

„In commercio der Gedanken...“

Zivilität, Gemeinsinn und die moralische Bildung und Entwicklung¹

Roland Reichenbach

Vorbemerkungen

Im Folgenden möchte eine Handvoll *begrifflich interessierte* Überlegungen zu den Ermöglichungsbedingungen der moralischen Entwicklung und Bildung anbringen. Dabei möchte ich schliesslich mit Tomasellos (2009) Konzept der *geteilten Intentionalität* die Bedeutung von scheinbar einfachen sozialen Praktiken hervorheben; wie beispielsweise miteinander über etwas reden oder einen gemeinsamen Spaziergang unternehmen oder auch einen Interaktionspartner auf etwas hinweisen, das dieser offenbar noch nicht bemerkt hat (nicht nur so intellektuelle Hinweise wie, dass sich der andere nicht bewusst ist, dass sein Argument logisch nicht kohärent sein könnte, sondern auch Hinweise wie z.B. dass dort ein roter Ball ist oder dass ich weiss, wer den roten Ball versteckt hat). Die Erläuterungen erfolgen anhand der Konzepte der Zivilität, des Gemeinsinns und eben der geteilten Intentionalität. Sollte ich eine passende These formulieren müssen, so käme mir keine eigene in den Sinn, dafür eine These, die Hannah Arendts nach ihrer Kant-Lektüre so formuliert: "Man urteilt immer als ein Mitglied einer Gemeinschaft, geleitet von seinem gemeinschaftlichen Sinn, seinem *sensus communis*" (Arendt 1998, S. 100)².

In der gewaltfreien Auseinandersetzung können Menschen Bereitschaften entwickeln, die den Aufbau moralisch relevanter Fähigkeiten (Kompetenzen) wohl begünstigen, aber selber nicht überzeugend als Kompetenzen, sondern eben eher als Bereitschaften oder gar Tugenden aufzufassen sind. Psychologisch spricht man lieber von Dispositionen oder Motiven, aber es könnte sein, dass man damit sozusagen die ethische Pointe der willentlichen Anstrengung und des Bemühens der Person (und nicht: einer Persönlichkeit), einem subjektiv anerkannten Ideal näher zu kommen, etwa aus den Augen verliert³. Solche Bereitschaften, die kompetenztheoretisch gar nicht zu fassen sind, aber unterstellt werden müssen, wenn es um den Aufbau kor-

¹ Vortrag am Treffen des Arbeitskreises Moral und Beruf. Basel, 15. Januar 2010.

² Der *Kritik der einen Vernunft* entnehmen wir übrigens, dass die Urteilskraft ein ganz besonderes Talent sei, das man nicht *belehren*, sondern nur *üben* könne; auch könne sein Mangel durch keine Schule ersetzt werden (KrV, B 172).

³ Mit dem Fokus auf den Willen handelt man sich allerdings wieder neue - begriffliche und vor allem willensethische Probleme ein (vgl. schon Hartmann 1926⁴).

respondierender Fähigkeiten geht, sind etwa (1) die Bereitschaft, sich rationalen Argumenten zu beugen und ebensolche zu verwenden, (2) die Bereitschaft zur Selbstkorrektur in vielfältiger Form, (3) die Bereitschaft, die Dinge in ihrem Kontext zu beurteilen, unter anderem, wenn es um ethisch relevante Fragen geht, oder auch die (4) Bereitschaft, die Gesichtspunkte, Bedürfnisse und Nöte der Anderen ernst zu nehmen bzw. anzuerkennen⁴.

Wer sich in diesem Sinn selbst erziehen kann, der hat im Grunde das Stadium der Moral erreicht. Immanuel Kant hat in seiner Pädagogik vier Stadien der Erziehung unterschieden, namentlich (1) Disziplinierung, (2) Kultivierung, (3) Zivilisierung und (4) Moralisierung⁵. Der einer rigoristischen Moralauffassung bezichtigte Kant wusste, dass das vierte Stadium, die Moralisierung, keine gesellschaftliche Realität besitzt. Höchstens der Zustand der Zivilisierung, d.h. der anständige Umgang zwischen den Menschen, die sich nicht kennen, kann erwartet werden. Der gesellige Umgang ist auch als ästhetisches Verhältnis und Ausdruck städtischer Zivilität zu verstehen, als gesellschaftliche Höchstform, für welche Kant selber ein Musterbeispiel darstellt. Der Essener Historiker Jürgen Manthey schreibt in *Königsberg - Geschichte einer Weltbürgerrepublik* (2005) über diesen Aspekt bei Kant:

„Schon seine Kleidung ist eine Mitteilung auf der geschmacklichen Ebene an die städtische Öffentlichkeit, dass er mit ihr in Verbindung treten möchte. Er signalisiert seinen Kommunikationswunsch, seine Gesprächsbereitschaft, in der Weise, wie er sie in seiner Kritik an Sokrates, der immer nur als Lehrer aufgetreten sei, formuliert hat: Im Gespräch das Kant sucht, ist keiner Lehrer oder Schüler, sondern sie sind in commercio der Gedanken“ (ebd.).

