Voraussetzung und Folge davon, dass man sich im Richtigen selbstverständlich eingerichtet hat. Das praktische Handeln zielt auf beides, „das Rechte“ und das Nützliche (als ein Ausdruck von Richtigkeit). Nur darf man das Nützliche nicht in seinen Zwecksetzungen verengen. Das Kriterium liegt hauptsächlich in uns selbst: sofern wir uns *als Menschen* benehmen, die richtig „geformt“ sind. Darin spiegelt sich zwangsläufig nicht nur unser Bewusstsein, sondern unser ganzes gesellschaftliches Sein mit seinen Umständen und Möglichkeiten. Im sozialen Standort verdichten sich die „Selbstverwirklichung“, die Tugend und die wünschenswertesten Lebensform. Aus diesem Horizont des Gesellschaftlich-Politischen kann sich sittliches Handeln gar nicht befreien.

Es geht *Aristoteles* folglich nicht um den reinen, allgemeinen Begriff der Klugheit, Tapferkeit etc., auch nicht um Apriori geltende Wertekataloge, sondern um das, was „hier und jetzt“ zu tun ist, ohne die allgemeinen Seinsbestimmungen aus den Augen zu verlieren. Es ist das, was einerseits unter einem untrüglichen Richtigkeitsbewusstsein steht und andererseits *situativ angemessen, gut und recht* ist und sich (deshalb) gehört. Es ist ein Wissen und ein Können zugleich.

In diesem Zusammenhang erhält die Lehre von der „Mitte“ (mesotes) ihren Stellenwert. Sie meint weder einen Mittelweg zwischen Extremen (d. h. Untugenden) noch einen Durchschnittswert, sondern die Selbstbeherrschung und die Mäßigung der Affekte. *Aristoteles* wendet sich dabei gegen jeden Rigorismus und warnt davor, sich zu stark auf schematische Richtigkeitsformeln und allgemeine Ableitungen zu verlassen. Denn angesichts der Mannigfaltigkeit der Praxis, kann ethische Theorie nur „basale“ Erkenntnisse bereitstellen.

„Klug“ im Sinn der phronesis handelt man nur, wenn man die allgemeinen Erwägungen in der konkreten Wirklichkeit des praktischen Handelns mit dem geschulten Gespür auf das vernünftigerweise zu Leistende beziehen kann. Erst in der faktischen Moral, im praktisch gewordenen Guten, beweist sich der Mensch als einer, der nicht nur um das Richtige weiss, sondern es auch selbstverständlich ausführt. Wenn er es auch gegen Widerstände tut, halten wir ihn für einen tapferen Charakter (Zivilcourage). Das richtige Wie in den jeweiligen Situationen festzulegen, ist – von glücklichen Umständen abgesehen – Aufgabe der persönlichen Tüchtigkeit, genannt Tugend. Sie dient der Vorbereitung und ist Teil eines geglückten Lebens.

Aristoteles legt dabei sogar mehr Wert auf das Sein (in der Polis) als auf das richtige Bewusstsein, denn ersteres bringt uns stärker hervor als das, was wir über uns zu wissen glauben. Dieses „gekonnte Wissen“ knüpft an den Erfahrungsschatz der Kollektivität an. (Vgl. zu dieser konkreten Rationalität *Thomas von Aquins* Begriff der *consuetudo*, STh,I-II,97,3).

Im besten Fall ist der Wissensschatz dem weisen Gesetzgeber eigen (vgl. Platons Denkfigur des Philosophenkönigs). Gemeint ist allerdings nicht der theoretisch Interessierte, der über das Gute und Rechte im Allgemeinen nachdenkt. Denn dieser ist „auf diesen praktischen Logos genauso verwiesen wie jeder andere, der seine Vorstellungen von dem, was gut und recht ist, in die Tat umsetzen soll. Ausdrücklich erkennt es Aristoteles als den Fehler der Leute, sich aufs Theoretisieren zu verlegen, und statt zu tun, was recht ist, darüber zu philosophieren“ (Gadamer 1963,20, nach Nik. Ethik, Buch II, Kap.3). Denn Ethik, mit ihrem systematischen Zweifel, fängt da an, wo Ethos und Moral aufhören (Hauskeller, 1997, I, S.11).

