

„Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls“

Moralischer Fortschritt und sozialer Wandel

Rahel Jaeggi

Mein Aufsatz wird sich mit einer Frage beschäftigen, die die zeitgenössische philosophische Diskussion immer wieder umtreibt und die mir insbesondere für eine Kritische Theorie der Gesellschaft in der Tradition linkshegelianischer Kritik unverzichtbar erscheint: Der Frage nach dem moralischen Fortschritt. Wie sind, so möchte ich fragen, *sozialer Wandel* und *moralischer Fortschritt* zu denken, wie kommen sie zustande, wie verhalten sich beide, der moralische Fortschritt und der soziale Wandel zueinander und wie lassen sie sich – als ein *Wandel zum Besseren* – bewerten? Meine These steckt dabei eigentlich schon in der Zusammenstellung der genannten Gesichtspunkte: (1) *Moralischer Fortschritt*, so möchte ich behaupten, lässt sich, *wenn* er sich verstehen lässt, nur im Zusammenhang mit einer umfassenderen Dynamik sozialen Wandels verstehen. (2) Sozialer Wandel wiederum entsteht als Reaktion auf Krisen, d. h. als Reaktion auf einen Problemdruck, der zur Veränderung nötigt. (3) Ob nun ein so beschriebener Wandel eine bloße Veränderung oder tatsächlich „Fortschritt“ im Sinne eines *Wandels zum Besseren* ist, lässt sich nur an der Gestalt dieser Dynamik der Veränderung selbst erkennen – wenn auch vielleicht nur mittels einer negativ ansetzenden Diagnose von *Regressionsphänomenen*. Ziel meiner Überlegungen ist es, erste Weichen für einen nicht-teleologischen, pragmatistisch-materialistischen und dabei pluralen (also: nicht mehr ethnozentrischen) Begriff des Fortschritts zu stellen.

I. Die Frage nach dem moralischen Fortschritt

Wie kommt es, dass die Institution der Sklaverei untergegangen ist?¹ Wie kommt es, dass – bei allen Schwierigkeiten der Um- und Durchsetzung – heute Vergewaltigung in der Ehe als strafrechtlich zu verfolgendes Verbrechen aufgefasst wird, während es über Jahrhunderte als das selbstverständliche Recht des Ehemanns galt, seine Frau auch gegen deren Willen und notfalls mit Gewalt „gefügtig zu

¹ Bei allen Evidenzen dafür, dass moderne Formen der Sklaverei in Form von Zwangsprostitution, Menschenhandel, der Rekrutierung von Kindersoldaten etc. fortbestehen.

machen“?² Und wie lässt sich erklären, dass das Schlagen von Kindern, das bis vor nicht allzu langer Zeit noch als selbstverständliche Erziehungsmaßnahme angesehen wurde, in unseren Gesellschaften heute verpönt und rechtlich sanktioniert – wenn auch nicht völlig verschwunden – ist?

Solche und ähnliche Veränderungen werden in den letzten Jahren in der Philosophie verstärkt thematisiert und als „moralischer Fortschritt“ untersucht.³ Bei aller Zurückhaltung, die in der Philosophie und im „echten Leben“ mittlerweile gegenüber der Vorstellung eines generellen (oder *globalen*) gesellschaftlichen und moralischen Fortschritts besteht, scheint über solche einzelnen und in ihrer Reichweite beschränkten (*lokalen* oder sektorialen) Instanzen der Veränderung ein relativ breiter Konsens zu bestehen: Nur wenige Autorinnen beschreiben die beschriebenen Entwicklungen *nicht* als positiv. Und bei aller Skepsis ist die Neigung groß, Entwicklungen, die den so erreichten Zustand aufheben, als eine Art von Rückfall zu bewerten. Fast möchte man mit Adorno sagen: „Was man zu dieser Stunde unter Fortschritt sich zu denken hat, weiß man *vag aber genau*.“⁴

Was ist moralischer Fortschritt?

Wonach fragen wir nun aber eigentlich, wenn wir nach dem moralischem Fortschritt fragen?

Moralischer Fortschritt wird in solchen Diskussionen der positiv bewertete Wandel der allgemein akzeptierten Auffassungen, mit dem wir moralisch relevante Fragen des Zusammenlebens betrachten und bewerten, und der entsprechende Wandel in der Gestalt der Institutionen und sozialen Praktiken genannt.⁵ Als *Fortschritt* wird ein solcher Vorgang aufgefasst, sofern es sich nicht nur um einen

² Die Vergewaltigung in der Ehe war vorher natürlich nicht geradezu erlaubt. Es gab aber *per definitionem* keine Vergewaltigung in der Ehe, da Vergewaltigung (in Deutschland) bis 1997 als „außerehelich“ definiert war. Das Recht von Kindern auf „gewaltfreie Erziehung“ ist in Deutschland erst seit 2001 in Kraft.

³ Vgl. u. a. Elisabeth Anderson, „The Social Epistemology of Morality: Learning from the Forgotten History of the Abolition of Slavery“, in: Miranda Fricker/Michael Brady (Hgg.), *The Epistemic Life of Groups: Essays in Collective Epistemology*, Oxford: Oxford 2015; dies.: „Social Movements, Experiments in Living, and Moral Progress: Case Studies from Britain's Abolition of Slavery“ *Lindley Lecture*, University of Kansas, 2014 (= Moral Progress); Antony Appiah, *The Honor Code – How Moral Revolutions Happen*, New York 2010; Michelle Moody-Adams, „The Idea of Moral Progress“, in: *Metaphilosophy*, Vol. 30 (3), 1999, 168–185; Philip Kitcher, *The Ethical Project*, Harvard 2011 (= The Ethical Project).

⁴ Theodor W. Adorno, „Fortschritt“, in: ders.: *Kulturkritik und Gesellschaft II*, GS Bd. 10-2, Frankfurt a. M. 2002, 617–639 (= Fortschritt).

⁵ Um als moralischer Fortschritt gelten zu können, muss ein solcher Wandel die tatsächlichen Praktiken und Institutionen, in denen unser Zusammenleben sich abspielt, betreffen. Ich schließe mich hier Elisabeth Anderson an: Weder geht es bei der Frage nach dem moralischen Fortschritt nur um die Veränderungen Einzelner, noch überhaupt um einen „change in beliefs alone“ (Anderson, *Moral Progress*, 3).

Wandel, eine Veränderung überhaupt, sondern um einen *Wandel zum Besseren* handelt, die Verhältnisse also nicht nur anders, sondern besser werden.⁶

Man sieht schon die Fallstricke: Ob etwas ein Fortschritt, ein Rückschritt oder neutral ist, ist eine Frage der Bewertung des jeweiligen Wandels. Nicht für jeden Beteiligten mag eine bestimmte Entwicklung sich als Fortschritt darstellen. Gerade am Beginn von Transformationsprozessen sind die entsprechenden Neuerungen meist heftig umstritten. Und manche Veränderung ist auf mehr als oberflächliche Weise ambivalent.

So richtig es nun ist, darauf hinzuweisen, dass der Fortschrittsbegriff eine *evaluative Komponente* besitzt, so unangemessen wäre es, wie es von Wright vorschlägt⁷, die Rede vom moralischen Fortschritt in zwei voneinander unabhängige Aspekte aufzuteilen, „the notion of change and the notion of goodness“, und entsprechend den *deskriptiven* Aspekt, der den Wandel normfrei als Wandel *beschreibt* von einem *ethisch-evaluativen*, der diesen Wandel als Wandel zum Besseren hin *bewertet*, abzulösen.

Die Frage nach dem Fortschritt als die nach dem *Transformationsprozess* zum Guten oder Besseren hätte damit nämlich ihre Eigenständigkeit verloren und wäre auf eine normative Frage reduziert. Eine solche De-Komposition aber wird nicht nur der politisch-historisch gewachsenen Semantik des Fortschrittsbegriffs nicht gerecht. Sie trifft auch nicht seinen systematischen Gehalt.

Dass *etwas ein Fortschritt ist*, ist nämlich eine Qualität, die nicht zusammenfällt mit der Bewertung seines Effekts. Die Rede vom Fortschritt betrifft nicht nur das Resultat, sondern die Form des Wandels, den gesellschaftlichen Transformationsprozess selbst. Zu behaupten, dass die Abschaffung der Sklaverei ein *Fortschritt* sei, bedeutet etwas anderes, als zu sagen, dass diese *richtig* sei. Und umgekehrt: Den Faschismus oder verschiedene Formen von Fundamentalismus als *Regressionsphänomen* zu deuten bedeutet mehr und anderes als zu sagen, sie seien moralisch falsch. Die in Frage stehende Entwicklung ist offenbar *als Bewegung oder in ihrer Dynamik* progressiv oder regressiv. Wir orientieren uns, wenn wir von Fortschritt(en) sprechen, am Vorgang des Besserwerdens oder einer produktiven Transformation – und umgekehrt nehmen wir an, dass es Rückfälle hinter einen bereits erreichten Zustand geben kann.

