

**Friedrich Kümmel**

**Die Einsicht in das Gute als Aufgabe einer sittlichen Erziehung\***

*Otto Friedrich Bollnow zum 65. Geburtstag*

**Neue deutsche Verlagsgesellschaft mbH Essen**

**1968<sup>§</sup>**

---

\* Erschienen in: Neue deutsche Schule Verlagsgesellschaft mbH Essen 1968 (neue pädagogische bemühungen 37), 79 Seiten. Die Seitenwechsel sind in den fortlaufenden Text eingefügt. In japanischer Übersetzung erschien das Büchlein unter dem Titel: Ethik und Gespräch. Die anthropologische Dimension der sittlichen Erziehung. Mit einem neuen Vorwort übersetzt von Fumio Yoshimura, Verlag Koyo-shobo Kyoto 1990 (138 Seiten) Das japanische Vorwort ist in diese Ausgabe ohne Seitenzählung aufgenommen worden.

## Inhalt

Vorwort der Herausgeber 3

Vorwort zur japanischen Ausgabe 6

Erstes Kapitel: Die Frage nach dem Grund der ethischen Forderung 13

1. Der Ansatz beim sozialen Bezug und der ihm immanenten Verpflichtung 13

2. Die historischen Voraussetzungen der gegenwärtigen Situation 14

3. Die Frage nach dem Charakter der Allgemeinheit moralischer Verpflichtung 17

4. Verallgemeinerung und Konkretion als Bedingungen für die Ausbildung einer sittlichen Haltung 21

5. Die Form der Begründung ethischer Normen 24

Zweites Kapitel: Die Einsicht in das Gute als Aufgabe einer sittlichen Erziehung 27

1. Die Fragestellung 27

2. Der erzieherische Kurzschluß 28

3. Moralität und soziale Verhaltensregelung: Die konstitutive Zweideutigkeit der Mittel sittlicher Erziehung 32

4. Die unentschiedene anthropologische Grundlage moralischer Geltung 21

5. Die Maßgabe gesellschaftlicher Wirklichkeit für das Selbstverständnis des erzieherischen Tuns 39

6. Der Ausgang von der unbestimmten moralischen Verpflichtung 42

7. Die konkrete Vermittlung des Guten im Medium des Gesprächs 44

8. Bedingungen des Gesprächs 47

9. Die Basis des Vertrauens 49

10. Die doppelte Polarisierung des Gesprächs 51

11. Abschluß 52

## Vorwort der Herausgeber

Der gegenwärtigen Pädagogik fehlt eine Theorie der sittlichen Erziehung, die der moralischen Situation des modernen Menschen gerecht wird. Diese ist gekennzeichnet durch den Verlust des Glaubens an ein umgreifendes, übergeschichtliches, aus der menschlichen Natur ableitbares und der Vernunft aller gleichermaßen einsichtiges Wertesystem ineins mit der geschichtlichen Relativierung der moralisch verpflichtenden Traditionen und einem Pluralismus konkurrierender Weltanschauungen, Bekenntnisse, Ideologien und Gruppenmoralen. Dadurch wird das moralische Bewußtsein für seine Selbstbegründung in der vernünftigen Reflexion frei. Die sittlichen Entscheidungen auf die selbständige Urteilsbildung zu gründen, wird zu einer unabweisbaren Notwendigkeit, wenn man sich nicht einem irrationalen Dezisionismus ausliefern will.

Zwar ergibt sich die moralische Verpflichtung aus den konkreten Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens, aber die in einer Gesellschaft oder Gruppe geltenden und durch Sanktionen geschützten Verhaltensnormen können nicht der absolute Maßstab sein, an dem sich die praktische Vernunft ermißt, weil sie deren Horizont und freie Selbstbestimmung notwendig begrenzen. Die praktische Vernunft muß diese sozialen Normen kritisch reflektieren können, wenn sie sich frei für oder gegen sie entscheiden soll. Insofern ist die ethische Situation des nicht mehr autoritätsgebundenen Menschen grundsätzlich unbestimmt, trotz aller gesellschaftlichen Vorschriften und Imperative. Auch sie sind vor der Vernunft zu rechtfertigen, wenn die sittliche Entscheidung eine freie Entscheidung sein soll. »Zwar müssen moralische Verpflichtungen auch in Rechtsnormen ihren Ausdruck finden, wenn sie eine allgemeine gesellschaftliche Wirksamkeit erlangen . . . sollen. Zugleich aber bleibt gegenüber jedem gesetzten Recht der grundsätzliche moralische Vorbehalt, daß es durch ein besseres Recht ablösbar sein muß und nicht letztgültig ist.«

Das gilt auch im Hinblick auf die in einer Sprache überlieferten moralischen Ausdrücke und Aussagen mit ihren mehr oder weniger kodifizierten Bedeutungen und Handlungsanweisungen. Für das sich in der Vernunft frei begründende moralische Bewußtsein haben die in einer Sprache getroffenen Entscheidungen nichts Endgültiges. »The Language of Morals« (*Hare*) kann mit ihren präskriptiven und imperativischen Wendungen die moralische Vernunft nicht binden. Worin das »Gute« konkret besteht, muß in jeder Situation neu entschieden werden, und zwar im Sinne eines wenn auch nicht mehr »kate- [6/7] gorischen«, sondern »hypothetischen« Imperativs, der bei aller Berücksichtigung der konkreten Situation eine allgemeine Verbindlichkeit und damit mitmenschliche Anerkennung zu gewinnen sucht. Die Sprache der Moral muß und kann in jeder Situation durch die Vernunft frei interpretiert werden, im Hinblick auf die allgemeine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreifende Bestimmung, die sich der vernünftig Handelnde in der ihn moralisch beanspruchenden Situation gibt. Es kann sein, daß es moralische Situationen gibt, die mir die überlieferte Sprache »verschlagen«, so daß ich neue Worte finden muß, um die Situation zu interpretieren. »Auch die eigenen Motive sind Anlässe zu Zweifeln und Fragen an sich selbst, außer unter jenen geregelten Umständen, unter denen Handlungen wie von einem sozialen

Drehbuch genau vorgeschrieben sind. Doch . . . involviert die Einstufung in undefinierten Situationen auch Fragen über die Selbstbestimmung; also nicht nur: Wer bin ich in dieser Situation? sondern auch: Was habe ich für die Situation Relevantes getan, und was werde ich der Situation und den Motiven der anderen Personen Angemessenes tun? Die relevanten Antworten werden nicht immer klar und explizit ausgesprochen oder systematisch ausgearbeitet, aber eine gewisse Interpretation, gewisse Bestimmungsakte müssen stattfinden. Wesentlicher Teil einer Interpretation einer Situation ist eine Interpretation der eigenen Verhaltensweise, der gerade vergangenen und der gegenwärtigen. Diese Interpretationsreihe kann als motivationale Aussage bezeichnet werden. Sie verkörpert eine Rechtfertigung des offenkundigen Verhaltens, die auf seine Formulierung im Sinne von >mehr oder weniger antizipierten Verwirklichungen und Konsequenzen erfolgt« (*Anselm Strauss, Spiegel und Masken, Die Suche nach Identität, Frankfurt 1968*). Diese die Situationen definierende Leistung des Sprechens ist auch die Grundform der moralischen Explikation, durch die der einzelne die moralische Verpflichtung sich selbst und anderen zuspricht.

An diesem Schematismus hat sich auch die sittliche Erziehung zu orientieren. Die grundsätzliche Unbestimmtheit und damit Interpretationsbedürftigkeit der moralischen Situation stellt die Basis dar, von der jede sittliche Erziehung auszugehen hat, die eine Erziehung zur vernünftigen Selbstbestimmung sein will. Das schließt die erzieherische Berufung auf Überlieferung und Autorität, Befehl und Gehorsam ebenso aus wie ihre Beschränkung auf »Werterlebnisse« und Gewöhnung. Selbst die in der Kindheit in der Regel erfolgende emotionale Fundierung moralischer Werte und Normen muß die sittliche Erziehung wieder kritisch in Frage stellen, wenn sie die Lernenden dazu bringen will, das Sittliche allein aus der vernünftigen Ein- [7/8] sicht und damit frei bestimmen zu können. »Will man beides: soziale Verpflichtung und freies Selbstsein in ihrer eigentümlichen Verschränkung erreichen, dann greift ein primär an Autoritätsverhältnissen und Gehorsamshaltungen orientiertes pädagogisches Denken zu kurz, weil es nur den Aspekt der Unterordnung im Blick hat und die Freiheit nicht ernstnimmt, auf die der Mensch heute auch in seiner gesellschaftlichen Existenz ständig angesprochen ist.« Deshalb ist sittliche Erziehung heute nur als eine Form der Aufklärung zu verwirklichen, die eine »Erziehung zur Urteilsfähigkeit« (*Bollnow*) einschließt. Diese Aufklärung geschieht in der Form kritischer Selbst- und Situationsauslegung im Hinblick auf Grundsätze, deren »Vernünftigkeit« auf die Anerkennung der vernünftig denkenden Mitmenschen rechnen kann. Bei der Begründung dieser moralischen Prinzipien kann es keine andere Autorität mehr geben als die Autorität des vernünftigen Arguments, das heißt eine nicht mehr persönlichkeitsgebundene und damit von jedem sozialen Herrschaftsanspruch freie Sachautorität. Das entscheidende Mittel der sittlichen Erziehung ist das vernünftige Argument. Dieses kann weder logisch noch empirisch zwingend bewiesen werden, weil es notwendig geschichtlich und gesellschaftlich relativ ist. Aber es hat ein Kriterium, das in der Zukunft liegt: in dem Ausmaß an Freiheit, das es als Gewinn verspricht. Die Zukunft als Projekt einer freien Selbstbestimmung wird insofern zu dem Raum der moralischen Begründung und Bewährung. Die sittliche Erziehung erweist sich darin als eine Form der Emanzipation von einem

Stadium moralischer Unfreiheit zu einem Stadium moralischer Selbstbestimmung in der Vernunft. Die Praxis dieser Form sittlicher Erziehung ist primär das vernünftige Sprechen in der Gruppe, das sich als herrschaftsfreies Gespräch verwirklicht. In diesem Sprechen entwerfen die Partner ihre Freiheit in Gestalt konkreter, situationsbezogener Hypothesen, die sie handelnd zu bewähren suchen. Das Gespräch stellt die Grundform der sittlichen Erziehung dar: »als die einzige Form menschlichen Umgangs, die die volle Freiheit aller Teilnehmer wahrt und zugleich die größte Verbindlichkeit zwischen ihnen schafft«.

Die Herausgeber Werner Loch und Jakob Muth

## Vorwort zur japanischen Ausgabe

Die moderne Welt ist durch Dilemmata und Widersprüche gekennzeichnet, die keinen Rückgriff auf eindeutig erscheinende Verhältnisse und Denkformen mehr erlauben und den Menschen zwingen, in seiner Bewußtseinsentwicklung einen qualitativen Schritt nach vorne zu tun. In moralischer Hinsicht ergibt sich daraus das Dilemma, daß in der Gesellschaft nach wie vor Normen und Werte gelten, die jedoch im Bewußtsein der Menschen ihre fraglose Gültigkeit verloren haben. Eine alte, vorwiegend durch äußere Standards bestimmte Lebensordnung ist fragwürdig geworden, bevor eine neue, an inneren Maßstäben orientierte Lebensform gefunden und für das konkrete Verhalten bestimmend geworden ist.

Aber nicht nur die geschlossenen Lebensräume und ihre Traditionsbindungen sind verloren. Auch die moralische Vernunft des Aufklärers, die den Verlust an lebensweltlicher Einbettung zu kompensieren versprach, ist als Leitlinie persönlicher Gesinnung schwach geblieben und hat es nicht vermocht, den Zerfall der Einheit in der sozialen und geistigen Welt aufzuhalten. Die Vernunft selbst ist als wissenschaftlich-technologische Rationalität einerseits und als moralisch-politische Vernünftigkeit andererseits mit sich uneins geblieben und hat sich als unfähig erwiesen, die gesellschaftlichen Konflikte zu lösen und den Einzelnen in seinem Widerspruch zu heilen. Das aufgeklärte Bewußtsein vermag so zwar die strukturellen Dilemmata und Widersprüche des modernen Lebens glänzend zu analysieren, es enthält aber nicht bereits die hinreichenden Grundlagen zu ihrer möglichen Überwindung.

Mit denselben Verunsicherungen ist die moralische Erziehung konfrontiert. Entwicklungspsychologische Gründe würden es nahelegen, dem Kind wenigstens für eine begrenzte Übergangszeit klare Orientierungen vorzugeben und seinem Bedürfnis entsprechend „die Welt in Gut und Böse einzuteilen“. Aber was es in seiner Umwelt sieht, deckt sich mit dieser Erwartung nicht, Verlangt wäre nun ein andersartiges, im Prinzip nicht mehr an Normen orientiertes moralisches Bewußtsein, für das dem Kind jedoch noch die sittliche Reife fehlt. Beim Erwachsenen könnte man eher davon ausgehen, daß ihm die Normen gar nicht fehlen, die das Kind eine zeitlang als Orientierungsmarken für sein Verhalten braucht.

Das Dilemma des Kindes liegt so darin, daß es als scharfer Beobachter, der es ist, die Widersprüche im Verhalten der Erwachsenen und ihre Unehrlichkeit im Umgang mit den Normen klar sieht, dem aber noch kein Verständnis abgewinnen und ein eigenes moralisches Urteil entgegensetzen kann. Der hie und da noch versuchte Rückgriff auf Althergebrachtes, auf kulturelle Selbstverständlichkeiten und fraglos erscheinende Geltungsansprüche löst nicht das damit gestellte Problem, weil die soziale Lage auch des Kindes von Grund aus eine andere geworden ist. Aber auch Versuche, die aufbrechenden Diskrepanzen rational zu bewältigen und ‘vernünftig’ zu lösen, greifen zu kurz. Die Vernunft ist in ihrer Argumentation wie bei der Anwendung moralischer Prinzipien auf Widerspruchsfreiheit bzw. klare Wertungsalternativen angewiesen, und dieses erste Erfordernis ist hier gerade nicht mehr gegeben. Hinzu kommt das bereits

von Rousseau geltend gemachte und nicht widerlegte Argument, daß Kinder ihren Verstand im Sinne berechnender Klugheit gebrauchen und von sich aus zur *moralischen Vernunft* noch gar kein Verhältnis haben.

Wie aber kann auch schon ein Kind lernen, mit Widersprüchen zu leben, ohne an ihnen zu zerbrechen oder durch sie moralisch korrumpiert zu werden? Die Vermeidung von Widersprüchen oder gar die Auflösung widersprüchlicher Verhältnisse und Lebenslagen überhaupt kann kein Zielpunkt einer möglichen sozialen Ordnung und moralischen Erziehung mehr sein. Das Problem der Widersprüchlichkeit verlangt letztlich eine vorbehaltlose Bejahung als Bedingung der notwendigen inneren Transformation.

Die Leitvorstellung widerspruchsfreier Verhältnisse bleibt so nicht nur ein utopisches Ideal, sondern stößt bei einer faktisch anders strukturierten Wirklichkeit durch sich selbst an eine innere Grenze. Das nicht hinreichend mitbedachte Problem liegt darin, daß *gerade der ausgeschlossene* Widerspruch zurückkehrt und man *noch einmal* mit ihm konfrontiert wird in einer Weise, mit der man nicht mehr umzugehen weiß. Erst wo diese, durch den Ausschluß bzw. die Verdrängung des Widerspruchs selbst erzeugte Fatalität eingesehen ist, kann der andere Gedanke Raum gewinnen, daß man mit gelebten Widersprüchen nur dadurch fertig werden kann, daß man sie *einbezieht* und sich ihnen stellt. Um zu dieser Einsicht zu kommen, ist als erstes Erfordernis ein durch und durch wahrhaftiges Tun und Denken verlangt, das durch seine vorbehaltlos akzeptierende Grundeinstellung überzeugt und lieber inkonsequent erscheinen will, als sich durch eine unglaublich werdende Konsequenz zu binden.

Wie aber ist es möglich, in Eintracht zu leben, Einigkeit herzustellen und Glaubwürdigkeit zu vermitteln in einer Situation, in der es nichts Eindeutiges gibt und keine klaren Wertungsalternativen mehr zur Verfügung stehen?

Die gesellschaftlichen Institutionen können in der Richtung integrierender Lebensformen keine Wegweiser sein, denn sie zeigen schroff die Brüche zwischen den Kontexten und lassen das lebendige Band vermissen, das alles gleichwohl zusammenhält. Aber auch die Einzelnen fühlen sich durch die Aufgabe überfordert, die verschiedenen Rollen- und Personaspunkte zu integrieren und sich diskrepanten Situationen und Anforderungen gegenüber authentisch zu verhalten.

Auf welcher Ebene und in welcher Form kann dann die gesuchte Integrität gefunden und so gelebt werden, daß die unaufhebbare Widersprüchlichkeit der Lage sie nicht mehr bedroht? Wie kann in vielfach gebrochenen Beziehungen eine moralische Integrität so dargelebt werden, daß die eine Seite die andere nicht mehr Lügen straft?

Es ist nicht leicht, das damit gestellte Problem zu lösen, denn zunächst muß man in der Tat davon ausgehen, daß alles gezeigte Verhalten in ein Zwielflicht gerückt ist und jederzeit entwertet werden kann. Auch die ehrlichste Bemühung bleibt dem Zweifel, Mißverständnis und Verdacht anderer ausgesetzt und ist auch vor dem eigenen Zweifel nicht sicher. Wenn immer auch uneingestandene Verletzungen, verdrängter Schmerz und vergrabene Trauer das seelische Leben bestimmen, kann Angst und Unsicherheit im Umgang mit sich und anderen nicht ausgeschlossen werden.

Die erste Frage ist deshalb nicht die nach den Werten - eine Frage, die selber der Unsi-

cherheit entspringt - sondern wie der tiefen Verunsicherung der Erwachsenenwelt begegnet werden kann, die das Verhältnis zu den Kindern belastet und oft geradezu zum Verzicht auf Erziehung führt. Das Kind braucht in der Tat Sicherheit, die der Erwachsene ihm aber nur dann auch geben kann, wenn er selber mit zunehmender Unsicherheit zu leben gelernt hat. Dazu ist verlangt, die selber aus Not und Angst errichteten *ersten Sicherheiten* aufzugeben und auf anderer Ebene eine *Sicherheit im Sein* zu gewinnen.

Eine moralische Erziehung, die sich der Verunsicherung und Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen Lebenssituation offen konfrontiert, kann nicht aus der souveränen Position eines Führenden heraus gedacht werden, der zu wissen vorgibt und anderen etwas abzunehmen verspricht bzw. sie vor etwas zu bewahren sucht. Spätestens seit Lessings Verzicht auf den „Besitz der Wahrheit“ gibt es eine *Ethik der Ungewißheit*, die jeden Führungsanspruch preisgibt, aber auch die hilflose Klage über die Verwirrung der Wertmaßstäbe, so verständlich sie ist, als unangebracht erscheinen läßt. Beide Reaktionen gehören zusammen wie die beiden Seiten einer Münze: Wer glaubt, mit Widersprüchen nicht leben zu können, möchte diese im Sinne eindeutiger Verhaltensalternativen beseitigen und muß, wo dies nicht mehr gelingt, an ihnen leiden.

Die Chance, gerade mit Kindern eine *qualitativ neue Beziehungsform* leben zu können, ist groß. Kinder sind vielleicht sogar realistischer und weniger auf das Bild einer „heilen Welt“ und/oder einer „Leidenswelt“ fixiert als Erwachsene. Unglaublich ist für sie nicht so sehr eine Widersprüchlichkeit im Verhalten, die sie bei sich selber gut kennen, sondern vielmehr der Versuch, die eigenen Widersprüche nicht wahrhaben zu wollen. Sie haben kein Verständnis für die Bemühung des Erwachsenen, eine Fassade aufzubauen und aufrechtzuerhalten, weil sie ohnehin dahinterschauen und weil es für sie kein Bedürfnis nach Aufrechterhaltung einer „Lebenslüge“ gibt. Am wenigsten aber ist ihnen damit gedient, wenn sie selber der Lebenslüge der Erwachsenen unterworfen und *aus ihrer eigenen Daseinsmitte herausgezogen werden* (um viel so genannte ‘Erziehung’ einmal beim rechten Namen zu nennen).

Dieter Claessens hat die Aufgabe der Wertübertragung in der Formel: „sozialisieren, ohne zu dogmatisieren“ zusammengefaßt.<sup>1</sup> Er geht davon aus, daß Familien einen festen Orientierungsrahmen nicht einfach vorgeben können, sondern „elastisch“ in diesen einführen müssen, soll das Kind die an es gestellten Erwartungen erfüllen und in die eigene Orientierung übernehmen können. Eine „elastische“ und flexible Wertübertragung ist um so nötiger, als in der Familie ja auch die Brüche und Widersprüchlichkeiten im Verhalten am schärfsten zutage treten und von allen Mitgliedern verkraftet werden müssen. Die Aufgabe der sittlichen Erziehung nimmt vor diesem Hintergrund von vornherein die Form eines *gelebten Paradoxes* an. Die Aufgabe besteht hier darin, mit unaufhebbaren Widersprüchen leben und zusammenleben zu können, ohne daß dies das Vertrauen untergräbt und den Rahmen sprengt.

Ein anderer von Claessens hervorgehobener Gesichtspunkt betrifft die Reaktionsbe-

---

<sup>1</sup> Vgl. D. Claessens, Familie und Wertsystem. Eine Studie zur „zweiten, sozio-kulturellen Geburt“ des Menschen. 2. Auflage Verlag Duncker und Humblot Berlin 1967, S. 162).



reitschaften des Kindes. Zwar kann zurecht erwartet werden, daß Kinder die an sie gestellten Erwartungen erfüllen. Gleichzeitig muß jedoch die Überbeachtung der 'richtigen' Verhaltensweisen vermieden werden. Würde das Kind diese nur unter Druck erbringen, so würde dies eine Übernahme der mit ihnen verbundenen Wertvorstellungen eher verhindern als fördern. So kommt es auch hier zu einem „gelebten Paradox“: Nur ein gleichzeitig eingeräumter Spielraum möglicher Abweichung von der Regel macht diese erfüllbar und führt dazu, daß diese auch innerlich übernommen wird. Darin macht sich der Kern des menschlichen Freiheitsbedürfnisses bemerkbar, das auch im Kind lebendig ist. Nur was man auch übergehen kann, kann man anerkennen. Was die Regel in Frage zu stellen scheint, stabilisiert sie so und gewährleistet allererst, daß sie freiwillig und auch beim Fehlen äußerer Kontrolle eingehalten wird. „Es kann hier also das Paradoxon 'gelebt' werden, daß bei häufiger praktischer Untergehung oder Hintergehung von gesellschaftlichen Normen die Autorität der darüberstehenden Werte grundsätzlich nicht berührt, sondern eher sogar gestärkt wird.“<sup>2</sup>

Wenn dies richtig ist, sind offene und freigebende Beziehungen, entgegen der üblichen Erwartung, in Wahrheit die verlässlichsten, während umgekehrt Zwangsbindungen brüchig und äußere Kontrollen auf lange Sicht unwirksam sind. Unter einer offenen Beziehung verstehe ich in diesem Zusammenhang eine Beziehungsform, die unabhängig von der Voraussetzung einer geordneten Welt tragfähig ist. Ihr liegt nicht die Bemühung zugrunde, es doch ja allen recht zu machen und nicht in Widerspruch mit sich selbst zu kommen, sondern vielmehr der Mut, sich den Widersprüchlichkeiten in ihrer ganzen Härte auszusetzen und an ihnen zu wachsen.