Wie sehr die intuitiven Einsichten über das sittliche Leben, an die Struktur des Alltagswissens anknüpfen, macht *Gadamer* daran klar, dass Erziehung, Lob und Tadel, Sympathie und Solidarität das Ethos des Menschen schon vorab formen, noch bevor er durch Vernunftföwägungen ansprechbar ist. Das gemeinsame Leben leitet in vorthoretischer Art das durchschnittliche Normbewusstsein eines jeden an (Gadamer 1963,22). *Aristoteles* bestreitet natürlich nicht, dass es ein von Natur aus Richtiges gibt, dem im Prinzip zu folgen ist. Nur wird er nicht müde darauf hinzuweisen, dass die Abhängigkeiten eines jeden von seiner Zeit, von den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen in Familie, Gesellschaft und Staat, sein Ethos mit unterschiedlichen Inhalten füllt. Hier den richtigen Weg zu finden, bedarf eines gezielten und geschärften Selbst-Trainings. Man muss gewissermassen routiniert und automatisiert erfassen lernen, wie man *hier und jetzt gerecht* sein muss. Dabei hilft, dass man in eine konkrete Gesellschaft hineingeboren ist, deren Regelgerüst (als Grundkonsens) bereits vorgefunden wird und den Mitgliedern selbstverständlich geworden ist. Kein Einzelner und keine Gesellschaft kann ohne einen solchen Traditionsbestand in Form von Bräuchen, Konventionen, Sitten (d. h. Ethos oder mores) leben. Ein allzu grosses „Wissen auf Abstand“ tut der moralischen Entscheidungssituation des Menschen im Alltag gar nicht gut. Die Theorie des Soll, kann, so auch *Kant*, das Pflichtbewusstsein des „einfachen Herzens und geraden Sinns“ nie übertreffen.

Dabei bleibt auch für denjenigen, der nicht dem engen Zirkel der „Virtuosen“ des Pflichtbewusstseins (Weber 1976, S.328) gehört, ein unauflösbarer Rest an Unsicherheit bestehen. Die Verbindung von allgemeinem Anspruch und konkreter Applikation macht aber den Unterschied zu jeder rein nominalistischen Situationsethik aus, die entweder alles der konkreten Entscheidung überlässt oder sich allein auf den guten Willen (Wahrhaftigkeit) zurückzieht. Diese Zusammenhänge werden zum Verständnis der Alltagsmoral noch von Bedeutung sein.

II Gesellschaftlicher Alltag und Alltagsmoral

Aus dem bisher Gesagten wird andeutungsweise schon klar, dass das Wissen von generellen Regulativen, so wichtig es ist, nur bedingt tauglich ist, um verlässlich Auskunft zu geben, was konkret zu tun ist. Als unbefriedigend wird erlebt, dass die Reflexionsallgemeinheit sich an der konkreten Lage, in der das Gewissen „gerecht und billig“ handeln muss, bricht. *Sören Kierkegaard* (1987, S.258ff,278ff.) hat dieses Unbehagen gegenüber einer solchen Ethik mit dem Terminus „Wissen auf Abstand“ auf den Punkt gebracht. Deswegen wird von den Sozialwissenschaftlern gefordert, sich von den metaphysischen Annahmen ab- und der existentiellen, situativen Wirklichkeitserfahrung zuzuwenden (Röd 1992, S. 202). Zwar kann man wenigstens *Aristoteles* nicht vorwerfen, er wäre für das Gewicht der konkreten sozialen Entscheidungssituation unsensibel gewesen, dennoch lässt sich heute mehr über die Situation als solche sagen, nämlich über die aussermenschliche Umwelt, über die Mittel, von denen der Mensch Gebrauch macht und vor allem über die *Haltungen der anderen* an der Situation beteiligten Personen. Denn „die Situation verändert in höchstmerkwürdiger Weise das Gebaren des Menschen, auch wenn er sich ganz wahr und persönlich verhalten möchte“ (Von Wiese 1947:81). Dem versucht die seit den 1970er Jahren intensiv bearbeiteten „Soziologie des Alltags“ Rechnung zu tragen. Allerdings wird das Konzept uneinheitlich verwendet.

1 Alltag und Alltagswissen

Es empfiehlt sich, zwischen einem allgemeinen und einem spezifisch phänomenologischen Begriff des Alltags zu unterscheiden:

