

Ludger Jansen, Stuttgart

Identität und Gemeinschaft

Neuere Beiträge zur Ontologie des Sozialen

Ulrich Balzer: *Gemeinschaftsbündeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik sozialen Handelns*, 415 S., Karl Alber, Freiburg/München 1999 (= Alber-Reihe Thesen 3).

Georg Meggel (Hrsg.): *Social Facts & Collective Intentionality*, 478 S., Hänssler-Hohenhausen, Frankfurt u.a. 2002 (= Philosophische Forschung 1).

Lutz Niehammer (unter Mitarbeit von Axel Döbmann): *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, 680 S., Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2000 (= Rowohlt's Enzyklopädie 5594).

Theodore R. Schatzki: *The Site of the Social. A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change*, 295 S., Pennsylvania State University Press, University Park PA 2000.

Das Soziale hat zurück in die Philosophie gefunden. In allen Lagern, „analytisch“ wie „kontinental“, ist es wieder Thema – das zeigen die hier zu besprechenden Bücher. Ihnen gemeinsam ist die Reflexion über das Phänomen, daß der Mensch ein soziales Wesen ist, in Gemeinschaft lebt und handelt und seine Identität über die Zugehörigkeit zu Gemeinschaften definiert.

1. Niehammers Gummianalyse eines „Plastikwortes“

In den Kulturwissenschaften ist die „soziale Identität“ des Menschen schon seit einiger Zeit ein Modethema. Niehammer listet im ersten Kapitel seines Buches eine eindrucksvolle Reihe von kulturwissenschaftlich erforschten „Identitäten“ auf. Niehammer erkennt in „Identität“ ein modisches „Plastikwort“, das für alles herhalten soll, aber für nichts taugt (34). Da wundert es nicht, daß Niehammer kritisch nachfragt, wo denn dieser Begriff überhaupt herkommt. Er sucht und findet „heimliche Quellen“ dieser „unheimlichen Konjunktur“ (Untertitel) bei ebenso unterschiedlichen wie umstrittenen Denkern wie Carl Schmitt und Georg Lukács, bei den Psychologen Carl Gustav Jung, Sigmund Freud und Erik Erikson, bei Maurice Halbwachs und Aldous Huxley. Gelingt es Niehammer, durch Aufdecken der Ursprünge den Begriff der sozialen Identität zu destruieren?

Die Einleitung (9–70) und die Teile III.2–3 (460–624) bilden einen Überblick über aktuelle kulturwissenschaftliche und kulturell-politische Diskus-

sionen um kollektive Identität im allgemeinen und spezielle kollektive Identitäten wie der deutschen oder europäischen Identität im besonderen. Der eigentlich analytische Teil des Buches findet sich in den sieben Einzelanalysen des letzten zweiten Teils (71–411) und im komparativen Teil III.1, der die Ergebnisse der Einzelanalysen zusammenführen soll (412–459). Gerade weil Niehammer versucht, diese Zusammenschau mit kuriosen Wortprägungen wie „Identität-rei-Spur“ (72) aufzupoppen und mit flapsigen Bemerkungen wie „Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war Hegel mega-out“ (68, Anm. 1), ist es nicht immer vergnügend. Niehammer bei seiner Reise zu folgen. Zudem ist es zuweilen beswerlich, weil unter solch sprachlicher Zügellosigkeit auch die Präzision des Denkens leidet. Vor allem verfängt sich Niehammer in den diffizilen methodischen Schwierigkeiten zwischen Wort- und Begriffsgeschichte. Niehammer wählt „keinen anderen Anhaltspunkt als das Wort; denn das Wort war ja das einzige, was die vielen unterschiedlichen Bedeutungszusammenhänge verbänd – und will so die Verwendung des Wortes „Identität“ „in einem kollektiven (72) litischen, sozialen oder kulturellen) Zusammenhang“ verfolgen (72, Anm. 1). Dabei läßt er in den Einzeluntersuchungen seines Buches aber außer acht, daß die von ihm referierten Autoren das Wort in ganz unterschiedlichen Bedeutungen verwenden. Wenn Carl Schmitt „die demokratische These von der Identität der Regierenden mit den Regierten“ referiert (zit. 84), dann meint er damit die Koextensionalität zweier Mengen: Demokratie bedeutet, daß die Menge der Regierenden und die Menge der Regierten dieselben Personen als Elemente enthalten. Wenn Schmitt aber schreibt, Identität bezeichne „das Existentielle der politischen Einheit des Volkes“ (zit. 105), dann hat dies nichts mehr mit Koextensionalität zu tun, sondern mit Gleichartigkeit und kollektiven Einstellunghar“ (zit. 105). Schwere vorstellbar ist, was Niehammer mit dem unerläuterten Begriff „messianische[r] Identitätsbegriff“ Lukács zuschreibt (167) – sicherlich geht es aber nicht um die Elementgleichheit von Mengen. Wo der Begriff, der bei dem Worte ist, so variiert, ist die bloße Übereinstimmung einer bestimmten Reihenfolge von Buchstaben kein guter Leitfaden einer Untersuchung.

Hinzu kommt, daß Niehammer sich nicht an die selbstaufgelegte Beschränkung hält, die kollektiven Verwendungen des Wortes „Identität“ zu untersuchen. Im Kapitel zu Maurice Halbwachs zählt Niehammer drei Belege auf (354–359), die aber allesamt nicht einschlägig für kollektive Identität sind. Im ersten Fall geht es um die Identität des Traum-Ichs mit dem Träumenden, im zweiten Fall um diachrone personale Identität und im dritten Fall verwendet Halbwachs das Wort „Identität“ etwas irreführend, um die Zugehörigkeit zu derselben ontologischen Kategorie der (Erinnerungs-)Ereignisse auszudrücken (im Gegensatz zu einem von Bergson postulierten „Rahmen“ der Erinnerung). Erst einige Seiten später folgt ein (einzig) einschlägiger Beleg: Durch Erinnerungen, so Halbwachs, wird eine Gruppe „sich ihrer zu jeder Zeit bewahren

Identität bewußt“ (zit. 360). Hier geht es um kollektive Identität als Bewußtsein einer Gruppe von ihrer Fortexistenz in der Zeit. (Von der „Allgemeinheit“ und der angeblichen „Entleerung“ dieser Halbwegs-These kann man sicher nicht, wie Niethammer dies tut, darauf schließen, sie sei „ein Ausdruck von Hoffnung auf ein antifaschistisches Gegengedächtnis“.) Ebenfalls auf einen einzigen Beleg für „Identität“ stützt sich das Huxley-Kapitel, und zwar einen sehr schönen, aber auch sehr dunklen, nämlich auf das Motto des Weltraates aus *Braze New World*, das am Anfang des Romans steht: „Community, Stability, Identity“. Mag sein, daß „Identität“ hier die „Übereinstimmung mit den Normen des Staates“ meint (so Willi Erzgräber, zit. 370) oder die „Identifikation der künstlich produzierten ‚Unternehmens‘ mit ihrer kastengerechten Programmierung und damit die Befriedung weltweiter Ungleichheit“ karikiert (so Niethammer, 408). Da diese Interpretationen einen doch sehr verborgenen und vagen Sinn ans Tageslicht bringen, leiten sie keineswegs nahtlos über zu der expliziten sozialtechnologischen Verwendung von Ausdrücken wie „gemeinsames Identitätsgefühl“ und „nationale Identität“ in einem Forschungsprogramm des amerikanischen „Social Science Research Council“ aus den sechziger Jahren, die Niethammer im Anschluß daran referiert (409).