⁶ Nota bene: Auf diese Weise von Fortschritt zu sprechen bedeutet nicht, an diesen auch zu glauben, also davon auszugehen, dass er auf breiter Ebene stattgefunden hat und eintreten wird. Fortschritt ist dann ein normatives Konzept; allerdings: ein normativ-analytisches Konzept.

⁷ Vgl. Georg von Wright: „Progress is change for the better; regress is change for the worse. The definition splits the concept in two components: the notion of change and the notion of goodness.“ (1) Vgl. auch Gereon Wolters: „Phenomena are never progressive as such, but only with respect to at least one feature that seems ‚positive‘, ‚desirable‘, or ‚better‘ to somebody for some reason. ‚Progress‘ means that this feature or these features, respectively, increase quantitatively or qualitatively“ (201). Georg von Wright „Progress: Fact and Fiction“ in: Arnold Burgen/Peter McLaughlin/Jürgen Mittelstraß (Hgg.): *The Idea of Progress*, Berlin/New York, 1997.

Wenn ich mich im Folgenden zunächst der Frage widme, wie die Veränderung, die wir moralischer Fortschritt nennen, *entsteht* und anschließend auf die Frage zurückkomme, inwiefern diese Veränderung als Wandel zum Besseren zu *bewerten* ist, will ich diese beiden Momente dennoch gerade nicht voneinander separieren. Vielmehr vertrete ich die These, dass sich gerade aus der Dynamik des als Fortschritt aufgefassten Wandels etwas für die Frage seiner Bewertung ergibt. Ich frage also danach, wie moralischer Fortschritt *entsteht*; und erhoffe mir daraus Hinweise auf die Frage, was er *ist* bzw. *wäre*.

II. Wie *entsteht* moralischer Wandel?

1. *Unzulängliche Auffassungen über den moralischen Fortschritt*

Wie also *entstehen* nun (wenn es sie gibt) moralische Fortschritte? Wie kommt es, dass soziale Praktiken wie die oben beschriebenen, die über Jahrhunderte mit der größten Selbstverständlichkeit vollzogen und als moralisch unbedenklich interpretiert worden sind, plötzlich (oder weniger plötzlich) öffentlich skandalisiert und (mindestens dem Selbstverständnis einer Gesellschaft nach) aufgegeben werden? *Welcher Art* sind solche Veränderungen und wodurch werden sie *ausgelöst*?

Viele zeitgenössische Autoren weisen auf den Umstand hin, dass sich in Entwicklungen moralischen Fortschritts weniger die moralischen Prinzipien selbst ändern, als vielmehr der „Einzugsbereich“ der Moral, die Adressaten und das potentielle Anwendungsgebiet moralischer Erwägungen und Rücksichtnahme.⁸ Vorher exkludierte Gruppen wie Fremde, Sklaven, Kinder und Frauen werden, wo wir moralischen Fortschritt zu verzeichnen haben, Schritt für Schritt und mit allen entsprechenden Konsequenzen in den Status moralisch relevanter Bürgerschaft erhoben. Das „moralisch relevante Wir“, die Beschreibung des Kreises derjenigen, denen wir eine bestimmte Art von Behandlung schulden, wird vergrößert; dieser ist inklusiver und damit weiter geworden. Oder, wie Philip Kitcher es beschreibt: „Before the ethical change, black men and women did not count as *full people*; after it they did, and old proscriptions now applied to them, too.“⁹

Der moralische Fortschritt vollzieht sich, wenn man einer solchen Auffassung folgen will, als Behebung epistemischer Irrtümer (Wir verfügen bereits über die richtigen Normen dafür, wie wir Menschen bzw. Personen begegnen sollten; wir haben uns bisher aber darüber getäuscht, wer als eine solche „zählt“). Als eine Art

⁸ Vgl. Peter Singer, *The Expanding Circle*, Princeton 2011; Michael Walzer: „Soweit wir einen moralischen Fortschritt feststellen können, hat er jedenfalls weniger mit der Entdeckung oder Erfindung neuer Prinzipien zu tun, als damit, daß zuvor aus den alten Prinzipien ausgeschlossene Männer und Frauen in ihren Geltungsbereich eingeschlossen werden“ (Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, Hamburg 2007, 37).

⁹ Kitcher, *The Ethical Project*, S. 214.

von „error correction“¹⁰ stellt sich der so verstandene moralische Fortschritt selbst dann noch dar, wenn mit einbezogen wird, dass es zu einer solchen Korrektur nicht nur der kognitiven „Einsicht“ bedarf, sondern auch der moralischen Sensibilisierung oder der Erweiterung empathischer Fähigkeiten.

Eine zweite Annäherung an den moralischen Fortschritt beschreibt diesen als verbesserte institutionelle Umsetzung moralischer Prinzipien. Wir werden, so verstanden, dem, was mit bestimmten normativen Prinzipien gemeint oder in diesen angelegt ist, immer besser gerecht und verwirklichen es auf eine „tiefere“ oder komplexere Weise in unseren Institutionen.¹¹

Beruhet die Institution der bürgerlichen Ehe, so legt diese Auffassung nahe, auf der Idee der Liebe und der wechselseitig aus freien Stücken eingegangenen Bindung, so wird dieser Idee erst wirklich entsprochen wenn Vergewaltigung auch innerhalb der Ehe geächtet wird.

Diesem Verständnis nach beruht moralischer Fortschritt weniger auf der Erweiterung als auf der *Vertiefung* bereits vorhandener moralischer Prinzipien.

Beiden Varianten des Verständnisses moralischen Fortschritts ist gemeinsam, dass dieser ihnen zufolge nicht darin besteht, innovativ *neue* moralische Prinzipien zu erfinden und in die Welt zu setzen, sondern darin, bereits vorhandene Prinzipien neu zu interpretieren oder anders umzusetzen. Dafür spricht einiges. Allerdings betrifft die zu betrachtende Entwicklung dann genaugenommen nicht den Fortschritt der Moral selbst – hier haben wir gewissermaßen immer schon alles, was wir brauchen – sondern den Fortschritt ihrer immer besseren, weiteren oder tieferen praktischen und institutionellen Umsetzung.

Nun halte ich es nicht nur für zweifelhaft, ob wirklich alle moralischen Fortschritte diesem (bzw. einer dieser beiden) Muster folgen. Philip Kitcher hat das in seinem Buch *The Ethical Project* an mehreren Beispielen überzeugend dargelegt. Veränderung der Rechtsauffassung beispielsweise wie die Ablösung des *lex tallionis* (man könnte dasselbe Argument aber auch für die Blutrache insgesamt machen), lassen sich nicht leicht als Erweiterung des Bereichs moralischer Rücksichtnahme verstehen.¹² Die Ablösung der Blutrache lässt sich aber auch nicht leicht als angemessenere Verwirklichung des „Sinns“ *unserer* rechtlichen Institutionen auffassen, wenn wir nicht sowohl die Idee des Rechts als auch das „Wir“, also der Gemeinschaft, die solche Intuitionen oder Ideen hat, allzu weit ausdehnen und ins Unbestimmte gleiten lassen wollen.

Selbst bei den Fällen, in Bezug auf die die Deutung des Fortschritts als Erweiterung oder Vertiefung bereits bestehender Prinzipien besonders nahe liegt,

¹⁰ Wie Henry Richardson diesen Vorgang im Unterschied zu wirklichen „moral innovations“ nennt.

¹¹ Zu einer solchen Auffassung siehe zum Beispiel Axel Honneth, „Rejoinder“, in: *Critical Horizons*, Special Issue on Axel Honneth's Right of Freedom, 2015, 204–226.

¹² So führt Kitcher in Bezug auf das *lex talionis* aus: „No circle is expanded; one circle is replaced by another“ (Kitcher, *The Ethical Project*, 215).

haben wir es manchmal mit Scheinplausibilitäten zu tun. Wenn man die Sklaverei abschafft, dann sind nicht nur plötzlich „Sklaven auch Menschen“ bzw. Personen im Vollsinn (*full persons*). Vielmehr hat sich das Verständnis davon, was es bedeutet, Mensch oder Person zu sein, verändert. Dann aber erweitert sich der „Kreis“ nicht nur; er (und damit unsere Moralauffassung) verändert sich. Und selbst da, wo die Auffassung besonders nahe liegt, dass es sich beim moralischem Fortschritt um eine Art von *Vertiefung* des Verständnisses unserer Institutionen handelt, ist die Grenze zwischen institutioneller *Anpassung an die Idee* einer Institution und deren genuiner *Erneuerung* nicht leicht zu ziehen.