Das erwähne ich, weil die *aufklärerische Geringschätzung der gesellschaftlichen Umgangsformen* - und pädagogisch betrachtet, ihrer unterschätzten Bedeutung für die moralische Bildung und Entwicklung des Menschen - das Denken und die Theorie der Moralentwicklung m.E. einseitig geprägt haben. Sofern man Kant als Aufklärer bezeichnen kann - und man müsste sehr uninformiert sein, wollte man dies bestreiten - könnte es also irreführend sein, die Differenz von Sitte und Moral bzw. Konvention und Moral in scheinbarer Aufklärungstradition so zu verstehen, als ob Moral die Überwindung von Sitte und blossen Konventionen darstellen würde. Natürlich verstecken sich hinter diesem viel beachteten Themenkomplex u.a. auch die Positionen des moralischen Realismus und des moralischen Idealismus. Aus Sicht des letzteren kapituliert der moralische Realist sozusagen vor der normativen Kraft des Fakti-

⁴ Wer solche Bereitschaften entwickelt hat, scheint insgesamt sozusagen schwer in Ordnung zu sein. Da sich diese Person offenbar nun selber erziehen und "zum Besseren" verändern kann, muss und darf sie auch nicht mehr erzogen werden. Jedenfalls ist sie gewappnet, den Raum der pädagogischen Angriffe, unbeschadet zu durchschreiten. Das ist bedenkenswert, denn dieser Raum ist zwar vor allem virtuell, expandiert aber, ist etwa so groß wie ein halbes Universum, in der länglichen Ausdehnung so lang wie das Leben dauert, beginnend schon mit der pränatalen Pädagogik und dann mit der Strebepädagogik vielleicht noch nicht aufhörend, es ist ja nicht sicher, dass es die postmortale Pädagogik nicht gibt.

⁵ Vor der Disziplinierung kommt übrigens - als Erziehung in der Frühkindheit - die "Wartung".

schen. Dieselbe als höchsten Massstab zu akzeptieren, ist ja auch fragwürdig. Und so kann man beispielsweise mit Vittorio Hösle (1997) fragen, welche faktischen Moralvorstellungen sich in Europa und vielleicht weit über Europa hinaus möglicherweise bis heute durchgesetzt hätten, wenn Hitler bzw. das Nazi-Regime über Atombomben verfügt hätte, die ja fast sicher eingesetzt worden wären. Der Idealist andererseits unterstellt die Transzendenz der Moral und der Wahrheit gegenüber dem Sozialen. Dieses edle Motiv wirkt aber für viele, die meinen, mit beiden Füßen auf dem Boden zu stehen, eher naiv. Die Debatte ist alt... Sympathisch ist vielleicht die Sicht, die Christian Thomasius (geboren 1655, gestorben 1728, also als Kant erst 4 Jahre alt war und sich noch wenig mit der Kategorizität und Imperativität der Moral beschäftigte) in Hinblick auf die Differenz von Moral und Sitte entwickelt hat. Sein Vorschlag löst kein Problem, aber er mildert die Dichotomie von Moral und Sitte ab. Denn nach Thomasius fördert die Sitte nicht das wirklich Gute, aber doch das mittlere Gute, und es verhindert nicht grosses Übel, aber doch mittleres Übel. Im sogenannten Alltag - der ja nicht umsonst so heisst - haben wir es denn vor allem mit dem mittleren Übel und zum Glück nur sehr selten mit dem richtigen Übel zu tun, und vorwiegend mit dem mittleren Guten und meist nicht mit dem wirklich ganz Guten⁶. Deshalb hat anständiges Verhalten im Alltag eine besondere Bedeutung.

1. Zivilität und Gemeinsinn

1.1 Decorum - Schöner Schein

Zivilität ist nicht Moral, aber ihre *Vorstufe* und *Vorbedingung* (Fumat 2000: 107). Sie ist Ausdruck der Tatsache einer fundamentalen Anerkennung, *dass der andere existiert, ein potentieller Interaktionspartner darstellt, dass er ein menschliches Wesen ist mit unterschiedlichen Bezügen und Möglichkeiten*. Zivilität stellt auch keine Politik dar, aber durch das Bezugsnetz der intersubjektiven Beziehungen, das sie kreiert, kann sie als Basis des politischen Lebens fungieren (ebd.). Zivilität meint auch nicht Gemeinsinn und *zielt* auch nicht auf Gemeinsinn: Die Individuen begegnen sich, gehen einander aus dem Weg, kontrollieren sich und ihre Begegnungen, z.B. mit Höflichkeitsfloskeln, die lernbar und ihnen vorgegeben sind. Und unabhängig vom individuellen Wollen kreieren sie in diesem Umgang eine *gemeinsame* Welt, eine