Für Niethammer basieren diese vermeintlichen Ursprünge des Identitätsbegriffs auf einem einzigen Schwindel: „Nach wissenschaftlichen Kriterien waren im Anfang alle Formeln kollektiver Identität frei gefügten, ein pathetischer Nothelfer bloßer Möglichkeiten und Wünschens, um nicht zu sagen: erschwandelt.“ (464) Er sieht in ihnen nur „wissenschaftsförmige“, im Grunde aber „magische Formeln“ (655). Nach „wissenschaftlichen Kriterien“ kann Niethammers Argumentation aber nicht überzeugen: Erstens sind, wie ich gezeigt habe, seine Belege für kollektive Identität spärlich und zum Teil zweifelhaft. Zweitens bemüht er sich gar nicht um eine rationale Rekonstruktion der von ihm diskutierten Theorien, sondern konzentriert sich auf vermeintliche Motive oder unbewußte Wünsche der entsprechenden Autoren: Sozialphilosophie ist aber keine Krankheit, sondern ein rationales Unternehmen – das scheint der Mentalitätshistoriker Niethammer zu vergessen.

Begriffsgeschichtliche Kanakl- oder Sinbeziehungen arbeitet Niethammer nicht heraus. Daher enttäuscht auch die Zusammenschau der Einzeluntersuchungen in Teil III.1. Teils bleiben Niethammers Vergleiche auf dem Niveau des Schlafzimmers: Schnitrit fiel auf eine Heiratsschwindlerin herein, und auch Lukács hatte Probleme mit seiner ersten Frau (Niethammer erwähnt dies gleich zweimal: 131, Anm. 126 u. 418, Anm. 5); aber was solche biographischen Schlenker zum Thema Identität beitragen, wird vom Historiker Niethammer nicht ausgeführt und ist daher dem rezensierenden Philosophen verschlossen geblieben. Teils bleibt Niethammer im Vagen und Allgemeinen: Das Aufkommen des Identitätsbegriffs könnte etwas mit dem Ersten Weltkrieg zu tun haben, mit dem Auftreten des Begriffs der Masse in der Soziologie oder mit einer veränderten Einstellung zur Religion, doch der Zwang des Arguments ist hier äußerst schwach.

Im sehr kurzen Schlußreil (625–632) schlägt Niethammer schließlich vor, ganz auf den Begriff der (kollektiven) Identität zu verzichten (627) und sich stattdessen auf das Personalpronomen der ersten Person Plural „wir“ und sich schränken (629). Daß dies „nicht dasselbe“ sei (629) und die Verwendung von „wir“ „nichts mit Identität und Differenz zu tun [hat], sondern mit [...] ziemlich sozialen Zugehörigkeiten“ (630) kann bezweifelt werden. Setzt sich meine soziale Identität nicht aus all den Gruppen zusammen, auf die ich mit „wir“ Bezug nehme? Und da es neben der ersten auch die zweite und dritte Person Plural, das „ihr“ und „sie“, gibt, ermöglichen auch die Personalpronomen sowohl ein Ein- als auch ein Ausschließen; sie vermeiden daher nicht *per se* die „Latenz der Gewaltdynamik“, die Niethammer nicht ganz zu Unrecht den kollektiven Identitäten zuschreibt (631).

2. Soziale Tatsachen und kollektive Intentionalität

Sich über unklare „Plastikwörter“ zu beschweren hat man allen Grund. Man kann aber auch versuchen, präzisere Begriffe an ihre Stelle zu setzen. Ein ganze Reihe von Philosophen sehen eine solche präzisere Grundlage der Sozialphilosophie in dem Begriff der kollektiven Intentionalität. Zu den Referenzgrößen dieser Debatte gehören Margaret Gilbert, John Searle und Raimo Tuomela (vgl. v. a. Gilbert 1989, Searle 1995 und Tuomela 1995). Der von Georg Meggle herausgegebene Sammelband *Social Facts and Collective Intentionality* verleiht Beiträge zu Diskussionen zu und mit Gilbert und Tuomela, die auf zwei Fachkonferenzen im Jahr 2000 in Leipzig geführt wurden. (Zu der Auseinandersetzung mit Searle vgl. Grewendorf/Meggle 2002.) Mir „new conceptual methods (including techniques of formal logics, computer simulations and artificial intelligence)“ versuchen die Beiträger, nicht nur klassische Probleme der Sozialphilosophie mit neuen Methoden zu untersuchen, sondern auch „many newly discovered or invented phenomena and concepts“ (v). Der Herausgeber hat keinen geringeren Anspruch als „the present state of the art in the field“ wiederzugeben (vii).

Gilbert und Tuomela sind in diesem Band jeweils mit zwei Beiträgen vertreten: mit ihren Vorträgen und mit Erwiderungen auf die gegen ihre Thesen vorgebrachten Einwände. Wie so oft erläutert Gilbert in ihrem Beitrag (53–71) ihre Vorstellung von kollektivem Handeln am Beispiel des gemeinsamen Spazierengens. Zu einem kollektiven Handeln kann es etwa durch eine explizite Übereinkunft kommen, z. B. durch einen Wortwechsel wie: „Heinrich, sollen wir spazierengehen?“ – „Ja, Andrea, laß uns das tun!“ (58) In diesem Fall entsteht durch die explizite Vereinbarung zwischen Andrea und Heinrich das, was Gilbert ein „Pluralsubjekt“ (*plural subject*) nennt, und eine „gemeinsame Verpflichtung“ (*joint commitment*) zum gemeinsamen Spazierengengehen. Der Begriff des „joint commitment“ und die Rolle, die Gilbert ihm in ihrer