Wichtiger aber ist folgender Punkt: Vielleicht ist die heutige Sanktionierung der Vergewaltigung tatsächlich eine Annäherung an das normative Verständnis ehelicher Verhältnisse, wie es sich im Zusammenhang der modernen Kleinfamilie in der bürgerlichen Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert entwickelt hat. Aber, wenn dieses Verständnis der Ehe selbst ein historisch *bestimmtes* Phänomen ist: *Wie kommt dieses in die Welt* – und, wenn es sich hier *auch* um einen moralischen Fortschritt handeln sollte: Wie können wir diesen als solchen verstehen und nach welchen Prinzipien funktioniert dieser? Wie kommt es zu einer solchen Veränderung – und wie lässt sie sich als Wandel zum Besseren verstehen, wenn es hier den Bezugsrahmen für eine solche Bewertung nicht mehr gibt, der bei der Idee der Erweiterung und der Vertiefung so selbstverständlich mitgegeben zu sein scheint?

Ich glaube, dass wir zur Beantwortung dieser Frage die Weichen grundsätzlich etwas anders stellen sollten. Dazu müssen wir uns den sozialen Vorgängen zuwenden, die die Veränderung einer bestehenden moralischen Position (und der entsprechenden Praktiken) motivieren.

Die Weichenstellung, die ich her vornehmen werde, besteht in einem ersten Schritt darin, den moralischen Wandel *nicht isoliert* zu betrachten und ihn *nicht als rein endogenes Phänomen* aufzufassen, sondern im Zusammenhang mit übergreifenden sozialen Veränderungen zu situieren, die wiederum auf Erosionerscheinungen und Krisen in der bestehenden moralischen und sozialen Ordnung beruhen. Meine (dritte) hier zu verfolgende These lautet also: Um moralischen Fortschritt zu verstehen, müssen wir verstehen, dass er und wie er in soziale Veränderungen und Wandlungsprozesse generellerer Art eingebettet ist.

2. Sozialer Wandel als Bedingung moralischen Fortschritts

Im dritten Band des Marx'schen *Kapitals* findet sich folgender, in vielerlei Hinsicht bemerkenswerter Satz:

Vom Standpunkt einer höheren ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen wie das Privateigentum eines Menschen an einem anderen Menschen.¹³

¹³ Karl Marx, *Kapital*, Bd. 3, 784.

Interessieren tut mich nun an diesem Zitat weniger die Frage des Eigentumscharakters der Erde, so wichtig diese ist, sondern eine kleine, auf den ersten Blick unscheinbare, aber durchaus erstaunliche Akzentsetzung. Marx behauptet hier ja, dass uns die Vorstellung, dass Menschen unter die Rechtsform des Privateigentums fallen können, heute „abgeschmackt“ erscheinen müsse. Diese Charakterisierung ist irritierend, denken doch sicherlich die meisten von uns (und sicher auch Marx), dass das Privateigentum an anderen Menschen – Versklavung oder Leibeigenschaft¹⁴ – nicht nur irgendwie „abgeschmackt“, sondern aufs Tiefste verabscheuungswürdig ist. Warum nun verwendet Marx in Bezug auf eine derartige Herabwürdigung von Personen das eigentlich ästhetische Urteil „abgeschmackt“, ganz so, als ginge es um eine bloße Geschmacksverirrung, eine irgendwie unpassende, verachtenswerte, entleerte aber auch ein bisschen lächerliche, eine unschöne oder gar stilllose soziale Institution¹⁵?

Normalität und sittlicher Kontext moralischer Übel

Meine Vermutung ist, dass dieser Ausdruck dem großen Polemiker und Stilisten Marx nicht ohne Absicht in die Feder gerutscht ist. Der Umstand, dass uns das Eigentum an Menschen heute „abgeschmackt“ vorkommt, verweist nämlich darauf, dass es sich uns in bestimmter Hinsicht heute als eine gänzlich undenk-bare Institution darstellt. Als „abgeschmackte“ ist die betreffende soziale Institution nicht nur moralisch empörend, sondern in dem (mit Hegel gesagt) „sittlichen Kontext“ von Praktiken, Überzeugungen und Institutionen, in dem wir leben, nicht mehr intelligibel. Einen Menschen als Eigentum zu behandeln – *jemanden als etwas* – ist dann nicht etwa schlimmer oder weniger schlimm als ihn zu betrü-

¹⁴ Dass die Sklaverei gegenüber anderen historischen Formen der Verfügung über Menschen ein spezifisches Verhältnis ist, hat u. a. Orlando Patterson mit seiner These vom „sozialen Tod“ des Sklaven deutlich gemacht (vgl. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Harvard 1985.) Marx selbst bezieht sich, wenn er von Sklaverei spricht, auf antike Sklavenhaltergesellschaften als eine besondere ökonomisch-soziale Formation. Im zitierten Kontext aber scheint er in einem nicht weiter definierten und spezifizierten Sinne vom „Privateigentum an Menschen“ als einem weitgefassten Phänomen zu sprechen, das neben der Sklaverei auch die (wiederum sehr verschiedenen Ausprägungen von) feudaler Leibeigenschaft umfassen kann.

¹⁵ Instrukтив sind hier die Ausführungen in Johann August Eberhards Synonymischen Handwörterbuch der deutschen Sprache von 1910. Abgeschmackt sei „alles, was seinen natürlichen annehmen Geschmack verloren hat“; „In übertragenem Sinne bedeutet abgeschmackt das, was ohne Geschmack, ja oft wider den Geschmack ist und das feinere Gefühl verletzt, z. B. ein abgeschmackter Kopfpfutz;“ so schien uns jenes Buch unschmackhaft, ja abgeschmackt, (Goethe, Dichtung u. Wahrheit). [...] Abgeschmackt, das nur noch im übertragenen Sinne steht, bezeichnet in erster Linie immer die Geschmacksverirrung, die uns in Rede, Kleidung, Kunst usw. entgegentritt. Es enthält noch einen stärkeren Tadel als das Wort geschmacklos. Und im Begriffsfeld mit „ungereimt“; „Ungereimt (eig. was sich nicht reimt, nicht in den Zusammenhang paßt) ist alles, was mit sich selbst oder mit andern Dingen in offenbarem Widerspruche steht, z. B. ungereimtes Zeug schwatzen. Der Ausdruck abgeschmackt ist stärker und daher auch beleidigender, indem er zugleich den widrigen Eindruck andeutet, den alles, was die Vernunft geradezu empört, auf unsere Empfindung macht [...]“.

gen, zu bestehlen oder zu ermorden; es ist, sofern wir die Sklaverei überwunden haben, ein Kategorienfehler.

Wenn Marx also behauptet, dass uns „vom Standpunkt einer höheren ökonomischen Gesellschaftsformation das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball *ganz so abgeschmackt* erscheinen [wird] wie das Privateigentum eines Menschen an einem anderen Menschen“, so will er sagen: Heute noch erscheint uns das Privateigentum an der Erde als völlig unproblematisch und alternativlos. Unfähig, uns ein anderes Weltverhältnis als das des Eigentums vorzustellen, kommt uns gar nicht in den Sinn, dass hier ein Problem liegen könnte. Es ist aber eine andere Zeit und *eine andere soziale Ordnung* vorstellbar, in der sich genau dieses Grundverständnis – und Einverständnis (also unser moralischer Sinn) – verändert haben wird, genauso wie es das hinsichtlich des Eigentums an Menschen bereits getan hat. Die Bezeichnung „abgeschmackt“ verweist, so verstanden, auf die *sittlichen Hintergrundbedingungen*, die Veränderung in den Proto-Werten der Gesellschaft oder auch deren fundamentale soziale Ontologie, die die beschriebenen Institutionen und Praktiken auf basaler Ebene möglich oder unmöglich, denkbar oder undenkbar machen.¹⁶

Es scheint nun etwas an der Phänomenologie unserer moralischen Erfahrung zu treffen, dass wir gerade bei für uns so offen liegenden moralischen Übeln manchmal mit Veränderungen konfrontiert sind, die sich uns auf den ersten Blick wie eine Art *Gestaltwandel* – wie der berühmte *switch* von der Ente zum Kaninchen – präsentieren. Die Marx'sche Deutung legt aber gleichzeitig nahe, dass es sich hier nicht um einen unverbundenen Paradigmenwechsel, sondern um einen motivierten und nachvollziehbaren Übergang handelt.