Ein tragfähiger Solidaritätskern kann sich nur ausbilden, wo Vertrauen gegeben und d. h. auch das Risiko des *offenen* Austrags von Konflikten eingegangen wird. Für das Kind bedeutet dies: Abweichung muß erlaubt sein, wenn Anpassung gelingen soll. Wer ein Kind normalisieren und d. h. in seine innere Form kommen lassen will, darf es nicht zwingen oder einsperren. Von einer negativen oder sekundären Bindung mittels Angst, Schuldgefühlen und dergleichen muß abgesehen werden, auch wenn eine solche möglich ist und sich oft als der 'leichtere Weg' nahelegt. Das 'gelebte Paradox' eines Freiwesens besteht vielmehr darin, daß, um die *ganze* Person zu binden, die *ganze* Person *freigelassen* werden will.

Die Gesprächsführung als Medium einer sittlichen Erziehung folgt der paradoxen Formel, ein Höchstmaß an gegenseitiger Achtung und Freigabe mit einem Höchstmaß an unbestimmter, aber um so wirksamerer Verpflichtung zu verbinden. Gerade weil im Gespräch kein Anspruch erhoben wird, teilt sich ein solcher auf innerliche Weise mit. Das Gespräch ist der Prototyp einer freien und freigebenden Beziehung. Ohne daß Einnigung erstrebt wird, kommt man sich in ihm näher. Die im Gespräch wachsende Verbundenheit ist unabhängig von der Gemeinsamkeit der Überzeugungen. Ein Gespräch kann ohne äußeres Resultat bleiben und dennoch erfüllend und hilfreich sein. Was in einem Sinne kontrovers bleibt, läßt sich auf einer anderen Ebene so zusammenbringen, daß der bleibende Dissens bzw. die Differenzen nicht mehr trennend wirken. Demge-

---

<sup>2</sup> A. a. O., S. 157.

genüber wirken starr festgehaltene Überzeugungen auch dann noch trennend, wenn sie als Konsensformeln verstanden werden.

Gleichwohl muß man auch die Grenzen der Gesprächsführung sehen in einer Gesellschaft und Erziehung, die trotz aller Ideale ohne Zwänge und Druckmittel nicht auskommen zu können glaubt. Es nützt nichts, das Ideal einer offenen Beziehung und zwangsfreien Erziehung aufzustellen, solange man nicht gelernt hat mit Zwängen und Nötigungen anders als bisher umzugehen. Innere und äußere Zwänge und Zwangslagen lassen sich nicht einfach aus der Welt schaffen. Ein Ende der Gewalt tritt nicht von selber ein. Wie aber soll das Dilemma des Umgangs mit Gewalt auf eine Weise gelöst werden, die nicht Gleiches mit Gleichem in endloser Kette vergilt? Was soll man z. B. mit verstörten Kindern tun, die, aus welchen Gründen auch immer, den Kontakt verweigern und nicht mehr ansprechbar sind? Wie soll man mit den Widerständen umgehen, die nicht mehr dem freien Willen unterliegen und Ausdruck innerer Gefängnisse sind? Der Gewalt gegenüber ist auch das Gespräch oft hilflos und der Appell müßig. Muß es hier nicht auch hilfreiche Formen von Gegen-Gewalt geben, die geeignet sind, aus den für beide Seiten ausweglos gewordenen Abwehrhaltungen herauszuführen?

Ein alltägliches Beispiel ist die Frage des Erziehers, wie er mit einer durch Verweigerung, Angst und Aggression bestimmten Beziehungsdynamik umgehen soll? Ein Zureden im Guten erreicht hier das Kind oft nicht mehr. Erst die schmerzliche Erfahrung des *Scheiterns der Liebe* kann hier zu der neuen Einsicht führen, daß man die *Alternative* einer zwingenden oder freigebenden Erziehung hinter sich lassen muß, wenn man der Schwierigkeiten der Lage noch gerecht werden will. Bei autistischen Kindern bewährt sich in diesem Sinne die paradoxe bzw. übergegensätzliche Methode des „Festhaltens“ (forced holding<sup>3</sup>), mit der man dem wegfiehenden und den Kontakt zu anderen wie zu sich selber verlierenden Kind einen *Kontakt im Widerstand* anbietet und, so erscheint es hier, den inneren Zwang durch äußeren Zwang *erlöst*.

Im Kontext einer solchen sich „paradox“ äußernden und darin widersprüchlich erscheinenden Liebe werden alle Handlungsweisen mehrsinnig und nehmen selbst als solche eine übergegensätzliche Form an. *Jeder* in die Beziehung eingebrachte Wirkungsfaktor kann hier eine positive und/oder negative Wertigkeit annehmen und diese auch *wechseln* je nach dem Nenner, der den *Gesamtvorgang* jeweils bestimmt. Es gilt hier nicht mehr die *logische Gleichung*: daß Zwang zu Zwang führt und Freigabe zu Freiheit, und daß beides säuberlich getrennt gehalten werden muß. Gerade umgekehrt *berühren* die heterogenen Qualitäten der Flucht und der Nähe, des Widerstandes und des Kontakts, der Bindung und Freiheit, Angst und Liebe sich hier *innerlich* und können sich in *paradoxer Ungleichung* ineinander transformieren. *Dieselben* Ängste, Zwänge und Fluchten, die den Fall hoffnungslos zu machen scheinen, arbeiten nun an

---

<sup>3</sup> Der Ausdruck „forced holding“ geht auf Martha G. Welch zurück; vgl. ihr Buch *Das Mutter-Kind-Halten*. Ernst Reinhardt Verlag München Basel 1991 (ISBN 3-497-01234-2). In Deutschland wurde die Festhalten-Therapie bekannt durch Jirina Prekop, *Hättest du mich festgehalten ... Grundlagen und Anwendung der Festhalten-Therapie*. Kösel Verlag München 1989. Eine Dokumentation des 1. Internationalen Kongresses der Gesellschaft zur Förderung des Festhaltens in Regensburg (1989) ist über das Sekretariat dieser Gesellschaft in Stuttgart, Anstraße 9 zu beziehen.

der befreienden Lösung mit.

Die Konsequenz des Gesagten ist, daß nur wer beides: seine Gewaltphantasien *und* seine Freiheitsideale hinter sich lassen kann, kann noch wirksame Hilfe zu leisten vermag. „Liebe allein genügt nicht.“ (Bruno Bettelheim<sup>4</sup>) Unklarheiten und Mißverständnisse sind dabei nicht auszuschließen, weil mit jeder Handlungsweise Verschiedenes, ja Gegensätzliches gemeint sein kann. Um so mehr bedarf deshalb es deshalb einer gesteigerten Achtsamkeit, Sensibilität und Vertrauensbereitschaft, um zu spüren und spüren zu lassen, was man tut. Was äußerlich verwechselbar erscheint, ist es aber in Wirklichkeit nicht: die Erfahrung einer bestimmten *Qualität*, von der letztlich alles abhängt, erlaubt es, im Verlauf des Prozesses selbst den guten Sinn einer Sache von ihrem möglichen Mißbrauch zu unterscheiden.

Verallgemeinernd kann gesagt werden, daß *alles und jedes*, was in der Erziehung getan wird, einen verderblichen und einen guten Sinn annehmen kann, je nach dem Kontext und der Art und Weise des Umgangs damit. Nicht das *Was* im Sinne äußerer Etikettierung, sondern das *Wie* des Umgangs mit einer Sache entscheidet über die Qualität, die diese annimmt. Dies verlangt vom Erzieher Vorurteilsfreiheit im Umgang mit den Möglichkeiten, die er hat und die er sich nicht nach Bedarf beliebig eintun kann. Vorurteilsfrei in diesem *wissenden* Sinne kann aber nur der sein, der sein Erziehungsgeschäft nicht mehr in sich ausschließenden Alternativen denkt und mit seinem Tun nicht mehr die entsprechende Vorstellung eindeutiger Wertigkeit verbindet. Es ist unvermeidbar, daß die mehrdimensionale Relativität der konkreten Beziehungsstruktur sich mit der Eindeutigkeit normativ-allgemeiner Geltungsansprüche reibt. Diese sind aber oft eher dazu angetan, nicht eben nur das Bedenkliche, sondern auch und vor allem das Hilfreiche von sich ausschließen.

Eine zeitgemäße und d. h. das Problem der Widersprüchlichkeit tiefer in sich aufnehmende Form von Pestalozzis Leitvorstellung: einer auf Vertrauen, Liebe und gegenseitiger Achtung begründeten „Wohnstubenerziehung“, in der das Gute *ohne jeden Überbau* in den nächsten Beziehungen real erfahrbar wird, könnte den genannten Schwierigkeiten wohl auch heute noch am ehesten begegnen und der Aufgabe sittlicher Erziehung gerecht werden. Pestalozzis Erziehung ist in einem feinfühligem Umgang mit Menschen und Dingen zentriert, der sich durch die überlagernden Strukturen und Zwänge und die aus ihnen resultierenden Tragödien nicht irritieren läßt. Zwar scheint es, als ginge eine solche am einzelnen Menschen orientierte und auf die konkrete Situation bezogene Erziehung an den großen Problemen vorbei, mit denen sich die Menschheit heute konfrontiert sieht. Ich glaube jedoch, daß darin ein Mißverständnis liegt. Was im kleinen Kreis auf *qualitativ andere Weise* gelebt wird und getan werden kann, ist in seiner Auswirkung in Wirklichkeit weitreichender als die übergreifenden Strukturen, von deren Veränderung sich die Politik eine Besserung der Lage verspricht. Es geht mir jedoch keineswegs darum, die beiden Ebenen und Handlungsweisen gegeneinander auszuspielen. Die Tendenz auf Herstellung und Heilung kleiner ökologischer und sozialer Lebensräume widerstreitet keineswegs der Aufgabe, globale

---

<sup>4</sup> Bruno Bettelheim, Liebe allein genügt nicht. Die Erziehung emotional gestörter Kinder. Verlag Klett-Cotta Stuttgart 1979 (auch als Taschenbuch erhältlich).

Verantwortung im Fernhorizont zu übernehmen; beides ist vielmehr im Kern eins. Die *Koinzidenz des Nächsten und des Fernsten* verhindert dann aber dogmatische Abschließungen ebenso wie ein schwärmerisch-utopisches, sich in Wunschvorstellungen ergehendes Denken.

Es ist heute unbestritten, daß Sachkompetenz und Verantwortungsbewußtsein in einer neuen Qualität des Handelns verschmelzen müssen. Die oft konstatierte und beklagte „Verspätung“ des moralischen Bewußtseins, das zwischen den in ihren vorgeblichen Sachzwängen auseinanderklaffenden Bereichen hängenbleibt, kann nur durch eine ‘mikrologische’ Bewußtseinsform aufgeholt werden, die am Kleinsten und Feinsten ansetzt und ineins damit das Größte unternimmt. Nur einem solchen mehrdimensionalen bzw. integralen Bewußtsein kann die Heilung der entstandenen Brüche und Verwerfungen anvertraut werden.

Das alte, in der Logik der Alternativen wurzelnde und sich mit Gewalt verbindende Verständnis von Moral wird für solches Bewußtsein ebenso der Vergangenheit angehören wie die Idee einer Wissenschaft und Technik, die um der zu erwirtschaftenden Quantitäten willen sich von den Qualitäten und den darauf bezogenen übergegensätzlichen Wertmaßstäben dispensieren zu können glaubt.

Analoges gilt für eine moralische Erziehung, die an den nicht mehr länger zu verschweigenden Widersprüchen ansetzt. Ihr Kernpunkt wird in der *Selbsterziehung des Erziehers* liegen, der an der Aufhebung seiner Selbstblindheit arbeitet, in seinem Tun die unbewußte Wiederholung erkennt und damit die Wurzel seiner Leiden tilgt. Selbstblind kann eine Person nicht nur ihrer inneren Lage und ihren wahren Gefühlen gegenüber sein, sondern auch und mehr noch in ihren rationalen Einstellungen und den Rechtfertigungen, die sie daraus bezieht. Die für den hier notwendigen Ablösungsprozeß wesentliche Einsicht geht dahin, daß man nicht nur an das gebunden ist, womit man sich im positiven Sinne identifiziert, sondern auch und mehr noch an das, was man glaubt abweisen zu können und in der Form einer Gegen-Abhängigkeit (counterdependence) immer weiter zu negieren gezwungen ist. Eine dieser Einsicht entsprechende moralische Erziehung, beginnt mit dem Annehmen und wird in Rahmen prinzipieller Akzeptanz auch das Problem der Negation noch einmal ganz neu durchdenken müssen, eingedenk dessen, daß Ja und Nein immer zusammengehören, aber auf sehr verschiedene Weise im trennenden oder verbundenen Sinn geltend gemacht werden können. Dies schließt ein, daß nichts in prinzipieller Allgemeinheit geltend gemacht und auch nichts gänzlich in Abrede gestellt werden kann. Anders gesagt muß der Widerspruch zugelassen und ausgetragen werden, wenn man von ihm frei sein will. [8/9]

## Erstes Kapitel

## Die Frage nach dem Grund der ethischen Forderung

## 1. Der Ansatz beim sozialen Bezug und der ihm immanenten Verpflichtung

Man kann davon ausgehen, daß es moralische Forderungen faktisch gibt und der Mensch sich ihrem Anspruch nicht entziehen kann, um dann zurückzufragen, wie er selbst beschaffen sein muß, um eine solche Forderung erfahren und ihrer Verpflichtung nachkommen zu können. Um die anthropologischen Bedingungen für die Möglichkeit moralischer Verpflichtung aufzuweisen, muß man auf ganz allgemeine Bestimmungen des Menschseins zurückgreifen, die die menschliche Lebenssituation überhaupt kennzeichnen. Es gibt keinen moralischen Sinn als ein spezifisches Vermögen, durch das die sittliche Wirklichkeit dem Menschen erschlossen wäre. Es gibt ebenso wenig eine natürliche moralische Ordnung, in die der Mensch hineingestellt wäre. Blickt man auf die Genese des moralischen Bewußtseins im Verlauf der Erziehung, so zeigt sich, daß ein konkreter zwischenmenschlicher Bezug seine primäre Grundlage bildet.

Es stellt sich aber sogleich die Frage, ob die Regelung sozialer Verhältnisse, die ja nicht nur auf eine Weise möglich ist und zu verschiedenen Zeiten sich auch änderte, stets eine moralische Verbindlichkeit einschließen muß. Selbst wenn das der Fall [9/10] wäre und auch wirtschaftliche oder rechtliche Ordnungen ohne X eine moralische Grundlage nicht funktionieren würden, behält die moralische Verpflichtung zumindest heute eine Freiheit, in der sie sich auch gegen jene Ordnungen wenden kann. Die moralische Verbindlichkeit kann nicht nur als ein Verstärkungsmittel für die auch sonstwie geregelten Verhältnisse willkommen sein, so etwa, wenn die irdische Gerechtigkeit Verbrechen nicht verhindern kann und »es stets im Interesse aller Menschen ist, daß es eine Gottheit gibt, die bestraft, was menschliche Gerechtigkeit nicht eindämmen kann«.<sup>5</sup> Ob aber die moralische Verpflichtung primär eine unterstützende Funktion hat oder ob sie sich vornehmlich im Widerstand und Protest äußert: wir haben nicht einen Begriff der Moralität, sondern verschiedene und aus verschiedenen geschichtlichen Epochen stammende. Das macht nicht nur die Verständigung schwer, sondern auch die Bestimmung dessen, was heute unter einer moralischen Haltung verstanden werden könne.

Ich gehe zunächst von einem gleichsam archaischen Begriff aus, für den moralische und gesellschaftliche Verpflichtungen letztlich identisch sind. Die soziale Genese des moralischen Bewußtseins und mit ihr seine allgemeine Verbreitung ist eine Tatsache, die für alle Zeiten gilt. Wenn aber die moralische Verpflichtung heute nicht mehr einfach identisch mit irgendeiner sozialen Bindung sein kann, stellt sich sogleich die weitere Frage, wie der soziale Bezugsrahmen beschaffen sein muß, damit das Gewissen in

---

<sup>5</sup> *Voltaire*, Aus dem Philosophischen Wörterbuch, Art. »Atheisten«. Hrsg. und eingel. v. Karlheinz Stierle. Frankfurt a. M. 1967 (sammlung in sel 32).

ihm nicht nur eingebunden, sondern umgekehrt freigesetzt wird. Wir fragen also nach den gesellschaftlichen und individuellen Bedingungen für die Möglichkeit, die moralische Verpflichtung aus der sozialen Bindung zu lösen (was nicht heißt, sie ihr zu entziehen), so daß das moralische Bewußtsein bereit und fähig wird, die öffentliche Verantwortung auf eine neue, selbständige Weise zu tragen.

Wenn ich hier also davon ausgehe, daß die moralische Verpflichtung sich aus den konkreten Bedingungen menschlichen Zusammenlebens herleitet und durch die Gemeinschaften selbst wirksam wird, so habe ich gleichwohl eingeräumt, daß es Formen menschlichen Zusammenlebens gibt, die das Niveau des moralischen Bewußtseins nicht erreichen, so wie es heute gefordert ist. Die anthropologische Grundlage der ethischen Verpflichtung ist durchaus nicht so eindeutig, daß ihr dadurch eine ganz bestimmte Form ein für allemal vorgezeichnet wäre. Menschen auf ihren Gehorsam oder auf ihre Freiheit, auf die Einfügung in eine vorgegebene Ordnung oder die eigene Regelung ihres Lebensraums, sie auf ihre Gutwilligkeit oder Vernünftigkeit anzusprechen bedeutet, sie auf ganz verschiedene Lebensentwürfe und Verstehensmöglichkeiten ihrer selbst auszurichten. Die moralische Verpflichtung hat sich in einem historischen Prozeß allmählich erfaßt und ihre Grundlage fortschreitend vertieft. Diese Entwicklung des sittlichen Bewußtseins kann nicht rückgängig gemacht werden, auch wenn die verschiedenen Formen unter Umständen noch lange nebeneinander herlaufen. Wir müssen also fragen, was heute als Grund der ethischen Forderung verbindlich werden kann, womit indirekt gesagt ist, daß frühere Grundlagen und Horizonte des moralischen Selbstverständnisses die Verbindlichkeit verloren haben, die sie zu ihren Zeiten hatten.

## 2. Die historischen Voraussetzungen der gegenwärtigen Situation

Auf die historischen Voraussetzungen unserer offenen Situation kann ich hier nur hinweisen. Das schwindende Bewußtsein einer sich natürlich herstellenden Ordnung, verstärkt durch die Diskrepanz von natürlicher und geoffenbarter Wahrheit, hat im Nominalismus zum Begriff eines Gottes geführt, dessen Allmacht seine Willkür rechtfertigt und Uneinsichtiges zu glauben zwingt. Dieselbe Freiheit, auf den Menschen übertragen, führt zu einem Widerspruch zwischen den individuellen Ansprüchen und den gesellschaftlichen Verpflichtungen. [11/12]

*Hobbes* geht davon aus, daß das Gute für jemand gut, also relativ auf das Individuum und seine Bedürfnisse ist. Gut ist, was der Selbsterhaltung als einem Interesse dient, das der Einzelne gegen das gleichlautende Interesse des anderen geltend machen und verteidigen muß. Das alles menschliche Handeln allgemein bestimmende Eigeninteresse führt dann aber zur Konkurrenz und schließlich zum Konflikt, dem Krieg aller gegen alle. Der als Bedingung des Zusammenlebens nötige Ausgleich der Interessen kommt nicht mehr von selbst zustande und muß als Beschneidung des Eigenrechts zwangsläufig vorgenommen werden. Zwar kann das Eigeninteresse durchaus ein Interesse am anderen haben (etwa als Arbeitskraft) und sogar in dessen Interesse selbst

fallen (er verdient sich so seinen Lebensunterhalt), aber die dadurch zustandekommende Ungleichheit des Verhältnisses kann auf dieser Basis nicht mehr ausgeglichen werden. Soll also das von Hobbes zur einzigen Triebfeder gemachte Eigeninteresse nicht die Gesellschaft auflösen und zu einer Verschlechterung der Lebensbedingungen für alle führen, so muß die gewonnene Freiheit wieder um den Preis der Sicherheit an die Gesellschaft zurückgegeben werden. Der Vertragsgedanke vermittelt das Bewußtsein der Freiheit mit der unumgänglichen Notwendigkeit ihrer Einschränkung. Indem aber der Schutz und Ordnung gewährende Souverän eine absolute Gewalt über den einzelnen Bürger erhält, bekommt sein Wille normative Geltung und wird in seiner Autorität unhinterfragbar. Das öffentliche Gesetz ist das Gewissen des Bürgers. Furcht vor Strafe ist das Mittel, mit dem die allgemeine Forderung sich allein durchsetzen kann, denn sie hat keine Grundlage im Willen des Einzelnen. »Mit Hilfe von Rad und Galgen als Gemeinrichtung wird man der tyrannischen Gedanken und Absichten der Eigenliebe des Einzelnen Herr«.<sup>6</sup>

Wenngleich *Rousseau* die Gewaltsamkeit und moralische Indifferenz einer solchen Regelung tadelt und durch die Trennung der Gewalten die ständige Mitwirkung aller Bürger am Zu- [12/13] standekommen des allgemeinen Willens zu erreichen sucht, kann er doch die behauptete Identität des individuellen und allgemeinen Willens und vor allem dessen moralischen Charakter nur metaphysisch begründen. Es bleibt bei der Voraussetzung einer menschlichen Natur, deren sittliche Ausrichtung durch die soziale Neuordnung nur wiederhergestellt und gesichert, aber nicht erzeugt werden kann. Noch bis zu Kant hin hat die aus der stoischen Tradition gedachte Analogie von Naturgesetz und Sittengesetz ihren Skopus darin, daß die als System aufgefaßte Natur mit sich selbst in durchgängiger Übereinstimmung ist und alles einzelne, wenn es nur seinem eigenen inneren Gesetz folgt, auch schon die Ordnung des Ganzen mit erfüllt.