⁶ Aus diesem Grund glaube ich, dass man Harry Frankfurt zustimmen kann, als er vor wenigen Jahren schrieb: „Wir müssen moralische Fragestellungen ernst nehmen, das bedarf kaum einer Erwähnung. Dennoch denke ich, dass die Relevanz, die der Moral für unsere Lebensführung zukommt, tendenziell überbewertet wird. Die Moral ist weniger einschlägig für die Bildung unserer Präferenzen und die Orientierung unseres Verhaltens, sie gibt uns weniger Auskunft über die Fragen, was wir schätzen und wie wir leben sollen, als man gemeinhin annimmt. Außerdem kommt ihr nicht so viel Autorität zu, wie man meint. Selbst wenn sie Wichtiges mitzuteilen hat, hat sie nicht notwendigerweise das letzte Wort“ (Frankfurt 2005, S. 10).

vorrechtliche Ordnung, ohne die Recht und Institution undenkbar wären. Aus diesem Grund ist der Verlust an Zivilität und Anstand, wie er manchmal diagnostiziert wird (z.B. Peyrat 2005), zu Recht zu beklagen. Das zivile Wissen mag vorwiegend impliziter oder latenter Natur sein, es wird aber in den Situationen, in denen fundamentale Anstandsnormen missachtet werden, (zumindest kurzweilig) explizit oder manifest. „Die Art, wie wir auf die Verletzung unbefragter Basisannahmen des wechselseitigen Respekts reagieren“, so formuliert Alheit (2000: 11), „zeigt, wie tief ein ziviler Habitus in unserer Einstellung zur Welt verankert ist“. Man ist bei dieser Feststellung an Goffman und seine Einsicht erinnert, dass Konventionen der Höflichkeit bloß als „Konventionen“ wahrgenommen werden, quasi kontingent und fast schon überflüssig, dass aber ihr Fehlen alarmierende Effekte hat. Dass es ohne Zivilität keine Sicherheit geben kann, keine Moral, kein Recht und keine Politik, weiß man. Doch dieses Wissen gehört unter anderem im Bereich pädagogischer Theorie zu den *heute* ignorierten und missverstandenen Selbstverständlichkeiten.

Während auf die Kategorie der Zivilität im kompetenztheoretisch dominierten Diskurs um Bildung und Demokratie vielleicht nicht an erster Stelle rekurriert wird, so scheint die Kategorie des Anstandes im gleichen Zusammenhang mindestens ebenso arbiträr und peripher zu sein. Vielleicht ist sie auch nicht gerne gesehen, da konservativ oder bieder anmutend. Allerdings sind die beiden Begriffe verwandt und ihre Geschichte ist vielfältig (vgl. Elwitz 1973). Als im 18. Jahrhundert egalitäre Ideale „aufzudämmern“ begannen und der höfische Bezugsrahmen, „auf den die ständisch differenzierte Gesellschaftsethik mit ihrer Etikette schielte“ (Vec 2004, S. 98), zunehmend suspekter wurde, interessierten eher Moral und Recht und der „Verlust der guten Sitte“ (Schneiders 1985) konnte durchaus als hinnehmbar erscheinen. Nicht nur der gemeinsame Ursprung von Moral, Recht und Sitte, sondern auch der bestehende innere Zusammenhang von Sitte und Moral sowie die Funktion der Sitte für Moral konnten in aufklärerischer Manier, sozusagen enthusiastisch-vorausschauend ignoriert werden. Sicher ist es übertrieben, es mit Milos Vec so zu formulieren: „Das Jahrhundert der Aufklärung hinterlässt keine Gedächtnisspur“ (Vec 2004, S. 98). Doch „Zivilität“ kann im Anschluss an Norbert Elias’ vielzitierten Untersuchungen zum „Prozess der Zivilisation“ (1969) als eine besondere Form der Mäßigung und der Selbstbeherrschung begriffen werden, die ihrerseits dem gewaltfreien Umgang zwischen den Menschen dienlich sind (Alheit 2000, S. 12; Döbler 2000). Insofern könnte „Zivilität“ moralpädagogisch und -psychologisch attraktiv sein oder sollte es sein, während „Anstand“ mitunter abschätzig als „*bloß*“ konventionell verurteilt wird, wiewohl das mit ihr Gemeinte dem angenehmen Leben dienlich ist, aber nicht von ebenso fundamentaler Bedeutung wie Recht und Moral erscheinen kann.