Im allgemeinen Verständnis steht der Alltag als Gegenbegriff gegen das Aussergewöhnliche und nicht routinierte, oft ritualisierte Sozialleben der Menschen. Er beschreibt das, was jeden Tag ganz habitualisiert, implizit, kleinteilig und ohne „ausdrücklichen Vollzug der Situationsdefinition“ (Bahrtdt 1996, 145) geschieht. Elias hat darauf aufmerksam gemacht, dass damit meist der Arbeitsalltag und das überschaubare Privatleben des „kleinen Mannes“ (1978, 22), der Vielen, gemeint ist, das sich gegen das Aussergewöhnliche, Einmalige, „Grosse“, Neue, Spektakuläre von Sonderereignissen abhebt, und auf das man sich ausdrücklich „einen Reim“ machen muss.. Alltägliches Handeln gilt insofern als „naiv“ und weitgehend unreflektiert als es weit verbreitet und wenig formalisiert ist. Das Alltägliche steht jedoch unter manchen latenten Zwängen, vor allem, weil es keinen Aufschub duldet. Das Leben muss gelebt werden und kann, auch durch aussergewöhnliche Ereignisse, nicht angehalten werden (Bahrtdt 1996, 145). In dieser allgemeinen Form hat der Alltag in die soziologischen Forschung, abgesehen von einer spezifischen Wendung zur Subkultur, wenig Eingang gefunden.

Anders verhält es sich mit dem *spezifischen Alltagsbegriff*, wie ihn vor allem die phänomenologisch ausgerichtete Soziologie verwendet. Für sie ist es sogar typisch für die Krise der modernen Sozialwissenschaften, dass sie sich der Analyse des sozio-historischen Alltags der Menschen so wenig und so eingeschränkt gewidmet haben (vgl. Husserl 1962, Luckmann 1980, 29). Die Phänomenologen und „Interaktionisten“ wie *Schütz, Luckmann, Berger, Mead, Goffman, Garfinkel* u. a. stimmen dem genannten Alltagsbegriff insoweit zu, als auch sie den Routinecharakter betonen. Ansonsten wollen sie aber den Alltag als jenen Handlungsbereich aufwerten, in dem „die fundamentalen sozialen Orientierungen ausgebildet werden“ (Meuser 1995, 30).

Die Tatsache des „Vorverständigtseins“ (Luhmann 1986, 81 ff.) über die grundlegende, auch moralische, Grammatik des Zusammenlebens greift viel tiefer als die traditionelle Ethik meist zur Kenntnis nimmt. Dass der Laie hier möglicherweise kompetenter ist als der Fachmann, hat schon Nikolaus Cusanus gewusst (in jüngster Zeit wieder Bourdieu 1976, 209).

a Alltagspragmatik

Für den Alltagshandelnden ist die Welt zunächst hinzunehmen, wie sie ist. Sie ist ihnen „fraglos“ gegeben, da sie sich angesichts der Nöte der Daseinsvorsorge gar nicht leisten können, der Wirklichkeit mit Frage-Vorbehalt zu begegnen. Die grundlegenden (philosophischen) Zweifel sind der Tendenz nach eingeklammert: das bedeutet nichts anderes, als dass die Aussenwelt, die Welt der Mitmenschen und die Kulturwelt vorgegeben sind. Natürlich können diese Aspekte alle problematisch werden und in die Krise geraten, aber diese wird zunächst nicht denkerisch antizipiert, sondern soweit möglich („bis auf weiteres“) aufgeschoben.

Dominant bleiben die vom „praktischen Verstehen“ zusammengehaltenen Verhaltensroutinen (Reckwitz 2003:S.289). Dieser spezifische Erkenntnisstil des kleinräumigen Pragmatismus“ (Bahrtdt, 1996,148) wird also durch sogenannte Idealisierungen geprägt. Sie stehen den Glaubenssystemen näher als der Wissenschaft (obwohl auch diese ihre spezifischen „beliefs“ kennt). Demnach wird unterstellt,

1. dass das bislang Gültige auch künftig Bestand hat (Idealisierung des „und so weiter“),
2. dass man das, was man bisher zu Wege gebracht hat, auch in Zukunft vollbringen können (Idealisierung des „ich kann immer wieder“),
3. dass die Standpunkte zwischen mir und dem anderen vertauschbar sind (Generalthese der wechselseitigen Perspektive) und
4. dass wir uns so begegnen können, als hätten wir identische Erfahrungen (Kongruenz der Relevanzsysteme).

Auch wenn die Einwirkungen auf die Welt jeweils subjektiv verschieden sind, werden durch die genannte „natürliche Einstellung“ die Unterschiede eingeebnet. Trotz aller sozialen Besonderheiten im Leben der einzelnen formiert sich durch Sozialisation dieser natürlichen Weltbegegnung eine gemeinsame Sozialwelt.

