

Die Legitimität »aufheben«¹

Zum Problem der normativen Begründung sozialprofessionellen Handelns

Susanne Dungs (Feldkirchen in Kärnten)

Zusammenfassung Der Beitrag konzentriert sich auf die Ebene des direkten Arbeitsbündnisses und diskutiert dort, wie der Begriff der Legitimation gegenüber den AdressatInnen gefasst werden könnte. Dazu rekurriert er auf vier ethische Positionen, die sich um die Struktur des moralischen Gesetzes drehen. Vor dem Hintergrund dieser Positionen wird der Begriff der Legitimation auf den Prüfstand gestellt, denn das sozialprofessionelle Handeln muss gleichsam damit leben, dass die guten Gründe, aus denen heraus es ausgeübt wird, keine eindeutige Legitimation finden werden.

Schlüsselwörter Verwissenschaftlichung sozialen Handelns – Legitimation vom Anderen her – Grenzen des Wissens

1. Einleitendes

Vermutlich sind die beiden Legitimitätsdiskurse – Legitimation des sozialprofessionellen Handelns im Kontext der Sozialstaatlichkeit und die Legitimation sozialprofessionellen Handelns im Arbeitsbündnis mit den AdressatInnen – nicht einfach voneinander zu trennen, weil Fragen der Sozialstaatlichkeit das direkte Handeln gegenüber Personen tangieren. Dennoch beziehe ich mich im Folgenden auf die Ebene des direkten Arbeitsbündnisses und beleuchte dort, wie der Begriff der Legitimation gegenüber den AdressatInnen gefasst werden könnte. Dazu rekurriere ich auf vier unterschiedliche ethische Positionen, die um die Struktur des moralischen Gesetzes kreisen und sich mit autonomietheoretisch (Kant), sittlichkeitstheoretisch (Hegel), innerlichkeitstheoretisch (Kierkegaard) und alteritätstheoretisch (Butler) bezeichnen

¹ Der Begriff 'aufheben' wird angelehnt an die Hegel'sche spekulative Dialektik verwendet, dass das Aufgehobene nicht nur aufgehoben, sondern im doppelten Wortsinn zugleich konserviert wird.

lassen. Ausgehend von diesen vier Positionen wird der Begriff der Legitimation diskutiert.

Die Frage nach der Legitimation bildet womöglich schon eine Reaktion auf die Vakanz, den Begriff der Legitimation nicht eindeutig fassen zu können, weil er an das Intersubjektive gebunden ist, das ihm vorausgeht und zugrundeliegt. Das, was der Begriff Legitimation festhalten will, lässt sich nicht aus dem Medium sozialer Prozesse extrahieren, da in ihm die Legitimation erst erzeugt wird. Vielleicht wäre es daher besser, von Legitimation im Modus des Verbs *legitimieren* zu sprechen, denn außerhalb sozialer Praktiken und der intersubjektiven Co-Konstruktion von guten Gründen kommt ihm keine Legitimität zu. Die ethischen Reflexionen, die dennoch eine ontologische Berechtigung für das sozialprofessionelle Handeln einzustreichen versuchen, werden zu keinem Ende kommen. Gerade deshalb beobachten wir die Zunahme an Verfahren, die darauf zielen, Legitimität doch irgendwie herzustellen, wie Evidenzbasierung und Evaluation. Legitimität herstellende Verfahren werden dann erforderlich, wenn Verlässliches von komplexen Gesellschaftsentwicklungen überboten wird und das Bedürfnis nach Orientierung steigt. Manchen Gegenwartsdiskursen ist es daher um eine Revitalisierung von ethischen Tugenden zu tun. Das wirkt „wie eine künstliche Implantation, läuft aber auf den Versuch der Remoralisierung hinaus, auf einen Kanon normativ verbindlicher Werthaltungen angesichts der vorgeblichen Unverbindlichkeit des heutigen Lebens“ (Legnaro/Birenheide 2008, 31). Wir stehen unter einem zunehmenden Evaluations- und Legitimationsdruck, wir versuchen, das zu erfassen, was uns hinsichtlich seiner Begründbarkeit entzogen bleibt. Irmhild Saake beschreibt solche Strategien, auf erwartbare Routinen zurückgreifen zu können, bezogen auf das Sterben. Der gesamte Kommunikationsablauf rund um das Sterben werde (etwa in der Patientenverfügung) vorab ausformuliert. Die medizinische Sterbebegleitung möchte, so Saake, vorher wissen, wie sie handeln soll, um die eigene Praxis zu optimieren (vgl. Saake 2012, 160f.). Diese „Optimierung des Sterbens“ ist nach Saake in erster Linie eine „Kommunikationsoptimierung“ (Saake, 168), die zum Sterben eines Menschen immer weitere Zuschauer hinzutreten lässt, die den Prozess – noch während er stattfindet – evaluieren, um die Diskrepanzen, die sie beobachten, mit dem normalen Sterbeverlauf abzugleichen. „Der Gleichheitsbedarf der modernen Gesellschaft und die damit verbundene Optimierung des Sterbens als evaluiertes Sterben verraten eigentlich vor allem etwas über unsere Unfähigkeit, uns mit Asymmetrien und letztlich nicht Optimierbarem zu arrangieren.“ (vgl. Saake 2012, 170)

Es fragt sich, ob diese Verfahren, die Legitimität – trotz ihrer konstitutiven Struktur des Entzugs ins Intersubjektive – herzustellen versuchen, eine angemessene Antwort auf Fragen und Probleme der praktischen Vernunft bilden. Gerhard Gamm hält dazu fest: „Je tiefschärfer eine Einstellung auf die Sache erfolgt, desto mehr verschwimmen nicht nur die Ränder, es sinkt auch die Bedeutung, welche die Sache für uns hat. Die Verwissenschaftlichung der humanen und sozialen Welt (von der Psychologie, über die Medizin bis zur Ökonomie) hat zur Folge, dass die Relevanz zugunsten methodischer Strenge geopfert wird: Je höher die Objektivität,

Zuverlässigkeit und Validität der Verfahren, desto größer die Irrelevanz.“ (Gamm 2010, 128) Im Gegensatz zum Trend der Evidenzbasierung, der das Nicht-Ontologisierbare als Ontologie und das Nicht-Optimierbare als Optimierung ausweisen will, fordert Gamm: „Strategisches Wissen sollte gegen ein verständigungsorientiertes, sprachspezifisches gegen ein evidenzbasiertes Wissen abgegrenzt werden.“ (Gamm 2010, 123)

Die praktische Vernunft ist, mit Kant gesagt, nicht imstande, ihr Handeln eindeutig zu legitimieren. In diesem Beitrag wird daher ein Verständnis von Ethik bemüht, das sich über das Gesetz sozialer Praktiken konstituiert, das weder seine eigene Legitimität einzuholen noch die gesellschaftliche „Drift“ (Sennett 2006) anzuhalten vermag. Ausgehend von einer prozeduralen Sozialität wird die Anstrengung unternommen, einen offenen Begriff von Legitimation zu gewinnen. Dazu gehe ich in fünf Schritten vor. Die ersten vier Schritte sind nacheinander den praktischen Philosophien von Kant, Hegel, Kierkegaard und Butler gewidmet. Die vier Positionen führen unterschiedliche Begriffe vom moralischen Gesetz ein, die auf je eigene Weise die theoretische Begründbarkeit von Moralität einklammern. Im fünften Punkt werden aus diesen Klammern Überlegungen zur Legitimation sozialprofessionellen Handelns im direkten Subjektbezug abgeleitet.