Der Anstand – lateinisch *Decorum* (Vec 2004; S. 75) – betrifft eine Kategorie von Normen, „die potenziell auf jeden menschlichen Lebensbereich Anwendung finden können“ (S. 76), deren Quellen diffus mögen (S. 79). Mit dem Recht teilt die Sitte die Funktion, *dem äußeren gesellschaftlichen Frieden zu dienen* (S. 83). Die Ursachen des Umstandes, dass die Sitte – *Decorum*, Anstand (die Begriffe können an dieser Stelle austauschbar verwendet werden) – heute nicht den gleichen Stellenwert aufweist, d.h. nicht als ein gleichberechtigtes Gebiet neben Recht und Moral steht, hat Vec in seiner Diskussion der Theorie bzw. Schriften Christian Thomasius' analysiert. Der Sitte würde nun einmal nicht die inhaltliche Würde des Rechts und der Moral anhaften: „Gebote, den Nächsten zu lieben oder nicht zu töten, haben ein ganz anderes materielles Pathos als die Konvention einer bestimmten Anredeformel“ (Vec 2004, S. 91). Das *Decorum* erscheint auch vom intellektuellen bzw. theoretischen Standpunkt wenig attraktiv, allerdings kann die *Decorum*-Theorie als eine vormoderne Theorie der sozialen Normen betrachtet werden (S. 96). Thomasius hat erkannt, dass *Decorum* "zugleich Norm und Normerfüllung“ bedeutet und deshalb für die Staats- und Gesellschaftsordnung eine „stabilisierende Form“ (S. 94) einnimmt. Allerdings ändern sich die Sitten⁷. Manchmal mit ambivalentem Ausgang. Richard Sennett (1986) analysierte, wie die Öffentlichkeit des 18. Jahrhunderts in Europa von gesellschaftlichen Konventionen begleitet war, die das menschliche Verhalten bestimmt haben. Diese Konventionen, die heute als steif, einengend oder künstlich beurteilt werden, ermöglichten eine Distanzierung der Gefühlswelt (Intimität) von der Öffentlichkeit, in welcher Weltbürgertum und Höflichkeit gefordert waren (Sennett 1986; S. 71-171). Die klare Definition *öffentlicher Rollen* (S. 92-121) führte nach Sennett keineswegs nur zu einer gewissen Steifheit, sie ermöglichte vielmehr auch, dass fremde Menschen – auch ungleichen Standes – in der Öffentlichkeit ohne Weiteres in geselliger – und „anständiger“ – Weise ins Gespräch kommen konnten, ohne sich aufgerufen zu fühlen (müssen), sich nach einer bestimmten Zeit die – wie es Lasch genannt hat – „tiefinnersten Geheimnisse zu enthüllen“ (S. 45). Die strikte Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre bildete nicht einen Gegensatz, vielmehr waren die „Formen öffentlichen und privaten Ausdrucks ... gleichsam zwei Atome eines Moleküls. In der Öffentlichkeit begegnete man dem Problem der gesellschaftlichen Ordnung, indem man Zeichen schuf; in der Privatsphäre begegnete man dem Problem

⁷ Gleichzeitig aber sei schon für Thomasius einsichtig gewesen, dass sich die Sitten wandeln, die Stabilität der Sitte also begrenzt und Sitte dadurch dynamisch wirksam ist: „Die ständisch differenzierten Sitten sind bei Thomasius nichts als die vorübergehenden Erscheinungsformen einer sich wandelnden Gesellschaft“ (S. 94). Gerade die Nachahmung der Sitten der vornehmeren Stände, bewirk(t)e, dass „sich die Bürger eben nicht am Verhalten strikt standesgleicher Mitmenschen ausrichten, sondern nach dem Habitus höher stehender Personen streben. Die soziale Distinktion wird auf diese Weise geradezu zum Innovationsantrieb“ (S. 95).

der Versorgung der Kinder, indem man auf transzendente Prinzipien zurückgriff. Die Impulse, welche die Öffentlichkeit beherrschten, waren Wille und Kunstgriff; die Privatsphäre dagegen war vom Impuls bestimmt, alles Künstliche abzustreifen und auszuschalten. Das Öffentliche war 'Kreation', das Private 'Kondition' des Menschen" (Sennett 1986; S. 133f.). Die Balance zwischen den beiden Sphären ist mit einer Qualität aufrechterhalten worden, die wir heute als das „Unpersönliche“ bezeichnen würden. Der „individuelle Charakter“ sei weder für die eine noch die andere Sphäre regulativ gewesen. Beschränkt waren die gültigen Konventionen der Öffentlichkeit nur durch die „natürlichen Sympathien“. Die heute abstrakt und gestaltlos gewordene Idee natürlicher Rechte ist als Prinzip der Naturordnung und damit als Mäßigung verstanden worden, auf die hin die gesellschaftlichen Konventionen überprüft worden sind, wenn diese „ein Übermaß an Leiden und Schmerz“ hervorgerufen haben (S. 134). Nachdem jedoch im 18. Jahrhundert damit begonnen wurde, „mit dem Begriff der Freiheit zu experimentieren“, sei eine Idee in den Umlauf gekommen, die nicht dem Prinzip der Mäßigung unterlegen habe: „Freiheit als Prinzip oder Struktur gesellschaftlicher Beziehungen ließ sich weder mit der Idee der Konvention noch mit der Idee der natürlichen Sympathien begreifen“ (Sennett 1986; S. 134). Der Begriff der Freiheit habe das „Molekül aus Öffentlichkeit und Privatsphäre“ gesprengt, welches vorher nur deshalb habe zusammenhalten können, „weil der individuelle Charakter nicht die Grundlage der Gesellschaft bildete“ (ebd.).