Dabei greift man laut Schütz (1974, S.111 ff. Schütz, Luckmann (2003) u. a. auf Bezugsschemata („Wissensvorräte“) zurück, die es erlauben, die Wirklichkeit raum-zeitlich und sozial zu gliedern (Vor-, Mit-, Folgewelt). Vor allem dienen dazu aber habitualisierte Wissensformen (Fertigkeiten, Gebrauchswissen, Rezeptwissen), die in verschiedenen Situationen „unreflektiert“ griffbereit sind. Der Alltag steht unter dem latenten Zwang, möglichst bruchlos weiterlaufen zu müssen. Er duldet keinen Aufschub und keine Unterbrechung, wie sie den aussergewöhnlichen Ereignissen, z. B. den Katastrophen eigen ist. Aber auch diese musterartigen Problemlösungen gelten nur „bis auf weiteres“. Es kann durchaus neues Wissen in den alten Bestand (der thematischen und Motivrelevanz) integriert werden.

Hans Paul Bahrtdt hat darauf hingewiesen, dass diese Beschreibung der alltäglichen Erkenntnishaltung eine typologische ist, die nicht übertrieben werden darf. Alltag und Wissenschaft, Traum, Schlaf, Spiel und Phantasie sind wohl unterschiedliche „Sinnprovinzen“ mit je eigenen Aufmerksamkeiten, aber in der Realität sind die Übergänge gerade wegen der kaum vermeidbaren Zweifel und Unklarheiten oft fließend. Auch der Alltag kennt seine Krisen und Wendepunkte der Wahrnehmung und Deutung. Man muss nicht erst auf Katastrophen warten, bis unser vorgegebenes Orientierungswissen ungültig wird. Schnell stellt sich die Frage ein, „was hier eigentlich vor sich geht“ (what is going on? Goffman). Und da sind schnelle, neue Entscheidungen zu treffen. Die Schemata büßen ihre Stabilität ein und erweisen sich als nur vorläufige Wegmarkierungen. Wird dann die „natürliche Einstellung“ aufgehoben, nähert sich der Alltag der theoretischen Einstellung (Schütz, Luckmann, 2003, 629, 631 ff.; Bahrtdt 1996, S.145).

Für die moralische Betrachtung sind weitere Aspekte der Alltagssoziologie von Bedeutung, nämlich Intersubjektivität, Körperlichkeit und Moralisierung.

b Intersubjektivität

Der Alltag ist interaktiv angelegt. Die Anderen sind immer schon präsent. Alle stehen dabei unter einem unabweislichen Selbstdarstellungs- oder Kundgabe-zwang. Wir können im Beisein von anderen eben nicht „nicht-kommunizieren“ (Watzlawick, u. a. 1974, S.50ff.). Zwar brauchen wir Privatheit, können aber auf Dauer nicht privat und autonom leben. Hinzu kommen immer die Mitmenschen, die aus unserer Kundgabe Schlüsse ziehen, ob wir uns nach ihrer Meinung richtig verhalten. Wir sind in die Einflussphären Anderer eingebunden und können unsere Individualität, Würde und Eigenverantwortung nur in Abstimmung mit

und unter der Überwachung durch die Anderen entfalten. „Wo niemand ist, der einen ansieht, stellt man nichts dar. Über die Selbstdarstellung versucht man im „An-sehen“ der anderen im bestmöglichen Lichte zu erscheinen und entsprechende Rollen zu spielen. Es liegt uns bekanntlich sehr viel daran, wie uns die anderen sehen und was sie von uns halten, so viel, dass jede Menge Privatheit aufgegeben und/oder umorientiert wird“ (Reichholz, 2014, 957). Goffman hat dafür das Bild vom Schauspieler auf der Bühne geprägt (1983, S. 1ff, 19ff.).

Das Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit, Selbständigkeit und Integration ist nicht starr festgelegt. Es muss je nach Situation neu bestimmt und „diskursiv ausgehandelt“ werden. In Begegnungen verlangen „die“ Anderen (ebenso wie Ego) jedenfalls, dass ihre Anwesenheit wahrgenommen und symbolisch unterstrichen wird. Das kann durch Gesten, Blicke, Körperhaltungen etc. geschehen. Häufig ist der Alltag aber ein sprachlich vermittelter, also erzählter Alltag (Ehlich 1980, S.18). Er hat seine gemeinsamen Erzählanlässe, Muster und (oft trivialen) Inhalte. Verständigung mit anderen kann aber auch neues gemeinsames Wissen erzeugen, das den Alltag nicht nur reproduziert, sondern auch aktiv verändert (Ehlich 1980, 19 f.). Das alles ist gemeint, wenn vom Verhandlungscharakter sozialer Situationen die Rede ist. Für die soziale Geltung von Moral ist das nicht ohne Bedeutung, denn viele angeblich triviale Gespräche bestehen darin, die moralische Qualität eigener und fremder Handlungen zu rekapitulieren, zu erörtern und ihnen künftigen Handlungswert zu verleihen.