2. Kants autonomietheoretische Fundierung der Moral

Immanuel Kant will die Ethik begründen, ohne sie auf Erfahrung oder Metaphysik zu stützen. Er versucht für den Bereich der praktischen Vernunft den Nachweis zu erbringen, dass sich ethische Normen autonom herleiten lassen. Dazu verfolgt er eine Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie. Während das theoretische Erkenntnisvermögen gesetzgebend durch Naturbegriffe sei, wirke das praktische gesetzgebend durch den Freiheitsbegriff. „Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist bloß praktisch. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend sein.“ (Kant zit. n. Gamm 1980, 79) Thema der theoretischen Philosophie ist es, aus gegebenen Naturgesetzen zu begreifen, *was geschieht* (Ursachen), wohingegen die praktische Philosophie sich praktische Gesetze gibt, um zu bestimmen, *was geschehen soll* (Normen). Praktische Philosophie versucht sich also, Allgemeines *praktisch vorzustellen* und danach zu handeln (vgl. Gamm 1980, 79; Rödl 2011, 101).

Die praktischen Vorschriften, die nach Kant auf dem Freiheitsbegriff gründen, transzendieren die sinnlichen Bedingungen, die nur im Bereich der Naturgesetze gelten. „Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargetan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel unterlegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann.“ (Kant 1995a, BA 120, 121) Freiheit kann nicht wie eine Naturlandschaft *erklärt* werden, sondern sie kann das Handeln nur Maßgabe einer vernünftig

motivierten Einsicht *begründen* und *verständlich machen* (vgl. Gamm 1980, 82). Die Wirklichkeit der Freiheit ist ein „synthetischer Satz a priori“. Sie drängt sich als bloßes „Faktum der Vernunft“ auf, das nicht aus einer grundlegenden metaphysischen Tatsache abgeleitet werden kann, „denn es ist das ‚Faktum‘ unserer eigenen radikalen und unabgeleiteten Spontaneität selbst“ (Pinkard 2011, 46).

Der Mensch als vernunftbegabtes Tier (*animal rationale*) steht nach Kant, anders als das Tier, immer schon im Zwiespalt zwischen der Natürlichkeit seiner Neigungen und der Vernünftigkeit seiner Handlungen. Er erfahre in sich die „doppelte Zugkraft“ dessen, was er tun will, und dessen, was unbedingt von ihm gefordert ist (vgl. Pinkard 2011, 35). Kant verbindet die unergründliche Tatsache der menschlichen Freiheit, aus der die moralische Nötigung folgt, mit dem absoluten Wert des Menschen, sich selbst als „Zweck an sich“ (Würde) zu denken. Kants Lösung für die Begründung der Ethik lautet somit: Wir geben uns selbst ein Gesetz (Autonomie), das wir nicht ergründen können, mit dem wir uns aber identifizieren (müssen), da wir andernfalls die Achtung vor uns selbst und vor dem Anderen verlören. Dazu führt Kant die *Form* des Imperativs als kategorisch gültige ein. „Als ein solches praktisches Gesetz, das all unsere Maximen regieren soll, hat dieser Imperativ daher, wie Kant es formuliert, die Form der ‚Allgemeinheit‘, das heißt, die Form, für *alle* Handelnden verbindlich zu sein, ohne Rücksicht auf ihren gesellschaftlichen Stand, ihre besondere Lebensweise oder die Geschmacksvorlieben, Neigungen oder Vorhaben, die sie für ihr Leben hegen mögen.“ (Pinkard 2011, 33)

Das „Faktum der reinen Vernunft“ ruht einem (von allem Empirischen) gänzlich unabhängigen Grund auf (vgl. Kant 1995b, A 57, 81, 82). Kant nimmt Freiheit als apriorische, transzendente und unverfügbare Voraussetzung, die nicht aus Erfahrung abgeleitet werden kann, aber ein praktisches Moralgesetz erkennen lässt, das das Handeln bindet. Den *theoretisch unerklärlichen* „leeren Platz“ vermag mithin nur *reine praktische Vernunft* zu füllen (vgl. Kant 1995b, A 84, 85). Kant sieht, dass es sich bei dieser Argumentation um etwas „ganz Widersinnisches“ (vgl. Kant 1995b, A 81, 110) handelt, das an die Stelle der vergeblich gesuchten Ableitung des moralischen Prinzips tritt, „nämlich dass es umgekehrt selbst zum Prinzip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen“ kann (Kant 1995b, A 83). Das „kantische Paradox“ (Pinkard 2011, 47) liegt mithin darin, etwas als Begründung für das Moralgesetz zu nehmen, von dem „gefordert ist, keinen vorhergehenden Grund zu haben als auch einen solchen Grund zu haben“ (Pinkard 2011, 48). Die Transzendentalität der Freiheit und die Verbindlichkeit des Normativen sind unergründlich ineinander verwoben. Die Legitimität des moralischen Gesetzes hängt bei Kant „buchstäblich in der Luft“ (Gamm 1980).

Nach dieser kurzen Skizze zur praktischen Philosophie Kants gehe ich zu Hegel über. Bei beiden liegt der Beginn des moralischen Gesetzes in einer Zeit, in der die „Lebensordnungen zum ersten Mal reflexiv die Frage stellen, was es bedeutet, als vernunftbegabter Handelnder frei zu sein“ (Pinkard 2011, 59). Kant sucht aus dieser Reflexivität, mit der sich das moralische Sollen fortan als vom gesellschaftlichen

Kontext abgespalten erfährt, einen Freiheitsbegriff zu gewinnen, der ein allgemein verbindliches Moralgesetz mit sich führt. Trotz der eingetretenen gesellschaftlichen „Drift“ versucht Kant, das Moralgesetz, das wir uns selbst geben, und das Gesetz, das verallgemeinerbar ist, zusammen zu denken. Freiheit und Verbindlichkeit seien imstande, sich trotz der Anfragen, die die Lebensordnungen von nun an an das Handeln stellen, in einem Zug zu artikulieren (vgl. Khurana 2011, 7). Die Verallgemeinerungsfähigkeit des moralischen Gesetzes entäußere sich in seinem praktischen Gebrauch (d. h. im gesellschaftlichen Raum). Die *interne* Verknüpfung von Moral und Freiheit (im autonomen Subjekt) vermag nach Kant sozusagen die *externe* gesellschaftliche „Drift“ zu überbrücken.