Sozialontologie zuweist, wird in dem Band intensiv diskutiert. Ulrich Balzer (1-17) weist darauf hin, daß Gilbert ihren Ansatz am Beispiel von Kleingruppen wie dem Paar Andrea und Heinrich entwickeln, in denen sich solche Verpflichtungen durch wechselseitige Absprache ergeben können, was aber in Großgruppen nicht möglich ist. Karlo Miller (255-272) versucht, die Begriffe „individual commitment“ und „joint commitment“ zu präzisieren und Rüdiger Britner weist darauf hin, daß es soziale Interaktionen in Zweiergruppen gibt, die ohne solche Verpflichtungen auskommen (37-41). Michael H. Robins diskutiert das Problem, wie das Zustandekommen eines „joint commitment“ überhaupt ohne Zirkularität gedacht werden kann (299-321), auf das auch Tuomela einght (388-398, 432-435): Wenn Andrea ihre Intention ausdrückt, spazierengehen zu wollen, wenn Heinrich dies auch will, und umgekehrt Heinrich seine Intention ausdrückt, spazierengehen zu wollen, wenn Andrea dies möchte – dann gibt es zwei bedingte individuelle Intentionen, aber noch nicht unbedingt eine geteilte Intention beider Beteiligten. Gilbert räumt dieses „Dekonditionalisierungs-Problem“ ein, weist in ihren Erwidrerungen (73-101) aber darauf hin, daß es kein Problem ihres eigenen Ansatzes ist: Gilbert sieht kein Problem der Dekonditionalisierung personaler Intentionen, weil sie nicht einmal vorangehende personale Intentionen für notwendig hält. Entscheidend ist für sie folgendes: „the parties must *openly** express something, where these expressions must be *common knowledge* between the parties“ (8); mit dem Sternchen möchte Gilbert ausdrücken, daß sie den Begriff als Terminus technicus gebraucht). Im Anschluß an Lewis (1969) liegt ein „gemeinsames Wissen“ vor, wenn „Ich weiß, daß Du weißt und Du weißt, daß ich weiß, und ich weiß, daß Du weißt, daß ich weiß usw.“ Dafür sei es notwendig, so Gilbert, „that the relevant expression be ‚out in the open‘ as far as the parties are concerned“ (62). Tuomela bringt eine ganz ähnliche Vorstellung in seinem „Ballerin Board View of joint intention formation“ zum Ausdruck (405-416): Tuomelas Paradigma der Entstehung einer geteilten Intention ist die öffentliche Ankündigung einer geplanten Gruppenhandlung an einem Schwarzen Brett und das ebenso öffentliche Eintragen der Beteiligten in eine Teilnehmerliste, durch das diese eine Verpflichtung zum Beitragen zur Gruppenhandlung eingehen. Gilbert geht noch weiter und weist darauf hin, daß eine explizite oder implizite Übereinkunft für das Zustandekommen einer gemeinsamen Handlung nicht einmal notwendig ist. Für ein gemeinsames Streiten ist in der Regel kein vorangehender Wortwechsel und damit auch kein Treffen einer Übereinkunft nötig (59). Trotzdem kann auch in einem Streit eine gemeinsame Verpflichtung zum Austragen des Streites eingefordert werden: „there is liable to be a strong sense of mistake if one party suddenly ‚tunes out‘“ (60).

Petri Ylikoski und Pekka Mäkelä (459-474) diskutieren den Versuch von Searle, Tuomela und anderen, soziale Institutionen wie das Geld auf kollektive Intentionalität zurückzuführen, und zeigen, daß kollektive Einstellungen für die Existenz von Geld womöglich gar nicht notwendig sind (für Tuomelas Antwort vgl. 419-432). Geradezu ketzerisch wirkt im Kontext des Sammelban-

des der Beitrag von Seumas Miller (273-298), der „Against Collective Agency“ argumentiert. Es gebe keine kollektiven oder kooperativen Agenten mit eigentlicher ontologischer Dignität: „the ‚actions‘ of organisations are reducible to the actions of individual human beings“ (273). Doch läßt sich hier mit Quine bemerken, „[t]hat explanation is elimination, and hence conversely that elimination can often be allowed the gentler air of explanation“ (Quine 1960, 264). Auf einige der übrigen Beiträge will ich noch hinweisen: Maj Tuomela (367-383) analysiert den Begriff des „rationalen Verrätens“ und Erik Lagerstedt (167-183) versucht, die rechtshermeneutische Vorstellung der Intention des Gesetzgebers gegen erhebliche Einwände zu verteidigen. Einige Beiträge befassen sich mit argumentierten dafür, daß die Perspektive der ersten Person bei der Entdeckung von sozialen Sachverhalten (z. B. von geschlechtsspezifischer Diskriminierung) privilegiert ist gegenüber der Perspektive der dritten Person, der Perspektive eines nichtbetroffenen Beobachters (43-51). Andrej Ule diskutiert die spannende Rolle von „common knowledge“ in der Wissenschaft (437-457) und Peter Baumann zeigt, daß es keinen Sinn ergibt, analog zu politischen Gesellschaftsverträgen auch „epistemische Verträge“ zu fordern, um etwa Seriositätsstandards für Informationen festzulegen (19-34). Sebastian Roedel (323-342) versucht die soziale Prägung allen intentionalen menschlichen Handelns aus der Beobachtung abzuleiten, daß wir eine intentionale Handlung schon dann mit Blick auf ihr Ziel beschreiben, wenn sie noch stattfindet. Wieso kann man sagen, „Er Roedel, das Ziel nur dann intentional gegeben sein kann, wenn der Handelnde auch über die dafür nötigen Fähigkeiten und Vermögen verfügt, er durch diese mens ab bestimmte soziale Praxis „exemplifiziert“ (341), die in „generic judgments about intentional action“ beschrieben werden kann, „where the truth of ticular judgments“ (340-341). Doch Roedel betrachtet nur solche Handlungen, die ein außer ihnen liegendes Ziel anstreben, keine Handlungen mit intrinsischem Ziel. Und angebotene Fähigkeiten läßt er ganz außer acht. Es wäre daher vorteilhaft, seine Verallgemeinerungen zu akzeptieren – mit dem Begriff der (sozialen) Praxis weist er aber voraus auf die im folgenden zu besprechenden Bücher von Schanzki und Balzer.

Doch erfüllt der Band den selbstgesetzten Anspruch, „the present state of the art“ der (analytischen) Sozialontologie zu repräsentieren? Eine Sammlung von Konferenzbeiträgen muß wohl immer eklektisch sein und kann, insbesondere systematisches Handbuch ersetzen. Vielleicht aber ist die Zeit für ein solches Handbuch noch nicht gekommen, denn noch immer handelt es sich um ein erst noch zu erschließendes Forschungsgebiet, auf dem in den nächsten Jahren noch einiges an Fortschritten zu erwarten sein wird. So bietet der Band in der Tat eine Momentaufnahme eines wichtigen Ausschnitts der fortschreitenden

Debarte. Doch wäre ein Index höchst wünschenswert gewesen, der es erlaubt hätte, rasch auf die im Band verstreuten Diskussionen zu einem bestimmten Stichwort zuzugreifen zu können.