c Körperalltag und die Sinne

Seit *Scheler* und *Merleau-Ponty* gibt es keinen Zweifel mehr darüber, dass Körper und Leib unbedingt auseinanderzuhalten sind. Körperlichkeit bezeichnet das äusserliche, funktionsfähige, instrumentelle Organanze, über das man verfügt, das man „hat“, während die innerlich erfahrene Leiblichkeit den Weg und das Tor zur (sozialen) Welt beschreibt. Leib „hat“ man nicht wie ein Ding. Leib „ist“ man im Lebensvollzug. Die Wirklichkeit wird nur relevant, wenn sie uns „leibhaftig“, als „inkarnierter Sinn“ aufscheint. Es gibt in unserer Wirklichkeit nichts, auch keine Idee, die „je ohne Leib wäre“ (Merleau-Ponty 1973, S. 191, 194 ff.). *Bühl* hat, *Schütz* und *Merleau-Ponty* folgend, die ganzheitliche Bedeutung des Leibes in fünf Aspekten zusammengefasst:

1. Der Leib ist Mittelpunkt unseres Koordinatensystems. Nichts wird ohne den Leib erfahren. Er zentriert mein Bewusstsein und ist Ausdruck der Geistigkeit des Körpers. Durch ihn können wir uns in den Anderen und seine Erfahrungen hineinversetzen, vor allem, dass er sich – wie ich selbst – im Zentrum der („seiner“) Welt fühlt. Er ist Leib „für sich“.

2. Der Leib ist vor allem durch die Sinneswahrnehmung und die Koordination der Organe der Spielraum meiner Tätigkeit, auch meines Denkens, denn dadurch erschliessen und vermitteln sich Aussen- und Innenerfahrung. Der Leib ist die Gesamtheit der Bedeutungsbeziehungen zur Welt (Zwischenleiblichkeit). Die Sinne spielen dabei eine zentrale Rolle.
3. Der Leib ist Ausdrucksfeld meiner selbst, aber auch der Filter gegen die Überfülle der äusseren Eindrücke und gegen die Anderen. Je grösser die Mannigfaltigkeit der Eindrücke, desto höhere Sinnesleistungen sind nötig. Meist sind wir sensorisch defensiv ausgerichtet. Wir bedienen uns dabei einer selektiven Aufmerksamkeit und bevorzugen die „lebennahen“ (proxemischen) Erfahrungs- und Deutungswelten (Thurn 1980, 50 f.). Meist wird aus dem Fremden das Bekannte herausgefiltert. Optische, auditive, geschmackliche, olfaktorische etc. Veränderungen bekannter Situationen lösen schnell Erstaunen, Unbehagen oder Alarm aus.
4. Leib, Sinne, Wahrnehmungen und Alltagswissen sind enger miteinander verknüpft als uns meist bewusst ist. Dass wir im Alltag mit den leibgebundenen Sinnen auch denken, macht Bühl u. a. folgendermassen klar. „Das Wie der Wahrnehmung hängt... von seiner und meiner spezifischen Leibkonstitution ab, ob wir gleichen oder verschiedenen Geschlechts sind, wie gross die Altersdifferenz zwischen uns ist, ob wir uns sozusagen riechen können... ob seine Stimme mich anspricht usw.“ (Bühl, 2002, 203). Dadurch, dass die anderen in ihrer Leiblichkeit auf mich „Eindruck“ machen, erfahre ich auch mich mit meinen Ausdrucksmöglichkeiten, mit meinen Körpereigenheiten, mit meiner Stimme, meinem Gesicht, meiner Gestik usw. in Form eines stummen, unformulierten Wissens.
5. So verwundert es nicht, dass alle Begegnung und alle Kommunikation leiblich-sinnenhaft geprägt sind (Leib durch den Anderen für mich). Ich bin, besonders wenn andere gegenwärtig sind, über meinen Leib immer „in Situation“. Das geht so weit, dass sogar meine Sinneswahrnehmungen durch die anderen mit geregelt sind. Bestimmte Wahrnehmungen sind zugelassen oder sogar gefordert, andere tabuisiert. Die intensive gegenseitige Verschränkung führt dazu, dass Innen und Aussen, Selbst- und Fremdsteuerung, schwer zu trennen sind. Diese „doppelte Sinnesempfindung“ dass wir die Anderen berühren und zugleich von ihnen berührt werden (Merleau-Ponty 1966, 94 f.), bringt die moralische Spannung mit sich, einerseits die Autonomie des Subjekts (bzw. der Vernunft) zu postulieren, andererseits dem „Gewebe der Welt“ und der sozialen Situation so verhaftet zu sein, dass der „Kultur-Leib“ über die Grenzen der jeweiligen Kultur kaum hinausreicht. Diese Spannung des Subjekts und seines Gewissens gegenüber einer (im Mikro- und Makrobereich) „gegebenen“ sittlichen Ordnung, in der es immer schon steht, bleibt niemandem erspart. Der Ruf der Wirklichkeit ist

situativ nie völlig eindeutig (Endres 1963, 36). Umso mehr müssen wir im Alltag wissen, was jeweils der Fall ist.