Die Marx'sche „Lösung“ des Problems liegt bekanntlich in der Behauptung, dass „unter“ der sich scheinbar plötzlich vollziehenden Veränderung unserer moralischen Sensibilität eine materielle Transformation liegt, die einer nachvollziehbaren Logik folgt.¹⁷ Nun will ich die hiermit gesetzte Vorstellung, dass die

¹⁶ Die Pointe und die Triftigkeit dieses Hinweises wird vielleicht erst dann sichtbar, wenn wir uns vor Augen führen, in welchem Maße umgekehrt, in Zeiten in denen Sklaverei und Leibeigenschaft so tief eingefasst waren in ein *set* von umgebenden Praktiken und Institutionen, die zu ihr gepasst haben, dass der privateigentümlichen Verfügung über Menschen bis hin zu ihren grausamsten Auswüchsen mit einer von heute aus betrachtet völlig unverständlichen moralischen Indifferenz begegnet worden ist – und das auch von Personen, die an sich keine Soziopathen waren und die ansonsten über moralisches Differenzierungsvermögen verfügten (vgl. dazu den effektvollen Beginn von Andersons Essay über „Social Movements, Experiments in Living, and Moral Progress“ (Anderson, *Moral Progress*)).

¹⁷ Marx historisiert diese Undenkbarkeit, indem er sagt, dass sich die beschriebenen Praktiken und Institutionen vom Standpunkt einer „höheren“, also historisch weiter entwickelten ökonomischen Formation aus als „abgeschmackt“ darstellen: Es handelt sich nicht nur um die Ersetzung des einen Kategoriensystems durch ein anderes oder auch eines falschen durch ein richtiges: das Vokabular, in dem uns Menschen als denkbare Objekte eigentumsförmiger Verfügung vorkommen können, ist in bestimmter Hinsicht historisch „überlebt“. Umgekehrt entspricht die Abschaffung dieser Praxis dem, was, mit Hegel gesagt, „an der Zeit ist“. Wenn der Gestaltwandel also ein nachvollziehbarer Übergang sein soll, so liegt das, dieser Deutung zufolge, am Charakter dieser (historischen) Entwicklung.

Moral (= Ideologie) selbst „keine Geschichte“, also keine ihr eigene oder aus ihr selbst heraus entstehende Dynamik habe, und den damit anklingenden Determinismus hier aus vielerlei Gründen nicht mittragen (und, da diese weithin bekannt sind, auch nicht weiter diskutieren).

Bedenkenswert scheint mir dennoch die Einsicht, dass es sich bei Veränderungen unserer moralischen Vorstellungswelt *nicht um rein endogene Phänomene* handelt, sondern dass diese in Wechselwirkung mit anderen sozialen Veränderungen stehen.

Die „Einbettung“ der moralischen Praktiken in die anderen sozialen Praktiken

Der mit Marx betriebenen ersten Annäherung können wir also eine erste These über die Dynamik moralischen Fortschritts entnehmen. Moralischer Fortschritt, so diese These, steht nicht alleine. Er ist in soziale Rahmen- und Hintergrundbedingungen eingefasst und auf diese angewiesen, selbst wenn es moralische Virtuosen geben sollte, deren Urteil vom sozialen Kontext unabhängig oder diesem voraus ist. Die als „moralischer Fortschritt“ beschriebene Veränderung der normativen Bewertung von Institutionen *und* ihrer praktisch wirksamen Gestalt wäre also nicht das Resultat einer freistehenden moralischen Einsicht oder einer freistehenden Entfaltung moralischen Einfühlungsvermögens, sondern der Effekt einer Veränderung ganzer sozialer Formationen, einer Veränderung der umgebenden oder angrenzenden Praktiken und des sozialen Interpretationshorizonts, innerhalb derer sich die in Frage stehenden Praktiken verstehen und stabilisieren lassen.

Plausibilisierung der Einbettungsthese

Nehmen wir exemplarisch das eingangs angesprochene Beispiel der „Vergewaltigung in der Ehe“. Die faktische Tolerierung der Vergewaltigung in der Ehe (in Deutschland war noch bis 1997 Vergewaltigung juristisch als „außerehelicher Vorgang“ definiert) steht im Kontext mit weiteren Bestimmungen des Eherechts: Mit dem skurrilen Umstand zum Beispiel, dass (in Deutschland) der Ehemann von sich aus den Arbeitsvertrag seiner Frau auflösen konnte¹⁸ und auch über

¹⁸ „Als das BGB am 1.1.1900 in Kraft trat, enthielt es in § 1354 den Satz: ‚Dem Manne steht die Entscheidung in allen das gemeinschaftliche Leben betreffenden Angelegenheiten zu‘. Auch in Fragen der Haushaltsführung und der Kindererziehung entschied in Streitfällen der Mann allein. Arbeitsverträge seiner Frau konnte er auch gegen ihren Willen kündigen. Der gesetzliche Güterstand war die Verwaltung und Nutznießung des Mannes am Vermögen der Frau; das heißt: hatte die verheiratete Frau eigenes Geld, so konnte allein der Mann darüber verfügen und ihm allein gehörten die Einkünfte aus dem Vermögen der Frau. [...] Das als Kompromiß zwischen diesen extremen Positionen schließlich Gesetz gewordene Eherecht des BGB ist im Wesentlichen bis zum 31. März 1953 in Kraft geblieben. Am 1. April 1953 trat das dem Artikel 3 Absatz 2 Grundgesetz (‘Männer und Frauen sind gleichberechtigt,’) entgegenstehende Recht außer Kraft. Da der Gesetzgeber seinem grundgesetzlichen Auftrag nach Anpassung des alten Rechts an die neue Verfassung nicht nachgekommen war, hatten jetzt die Richter das Wort. Schritt für Schritt formten sie ein neues

das Vermögen der Frau verfügte – Bestimmungen, die tatsächlich bis zum Jahr 1953 in Kraft waren. Es steht im Kontext eines sozialen Arrangements in dem Frauen typischerweise in ökonomischer Abhängigkeit von ihrem Ehemann stehen und fügt sich ein in die Interpretation von Ehe als intimer Schicksalsgemeinschaft oder sogar einer „organischen Einheit“.¹⁹ Von der hier geltenden generellen „Gehorsamspflicht“ der Ehefrau zur sexuellen Gehorsamspflicht scheint es nur ein kleiner Schritt zu sein.²⁰ Aber auch eine bestimmte Interpretation männlicher und weiblicher Sexualität mag dazu beigetragen haben, dass die gewaltsam herrschaftsförmige Verletzung der sexuellen Integrität der Frau überhaupt als Variante einer *sexuellen Beziehung* und nicht unter dem Gesichtspunkt der *Gewalt* – eben: sexualisierter Gewalt – aufgefasst werden konnte.²¹

Für die Institution der *Sklaverei* und für das Problem der Gewalt in der Erziehung ließen sich ähnliche Einbettungsverhältnisse darlegen. So befindet sich die Sklaverei, in ihren vielfältigen Formen, sowohl in einem praktischen Kontinuum mit anderen Praktiken sozialer Herrschaft und des rassistischen Ausschlusses, als auch mit anderen Formen der (unfreien) Arbeit und mit gesellschaftlichen Praktiken des Tauschs. Das Schlagen von Kindern andererseits steht unter Anderem im Zusammenhang mit den die Erziehung leitenden Konzepten von Kindheit und es wird intelligibel, wenn man von der im Kern wilden und ungebändigten aber

Eherecht: Einigungspflicht statt Entscheidungsrecht des Mannes, Gütertrennung statt Verwaltung und Nutznießung. Erst 1957 kam das Gleichberechtigungsgesetz mit dem neuen gesetzlichen Güterstand, der Zugewinngemeinschaft, 1961 das Familienrechtsänderungsgesetz mit einer Neugestaltung des Rechts zwischen Eltern und Kindern, Änderungen des Eheschließungsrechts und einer Erschwerung der Scheidung, auf die wir noch zurückkommen werden“ (Eva Marie v. Münch, „Hausfrauen-Ehe abgeschafft“, in: *Die Zeit*, 15. Oktober 1976).

¹⁹ So begründete Otto von Gierke seine Ablehnung einer Eherechtsreform 1920.

²⁰ Umgekehrt erklärt sich aus der hier aufgerufenen Einheits- und Intimitätsvorstellung, dass die Abscheu vor dem in diesem Zusammenhang dann vielbeschworenen „Staatsanwalt unter dem Bett“ größer ist, als die vor dem, was in diesem geschieht. Dass es so mühsam war, solche Verhaltensweisen nicht nur gesellschaftlich schrittweise zu delegitimieren, sondern sie auch schließlich rechtlich zu sanktionieren (tatsächlich ja das Resultat eines zähen Kampfes der Frauenbewegung) liegt an dem eigenartig resistenten Mischungsverhältnis, in dem einerseits die Vorstellung von Ehe als dem Rechtsverhältnis entgegengesetzte Intimbeziehung gepflegt wird, sie andererseits als Herrschaftsverhältnis fungiert. Genau dieses Mischungsverhältnis galt es zu entzernen, und die Frauenbewegung konnte in dieser Frage nur erfolgreich sein, weil sie die hier angesprochenen Dimensionen in ganzer Breite thematisiert und nicht nur das im engeren Sinne moralisch Zweifelhafte hinterfragt hat – vom Sexualitätsverständnis bis zur Hausfrauenehe. Eine ganz ähnliche Resistenzlage gab es hinsichtlich des Rechts von Kindern auf gewaltfreie Erziehung. Und auch der Diskurs über Sklaverei – jedenfalls im begrenzten Fall der Sklaverei in den amerikanischen Südstaaten – kannte von Seiten der Verteidiger der Sklavenhaltergesellschaft – wer „Vom Winde verweht“ gesehen hat, weiß das – das selbstgerechte Beleidigtsein über den Einbruch der Abolitionisten in die patriarchale Beschaulichkeit.