Mit diesen wenigen Bemerkungen sollen zwei Formen einer rationalen Begründung moralischer Geltung nur angedeutet sein, wie sie die Neuzeit hervorgebracht hat. Beide Lösungsversuche stimmen unerachtet der radikalen Verschiedenheit ihrer Grundlage — hier eine angeborene moralische Natur, dort ein gesetztes Recht — darin überein, daß der die ganze Reflexion bedingende zentrale anthropologische Widerspruch: der Widerspruch der Freiheit mit sich selbst, überhaupt aufgehoben werden muß und nur in einer gesellschaftlichen Form aufgehoben werden kann. Beide Male gleichen sich die moralischen Verpflichtungen darin den Rechtsnormen der Gesellschaft an, aus deren Vorrang sich ein normativer Anspruch ableitet. Weil aber die dem Gesellschaftsvertrag zugrundeliegende Freiheit nur noch gegen ihre individuelle Möglichkeit optieren kann, wenn sie moralisch sein will, werden beide Male äußere Sanktionen unumgänglich und bricht das schillernde Verhältnis von Freiheit und Zwang erneut auf. Bei aller Rationalität der ganzen Konstruktion bleibt die zugrundeliegende Einstellung irrational.

Die göttliche Sanktion des gesellschaftlichen bzw. moralischen Gebotes konnte im Rahmen einer solchen Auffassung ohne weiteres mitgedacht werden, denn sie liegt im

---

<sup>6</sup> *Nicole*, *Moralische Essays*, zit. nach *Voltaire*, a. a. O. S. 60.

Interesse der [13/14] gesellschaftlichen Mächte, die ihrer eigenen Forderung dadurch Nachdruck verleihen und selbst von dieser Sanktion wiederum legitimiert werden. Ich verweise nur am Rande auf den eigenartigen Konservatismus in der soziologischen Begriffsbildung, die sich in ihren Anfängen (außer bei *Hobbes* und *Rousseau* etwa bei *de Eonald*, *Comte*, *Durkheim* u. a.) weitgehend am Ideal einer geschlossenen und weltanschaulich gebundenen Gesellschaft orientierte (vgl. u. S. 54 ff.). Die hier leitende Einstellung konnte im atheistischen Katholizismus der Action Francaise (*Charles Maurras*) zynisch werden, wenn der dem Volk plausibler zu machende Ausgleich der individuellen Lebensbilanzen durch eine göttliche Gerechtigkeit von den Führenden festgehalten und in einer Staatsreligion sanktioniert wird, obwohl diese ihn als eine Fiktion durchschauen — eine Fiktion allerdings, die den Herrschenden große Vorteile bringt, weil durch sie ein erheblich größeres Maß an Druck und Ausbeutung möglich wird, ohne daß dieses negative Potential in eine revolutionäre Bewegung ausbrechen würde.

Der Wille zur rationalen Gestaltung der Gesellschaft hat in den klassischen Gesellschaftstheorien zu einem Verständnis des gesellschaftlich Allgemeinen geführt, das den individuellen Willen entweder gänzlich in sich aufhebt oder aber (was auf dasselbe herauskommt) in seinem Abweichenden von sich ausschließt. Die als letzte absolute Realität total werdende Gesellschaft hat eine Spitze gegen die Individualität und muß deren Freiheit auch dort noch verleugnen, wo sie sie aufruft und in Dienst nimmt.

Will man demgegenüber eine Verbindung von Vernunft und Freiheit, die diese nicht sogleich in ihr Gegenteil verkehrt, dann muß die zur Ordnung der sozialen Verhältnisse aufgerufene Vernunft den Anspruch auf Notwendigkeit preisgeben, der die bisher verfolgte Argumentation bestimmt hatte. Der Versuch, im Rückgang auf eine allgemeine und durchgängig bestimmte Sozialordnung den zugrundeliegenden anthropologischen Widerspruch überhaupt auszuschließen, wendet sich gegen die Frei- [14/15] heit, in deren Interesse er zunächst unternommen wurde. Erst *Kant* hat die Zweideutigkeit dieser Lösung ausdrücklich thematisiert und selbst zur Grundlage seines Denkens gemacht. Während bei *Hobbes* und *Rousseau* ausschließlich die moralische Bestimmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Menschen intendiert war, legt *Kant* den sittlichen Wert in den guten Willen und hat kein ungebrochenes Verhältnis zur Möglichkeit einer gesellschaftlichen Verwirklichung seines Ideals, auch wenn er eine solche durchaus zum Zielpunkt nimmt. Der Widerspruch von empirischer Natur, gesellschaftlicher Wirklichkeit und moralischer Bestimmung des Menschen läßt sich nicht durch eine einmalige Willenserklärung, wie der Gesellschaftsvertrag sie darstellt, aus der Welt schaffen, und nur die Menschheit als Gattung kann hoffen, in einer allmählichen Umgestaltung ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse den allgemeinen sittlichen Willen annäherungsweise zu verwirklichen, wenn sie »die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder, und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne ...«. <sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> I. *Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Werke (Weischedel) Bd. VI, S. 39.



Der Einzelne gewinnt hier in der Denk- und Gewissensfreiheit eine unaufhebbare Position und bringt mit sich selbst in die Gesellschaft ein Element permanenten Widerspruchs herein, das sich bei aller Anerkennung der sozialen Genese und Verpflichtung menschlichen Verhaltens nicht mehr vollständig eliminieren kann. Es stellt sich die Frage nach der besten Verfassung der Gesellschaft unter der Bedingung der Freiheit, in der der Widerspruch des Einzelnen nicht mehr nur ausgeschlossen und vielmehr als moralischer Einspruch selbst zum konstitutiven Moment der sittlichen Entwicklung des Gemeinwesens wird.

Damit soll der kurze historische Aufriß der Fragestellung abgeschlossen sein. Folgen wir *Kant*, dann muß die weltanschaulich geschlossene und autoritativ gebundene Kultur- und Gesellschaftseinheit als eine vergangene Lebensform betrachtet werden, [15/16] die nicht wiederholt werden darf, weil sie sich unter dem sittlichen Aspekt nur noch negativ und keineswegs mehr bildend auswirken könnte. Geht man statt dessen von der uneinheitlichen und in sich widersprüchlichen Situation der offenen Gesellschaft aus, in der es keinen Kanon verbindlicher Wertsetzungen gibt, der sich nicht sogleich in Widerspruch zu anderen Auffassungen setzen würde, so muß man diesen Widerspruch selbst aufnehmen und dem Ausgleich der konkurrierenden Einflüsse zugrunde legen. Die dem moralischen Bewußtsein innewohnende Tendenz auf Allgemeinheit kann sich dann nicht mehr mit der Verabsolutierung bestimmter Standpunkte zufriedengeben und muß die Möglichkeiten der Begründung von Normen finden in einer Situation, die über Inhalt und Form des Guten selbst divergente Ansichten enthält. Dabei wird sich zeigen, daß die Bedingungen, unter denen eine solche Auseinandersetzung so geführt werden kann, daß sie nicht nur zur Abklärung der Standpunkte, zu einem Grenzziehen und zur gegenseitigen Respektierung dieser Grenzen führt, sondern eine wirkliche Annäherung zur Folge hat — daß genau diese Bedingungen es sind, denen eine sittliche Haltung heute entsprechen sollte und unter denen sie allein erworben werden kann.

### 3. Die Frage nach dem Charakter der Allgemeinheit moralischer Verpflichtung

Während der Ausgleich konkurrierender Interessen den Kampf und im günstigsten Falle eine rechtliche Regelung verlangt, weil er sich nicht mehr von selbst einstellt, ist die moralische Forderung kein Interesse, das gegen andere Interessen geltend gemacht und mit Sanktionen belegt werden könnte. Eine so verstandene Allgemeinheit würde im Streitfall stets der Gesellschaft gegen den Einzelnen recht geben und die moralischen Verpflichtungen den Formen des Rechts angleichen, in denen eine Zusammenstimmung gleicher, aber konkurrierender Interessen [16/17] durch die gegenseitige präventive Einschränkung des Handlungsspielraums erreicht wird. Das Mit- und Gegeneinander, wie es sich im Streit um die ethische Forderung ergibt, ist grundsätzlich anderer Art und läßt sich nicht wie der Interessenkonflikt in institutionalisierte Formen fassen, in denen der notwendig werdende Ausgleich einklagbar ist. Um also die Allgemeinheit der moralischen Forderung in ihrem Charakter deutlicher wahrzunehmen, ist es nötig, sie von anderen Formen abzuheben,

zunehmen, ist es nötig, sie von anderen Formen abzuheben, in denen menschliches Verhalten geregelt wird.

Die Allgemeinheit kann so aufgefaßt werden, daß sie jeden möglichen Widerspruch und Konflikt von vornherein ausschließt. Ich verweise auf die Verkehrsregelung als Beispiel einer unumgänglichen Verhaltenseinschränkung, um Kollisionen zu vermeiden. Sie beruht auf der Voraussetzung vieler sich unabhängig voneinander bewogender Verkehrsteilnehmer, die nichts miteinander zu tun haben und sich nur nicht gegenseitig behindern und gefährden sollen. Eine solche präventive Regelung hätte weder für einen allein Sinn, noch wäre sie nötig für eine Gruppe, deren Mitglieder sich in ihrem gegenseitigen Verhalten direkt aufeinander einstellen.

Eine Allgemeinheit unter der Voraussetzung direkter Bezugnahme aufeinander kann aber den möglichen Widerspruch nicht mehr von vornherein ausschließen und muß vielmehr Bedingungen enthalten, um ihn im einzelnen Fall zu schlichten. Dies setzt im Streit selbst eine positive Beziehung voraus, sei es, daß auf eine gemeinsame verbindliche Rechtsordnung zurückgegriffen werden kann, sei es, daß das Verhältnis aus mancherlei Gründen überhaupt wünschbarer erscheint als die Beziehungslosigkeit und deshalb eine neue Form des Zusammenlebens gesucht wird. Die Übereinstimmung kann hier nicht mehr im voraus garantiert werden und mit dem möglichen Widerstreit die Kommunikation überhaupt unnötig machen. Was als allgemeine Grundlage des Verhältnisses im Streitfall noch vorhanden ist und die Basis der Einigung bilden kann, muß erst noch aus- [17/18] gemacht und, wo es nicht schon rechtlich fixiert ist, vielleicht sogar erstmalig ins Bewußtsein gehoben werden.

Von dieser Art ist die Allgemeinheit der moralischen Verpflichtung, die bei aller fortschreitenden Bestimmtheit eine unbestimmte Grundlage behält. Was moralisch gefordert ist, kann deshalb nicht ein für allemal ausgemacht werden, ja es kann nicht einmal eine für Gruppen generell verbindliche Rechtsform annehmen. Die Unbestimmtheit der moralischen Verpflichtung verlangt eine Entscheidung und Bestimmung des Geforderten in der konkreten Situation. Moralisch verpflichten kann sich deshalb nur der Einzelne selbst als solcher in seinen konkreten sozialen Bezügen. Als moralische Person ordnet er sich der Gemeinschaft unter, aber um ihrer selbst willen unterwirft er sich nicht den anderen bzw. den faktischen Verhältnissen. Das Niveau der menschlichen als einer moralischen Gemeinschaft wird erreicht, wenn die Anerkennung gegenseitig und völlig frei geleistet ist. Dies setzt aber eine äußere Unabhängigkeit voraus, verbunden mit einem wesentlichen Angewiesensein aneinander, während im Interessenkampf gerade umgekehrt die äußere Abhängigkeit bei innerer Beziehungslosigkeit das Verhältnis bestimmt und ungleich gestaltet.

Die bei *Hobbes* zugrundegelegte Vorstellung allgemeiner gesellschaftlicher Konkurrenz hat im wirtschaftlichen Bereich ihren Anhalt (so wie er sich dem merkantilistischen Denken des frühkapitalistischen Bürgertums darstellte), und hier ist es auch möglich, die sich notwendig herstellende Ungleichheit freiwillig oder zwangsweise wieder auszugleichen, weil im Geld ein flüssiges Medium und ein neutraler Gegenwert für alles vorhanden ist. Moralische Prinzipien bzw. Haltungen lassen sich aber nicht in derselben Weise gegeneinander geltend machen und wiederum miteinander verrechnen.

Das Gute kann nicht wie das Eigeninteresse privativ sein: was gut ist, ist gleich gut für jedermann, d. h., das Gute des anderen muß mir ebensoviel gelten wie das mir Zugutekommende. Keiner ist sich selbst das Maß des Guten, [18/19] das als ein sich mitteilendes Gutes (*bonum diffusivum sui*) von vornherein auf den Ausgleich und die Gemeinsamkeit des Habens als eines wechselseitigen Gebens und Nehmens tendiert. Während das private Interesse seinen Besitz verdinglichen muß, um ihn haben und halten zu können, ist das mitgeteilte Gute als solches zugleich das eigene. Das Gute ist der Prozeß der Vermittlung und des Ausgleichs selbst, ist die Gemeinschaft und Kommunikation als solche; es wehrt sich gegen jede Verdinglichung, in der man es abspalten und für sich besitzen könnte. In der kommunikativen, als lebendigen Prozeß des Austauschs verstandenen sozialen und moralischen Allgemeinheit liegt also von vornherein eine spontane Wechselseitigkeit, die die Positionen grundsätzlich vertauschbar macht und ständig durcheinander relativiert. Was ich tue, erlaube ich allen anderen zu tun und bin bereit, die Konsequenzen zu tragen, die sich daraus für mich ergeben. Ob ich Täter bin oder die Konsequenzen desselben Tuns anderer erleide, darf moralisch keinen Unterschied machen und muß mir gleich willkommen sein. Oder wie die sogenannte »goldene Regel« diese Gleichgültigkeit des Guten gegenüber den einzelnen Positionen ausdrückt und zum Prinzip sittlichen Handelns macht: »Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu.« Der moralische Ausgleich geschieht also nicht von außen, gegen mich und zwangsläufig. Wo er eine Einschränkung darstellt, ist diese durch mich selbst gesetzt und nicht ein Rückschlag auf mein an sich maßloses Handeln. Wo der Ausgleich Erfüllung bringt, habe ich sie nicht mir selbst zu verdanken. Die Prioritäten und Wertigkeiten liegen hier also- genau umgekehrt wie im Schema des konkurrierenden und gezügelten Eigeninteresses, auch wenn die formale Struktur des Verhältnisses in beiden Fällen genau dieselbe ist.

Die moralisch geforderte Selbsteinschränkung liegt bei mir selbst, und die Erfüllung beim anderen, während das Interesse sich selbst seine Erfüllung verdanken will und vom anderen zwangsweise eingeschränkt wird. Die freie Wechselseitigkeit wird zur [19/20] Bedingung des moralischen Verhältnisses überhaupt, während der Ausgleich der Interessen zwangsweise und gegen die eigene Intention verläuft. Die sittliche Wirklichkeit ist grundsätzlich nur als eine gemeinsame Wirklichkeit, während das Interesse von der primären und unaufhebbaren Wirklichkeit des Einzelnen ausgeht. Keine Position kann sich absolut setzen, ohne das moralische Verhältnis zu zerstören, wogegen das Eigeninteresse letztlich nur absolute Positionen kennt. Das Prinzip der Relativität ist also für die moralische Wirklichkeit konstitutiv. Nichts darf mehr wert sein als alles übrige zusammen, oder wie es im Gleichnis vom Kaufmann und der kostbaren Perle (vgl. Mt 13,45 f-) heißt: alles muß für eines gegeben werden können, und umgekehrt eines für alles. Auch in *Jesu* Wort »Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen« wird dieser Gedanke des Nicht-festhalten-Könnens ausgesprochen und die ständige Vermittlung zum Grundgesetz des Lebens gemacht. Das Hobbessche Eigeninteresse kann von daher als ein sich unmittelbar festhaltendes, zur Vermittlung unfähiges und in der Konsequenz sich selbst negierendes, zwangsweise auf sich zurückschlagendes Verhältnis zum anderen interpretiert werden. Eine solche Haltung ist gesellschaftlich

unter bestimmten Bedingungen und in einer eng umgrenzten Sphäre durchaus möglich und vertretbar, aber sie ist moralisch nicht zu rechtfertigen, weil hierzu die Selbstpreisgabe und nicht die Selbstaffirmation als Ausgangspunkt genannt werden müßte. Das moralische Verhältnis zeichnet sich dadurch aus, daß es ohne alle Sanktionen zustande kommt und sich erhält. Es impliziert eine Freiheit, die im primären Akt ihrer Selbstkonstitution für und nicht gegen den anderen ist.

Ich nannte als einen zentralen sittlichen Grundwert die soziale Anerkennung, die dem sich gegenseitig einschränkenden Verhalten zugrunde liegt. Moralisch wird diese Basis heute aber nur, wenn sie innerhalb der gesellschaftlichen Abhängigkeiten Freiheit und individuelle Entwicklung ermöglicht. Dies schließt eine Gleichsetzung von sozialer Norm und moralischer Verpflichtung [20/21] aus, denn nun muß nicht nur die Übereinstimmung, sondern auch die mögliche Nichtübereinstimmung, die Abweichung und der Protest als eine moralische Möglichkeit gelten können. Die Gesellschaft kann nicht sich selbst zum Ort der Wahrheit und den Einzelnen zur Irrtumsquelle machen. Vox populi vox dei würde nur dann stimmen, wenn die Allgemeinheit des Urteils, auf die hier als Rechtsgrund verwiesen wird, auch frei zustande gekommen wäre. Ist aber die herrschende Meinung manipuliert, so ist diese Voraussetzung nicht mehr gegeben und über die Wahrheit des Geltenden nichts bewiesen. Moralisch können dann aber nur diejenigen gesellschaftlichen Bedingungen sein, die ein offenes, solidarisches und freies Zusammenleben ermöglichen, das mit einem Minimum an Machtausübung verbunden ist und ein Maximum an persönlicher Freiheit und Erfüllung gibt. Dazu gehört aber unabdingbar eine rationale Analyse und Begründung der eigenen Auffassung, die über die bloße Versicherung hinaus auf Erfahrung, Einsichten und Überlegungen zurückgreifen muß, denen sich auch der Andersdenkende nicht verschließen kann. Die hierbei angesprochene Vernunft ist insofern ein formales Vermögen, als sie das Gute nicht aus sich selbst weiß und im Zusammenhang der gegebenen Wirklichkeit erfragen muß. Diese enthält immer schon moralische Verpflichtungen. Um aber vorgegebene Normen kritisch beurteilen und nicht nur fraglos anerkennen oder ebenso blind verwerfen zu können, muß sie zwei sehr verschiedene Einstellungen in ein produktives Verhältnis zueinander bringen: allgemeine Prinzipien auf der einen Seite und mit dem Rückgang auf die konkrete Wirklichkeit zugleich die ständige Bereitschaft zu ihrer Revision. Dadurch ist es dem leitenden Prinzip unmöglich gemacht, den quasi-analytischen Charakter eines selbstevidenten und von keinem Widerspruch mehr betroffenen Gesetzes anzunehmen. Kann man nicht unbedingt fordern, ohne den Lebensbezug abzubrechen, so zeigt sich im Rückgang auf die konkrete Situation eine echte Mehrseitigkeit des Lebens und seines Guten selbst, dessen Wahl sich ihres eigenen Vorgriffs bewußt sein [21/22] muß, um die eingenommene Position auch wieder verlassen zu können.

Der Rückgang auf die konkrete Lage des Menschen ist aber nur die eine Bedingung. Wenn schon das Handeln ohne eine entschiedene Beschränkung nicht möglich ist, reicht doch das Bewußtsein immer auch über diese Grenze hinaus und weiß um eine unentschiedene Zukünftigkeit des Guten, die allen seinen Verwirklichungen den Charakter der überholbaren Faktizität gibt. Auf dieses begleitende unbestimmte Bewußt-

sein kommt es als Bedingung der Korrektur der eigenen Haltung wesentlich an. Das Wissen um das Gute wird immer gedoppelt sein: gefühlt und gewußt, unbestimmt und bestimmt, sicher und im Zweifel, erfahren und erhofft, begründet und unbegründbar. Es übersetzt sich ständig aus der einen in die andere Form und bewahrt darin das Bewußtsein einer unaufhebbaren Inkongruenz von Vorgriff und Erfüllung, die zur treibenden Kraft wird.

#### 4. Verallgemeinerung und Konkretion als Bedingungen für die Ausbildung einer sittlichen Haltung

Will man die der Ungewißheit entsprechende »mittlere Lage« des Menschen aus sich selbst produktiv entwickeln, so stellt sich die Aufgabe, das moralische Feld ohne Rückgriff auf absolute Voraussetzungen in zwei Richtungen zugleich zu erweitern: auf eine größere Allgemeinheit und eine stärkere Konkretion hin. Während in den meisten Versuchen einer rationalen Begründung moralischer Forderungen fast ausschließlich auf deren Allgemeinheit abgehoben und der Anschein deduktiver Ableitbarkeit erzeugt wurde, käme es darauf an, das Prinzip der Verallgemeinerung mit dem gegenläufigen Prinzip der Konkretion so zu verschränken, daß beide in ihrer gegenseitigen Voraussetzung und wechselseitigen Bestimmung eingesehen werden können. Damit nehme ich eine Denkform auf, die *Schleiermacher* in seiner Dialektik entwickelt hat. [22/23]

Daß eine solche Verschränkung nicht äußerlich bleibt, ließ sich an der Forderung der Allgemeinheit selbst zeigen. Ich weise dazu noch einmal auf die Zweideutigkeit hin, die *Kants* Formulierung des kategorischen Imperativs erhält, sobald er im Hinblick auf eine gesellschaftliche Verwirklichung des moralisch Guten gedacht wird. Die Unbedingtheit seiner Forderung schließt eine Unterordnung ein, die sich im Verhältnis eines gebietenden und eines gehorchenden Willens einseitig fixieren und in der Form des Gesetzes jedermann aufzwingen läßt, sobald an Stelle des selbstgegebenen Imperativs rechtliche Verpflichtungen treten. Die ganz in das Verhältnis zu anderen gelegte Allgemeinheit der Forderung gibt im Streitfall stets der Gesellschaft gegen den Einzelnen recht und gleicht die moralischen Verpflichtungen den Formen des Rechts an, in denen eine Zusammenstimmung durch die gegenseitige präventive Einschränkung des Handlungsspielraums erreicht wird.

Im Prinzip der Verallgemeinerung ist über die Form der Gesetzmäßigkeit hinaus aber auch der Gedanke des jeweiligen Ausgleichs enthalten, dem gemäß jede Handlung allgemein annehmbar und moralisch ist, bei der im Verhältnis der gebenden und nehmenden Seite eine positive Beziehung und kein Widerspruch besteht. Ein moralisches Gleichgewicht besteht so z. B. zwischen Helfen und Geholfenwerden, aber nicht im Handeln gemäß »Auge um Auge, Zahn um Zahn«, wo der Ausgleich die Form der Vergeltung annimmt. Versteht man die ethisch gerechtfertigte Verallgemeinerung in diesem Sinne als eine wechselseitige Unterstützung und Bekräftigung des Tuns, so hat sie die Tendenz, den positionalen Charakter der jeweiligen Standpunkte überhaupt aufzuheben, den die negative Reaktion fixiert. Sie stiftet ein freies Verhältnis, das Ge-

gensätze nicht von vornherein und überhaupt von sich ausschließt, aber doch im Ausgleich der Differenzen ihre allmähliche Annäherung bewirkt. In dieser Form einer positiven und konkreten Wechselseitigkeit läßt sich die Allgemeinheit der moralischen Forderung aber nicht [23/24] mehr durch Gruppenkonventionen garantieren oder gar mit Sanktionen erzwingen und muß sich vielmehr frei herstellen. Die moralische Tendenz zum Ausgleich bildet zwar auch rechtliche Verhältnisse aus, die diesen unterstützen, aber sie wahrt darin die Freiheit des Einzelnen, der ebenso wie die Gesellschaft und u. U. gegen diese den sittlichen Allgemeinheitsanspruch vertreten kann und soll. Individualität kann deshalb im moralischen Verstande keine Alternative zur gesellschaftlichen Existenz des Menschen mehr sein. Die Person wird zum unaufhebbaren Bezugspunkt moralischer Verpflichtung und in eins damit zu einem Ferment der gesellschaftlichen Entwicklung.