2 Alltagswissen und Alltagsmoral

Eine rein deterministische und mechanistische Sicht des Menschen befriedigt jedoch nicht, denn sie verschliesst sich der menschlichen Erfahrung, dass wir Subjekte sind, Entscheidungen treffen, also zwischen alternativen Handlungsverläufen wählen und diese bewerten. Individuen bewegen sich nicht nur, sondern sie „handeln“, d. h. sie richten sich an jemanden, verhandeln mit ihm, versuchen zu überzeugen u. a. m. Sie sind nicht nur durch äussere Kräfte getrieben. Sie sind nicht nur hilflose Beobachter eines äusserlichen Geschehens, sondern kontrollieren offenbar ihr Tun an sozialen Regeln, sei es als Beobachter, Gesprächspartner oder Kritiker. Sie können von diesen Normen auch abweichen und dafür Sanktionen in Kauf nehmen. Umgekehrt sind nicht alle Regeln das Ergebnis freier Wahl, aber viele sind kontrollierbar und kritisierbar, also das Ergebnis „deliberativen“ Handelns und nicht einer reinen, reduktionistischen Stimulus-Response-Bewegung.

Handeln im eigentlichen Sinn des Wortes verlangt eine Haltung oder „Charakter“, eine Entscheidung zwischen Ja und Nein, zwischen Soll und Nicht-Soll. Sie bezieht sich auf den moralischen Aspekt der menschlichen Person (Burke 1961, 40f.). Das gilt für aussergewöhnliche Situationen ebenso wie für die alltäglichen Kommunikationen, nur dass letztere ihr Regelwissen (den Grund des Sollens) oft nicht explizit, sondern nur stillschweigend als selbstverständliche, übliche „Anständigkeit“ (vgl. Polanyi: tacit knowledge, implicit rules 1958) und unter dem Imperativ der Alltagspragmatik anwenden.

Jedenfalls impliziert die Notwendigkeit des Handelns an sich auch die Notwendigkeit des moralischen Handelns (Mead 1980, 361). *Goffman* stimmt mit dieser Auffassung völlig überein, dass wir in einer „moralischen Welt“ leben. Auch für ihn ist alles Handeln, auch und gerade in der alltäglichen Interaktion(sordnung), moralisch durch und durch imprägniert, selbst dann, wenn man als Selbst-Darsteller „nur“ einen guten Eindruck machen will (Goffman 1985, 229f.). Beispielhaft dafür ist die Scham. Man schämt sich oder ist verlegen, wenn und weil man den selbst gesetzten oder von aussen kommenden moralischen Ansprüchen nicht genügt hat. Scham ist Ausdruck unseres moralischer Kompasses, der sich keiner Worte bedient und ihrer nicht bedarf (Scheff 2006, S.67). Denn überall, wo Gesellschaft ist, muss sie ihre Mitglieder als verantwortliche, „self-regulating participants in social encounters“ mobilisieren (Goffman 1967, S. 44). Dies setzen wir in unseren Begegnungen sogar als sozialen Rahmen schon voraus (Goffman 1977, S.36 ff.). Er macht Handlungen im Alltag überhaupt verstehbar und verleiht ihnen Sinn.

Die Bindung an moralische Normen gehört zum Individuum und über die Rollenerwartungen auch zur Gesellschaft. Zu diesen kleinen und grossen moralischen Selbstverständlichkeiten nochmals *G.H.Mead*: „Statt von moralischer Ordnung können wir auch von einer sozialen Ordnung sprechen, denn Moralität hat etwas zu tun mit den Beziehungen intelligenter Wesen zueinander. Diese festgelegte moralische oder soziale Ordnung ist eine Welt, wie sie sein sollte und sein wird.... Sie hat stets impliziert, dass der Prozess des Universums, in dem wir leben, in einem realen Sinn mit der vortrefflichsten Ordnung der menschlichen Gesellschaft verwandt ist und diese begünstigt“ (Mead 1980a, S.371f.). Wo wir den Sinn der Ordnungsklammern erkennen, betrachten wir sie als selbstverständlich und nicht als Zwang. Wer den Sinn der goldenen Regel, andere so zu behandeln wie wir es für uns selbst wünschen würden, erkannt bzw. verinnerlicht hat, hält sich aus innerem Antrieb an die wichtigsten Normen. Er gibt sich die Regeln in diesem Sinn autonom. Sie machen ihn sogar frei, sofern die Kompetenz zu moralischen Urteilskraft – ausgedrückt in der „Vorbehaltsschance“- nicht völlig ausser Kurs gesetzt ist (Lübbe 1980, S.174, 233).