²¹ Nicht umsonst sind Vergewaltigungen eine bestimmte Art der Bemächtigung und Unterwerfung, wie sie nicht umsonst im Krieg ubiquitär ist und wie sie nicht umsonst feudale Herrschaftsverhältnisse ausgezeichnet hat. Hier ist die entscheidende Frage also bereits, um welche Praxis es sich eigentlich handelt. Und der Ausdruck „sexualisierte Gewalt“ fungiert hier als einer der Ausdrücke, die ein bestimmtes Verhältnis überhaupt erst als solches erkennbar machen bzw. entscheidend zur Re-Interpretation von sozialen Praktiken beiträgt.

zivilisatorisch zu bändigenden Natur des Kindes ausgeht. Es steht aber auch im Kontext des jeweiligen gesellschaftlichen Umgangs mit Strafe und mit körperlicher Züchtigung überhaupt und den diesbezüglichen Veränderungen.

Zusammenhänge und Ensembles

Moralisch relevante Praktiken und Interpretationen stehen also im Zusammenhang mit vielfältigen anderen Praktiken und Interpretationen, in einem Ensemble von Praktiken, die teilweise wiederum den Bereich der „Moral“, teilweise aber auch viel weiter zu fassende Lebensprobleme betreffen, und zu denen weiterhin auch technische Fertigkeiten und das „Material“, mit dem wir praktisch umgehen, gehören.

Die „Ensemblestruktur“, die wir hier vorfinden, ist vielfältig: Moralische Praktiken wirken auf andere Praktiken ein und sind umgekehrt von diesen beeinflusst; sie ermöglichen andere Praktiken und werden umgekehrt durch diese ermöglicht. Manche dieser Praktiken sind funktional aufeinander bezogen oder greifen ineinander; es gibt aber auch Elemente, die lediglich irgendwie „zusammenpassen“, sich ineinanderfügen oder im weiten Sinn zum selben Interpretationszusammenhang gehören. Und da Praktiken nie „rohe Fakten“, sondern als Praktiken immer schon als etwas interpretiert sind und in einem bestimmten Interpretationskontext intelligibel werden, verändern sich die möglichen Interpretationen entsprechend der Konstellation von Praktiken. Sind also (moralische) Praktiken in einen Kontext anderer Praktiken eingefasst, so werden sie auch aus diesem heraus interpretiert und in diesem Kontext intelligibel.

Entscheidend ist nun: Wo sich moralischer Wandel ereignet, so tut er das innerhalb eines solchen Ensembles von Praktiken, der Wandel ist der Wandel (ob ganz oder teilweise) eines solchen Gefüges. Die Herausbildung unseres „moralischen Sinns“ oder unserer moralischen Wahrnehmungsfähigkeit, nach der oben gefragt war, ist dann *kein unvermittelter Gestaltwandel*, der von der einen in die andere moralische Situationsbewertung führt, sondern zurückzuführen auf die Veränderung der Hintergrundbedingungen, der Anschlusspraktiken und Interpretationen, die die Umgebung der moralisch relevanten Praxis so verändern, dass diese sich in einem anderen Licht zeigt.

Allerdings stellt sich jetzt natürlich die Frage, wie sich diese Veränderungen, der Wandel solcher Ensembles, denken lassen. Die Ausgangsfrage nach der Entstehung des moralischen Wandels hat sich also verschoben zu der nach der Frage des sozialen Wandels und seiner Dynamik überhaupt.

3. Passungsverhältnisse, mismatches und die Krisendynamik sozialen Wandels

Aus der hier angedeuteten Auffassung von sozialen Praxiszusammenhängen ergeben sich für die Frage des Wandels dieser Formationen einige erste Anhaltspunkte: Stehen unterschiedliche Praktiken in den beschriebenen Zusammenhängen, so

können wir uns ihren Wandel als Verschiebungen ganzer Praxisgefüge erklären, die dadurch entstehen, dass die hier bestehenden „Passungsverhältnisse“ sich auflösen und miteinander bestehende Praktiken und Interpretationen zueinander in ein Spannungsverhältnis (oder sogar in einen Widerspruch) geraten.

Marx (als historischer Materialist) hat hier bekanntlich *ein ganz bestimmtes Passungsverhältnis* (wie ich es vorsichtig ausdrücken will) vor Augen, das er pointiert, vielleicht etwas überpointiert, so darstellt: „Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten.“²² Es gibt demnach Verbindungen zwischen dem ganzen Komplex von Techniken, sozialen Praktiken und Organisationsformen, so dass diese in der Verbindung Handmühle/Feudalgesellschaft, Dampfmaschine/bürgerliche Gesellschaft *funktional aufeinander bezogen* sind. Aus der Auflösung dieses Passungsverhältnisses (das in diesem Falle das einer funktionalen Bedingtheit ist) nun entsteht die Dynamik der Veränderung: Die Aufrechterhaltung feudaler Verhältnisse unter Bedingungen der Dampfmaschine wäre ein *mismatch*, das zu sozialen Verwerfungen und (laut Marx) letztendlich zur sozialen Revolution führt. Oder, in den Termini des historischen Materialismus: Die Entwicklung der Produktivkräfte stellt eine Dynamik dar, innerhalb derer die Produktionsverhältnisse, die diesen nicht mehr „entsprechen“, dysfunktional und zur „Fessel“ der weiteren Entwicklung werden.

Ich will hier wiederum diese Thesen nicht als solche verteidigen, sofern es sich um voraussetzungsreiche und durchaus problematische Annahmen handelt, deren Funktionalismus zu einseitig und zu deterministisch ist, um uns in einer Welt komplexer Praxisgeflechte weiterzuhelfen. Verteidigenswert scheint mir aber wiederum eine „schwächere“ Variante der Idee von „Passungsverhältnissen“ zwischen verschiedenen Praktiken und Interpretationen (wobei Praktiken und Interpretationen als miteinander verschränkt gedacht werden müssen).

Verschiebungen

Man sollte also in Bezug auf die hier sich versammelnden Praktiken keinen streng funktionalen Zusammenhang behaupten, sondern die Ensemble-Struktur „lockerer“ und offener verstehen und dabei in Rechnung stellen, dass Praktiken und deren Interpretationen mehrfach determiniert sein können und jeweils durch funktionale Äquivalente ersetzbar sind. Dennoch aber, so meine Behauptung, ist der Fokus auf die „Passungsverhältnisse“ – und umgekehrt die *mismatches* – instruktiv. Fragt man nach Veränderungen im festgefügt Ensemble sozialer Praktiken, so wird man häufig feststellen, dass in solchen Situationen Passungsverhältnisse erodiert und entsprechend verletzbar geworden sind. Neue Praktiken (und neue Techniken) treten zu einem Ensemble von Praktiken und Interpretationen hinzu; die Bedingungen, unter denen diese ausgeübt werden und auch

²² Karl Marx, „Das Elend der Philosophie“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 4, 130.

ihre Interpretation verändern sich. Manche Praktiken *passen* ins Ensemble, andere scheinen es zu sprengen²³ – womit sich in manchen Fällen ein ganzer Kontext oder ein Ensemble von sozialen Praktiken ganz oder teilweise verschiebt.