1.2 Anstand ist Abstand

Yveline Fumat (2000) interpretiert Zivilität als die Kunst des richtigen Abstands. Die kalkulierte Unaufmerksamkeit in den scheinbar unwichtigen Begegnungen von Individuen, etwa auf der Straße im urbanen Umfeld, ist eine erste wichtige Form von Zivilität (S. 104). Man muss körperliche Zusammenstöße vermeiden, den direkten Blick, jegliches Anstarren und Überinteresse, ebenso aber zu große und zu sensible Nähe, im physischen wie im übertragenen Sinn: Der Andere muss sein Gesicht bewahren können, Diskretion ist angesagt (Gracián 2004). Man muss dem Anderen nicht alles mitteilen, was man über ihn weiß oder denkt (es ist nicht nötig und kann destruktiv sein). Es gehört aber auch zum *anständigen* Menschen, dass er nicht nur kein Wahrheitsfanatiker, sondern auch fähig ist, manchmal „fünf grade sein zu lassen“, manchmal „ein Auge zudrücken“ zu können, die Dinge nicht immer ins grelle Licht zu zerren. Manchmal geht es darum, dass bestimmte Dinge besser im Dunkeln verbleiben, manchmal geht es darum, sie in einem bestimmten und vielleicht nicht hellsten Licht erscheinen zu lassen. Ein „anständiger“ Mensch weiß also, dass die Wahrheit *nicht nur aufklärt, sondern auch zerstört* – und dass das, was sie zerstört, keineswegs nur „falsches Meinen“ ist,

sondern durchaus produktive bzw. „positive Illusionen“ sein können, also *Vorurteile, die das Leben menschlicher machen* und der Entwicklung des Einzelmenschen dienlich sein können. Die Annahme, dass strikte Vorurteilslosigkeit die Welt menschlicher machen würde, ist selber nur ein Vorurteil, eines zweiter Stufe (ein Vorurteil über oder gegen das Vorurteil). Die Urteilskraft, sofern sie ohne Einbildungskraft nicht wirksam sein kann, ist im Grunde immer auch eine *Vor-Urteilskraft*. Wie dem auch sei, jedenfalls muss der „Wahn der Wahrhaftigkeit ... manchmal der Normalität des Nichtwissens und dem Halbdunkel der Diskretion“ weichen (Hondrich 2002; S. 163).

Zivilgesellschaften gründen auf Zivilität. Diese kann mit Carter (1998) versuchsweise als die Summe der Opfer verstanden werden, die wir für das Zusammenleben erbringen müssen. Doch Zivilität heißt zunächst Anstand, Abstand und schöner Schein, allenfalls Täuschung. Man mag sich am Begriff der Täuschung stoßen und vorschlagen, lieber *mimesis* (griechisch „Nachahmung“, eigentlich „Vorahmung“) oder *imitatio* (lateinisch) zu gebrauchen, aber diese Begrifflichkeiten, die in zeitgenössischen Täuschungstheorien auch nicht benutzt werden, bringen die moralisch-ethische Ambivalenz kaum zum Ausdruck, die mit „Täuschung“ einhergeht und für den Kontext bedeutsam ist.

Selbst Kant konnte der Täuschung vergleichsweise positive Seiten abgewinnen. In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* schreibt er unter dem Titel „Von dem erlaubten moralischen Schein“: „Die Natur hat den Hang, sich gerne täuschen zu lassen, dem Menschen weislich eingepflanzt, selbst um die Tugend zu retten, oder doch zu ihr hinzuleiten“ (1797/1977; S. 443f.). Und: „Der gute ehrbare Anstand ist äußerer Schein, der anderen Achtung einflößt ... – Überhaupt ist alles, was man Wohlanständigkeit (*decorum*) nennt, von derselben Art, nämlich nichts als schöner Schein“ (S. 444). Es ist wahrscheinlich nicht an den Haaren herbeigezogen, zwischen dem moralischen und dem gesellschaftlichen „Kant“ zu unterscheiden. Der letztere ist sozusagen anders gepolt: Sich gegenseitig täuschen, ohne zu lügen und zu betrügen, das macht für Kant die gesittete Gesellschaft aus, die gerade aus dem Spiel der Täuschung heraus die Kraft zur „Verbesserung“ zieht:

„Die Menschen sind insgesamt, je zivilisierter, desto mehr Schauspieler: sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend jemand dadurch zu betrügen; weil ein jeder andere, dass es hiemit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverständlich ist, und es ist auch sehr gut, dass es so in der Welt zugeht ...“ (Kant 1977; S. 442).

Freilich muss Kant – wiewohl seine vorsoziologische Rollentheorie überzeugt – dann doch wieder die Moral in das Zentrum der Betrachtung rücken:

„... Denn dadurch, dass Menschen diese Rollen spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt, und gehen in die Gesinnung über“ (Kant 1977; S. 442f.).