„Im alltäglichen Ich-sagen spricht sich das Dasein als In-der-Welt-Sein aus“. Zugleich werden wir dabei mit der „existenzialen Sorge“ konfrontiert, noch „nicht es selbst, sondern im Man-selbst verloren“ zu sein (Heidegger 1967, S. 317). Es entspricht aber dem alltäglichen Klugheitsgebot (der situativen phronesis) sich dieser Sorge (um Gewissen und Schuld) vor dem unabweislichen Hintergrund einer Daseinsbewältigung mit anderen zu stellen. Sie steht unter mehreren Verpflichtungen:

(1) Der pragmatische Druck

Als erstes steht das Leben unter dem verpflichtenden Deutungs- und Herstellungskontext des alltäglichen Gelingens von Kontakten und Interaktionsketten. Sie sind zunächst die wichtigste gemeinsame Relevanz. Wir alle müssen uns auf funktionstüchtige, vorhersehbare Ordnungen stützen können. Wir brauchen, trotz aller Heteronomie des Wissens, trotz aller Pluralität und trotz aller Geheimnisartigkeit der jenseits von uns hergestellten Wissenskategorien, „bedingungslos“ die Möglichkeit von Sinnbildung. Meist denkt man dabei an Recht und Religion. *Peter L. Berger* (1973, S.22) zeigt aber, dass wir angesichts der möglichen Zerbrechlichkeit des Alltags uns schon auf der Ebene der mikrosozialen Interaktionen vor dem jederzeit möglichen Chaos durch Herstellung und Bestätigung von Normalität („Nomisierung“) schützen müssen (ebenso der bei Waldenfels betonte „Normalisierungsdruck“ 1998:16). Man kann auch in *Goffmans* Terminologie von sozialen (Orientierungs-)Rahmen sprechen Dazu gehört zwingend der instrumentelle Deutungskontext des Funktionstüchtigen, des Üblichen, der Routine, des Geltenden und auch des Gesollten (im Gegensatz zum andersartigen, „fremden“, abweichenden

und nicht-tolerierbaren Abnormalitätsrahmen). Der primäre Rahmen umfasst nicht nur die Unterstellung gültiger moralischer Regeln und der prinzipiellen Verantwortlichkeit der Beteiligten, sondern auch der allgemeinen Disponibilität der Personen, der Zugänglichkeit, Kontaktbereitschaft und Empathie in der Kooperation (vgl. Kohlbergs „just community“, 1975). Diese Mikromoral gehört zum Bestand des sozialen Unbewussten. Seine vor- oder vielleicht halbbewusste Wirkung ist deshalb „funktional bedeutsam“, weil sie sich gerade dadurch dem pragmatischen Druck des Alltagshandelns fügt. Insofern ist sie eine Art „entmoralisierte Moral“ (Reese-Schäfer 2013). Sie wird uns erst voll bewusst, wenn wir auf verstörende Weise die Durchbrechung der erwarteten Ordnung erfahren. Keiner hat das in seinen verschiedenen Studien zur „Interaktionsordnung“ eingehender untersucht als *Erving Goffman*.

(2) (Sich) Erkennen, Erkennt- und Anerkannt werden:

Goffman geht in seinen Werken von der Erkenntnis aus, dass all unsere sozialen Begegnungen risikoreich sind. Eigentlich müssten alle von den jeweiligen anderen alles wissen, damit sie die Situation richtig einschätzen können. Vollständige Information gibt es aber nicht, so dass man sich ersatzweise auf Hinweise, Andeutungen, Gesten, Symbole, Glaubenssätze usw., d. h. auf den Anschein verlassen muss. Die Eindrücke, die die Menschen aussenden, werden als implizite Behauptungen und Versprechungen gewertet, die unter der Hand einen moralischen Charakter annehmen. Wir stellen uns dar und erwarten dabei, dass die Anderen meinen Selbstentwurf respektieren und die von mir „weggegebenen“ Informationen („signs given-off“) nicht gegen mich verwenden. Umgekehrt wollen meine Kommunikationspartner mit dem gleichen Respekt vor ihrem „heiligen Selbst“ behandelt werden (*Goffman* 1971, 10 ff). Beide Seiten unterstellen zunächst – kontrafaktisch – dass es nicht zu manipulativen und täuschenden Darstellungen kommt. Die Notwendigkeit, sozial erwünschte Bilder zu produzieren und sich dabei dramatischer Techniken zu bedienen, öffnet aber gerade die Tür für vielfältige Formen der Realitätsverzerrung.