Gut dokumentiert sind zum Beispiel die sozialen Verschiebungen im Geschlechterverhältnis, die sich in Kriegs- und Nachkriegszeiten aufgrund der Tatsache ergeben haben, dass Frauen in für sie bisher nicht vorgesehene Arbeitsverhältnisse gelangt sind und alleinverantwortlich für die Organisation und den Erhalt des familiären Lebens waren. Aber auch jenseits solcher dramatischen Anstöße können sich gesellschaftliche Arbeitsverhältnisse so verändern, dass die Institution des „Haushaltsvorstandes“ (und der „Hausfrauenehe“) nicht mehr oder nur schlecht ins gesellschaftliche Leben passt – womit neben vielen anderen Dingen auch der oben erwähnte Zugriff des Mannes auf den Arbeitsvertrag der Ehefrau irgendwie „aus der Zeit zu fallen“ scheint. Aber auch zunächst unscheinbare technische Erfindungen können soziale und moralische Veränderungen „triggern“. Es macht die Intelligenz der Fernsehserie *Downton Abbey* aus, dass hier zu sehen ist, wie Liebe, Krieg, Radio, Telefon und Schreibmaschine sich zusammen mit der Ineffektivität der aristokratischen Landwirtschaft zu einer unwiderstehlichen Transformationsdynamik verketten, die die Lebensweise der englischen Aristokratie untergräbt – und letztlich zugrunde richten wird.²⁴

Es gibt also, verursacht durch Entwicklungen, Innovationen oder auch Krisen aller Art, der Veränderung oder dem Herausbrechen einzelner Momente aus Praxisgefügen, *Verschiebungen von Praxisgefügen*, die dazu führen, dass ein ganzes Ensemble von Praktiken und deren Interpretation sich verändert. Es eröffnen sich Räume (oder Zwischenräume²⁵), es verschiebt sich manchmal aber auch die Tektonik des ganzen Zusammenhangs – eben weil *Passungsverhältnisse neu herstellt*, der Interpretationsrahmen neu justiert werden muss.

²³ In der Diskussion der ehelichen Vergewaltigung wurde allerdings auch deutlich, dass die Frage, was „passt“ immer auch die der Interpretation der Praktiken ist: Ob man denselben Vorgang als – wie auch immer unschöne – Variante von Sex oder als Variante von Gewalt auffasst, markiert hier einen Unterschied ums Ganze.

²⁴ Und auch die Wirkung der Schreibmaschine und die mit ihr einhergehende Entwicklung einer weiblichen Angestelltenkultur sind in ihren Konsequenzen vielfach literarisch festgehalten. Vgl. die Romane von Irmgard Keun (wie „Das kunstseidene Mädchen“), die das weibliche Angestelltenverhältnis zwischen Emanzipation und Heiraterwartung schildern. Auch in *Downton Abbey* spielt die Schreibmaschine eine entsprechende Rolle als Alternative zum Dienstbotendasein und zur Fabrik. Soziologisch ist dazu Siegfried Kracauers frühe Studie „Die Angestellten“ interessant.

Downton Abbey: Wenn hier die gräfliche Familie des Earls vor dem neu aufgestellten Radioempfänger andächtig aufsteht, sobald der englische König durchs Radio spricht, lässt sich nicht nur aufgrund des leichten Zögern, mit dem diese irgendwie unpassend wirkende Geste ausgeführt wird, erahnen, dass das herkömmlich gesellschaftliche Gefüge dem Radioapparat nicht lange standhalten wird.

²⁵ Vgl. zur Idee des in Zwischenräumen stattfindenden oder sich vorbereitenden gesellschaftlichen Wandels Eva von Redecker: *Metalepsis und Revolution*, unveröffentl. Dissertationsschrift, Berlin 2015.



Meine These ist nun: Nicht nur die Möglichkeit der *Skandalisierung* moralischer Übel (wie Feministinnen es hinsichtlich der Vergewaltigung; Abolitionistinnen bezüglich der Sklaverei unternommen haben), auch die Möglichkeit der Veränderung überhaupt hängt mit solchen Verschiebungen und aus den Fugen geratenen Passungsverhältnissen zusammen. Sozialer (und damit dann auch moralischer) Wandel entsteht dann nicht nur nicht „freiwillig“; er entsteht auch nicht immer rein intentional (also nicht immer durch Willen und Wollen der beteiligten Akteure).

Nicht-intentionale Verkettungen

Der soziale (und moralische) Wandel ist dann manchmal die Konsequenz einer komplexen Verkettung von intendierten wie nichtintendierten Handlungsfolgen.²⁶ So können Veränderungen in *einem* Komplex von Praktiken – die Erfindung der Schreibmaschine oder die Erfindung des Schießpulvers – Veränderungen in einem anderen Bereich hervorbringen, ohne dass diese aktiv intendiert waren oder auch nur hätten sein können.

Anthony Appiah hat in seinem Buch über „Moralische Revolutionen“ die (mich überzeugende) These aufstellt, dass es die in der bürgerlichen Welt gerade entstandene neue soziale Wertschätzung und *Dignität der Arbeit* war, die dazu beigetragen hat, die Solidarität der nun selbstbewusst gewordenen arbeitenden Klassen mit der Abolitionistenbewegung – gegen die sich in der Sklaverei (auch) ausdrückende Missachtung der Arbeit – hervorzubringen. Fragt man nun weiter zurück, so wird man finden, dass diese Veränderung der sozialen Wertschätzung der Arbeit ihrerseits bedingt ist, durch einen ganzen Komplex von sozialen und ökonomischen Faktoren, die vom sozialen Bedeutungsverlust des Adels über die Veränderung der technischen Rahmenbedingungen der Arbeit und den neuen Anforderungen an deren arbeitsteilige Gestaltung bis zur Entstehung des kollektiven Bewusstseins des Proletariats und dem Bedeutungsverlust aristokratischer Werte reicht. Sofern dieser wiederum multifaktoriell bedingt ist und bereits mit der Erfindung des Schießpulvers²⁷ einsetzt, durch das die Kriegstugenden der Ritter (eben buchstäblich) überflüssig wurden, so ließe sich ein (zugegebenermaßen holzschnittartiges) Narrativ entwickeln, demzufolge die Erfindung des Schießpulvers (auf wie auch immer verschlungenen Wegen) zur Abschaffung der Sklaverei geführt hat. Ähnlich ließe sich behaupten, dass der Erfinder der Schreibmaschine zur Ächtung ehelicher Vergewaltigung beigetragen hat, ohne dass – über weite Strecken des *Plots* hinweg – irgendeiner der anfänglich Beteiligten diese Entwicklung intendiert hätte oder sie auch nur hätte intendiert haben können.

²⁶ Zu den nicht intendierten Handlungsfolgen immer noch der klassische Text von Robert Merton, „Die unvorhergesehenen Folgen zielgerichteter sozialer Handlungen“, in: Peter Dreitzel [Hg.], *Sozialer Wandel*, 2. Aufl. Neuwied 1972, 169–183.

²⁷ Dieses Beispiel verdanke ich einer Unterhaltung mit Terry Pinkard.

Moralischer Fortschritt und sozialer Wandel

Aus dem bisher Gesagten lassen sich ein paar erste Einsichten für die Frage der *Entstehung und der Dynamik von beidem, dem moralischen Fortschritt wie dem sozialen Wandel überhaupt*, gewinnen.

(1) Wenn *moralischer Fortschritt* sich (wie beschrieben) *im breiteren Kontext sozialen Wandels* vollzieht, also in Situationen, in denen mit den eingelebten moralische Urteilen und Institutionen auch andere sittliche, technische, kulturelle Praktiken sich verändern oder „obsolet“ werden, dann verläuft er nicht endogen. Er ist aber, sofern man von einem Geflecht unterschiedlicher Praktiken mit einer je eigenen Entwicklungslogik, einer je spezifischen normativen Prägung und der daraus folgenden Dynamik ausgeht, andererseits auch nicht unselbstständig-funktional auf die anderen Veränderungen bezogen. Auf die Frage „Wer beeinflusst hier wen? Die moralischen Überzeugungen und Praktiken die anderen sozialen Praktiken, oder umgekehrt?“ kann man antworten: Im Zweifelsfall beide einander. Sie bilden mit teilweise unterschiedlichen Logiken je unterschiedliche Konstellationen aus, deren Dynamiken sich verketten können.

(2) Der Ort des moralischen Wandels hat sich damit aber in einer weiteren Hinsicht verschoben: Wandeln tun sich nicht zuerst die Ideen und dann die Praktiken, so dass die neuen (oder auch nur neu interpretierten) moralischen Prinzipien in einem nächsten Schritt praktisch-institutionell umgesetzt werden. Die praktische (und praxistheoretisch zu begreifende) Dynamik, die sich hier andeutet, legt es vielmehr nahe, dass die entscheidenden Vorgänge sich als ein etwas „unordentliches“ Gewirr von Ideen, praktischen Veränderungen und (deren) interpretativer „Einholung“ darstellen. Manchmal führen neu aufkommende Interpretationen zu praktischen Veränderungen, manchmal praktische Veränderungen zu neuen Interpretationen – und im Zweifelsfall handelt es sich um Dynamiken, in denen sich die einzelnen Momente nicht mehr leicht voneinander trennen oder entwirren lassen.