Voll- und daueraufrichtige Gesellschaften wären unfreundliche Verbände von authentischen Antipathie-Molekülen. Offenheit und Wahrhaftigkeit halten im Grunde überhaupt nichts zusammen, auch keine modernen Gesellschaften. Umgekehrt „weiss man“ in „höflichen“ Verbänden, dass es nicht immer um das *Gute*, das *Schöne* und das *Wahre* geht, sondern manchmal vor allem um das *Schickliche*, *Gefällige* und *Angemessene*, d.h. um sozialverträgliche Arrangements unter suboptimalen Ausgangsbedingungen. Der fanatischen Suche nach Wahrheit und schnellen persönlichen Verurteilung einzelner wird hier misstraut.

Der „zivilisierte Mensch“, so Sennett mit Blick auf das 18. Jahrhundert, „legt Wert auf ‚Unpersönlichkeit‘ und gebraucht eine Sprache, die den Rekurs auf die Identität der Sprecher vermeidet“ (1994; S. 111). Die „Vorzüge einer gewissen Verstellung“ (S. 109) liegen bzw. lagen darin, der „Außenwelt einen spezifischen Eigenwert zu verleihen“, sie von „obsessiver Innerlichkeit“ zu befreien (S. 111). Während die „Maske der Tugend“ den Vertretern der Aufklärung als „Symbol für die Falschheit der Zivilisation“ (ebd.) gegolten habe, musste in den Nachwirren der Französischen Revolution festgestellt werden, welche „fatale Folgen“ die „Strategie wider die Oberflächlichkeit“ – wider den schönen Schein – aufweisen konnte (S. 114). Es galt nun, seine „wirklichen Anschauungen“ und seine „wahre Identität“ preiszugeben, sein „wahres Selbst“ zu entblößen. Gefährliche Zeiten: „Die Makel zivilisierter Vergangenheit, Spuren der Befangenheit, Höflichkeit, Ironie, konnten zum gesellschaftlichen Todesurteil werden“ (ebd.).

Kurz: Die aufklärerische Geringschätzung der gesellschaftlichen Umgangsformen ist ein weites Feld, in welchem u.a. die Unterschiede zwischen einer „Ethik der Konversation“ und einer „Moral der Kommunikation“ interessieren, wie von Rita Casale angedacht (2005, 2006), aber auch hinterfragt werden müssten.

1.3 Gemeinsinn

Zivilität fördert Gemeinsinn, und Gemeinsinn fördert Zivilität. Der Gemeinsinn ist ein ganz besonderer Sinn. Wie die anderen Sinne teilen wir den Gemeinsinn mit den Anderen. Es handelt sich, wie Arendt in ihrer un abgeschlossenen Studie zum Urteilen, d.h. zu Kants Politi-

scher Philosophie, festhält, um einen "Sondersinn, der uns in eine Gemeinschaft einfügt" (1998; S. 94).

In einer gedanklich vielleicht wenig durchdrungenen Variante ist Gemeinsinn einfach ein anderer Begriff für den sogenannten gesunden Menschenverstand, steht also für einen *Sinn* für das Richtige (aber auch Angemessene oder Schickliche), ohne dass darüber tiefschürfend nachgedacht werden müsste. Präferiert man eine etwas einsichtigere Variante, so kann der „gesunde Menschenverstand“ mit Kant⁸ mit den wohlbekannten „grundlegenden Maximen“ definiert werden. Der *gesunde* Menschenverstand beinhaltet nach Kant die Fähigkeiten

- (1) selbst zu denken („Selbstdenken“), *Maxime der Aufklärung*;
- (2) „an der Stelle jedes andern denken“, *Maxime der erweiterten Denkungsart*; und
- (3) „jederzeit mit sich selbst einstimmig (zu) denken“, *Maxime der Widerspruchsfreiheit* (Kant 1991, S. 214f).

Interessante Aspekte dieser Bestimmung liegen etwa darin, dass Gemeinsinn bei Kant etwas mit Denken zu tun hat, nicht einfach mit Einstellungen oder Eigenschaften. Es handelt sich aber nicht um eine "Angelegenheit der Erkenntnis", denn die "Wahrheit ist zwingend, man braucht keine 'Maximen'. Maximen", so Arendt, "gibt es nur für Angelegenheiten der Meinung und bei Urteilen; hier werden sie auch benötigt" (1998, S. 95). Weiter ist bemerkenswert, dass es gerade nicht darum geht, *wie* die anderen zu denken, sondern möglichst *unabhängig* von allen anderen zu denken, aber so, dass auch *deren Perspektive* eingenommen wird und mein Denken insgesamt *kohärent*, nicht widersprüchlich ist. Der Gemeinsinn ist, mit anderen Worten, eine Fähigkeit, die entwickelt, geübt und erworben werden muss, durch das Denken und Nachdenken selber. Denken hat zunächst nahezu nichts mit Intelligenz zu tun, und es kann nicht verstanden werden, wenn wir diffus von sogenannten „kognitiven Prozessen“ sprechen. Denken und Nachdenken sind Gewohnheiten – im Grunde nicht einmal Gewohnheiten des Kopfes, sondern eher „habits of the heart“⁹ – und diese Gewohnheiten korrelieren nicht mit dem, was wir „Intelligenz“ nennen. Genau gleich wie wir Menschen kennen, die – obwohl nur wenig intelligent – es sich gewohnt sind zu denken und auch denken können, gibt es intelligente Menschen, die leider eines weder tun noch können: *denken*. Nicht-Denken ist ein *soziales* und *kein individuelles* Problem, die Gedankenlosigkeit ist ein *gesellschaftliches* und *kein persönliches* Übel. Der gesunde Menschenverstand ist ein Ergebnis des Denkens und Nachdenkens, eine Fähigkeit, die auch verloren gehen kann, genau gleich, wie man es sich abgewöhnen kann nachzudenken – vielleicht weil man erfahren musste, wie wenig effektiv, wie