Anders Hegel: Während Kant die Verallgemeinerungsfähigkeit gegen die gesellschaftlichen Kontingenzen stellt, rückt Hegel diese in den Mittelpunkt des moralischen Gesetzes selbst. Dessen Verallgemeinerungsfähigkeit werde im gesellschaftlichen Raum sowohl konstituiert als auch destruiert. Weil die gesellschaftliche „Drift“ auch die Vorstellung des Allgemeinen einholt, können Gesetz und Freiheit nach Hegel nicht mehr im *autonomen* Subjekt zur Deckung gelangen. Das Subjekt ist einer Dezentrierung ausgesetzt, durch die der Ort der Moral in den gesellschaftlichen Kräften und den sozialen Kämpfen, die sie auslösen, zu suchen ist. Die normative Verbindlichkeit könne daher nicht den Charakter *formaler* Gesetze besitzen, sondern sei besser in Form von sozialen Praktiken zu verstehen (vgl. Khurana 2011, 20). Jürgen Habermas führt das in seiner sprachphilosophischen Weiterführung der deontologischen Ethik so aus, dass die unbedingte Verpflichtung „*nur im Vollzugsmodus mitthematisiert*“ werden kann. Das Pflichtbewusstsein ist nichts anderes als das im Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft performativ gegenwärtige Wissen, einem vernünftig begründeten moralischen Gebot folgen *zu sollen*. [...] Nur im Vollzug kommunikativen Handelns können wir Verpflichtungen, die wir mit sozialen Beziehungen eingehen, *als solche* erfahren.“ (Habermas 2012, 39f.)

3. Hegels sittlichkeitstheoretische Fundierung der Moral

Georg Wilhelm Friedrich Hegel greift das „Paradox der Autonomie“ (Pinkard 2011, 47) von Kant auf und fasst es in sozialen Termini. Gesetz und Freiheit sind bei Kant intern verknüpft, während Hegel das „Zueigenhaben eines Gesetzes als Teilnahme des Subjekts an einer sozialen Praxis erläutert“ (Menke 2011, 181). Durch diese Kontextualisierung sind die Prinzipien der praktischen Philosophie bei Hegel keine abstrakten und formalen Regeln mehr, sondern gewinnen ihre Bedeutung in der realhistorischen Genese. „Das Gesetz der sozialen Praxis wird zum eigenen Gesetz des Subjekts, nur durch einen Akt der Aneignung, der es als einen Grund artikuliert und damit Praxis und Subjekt in ein und demselben Zug ihre autonome Gestalt gibt.“ (Menke 2011, 182) Hegel formuliert einen externen, dem Subjekt vorhergehenden Grund des Moralischen, der in sozialen Interaktionen (*Kampf wechselseitigen Anerkennens*) wirklich wird. Das auf sich allein gestellte Subjekt vermöge dem moralischen Gesetz keine allgemeine Verbindlichkeit zu verleihen, sondern es

bedürfe der Anerkennung „durch einen anderen, der das Prinzip als für beide verbindlich bestätigt. Jeder verlangt vom Anderen die Anerkennung, dass das von ihm erlassene ‚Gesetz‘ Autorität besitzt.“ (Pinkard 2011, 49) Hegel beschreibt dies als eine „Verdopplung des Selbstbewusstseins“ (Hegel 1986a, 147), d. h. des autonomen Selbstbewusstseins Kants. Der Eine fordert vom Anderen die Anerkennung, dass die Verpflichtung, die er auf sich genommen hat, rechtens ist, d. h. zu Beginn des Kampfes sind beide im Prinzip „gesetzlos“ (vgl. Pinkard 2011, 51). Der Schritt vom gesetzlosen Willen zur moralischen Autonomie wird von Hegel als soziale Interaktion und geschichtlicher Prozess begriffen, also nicht als die normative Kraft einer apriorischen Pflicht, die immer schon im einzelnen Subjekt wirksam ist (vgl. Pinkard 2011, 53). „Jedes Bewusstsein ist dem Anderen die Mitte, durch welche sich jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt“ (Hegel 1986a, 147). Nur durch die Vermittlung mit dem Anderen ist das Bewusstsein für sich. „Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*“ (Hegel 1986a, 147).

Die kantische Ethik neigt, so halten verschiedene PhilosophInnen fest, zu einem „Versagen vor der Praxis“ (Adorno 1977, 762). Auch Hegel kritisiert an Kant, dass das moralische Gesetz, das sich das Subjekt bemühe, sich selbst zu geben, in seiner letzten Spitze nur abstrakte Identität habe. Diese „kann nur Kanon, Regel zu abstrakten Ordnungen abgeben. [...] Das formale Prinzip der Gesetzgebung kommt in dieser Bestimmung zu keinem Inhalt, keiner Bestimmung. Die einzige Form, die dieses Prinzip hat, ist die der Identität mit sich selbst.“ (Hegel 1986b, 367f.) Ein an ‚reiner‘ praktischer Vernunft orientierter Wille könne keine hinreichende Basis für die Bestimmung des moralischen Sinns liefern. Das Verhalten des Individuums – sei es noch so ‚reinen‘ Willens – reiche nicht an die Realität heran, die ihm die konkreten Bedingungen seines Handelns aber vorschreibt (vgl. Hegel 1986b, 367f.). Hegel hat nicht eigentlich eine Ethik vorlegt, will die Schwierigkeiten der kantischen Moralphilosophie, nicht an die soziale Praxis heranzureichen, aber überwinden, indem er die gesellschaftlichen Verhältnisse in den Mittelpunkt seiner praktischen Philosophie stellt. Mit seiner *Rechtsphilosophie* platziert er die *Sittlichkeit* im Recht in den konkreten Gestalten Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat.

Hegels Kritik an Kant lautet somit, „dass eine gegebene Sittlichkeit notwendig in den Kategorischen Imperativ hineinwirkt, dass also das moralisch Allgemeine niemals so allgemein sein kann, wie es bei Kant den Anschein hat. [...] Das moralisch Allgemeine muss als umstritten und historisch wandelbar vorgestellt werden.“ (Rebentisch 2012, 138) Der natürliche Grund des moralischen Gesetzes im Subjekt und die soziale Gestalt des Subjekts können nicht zur Deckung kommen. Jeder Versuch einer hegemonialen Formulierung des Allgemeinen ist nach Hegel von den Kontingenzen der historischen Wirklichkeit belastet. Hegel verfolgt daher das Projekt der Aufhebung der autonomen Freiheit in die *Sittlichkeit*. Die Legitimität des moralischen Gesetzes kann daraus folgend nur als soziale Gestalt begriffen werden, die immer prekär und unsicher bleibt (vgl. Rebentisch 2012, 138).