Würde an der Identität von gesellschaftlicher und moralischer Norm weiterhin festgehalten, so müßte dies die Allgemeinheit der moralischen Verpflichtung pervertieren und ihre Freiheit zerstören. *Zwar* müssen moralische Verpflichtungen auch in Rechtsnormen ihren Ausdruck finden, wenn sie eine allgemeine gesellschaftliche Wirksamkeit erlangen und nicht auf die unzuverlässige Jeweiligkeit des guten Willens oder auf die private Sphäre bzw. die Primärgruppen beschränkt bleiben sollen. Zugleich aber bleibt gegenüber jedem gesetzten Recht der grundsätzliche moralische Vorbehalt, daß es durch ein besseres Recht ablösbar sein muß und nicht letztgültig ist. Die moralisch geforderte Entwicklung gesellschaftlicher Normen fordert aber die Mitwirkung des Einzelnen. Während dieser bei *Hobbes* in seinem Interesse anerkannt und als moralische Instanz negiert wird, ist es nun genau umgekehrt: nicht sein Interesse, sondern seine moralische Qualität legitimiert ihn zur Teilnahme an der Entwicklung des Gemeinwesens. Dies schließt ein, daß er als moralische Instanz insofern von der gesellschaftlichen Norm unabhängig geworden ist, als diese ihm nur noch als eine rechtliche Bindung, aber nicht mehr als eine moralische Verpflichtung zwingend auferlegt werden kann. Moralisch hat der Einzelne die Freiheit der Anerkennung oder des Widerstandes (von einem Widerstandsrecht könnte man nur in bezug auf ein Natur- [24/25] recht reden, das als solches formal bleibt und nur das mögliche Außerhalb als zulässig bezeichnet, ohne es als konkrete Möglichkeit erfüllen und garantieren zu können).

Moralität kann dann aber grundsätzlich nicht wie das Recht oder ein kirchlicher Glaube selbst zur Institution gemacht werden, , auch wenn sie einer institutionellen Gewährleistung ihrer Freiheit durchaus bedarf. Der Staat als Repräsentant der Gesellschaft kann nicht mehr beanspruchen, erster Anwalt und Verwirklichung der moralischen Gemeinschaft zu sein. Einzelne und Gruppen treten ihm hierin völlig gleichberechtigt gegenüber. Der so gesellschaftlich zugleich konkret und allgemein werdende kategorische Imperativ geht aber (um an einen Gedanken , *Schleiermachers* anzuknüpfen) notwendig in den hypothetischen : Imperativ und dieser in die disjunktive Form der möglichen -Alternativen über, in deren Entscheidung das Gute realisiert werden soll. Dadurch erhält das formal-unbestimmte Sollen einen Bezug auf die Wirklichkeit und wird in dieser selbst auf verschiedene mögliche Weisen allererst bestimmt nachweisbar.

Es zeigt sich dabei eine echte Mehrseitigkeit nicht nur des Lebens, sondern des Guten selbst und damit eine Offenheit und Freiheit seiner Wahl. Weil das Wissen um das Gute vorläufig ist, kann nur die Freiheit Bedingung seiner Entwicklung sein, denn nur sie wird die Abschließung von Positionen vermeiden und gewalttätige Übergriffe verwehren. Eine Objektivität des moralischen Urteils ist nur unter der Voraussetzung freier Urteilsbildung erreichbar. Der Konsensus innerhalb bestimmter Gruppen beweist hier nichts, weil das in ihnen gepflegte allgemeine Bewußtsein unselbständig und manipuliert sein kann.

Wenn es aber keine vorgängig gesicherte natürliche Basis des • moralischen Einverständnisses gibt, kann an ihre Stelle nur eine freie Meinungsbildung, aber keine Gruppenkonvention treten, weil das Aufkommen der sittlichen Wahrheit in einem freien Verhältnis von Menschen wahrscheinlicher ist als in einem gebundenen.[25/26]

»Die allein adäquate Antwort auf die menschliche Lage ... der Ungewißheit ist die Notwendigkeit der Erhaltung von Entscheidungsentwürfen und ihre Wechselwirkung in allen Bereichen, für die die Annahme der Ungewißheit gilt. Ungewißheit verlangt Vielfalt und Auseinandersetzung.«

Und im selben Aufsatz von *Dahrendorf* etwas später: »Die Freiheit als Freiheit zur Auseinandersetzung ist also keineswegs ein zweitrangiger Ersatz der Gerechtigkeit, sondern als Bedingung der Möglichkeit jeglichen Fortschrittes auch notwendige Voraussetzung jeder (freilich stets nur annäherungsweise) gerechten Gesellschaft. In der Welt der Ungewißheit ist die Verfassung der Freiheit daher die Gerechtigkeit selbst.«<sup>8</sup>

Ich kann im Sinne dieser von *Dahrendorf* im Anschluß an *Popper* entwickelten These die entscheidende Frage so präzisieren: Was folgt aus der Tatsache, daß unser moralisches Wissen ungewiß und im Streit ist, für die Form einer rationalen Begründung ethischer Normen? Wenn es zunächst scheinen könnte, als ob hier die Vernunft an ihre Grenzen gekommen sei und anderen Mächten das Feld überlassen müsse, so behaupte ich dagegen, daß hier ihre eigenste und unvertretbare Möglichkeit erst beginnt und der ethische Relativismus nur auf der Grundlage dieser offenen Situation und im Verzicht auf jede absolute Voraussetzung angenommen und durch sich selbst überwunden werden kann<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> R. *Dahrendorf*, Ungewißheit, Wissenschaft und Demokratie. In: Argumentationen. Festschrift für Josef König. Göttingen 1964, S. 51 und 63.

<sup>9</sup> Ein moralisches Verhalten kann heute nicht mehr theonom begründet werden, was in seiner negativen Konsequenz hieße: »Alles ist erlaubt, wenn Gott nicht existiert« (Dostojewski). Das Ethische wird zwar für den Glaubenden selbst in seiner letzten Begründung keine eigenständige Größe sein können, aber auch für ihn und nicht nur für den Ungläubigen wird die konkrete Bestimmung seines Handelns immer auch anderer Hinsichten und Grundlagen bedürfen. Es ist eine alte Erfahrung des Nominalismus, daß man um so mehr auf eine immanente Begründung der Lebensformen angewiesen ist, je radikaler man die Transzendenz Gottes behauptet. Aber die dort gezogene Folgerung kann heute nicht mehr angenommen werden: je freier Gott ist, desto autoritativer kann und muß die Kirche sein. Wer also Inhalte der christlichen Verkündigung auch in bezug auf die weitere Entwicklung des moralischen Bewußtseins für entscheidend wichtig und zukunftsträchtig erachtet, muß dazu bereit sein, die »christlichen Wahrheiten« auch immanent nachzuweisen. Dies schließt die Bereitschaft ein, sie von bestimmten sozialen und kirchlichen Lebensformen zu lösen, die sie heute in sich verschließen und nicht mehr wirksam werden lassen. Es darf keine religiöse Haltung mehr geben, deren moralische Anschauungen nicht auch einer vernünftigen Begründung auf der Basis des ganzen gesellschaftlichen Lebens zugänglich wären. Bei einem

## 5. Die Form der Begründung ethischer Normen

Mit der Forderung der Begründung ethischer Normen erhebt sich die schwierige Frage, welche Form eine vernunftmäßige Aufklärung der sozialen Bezüge und ihrer moralischen Verpflichtungen heute annehmen kann. Wir stehen nicht mehr ungebrochen in einer rationalistischen Tradition, die im Hinweis auf notwendige Wahrheiten und allgemeinste moralische Prinzipien den Grund der Einheit voraussetzen und in seiner Aufdeckung einen sittlichen Konsensus wiederherstellen zu können glaubte. Wir erkennen keine unveränderliche Ordnung der Dinge, haben kein [26/27] eingeborenes Wissen um das Gute und erfahren die Angefochtenheit der Vernunft im Haushalt seelischer Kräfte. Kulturgeschichte, Wissenssoziologie und Verhaltensforschung haben die Abhängigkeit des Bewußtseins von sozialen Bedingungen und seine Manipulierbarkeit offenkundig gemacht. Und nimmt man schließlich noch die insbesondere von *Hume* und *Nietzsche* her vertraute Kritik hinzu, daß selbst so gänzlich rational erscheinende Prinzipien wie das der Allgemeinheit oder die Setzung eines beständigen Seins in Wirklichkeit irrational verwurzelte Postulate des Lebens seien, so wird das Problem einer Begründung ethischer Sätze vollends fragwürdig und in sich selbst zweideutig. Es scheint nur eine Frage der individuellen Glaubensbereitschaft zu sein, welchen Einfluß auf die vorrational begründeten und letztlich irrational bleibenden Einstellungen man den Gedanken und Erwägungen zuzuschreiben bereit ist. Daß der Mensch durch sein Denken besser werde, diese Möglichkeit jedenfalls scheint erst an letzter Stelle in Betracht zu kommen.

Wenn aber kein Versuch einer absoluten Begründung von Normen im Rückgang auf eine menschliche Natur oder göttliche Stiftung ihren Streit zu schlichten vermag, wird die allein verbleibende Möglichkeit ihrer immanenten Begründung in sich selbst zweideutig. Dies hat auch auf die Form der Begründung ethischer Normen einen bestimmenden Einfluß. Wenn schon kein rein formallogisches Kriterium der Konsequenz und Widerspruchsfreiheit die ethische Argumentation verbindlich machen kann (auch wenn diese durchaus logischen Kriterien unterliegt), ohne daß zugleich inhaltliche Kriterien mit zugrunde gelegt werden müßten, hängt es wesentlich davon ab, welche Vorstellung bzw. welche leitende sittliche Idee so stark ist, daß sie die Argumentation zu tragen und überzeugend zu machen imstande ist. Ohne die Anerkennung solcher Grundwerte kommt man nicht aus, denn auch die Erfahrung gibt keine allgemeine Basis, weil sie in der Regel den Rahmen der bestehenden Ver- [27/28] hältnisse abzeichnet und ihre Voraussetzungen nahezu kritiklos in sich aufnimmt.

Die ethische Begründung kann in dieser Bezogenheit auf leitende Ideen und entsprechende gesellschaftliche Modelle weder auf der logischen noch auf einer empirischen Basis zwingend werden. Sie hat wesentlich eine historische Grundlage, die eine Stellungnahme verlangt. Was in einem geschichtlichen Prozeß der Selbstklärung menschlichen Wesens an sittlicher Einsicht ausgesprochen ist, ist keineswegs auch schon ge-

---

Entweder-Oder von Transzendenz oder Immanenz wird jene heute stets den kürzeren ziehen. Es muß deshalb alles getan werden, um diese falsche Alternative nicht mehr aufkommen zu lassen, und zwar gerade wenn es darum geht, das Gottesbewußtsein zu erhalten oder wieder neu zu erwecken.



sellschaftlich verwirklicht, ja die soziale Wirklichkeit ist oft noch dazu angetan, die gewonnene Einsicht wieder zu verdunkeln. Gäbe es keine Tendenz der historischen Entwicklung zu freieren Gesellschaften, so blieben die folgenden Bemerkungen rein formal und für jedes System scheinbar gleich gültig.

Man läßt moralische Gründe als solche gelten, weil man das ihnen zugrundeliegende moralische Prinzip anerkennt. Welche Argumente ankommen, hängt von der Zeit und von der Lage des Hörers ab. Gründe haben dann ihr Ziel erreicht, wenn sie befriedigend erscheinen. Ihre Annahme aber schließt die Anerkennung eines bestimmten ethischen Prinzips ein und verpflichtet zu einem entsprechenden Handeln. Weil so aber die Annahme der grundlegenden Prinzipien selbst noch nicht motiviert wäre und letztlich willkürlich erscheinen könnte, muß auch die umgekehrte Möglichkeit einbezogen werden, daß es bestimmte Argumente gibt, denen man sich nicht mehr entziehen kann und die dazu nötigen, ihre impliziten Voraussetzungen und Konsequenzen mit zu übernehmen. Auch die moralischen Prinzipien selbst müssen einer Begründung offen sein. Sonst hätten Begründungen immer nur innerhalb bestimmter Überzeugungen ihr Gewicht, die sie voraussetzen und bestätigen, aber nicht selbst in Frage stellen könnten.

Vorausgesetzt etwa, daß Autorität gut ist, ist auch Gehorsam geboten. Es könnte aber sein, daß der Zweifel am Sinn und an den Folgen eines solchen Gehorsams zwingt, den Autoritäts- [28/29] glauben als seine Grundlage mit preiszugeben. Allgemein gesprochen: wir müssen fragen, was zum Grund der ethischen Forderung so werden kann, daß es die Begründung dieser Forderung nicht nur erlaubt, sondern auch möglich und unumgänglich macht. Der Begründungsanspruch als solcher gibt dann aber selbst ein Kriterium ab, um über die ihm zugrundeliegenden und mit ihm verträglichen ethischen Prinzipien entscheiden zu können. Wer die Begründung ethischer Forderungen will, kann über die dann leitenden Prinzipien nicht mehr im Zweifel sein.

Nicht jede moralische Haltung erlaubt Argumentation und Begründung in gleicher Weise. Wir sahen, daß die Autorität sich ' nur setzen und in der Hierarchie der Instanzen ablösen, aber nicht eigentlich begründen kann. Die Frage nach dem Grund der ethischen Forderung sprengt ihr Denkschema, denn Autorität kann nicht selbst wieder zum Grund der Autorität gemacht werden, ohne daß ein schlechter Zirkel bloßer Machtbehauptung daraus entstünde. Die Forderung der Begründung moralischer Normen und ihre Möglichkeit hat dann aber selbst ethische Voraussetzungen, die mit dem Autoritätsdenken unvereinbar sind. Ich habe als Bedingungen der Möglichkeit ethischer Argumentation und damit zugleich als Grund der ethischen Forderung Vernunft und Freiheit genannt und zugleich präzisiert, daß die Allgemeinheit der Vernunft, sofern diese ein gesellschaftlicher Faktor werden und zugleich mit der Freiheit verträglich bleiben soll, nicht mehr zwingend sein kann.

Die menschliche Freiheit ist so beschaffen, daß »der Glaube an ihre Wirklichkeit zugleich ein Faktor derselben ist«. <sup>10</sup> Bestehe ich angesichts der Möglichkeit einer das freie Selbstbewußtsein umgehenden Indoktrination von Denk- und Verhaltensweisen

---

<sup>10</sup> *William James*, *Der Wille zum Glauben*. Übers, v. Th. Lorenz, Stuttgart 1899, S. 104 f.

auf der einsichtigen Begründung von Forderungen und ihrer freien Übernahme, so schließt dies selbst schon eine moralische Entscheidung mit ganz bestimmten Konsequenzen ein.

Ich kann deshalb die in der neueren angelsächsischen Ethik<sup>11</sup> häufig vertretene These nicht billigen, daß die philosophische [29/30] Ethik rein analytisch-deskriptiv und in bezug auf alle normativen Setzungen neutral sein könne und müsse. Eine solche Neutralität erscheint möglich, soweit lediglich auf die präskriptive und imperativische Mitteilungstendenz moralischer Forderungen abgehoben wird, weil in diesem rein handlungsbezogenen Sprachsinne die Frage nach der sittlichen Legitimation noch gar nicht aufgetaucht ist. Nur unter Verzicht auf die Einsehbarkeit und Begründbarkeit ethischer Forderungen kann die Neutralität der formalen Struktur sittlicher Verhältnisse gegenüber allen ihren bestimmten Ausprägungen behauptet werden, weil nur dann das einfache Schema der Setzung und Übernahme generell anwendbar ist. Die Relativität und eventuelle Widersprüchlichkeit der Forderungen kann aber unter dem Aspekt der Setzung allein nicht mehr thematisiert und ausgeglichen werden. Eine sie aufnehmende Begründung setzt die Kommunikation in nicht-thetischen Sprachformen voraus, deren Bedingungen und Gründe von einem Optativen und präskriptiven Sprachgebrauch her noch gar nicht in den Blick kommen können (vgl. u. S. 61 ff.).

Die präskriptive und imperativische Sprachform garantiert nicht schon den moralischen Inhalt ihrer Weisung und trägt als solche nichts zur sittlichen Bildung des Menschen bei, weil sie ebenso den autoritären und unsittlichen Verhältnissen zugrunde liegt und in ihrer Ausschließlichkeit auf solche beschränkt wäre. Es ist nötig, andere Formen des Miteinanderredens beizuziehen, die moralisch nicht neutral sind und deren Sinngehalt sich nicht auf Handlungsanweisungen reduzieren läßt. Ihr Medium ist primär nicht das Tun, sondern die Reflexion, in deren Horizont jenes erst seine menschliche und moralische Bedeutung erhält. Damit soll eine erste Erörterung abgeschlossen sein. Es kam mir zunächst darauf an, eine bestimmte Haltung und Einstellung vorzuzeichnen und in den Bedingungen ihrer Möglichkeit aufzuhellen, wie sie sich meines Erachtens heute mit einem verantwortlichen Leben verbinden muß und für ein Gespräch über Probleme der Moral die erste Voraussetzung ist. [30/31]

---

<sup>11</sup> Ich denke vor allem an *R. M. Hare*, *The Language of Morals*. Oxford 1952, und *Ch. Stevenson*, *Ethics and Language*. New Haven 1944. Eine gute Übersicht gibt *G. C. Kerner*, *The Revolution in Ethical Theory*. Oxford 1966.

## Zweites Kapitel

### Die Einsicht in das Gute als Aufgabe einer sittlichen Erziehung

Mit Fragen der sittlichen Erziehung beschäftigt man sich heute verhältnismäßig wenig, obwohl die zentralen und lebenswichtigen Probleme der Gegenwart nicht mehr wissenschaftlicher und technischer, sondern moralischer Natur sind. Ich nenne nur den richtigen Einsatz der verfügbaren Naturkräfte und technischen Mittel, die Humanisierung der Arbeitswelt, das verantwortliche Verhältnis zur Öffentlichkeit, das Ins-Verhältnis-Setzen der eigenen und fremden Interessen im politischen Raum, von dem der Weltfriede abhängt. Ein ähnlicher Ausfall zeigt sich im Fehlen einer neueren philosophischen Ethik (wenn man von den formal-analytischen Versuchen absieht, die keine normative Verbindlichkeit beanspruchen), und dies trotz vieler anthropologischer, psychologischer und soziologischer Einsichten, die durchaus einen normativen Aspekt an sich haben. So kommt es zu einer Diskrepanz von wissenschaftlichem Ethos und gesellschaftlichem Bewußtsein: dort die Offenheit für eine unabsehbare Wahrheit und die Bereitschaft zu ständiger Selbstüberprüfung, hier die Neigung zu Dogmatismus und Intoleranz, die Pflege von Vorurteilen und die Produktion eines unwahren ideologischen Bewußtseins, das zur Sanktion eigener Interessen dient. Demgegenüber wird immer deutlicher, wie sehr die Möglichkeit des Handelns abhängt von einer richtigen Aufgabenstellung und [31/32] das heißt von einer Normierung, der gemäß die vorhandenen Mittel verteilt und eingesetzt werden können. Das Problem liegt heute oft weniger in einem das Können überfliegenden Wollen, sondern eher darin, daß man mehr tun kann als gut ist und nicht weiß, wie man die vorhandenen Möglichkeiten sinnvoll nutzen soll. Der Entscheidungsdruck und damit der Raum der Freiheit ist größer geworden, auch wenn viele vielleicht geneigt sind, dies sich zu verbergen und die Last der Freiheit von sich abzuwälzen.

Daß die sittliche Erziehung von dieser Situation betroffen sein muß, ist außer Zweifel. Die Frage ist nur, wie der Erzieher auf sie reagiert. Und hier scheinen mir immer noch Tendenzen am Werk zu sein, unter deren Leitung die Aufgabe der sittlichen Erziehung verfehlt werden muß, so wie sie sich heute stellt. Ich muß deshalb den Hintergrund meiner Überlegungen etwas ausführlicher zeichnen und vielleicht überzeichnen, um die eigene Auffassung überzeugend abheben zu können.

#### 1. Die Fragestellung

Die Frage nach der Notwendigkeit einer Einsicht in das Gute läßt sich formal und im allgemeinen sehr schnell beantworten: Gutes gibt es nicht ohne Freiheit, Freiheit hat der Mensch aber nicht ohne ein Bewußtsein seiner selbst und der Situationen, in denen er steht. Wo also keine Erkenntnis ist, dort ist auch keine moralische Forderung und keine eingesehene, d. h. übernehmbare Verantwortlichkeit. Moralität ohne ein Wissen um das Gute kann es nicht geben.

Der allgemeinen Feststellung, daß es mit dem Guten auch ein Wissen darum geben muß, folgt aber sogleich die bestimmtere Frage, was gut ist und wie es sich als gut seiend begründen läßt. Wie es ein allgemeines Wissen um das Gute gibt, so gibt es auch immer schon konkrete Antworten darauf, was dieses sei. Doch geht es in der Frage nach der Einsicht in das Gute nicht nur darum, einen vorgegebenen Bestand an überlieferten Meinungen, [32/33] Urteilen, Wertungen und Lebensformen zu übernehmen. Dann wäre ein Wissen um das Gute zwar immer vorhanden, zugleich aber wäre dieses nicht allgemein anerkannt und bliebe im Streit, weil das Überkommene in sich nicht einheitlich ist und auch die Möglichkeiten und Probleme des gegenwärtigen Daseins nicht mehr umgreift. Verlangt dieses neue, produktive Lösungen für seine zentralen Lebensfragen, dann meint die hier aufgerufene Einsicht nicht irgendein allgemeines oder konkretes Wissen über das, was als gut übernommen wurde, sondern ist eine Form der Erkenntnis, die faktisch bestehende Normen kritisch beurteilen und nicht nur fraglos anerkennen oder ebenso blind verwerfen kann. Solange ein integrierter Lebenskreis relativ geschlossen ist, wird in ihm die unreflektierte Übernahme vorwiegen. Wo aber wie in der heutigen Situation die Abschirmung unmöglich geworden ist und konkurrierende Einflüsse sich gleichzeitig geltend machen, muß ein verstärkter Nachdruck auf die selbständige Urteilsbildung und kritische Auseinandersetzung gelegt und die Einsicht in das Gute gegenüber einem unmittelbaren Annehmen von Vorgaben erweitert und gestärkt werden. Die Frage nach der Einsicht in das Gute spitzt sich zu auf die Frage nach der Möglichkeit einer rationalen Begründung von sittlichen Lebensformen und moralischen Forderungen. Sie wird dringend angesichts des in der Geschichte immer stattfindenden, aber heute besonders radikalen und allenthalben spürbaren Wandels und Umbruchs in den Vorstellungen und Lebensbedingungen der Menschen. Aber damit ist der letzte und entscheidende Grund noch nicht genannt. Einsicht in das Gute ist nötig, weil die Traditionen schwach geworden sind und gestützt werden müssen; weil der gesellschaftliche Rahmen, in dem wir heute leben, in der Vielzahl der konkurrierenden Strömungen keine eindeutige Ausrichtung mehr gibt und weil schließlich das geschichtliche Bewußtsein eine unübersehbare Mannigfaltigkeit gelebter Formen menschlichen Daseins präsentiert und angesichts der Variabilität dieser Möglichkeiten alles fließend und unsicher zu werden [33/34] droht. Unabhängig von alledem aber ist die Einsicht in das Gute ganz grundsätzlich gefordert, weil der Mensch sich in Freiheit für es entscheiden soll und nur die eigene Einsicht Freiheit geben kann.