3. Scharzkis Kartographierung des Ortes des Sozialen

Ein alternativer Weg zur Annäherung an das Soziale findet sich bei Theodor Schatzki. Nach seinem Buch über eine Wittgensteinianische Analyse sozialer Praktiken (Schatzki 1996) wendet er sich nun der Frage nach dem Wo dieser Praktiken zu, dem „Ort des Sozialen“. Schatzkis Rede von „the site of the social“ oder „the social site“ weckt zunächst Assoziationen an solche Substantive, die sowohl einen Ort als auch die an diesem Ort befindliche Institution bezeichnen können, wie „Gerichtshof“ oder „Markt(platz)“. Schatzki meint es in der Tat ganz konkret: Ein sozialer Ort ist beispielsweise das Labor, in dem die amerikanische Shaker-Sekte ihre vielgerühmten Kräuterextrakte herstellt, oder die computerisierten und virtuell vernetzten Büros der Aktienhändler und *day traders*. Der Kräuterverhandlung der Shaker und der NASDAQ-Aktenmarkt sind die beiden Beispiele, anhand derer Schatzki seinen Ansatz entwickelt und mit denen er ihn illustriert. Mir scheint es etwas übertrieben, daß er z. B. die Details des Shaker-Lebens an den Quellen ausweist, wenn Alltagsbeispiele und Gedankenexperimente vielleicht sogar die besseren Mittel gewesen wären, seine Begrifflichkeit zu testen. Jedenfalls entwickelt Schatzki anhand dieser Beispiele seine Vorstellung von sozialer Ordnung (Kap. 1) und sozialer Praxis (Kap. 2) sowie seinen Begriff des sozialen Ortes (Kap. 3). Besonders am Herzen liegt ihm die Entwicklung einer Sozialomologie, die das Werden und Entstehen sozialer Phänomene erklären kann. Diesem Aspekt ist das vierte Kapitel des Buches gewidmet.

Schatzki zeigt zunächst, daß Ansätze unzureichend sind, die Regularität, Stabilität oder verschiedene Arten von Interdependenz wie Bindungen, Reziprozität oder Koordination als Kriterien sozialer Ordnung ansehen (6–10). Sein Verständnis von der *social site* soll einen neuen, besseren Vorschlag zur Bestimmung sozialer Ordnung bieten. Der Ort des Sozialen ist für Schatzki „a specific context of human coexistence: the place where, and as part of which, social life inherently occurs“ (xi). Diesen Kontext menschlicher Koexistenz sieht er zusammengesetzt aus einem Netz von Ordnungen und Praktiken („a mesh of orders and practices“, xi): „Orders are arrangements of entities (e. g. people, artifacts, things), whereas practices are organized activities.“ (xi) Solche Arrangements können Dinge in kausale, räumliche und intentionale Beziehungen zueinander setzen (38–44), Handlungen „präfigurieren“ (44) und Entitäten eine Bedeutung, Identität oder Position geben (47–54). Damit bilden sie den Hintergrund für menschliches Zusammenleben und das „hanging together“ (147), das Aufeinanderbezogensein mentaler Vorgänge: „lives hang together through inten-

tional relations, chains of action, and the interpersonal structuring of mentality and practical intelligibility, as well as through layouts of, events occurring in, and connections among the components of material settings“ (149).

Für Schatzki sind es die Praktiken, die die Ordnungen prägen: „social orders are largely established in practices“ (101). Eine soziale Praxis definiert Schatzki als „a temporally evolving, open-ended set of doings and sayings linked by practical understandings, rules, teleoaffactive structure, and general understandings“; eine bestimmte Tat gehört zu einer Praxis, „if it expresses components of that practice's organization“ (87). Die Elemente dieser Definition verlenen eine kurze Erläuterung: „Praktische Verständnisse“ sind für Schatzki Fähigkeiten, die auf die für die Praxis spezifischen Handlungen bezogen sind. Ist X eine solche für eine Praxis spezifische Praxis, dann gehört zu den praktischen Verständnissen vor allem: „knowing how to X, knowing how to identify X-ing, and knowing how to prompt as well as respond to X-ing“ (77). Unter „Regeln“ versteht er explizite Prinzipien und Vorschriften (79); das Regelwissen ist also ein „knowing that“. Eine teleoaffektive Struktur ist „a range of normalized and hierarchically ordered ends, projects and tasks, to varying degrees allied with normativized emotions and even moods“ (80). Die teleoaffektive Struktur legt also fest, was die Teilnehmer einer Praxis tun und empfinden sollen oder was für sie zu tun und zu empfinden akzeptabel ist. Schatzki stellt ausdrücklich fest, daß die teleoaffektive Struktur keine Menge von Eigenschaften der Akteure ist, sondern eine Eigenschaft der Praxis selbst. Ebenso wie die anderen Merkmale ist sie „carried by the practice“ (135). Sie ist „(1) expressed in the open-ended set of doings and sayings that compose the practice and (2) unwirkt die Frage nach dem ontologischen Status einer Praxis à la Schatzki auf. Einerseits betont Schatzki, daß er diese nicht verdinglichen will und verweist darauf, daß sie etwas „Überindividuelles“ ist, „out there“ in der Öffentlichkeit, jeder mann zugänglich (135). Doch selbst wenn man Schatzki die Existenz solcher überindividuellen Praxis-Entitäten zubilligt, ist unklar, wie sie auf die einzelnen Beteiligten wirken sollen. Alles, was den Beteiligten zugänglich und für sie kausal oder normativ relevant ist, ist das, was von dieser überindividuellen Praxis in ihnen oder in anderen „inkorporiert“ ist. Warum dann nicht gleich auf diese überindividuelle Ebene verzichten?

Wenn die überindividuelle Praxis in den Beteiligten verschieden inkorporiert sein kann, was gewährleistet überhaupt den Zusammenhalt der Praxis bzw. was macht die Inkorporierungen zu Inkorporierungen ein und desselben Praxis? Bei Schatzki finden sich zwei divergierende Erklärungen auf diese Fragen. Zunächst behauptet er, daß „as a matter of fact, people generally agree about what is obligatory and acceptable in and connected with the activities they carry on“ (85, kursiv im Original). Die faktische Übereinstimmung in vielen Dingen des Lebens kann man Schatzki sicher zugestehen. Doch scheint

er nicht nur eine faktische Übereinstimmung zu sehen, sondern auch einen notwendigen Zusammenhang:

„The existence of disagreement of such magnitude that people do not largely concur and are split into two or more conflicting camps entails that the practice has been destroyed, is dividing into two or more different practices, is about to coalesce, or never existed – despite appearances – in the first place.“ (84)

Nimmt man Scharzki hier beim Wort, ist die überwiegende Zustimmung der Beteiligten eine definitorische Eigenschaft einer Praxis: Doch wie groß dürfen die individuellen Abweichungen der Inkorporierungen sein? Wieviele Beteiligte müssen wievielen Teilen der Praxis zustimmen? Läßt man zu wenig Abweichung zu, besteht die Gefahr, daß jeder seiner Privat-Praxis folgt, und der soziale Aspekt der Praxis ist dahin. Läßt man zu viel Abweichungen zu, wird es schwierig, überhaupt noch zwischen verschiedenen Praktiken zu unterscheiden.