4. Kierkegaards innerlichkeitstheoretische Fundierung der Moral

Als Philosoph und Theologe setzt Søren Kierkegaard das Denken dem Glauben und den Glauben dem Denken aus. Er treibt sowohl Denken als auch Glauben in den Zustand der Verzweiflung. Das Denken könne sich mit dem Übergang zur Moderne nicht mehr auf sich verlassen. Es kann aber auch nicht von sich lassen (vgl. Stegmeier 1997, 326). Kierkegaard sieht in dieser Melancholie die Signatur einer Moderne, die eine dialektische Krise des Subjekts heraufbeschwört, aus der heraus der Sprung in die religiöse Existenz notwendig wird, ohne über die ‚richtige‘ Orientierung des Sprungs informiert zu sein. Eine Struktur des Scheiterns sei dem Subjekt inhärent; eine prekäre moralische Position kennzeichne seine Existenz. Über den Begriff der Verzweiflung totalisiert Kierkegaard dieses Scheitern in eine endlos sich vertiefenden Bewegung, aus der nur der Glaube einen Austritt verspreche.

Trotz der religiösen Grundierung versteht Kierkegaard sich zuvorderst als Philosoph. Er will die ihm vorhergehende Philosophie, die ihren Anfang darin nehme, dass Wirklichkeit im Denken abbildbar sei, in Anthropologie übersetzen. „Es sei nun eine ‚anthropologische Besinnung‘ auf [...] die ‚existentielle Frage‘ [...] nach dem Vonnöten, was vom Denken nicht erfasst werde, und zwar ohne den philosophischen Begründungsanspruch preis zu geben. Kierkegaards Anthropologie nimmt somit ihren Ausgang von einer Vernunftkritik, die das Unvereinnehmbare des Lebens“ thematisiert (Wesche 2003, 19). Kierkegaards originäre Leistung liegt, so Michael Theunissen, in der Existentialisierung der anthropologischen Kategorien (vgl. Theunissen 1979, 497). Es gibt für Kierkegaard keinerlei Gewissheit mehr im Denken. Entgegen dem Selbstbezug des Denkens, das bei Descartes zur eindeutigen Gewissheit vorzudringen vermag, oder dem entzweiten Denken, das bei Hegel im Anschauen der Entzweiung seinen festen Stand gewinnt, bleibt bei Kierkegaard die Verzweiflung als konstitutive Struktur (vgl. Stegmeier 1997, 326). Subjektivität ist Verzweiflung. Sie ist dem modernen Menschen zur Normalität geworden.

Die Verzweiflung im Denken ist eine Paradoxie, die Kierkegaard bewusst aufsucht. Das Denken kann sich den unauflösbaren Paradoxien, wenn es sich diesen einmal genähert hat, nicht mehr entziehen, und doch will Kierkegaard die Blockaden, die entstehen, wenn sich das Denken so auf sich bezieht, dass es nicht mehr weiterkommt, überwinden. Religiös gesprochen ist das Denken an diesen Grenzen von sich selbst verlassen. Hier kann nur noch Offenbarung eintreten. In diesem Prekariat wird das Selbst von Stimmungen eingeholt, über die es selbst nicht verfügt. Kierkegaard entwickelt eine Zeitdiagnostik, die diese Stimmungen psychologisch auslötet. Am bedeutsamsten ist die Stimmung der Angst. Hält sie an, wird sie zur Verzweiflung und kann schließlich zur Krankheit im Selbst werden (vgl. Stegmeier 1997, 328f.).

In der Verzweiflung greifen Denken und Erfahren dialektisch ineinander, so dass die Vernunft mit ihrem Anderen konfrontiert wird. Kierkegaard meint hiermit eine existentielle Dialektik im Gegensatz zur spekulativen Dialektik Hegels, denn das Selbst könne sich nicht selbst im Griff haben, da es in etwas Anderem gründe. „Die

Dialektik der Sünde ist der Dialektik der Spekulation genau entgegengesetzt.“ (Kierkegaard 1997, 137)² Die existentielle Dialektik konzentriert sich auf den Einzelnen und ist nicht wie die Dialektik Hegels an der Vermittlung mit dem Allgemeinen interessiert. Nach Kierkegaard fällt der Einzelne bei Hegel zuletzt durch das Begriffsnetz der Dialektik. In ihrem abstrakten Denken gehe sie nicht auf den Einzelnen ein. Sie habe vergessen, „was es heißt, Mensch zu sein, und zwar nicht, was es heißt, überhaupt Mensch zu sein [...], sondern, was es heißt, dass du und ich und er, dass wir jeder für sich Menschen sind“ (Kierkegaard zit. n. Wesche 2003, 18). „Der einzelne Mensch liegt nämlich unterhalb des Begriffs; man kann keinen einzelnen Menschen denken.“ (Kierkegaard 1997, 136). In *Die Krankheit zum Tode* (1849) und in *Der Begriff Angst* (1844) macht Kierkegaard die Grenzen des Denkens zum ausgezeichneten Thema seiner Existenzphilosophie. Menschliches Existieren heißt nach Kierkegaard in die eigene Existenz eintreten zu müssen, ohne sie denken zu können. „Zwischen Denken und Existenz besteht also ein Widerspruch, der sich in dem Moment auf die Philosophie überträgt, wenn sie versucht, sich des Konkreten, Einzelnen, Kontingenten mittels Spekulation zu vergewissern.“ (Gamm 2009, 30)

„Die Existenz des Einzelnen wird in den Mittelpunkt gestellt als die besondere Weise, wie der Mensch in der Welt ist, wie er sich darin (be-)findet und zu sich selbst, zu seinem Denken und seinen Gefühlen, seinem Geschlecht und seinem Stand, seinen ethischen und ästhetischen Anschauungen verhält.“ (Gamm 2009, 27) Wendet man sich der konkreten Existenz zu, so kommt nach Kierkegaard sofort die Ethik ins Spiel (vgl. Gamm 2009, 32). „Das Ethische ist eine Bestimmung der Innerlichkeit, meines Selbstverhältnisses, da ist jeder mit sich allein.“ (Gamm 2009, 33) Die Ethik ist, so Gamm in seiner *Philosophie im Zeitalter der Extreme*, nicht dazu da, dem Anderen moralische Vorschriften zu machen. „Das Ethische richtet sich nicht an die Allgemeinheit: es ist zwar allgemein verpflichtend, aber seine Verbindlichkeit findet allein in mir seine Adresse. [...] Jede Adresse, die die Ethik entwickelt, ist vor allem eine Selbstadresse.“ (Gamm 2009, 33)