Dennoch muss als Kommunikationsapriori immer wieder unterstellt werden, dass sich die Individuen im sozialen Austausch regelkonform verhalten: Sie müssen aufmerksam sein, Takt üben, höflich sein, Selbstachtung, Ehre und Würde zeigen, jedem die Chance geben, sein Gesicht zu wahren, das Eindrucksmanagement und die damit verbundenen Gefühle nicht unterlaufen, sondern beachten und „bis auf weiteres“ gelten lassen, kurz: die Individuen müssen sich gegenseitig vor einer jederzeit möglichen Zerstörung des „organisch-dramatischen Ensembles“ schützen. *Goffman* nennt das die rituelle Ordnung (1967, S.44). Sie beruht auf der moralisch konnotierten Erwartung, dass Ordnung „wie üblich“ eingehalten wird und die Alltagsroutinen als Ordnungsgaranten wirken. „Falsche Bewegungen“ wie Anzei-

chen von Langeweile etwa wirken befremdlich oder gar beleidigend. Das zerstört u. a. die gemeinsame Definition der Wirklichkeit. M. a. W. ist jeder gezwungen, in angemessener Weise an der Situation teilzunehmen und dies durch Zeichen wie Nicken, Augenkontakt, Körperhaltung (involvement obligations, 1971, S.125ff.) mitzuteilen. Wer sich einer Verletzung dieser Norm schuldig gemacht hat, muss Anstrengungen unternehmen, um den gemeinsamen Deutungshorizont wieder herzustellen (Entschuldigung als Heilungsversuch).

Der Alltag ist eben eine „normal-problematische“ Verkettung von Situationen, die von den Menschen unablässig Leistungen der zeremoniellen Selbstdarstellung, der Selbstkontrolle und der Gesittung abverlangt, (und sei es, dass der Arbeitskonsens sich mit einer Scheinnormalität und Scheinakzeptanz begnügt (Goffman, 1970 152; 1981, 320). Deswegen sind Begegnungen laut Goffman Spielsituationen vergleichbar, wobei es darum geht, die Züge des anderen rechtzeitig zu verstehen, die Verstellungen zu durchdringen, gleichzeitig aber sich selbst „bedeckt“ zu halten, um möglichst wenig Angriffsflächen für Verwundungen des eigenen „face“ zu bieten. Diesem vorsichtigen Umgang miteinander dienen soziale „Verkehrsregeln“, die – meist unbewusst, stillschweigend und rituell – ein Gleichgewicht zwischen höflicher Nähe (Beachtung, Engagement, „involvement fields“ (Goffman 1963, 38f.)) und respektvoller Distanz (z. B. Tischsitten, Ausrufe, Abschiedsrituale) ausloten. Die Verletzung dieser Balance stellt uns vor grosse Probleme des Erschreckens, der Verlegenheit, des sozialen Scheiterns und peinlichen Unwohlseins.

Die Angst vor dem Scheitern von Begegnungen, legt uns nahe, lieber auf die wenigstens vorläufige Erhaltung der „Normalsituation“ zu bauen. So wird eine normative und moralische Ordnung festgeschrieben. Diese Ordnung ist aber nicht ein für allemal gegeben, sondern muss unter den Kommunikationsmitgliedern immer wieder von neuem analysiert und stabilisiert werden („negotiated order“). Was gutes Benehmen ist, beweist sich darin, dass man die Dialektik zwischen Nähe und Distanz ausloten und situationsgemäss bestimmen kann. Einerseits muss man sich als zugänglich und kommunikativ (mit den entsprechenden Signalen der Aufmerksamkeit) erweisen, andererseits müssen die Grenzen des Selbst, schon wegen dessen Verletzlichkeit bewahrt werden. Dazu gehören u. a. Körper-, Frage- und Blickdistanz, also eine gewisse Zurückhaltung, die man früher „Contentance“ nannte. Dem dienen einige Interpretationsschemata (Rahmen), in denen die Hintergrund-Annahmen des Alltäglichen, das gelernte Vorwissen und die Plausibilitäten gegenüber einer sozialen Situation und der entsprechende moralische Druck eingelagert sind (Goffman 1985, 233). Davon ausgehend hat *Ina M. Greverus* (1995, S.219) dies den kulturellen Trias aus Sich Erkennen, Erkannt werden und Anerkannt werden genannt.