⁸ Kant (1790/1991), S. 214f. (A 156).

⁹ Vgl. Bellah et al. (1996).

wenig effizient das Denken doch oft ist, wie wenig produktiv, sondern vielmehr oft destruktiv, die bloßen Meinungen und auch gute Vorurteile zerstörend.

Gemeinsinn entwickelt sich in einer Kultur der Nachdenklichkeit, des Fragens und des Zweifels und gerade *nicht* in der Übernahme bloßer Meinungen und Einstellungen, mögen diese noch so nützlich und angepasst sein. Die Nachdenklichkeit, das Fragen und der Zweifel beziehen sich natürlich primär auf unseren Umgang mit uns selbst und mit den anderen.

2. Geteilte Intentionalität

Kürzlich erschien die Studie *Ursprünge der menschlichen Kommunikation* von Michael Tomasello (Tomasello 2009). Wohl zu recht wurde sie von Habermas in einer Besprechung sehr gelobt (... möglicherweise auch deshalb, weil Tomasello zentrale Annahmen der Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas [1981] sozusagen aus der Sicht eines Affenforschers bestätigt, insbesondere die These, wonach die Ursprünge der symbolisch vermittelten Interaktion - Sprache - in der gestenvermittelten Interaktion zu finden sind, was sowohl phylogenetisch wie auch ontogenetisch zutrefte).

Tomasello unterscheidet drei wesentliche Kommunikationsmotive, die für die menschliche Interaktion typisch seien, namentlich

- **Auffordern:** Ich will, dass Sie etwas tun, *um mir zu helfen* (um Hilfe oder Information bitten).
- **Informieren:** Ich will, dass Sie von etwas Kenntnis nehmen, weil *ich glaube, dass es Ihnen helfen oder Sie interessieren wird* (Hilfe anbieten, einschliesslich Information), und.
- **Teilen:** Ich will, dass Sie etwas Bestimmtes fühlen, damit *wir Einstellungen / Gefühle miteinander teilen können* (Teilen von Emotionen oder Einstellungen) (Tomasello 2009, S. 99).

An den Zeigegesten und den ikonischen Gesten zeigt Tomasello, wie viel gemeinsamer begrifflicher Hintergrund und/oder implizites Wissen notwendig ist, damit soziale Intentionen verstanden werden können. Die Beispiele für das Erwachsenenalter scheinen einigermaßen evident zu sein. Etwa: „Ich stehe im hinteren Teil des Flugzeugs, in der Nähe der Toilette, um mich ein bisschen auszustrecken. Ein Frau nähert sich, und als sie mich sieht, zeigt sie mir fragendem Blick auf die Toilettentür.“ Die Geste soll heissen: „Richte deine Aufmerksamkeit auf die Toilette; wartest du, dass sie frei wird?“ (S. 75). Um die soziale Intention der Frau zu

verstehen, wird ein gemeinsamer begrifflicher Hintergrund zwischen den beiden – ein „common ground“ – benötigt; z.B. hinsichtlich (i) Flugzeugen und Flugzeugtoiletten, (ii) Biologie des Menschen, (iii) Abfallentsorgung, (iv) Schlangestehen, (v) Höflichkeitskonventionen u.a. anderes mehr, wenn auch möglicherweise in einer basalen Ausprägung. Weniger evident und dafür umso interessanter sind die Kommunikationen bzw. menschlichen Kooperationen mit Kleinkindern. Selbst "vorsprachliche Kleinkinder" kommunizieren nach Tomasello, "auf viel komplexere Weisen durch Gesten als Affen, obwohl ihre Begrifflichen Fähigkeiten vielleicht nicht viel grösser sind" (Tomasello a.a.O., S. 85). Es handelt sich um die Fähigkeit, Akte *gemeinsamer Intentionalität* zu erzeugen. Ein einfaches Beispiel von, das Tomasello von Margaret Gilbert (*On Social Facts*, 1989) übernimmt, betrifft das gemeinsame Spazierengehen (als eine relativ einfache gemeinschaftliche Tätigkeit). Wenn man nebeneinander her geht kann das unvermittelte, plötzliches Abbiegen des einen „Partners“ als eine Art Verstoss betrachtet werden („wir sind eine gemeinsame Verpflichtung eingegangen, zusammen spazierenzugehen, und daher gelten nun bestimmte soziale Normen...“). Aus diesen scheinbar lockeren Bindungen entstehen Verbindlichkeiten, die auf einem gemeinsamen bzw. geteilten Hintergrund aufbauen.