Das Ethische ist eine Bestimmung der Innerlichkeit, die sich im Selbstverhältnis des Einzelnen konkretisiert. „Das Ethische als das Innere lässt sich von jemand, der draußen steht, gar nicht betrachten, es lässt sich nur von dem einzelnen Subjekt realisieren.“ (Kierkegaard zit. n. Gamm 2009, 34) Die Bestimmung, ein moralisches Leben zu führen, ist sich bewusst, innerhalb der eigenen Lebenszeit nicht mitwirklich werden zu können (vgl. Wesche 2003, 53f.). „Damit zeigt sich wie die moralische Begründung den Anspruch auf eine rationale Lebensgestaltung weniger einlöst, als eigentlich aushebelt.“ (Wesche 2003, 54) Das Interessante an der Position von Kierkegaard ist, dass er eine Lebensdeutung kritisiert, die dem Anderen von außen vorgibt, wie sich sein gelingendes Leben zu gestalten habe. Eine solche

² Der Erbsünde-begriff hat ausgehend von Augustinus einen stark naturalistischen Charakter. Kierkegaard löst ihn aus diesem naturalistischen Zusammenhang heraus. Die Erbsünde bezeichne die Kontingenz in mir und die Kontingenz vor Gott. Dazu setzt Kierkegaard Verzweiflung und Sünde ineinander.

Lebensdeutung erschließt nach Kierkegaard gerade nicht das gelingendere Leben des Einzelnen, das ihm zu leben aufgegeben sein könnte.

Diese ganz besondere ethische Position von Kierkegaard beinhaltet ein vernunftkritisches Potential, das wir angesichts der prekären moralischen Position, die mit der Moderne virulent wird, gerne vergessen. Wir verstehen die Ethik zumeist als ein Instrument, mit dem wir dieses Prekariat überwinden könnten, indem es auf definitive Begründungen, klare Orientierungen, fixierbare Ordnungen, identifizierbare Selbstverhältnisse, erwartbare Routinen usw. zielt. Die Kierkegaardsche Position zeigt in ihren Verzweiflungsanalysen die Vergeblichkeit dieser Anstrengungen. In Kierkegaards luziden Schilderungen unterschiedlicher Selbstverhältnisse konzentrieren sich menschliche Erfahrungen, die verfehltes Existieren nur indirekt markieren, aber auch Aufschluss über deren Überwindung geben. Mit seiner diskreten und offenen Konzeption enthebt Kierkegaard die Moral einer Anwendungs- und Nützlichkeitsorientierung, denn es ist die Ambivalenz des Selbst, die uns diese Schließung versagt.

Kierkegaard gestaltet in seinem Frühwerk *Entweder/Oder* (1843) einen Gegensatz zwischen den Stadien des Ästhetischen und Ethischen aus. Der ästhetische Mensch ist lediglich das Verhältnis. Er ist unmittelbar das, was er ist, ohne in einem Verhältnis zu sich zu stehen. Der ethische Mensch dagegen verwandelt sich sprunghaft aus dem Dasein, das er vorfindet, in das ganz andere Sein des Vollzugs, das ihn in ein Verhältnis zu sich treten und darüber zum Selbst werden lässt. Dieser Vollzug stellt sich allen Menschen als dieselbe Aufgabe, so dass sich bei Kierkegaard im Ethischen sowohl die einzelne Existenz als auch das Allgemeinmenschliche konzentriert. Der Vollzug des Selbstseins ist der Willensakt, sich selbst zum Menschen zu machen (vgl. Theunissen 1979, 499). Es ist „die ‚absolute‘ Wahl, in welcher der Mensch nicht dieses oder jenes, sondern eben sich selber wählt“ (Kierkegaard zit. n. Theunissen 1979, 500). Mit dem Augenblick der Entscheidung, mit dem er in sein Selbstverhältnis und in den Glauben (in das Andere) hineinspringt, versammelt der Mensch in sich die Ganzheit seines herkünftig-zukünftigen Seins in seinem 'ewigen Selbst'. Er hält Vergangenheit und Zukunft, Endlichkeit und Unendlichkeit, Freiheit und Notwendigkeit synthetisch in sich zusammen. „Sobald der Geist gesetzt ist, ist der Augenblick da.“ (Kierkegaard zit. n. Theunissen 1979, 502) Beim Ästhetiker dagegen ist die Augenblicklichkeit nur von Diskontinuität und Zerstreuung gekennzeichnet. Vergangenheit und Zukunft sind bloß negativ in einem punktuellen Jetzt miteinander vermittelt, das in einem unfasslichen Nichts verschwindet. Wird dagegen das Selbstverhältnis zum positiven Dritten, so baut sich die zeitliche Mitte zwischen den Extremen als seinsmächtige Gegenwart auf (vgl. Kierkegaard zit. n. Theunissen 1979, 501). „Es ist das Gottesverhältnis, das einen Menschen zum Menschen macht.“ (Kierkegaard zit. n. Theunissen 1979, 505)

Kierkegaard nimmt Abstand von Hegels sittlichkeitstheoretisch grundiertem Verständnis von Freiheit. Auf der letzten Stufe der Stadien tritt an die Stelle der Selbstverwirklichung die komplexe Idee einer religiös fundierten Existenzinnerlichkeit (vgl. Rebetisch 2012, 151). Diese höchste Stelle der Stadienlehre macht die Differenz

zum pflichtenethischen Idealismus (für den nach Kierkegaard vor allem Hegel steht) deutlich, weil nun die Sünde als konstitutives Moment menschlicher Existenz herausgearbeitet wird (vgl. Rebentisch 2012, 197). Kierkegaard findet die Lösung für die Probleme der Moralität im christlichen Glauben. Damit entfernt er sich, so Juliane Rebentisch, „jedoch meilenweit von Hegels Projekt einer Vermittlung von subjektiver Freiheit und sittlicher Allgemeinheit“ (Rebentisch 2012, 201). Die Schwäche der Ethik Kierkegaards liegt offensichtlich darin, dass er sich mit seiner Theorie der Existenzinnerlichkeit von der Hegelschen Sittlichkeit distanziert. Er verliert sich in einer „Theonomie“ (durch Gott gegebenen Pflicht), die sich zwar zu einem transzendenten Anderen öffnet, aber damit vom immanenten Sozialen absetzt. Seine religiös fundierte Ethik denkt sich nicht mehr im Medium sozialer Prozesse, „sondern allein in der Verwirklichung des ‚ewigen Selbst‘“ (Rebentisch 2012, 202). Ein statisches Bild vom Sozialen wird diesem Selbst undialektisch entgegengesetzt (vgl. Rebentisch 2012, 207). Kierkegaard verwirft dadurch, „dass Freiheit nicht ohne Vermittlung mit dem Sozialen gedacht werden kann“ (Rebentisch 2012, 152). Es ist ihm um eine antirationalistische Innerlichkeitsphilosophie zu tun, die sich in der Abnabelung von Hegel solipsistisch verkürzt.