## 2. Der erzieherische Kurzschluß

Gegenüber der hier vertretenen Auffassung, die sittliche Einsicht als eine rationale Vergewisserung auf Grund von Erfahrung zu verstehen, ließe sich sofort einwenden, daß moralische Forderungen weder selbstevident sind noch unmittelbar aus der Erfahrung abgelesen werden können, die immer auch Gegeninstanzen kennt. Wenn moralische Urteile weder durch ein empirisches Sinn- und Verifikationskriterium unterstützt

noch auf Grund allgemeinsten, selbstevidenter Prinzipien geltend gemacht werden können und eine intuitive Erkenntnisquelle höherer Art für sie fehlt, dann scheint es überhaupt keine Möglichkeit zu geben, ethische Normen auf rationale Einsicht zu begründen und der Willkürlichkeit geschichtlicher Entwicklungen und kultureller Ausprägungen zu entziehen. [34/35]

Ist aber letztlich kein sicherer Grund für die Erkenntnis moralischer Geltung zu finden (wofür ihre Variabilität zu sprechen scheint), dann scheinen zur Diskussion gestellte moralische Wertungen und Verhaltensweisen sich eher aufzuweichen als zu festigen. Es sieht so aus, als ob die vernunftmäßige Aufklärung in ihrem Problematisieren und kritischen Zergliedern nur dem Relativismus in die Hand arbeiten und Unverbindlichkeit propagieren würde, es sei denn, ein sittlicher Charakter wäre als wirksames Gegengewicht zuvor schon erreicht. Dazu bietet sich die emotionelle Verankerung von Werthaltungen als die vermeintlich einzig mögliche Form an, in der sittliche Normen sich übertragen und in Geltung halten lassen.

Wenn also schon eine Einsicht zur freien Übernahme von Verpflichtungen nötig ist, so wird der Erzieher sagen, dann muß sie in der überhöhenden und alle kritische Zudringlichkeit abweisenden Form eines sittlichen Werterlebnisses angestrebt werden, in dem die Ergriffenheit zur spontanen Affirmation und Nachfolge führt. Bleibt aber das idealisierte Sollen ganz unabhängig vom Sein und der Erkenntnis des Menschen und in seiner Herkunft unbekannt, so nimmt seine jeweilig ausgeprägte Vorstellung einen absoluten Charakter an und behauptet diesen unerachtet der Tatsache, daß der betreffende Kanon aufs Ganze gesehen relativ ist und in seinem Anspruch nicht unwidersprochen bleibt. Die Diskrepanz von faktischer Begrenztheit und allgemeinem Anspruch muß auch hier wieder durch eine Autorität überbrückt werden, die auf die Idealisierung der eigenen Position ebenso bedacht ist wie auf die sorgsame Abschirmung von andersartigen Einflüssen.

In dieser Zuspitzung erst verliert die Fragestellung ihre Selbstverständlichkeit und wird insbesondere in ihrer Übertragung auf den Bereich der Erziehung problematisch. Denn sofort regt sich auch hier der Zweifel, ob es in Fragen sittlicher Wertung überhaupt ein begründetes Wissen und nicht vielmehr nur Meinungen und Überzeugungen gibt, über die sich letztlich nicht mehr [35/36] diskutieren läßt, weil sie rational unausweisbar sind. Der nächst-liegende Einwand des Erziehers aber wird dahin gehen, daß man die Einsicht und Urteilsfähigkeit des Kindes nicht abwarten könne und bis dahin in der Formung des Bewußtseins und Verhaltens das meiste schon geschehen sein müsse. Weil der Mensch nicht als Erwachsener zur Welt kommt und erzogen werden muß, gewinnt die zunächst fraglos angenommene Tradition einen überwiegenden Einfluß, dem er sich gar nicht entziehen kann. Die Macht der Gewohnheit kommt hinzu, um dem Überkommenen einen Vorrang vor dem Neuen zu geben. Sie wird unterstützt durch die natürliche Tendenz der Selbstbestätigung, die das Eigene in seiner Selbstverständlichkeit allzu gern als das Wahre gelten läßt. Die dadurch gewährleistete Kontinuität des Lebenszusammenhangs macht es dem Menschen schwer, sich aus der anfänglichen Bindung zu lösen und ein freies Verhältnis zu seiner Vergangenheit und damit zu sich selbst zu gewinnen.

Die Aufgabe einer Begründung moralischer Forderungen und Wertungen scheint sich so erst dort zu stellen, wo der fraglose sittliche Konsensus zerbrochen ist und von neuem eine Übereinstimmung hergestellt werden soll. Eine solche Auffassung impliziert, daß moralische Einstellungen primär in unmittelbaren Formen der Vorgabe und des Mitvollzugs übertragen werden und entsprechend natürlich und fraglos erscheinen. Dies trifft für weite Strecken der Erziehung ganz sicher zu, in der der junge Mensch schon in eine moralische Weltauffassung hineingewachsen ist, bevor er in einer wie immer einsetzenden Distanzierung zu sich selbst und seiner Umwelt Stellung nehmen kann. Das Kind ist schon einer Unzahl von Forderungen konfrontiert worden und hat sie sich zu eigen gemacht, bevor es zur Einsicht kommen kann. Und weil die Verlässlichkeit der Welt als Bedingung der eigenen Schritte in sie hinein von ihm erst erfahren werden muß, ist die Vorgabe des Guten in der Herstellung eines vertrauenswürdigen Lebensraums eine unabdingbare Aufgabe der Erziehung. [36/37]

Geschieht aber die Konditionierung, Einübung und Verstärkung von gewünschten Verhaltensweisen primär in Formen des unreflektierten Mitvollzugs, so scheint das moralische Urteil immer schon zu spät zu kommen und als Reflex von schon erworbenen Dispositionen allenfalls eine sekundäre Rolle zu spielen. Wünschbar erscheint dem Erzieher ein integrierter Lebensraum mit einer klaren und selbstverständlichen Ordnung, die dem Kind eine Ausrichtung gibt und ihm seinen Ort und seine Aufgabe präzise anweist. Er sieht sein fragloses Sich-einordnen gern, bekräftigt sein Mitwollen und Mittun und fördert damit eine Gehorsamshaltung, über deren zuweilen vielleicht auch problematische Motivationen bei ihm selbst wie beim Kind nicht ebenso ausdrücklich reflektiert wird. Dem elementaren Verlangen des Kindes nach Beruhigung und Geborgenheit entgegenkommend, beläßt er es beim Anschein fragloser Richtigkeit seiner eigenen Ansichten und Verhaltensweisen, solange das Kind nicht selbst Unstimmigkeiten und Widersprüche entdeckt und von sich aus nach der Berechtigung von erhobenen Forderungen zu fragen beginnt.

Moralische Reflexion und freie Selbstbestimmung erscheinen von hierher allenfalls als letztes Ziel und zugleich Grenze einer sittlichen Erziehung, aber nicht als ihre Grundlage und Methode. »Das Ich ist kein reales Prinzip« (9), um mit *Herbart* zu reden, sondern auch in seiner Sittlichkeit das Ergebnis eines Prozesses der Sozialisierung, in dem es vor allem auf die Identifikation mit bestimmten Einstellungen und ihre emotionale Verankerung ankommt. Zwar soll bei alledem der Freiheit Rechnung getragen werden; indem dabei aber primär das Willensmoment betont wird, werden die freien und unfreien Beziehungen verwechselbar und kann die Disziplinierung und Kultivierung nicht mehr so sorgsam von der Moralisierung unterschieden werden, wie *Kant* jedenfalls dies für nötig erachtet hatte (10).

So bleibt es auch in der Betonung des persönlichen Vertrauensverhältnisses letztlich doch bei einer mehr oder weniger autori- [37/38] tativen Führung, die zwar den Wandel im Sinne sich ablösender Autoritätengestalten kennt und bejaht, aber letztlich auch das Selbstverständnis der Freiheit noch in ihrem Rahmen begreift. Die »freiwillige Unterordnung unter die als berechtigt anerkannten Autoritätsforderungen« (11) kann als letztes Ziel einer Erziehung erscheinen, die die Gehorsamshaltung überhaupt zum

Maßstab gesellschaftlicher Verhältnisse und insbesondere ihrer sittlichen Verpflichtungen machen möchte.

Daß solchen Formen einer sittlichen Erziehung durchaus richtige und psychologisch wie soziologisch bestätigte Einsichten zugrunde liegen, ist unbestreitbar. Aber es kommt darauf an zu sehen, daß sie zweideutig sind und für sich allein zumindest heute nicht mehr zureichen. Zwar kann ohne emotional verwurzelte Werthaltungen und in wiederholtem Tun befestigte Verhaltensbereitschaften in der Tat kein sittlicher Charakter zustande kommen. Gerade die häufigen Ausfallerscheinungen zeigen aber, daß die fraglos scheinende Identifikation des Kindes mit seiner Umwelt gar nicht so selbstverständlich ist. Es gibt viele Einbruchsstellen in diese Welt, die oft eher den Charakter einer Insel als den eines gänzlich umschlossenen Raumes hat. Im Sich-angewöhnen-wissen ist das Kind bei aller eigenen Vertrauensbereitschaft auf eine Erfahrung mit anderen Menschen angewiesen, die es sich selbst nicht geben und deren guten oder schlechten Ausgang es nicht absehen kann. Es weiß die daraus resultierende Ungesicherheit seiner Lage nicht selbst zu überspielen und ist desto eher von ihr bedrängt. Das auf eine konkrete Antwort angewiesene Vertrauen ist aber nicht mehr blind und hat von Anfang an eine Tendenz der rationalen Selbstvergewisserung in sich, die durch das schlichte Glauben-wollen unterstützt, aber nicht ersetzt werden kann.

Will man dem Rechnung tragen, so darf weder die rationale Komponente noch die emotionale Bereitschaft übersehen werden, die nur zusammen ein moralisches Verhältnis konstituieren. Die Wirklichkeit des Guten hängt sicher nicht nur von seiner oft [38/39] erst nachträglichen Begründung und rationalen Vergewisserung ab. Diese läßt sich als ein wenn auch zentrales Teilstück nur im größeren Zusammenhang des sittlichen Lebens angemessen verstehen, zu dem wesentlich die unmittelbaren Formen der Aneignung und auf der anderen Seite das bewährende Handeln gehören müssen. So ungenügend alles dieses ohne die hinzukommende eigene Einsicht in das Gute ist, so unzureichend muß diese selbst bleiben, wo sie sich nicht mit jener konkreten Wirklichkeit verknüpfen und in sie zurückwirken kann. So gilt beides: was gar nie ins Bewußtsein tritt und hier seine Bekräftigung erfährt, ist kein sittliches Gut, so sehr es einem solchen objektiv entsprechen kann; und auf der anderen Seite: was nur im Bewußtsein bleibt und nicht nach außen wirkt, sich nicht als Lebenswirklichkeit organisiert und erfüllt, kann ebensowenig ein sittliches Gut werden.

Es geht dann aber in der sittlichen Erziehung nicht nur um die Übernahme vorgegebener Wert- und Verhaltensmuster, sondern ebenso sehr um die Fähigkeit und Bereitschaft, überkommene Einstellungen in einer neuen Situation überprüfen und verändern zu können. Diesen grundsätzlichen Einstellungswechsel zu vollziehen setzt aber eine positive Antwort auf die Frage voraus, ob der Mensch in jedem Falle frei sein und vernünftig handeln solle. Für ein primär triebhaft handelndes Wesen wären Gründe immer nur nachträgliche Verarbeitungen und Rechtfertigungen vor anderen und vielleicht auch Verstellungen der wahren Motive, wobei natürlich die Frage bleibt, warum Triebwesen sich überhaupt Gründe für ihr Tun abverlangen sollten.

### 3. Moralität und soziale Verhaltensregelung: Die konstitutive Zweideutigkeit der Mittel sittlicher Erziehung

Menschliches Zusammenleben ist nur möglich unter der Voraussetzung, sich aufeinander einstellen und das eigene Tun vom anderen her verstehen und einrichten zu können. Das Mitein- [39/40] ander erfordert eine Einschränkung des Handlungsspielraums und gegenseitige Rücksichtnahme. Das Verhalten des anderen muß in einem gewissen Rahmen erwartbar sein und wird deshalb durch bestimmte Rollen gesellschaftlich definiert und eingespielt. Ihre Festlegung und Übertragung kann ganz unmittelbar durch Nachahmung und direkte Korrektur geschehen und bedarf insoweit nicht einmal der sprachlichen Verständigung. Viele soziale Handlungsweisen können indessen nur sprachlich erschlossen, geregelt und korrigiert werden, wie überhaupt die Sprache den Sinnhorizont des menschlichen Handelns abzeichnet und zum wichtigsten Mittel der Interaktion und Kooperation wird

All dieses kann zunächst ganz ohne moralische Kategorien beschrieben werden, wenn es sich in der Praxis vielleicht auch manchmal als vorteilhaft erweist, solche zu gebrauchen. Wenn »gut« bedeutet, sich in Übereinstimmung mit den Verhaltensnormen der Gesellschaft zu halten, in der man lebt, dann ist dadurch die Konformität moralisch gerechtfertigt und die Abweichung diffamiert, ganz unabhängig davon, was nun im einzelnen gefordert ist und ob es (in bezug auf einen allgemeineren und objektiveren Maßstab) moralisch oder unmoralisch ist. Aber trotzdem bleibt es möglich, diesen Sachverhalt auch ohne alle moralischen Kategorien neutral zu beschreiben. Verhalten ist gar nicht möglich ohne Vorformung und eine im einfachsten Fall rein gewohnheitsmäßige Festlegung. Insofern ist die Regelung die Bedingung der Möglichkeit des Verhaltens überhaupt und dieses eo ipso geregeltes Verhalten.

Für das Zusammenhandeln von Menschen ergibt sich aber die zusätzliche Einschränkung, daß im Spielraum des dem Einzelnen möglichen Handelns bestimmte Verhaltensweisen vom Partner bzw. von der Gemeinschaft ausgezeichnet und andere unterbunden werden. Gegenüber den im ersten Fall in das faktische Verhalten als solches eingebetteten Regeln gibt es nun explizite Vorschriften, denen man folgen sollte, ob man sie tatsächlich be- [40/41] folgt oder nicht. Während die impliziten Regelungen ein bestimmtes Verhalten allererst ermöglichen, kann man in bezug auf die soziale Regelung auch anders handeln als recht ist. Gebot, Verbot und Erlaubnis schränken den Spielraum möglichen Handelns so ein, daß Alternativen bestehenbleiben, die unter Umständen einen subjektiv höheren Wert haben als die gesellschaftlich geforderten Handlungsweisen.

Man muß also hier offensichtlich, wenn nicht schon von Moralität, so doch von einem moralanalogen Verhalten sprechen. Ich mache diesen Vorbehalt, weil ich glaube, daß zur Moralität in unserem heutigen Verständnis Bestimmungen gehören, die im Rahmen eines solchen Denkansatzes gar nicht in den Blick kommen können. Die sozial verbindlichen Wertungen des Verhaltens sind auf konkrete Verhältnisse bezogen und können von Gesellschaft zu Gesellschaft differieren. Die der moralischen Forderung



innewohnende Allgemeinheit ist hier mit der faktischen Relativität der gesellschaftlichen Wertungen noch gar nicht konfrontiert. Den Abweichungen innerhalb der Gesellschaft kann man so begegnen, daß man sie negiert und ausschließt. Sie haben keinen positiven Wert, wie dies unter Umständen gemäß den Verhaltensregeln anderer Gemeinschaften der Fall wäre. Deshalb kann die Begründung des Geforderten hier noch so einfach geschehen, daß man dem eigenen Verhaltenskodex eine absolute Geltung gibt. Was gesetzt ist, wird im Verweis auf eine göttliche Autorität nur noch einmal gesetzt, aber nicht eigentlich begründet, denn dies würde voraussetzen, daß verschiedene gleich mögliche und positive Alternativen zur Diskussion stehen.

Eine Begründung der Rechtmäßigkeit moralischer Forderungen muß dann aber angesichts der Relativität und in ihr anders geschehen als in der Begründung durch Tradition und Autorität, die nur der Überhöhung und Verstärkung des faktisch Geltenden dienen und seiner Infragestellung nicht gewachsen sind. Im Streit um das Gute bzw. um das jeweils Bessere hat die Tradition ihren fraglos verpflichtenden Charakter verloren. Ihre [41/42] Autorität ist keine zureichende Basis zur Schlichtung eines solchen Streites, ja sie genügt nicht einmal, um sich mit dem Überlieferten identifizieren zu können.

Man muß sehen, daß keine Tradition nur dadurch, daß es sie gibt, auch schon einen Anspruch auf Geltung machen kann. Die konservative Haltung neigt dazu, das Gewordensein und den Wandel der eigenen Herkunft zu übersehen, der auch dann stattfindet, wenn das Überlieferte bejaht und bewahrt wird. Alle Überlieferung im Wechsel der Generationen schließt einen wenn auch oft nur unmerklichen und erst in größeren Zeitabschnitten deutlich hervortretenden Wandel ein. Wenn dieser aber schon ohne alles Zutun stattfindet, ist es nicht nur erlaubt, sondern geboten, die eigene Freiheit in ihn einzubeziehen und ihn selbst verantwortlich zu vollziehen. Das Verhältnis zur Tradition und dem eigenen Gewordensein in ihr darf nicht in seiner anfänglichen Unmittelbarkeit bleiben, wenn diese eine moralische Qualität erhalten soll. Nur das freie Verhältnis zur Tradition ist ein moralisches Verhältnis.

Soll die Frage nach dem Grund der ethischen Forderung über die bloße Behauptung und eine schlichte Versicherung hinauskommen, so bedarf es einer doppelten Begründung; nur in zweier unabhängiger Zeugen Mund kann ihre Wahrheit bestehen. Zwar ist das aus der Tradition angeeignete Gute, mit dem man verwachsen ist, durch sich selbst erschlossen und bezeugt sich selbst in den unmittelbaren Formen des gelebten Lebens. Zugleich aber bricht die Frage nach dem Guten auf in einer Wirklichkeit, die der ethischen Forderung nicht entspricht und sich in ihrem Guten wie Schlechten rechtfertigen muß. Die Vorläufigkeit des Wissens um das Gute schlägt auf dieses selbst zurück und macht die ethische Verpflichtung ortlos und bezweifelbar. In bezug auf alles, was als gut ausgegeben wird, kann man nachfragen, ob es auch wirklich gut ist. Die moralische Verpflichtung bricht sich in vielen Formen, von denen es fraglich ist, ob sie überhaupt dieselbe Grundlage haben. [42/43]

Ist der Mensch in der moralischen Selbstbestimmung das »Werk seiner selbst« (*Pestalozzi*) oder bleibt seine Moralität ein Produkt der Gesellschaft und ihrer Erziehung? Ist die moralische Verpflichtung ausschließlich in der Sphäre der Willensverhältnisse und

Gefühlsbindungen verankert oder vermag sie sich rational zu vergewissern und dabei jene Bande zu sprengen? Gibt es hier allgemeinverbindliche Forderungen oder bleibt es bei der historischen und soziokulturellen Relativität aller ethischen Normen? Es ist deutlich, daß diese Fragen keine alternativen Lösungen zulassen und vor allem im Bereich der Erziehung nicht gegeneinander ausgespielt werden können.

Es ist also zu vermuten, daß in der Analogie des Moralischen mit dem regelgeleiteten und sozial eingeschränkten Verhalten die sittliche Wirklichkeit zumindest noch nicht zureichend getroffen und in ihrem Begriff noch unterbestimmt ist. Eine solche Beschreibung kann der Allgemeinheit der ethischen Forderung angesichts der Relativität der gesellschaftlichen Verhaltensmaßstäbe nicht mehr Rechnung tragen. Die Moral darf in der heutigen Situation nicht mehr gruppenspezifisch sein, sosehr sie dies oft noch ist. Das Problem der Begründung moralischer Forderungen ist auf der Basis einer gesellschaftlich sanktionierten Verhaltensregelung unlösbar, wenn Autorität und der Hinweis auf Tradition nicht mehr als eine zureichende Begründung gelten können und Konvention nicht das letzte Wort sein soll.

Dazu kommt, daß alle bisherigen Bestimmungen indifferent sind in bezug darauf, ob die angesprochenen Verhältnisse frei oder unfrei sind. Moralische Kategorien können aber gegenüber Freiheit oder Unfreiheit nicht indifferent sein. Wenn schon bei jeder selektiven Einschränkung des Verhaltens etwas gefordert wird, bleibt es gleichwohl noch offen, wie und worauf der Mensch dabei angesprochen und mit welchen Mitteln sein mögliches Widerstreben überwunden wird. Sofern im Interesse der Gemeinschaft nicht immer das nächstliegende und subjektiv gewünschte Verhalten gefordert wird, kann man hier durchaus [43/44] von Pflichten reden. Aber ihre Erfüllung kann erzwungen werden durch Belohnungen und Strafen, in denen der moralische Appell gerade umgangen wird. Innere Widerstände werden durch äußeren Gegendruck überwunden, innere Anreize durch äußere Anreize verstärkt. Positive und negative Gefühlswertigkeiten können zum Mittel der Verhaltensregelung werden, weil und insofern das menschliche Tun auf Bedürfnisbefriedigung und eine positive Gefühlszuständigkeit aus ist.