(3) Durch die Einbettung der moralischen Einstellungen und Praktiken in einen umfassenderen Praxiszusammenhang werden diese in ein Kontinuum zu anderen Dimensionen sozialer Praxis gesetzt. Dadurch wird es möglich, diese (im pragmatistischen Geist) als etwas zu betrachten, das eine Rolle im praktischen Leben der Gesellschaft spielt und zur Bewältigung ihrer „Lebensprobleme“ beiträgt.

(4) Die Frage, wie „innovativ“ moralischer Fortschritt bzw. Wandel sein kann (und ob man sich ihn nur als Vertiefung oder Erweiterung der bestehenden Ideen und Positionen vorstellen kann) ist damit in gewisser Weise entschärft. Problemlösende Transformationen, wie sie sich jetzt verstehen lassen, stehen gleichzeitig in Kontinuität wie in Diskontinuität zur vorangegangenen Praxis. Die „Lösungen“ sind weder „eigentlich“ bereits in unserem moralischen Haushalt vorhanden, noch entstehen sie gänzlich innovativ „aus dem Nichts“.

Sozialer Wandel und Krise

Ich will abschließend kurz auf das Verständnis der Dynamik des sozialen Wandels eingehen, zu dem diese Überlegungen führen, auf dem sie aber auch schon beruhen, ohne dass ich an dieser Stelle detailliert für dieses argumentieren könnte.

Sozialer (und moralischer) Wandel wird möglich, wo es ein mismatch zwischen verschiedenen sozialen Praktiken und Institutionen gibt, wo also das Passungsverhältnis zwischen diesen nicht mehr stimmt. Er wird nötig, wo die Erosion sozialer Institutionen und Praktiken die Herausbildung neuer Institutionen erfordert. In einem pragmatistischen Geist lässt sich so behaupten: Moralischer (und genereller: sozialer) Wandel ist ausgelöst durch Krisen und Verwerfungen; er reagiert auf die Notwendigkeit der Adaption an unklar gewordene soziale Situationen, also auf „Probleme“ (im pragmatistischen) oder sogar „Widersprüche“ (im Hegelschen) Sinn. Die Frage, wie sozialer Wandel entsteht, stellt sich dann nicht in der Form „Warum ändert sich überhaupt etwas?“. Vielmehr stellen sich soziale Formationen als *immer schon dynamische Gebilde* dar, die durch Problemstellungen aller Art in einer krisenhaften Dynamik „über sich hinausgetrieben“ werden.

Soziale Transformationen entstehen dann nicht aus dem Nichts. Sie sind motiviert durch Problemstellungen und Krisen, dadurch, dass bestehende Praktiken und Institutionen „nicht mehr funktionieren“ oder vor einem Problem stehen, das sie nicht lösen können. Als Effekt von *challenge and response* ist das „Neue“ (die neue soziale Praxis, Institution, Formation und das neue Verständnis unserer Praktiken) eine gerichtete Transformation innerhalb einer Konstellation, die sich aus den Widersprüchen und mangelnden Passungsverhältnissen oder auch den Erosionserscheinungen der „alten Ordnung“ ergibt.²⁸ Die Frage, wie „innovativ“ moralischer Fortschritt bzw. Wandel sein kann (und ob man sich ihn nur als Vertiefung oder Erweiterung der bestehenden Ideen und Positionen vorstellen kann) ist damit in gewisser Weise entschärft. Problemlösende Transformationen, wie sie sich jetzt verstehen lassen, stehen gleichzeitig in Kontinuität wie in Diskontinuität zur vorangegangenen Praxis. Die „Lösungen“ sind weder „eigentlich“ bereits in unserem moralischen Haushalt vorhanden, noch entstehen sie gänzlich innovativ „aus dem Nichts“.

Krisen- und Erosionserscheinungen – oder *Probleme* einer sozialen Ordnung – können dabei ganz unterschiedliche Ursachen haben. Es gibt Fälle, in denen eine soziale Formation durch äußere Ursachen oder die Konfrontation mit neuen Gegebenheiten, neuen technologischen Entwicklungen oder anderen sozialen Lebensformen in eine Krise gerät, zu deren Überwindung sie keine (materiellen, sozialen oder moralischen) Ressourcen hat; soziale Praktiken und Institutionen

²⁸ Stabilität ist, dieser These zufolge, eher unwahrscheinlich und eher selten. Neujustierungen des Sozialen sind aufgrund von extern wie intern auftretenden Veränderungen häufig erforderlich, (vor allem Probleme zweiter Ordnung) sind selten endgültig gelöst. Und sie sind, je komplexer die Situation ist, auch nicht von der Art, dass sie spannungsfrei gelöst werden könnten. Aus der Lösung von Problemen entstehen neue Probleme.

können aber auch durch immanent entstandene Widersprüche in Krisen geraten oder erodieren. Immer aber handelt es sich bei dem, was sich als genuin soziale Krise auffassen lässt, um Krisen eines Typs in dem sich normative mit funktionalen Momenten verschränken. Es ist ein immer auch normativ zu verstehendes Nicht-Funktionieren, das die Krise oder Erosion einer sozialen Ordnung auslöst.

Es ist dann gleichzeitig richtig wie verkürzt, zu sagen, dass sozialer Wandel auf „sozialen Kämpfen“ oder sozialen Bewegungen beruht (vgl. dazu auch Anderson) da auch deren Existenz und Möglichkeiten nicht alleine auf dem Willen und der Entschlossenheit der beteiligten Akteurinnen beruht. Solche Entwicklungen sind also nicht „voluntaristisch“, sondern immer auch als Reaktion auf gegebene Krisen und Erosionserscheinungen zu verstehen. (Radikaler) sozialer Wandel bedarf (mit Marx gesagt) ebenso eines *passiven*, wie eines *aktiven Elements*. Es gibt also soziale und materiale *Ermöglichungsbedingungen*, die gegeben sein müssen, damit der handelnde Eingriff sozialer Akteure möglich wird. Oder anders: Soziale Konflikte und Kämpfe tragen dazu bei, den „Aggregatzustand“ von möglicherweise latenten Krisen oder Erosionserscheinungen zu ändern.

IV. Wie erkennen wir Fortschritt als Wandel zum Besseren?

Ich habe mich bisher mit der *ersten* der einleitend unterschiedenen Fragen beschäftigt, mit der Frage nämlich, wie sozialer (und moralischer) Wandel (als moralischer) überhaupt geschieht und wie seine Dynamik zu verstehen ist. Abschließend will ich mich kurz der Frage zuwenden, was sich aus der von mir skizzierten Dynamik für das Verständnis des Fortschritts als einem Wandel zum Besseren ergibt.²⁹

Der Bewertungsrahmen

Eine solche Bewertung des sozialen Wandels als Fortschritt ist deshalb so schwierig (und deshalb in vielen Fällen so umstritten), weil wir offenbar einen normativen Bezugsrahmen und eine Zielvorstellung benötigen, um beurteilen zu können, dass und in welcher Hinsicht etwas nicht nur anders, sondern besser geworden ist.

²⁹ Häufig werden in der Diskussion zwei Dinge miteinander verwechselt. Einerseits der Glaube daran, dass die menschliche Geschichte *faktisch* im Fortschreiten begriffen, dass wir also eine Geschichte des Fortschritts rekonstruieren und weiterem Fortschritt entgegenblicken können; andererseits die Frage, ob sich Fortschritt (wenn es ihn gäbe) *überhaupt identifizieren* ließe, ob es also Kriterien dafür gibt, dass eine soziale und historische Veränderung als Fortschritt aufgefasst werden kann – und es sich um einen Wandel zum Besseren und nicht nur um einen Wandel überhaupt handelt. Wenn auch beide Fragen, die nach der empirischen Gegebenheit und Wahrscheinlichkeit des Fortschritts und die nach seiner Konzeptualisierbarkeit nicht vollständig voneinander abzulösen sind, so sind sie doch nicht identisch. Ich werde mich hier lediglich mit der zweiten Frage befassen, also mit der Unterscheidbarkeit von bloßem Wandel und Wandel zum Besseren.

In technisch-instrumenteller Hinsicht scheint deshalb leicht bestimmbar zu sein, was Fortschritt ist: Die Erfindung der Waschmaschine bedeutet einen Fortschritt gegenüber dem mühsamen Waschen per Hand; die Erfindung von Antibiotika und Impfstoffen hat einen erheblichen Fortschritt in Bezug auf die Bekämpfung lebensbedrohlicher Krankheiten bewirkt. Dass es uns hinsichtlich dieser Beispiele – bei allen auch hier möglichen Ambivalenzen – so leicht fällt, Fortschritte zu identifizieren, liegt nicht etwa daran, dass diese so basale Lebensbereiche betreffen; es liegt daran, dass wir hier den erreichten Fortschritt innerhalb des Rahmens einer bestehenden Zweck-Mittel Relation bestimmen können. Der Fortschritt in Bezug auf das Waschen oder das Heilen bedeutet ganz einfach, dass wir jetzt bessere *Mittel* haben, um die von uns affirmierten *Zwecke* zu erreichen.³⁰

Sozialer und moralischer, „sittlicher“ Fortschritt

Wie sieht es nun aber mit dem *sozialen und dem moralischen Fortschritt* – den Fortschritten hinsichtlich unserer Lebensführung, ob sektorial oder im Ganzen – aus?