Diese Verkürzung wird aber durch das Spiel der Pseudonyme und die Form der indirekten Mitteilung aufgewogen. Diese bilden nämlich indirekte Anerkennungsverhältnisse, insofern sie Kierkegaards Methode stützen, Lebensdeutungen aus wechselnden Perspektiven zu beleuchten. Kierkegaard vervielfältigt darüber, so Werner Stegmaier, nicht nur die existentiellen und wissenschaftlichen Perspektiven, sondern verrückt auch sich selbst als Autorsubjekt. Er bricht dadurch nicht nur mit der Autorität des Autors, sondern auch der Singularität des ethischen Subjekts. Über die Pseudonyme und die indirekte Mitteilungsform hält Kierkegaard verschiedene Darstellungen und Haltungen gegeneinander, die sich ineinander spiegeln und sich wechselseitig in ihren Deutungen von sich Selbst und von der Welt reflektieren. „Bei dieser Reflexion überschreitet er die Subjektivität jeder einzelnen, ohne aus der Subjektivität überhaupt hervorzutreten, ohne Objektivität im herkömmlichen Sinn zu beanspruchen [...]. Er konzipiert eine Objektivität als Reflexivität von Subjektivität in anderer Subjektivität.“ (Stegmaier 1997, 335) Diese Ausdehnung der Subjektivität zu einer „interindividuellen Objektivität“ (Stegmaier 1997, 335), was mittels der Pseudonyme und der indirekten Mitteilungen als Vermittlungsfiguren gelingt, lässt sich als indirekte Anerkennungsverhältnisse in der ansonsten konsequent innerlichkeitstheoretisch verfassten Philosophie Kierkegaards bezeichnen.

Die Stärke der Kierkegaardschen Position liegt darin, nicht das Ganze denken zu wollen, sondern dem Einzelnen in seiner Existenz zu begegnen. Kierkegaard verbindet seinen entschiedenen Rekurs auf den Einzelnen mit einer Diskussion der äußersten Grenzen, an die die Vernunft gelangen kann. Konrad Paul Liessmann schreibt dazu: „Indem Kierkegaard diese Vernunft bis zu jenem Abgrund hin analysiert, über den für ihn nur der Sprung in den Glauben retten kann, analysiert er [...] die Grundbefindlichkeit und Grundprobleme des modernen Subjekts.“ (Liessmann 2010, 10) Die „ironische Distanz“, die Kierkegaard mit dem raffinierten Spiel der Pseudonyme

anzettelt, unterstreicht, so Liessmann, seine Modernität und Aktualität. Der hohe Preis, den Kierkegaard für die Tiefe seiner Reflexionen zu zahlen hatte, war eine Schwermut bis zur Grenze des Irrsinn (vgl. Liessmann 2010, 10, 16).

5. Butlers alteritätsethische Fundierung der Moral

Erzählen heißt, sich an Werte binden. Nach Judith Butler ermöglicht gerade meine eigene Undurchsichtigkeit für mich, Anderen Anerkennung zu verleihen. Die bloße Kenntnis von Werten erzeugt noch lange keine Anerkennung zwischen uns, sondern im Erfahren des gegenseitigen Anerkennens unseres Menschenseins binden wir uns an Werte. Diese Haltung lässt uns von der Forderung ablassen, der andere habe uns seine kohärente Selbstidentität vorzuführen. Der Andere kann uns nach Butler nicht in allem sagen, wer sie ist, warum er sich so verhält. Wenn ich vom anderen sagen würde, „Oh, jetzt weiß ich, wer du bist“, hörte ich auf, „mich an dich zu wenden oder von dir angesprochen zu werden“ (Butler 2003, 57). Wir dürfen, so Butler, vom Anderen keine Antwort auf die Frage, „wer bist du?“ erwarten, die uns je zufrieden stellte. Der Versuch, ein Leben zusammenzufassen, scheitert. „Anerkennung verpflichtet uns in der Tat manchmal, Urteile auszusetzen, um den Anderen erst einmal überhaupt“ wahrzunehmen (Butler 2003, 59). Das Urteil gibt den Beurteilten, so Butler in *Kritik der ethischen Gewalt* (2003), nicht nur auf, sondern tut ihm „ethische Gewalt“ an.

Die Stigmatisierung etwa von Menschen mit psychischer Erkrankung stellt nicht nur nach dem Psychiatricaufenthalt ein großes Problem dar, sondern findet auch innerhalb von psychosozialen Institutionen statt. Menschen mit psychischen Erkrankungen wünschen sich offene Begegnungen mit Menschen, die von ihrer Stigmatisierung Abstand nehmen. Sie wünschen sich aussteigen zu können aus dem „Bann alter Geschichten“, um neu anfangen zu können (vgl. Gamm 2000, 216). Gamm sagt mit Sting: „If you love somebody set them free“ (Gamm 2000, 216). Oftmals ist den Betroffenen diese Neukonstruktion ihres Lebens verwehrt, weil unsere Institutionsbedingungen auf die Erfassung und Beurteilung ihres bisherigen Lebensverlaufes zielen. „Im [...] Urteil über Personen wird unweigerlich eine deutliche moralische Distanz zwischen dem Urteilenden und dem Beurteilten hergestellt.“ (Butler 2003, 59) Diese Distanznahme, die nach Butler das ethische Geschehen zwischen uns stört, betrifft nicht nur Menschen mit besonderen Bedürfnissen und spezifischen Lebenserschwernissen, sondern uns alle, weil wir verletzlich sind und uns wünschen, etwa wenn wir Fehler machen, aus diskriminierenden auch Urteilsakten wieder entlassen zu werden. Die ethische Reflexion über die Menschlichkeit des Anderen ist nach Butler nur über die Erfahrung eines aufgeschobenen Urteils möglich. „Die Sphäre der Ethik, der ethischen Pflicht oder der ethischen Beziehung erschöpft sich nicht in der Fähigkeit, moralische Urteile zu fällen oder zu rechtfertigen.“ (Butler 2003, 60)