Offen bleibt dabei, welche Bedürfnisse hier befriedigt werden wollen und so stark sind, daß dafür auch Opfer gebracht werden. Zunächst sind es sicher die physischen Bedürfnisse, deren Erfüllung in einer Gesellschaft so geregelt ist, daß man sich in sie einfügen muß, um an ihren lebensnotwendigen Gütern Anteil zu bekommen. Man kann nicht aus dem sozialen Verband aussteigen, ohne die eigene Existenz zu gefährden. Damit hat die Gesellschaft ein elementares und sehr wirksames Druckmittel an der Hand. Die soziale Angewiesenheit ist mit der physischen Abhängigkeit aber noch nicht hinreichend begründet. Der Mensch ist in einem wesentlichen Sinne auf Gemeinschaft bezogen, insofern auch seine seelische und geistige Welt eine gemeinsame Welt ist und dem Einzelnen keine private Existenz erlaubt. Wie aber soll man es verstehen, daß der Mensch die Gemeinschaft braucht, um überhaupt als Mensch leben zu können? Sucht er in ihr primär Selbstbestätigung durch Macht und Anerkennung oder ist es der durch Vertrauen, Liebe und Kommunikation hergestellte Bezug als solcher, an dem ihm vor allem liegt? Solange er nur etwas gelten möchte und sich die Aner-

kennung anderer dadurch verschafft, daß er sie in irgendeiner Weise von sich abhängig macht, wäre das Verhältnis als ein Machtverhältnis in seiner Ungleichheit fixiert und bliebe erzwungen. Die soziale Ungleichheit wäre auch hier letztlich wiederum in einer physischen Abhängigkeit begründet. Sicherlich sind sehr viele Formen der gesellschaftlichen und erzieherischen Autorität auf dieser Basis wirksam und lassen sich als [44/45] Zwänge interpretieren. Die moralische Dimension ist damit aber noch gar nicht erreicht, zumindest bleibt eine solche Motivation in moralischem Sinne zweideutig.

Verhaltensregelungen sind eine Notwendigkeit für die soziale Interaktion, aber sie können auch so vorgenommen werden, daß sie die Ausbildung eines moralischen Bewußtseins unterbinden. Menschen können ihre Freiheit auch dazu einsetzen, sie sich gegenseitig zu nehmen. Dies gilt nicht nur für das Verhältnis zum Kind, sondern ebenso für das Verhältnis der Erwachsenen untereinander. Die wirtschaftlichen Verhältnisse und alle dadurch bedingten Abhängigkeiten erlauben die Erzeugung eines unfreien wie eines freien Menschen und machen seine Verpflichtungen zweideutig: was hier freier Wille und was Zwang ist, läßt sich gar nicht eindeutig ausmachen. Es scheint, daß gegenüber den Zwängen des Erwachsenenlebens die Erziehung noch ein Raum relativer Freiheit ist oder doch sein könnte.

Kann man auf gesellschaftlich getragene und in tiefliegenden Gefühlsdispositionen verankerte Verhaltensmuster gar nicht verzichten, so können doch alle diese Formungen moralisch wie unmoralisch sein. Die Beschreibung sozialer Verhältnisse in den formalen Kategorien der Sozialisierung, des Regelverhaltens und der Rollenübernahme unterliegt derselben Zweideutigkeit, denn ohne ihre nähere Bestimmung kann Freiheit oder Unfreiheit der Nenner der angesprochenen Verhältnisse sein.

Solange die Einschränkung und Ausrichtung des Verhaltens von Fall zu Fall durch eine unmittelbare Bestätigung oder Negation auf der Basis elementarer Bedürfnisse vorgenommen wird, braucht die der Auswahl zugrundeliegende Intention und Wertung noch gar nicht ausgesprochen und bewußt gemacht zu werden. Aber auch die sprachliche Regelung des Verhaltens kann sich auf Weisungen, Empfehlungen und Urteile beschränken, die sich nicht moralisch rechtfertigen. Mittel wie Überredung, Suggestion, Einschüchterung und Drohung tun hier ihre "Wirkung. Werden dabei moralische Ausdrücke verwendet, indem [45/46] etwa gesagt wird, daß ein bestimmtes Verhalten gut und das andere böse sei, so könnte dies einfach als ein Mittel angesehen werden, um den hinter der Forderung stehenden sozialen Druck zu verstärken. Denn dadurch scheint das gewünschte Verhalten der vielleicht willkürlich erscheinenden Forderung des anderen enthoben und absolut verbindlich zu sein. Das Gute ist das als gut Ausgegebene und von einer herrschenden Gruppe Gebilligte, hinter ihm steht als Wächter eine allgegenwärtige und nahezu allmächtige Öffentlichkeit, deren Wirkung von der tatsächlichen Anwesenheit anderer sogar unabhängig werden kann, indem das als gut bezeichnete Verhalten zur Gewissenssache gemacht und absolut sanktioniert wird. Zwänge werden so verinnerlicht und nicht mehr als solche erkannt. Es könnte also sein, daß moralisch gesprochen wird, um die Macht über andere zu verstärken und sie gleichzeitig als bloße Macht zu verbergen. Subjektiv gewünschtes und dem eigenen Interesse dienendes Verhalten würde so in der moralischen Wertung als objektiv ge-

rechtfertigt, ja absolut gültig ausgegeben und in dieser Überhöhung mit einem Druck versehen, wie er auf andere Weise gar nicht erzeugt werden könnte. Moralisierung in diesem Sinne könnte also durchaus eine Form der Einflußnahme sein, die jedes wirkliche moralische Bewußtsein im Keim erstickt und an seine Stelle' statt der temporären äußeren um so wirksamere innere Zwänge setzt.

Um diesen Mißbrauch zu verhindern wäre es geboten, in der Erziehung über weite Strecken überhaupt auf eine moralische Kennzeichnung im Beurteilen des kindlichen Verhaltens zu verzichten und statt dessen die fraglichen Beziehungen in ihren konkreten Bedingungen und Erfordernissen selbst sachlich zu analysieren. Anstatt etwas durch die moralische Auszeichnung als unbedingt und an sich gefordert hinzustellen und seine Unterlassung mit Schuldgefühlen zu belegen, müßte es umgekehrt in seiner Situationsbezogenheit gezeigt und als ein konkretes Erfordernis des Zusammenlebens einsichtig gemacht werden.[46/47] Über die Billigung oder Mißbilligung hinaus gäbe es dann einsichtige Gründe, durch die sich ein bestimmtes Verhalten auch sachlich rechtfertigen ließe.

Mit den natürlich und fraglos erscheinenden unmittelbaren Formen der Vorgabe und des Mitvollzugs könnte es dann nicht sein Bewenden haben. Formeln wie: »Ich billige dieses; tue ebenso!«, die eine gemeinsame Einstellung schon voraussetzen oder aber suggestiv erzeugen wollen, lassen die Bedingungen der Übernahme von moralischen Forderungen noch völlig ungeklärt. Die Grundlage der unmittelbaren Stimulation von Einstellungen durch Werturteile und Imperative kann sehr verschieden sein: Gefühlsbindungen und Machtverhältnisse, Suggestionen und Zwänge, Versprechungen und Drohungen, Blendung und Angst, Liebe und Einsicht. Das Schema der unmittelbaren und quasi kausalen Beeinflussung von Verhaltensdispositionen trifft aber noch gar nicht das moralische Problem. Soll die Aufforderung »Tue dieses!« moralisch gerechtfertigt erscheinen, so enthält sie für den Adressaten immer schon mehr als das Gebot und versichert ihm zugleich, daß die Forderung gerechtfertigt, für ihn angemessen und erfüllbar ist und deshalb auch von ihm getan werden sollte. Sie enthält also von vornherein einen Anspruch auf Begründung, der im Hinweis auf eine dahinterstehende Autorität noch nicht befriedigt ist und einen grundsätzlichen Wechsel der Einstellung verlangt. Denn was sich zunächst als moralisch gerechtfertigt ausgab, muß nun als ein aus dem Kontext der konkreten Situation selbst hervorgehendes Erfordernis nachgewiesen werden.

Wenn ich deshalb von der Notwendigkeit einer doppelten Begründung der ethischen Forderung sprach, meinte ich, daß jeder mit moralischen Kategorien gekennzeichnete Anspruch sich auch so ausdrücken lassen muß, daß der konkrete Zusammenhang des Handelns und seiner Bedingungen 'die Gründe hergibt, die das geforderte Handeln sinnvoll machen und nahelegen. Es muß also möglich sein, unter Vermeidung eines moralisierenden [47/48] Sprachgebrauchs die menschliche Wirklichkeit so zu beschreiben, daß ihre moralische Verpflichtung gleichwohl erfahren und eingesehen werden kann. Das heißt: nur wenn ein rein immanenter Nachweis der moralischen Verpflichtung möglich ist, kann die Forderung ihrer Begründung zureichend erfüllt werden. Die moralische Verbindlichkeit ergibt sich aus dem zwischenmenschlichen Verhältnis selbst

ohne Voraussetzung irgendeiner Autorität oder absoluten Legitimation. Nur dann kann über die bereitwillige oder widerstrebende Übernahme von vorgegebenen Wert- und Verhaltensmustern hinaus auch die Fähigkeit und Bereitschaft geweckt werden, überkommene Einstellungen in einer neuen Situation zu überprüfen und zu verändern.

Eine solche Revision und Begründung kann an dem faktischen Widerstreit des Verhaltens und seiner Wertungen nicht vorübergehen. Die Differenz zeigt sich etwa in der Konfrontation des Eigeninteresses mit fremden Ansprüchen, sie wird bestätigt durch die geschichtliche und kulturanthropologische Einsicht in die Variabilität und breite Streuung von Verhaltensnormen. Im Verlust der vermeintlich absoluten Sanktionen ist der Dogmatismus der eigenen Auffassung gezwungen, sich wenn überhaupt auf einer psychologischen oder soziologischen Basis zu behaupten. Ohne moralische Legitimation bleibend, verschafft er sich seine Rechtfertigung in der Gleichsetzung von Relativität und Unverbindlichkeit, denn wenn als einzige Alternative der ethische Skeptizismus bleibt, erscheint der Dogmatismus selbst als die rationale und in ihrem wenn auch begrenzten Wissen bestärkte Position. In Wirklichkeit aber verliert die positiv werdende Moralität ihre Fähigkeit, Konflikten anders als autoritär zu begegnen, und beweist darin ihre letztliche Irrationalität.

Die größte Zweideutigkeit liegt für den Bereich der Erziehung im Begriff der Autorität, die binden und unterwerfen oder auch befreien kann und dabei sehr verschiedene Formen annimmt. Auch wenn die Erziehung gleichsam ein natürliches Autoritätsverhältnis darstellt, kann sie dieses doch in sehr verschiedener [48/49] Weise ausmünzen. Wie die Vertrauensbeziehung in ihren Vorgaben, Erwartungen und Erfüllungen ein Moment der Erfahrung einschließt und nicht blind zustande kommt, so enthält auch das gar nie ganz fraglos zustandekommende Autoritätsverhältnis stets eine ihm in seiner Genese zugewachsene Auslegung, die in sehr verschiedener Richtung gehen kann.

»Tue dieses!« kann interpretiert werden durch: »Du wirst tun, was ich sage oder etwas anderes. Wenn du aber etwas anderes tust, wird dir das und das Üble geschehen. Willst du dem entgehen, so tue, was ich dir sage« (12).

Anstatt in dieser Weise die gestellte Forderung durch eine Sanktion zu unterstützen, kann ihr aber auch ein positives Verhältnis zugrunde gelegt werden, das sich so interpretieren könnte: »Tue dieses! Du weißt es ja, und ich kann es dir auch zeigen, wenn du doch im Zweifel darüber bist, daß meine Forderung gerechtfertigt, für dich angemessen und erfüllbar ist und deshalb auch von dir getan werden sollte.«

Während dem Gebot in seiner ersten Auslegung ein Wille zugrunde liegt, der sich zwar bei Mißachtung durchsetzen, aber nicht legitimieren kann, ist im zweiten Fall von vornherein ein einsichtiger und sinnvoll erscheinender Bezugsrahmen des Handelns angesprochen, der nicht in jedem Fall expliziert zu werden braucht, aber jederzeit ausgelegt und darin verpflichtend gemacht werden kann. Der Begründungsanspruch löst in ihm den autoritativen Typus des Denkens zugunsten einer neuen Form der Verpflichtung ab, in der die eigene Einsicht den Postulatcharakter der einfachen Setzung aufbricht und gleichzeitig unterfängt. Was sich so im Vorschreiben u. U.

gleich anhört, kann in ganz verschiedenen Haltungen begründet sein und wird im Angesprochenen dieselben Einstellungen erzeugen. [49/50]

#### 4. Die unentschiedene anthropologische Grundlage moralischer Geltung

Wenn also schon der sittliche Imperativ einer Rechtfertigung und Begründung bedarf, so bleibt doch strittig, welches die hier anzusprechende Grundlage sei und wie sie ihren verpflichtenden Charakter erhalten könne. Ich ging davon aus, daß die moralische Verpflichtung sich aus den konkreten Bedingungen menschlichen Zusammenlebens herleitet und durch die Gemeinschaften selbst wirksam wird. Als moralisches Wesen stellt sich der Mensch unter den Anspruch einer Wirklichkeit, die er verpflichtend erfährt und zugleich nur stückweise und in einem unbestimmten Sinne zu fassen bekommt. Das Medium ihrer Konkretisierung ist die menschliche Gemeinschaft. Ist die Wirklichkeit selbst in ihrer immanenten Transzendenz das Verpflichtende, so kann ein Rückgang auf Werte allenfalls den Sinn einer zusätzlichen Verstärkung haben, die fragwürdig bleibt, weil hierbei die unlösbare Verwebung von Transzendenz und Immanenz aufgehoben wird, wie sie die Freiheit in ihrem Wirklichkeitsbezug kennzeichnet.

Daß der moralischen Ansprechbarkeit im sozialen Bezug eine bestimmte Form des Selbstverhältnisses zugrunde liegt, die sich als »unbestimmte Verpflichtung« (*Gehlen*) charakterisieren läßt und in der der Mensch eine Transzendenz seiner selbst erfährt und sucht, die ihn u. U. der sozialen Verpflichtung auch wieder entheben kann, hebt jenen Bezug in seiner Priorität und bleibenden Bedeutung nicht auf. Auch das Gewissen bildet sich in einer Gemeinschaft und ist auf diese auch dann noch positiv bezogen, wenn es sich gegen sie wendet (13). Es weiß sich als Anwalt einer Wirklichkeit, die in sich selbst Forderungscharakter hat, ohne in Sphären des Seins und Sollens aufteilbar zu sein.

Sind aber die Bedingungen der Ausbildung eines moralischen Bewußtseins dem konkreten Lebenszusammenhang selbst immanent, so wird aus der Verschiedenheit der Formen menschlichen Zusammenlebens auch ein verschiedenes moralisches Selbstverständnis folgen. Menschen auf ihren Gehorsam oder ihre Freiheit, auf ihre Gutwilligkeit oder ihre Vernünftigkeit anzusprechen bedeutet, sie auf ganz verschiedene Lebensentwürfe und Verstehensmöglichkeiten ihrer selbst auszurichten. Die »anthropologische Grundlage« der sittlichen Erziehung ist durchaus nicht so eindeutig, daß ihr dadurch eine ganz bestimmte Form schon vorgezeichnet wäre. Sie kann und darf es im moralischen Sinne nicht sein, weil es dabei um eine Freiheit geht, die ihre Bestimmung selbst übernehmen muß. Gesteht man diese überhaupt zu — und man kann nicht anders, wenn man einen moralischen Anspruch überhaupt aufrechterhalten will —, so darf das nächste Wort eben nicht gleich wieder die »Bindung« sein, um sich jener unseligen Mitgift der Freiheit zu begeben, sondern dann heißt es, diese vorbehaltlos anzuerkennen und in ihrer Offenheit und Gefährdung auszuhalten.

Man muß sich in der Frage nach dem Guten vorweg darüber einig werden, ob man die

Freiheit dabei überhaupt will und das heißt nicht nur für sich selbst in Anspruch zu nehmen, sondern sie auch dem anderen Menschen unverkürzt zuzugestehen bereit ist. Moralanaloges Verhalten (das weit häufiger ist als das moralische und auch im Kind eher erzeugt wird) gibt es auch ohne Freiheit. Wer aber einen Menschen überhaupt sittlich ansprechen will, der muß ihn in seiner Freiheit ansprechen und bekräftigen und darf nicht nur ihr bereitwilliges Opfer abverlangen.

##### 5. Die Maßgabe gesellschaftlicher Wirklichkeit für das Selbstverständnis des erzieherischen Tuns

Wenn aber offen ist, was der Mensch ist und noch sein kann, zeichnet die gesellschaftliche Wirklichkeit, in der er leben soll, jeweils den Rahmen ab, in dem er handeln und sich verstehen kann. Die Transzendenz seines Selbstseins wird ihm hier erschlossen oder verdeckt werden und entsprechend wirksam sein [51/52] oder unwirksam bleiben. Was dem Menschen als Einzelform möglich ist (und sittlich werden schließt diese Ablösung und Vereinzelung seiner selbst notwendig ein), kann gar nicht unabhängig von den sozialen Faktoren gedacht werden, die seine Situation bestimmen. Es kann keine Privatmoral geben, wenngleich die persönliche Integrität Bedingung der öffentlichen moralischen Wirksamkeit ist und insofern nur der Einzelne als solcher sittlich ist (*Pestalozzi*).

Will man beides: soziale Verpflichtung und freies Selbstsein in ihrer eigentümlichen Verschränkung erreichen, dann greift ein primär an Autoritätsverhältnissen und Gehorsamshaltungen orientiertes pädagogisches Denken zu kurz, weil es nur den Aspekt der Unterordnung im Blick hat und die Freiheit nicht ernst nimmt, auf die der Mensch heute auch in seiner gesellschaftlichen Existenz ständig angesprochen ist. Das autoritative Denken kann sich fast ausschließlich an frühkindliche Verhaltensbereitschaften halten. Wo es diese aber zum Typus sittlicher Verhältnisse überhaupt machen und über das frühe Alter hinaus fixieren möchte, wird die Erziehung den Bedingungen und Anforderungen der gesellschaftlichen Existenz nicht mehr gerecht, wie sie heute auch die Welt des Kindes und Jugendlichen weitgehend bestimmen. Wenn diese von der Welt des Erwachsenen nicht isoliert werden kann, ist die sittliche Erziehung in ihren Möglichkeiten und im Grad ihrer Wirksamkeit von der allgemeinen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation entscheidend betroffen. Sie kann nicht nur der anfänglichen Lage des Kindes und ihren psychologischen Bedingungen entsprechen wollen, wenn von seiner sittlichen Reife die Meisterung dieser Situation einmal abhängen wird. Das Kind muß also notwendig und von vornherein in dem angesprochen und gefördert werden, was es zur Lösung seiner späteren Lebensprobleme in unserer Welt braucht.

Und hier zeigt sich grob umrissen das folgende Bild: Die moderne Gesellschaft bietet keinen geschlossenen Lebensraum [52/53] mehr. Ihre Kultur zerfällt in fast beziehungslos werdende und nicht mehr allgemein rezipierbare Bereiche. Der Versuch einer universalen Synthese der von vornherein nicht einheitlichen Traditionen des Abendlandes hat das Mittelalter nicht überlebt. Die wissenschaftliche Aufklärung hat

zwar das religiöse Zentrum nicht besetzen können und beansprucht dies auch je länger je weniger zu tun, aber doch ist in der Auflösung des mit dem Glauben verbundenen Weltbildes dessen einheitsstiftende Kulturfunktion verlorengegangen und hat noch keinen Ersatz gefunden.

Dem Schwinden des Bewußtseins absoluter Legitimation entspricht eine Krise der Autorität. Durch die kulturanthropologischen Einsichten in die sozialgeschichtliche Bedingtheit der Verhaltensnormen wird auch die eigene Position relativiert und verliert die Eindeutigkeit ihrer Wertrangordnung. Es gelingt nicht mehr, ein allgemein verpflichtendes Menschenbild aufzustellen. Die Abnahme des Sozialzwangs in städtischen Lebensweisen und die Lockerung des Generationenverhältnisses durch vielfache wirtschaftliche und soziale Lebensbedingungen tragen das ihre bei, um auch das Kind einer Vielzahl von konkurrierenden Einflüssen auszusetzen, die keinen einheitlichen Nenner haben und auch die Wirksamkeit eines allgemein anerkannten sittlichen Lebensgrundes in ihrer gleichgerichteten Tendenz vermissen lassen.

Die angedeutete Situation entspricht nicht dem Bild einer Gesellschaft, die der greifbaren Präsenz ihrer tragenden Lebenswerte vertrauen und deshalb unbesorgt die sittliche Erziehung funktionalen Wirkweisen überlassen könnte. Das Individuum ordnet sich heute nicht mehr selbstverständlich in Kollektive ein, und auch wo es Rollen übernimmt, muß es diese weitgehend selbst tragen und ausgestalten, weil ihr Angebot und die damit verbundenen Erwartungen zunehmend konturloser werden. Ist nicht mehr so fest umrissen, was sich jeweils gehört, so wird die personale Verarbeitung um so wichtiger. Wollte die sittliche Erziehung aber die alten gesellschaftlichen Bindungen wieder- [53/54] herstellen, so würde sie reaktionär und ihre heutige Aufgabe radikal verfehlen.

Kann man den geschlossenen Lebensraum nicht wiederherstellen, so läßt er sich auch nicht in der Erziehung festhalten und darf noch weniger zur maßgeblichen Orientierung pädagogischen Denkens dienen. Dies hieße, das Kind künstlich unmündig zu halten und auf frühkindliche Formen des Denkens und Verhaltens festzulegen. Denn wo die Selbstverständlichkeit des umgrenzten und klar gegliederten Lebensraumes gesellschaftlich nicht mehr mitgetragen wird, kann dieser nur noch durch eine selbst immer gewollter und künstlicher werdende Autorität repräsentiert werden, die sich primär an frühkindliche Bereitschaften halten und diese konservieren muß, um selbst anerkannt zu bleiben.