Auch hier gilt: Ließe sich ein Ziel menschlicher Lebensführung oder des sozialen Lebens im Ganzen bestimmen, so ließen sich auch soziale oder moralische Fortschritte einigermaßen leicht identifizieren. Beschreibt man beispielsweise die Instituierung von Werten wie Freiheit oder Gleichheit oder die größtmögliche Prosperität als das Ziel des sozialen Zusammenlebens, dann lassen sich die Fortschritte einer sozialen Ordnung daran bemessen, inwiefern es ihr gelungen ist, freiheitssichernde, Egalität fördernde oder Prosperität hervorbringende Institutionen einzurichten.

Nun gibt es (in der Philosophie und im wirklichen Leben) nicht nur andauernde Kontroversen darüber, wie solche Praktiken und Institutionen auszusehen haben und wann man von diesen sagen kann, dass sie dieses Ziel erreicht haben; es gibt auch eine tiefgreifende Uneinigkeit darüber, welche Ziele überhaupt vor möglichen anderen Zielen auszuzeichnen sein sollen und wie „wir“ in der Lage sein sollten, dies zu tun, ohne dabei an eine partikulare (und möglicherweise ethnozentrische) Position gebunden zu bleiben.

Aber bereits die Idee einer solchen Bestimmung übergreifender „Zwecke“ oder eines übergreifendes *Ziels* des menschlich-gesellschaftlichen Lebens selbst (sei dieser in diesem selbst angelegt oder an dieses herangetragen) stellt sich als problematisch dar – jedenfalls in dem Maße in dem man dann dazu geneigt wäre, die einzelnen Instanzen des sozialen Lebens als Mittel zu einem solchen, gesetzten und bestimmaren Zweck aufzufassen.

³⁰ Ich blende die Komplikationen, die sich aus den Nebenfolgen und der Überdeterminierung der Zwecke und Mittel auch hinsichtlich solcher Fortschritte ergeben, und die zu großer Ambivalenz gegenüber diesen führen können, hier zunächst aus. Das sind miteinander verwobene und komplexe Linien, die sich aber entwirren lassen.

Die Lösung: Die Dynamik selbst; ein nicht-teleologischer Fortschrittsbegriff

Wie auch immer die Chancen und Möglichkeiten sein mögen, hier mindestens philosophisch zu einer Einigung zu kommen, so führte ein solcher Versuch hinsichtlich des sozialen Lebens zu einer Verschiebung unserer Frage nach dem Fortschritt zur Frage nach dem Guten (oder dem Richtigen) und seiner Bestimmbarkeit.³¹

Meine Überlegung hier geht deshalb in eine andere Richtung: Fortschritt lässt sich, so meine These, auch auf eine nicht-teleologische Weise konzipieren und sollte so konzipiert werden. Damit wäre die Frage nach dem Fortschritt als eine *genuine* Frage gestellt (als Frage nach dem *Fortschritt selbst*, die sich nicht im nächsten Schritt bereits in eine Diskussion über die Bestimmung des telos auflöst).

Wie nun lässt sich ein solches Fortschrittskonzept konzipieren?

Ich will an dieser Stelle eine Lösung nur andeuten: Das menschliche Leben in Gesellschaft verfolgt nicht Ziele, es löst Probleme. Gesellschaften haben kein Ziel. Sie lösen *Probleme*, die sich immer wieder neu stellen. „Probleme zu lösen“ ist dabei ein gewissermaßen freistehender Vorgang, den man nicht teleologisch als einen zielgerichteten (oder dem Muster der Verwirklichung eines inhärenten Zwecks) verstehen muss.

Wenn, wie oben behauptet, Krisen und Erosionserscheinungen der bestehenden sozialen Institutionen und Praktiken es sind, die soziale Wandlungsprozesse hervorbringen, so liegt dem nicht eine Dynamik mit bereits feststehendem Ziel zugrunde. Aber auch ohne ein derart gesetztes Ziel lässt sich die Qualität der Veränderungsdynamik bestimmen.

Betrachten wir, in der von mir vorgeschlagenen pragmatistisch-praxistheoretischen Perspektive, diese Dynamik als einen von Blockierungen und Verwerfungen bedrohten historisch-gesellschaftlichen Erfahrungsprozess – und damit als eine krisenhafte Dynamik von Problemlösungsversuchen – so eröffnet sich eine Möglichkeit der Bewertung qua Bewertung des Wandels als Wandel selbst: eine soziale Veränderung ist ein Wandel zum Besseren, weil und sofern sie ein Problemlösungsprozess ist.³² Nicht weil sie sich dieser einer bestimmten (gesetzten, erkennbaren) Problemlösung (oder dem Guten) annähert, ist diese Problemlösung „fortschrittlich“. Nicht nur sind Problemlösungsdynamiken unabschließbar, auch verändern sich die Probleme selbst – und damit auch der Zweck-Mittel Rahmen – innerhalb eines solchen Prozesses.

Fortschritt wäre dann die fortschreitende und offene Bewältigung nicht eines Grundproblems, sondern eine fortschreitende Problemlösung innerhalb derer sich Zwecke und Mittel transformieren können.

³¹ Mit Blick auf unsere lokalen Beispiele handelt es sich nicht um eine instrumentelle, sondern um eine begriffliche und expressive Relation.

³² Vgl. dazu auch meine Monographie zur *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014.

Dass es (falls es) besser wird liegt dann nicht daran, dass wir uns einem bereits gesetzten und normativ ausgewiesenen Ziel nähern – sondern an der Art des „Fortschreitens“ selbst. Es ist dieser Prozess und nicht (erst) sein Resultat, der uns philosophisch weiterhilft. Fortschritt wird damit sozusagen freistehend aufgefasst – und damit ein Bewegungsprinzip. Nicht der geringste Vorteil einer solchen Auffassung ist, dass sie sich plural fassen lässt. Es gibt dann mehrere Versionen und Möglichkeiten des gelingenden Fortschreitens (eines Wandels zum Besseren) und das Fortschreiten bemisst sich immer relativ zu je unterschiedlichen Kontexten – den Problemlösungsgeschichten, innerhalb derer sich die jeweilige Dynamik abspielt – ohne dass uns dabei die Möglichkeit, diese Geschichten als mehr oder weniger rational, mehr oder weniger regressiv zu bewerten, verloren ginge.

Fortschritt als Abwesenheit von Regression

Damit verschiebt sich aber nun die Frage nach dem Kriterium für den Fortschritt zu der Frage, ob diese Bewegung in ihrer Dynamik progressiv – oder eben regressiv ist. Die Kurzformel, die sich dafür anbieten möchte, ist die Folgende: Fortschritt ist, was Teil eines sich anreichernden Problemlösungsprozesses ist, der nicht von Blockaden und Regressionsmomenten behindert ist. Fortschritt ist ein sich anreichernder Erfahrungsprozess – also einer, in dem Erfahrungen gemacht und widerstreitende Erfahrungen nicht systematisch blockiert werden. Eine Typologie solcher Erfahrungsblockaden und Regressionsmomente – von ideologischen Verzerrungen und hermeneutischen „Lücken“ bis hin zu Erfahrungsarmut, Entfremdung und kollektiven Handlungsblockaden – muss dann die normativen Kriterien liefern, die in meinem Projekt an die Stelle einer positiven Beschreibung des Ziels fortschreitender Entwicklung treten.

Das ist nun, abschließend gesagt, ein im Kern negativistisches Vorgehen: Aus dem nicht-teleologischen Charakter der Orientierung an der Dynamik des Fortschritts selbst ergibt sich die, wenn auch formale, *Meta-Kategorie der Nicht-Regression*.

Damit wäre ich aber bei einer Vermutung angelangt, die bereits Adorno in einem kurzen Text über den Fortschritt geäußert hat: Was Fortschritt ist lässt sich, will man der „Dialektik des Fortschritts“ gerecht werden, eigentlich nur vom Begriff des Rückschritts oder der Regression her verstehen.

Denkbar [ist] ein Zustand, in dem die Kategorie [des Fortschritts] ihren Sinn verliert, und der doch nicht jener der universalen Regression ist, die heute mit dem Fortschritt sich verbündet. Dann verwandelte sich der Fortschritt in den Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls. Fortschritt ist dieser Widerstand auf allen Stufen, nicht das sich Überlassen an einen Stufengang.³³

³³ Adorno, Fortschritt, 638.