Wenn ein Mensch von seinem Leben erzählt, so tut er dies vor dem Hintergrund des gesellschaftlich erwünschten Normativitätsrasters. Diese Normen sind notwendig, sie

regeln unser gesellschaftliches Zusammenleben und sichern unser Überleben. „Sie sind gewissermaßen die Bedingung meiner Rede“ (Butler 2003, 93). Aber in der Narration will ein Mensch sich selbst – durch das Dickicht moralischer Orientierungen hindurch, denen sein eigenes Leben möglicherweise nicht entspricht – zum Ausdruck bringen. Das Ethische ereignet sich, wenn ich mich vom Anderen in seinem Sosein ansprechen lasse und ihm ermögliche, aus den gesellschaftlich erwarteten Parametern herauszutreten: „Wer bist Du?“ über deine Arbeitslosigkeit oder deine psychische Erkrankung hinaus. Die existentiellen Überforderungen, die bei manchen in psychotische Erlebnisse münden können, werden dadurch möglicherweise unterbrochen. Begegnen sich zwei Menschen in dieser achtsamen Weise, so bewegen sie sich an den Grenzen des Wissbaren, auch übereinander. Sie rufen sich gegenseitig zu Bescheidenheit auf. Jedes Mal, wenn wir Rechenschaft über uns selbst und unser Handeln ablegen wollen, widerfährt uns nach Butler etwas, das wir nicht erfassen und aneignen können (vgl. Butler 2003, 88). In dieser Undurchsichtigkeit, die auch die Narration selbst unterbricht, konkretisiert sich das Ethische. Bestimmte Modelle geistiger Gesundheit erfordern es dagegen, dass sich das Selbst in Form einer kohärenten Narration auszusprechen vermöge. Damit tun sie ihm jedoch „ethische Gewalt an“, denn es gibt, so Butler, eine konstitutive Undurchsichtigkeit des Ich, die noch lange nicht den Weg zum Analytiker erzwingt (vgl. Butler 2003, 90).

Einem Anderen über sein Leben zu erzählen heißt, sich *gemeinsam* an Werte zu binden. Im Prozess der wechselseitigen Angesprochenwerdens binden wir uns an Werte. Diese Werte sind aber nicht etwas dort drüben, ein Paket, das fern unserer selbst nur darauf wartete, angewendet zu werden. Natürlich müssen wir Werte, wie Achtung der Autonomie des Selbst, Wertschätzung des Anderen, Akzeptanz von Vielfalt identifizieren, aber unsere Wertbindungen erwachsen nicht allein aus rationalen und selbstreflexiven Urteilsakten. Wir können unsere Werte, so Hans Joas, nicht plausibel machen, „ohne Geschichten zu erzählen [...] über Erfahrungen, aus denen unsere Bindungen erwachsen. [...] Wir werden nie verstehen, warum andere Menschen sich an andere Werte gebunden fühlen als wir [...], wenn wir nicht ihren Geschichten zuhören.“ (Joas zit. n. Bogner 2012, 373) Man kann Werte nicht als Information weitergeben, denn Werte (lieber schreibe ich vom Ethischen, weil es weniger gegenständlich verfasst ist) konkretisieren sich im Vollzug unseres gemeinsamen Handelns, das uns, so Butler, beide setzt und mitformt, „noch bevor irgendwelche Informationen weitergegeben werden“ (Butler 2003, 92). Außerhalb von den Szenen der Adressierung meiner Worte an den Anderen existieren ethische Werte überhaupt nicht. Wir können zwar behaupten, die Autonomie und Würde des Anderen zu respektieren, wir können versuchen, uns in eine achtende Haltung einzuüben, aber wir können diese Werte nicht abtrennen vom Vollzug der Handlung, in der sie sich dem Anderen gegenüber erst konkretisieren. Dieses Wachsen einer Bindung an Werte innerhalb dialogischer Akte ist auch als religiöser Vollzug beschrieben worden (vgl. Bogner 2012, 374).

Ein solches negatives Verständnis von Werten hat unmittelbare Konsequenzen für unsere ethische Haltung im sozialprofessionellen Alltag. Die Legitimation meines sozialprofessionellen Handelns gegenüber dem Anderen, der soziale Dienste in Anspruch nimmt, erwächst von ihm her. Außerhalb von Szenen der Adressierung meines Handelns an den Anderen existiert diese Legitimation überhaupt nicht. Man könnte mit Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida an dieser Stelle noch weiter gehen und sagen, Ethik ist immer gesetzlos, sie behält ihre „gewaltlose Reinheit“ nur solange, „als sie nicht in Begriffen und Gesetzen bestimmt wird“ (Derrida 1976, 169). Die Argumentationen zur Frage der Legitimation sozialprofessionellen Handelns können daher nicht auf einen eindeutigen normativen Rahmen rechnen. „Deshalb stellt Lévinas den Laut über das Licht“ (Derrida 1976, 153). Ein intentionalistisches Verständnis von Legitimität wird vom Anderen her aufgehoben. Die Frage nach der Legitimation muss ihre eigene Illegitimität immer mitdenken. Gleichwohl bedeutet dies nicht, dass wir nicht doch eine Ebene des Rechts benötigen, auf der möglichst neutral auf eine solche Legitimation Bezug genommen werden kann. Auch hier führt Lévinas uns vor, dass über die Gesetzlosigkeit des Im-Angesichts-zu-Angesichts hinaus die Ansuchung des „Dritten“ die asymmetrische Ebene des Einen und Anderen symmetrisch korrigiert. Die normative Basis des modernen Staates muss sich auf eine solche neutrale Sprache des Rechts berufen können. „Dieser Bereich lässt sich als das Gebiet der offiziellen Sprache des Staats kennzeichnen, also jener Sprache, in der die Gesetzgebung, die behördlichen Verordnungen und die Gerichtsurteile formuliert werden müssen.“ (Taylor 2009, 679) Dieser Bereich ragt in den Legitimationsdiskurs sozialprofessionellen Handelns bezogen auf Fragen der Sozialstaatlichkeit viel eher hinein als in den des sozialprofessionellen Handelns im direkten Bezug zwischen Personen.