*Piagets* Untersuchungen über das moralische Urteil beim Kinde (14) haben gezeigt, daß die frühkindliche Mentalität dem autoritären Verhältnis entgegenkommt und abgebaut werden muß, wenn die weitere moralische Entwicklung nicht gehemmt oder verhindert werden soll. Den Grund der unter Umständen sogar rückläufig werdenden Entwicklung sieht er im intensiven und einseitig festgehaltenen Generationenverhältnis, das in den ersten Lebensjahren dominiert und später wieder durch die beruflich bedingten Abhängigkeiten und sozialen Rangabstufungen verstärkt wirksam werden kann. Ein solches autoritativ verstandenes Generationenverhältnis kennzeichnet nach *Piaget* die primitiven traditionalistischen Stammesgemeinschaften. Er kritisiert *Durkheim* und *Fauconnet* darin, daß sie sich vorwiegend an solchen kulturanthropologisch



in der Tat besterforschten Gesellschaftsverbänden orientieren und hier ihre maßgeblichen Kategorien hernehmen. Der Zustand der modernen Industriegesellschaft muß dann als eine Entartung erscheinen und in seinen eigenen Möglichkeiten verstellt bleiben oder verdächtigt werden. Entsprechend wird eine streng autoritäre Erziehung empfohlen. [54/55]

Nun ist dieser soziologische Konservatismus ein eigenes Thema, auf das ich hier nur am Rande hinweisen kann. Zu vergleichen wären *Spaemanns* Arbeiten über den »Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration« (15), in denen er die Theorien von *de Bonald*, *Lamenais*, *Comte* untersucht und den atheistischen Katholizismus der Action Francaise (*Charles Maurras*) charakterisiert. Auch die Kulturanthropologie sieht den Menschen nicht nur als »Schöpfer«, sondern mehr noch als »Geschöpf« seiner Kultur (16) und damit als ein Wesen, dessen Nichtfestgestelltheit und Weltoffenheit durch eine sekundäre Umweltbildung und institutionell verankerte Außenstützen kompensiert werden muß. Der Freiheitsbegriff erhält in diesem Denkansatz bei allem Hinweis auf die Produktivität der menschlichen Kulturleistung einen negativen Aspekt und bezeichnet eine Verführbarkeit und stets drohende Gefährdung menschlichen Daseins, das sich mühsam genug in Führung und Zucht genommen hat und beim Abbau seiner kulturellen Sicherungen schnell wieder primitivieren würde. *Gehlen* bezeichnet die Moral als »diejenige Instanz, die Direktiven und Stabilisationskerne im Menschen setzt. . .« und »deren Sinn darin besteht, die Sicherheit und Unstörbarkeit des Verhaltens auf einer gegenseitigen Vertrauensbasis zu garantieren« (ij). Zwar muß der Außenhalt in der moralischen Selbstführung auch verinnerlicht werden, aber doch nur, um desto sicherer in Geltung zu bleiben: »Wenn die äußeren Sicherungen und Stabilisierungen, die in den festen Traditionen liegen, entfallen und mit abgebaut werden, dann wird unser Verhalten entformt, affektbestimmt, triebhaft, unberechenbar, unzuverlässig« (a.a.O. S. 59). Auch wenn solche Aussagen durchaus eine richtige Einsicht enthalten, sind sie doch keineswegs neutral und haben eine Tendenz, der gemäß man mit der offenen Situation des Menschen am ehesten so fertig zu werden hofft, daß man sie abschafft. *Gehlen* zitiert *Nietzsche*: »hohe Kultur verlangt, viele Dinge unerklärt stehenzulassen« und fährt fort: »sie verlangt also Traditionen, die sich nicht erklären (und das heißt doch wohl durch Einsicht und [55/56] vernünftige Argumente ausweisen, begründen, rechtfertigen müssen; der Verfasser), sondern kraft Geltung des immer so Gewesenen respektiert werden« (a.a.O. S. 64).

Die sanktionierende Institutionalisierung und »Ekklesifikation« (18) von Kulturwerten bleibt ein Programm, dessen Durchführung man sich nicht einmal wünschen könnte, weil das im wissenschaftlichen Bewußtsein großgezogene freie Wahrheitsethos durch es verletzt würde.

Sicher meinten die zitierten Autoren nicht die Konsequenz, auf die hier abgehoben wird. Aber es könnte doch sein, daß sie gegen ihren Willen einer reaktionären Haltung die Argumente liefern. Wollte man die in einer anderen Weltstellung verankerte Bewußtseinshaltung entgegen ihrer faktischen Entgrenzung mit sozialpsychologischen Mitteln aufrechterhalten, so würde man deren mit menschlichem Gehalt angereicherte Grundlagen preiszugeben gezwungen sein und an Stelle der ursprünglich sinnvollen

Motivationen fragwürdigere Antriebe substituieren müssen. Dieselben Formen einer streng religiösen Erziehung etwa, die früher durchaus der Freiheit des Menschen dienten, könnten heute oft nicht ganz zu Unrecht als Erzeugung von Schuldgefühlen und Förderung neurotischer Prozesse angeprangert werden, denn dieselben Mittel haben bei gewandelten Voraussetzungen in der Tat eine ganz andere und vielleicht entgegengesetzte Wirkung.

Das Ideal einer geschlossenen Gesellschaft mit einem einheitlichen Wertsystem scheint mir nicht die richtige Antwort auf eine Situation zu sein, die den geforderten Konsensus vermissen läßt und eine Vielzahl von Lebensformen anbietet, die nicht alle miteinander vereinbar sind. Es werden in der Betonung des unreflektierten Mitvollzugs und in der damit verbundenen Abwertung einer kritisch reflektierenden Haltung Motivationen angesprochen und Einstellungen erzeugt, die gerade diejenigen Fähigkeiten und Handlungsbereitschaften unterbinden, von denen die Bewältigung der offenen Situation abhängt. [56/57]

Alle richtigen Einsichten in die Notwendigkeit stabiler Lebensformen, klar konturierter Verhaltensmuster, prägender Vorbilder und tätiger Einübung werden abstrakt und müssen die Forderung zur Klage werden lassen, wenn man nicht mehr jederzeit genau weiß, was man sagen, darleben, repräsentieren, fordern und einüben soll. Die psychologisch und soziologisch wohlbegründete und durchaus realistische Einschätzung des Menschen verfehlt doch dessen Wirklichkeit, wie mir scheint, in einer ganz zentralen Stelle: sie verdächtigt seine Freiheit und geht an der Transzendenz seines Selbstseins vorüber, die zum wirksamsten Faktor seiner Zukunft werden könnte.

## 6. Der Ausgang von der unbestimmten moralische Verpflichtung

Wie aber kann man »sozialisieren, ohne zu dogmatisieren« (19), um eine Wendung von *Ciaessens* zu benützen, wie muß die soziale Anpassung geleistet werden, damit eine Distanzierung und Auseinandersetzung nicht nur möglich bleibt, sondern auch einsetzt und gefördert wird? Die unabdingbare Notwendigkeit der Sozialisierung gibt keineswegs schon das Recht zu sozialen Zwängen, und Konformismus kann nicht ihr höchstes Ziel sein. Vielmehr muß die uneinheitliche und oft widersprüchliche Situation selbst zur Grundlage und zum Gegenstand der sittlichen Erziehung gemacht werden. Damit aber erhält die sittliche Einsicht eine gegenüber der überhöhenden Verklärung ganz neue und entscheidende Funktion, denn sie allein kann der offenen Situation und ihrem freien Anspruch wirklich genügen.

Sicher ist es nicht leicht, zwischen völliger Ungebundenheit und einem engstirnigen Doktrinarismus einen gangbaren Weg zu finden. Gibt es keinen Kanon verbindlicher Wertsetzungen und Haltungen, der sich nicht sogleich in Widerspruch zu anderen Auffassungen setzen würde, so muß auch die Erziehung diesen Widerspruch als eine positive Voraussetzung ihrer Möglichkeit [57/58] aufnehmen und den Ausgleich der konkurrierenden Einflüsse selbst zum Thema haben. Dieser kann nicht mehr nur eine partikuläre Gruppe betreffen. Die dogmatische Verhärtung von Positionen wird unmög-

lich, sobald die dem moralischen Bewußtsein innewohnende Tendenz auf Allgemeinheit wirklich ernst genommen und zur eigenen Sache gemacht wird. Gerade der Wille zu einem Konsensus muß also die Verabsolutierung bestimmter Standpunkte vermeiden und sich die Begründung sittlicher Normen zur Aufgabe setzen in einer Situation, die divergente Ansichten hierüber enthält.

Eine dieser Lage gerecht werdende ethische und pädagogische Theorie ist insofern formal, als es ihr zunächst um die Bedingungen gehen muß, unter denen bei Voraussetzung gegensätzlicher Auffassungen eine Einigung herbeigeführt werden kann. Dazu gehört über das schlichte Bekenntnis hinaus eine rationale Analyse und Begründung der eigenen Auffassungen. Eine Argumentation ist nötig, auch und gerade wenn sie nicht zwingend sein kann, und ebenso der unterstützende Hinweis auf Erfahrung, selbst wenn diese nichts beweist. Kann man hier nichts absolut geltend machen, so gibt es doch gute Gründe und bessere oder schlechtere Motive einer Tat. Die schroffe Alternative von absoluter Sicherheit oder völliger Unbegründbarkeit und Beliebigkeit würde menschliches Wissen überhaupt unmöglich machen und nicht nur den Geltungsanspruch moralischer Überzeugungen aufheben.

Auf dem immanenten Boden relativer Wertsetzungen und beschränkter Auffassungen gilt es nicht nur das Wahre zu ermitteln, sondern auch die Frage nach dem Guten zu beantworten auf eine Weise, die dieser Offenheit und Vielgestaltigkeit Rechnung trägt und sie selbst zur Grundlage der sittlichen Erziehung und Selbstbildung des Menschen macht. Geht man von einer ewigen Ordnung der Wirklichkeit und einer ihr entsprechenden unveränderlichen Natur des Menschen aus, dann wird das einmal als ein Gutes Erfahrene und Weitergegebene immer gut sein, [58/59] und jene letzte Unsicherheit und wache Offenheit entfällt. Ist aber der Mensch selbst, seine gesellschaftliche Ordnung und sein Verhältnis zur Wirklichkeit im ganzen wesentlich geschichtlich, dann gehört der Wandel und die Bereitschaft zu ihm zum Guten selbst.

Es ist also nicht nur eine Einsicht in das Gute nötig, um dieses fortan zu behaupten, sondern ebenso die ständige Bereitschaft erfordert, sie zu revidieren und sich wieder in Frage stellen zu lassen. Es wäre kurzschlüssig und falsch zu sagen, wer das Gute geschichtlich relativiere, der hebe überhaupt jeden sittlichen Anspruch auf, der mit der Wahrheit dies gemein habe, entweder ganz allgemein oder gar nicht zu gelten. Mit dieser Alternative kommt man nicht durch, will man nicht das Konservative für übergeschichtlich ausgeben oder alles Bisherige unbefragt über Bord werfen zu können glauben. Man muß sich dazu bereit finden, die Relativität des Guten anzuerkennen, ohne ihm dadurch seine Geltung zu nehmen. Seine Verpflichtung nimmt es aus dem zwischenmenschlichen Bezug selbst.

Zwischen dem uneinsichtigen Willen-zum-Glauben und einer auf denkender Erfahrung beruhender Überzeugung bleibt ein weites Feld sittlicher Urteilsbildung, auf dessen Pflege man nicht verzichten kann, wenn das Vertrauen nicht blind und das Bewußtsein der Verpflichtung nicht leer oder nur äußerlich bestimmt sein soll. Die hierbei angesprochene Vernunft ist ein formales Vermögen, sie weiß das Gute nicht aus sich selbst und muß es im Zusammenhang der gegebenen Wirklichkeit erfragen, soweit diese dem Einzelnen zugänglich und überschaubar ist. Sie wirkt nicht kraft eigener

Autorität aus einem absoluten Ort heraus und ist nicht durchschlagend, sondern muß sich immer von neuem begründen und zu überzeugen versuchen. Ihre Wahrheit muß sich im Gespräch bewähren, um wirklich zu gelten. Die Bedingungen ihrer Auffassung und Verbreitung in den Formen der Kommunikation sind immanent und konkret.

Damit wahrt die Vernunft die Bedingung aller Moralität, daß [59/60] der Mensch nicht in ihr ist, sondern wird und nur im Zusammenhang seines wirklichen Daseins sittlich werden kann. Es kann nichts von ihm gefordert werden, wozu er grundsätzlich nicht in der Lage ist. Nur die Annahme dessen, was er ist, und die Beachtung aller seiner konkreten Lebensbedingungen kann ihn dazu bringen, etwas zu werden, was er noch nicht ist.

Das Gute kann also nicht nur in einer Forderung bestehen und muß dem Menschen immer auch ein Zuspruch sein, dem eine reale Kraft und Erfüllung entspricht (*ens et bonum convertuntur*). Ohne dies nähme es den Charakter eines Postulats an und verlöre wie jedes Als-ob seine Wirkungsmacht. Seine erfahrbare Wirklichkeit allein kann letztlich eine Forderung und damit alle Normativität zureichend begründen.

Um des Guten selbst willen darf man keinen Idealzustand als Orientierungspunkt voraussetzen. Die vor allem dem Jugendlichen gegebene Kraft der Überhöhung darf als Bedingung der Aufschließung für es zwar nicht übersehen werden. Wo das Gute aber nur in dieser Form begegnet, ist die Gefahr groß, daß man sich in ihm versieht und seine konkrete Verwirklichung versäumt. Die Idealbildung bleibt geschichtlich gesehen ein Prinzip früher moralischer Entwicklung (20), das im Jugendalter auch heute vielleicht noch einige Berechtigung hat, den erwachsenen Menschen aber nicht mehr erreicht und anderen sittlichen Prinzipien weichen muß. Diesem Wandel der Einstellung muß auch die Erziehung Rechnung tragen.

Weil aber die klar verrechnenden Unterscheidungen des Sicherem und Zweifelhaften in Fragen moralischer Urteilsbildung nur irreführend sind, bleibt die Möglichkeit der rationalen Vergewisserung angefochten und bedroht. Gerade weil es psychologisch und soziologisch möglich ist, in der sittlichen Erziehung des Menschen suggestiv und autoritativ zu verfahren, ist die Begründung sittlicher Ansprüche selbst schon eine moralische Forderung. Dieselbe offene Situation, wie sie in der Ungewißheit über die Bestimmung des Menschen und seiner Schwäche [60/61] in der Verwirklichung des erkannten Guten zum Ausdruck kommt, führt zu entgegengesetzten Antworten und stellt damit in die sittliche Entscheidung.

## 7. Die konkrete Vermittlung des Guten im Medium des Gesprächs

Es geht mir nicht darum, eine funktional verstandene Sozialisierung in ihrem Wert und in ihrer Wirksamkeit in Abrede zu stellen. Ich behaupte nur, daß sie noch keine zureichende sittliche Erziehung ist, so sehr ihre Formen moralisch integer sein mögen. Denn sie weiß keine Antwort auf die Tatsache, daß unser moralisches Wissen ungewiß und im Streit ist, und zieht daraus keine Konsequenzen für die Erziehung. Um jedoch diesen Gedanken weiter zu entwickeln ist es nötig, etwas näher auf das

Verhältnis von Moralität und Sprache einzugehen und hier vor allem die Formen des Miteinanderredens beizuziehen, deren Sinngehalt sich nicht auf Handlungsanweisungen reduzieren läßt.

Das Gute muß am eigenen wie am fremden Tun ausdrücklich als solches aufgezeigt, benannt und ausgezeichnet sein, um überhaupt zu sein und zu wirken. Nur die Sprache schafft in der Verbindung der Menschen und Zeiten eine moralische Verbindlichkeit, insofern sie die Bedingung der Möglichkeit ist, sich in den Ort des anderen zu versetzen und von daher zu verstehen. Ist die menschliche Realität wesentlich eine ausgesprochene, begriffene und mitgeteilte Realität, dann hat das Moralische seine eigentliche Wirklichkeit in der Sprache selbst und nur durch sie auch im gemeinsam werdenden Tun. Der Mensch ist als ein moralisches Wesen selbst Sprache und Zeichen. Einer autoritativen Erziehung wird die Sprache in dem Aspekt wesentlich, in dem sie sich vorschreibend und vorformend auf ein Handeln bezieht und dieses herbeiführen soll. Ihre präskriptive und imperativische Form garantiert aber nicht schon den [61/62] moralischen Inhalt dieser Weisung, und »nichts, was wir (scil. auf sprachanalytische Weise) über die Natur moralischer Urteile entdecken, enthält, daß es unrecht ist, alle Juden in Gaskammern zu stecken« (21).

Die in der sprachanalytischen Richtung behauptete Neutralität der metaethischen Aussagen über den logischen und grammatischen Status vorschreibender Sätze schließt ein, daß deren Gebrauch moralisch zweideutig bleibt und nicht zureicht, um das Problem sittlicher Urteilsbildung und -fähigkeit in Angriff zu nehmen.

Zwar ist ohne Sprache und insbesondere ohne handlungsbezogene Sprachfunktionen kein moralisches Bewußtsein entwickelbar, weil ohne sie der Mensch nicht bei sich selbst betroffen und auf sich verwiesen werden könnte. Aber dieselben emotiven Sprachfunktionen können auch der Unmoralität dienen und scheinen in ihrem Gebrauch keine moralischen Wertschätzungen verbindlich zu machen, so daß es unmöglich wäre, eine bestimmte Sprache zu sprechen, ohne sich damit zugleich auf eine entsprechende moralische Konvention zu verpflichten.

Es gibt aber auch andere Formen des Miteinandersprechens, die moralisch nicht neutral sind. Während die Sprache für jede Form menschlicher Praxis in gleicher Weise verfügbar ist, soweit es nur auf den imperativischen Charakter ankommt, wird in anderen Sprachformen gleichwohl auszumachen sein, ob das zwischenmenschliche Verhältnis dabei frei oder unfrei ist. Zum Prozeß des Sittlichwerdens gehört ganz zentral die sprachliche Kommunikation, nun aber nicht nur in der Form des Imperativs oder des suggestiven Werturteils, sondern vor allem als ein Wort, das den Menschen als ein freies Wesen anspricht und in seiner Antwort gelten läßt.

Ein solches Verhältnis kommt im Gespräch zustande, das von entscheidender Bedeutung für die sittliche Erziehung ist. Ich unterscheide mich darin ausdrücklich von der oft geäußerten und auch heute noch vertretenen Auffassung, die im Gespräch eine [62/63] sehr problematische, beschränkte und nur gelegentlich angebrachte Form der sittlichen Erziehung sehen möchte. Von den verschiedensten Seiten her unterstützt, läßt sich in der Pädagogik eine Tendenz verfolgen, die sich in *Strohais* Worten so aus-

drückt:

»Aussprachen mögen auf einer höheren Altersstufe eine gewisse Macht besitzen, bei besonderen Anlässen entscheidende Anstöße geben; im allgemeinen wird man jedoch den Worten nicht allzuviel Wirkung zuschreiben dürfen. Sehr wichtig ist die Einheitlichkeit der autoritären Leitung« (a.a.O. S. 147).

In dieser verschiedenen Bewertung des Gesprächs scheiden sich zwei erzieherische Grundhaltungen. Die eigenartige Reserviertheit der Sprache gegenüber kann nicht nur die hier möglichen Entartungserscheinungen eines zerredenden Moralisierens meinen und muß tiefer begründet sein. Denn sonst wird ja in der Erziehung das auflösende Moment der Sprache nicht so einseitig in den Vordergrund gerückt. Mir scheint in dieser Unfähigkeit zum solidarischen Gespräch und einer freien Auseinandersetzung vielmehr eine moralische Schwäche des Erziehers selbst zum Ausdruck zu kommen, der nicht bereit ist, seine Forderungen relativieren zu lassen, weil er fürchtet, sie in einer offenen Diskussion nicht überzeugend genug begründen zu können.

Demgegenüber muß eingesehen werden, daß die Bedingungen, unter denen eine solche Auseinandersetzung so geführt werden kann, daß sie nicht nur zur Abklärung der Standpunkte, zu einem Grenzziehen und allenfalls noch zur gegenseitigen Respektierung dieser Grenzen führt, sondern eine wirkliche Annäherung zur Folge hat — daß genau diese Bedingungen es sind, denen eine sittliche Haltung heute entsprechen sollte und unter denen sie allein erworben werden kann. Zu diesen sittlichen Grundforderungen als Bedingung der Möglichkeit eines moralischen Diskurses gehört meines Erachtens die unparteiische Gerechtigkeit, eine vernünftige Form des Wohlwollens und die vorbehaltlose Anerkennung des anderen in seiner Freiheit. [63/64]

Eine solche Haltung aber kennzeichnet das Gespräch, das konstitutiv für die sittliche Wirklichkeit ist, weil nur in ihm ein freies Verhältnis von Menschen zustande kommen und verbindlich werden kann. Die Bedingungen der Möglichkeit des Gesprächs sind identisch mit den Bedingungen der Ausbildung einer sittlichen Haltung. Wollte man schon ein oberstes moralisches Prinzip aufstellen, so könnte die Gesprächsbereitschaft und Gesprächsführung als ein solches bezeichnet werden.

Was das Gespräch ermöglicht, ist jedoch nicht außerhalb und vor ihm schon vorhanden: es bildet seine eigenen Voraussetzungen durch sich selbst erst aus. Was man als Verständigungsmöglichkeiten in das Gespräch einbringen kann, ist zugleich aus ihm erst gewachsen. Auch wenn so über die verhandelten Inhalte noch gar nichts weiter gesagt ist, meine ich, daß die durchgehaltene Gesprächsform selbst als solche schon eine sittliche Wirkung, ja vielleicht die entscheidende sittliche Wirkung hat.

Ohne die Gemeinschaft des Denkens im Gespräch gäbe es auch keine Gemeinsamkeit des Tuns und keine moralische Qualität der Handlung. Ich meine das Gespräch hier nicht in einem unbestimmten Sinn als stellvertretend für alle möglichen Redeformen, sondern ganz direkt als die einzige Form menschlichen Umgangs, die die volle Freiheit aller Teilnehmer wahrt und zugleich die größte Verbindlichkeit zwischen ihnen schafft. Seine Freiheit ist für das moralische Sichverstehen konstitutiv. Dieses hat kei-

ne Instanz der Entscheidung außer sich selbst: was man als Verständigungsmöglichkeiten in das Gespräch einbringen kann, ist zugleich aus ihm gewachsen.

Nun ist es nicht schwer, in der Gesprächsform alle jene Züge nachzuweisen, auf die es mir in den bisherigen Erörterungen ankam: auf seine strenge Wechselseitigkeit und Solidarität, seinen ständigen Rückgang auf allgemeine Lebensansichten ineins mit einer zunehmenden Konkretisierung und Erhellung der jeweiligen Situation, auf seine Kompromißbereitschaft und Verträglichkeit gegenüber bleibenden Differenzen und schließlich [64/65] auf seine Kraft, Versteifungen wieder zu lösen und Verfremdungen abzubauen. Lassen sich die Grenzen der Gesprächsbereitschaft nicht vorweg abstecken, so folgt schon aus der grundsätzlichen Möglichkeit des Gesprächs, daß ein sittlicher Konsensus erreichbar sein muß und der ethische Relativismus nicht das letzte Wort hat.

Eine Analyse der Gesprächssituation wird deshalb am ehesten in der Lage sein, die Bedingungen der sittlichen Haltung aufzuzeigen, so wie sie heute gefordert ist. Weil mir das wichtig ist, möchte ich hierbei noch etwas verweilen und die behauptete Identität von sittlicher Haltung und Gesprächsbereitschaft noch näher erläutern.

## 8. Bedingungen des Gesprächs

Was im Gespräch nach der positiven Seite hin die Gemeinsamkeit ist, ist in der Richtung der Differenzen seine Verträglichkeit. Ich hebe mit Absicht nicht auf die einseitigen Formen der Aufforderung und Ermahnung, des Bekenntnisses und Befehls und auf die entsprechenden Weisen der Antwort ab, so wichtig diese in anderer Hinsicht sind, sondern meine eine ganz bestimmte Form des Streitgesprächs, in dem die Partner sich einander nähern und nicht voneinander entfernen sollen. Gehen wir einmal davon aus, daß eine schlichte Versicherung und Repräsentation nicht mehr ankommt, um dann erst die Frage nach der Einsicht in das Gute in ihrer Dringlichkeit und Möglichkeit wahrzunehmen. Auch wenn ohne eine primäre Bejahung gar nichts auszurichten ist, ist hier doch der Fall gesetzt, daß eine solche erst geweckt werden und sich dabei gegen Widerstände im Angesprochenen durchsetzen muß. Er soll etwas einsehen lernen, was er zunächst nicht einsehen kann und wahrhaben will. Eine Bereitschaft zum Gespräch kommt hier nur zustande, wenn der andere als Person ganz und auch in seinen andersartigen Auffassungen zunächst einmal vorbehaltlos ange- [65/66] nommen wird. Geht man auch in bezug auf den jungen Menschen von dessen Freiheit aus und macht sich ihm darin solidarisch, so hat das mit einem abstrakten Formalismus oder einer Verkennung des erzieherischen Verhältnisses gar nichts zu tun.