„Allgemeine Verständnisse“ schließlich sind für Scharzki solche Wissensbestände oder teleoaffektiven Elemente, die nicht auf die spezifischen Handlungen der Praxis bezogen sind, sondern für mehrere Praktiken einschlägig sind oder mehrere Praktiken miteinander verbinden. Beispielsweise wurde, wie das Shaker-Leben im allgemeinen, auch die Produktion der Kräutertextakte von ihren religiösen Überzeugungen und ihrem Gemeinschaftsfaszium geprägt. Dies war aber nichts, was für die Produktion der Kräutertextakte spezifisch war, sondern traf auf viele ihrer Tätigkeiten zu. Es ist jedoch keineswegs sicher, daß sich verschiedene Praktiken so klar begrifflich voneinander trennen lassen. Die Meinung des kräutertextahierenden Shakers Hollister, das verblissene Profitstreben seines Mitbruders Long sei ein Sakrileg, kommentiert Scharzki so: „he was – unintentionally – for the moment taking up religious practices“ (150). Scharzki merkt an, daß dieser Praxiswechsel Hollister nicht bewußt war und von ihm nicht (als solcher) intendiert war. Doch darüber hinaus fragt es sich, ob der Shaker Hollister nicht auch nach bewußter Reflexion hier einen Praxiswechsel verneint hätte: Das Selbstverständnis der Shaker war es doch gerade, wie auch Scharzki referiert (86), ihr Arbeiten als Heiligung des Irdischen anzusehen. Für die Shaker war die Arbeitspraxis daher nichts, was neben ihrer religiösen Praxis stand, sondern etwas, was in diese integriert war. Die Grenzen zwischen einzelnen Praktiken scheinen also alles andere als klar zu sein.

Und wer zählt als Beteiligter einer Praxis? Brandon (1994, 37–42) hat versucht, den Praxisbeteiligten normativ zu definieren: X ist genau dann ein Beteiligter der Praxis P, wenn X den normativen Komponenten der Praxis P folgen soll. Scharzki hingegen schlägt vor, all jene als Beteiligte einer Praxis anzusehen, „whose doings and sayings express elements of the practice’s organization“ (85). Der normative Status ist ihm nicht Definiens, sondern Implikant der Definition: „Being a participant is a factual matter; the obtaining of which implies that one ought to do what is obligatory and acceptable“ (85). Leider präzisiert Scharzki nicht, wann und wie eine Tat Elemente einer Praxisorgani-

sation „ausdrückt“ und welche oder wieviele Elemente dies sein müssen. Man kann aber den noch zu referierenden Ansatz von Baltzer (s. u., § 4) als Präzisierung dieser vagen Formulierung ansehen: An einer Praxis beteiligte sich, wer sein Handeln als Teil dieser Praxis versteht.

Scharzki’s Praktiken können überlappen, sie können „densely interwoven mats“ bilden (87). Vor allem solche Überlappungen sollen die Veränderbarkeit sozialer Praxis gewährleisten. Nach Maßgabe von Scharzki’s Definition ist aber eine Praxis nichts, was sich überhaupt verändern könnte. Eine Praxis kann höchstens von einer anderen Praxis abgelöst werden. Um der Veränderbarkeit gerecht zu werden müßte Scharzki einen anderen Begriff von Praxis einführen, die sich zu einzelnen Praktiken so verhält, wie eine determinable Eigenschaft zu einer determinaten Eigenschaft (Johnson 1921), also etwa Farbe zu einem bestimmten Farbton wie Purpur: Von der Farbe eines Dings kann man sinnvoll sagen, daß sie sich ändert, während ein bestimmter Farbton wie Purpur nur von einem anderen Farbton abgelöst werden kann.

4. Baltzer über die ontologischen Grundlagen der Sozialethik

Das Problem sozialer Praxis wird von Ulrich Baltzer unter der Bezeichnung der „Gemeinschaftshandlung“ behandelt. Baltzer verfolgt in seinem Buch nicht nur die Absicht, eine kohärente Ontologie des Sozialen anhand des Paradigmas der Gemeinschaftshandlung zu entwickeln, sondern damit auch noch die Grundlegung einer ontologisch reflektierten Sozialethik zu leisten. Denn Baltzer ist überzeugt, daß eine Sozialethik nur dann überzeugt, „wenn sie ihre Prinzipien, Gebote, Normen und Verbote auf die spezifischen Charakteristika sozialen Handelns gründen kann“ (17). Die vier Teile des Buches referieren dazu als erstes bisher vorgebrachte Vorschläge zur Analyse von Gemeinschaftshandlungen (Teil 1) und den Forschungsstand hinsichtlich der Grundlegung der Sozialethik (Teil 2), um anschließend einen eigenen Vorschlag zur Ontologie der Gemeinschaftshandlungen (Teil 3) und ihrer Anwendung in der Sozialethik (Teil 4) zu machen. Zunächst referiert Baltzer vier in seinen Augen unzureichende zurückgehenden Vorschläge: „gemeinsames Wissen“ als Erkennungszeichen von gemeinschaftlichem Handeln anzusehen (und Margaret Gilberts Steigerung dieses Vorschlags zur „Offenheit“), (2) den Vorschlag Christoph Hubbig’s, Instabilitäten als Möglichkeitstraum individuellen Handelns aufzufassen, (3) Searles Vorstellung von Gemeinschaftshandlungen als Systemen von auf bestimmte Weise anschlussfähigen (und tatsächlich anschließenden) Einzelhandlungen. Baltzer ordnet diese vier Ansätze gemäß der in seinen Augen zunehmenden Erklärungsstärke der Vorschläge. Doch stellt ihn auch Luhmanns implizite Sozial-

ontologie nicht zufrieden, denn bei Luhmann macht er eine systemsprengende Ambiguität aus zwischen „Element“ als etwas, was „als Identisches“ relationale Wechsel überdeuten kann und „Element“ als bloßer Knotenpunkt bestimmter Relationen in einem einzelnen System (83). Doch übernimmt er von Luhmann zwei wichtige Einsichten: daß erstens „die Elemente eines Systems nicht unabhängig vom System gegeben“ sind und daß zweitens „Elemente wesentlich durch die Art des Anschlusses an die gegebene Element-Relationskonstellation ihren Charakter gewinnen“ (88).