6. Eine ethische Haltung im professionellen Alltag

In den vier ethischen Positionen geht es in je unterschiedlicher Ausgestaltung um eine Unerforschlichkeit, die die Mitte des Subjekts durchzieht. Aus dieser Unerforschlichkeit tritt eine praktische Vernunft hervor, die das Handeln nur nach Maßgabe einer vernünftig motivierten Einsicht begründen und verständlich machen kann. Diese Begründung ist notwendig und bleibt strittig. Infolge dieser Unerforschlichkeit ist das moralische Gesetz entweder von einem immanenten Anderen oder einem transzendenten Anderen durchzogen, wodurch sich dessen Legitimation nicht losgelöst vom Anderen fassen lässt. Hegel und Butler sind eher einem immanenten Anderen im Medium sozialer Prozesse, Kant und Kierkegaard einem transzendenten Anderen im Medium subjektiver Entzweiung verpflichtet. Immer aber wird der Versuch, sittliche Prädikate theoretisch aufzuklären, praktisch philosophisch eingeklammert, wodurch das Problem der Begründung des Moralischen mit der Genese des Sozialen verzahnt wird. Es sind die Kämpfe wechselseitigen Anerkennens und die Szenen der Adressierung, in denen sich das moralische Gesetz intersubjektiv und prozessual konstituiert (Hegel, Butler). Es ist die diskrete Ethik, die sich an den Anderen in seiner konkreten Existenz richtet und nicht dazu da ist, ihm

moralische Vorschriften zu machen, sondern ihm nur indirekt nahe legt, wie sich ein gelingenderes Leben gestalten könnte (Kierkegaard). Und es ist die Ethik des „Paradoxes der Autonomie“, durch die die Legitimität des Normativen im Leeren hängt (Kant).

Mich fasziniert, dass alle vier Positionen eine Kritik an der ihnen vorhergehenden Philosophie enthalten, indem sie die Grenzen des Denkens erwägen und die Rückseite des Bestrebens, diese Grenzen mittels Selbstbemächtigung zu überbrücken, thematisieren. Diese Kritik gilt auch einer zeitgenössischen Ethik, die sich ihrer normativen Bestände versichern will. Es besteht ein unauflösbarer Widerspruch zwischen Denken und Sein, Erkenntnis und Existenz, Begründung und Erfahrung, Legitimation und prozessualement legitimieren im Medium sozialer Praktiken. Die Allgemeinheit der Moralität liegt nicht in einem identifizierbaren Normensystem, das zu verwirklichen uns aufgegeben wäre, sondern dieses Allgemeine ist an den intersubjektiven Vollzug unseres Lebendigseins gebunden, wodurch es fraglich bleibt.

Die prekäre moralische Position des Subjekts in der Spätmoderne kann nicht überwunden werden. Die Krankheit ist unheilbar, Subjektivität ist Verzweiflung. Wir sind dazu verdammt, ein Leben zu führen, das sich einer gesicherten moralischen und wissenschaftlichen Deutung entzieht. Das Feld moralischer Reflexion ist – auch im Kontext sozialprofessionellen Handelns – nicht still zu stellen.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1977), Marginalien zu Theorie und Praxis, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 759-782.

Bogner, Daniel (2012), Religiöser Ursprung der Menschenrechte – eine verfehlte Ätiologie, in: Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollak, Detlef (Hg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin: Berlin University Press, 359–377.

Butler, Judith (2003), Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1976), Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Gamm, Gerhard (1980), Zu Kants Idee der praktischen Vernunft, in: Funkkolleg „Praktische Philosophie/Ethik“, Studienbegleitbrief, Weinheim: O. Beltz, 76–88.

Gamm, Gerhard (2000), Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Gamm, Gerhard (2009), Philosophie im Zeitalter der Extreme, Darmstadt: Primus.

Gamm, Gerhard (2010), Der kluge Kopf. Unwissenheit, Ignoranz, Urteilkraft – Tabus der Wissensgesellschaft, in: Lettre International 89, 123–130.

- Habermas, Jürgen* (2012), *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1986a), *Phänomenologie des Geistes* (Werke [Moldenhauer/Michel] Bd. 3), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1986b), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* (Werke [Moldenhauer/Michel] Bd. 20), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel* (1995a), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Werke [Weischedel] Bd. 7), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel* (1995b), *Kritik der praktischen Vernunft* (Werke [Weischedel] Bd. 7), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Khurana, Thomas* (2011), *Paradoxien der Autonomie. Zur Einführung*, in: Khurana, Thomas/Menke, Christoph (Hg.), *Paradoxien der Autonomie (Freiheit und Gesetz Bd. 1)*, Berlin: August, 7–23.
- Kierkegaard, Søren* (1997), *Die Krankheit zum Tode*, Stuttgart: Reclam.
- Legnaro, Aldo/Birenheide, Almut* (2008), *Regieren mittels Unsicherheit. Regime von Arbeit in der späten Moderne*, Konstanz: UVK.
- Liessmann, Konrad Paul* (2003), *Søren Kierkegaard zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Menke, Christoph* (2011), *Autonomie und Befreiung*, in: Khurana, Thomas/Menke, Christoph (Hg.), *Paradoxien der Autonomie (Freiheit und Gesetz Bd. 1)*, Berlin: August, 149–184.
- Pinkard, Terry* (2011), *Das Paradox der Autonomie: Kants Problem und Hegels Lösung*, in: Khurana, Thomas/Menke, Christoph (Hg.), *Paradoxien der Autonomie (Freiheit und Gesetz Bd. 1)*, Berlin: August, 25–59.
- Rebentisch, Juliane* (2012), *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin: Suhrkamp.
- Rödl, Sebastian* (2011), *Selbstgesetzgebung*, in: Khurana, Thomas/Menke, Christoph (Hg.), *Paradoxien der Autonomie (Freiheit und Gesetz Bd. 1)*, Berlin: August, 91–111.
- Saake, Irmhild* (2012), *Sterben vor Publikum. Optimierungsstrategien einer Konsumgesellschaft*, in: Nassehi, Armin (Hg.), *Besser optimieren. Kursbuch 171 (Juni)*, Hamburg: Murmann, 157–171.
- Sennett, Richard* (2006), *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin: Berlin Verlag.
- Stegmaier, Wilhelm* (1997), *Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*, Stuttgart: Reclam.
- Taylor, Charles* (2009), *Die Bedeutung des Säkularismus*, in: Forst, Rainer/Hartmann, Martin/Jaeggi, Rahel/Saar, Martin (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 672–696.
- Theunissen, Michael* (1979), *Das Menschenbild in der „Krankheit zum Tode“*, in: Theunissen, Michael/Greve, Wilfried (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 496–510.
- Wesche, Thilo* (2003), *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart: Reclam.

Über die Autorin

Susanne Dungs ist habilitierte Philosophin und Diplom-Sozialarbeiterin. Seit 2007 hat sie eine Professur für Soziale Arbeit an der Fachhochschule Kärnten mit dem Schwerpunkt Ethik und Sozialphilosophie. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Philosophie und Soziale Arbeit sowie Human Enhancement.

Über www.ethikjournal.de

EthikJournal ist eine Onlinezeitschrift für Ethik im Sozial- und Gesundheitswesen. Ausgehend von aktuellen Themen werden grundlegende theoretische und handlungsorientierte Themen zur Diskussion gestellt. Die Zeitschrift erscheint online zu jedem 15. April und 15. September eines Jahres. Herausgeber der Zeitschrift ist das Berliner Institut für christliche Ethik und Politik (ICEP).

ISSN 2196-2480