Natürlich kann das Ansprechen des Kindes auf seine Freiheit abstrakt geschehen und wird dann mehr schaden als nützen. Es muß sich durchaus mit einem Eingehen auf seine Ungleichheit und Schwäche verbinden, ohne deshalb seine menschliche Ansprechbarkeit überhaupt in Frage zu stellen. Die scheinbar realistischere Auffassung von der wesenhaften Ungleichheit des Verhältnisses wird, abstrakt behauptet, in jedem Falle unmoralisch und verderblich sein. Unter der Voraussetzung der Solidarität kann ich auch der Ungleichheit entsprechen und sie aufzuhe-

ben versuchen, während unter der Voraussetzung der Ungleichheit jede sittliche Beziehung unmöglich wird.

Moralisch ansprechbar ist der Mensch nur als Mensch, unabhängig von seiner Begrenztheit und Schwäche, seinen Bindungen und Widerständen. Die Wahrung seiner Menschlichkeit gibt erst das Recht, ihn bei seinen Fehlern zu behaften. Will ich also der faktischen Ungleichheit Rechnung tragen, so muß ich notwendig erst die Gleichheit ansprechen. Ich muß den Mangel zunächst übersehen, um dann helfend auf ihn zurückkommen zu können. Die eigenen Ansichten haben dabei keinerlei Vorzug. Es gilt gewissermaßen, eine hier wie dort noch nicht vorhandene Einsicht gemeinsam zu finden. Dabei wird man notwendig auf allgemeinere Sätze zurückgehen müssen, deren Anerkennung die konkrete Entscheidung bestimmt und vergewissert. Welches diese allgemeinen Ansichten über das Leben sind und ob man sich über sie einig werden kann: davon hängt eine Übereinkunft auch im einzelnen ab.

Jedes Gespräch über moralische Auffassungen wird also auch im Zusammenhang mit einem bestimmten Verhalten und in seiner ganz persönlichen Abzweckung allgemein und »theoretisch« [66/67] werden müssen, und dies um so mehr, je gegensätzlicher die Standpunkte sind. Weil die Unterschiede des Wissens, der Urteilskraft und der Reife hierbei eine Rolle spielen und das Verhältnis ungleich gestalten, muß der Überlegene von sich aus die volle Solidarität herstellen, wenn er ins Gespräch kommen will. Selten wird dann das Ergebnis ganz dem einen oder anderen recht geben, was für beide Teile heißt, ernsthaft zu hören und etwas anzunehmen. Das Gute wird sehr oft ein Kompromiß sein müssen. Unbedingt zu fordern bedeutet, das Gespräch abubrechen. Jede in ihm nicht zustandegekommene Annäherung ist: aber eine wirkliche Entfernung voneinander, und es wird bei einer Wiederaufnahme immer schwerer, sich zu finden, es sei denn, daß dieser negative Verlauf selbst eine entscheidende Wandlung hervorruft und nicht in der Verhärtung und Beziehungslosigkeit endet.

Dadurch verlieren aber die präskriptiven und imperativischen Sprachformen ihren Wert für die Bildung des moralischen Bewußtseins. Die Begründung ethischer Forderungen wird nur sinnvoll, wo man darauf verzichtet, diese Forderungen auf Handlungsanweisungen zu reduzieren. Während für das autoritative Denken die Sprache in dem Aspekt wesentlich wird, in dem sie sich befehlend und vorschreibend oder auch überredend und werbend auf ein Handeln bezieht und dieses herbeiführen soll, kann die Frage nach dem Grund der ethischen Forderung nur die Form eines freien Gesprächs annehmen. Dieses will nicht überreden oder zu etwas bewegen, sondern ein Selbstverständnis erwecken, das dann auch seine Konsequenzen für das Handeln haben wird, aber sie selbst ziehen muß. Das Moralische liegt deshalb nicht so sehr in der Handlung als vielmehr in dem begleitenden Bewußtsein; nur ein reflektiertes Bewußtsein kann ein moralisches Bewußtsein sein. *Luthers* Einsicht, daß der Mensch Gott so hat, wie er ihn glaubt, läßt sich auch auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst übertragen: auch er wird das, was er von sich hält und als was er sich versteht. [67/68]

Wenn aber das Moralische in keiner Handlung unmittelbar in Erscheinung tritt und als ihr Bestimmungsgrund verborgen bleibt, ist es primär die Sprache, in der das moralische Bewußtsein erweckt wird, sich faßt und artikuliert. Der Mensch wird durch sein



Denken besser oder auch schlechter und nur über das Bewußtsein auch in seinem Tun. Das Bild der Welt und des anderen geht dabei in die Weise ein, in der eine an sich unbestimmte Forderung erfahren und in konkrete Verpflichtungen übersetzt oder in ihrem Anspruch geleugnet wird. Dabei erhält die Kommunikation mit anderen Menschen eine ganz ausgezeichnete Bedeutung als ein freies Sichmitteilen, dem der Übergriff und die Bemächtigung des anderen versagt ist. Wo ich fordere oder befehle, breche ich diesen Bezug ab und nehme eine Haltung ein, die den anderen unter Umständen negiert oder mißbraucht. Die vorbehaltlose Anerkennung des anderen in seiner Freiheit fordert als einzig legitimes Mittel seiner moralischen Ansprache das Gespräch, das konstitutiv für die sittliche Wirklichkeit ist, weil nur in ihm ein freies Verhältnis von Menschen zustande kommt und verbindlich werden kann.

Nur unter der Wahrung der Solidarität, wie sie im Gespräch gegeben ist, kann auch der Ungleichheit in den zwischenmenschlichen Verhältnissen so Rechnung getragen werden, daß diese mit der moralischen Legitimation auch ihren bestimmenden Einfluß verliert. In der Form einer positiven und konkreten Wechselseitigkeit läßt sich die Allgemeinheit der moralischen Forderung nicht mehr durch Gruppenkonventionen garantieren oder gar mit Sanktionen erzwingen und muß sich vielmehr im direkten Bezug der Menschen frei herstellen.

Die geforderte sittliche Haltung ist identisch mit der wahren erzieherischen Haltung. Deren erster Grundsatz ist es, von der gegebenen Situation des Kindes auszugehen und an ihr Positives anzuknüpfen, bevor man das Falsche sieht und ihm entgegentritt. Eine solche Haltung ist primär bejahend, ihre Wirkung bildend und erst in zweiter Linie beschränkend. Der Erzieher [68/69] kann über vieles bekümmert sein, was vorgeht, aber er hat nie einen Grund für eine generelle Absage an die eigene Zeit, auch wo sie sich im Bild des jungen Menschen manchmal fremd und unliebsam aufdrängt. Keine Verneinung konstituiert ein freies Verhältnis, und wer nur verneint, wird abgewiesen und macht allenfalls eine unglückliche Figur. Die erste Bedingung aller Erziehung wird hier übersehen: daß nur das positive Verhältnis der moralischen Negation ein Gewicht geben kann und sie überhaupt ankommen läßt. Indem die Erziehung die Sache und das Problem des anderen Menschen zu ihrer eigenen macht, nimmt sie in dessen Freiheit ihre eigene Grenze in sich herein und thematisiert sie ausdrücklich als einen zentralen Gegenstand des erzieherischen Dialoges selbst. Sie gibt frei, wo sie auch zwingen könnte, und zieht die durchgehaltene Spannung des Gesprächs der schroffen Auseinandersetzung und dem Bruch vor, in dem ihre Möglichkeit überhaupt preisgegeben wäre.

## 9. Die Basis des Vertrauens

Fundierend für dieses freie Verhältnis ist das Vertrauen als ein ursprüngliches Entgegenkommen auf eine Antwort hin. Dieses Vertrauen ist eine grundlose Vorleistung und nicht wie die erzwungene Anerkennung ein reaktives Verhalten, das dazu dient, die eigene abhängige Lage zu erleichtern. Es ist ein Wagnis, weil die Antwort ausblei-

ben und es enttäuschen kann. Insofern der andere sich mir in seinem Vertrauen selbst ausliefert, verpflichtet er mich darin moralisch, dieses Vertrauen nicht zu mißbrauchen. Hier erst wird die moralische Verpflichtung ohne alle Zweideutigkeit erfahren und in ihrem Gewicht und ihrer Unentrinnbarkeit erkannt. Sie ist völlig frei, denn nichts spricht für sie als das geschenkte Vertrauen des ändern, das die ihm gemäße Antwort der Liebe erhofft. Ich habe dann, wie *Lögstrup* sagt (22), das Leben des anderen in meiner Hand und soll es schützen und nicht zerstören. [69/70]

Auch hier erhalte ich in einer sehr viel eminenteren Weise Macht über den anderen, eine Macht, die dieser mir selbst über sich gibt und die ihn deshalb auch sehr viel verletzlicher macht als jede andere auf der Konkurrenz beruhende und mit äußeren Mitteln gegen seinen Widerstand erzwungene Macht. In der Opposition bleibt der Unterworfenen frei und unangreifbar bis dahin, daß er die physische Abhängigkeit mit dem Opfer seines Lebens begleicht. Die im Vertrauen entäußerte Macht trifft ihn sehr viel zentraler, wo sie gegen ihn gewendet wird, und macht ihn in seinem innersten Kern wehrlos. Während im Machtkampf der eine dem anderen nichts schuldig ist und zu bleiben braucht, ist im Vertrauensverhältnis von vornherein eine moralische Verpflichtung enthalten, die jeden rivalisierenden Einsatz der gewonnenen Macht verbietet.

Zugleich zeigt sich darin die Freiheit der moralischen Verpflichtung: fehlendes Entgegenkommen oder Mißbrauch der eingeräumten Macht kann nicht eingeklagt und bestraft werden. Der Vertrauende möchte, aber er fordert nicht, daß sein Vertrauen erwidert wird. Indem er vertraut, gibt er etwas und stellt nicht Ansprüche. Sein Entgegenkommen wird nur insofern zum Anspruch an den anderen, als dieser das ihm geschenkte Vertrauen annimmt und sich selbst darauf verpflichtet. Er findet sich zunächst ganz auf sich selbst hin beansprucht und muß sich entscheiden, ohne dabei unter Druck gesetzt worden zu sein.

Die moralische Forderung geht also an den Einzelnen als solchen und wird nicht ohne seine freie Stellungnahme für ihn verbindlich. Sie bleibt grundsätzlich sanktionsfrei. Weil jeder in derselben Situation der fundamentalen Angewiesenheit ist, gilt die moralische Forderung allgemein. Jeder steht unter ihr, insofern der soziale Bezug das Medium der eigenen Lebenserfüllung ist. Aber jeder kann die moralische Verpflichtung, die ihm im Vertrauen des anderen erwächst, nur sich selbst verbindlich machen und nicht anderen abverlangen. Insofern erfährt jeder sie ganz persönlich als an sich selbst gerichtet. [70/71]

Darin unterscheidet sich die moralische Forderung von Rechtsverhältnissen, die einklagbar sind, und ebenso von rivalisierenden Machtverhältnissen, denen man ausgesetzt ist und von denen man doch nicht innerlich betroffen zu sein braucht. Die eigene Anerkennung moralischen Anspruchs gibt noch kein Recht, dasselbe auch von anderen zu verlangen. Die nur je individuell eingelöste Allgemeinheit der ethischen Forderung ist also grundsätzlich durch die Freiheit des Einzelnen gebrochen und kann nicht als eine übergreifende Allgemeinheit zur Sache vorgängiger Übereinkunft gemacht werden, der man nachzukommen hätte. Der im Vertrauen liegende Anspruch an den anderen, die ihm eingeräumte Möglichkeit nicht gegen den Geber zu verwenden, spricht sich nicht als eine Forderung aus und wird nur in der Antwort des anderen von diesem

sich selbst verbindlich gemacht. Zwar soll der andere mein Vertrauen erwidern, und umgekehrt soll ich das mir entgegengebrachte Vertrauen nicht enttäuschen. Aber kein Versagen des anderen entbindet mich von der Verpflichtung, durch deren Übernahme ich keinen anderen verpflichte. Was allgemein gilt, kann doch nicht allgemein geltend gemacht werden. Nur unter der Bedingung dieser Freiheit kann die zwischenmenschliche Beziehung überhaupt als eine moralische Beziehung ausgesprochen werden, an der die Bemächtigung des anderen ihre Grenze findet. Sie schließt die Möglichkeit des Abfalls und des Konflikts grundsätzlich ein, weil jeder in ihr seine volle Selbständigkeit behält.

Den Menschen moralisch anzusprechen heißt deshalb nicht, etwas von ihm zu fordern, sondern ihm ein Vertrauen entgegenzubringen, das er sich selbst zur Verpflichtung machen muß und allein machen kann. Keine moralische Forderung ist dem anderen verbindlich zu machen, weil jeder nur sich selbst auf sie verpflichten kann. Während das Machtverlangen diese mit der Freiheit des anderen gesetzte Grenze negiert, nimmt der im Vertrauenserweis liegende Anspruch sich als solcher zurück und macht sich zur Gabe. Der moralische Bezug als ein Verhältnis [71/72] des Gebens und Annehmens verpflichtet auf eine andere Weise, als dies beim Fordern und Nachkommenmüssen der Fall ist. Daß Moralität nur in einem freien Verhältnis möglich ist — und das ist der Sinn dieser Überlegungen — , schließt also ein Doppeltes ein: daß Menschen aufeinander angewiesen sind und nur im Sichmitteilen und gegenseitigen Angenommensein leben können, und daß dieser Bezug in ihre Freiheit gestellt ist, insofern jeder nur durch sich selbst auf ihn verpflichtet werden kann. Es widerspricht sich deshalb nicht, daß der Mensch nur in der Gemeinschaft einen moralischen Anspruch erfahren kann und als sittliches Wesen doch ganz das »Werk seiner selbst« ist. Die Mißachtung der moralischen Verpflichtung ist ein Bruch mit dem anderen, der diesen tödlich trifft, zugleich aber und mehr noch ein Verrat an sich selbst, insofern eine frei übernommene Verantwortung verlassen wird. Die moralische Integrität der Person kann aus dem sozialen Verband allein nicht zureichend begriffen werden, weil dessen Grundlage Freiheit wie Unfreiheit sein kann und im ethischen Sinne zweideutig bleibt. Der »innere Wert« des Menschen erwächst aus dem Bewußtsein der Selbstbestimmung zur Verantwortlichkeit und geht mit diesem verloren. Die Verpflichtung gegenüber anderen wird nur so zu einer moralischen Verpflichtung, daß der Einzelne darin auf sich selbst verpflichtet wird. Dieses moralische Selbstverhältnis ist sozial vermittelt und es bleibt auf die Gemeinschaft bezogen, aber es steht unter keinem fremden Anspruch, den es nicht selbst zu vertreten bereit und fähig ist.

## 10. Die doppelte Polarisierung des Gesprächs

Zeigt sich im Gespräch, daß das Gute stets ein gemeinsames Gutes sein muß und daß die Grenzen der Gesprächsbereitschaft nicht vorweg abgesteckt werden können, so folgt schon aus der Möglichkeit des Gesprächs, daß ein sittlicher Konsensus grundsätzlich erreichbar sein muß. Das Gute muß sich als ein Gemein- [72/73] sames im Ge-

sprach mitteilen lassen und grundsätzlich begründbar und einsehbar sein.

Dazu ist aber eine doppelte Polarisierung nötig. Das Gespräch hat die Tendenz, je wesentlicher es wird, sich desto mehr auf einen kleinen Kreis und schließlich auf zwei Menschen zu beschränken. Dem entspricht die Partikularisierung des sittlichen Lebens (*bonum diffusivum sui*), das nur in beständigen und intensiven persönlichen Beziehungen sich voll entfalten kann. Trotzdem genügt es nicht, den Menschen auf seine eigenen Verhältnisse anzusprechen und in ihnen zu behaften. Eine Haltung, die im Engsten und Naheliegenden bleibt, sich nur dem eigenen kleinen Kreis verpflichtet fühlt und öffentliche Belange zwar für sich nützt, aber sie nicht zur eigenen Sache macht, ist dem großen Geschehen und den entfernten Ereignissen gegenüber unansprechbar und unwirksam. Wenn man hier schon nicht mehr aus Gefühl und spontanem Interesse teilnehmend sein kann, fällt die statt dessen geforderte Denkleistung aus, die die allgemeine Verflechtung der Schicksale zeigen und eine rational vermittelte Verbindung mit dem mitzutragenden allgemeinen Lebenszusammenhang herstellen würde.

Sittlichkeit verlangt aber heute, daß man sich auch der anonymen Öffentlichkeit und dem entfernteren Geschehen gegenüber in derselben Verantwortung verpflichtet fühlt, die man seinen Nächsten gegenüber zu tragen bereit ist. Ein konkretes Bewußtsein der Verpflichtung kann sich nicht voll ausbilden, wenn sich kein allgemeines Bewußtsein damit verbindet. Die sittliche Verpflichtung wird geboren und faßt sich nur im persönlichen Bezug von Menschen, aber sie muß diesen überschreiten und eine Verantwortung für das Ganze übernehmen, auf die es heute entscheidend ankommt.

Die Frage nach der im zweckrationalen Verband nicht mehr gewährleisteten Einheit der Gesellschaft führt auch *Gehlen* zu einer ganz ähnlichen Aussage: »Das Zeitalter der Vermassung ist das Zeitalter der kleinen [73/74] Sondergruppierungen, der Vertrauensbeziehungen, für die man sich einsetzt und wirklich etwas tut, der Teams, die Gleichgesonnene kooptieren ... alle diese kleinen Bindungen zusammen machen so etwas wie den Zement des Gesamtgebäudes der Gesellschaft aus« (23).

In der nichtinstitutionalisierbaren Jeweiligkeit seines Zustandekommens bildet so das Gespräch ein öffentliches Bewußtsein aus. Diese weitere Beziehung ist notwendig sprachlicher Natur und kann nicht mehr oder nur noch teilweise vom Handeln übernommen werden. Beides ergibt erst das integrale sittliche Bewußtsein, das eine Zirkulation der engsten Beziehungen bildet und zugleich die gemeinsame Teilnahme am größeren Geschehen begründet. Beides zu verbinden verlangt aber, die Moral aus ihrer einseitigen Festlegung auf die Gefühlssphäre herauszubringen und ihr die Welt der rationalen Erwägungen und Einsichten zu öffnen. Wo man in der Übernahme öffentlicher Verantwortung auf emotionale Bereitschaften nicht mehr warten kann, muß die Erkenntnis sagen, was zu tun ist.

## 11. Abschluß

Auch wenn es wie eine Überforderung des Menschen (und vor allem des jungen Menschen) aussieht, der auf die Sicherheit seines geschlossenen Weltbildes nicht verzich-

ten und seine Meinungen nicht einer ständigen Kontrolle und Selbstkritik unterziehen zu können scheint: in Wirklichkeit ist diese Überforderung das einzige Mittel, um ihn innerlich wachsen und zur sittlichen Reife gelangen zu lassen. Die gegenwärtige verworrene Situation ist so gesehen die notwendige Bedingung, unter der ein Fortschritt des Menschen in der Verwirklichung seines sittlichen Wesens erreicht werden kann. Denn darüber sollte Klarheit bestehen: das Bild einer geschlossenen Gesellschaft mit allen sich daraus ergebenden Leitvorstellungen muß als eine vergangene Lebensform angesehen werden, die nicht wiederholt werden [74/75] kann, weil sie sich unter dem sittlichen Aspekt heute nur noch negativ und keineswegs mehr bildend auswirken könnte. Denn sie wäre heute zwangsläufig verbunden mit offenen oder versteckten Formen sozialen oder politischen Zwanges, in denen das Wissen um die gesellschaftliche Herstellbarkeit und Manipulierbarkeit des Menschen arge Früchte zeitigen könnte. Der soziale Bezug als Grundbedingung der menschlichen Existenz enthält konstitutiv die Zweideutigkeit und Unentschiedenheit ihrer Freiheit. Kann der Mensch nur im Verhältnis zum anderen Menschen frei werden und sein, so ist dieser Bezug auch das Medium aller Mißachtung und Verführung des Menschen und Ansatzpunkt für seinen Mißbrauch und jeglichen Zwang. Dieselben Existenzbedingungen, in denen das Gute wirksam werden kann, sind auch die Bedingungen für die Wirksamkeit des Bösen. Das menschliche Verhältnis bewegt sich zwischen den Grenzen des *homo homini lupus* und *homo homini deus*. Dann kommt es aber darauf an, den menschlichen Verhältnissen eine Form zu geben, in der das Gute eine maximale Chance hat und die Verkehrung weniger leicht geschehen kann. Dafür gibt es Kriterien und eine Antwort, die dem geschichtlichen Ort entsprechen muß und für unsere Gesellschaftsform meines Erachtens nur dahin gehen kann, den Menschen (und zwar in jedem Alter) auf seine Freiheit anzusprechen und auf sie zu verpflichten.

Will man das Gefühl für die eigene Freiheit wecken und zu ihrem Gebrauch anleiten, so trifft man durchaus konkrete Bedingungen an, denen der so Angesprochene sich um so weniger entziehen kann, als er sich selbst auf sie festgelegt hat. Die Frage der Außenlenkung oder Innenlenkung bildet hier keine echte Alternative. Die Verinnerlichung von Vorgaben ist mit deren Habitualisierung ja noch nicht geleistet, und will man eine wirkliche Aneignung erreichen, so setzt dies eine personale Verarbeitung und Integration voraus, die nur mittels allgemeiner Verhaltensprinzipien und das heißt über eine Überlegung [75/76] und Einsicht möglich ist. Der Aufbau einer personalen Struktur geht stets nur über eine Freiheit, die ihre Bestimmung selbst übernimmt, und das heißt immer: vorfindet und gestaltet. Dazu ist das Gespräch und eine in ihm sich klärende Einsicht in den Zusammenhang der Lebensbezüge nötig. Aussprachen gehören dann nicht nur zu den gelegentlichen und in Konfliktsituationen widerwillig ergriffenen Mitteln sittlicher Erziehung, sondern rücken in deren Mitte. Jede bloß funktionale und auf einseitiger Gehorsamsforderung beruhende Erziehung bleibt unvollständig und wird unmoralisch, weil sie die auch hierbei angesprochene Freiheit bloß einspannt und damit übergeht, in der alle Sittlichkeit des Menschen ihren Ursprung hat.