Von dieser Position aus führt Baltzer auch seine Auseinandersetzung mit Searle. Gegen diesen führt Baltzer erstens ins Feld, daß „Searle die Gemeinsamkeit unnötig auf zielgerichtete kollektive Handlungen“ beschränkt und damit die „völlig ziellose Gemeinschaftlichkeit eines Freundeskreises oder einer Familie“ außer acht läßt (69). Zweitens moniert Baltzer, daß Searles Vorschlag offen läßt, wie kollektive Handlungsweisen erlernt werden können, weil „man die eingebundene individuelle Intention immer schon haben muß, um auch die kollektive Intention haben zu können“ (70). Dieser Einwand scheint mir zumindest nicht in allen Fällen schlagend zu sein. Wer sein gemeinschaftliches Tun mit „Wir“ bereiten eine Soße, indem ich umrühre“ beschreibt (68), könnte die kollektive Intention, Soße zu kochen, durchaus haben, ohne die Intention, umzurühren – er könnte auch die Zutaten eingießen wollen. Drittes weist Baltzer darauf hin, daß parallele Einzelhandlungen von Gemeinschaftshandlungen nicht nur durch die unterschiedlichen verursachenden Intentionen unterschieden sind, sondern auch zu ganz unterschiedlichen Reaktionen der Beteiligten – also zu ganz unterschiedlichen „Anschlußhandlungen“ – Anlaß geben. Wer ein Wettrennen durchführt, wird sich an dessen Ende anders verhalten als jemand, der nur zufällig neben jemanden herläuft. Im letzteren Fall wird es keinen Jubel beim früheren Eintreffen geben, keine Gratulationen, keine Siegerehrung: „Durch die Einbettung in einen weiter gespannten Kontext sind die angeblich ununterscheidbaren Handlungen sehr wohl zu unterscheiden.“ (70) Dieses in Anlehnung an Luhmann benannte Phänomen ist für Baltzers eigene Position zentral.

Viertens besteht Baltzer darauf, daß „jede einzelne unserer Handlungen je nach ihrer Verknüpfung mit anderen Handlungen Teil eines sehr unterschiedlichen Gemeinschaftshandels sein kann“ (71) – ebenfalls ein für ihn systematisch wichtiger Punkt. Baltzer illustriert diesen Punkt durch das Wegschleichen eines leeren Glases, das vom Gast als Aufforderung zum Bezahlen gemeint sein und vom Wirt als Bestellung eines neuen Glases verstanden werden kann. Ob aber hier im Searleschen Sinne eine Wir-Intention vorliegt, ist mehr als fraglich, kann dieses Mißverständnis doch wunderbar in Grice'scher Manier ohne Rekurs auf kollektive Vereinbarungen über Symbole analysiert werden. Fünftens unterstellt Baltzer Searle die These, daß „für die Existenz einer kollektiven Intention [...] alle Beteiligten am Gemeinschaftsgeschehen diese kollektive Intention haben müssen“, und weist dann darauf hin, daß „unsere sozialen Institutionen aber nicht auf[gehören] zu existieren, wenn gegen sie (vereinzelte) verstoßen wird,

d. i., wenn die Akzeptanz der Institution nicht einhellig ist“ (79). Searle hat hier durchaus Probleme, aber dieser Vorwurf trifft ihn nicht. Erstens sollte der Versoß gegen eine Institution von ihrer Nichtakzeptanz unterschieden werden. Zweitens vertritt Searle vielmehr die methodisch-solipsistische These, daß auch ein „Gehirn im Tank“ kollektive Intentionen haben kann, daß man also auch Wir-Intentionen auf eine nur eingebildete Gruppe haben kann (Searle 1990, 407–408; vgl. Jansen 2004). Baltzers letzte und wichtigste Kritik richtet sich gegen Searles Formel für konstitutive Regeln „X gilt als Y im Kontext K“. Diese ist statusbezogene Überformung der im X-Terminus der Regel genannten physikalischen Merkmale verschweigt“ (79), oder trivial, weil sie diese zirkulär bestimmt. Dann nicht der „reinen Physics“ werde ein Status zugewiesen, sondern nur ein bereits sozial bestimmter „Ausschnitt aus der Gesamtheit aller physischen Eigenschaften“ sei dafür relevant (78). Dieser Einwand trifft aber nicht so sehr Searles Formel als vielmehr eine naive Auffassung von ihrer Funktionsweise.

Baltzer selbst plädiert dafür, „Gemeinschaftshandlungen als eine bestimmte Relationsstruktur von Handlungen einzelner Personen aufzufassen“, und zwar so, „daß die Handlungen der einzelnen Personen, die das Gemeinschaftshandeln konstituieren, nicht unabhängig von dem Gemeinschaftshandeln individuell werden können“ (20). Das Gemeinschaftshandeln soll das Einzelhandeln der Beteiligten in einer doppelten Perspektivität bestimmen: Jeder Beteiligte richtet aus seiner Perspektive seinen Beitrag so aus, daß die anderen Beteiligten aus ihrer Perspektive das Ihre zum gelingenden Gemeinschaftsgeschehen beitragen können (181–182). Baltzer übernimmt dafür aus der Entwicklungspsychologie den Ausdruck der „sekundären Intersubjektivität“ (179). Das dadurch entstehende „Passen“ oder „Abgestimmsein“ der Beiträge untereinander erzeugt das Zentrum des Gemeinschaftshandeln. Dieses Abgestimmtheits-Kriterium des Gemeinschaftshandeln vermeidet die unendlichen Bedingungs-kaskaden von Lewis' Analyse des gemeinsamen Wissens oder Gilberts „Offen-Familien- oder Freundeskreis gerecht werden (164–167). Dabei setzt Baltzers Analyse keine von den Individualhandlungen abgelöste Ontologie gesellschaftlicher Praxis wie bei Scharzki voraus:

„Ein Gemeinschaftshandeln entsteht, wenn jeder einzelne Beteiligte seinen Beitrag mit Blick auf das Ganze der Gemeinschaftshandlung danach bemißt, daß zwischen dem eigenen und dem (bereits erfolgten oder noch zu erwartenden) Handeln der anderen Beteiligten die Relation der Abgestimmtheit hinsichtlich des zu vollziehenden Gemeinschaftshandeln zustande kommt.“ (181–182)

Abstimmungslösungen entstehen für Baltzer spontan durch Versuch und Irrtum und werden, wenn sie erfolgreich sind, wiederholt eingesetzt. Ob ein bestimmtes Gemeinschaftshandeln aber ausgeführt wird, ist nicht Sache eines Individuums alleine, sondern hängt davon ab, daß alle Beteiligten mit adäquaten und „passenden“ Anschlußhandlungen auf die Teilhandlungen der anderen reagieren (177 u. ö.).

Problematisch ist die Bandbreite der Phänomene, die Balzter mit dem Begriff der Gemeinschaftshandlung abdecken will. Zu zweit eine Wippe in Balance zu halten (188) soll ebenso eine Gemeinschaftshandlung sein wie dem Kellerer seinen Wunsch zu zahlen zu signalisieren (193 u. ö.). Balzter spricht aber auch von der „Gemeinschaftshandlung Wirtschaft“ (310) und er scheint Ehen und Aktiengesellschaften als Gemeinschaftshandlungen anzusehen (267). Doch Ehen und Aktiengesellschaften entstehen durch Gemeinschaftshandlungen, sind aber selbst sicher keine Handlungen (vgl. Jansen 2005). Gemeinschaftshandlungen sind für Balzter sowohl Handlungen *von* Gemeinschaften, als auch solche, bei denen individuelle Akteure *in* Gemeinschaft handeln. Dies sollte aber unterschieden werden: Wenn eine Universität einen neuen Professor beruft, dann handelt hier die Kooperation Universität, es ist eine Handlung von einer Gemeinschaft. Wenn aber der neue Professor seine Antrittsvorlesung hält, dann handelt es sich um eine Handlung *von* einem Individuum, die aber *in* der Gemeinschaft der Lehrenden und Studierenden stattfindet, von denen ihrerseits passende Anschlussreaktionen erwartet werden. Kompliziert wird es dadurch, daß Balzter als Handeln in Gemeinschaft sowohl solche Fälle auffaßt, in denen dieses bewußt als solches intendiert wird, aber auch solche Fälle, in denen der Beitrag zum Gemeinschaftshandeln unwillentlich und unwissentlich gegeben wird, wie z. B. für Balzter „die ‚unfreiwillige‘ Mitwirkung derjenigen am Wirtschaftsprozess, die den [Schadstoff]emissionen ausgesetzt sind, durch entsprechende gesetzliche Regelungen zur Luftreinhaltung [...] Teil der Gemeinschaftshandlung Wirtschaft geworden“ ist (310).

Als Analyse von einzelnen Token von Gemeinschaftshandlungen ist Balzters Analyse plausibel, doch bin ich mir nicht sicher, ob sein Versuch gelingt, Typen von Gemeinschaftshandlungen voneinander abzugrenzen (289–292). Dies wird besonders wichtig im Kontext seiner sozialethischen Überlegungen, die Balzter auf originelle und anregende Weise auf seine Ontologie des Gemeinschaftshandelns aufbaut. Dazu führt er zunächst eine Reihe von sozial ethischen „Prinzipien“ ein (294–304), die gewissermaßen sozialethische *prima facie*-Pflichten darstellen: Schütze „vollständige Episoden“ (295) bestehender Typen von Gemeinschaftshandlungen in ihrem Bestand (297) und tritt in neue Gemeinschaftshandlungen ein, um für eine „größtmögliche Vielfalt von Gemeinschaftshandlungen“ zu sorgen (299), solange keine anderen Gründe entgegenstehen. Das „Prinzip der Umformung faktischer Handlungsbezüge in explizites Gemeinschaftshandeln“ fordert schließlich (302), Handlungen, die *de facto* andere betreffen (z. B. der Bau eines Staudammes), so zu behandeln, als sei es tatsächlich eine gemeinschaftliche Handlung, um zu sehen, unter welchen Umständen alle Betroffenen diese Handlung als eine gemeinsame auch bewußt intendieren können (303) – ein Prinzip, das für die Diskussion von Interessenkonflikten von großem heuristischem Wert sein dürfte. Weniger allgemein sollen die beiden sozialethischen „Leitlinien“ gelten, die die Ermöglichung von Gemeinschaftshandlungen durch Ausgleich regeln (304–309) sowie die Frage

beantworten, wer in eine Gemeinschaftshandlung einbezogen oder davon ausgeschlossen werden soll (309–314).

Es gibt für Balzter aber auch sozialethische Verbotsgünde. Verboren ist für ihn solches Handeln einzelner, das wie das „Trittbrettfahren“ zu einer „einseitigen Minderleistung eines Beteiligten“ führt (315). Andere Einzelhandlungen wie Lüge, Betrug oder Diebstahl sind verboren, weil sie das Gemeinschaftshandlung als Ganzes unmöglich werden lassen (320). Eine Gemeinschaftshandlung *aufgrund* mangelnder Ressourcen nicht wiederholen läßt (326), oder wenn sie mit anderen, bereits bestehenden, Gemeinschaftshandlungen kollidiert (331). Spannend ist Balzters Diskussion der Abtreibungsfrage vor dem Hintergrund dieser sozialethischen Prinzipien (anstelle einer Abwägung unterstellter individueller Rechte auf Leben oder Selbstbestimmung), die ihn, *in meo*, zu einer kohärenten Rechtfertigung einer Indikationslösung führt (357–372).

Den Einwand, durch das Bestandsschutz-Prinzip herrsche in seiner Sozialethik „ein konservativer Ton vor, der das Sein mit der Aura des Sollens ausvorweg“, und „einfach das Bestehende“ affirmiere (393), nimmt Balzter selbst vorweg. Doch Balzter sieht das Bestandsschutz-Prinzip nicht als naiven Konservatismus, sondern als Konsequenz aus „der nicht zuletzt von Wittgenstein propagierten Erkenntnis, daß der Sinn unseres Handelns nicht abgetrennt von der entsprechenden gemeinsamen Praxis fortbestehen kann“ (393). Der „emanzipatorische Impuls“ von Prinzipien wie „Aufklärung, Gleichberechtigung und Toleranz“ werde dadurch nicht geschwächt, daß sie auf faktisch bestehende Praxiszusammenhänge beschränkt werden (394): „Kritisches Potential, vielmehr: Aufklärung, könne in der Ethik gerade bedeuten, die Beschränktheit der Gesellschaft deutlicher als bisher in Rechnung zu stellen.“ (395)

Die Begründung von Bestandsschutz-Prinzip und Nachhaltigkeits-Leitsatz stützt Balzter unter anderem auf die Wittgensteinische Vorstellung, daß Normativität und damit die Ethik selbst nur innerhalb gemeinschaftlicher Praxis und den damit gegebenen Regeln möglich sind. Eine Erhabenheit, gemeinschaftliche Praxis und damit die Grundlage für Erhabenheit abzuschaufen, wäre selbstwidersprüchlich. Doch wenn es nicht erlaubt ist, alle Gemeinschaftspraxis abzuschaffen, folge daraus lediglich das Gebot, mindestens eine (nachhaltige) Gemeinschaftspraxis in ihrem Bestand zu erhalten. Zwischen diesem Zwischenergebnis und Balzters allgemeinen Forderungen klafft jedoch eine argumentative Lücke. Seltsam ist, daß das Bestandsschutz-Prinzip alle Gemeinschaftshandlungen sind also entweder geboten oder verboren; Adiaphora gibt es dann nach Balzter auf sozialem Gebiet nicht, so daß die Modalität „erlaubt aber nicht geboten“ entfällt.

Knirschens tut es auch in der Begründung der Integrationsverpflichtung. Während der Bestandsschutz gebietet, eine Integration weiterer Beteiligter in

eine Gemeinschaftshandlung abzulehnen, „wenn die erforderlichen Anpassungshandlungen den Fortbestand des Gemeinschaftshandelns gefährden“, folgt für Balzler aus dem „Prinzip der größtmöglichen Vielfalt die Verpflichtung, den neuen Mitwirkenden zu integrieren, so lange dies ohne bestandsgefährdende Änderung möglich ist“ (312). Doch bei der Einführung des Vielfaltsprinzips habe Balzler noch ausgeführt, daß „keine Steigerung der Vielfalt vorliegt, wenn derselbe Handlungstyp (z. B. Einkaufen im Supermarkt) von Personen, die diesen Handlungstyp bisher nicht ausgeführt haben, ebenfalls durchgeführt würde, weil die dadurch neu entstehenden Handlungsvorkommnisse sich nicht relevant von den bereits vorhandenen unterscheiden“ (300). Wenn durch neue Kunden im Supermarkt die Vielfalt nicht relevant gesteigert wird, wieso dann durch die Aufnahme von Flüchtlingen, die Balzler als Beispiel für eine gebotene Integration erwähnt (312)?

Die Phänomene der Gruppenbildung und der Gruppenzugehörigkeit werden also nach wie vor sowohl in deskriptiver als auch in normativer Hinsicht Probleme auf. Der kurze Überblick über einige neuere Beiträge zur Sozialontologie hat aber gezeigt, daß zur Behandlung dieser Probleme mittlerweile höchst differenzierte Begriffe zur Verfügung stehen, die weit davon entfernt sind, „Plastikwörter“ zu sein. Man muß sie jetzt nur noch benutzen.

Literatur

- Brandom, Robert 1994: *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge MA.
- Gilbert, Margaret 1989: *On Social Facts*, London.
- Grewendorf, Günther/Meggle, Georg (Hrsg.) (2002), *Speech Acts. Mind, and Social Reality. Discussions with John R. Searle*, Dordrecht.
- Jansen, Ludger 2004: *Who Has Got Our Group-Intentions?*, in: *Experience and Analysis. Papers of the 27th International Wittgenstein Symposium*, hg. von Johann Christian Marek und Maria Elisabeth Reicher, Kirchberg am Wechsel.
- Jansen, Ludger 2005: *Institutionen und die kategoriale Ontologie*, erscheint in: *Institutionen und Ontologie*, hg. von Gerhard Schönrich, Frankfurt a. M., u. a. Johnson, W. E. 1921: *Logic*, Cambridge.
- Lewis, David 1969: *Convention. A Philosophical Study*, Cambridge MA.
- Quine, Willard Van Orman 1966, *Word and Object*, Cambridge MA.
- Schazki, Theodor 1996: *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, New York.
- Searle, John R. 1990: *Collective Intentions and Actions*, in: *Intentions in Communication*, hg. von P. R. Cohen et al., Cambridge MA, 401–415.
- Searle, John R. 1995: *The Construction of Social Reality*, New York.
- Tiunela, Raimo 1995: *The Importance of Us. A Philosophical Study of Basic Social Notions*, Stanford CA.

BUCHBESPRECHUNGEN

Winfried Schröder: *Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*, 283 S., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (Broschierter Nachdruck 2005).

okzidentalen Real- und Geistesgeschichte, in der universitätsphilosophischen Landschaft wie ein eratischer Block (E. Severino, *Essenza del Nihilismo*, 1972, dtsch. 1983).

„Nihilismus“ ist einer jener –ismen, deren Karriere als Denunziationsbegriffe begann. Im deutschsprachigen Raum galt „Nihilismus“ zunächst als die konsequente – vornehmlich Fichtelnde – Fortbildung des transzendenten Idealismus und darin verdächtig des Atheismus bzw. „philosophischen Egoismus“. Diese begriffsgeschichtlichen Ursprünge bei Jacobi, Jensech und Oberet sind heute fast vergessen, denn seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts hat sich ein deskriptiver Wortgebrauch durchgesetzt. Dazu trat – mit den russischen „Nihilisten“ – die Selbstbezeichnung durch ein politisches Programm. Mitte des 20. Jahrhunderts begann man, im Gefolge von Lebensphilosophie, Existentialismus und Kulturzyklentheorien, ein „Zeitaler des Nihilismus“ zu bilanzieren. Dieser Historisierung tritt eine Klassifizierung bzw. Typisierung zur Seite mit den Arbeiten von W. Weischedel (*Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitaler des Nihilismus*, 1971/72) und W. Weier (*Nihilismus. Geschichte, System, Kritik*, 1980). Angesichts der Gefährlichkeit der akademischen Nihilismustrede wirkte ein Versuch, Nihilismus *systematisch* neu zu begreifen als Tiefengrammatik der

Die vorliegende Studie zieht, etwa mit Nietzsche und Kierkegaard, Standardautoren und -themen der ca. 200jährigen Nihilismuskritik heran. Es interessiert hier ein auf Moralproblem eingeschränkter „Nihilismus“. Der Vf. grenzt ihn zunächst gegenüber dem Amoralismus ab, der – kanntisch gesprochen – subjektiven praktischen Grundsätzen folge und lediglich auf Allgemeingeltung verziehe. „Von diesen amoralischen Maximen heben sich die Positionen, die im folgenden dargestellt und geprüft werden sollen, deutlich ab. Es sind Varianten einer *philosophischen* Position, des ethischen bzw. moralischen Nihilismus.“ (12) Am besten lasse sich die mögliche Positionenvielfalt von Moralkritik mit Blick auf ihren polemischen Fokus synthetisieren: „Ihre Argumente richten sich gegen Regeln, die einen wesentlichen Teil dessen ausmachen, was heute als ‚Minimalmoral‘ ... bezeichnet wird und von der Antike bis weit in die Neuzeit hinein mit dem Begriff ‚Gerechtigkeit‘ zusammengefaßt wurde.“ (14f.)

Einen der möglichen Hauptreiwände gegen solch ein rekonstruktives Unternehmen nennt der Vf. selbst, nämlich „daß ein allgemein akzeptabler Begriff von Moral, den eine Darstellung von Moralkritik voraussetzen muß, kaum expliziert wer-