Dimensionen dieses Zusammenspiels oder Teilens können sein

- (1) die gemeinsame *Aufmerksamkeit* (unmittelbare Wahrnehmungsumgebung) *oder* gemeinsame *Erfahrungen* in der Vergangenheit
- (2) der gemeinsame *Hintergrund*, sei er erzeugt von *Top-down-Prozessen* (z.B. durch ein gemeinsames Ziel, welches dann bedingt, dass die Interaktionspartner sich auf bestimmte Dinge konzentrieren, die der Erreichung des Zieles dienlich sind, und nicht auf andere...) oder erzeugt durch *Bottom-up-Prozesse* (z.B. haben wir ein lautes Geräusch gehört und wissen gemeinsam, dass wir es gehört haben, oder wir haben beide gesehen, dass unser Nachbar von der Polizei abgeführt worden ist...) und/oder
- (3) die *verallgemeinerte Erfahrung*: kulturelles Wissen

Das implizite, gemeinsam geteilte Wissen hinsichtlich der Möglichkeiten zu reagieren und der Verbindlichkeiten bzw. sozialen Erwartungen ist gross. So "geht es z.B. nicht" an, (i) meinen Kommunikationsversuch („Hallo Richard“) einfach zu ignorieren; oder (2) meine Frage und Bitte „Können Sie mir das Salz reichen?“ einfach mit „Nein“ zu beantworten; oder (3) meine Information „Haben Sie gehört, dass heute Bob Dylan in der Stadt ist“ mit „Ich glaube Ihnen nicht“ zu erwidern; oder (4) - um ein letztes von Tomasello erläutertes Beispiel zu nennen - Ihnen sagen, für wie töricht ich Religion halte, nachdem Sie mir zum Ausdruck gebracht haben, wie wichtig sie für Sie ist... Alle diese und ähnliche Verhaltensweisen können die Be-

ziehung beschädigen, und zwar deshalb, weil Beziehungen auf *gemeinsamen Einstellungen zur Welt* aufgebaut sind. Das ist der entscheidende Punkt.

Es ist hier nicht möglich, die Komponenten des Kooperationsmodells menschlicher Kommunikation nach Tomasello vertieft zu erläutern. Nur dies: es fokussiert u.a., dass Menschen ihre individuellen Ziele in weiten Bereichen durch soziale Intentionen verfolgen bzw. realisieren können, welche kommunikative Absichten nötig machen, die von referentiellen Intentionen, d.h. dem Lenken der Aufmerksamkeit auf eine Bezugssituation der Aussenwelt, nötig machen. Dieses Lenken der Aufmerksamkeit ist nur innerhalb wechselseitiger Annahmen oder Kooperationsnormen innerhalb eines gemeinsamen Hintergrunds erfolgreich. Interessant ist dieses Modell, welches als ein sozial-evolutionärer Vorschlag des Zustandekommens von Gemeinsinn verstanden werden kann, auch und gerade in pädagogischer Hinsicht, etwa aus der Perspektive der sogenannten *operativen Pädagogik*, welche im Zeigen die Grundoperation des Erziehens erkennt.

Abschliessend möchte ich darauf hinweisen, dass Sprache als verallgemeinerte geteilte Intentionalität begriffen werden kann. „Sprechhandlungen sind gesellschaftliche Handlungen, die eine Person absichtlich an eine andere richtet (und hervorhebt, dass sie dies tut), um deren Aufmerksamkeit und Vorstellungskraft auf bestimmte Weise zu lenken, so dass sie das tut, weiss oder fühlt, was die erste Person von ihr will“ (...) „Die Sprache, oder besser die sprachliche Kommunikation, ist daher nicht irgendeine Art von formalem oder sonstigem Gegenstand; vielmehr ist sie eine Form gesellschaftlichen Handelns, konstituiert durch gesellschaftliche Konventionen, um gesellschaftliche Zwecke zu erreichen, welche zumindest auf einem gewissen geteilten Verstehen und geteilten Zielen der Benutzer beruhen“ (Tomasello a.a.O., S. 363). Wiewohl die Doppelfunktion der Sprache, nämlich die *individuierende* und *vergemeinschaftende* Funktion spätestens von Habermas hervorgehoben wird, wird vielleicht weniger beachtet - zumindest in der deutschsprachigen pädagogischen Theorie -, welcher fundamentaler (und nicht im Geringsten nur instrumenteller) Beitrag der Sprache und der Spracherwerb für den Aufbau des Sinnes für angemessene Urteile, u.a. in moralischen Angelegenheiten, zukommt. Ohne die Bedeutung des Gemeinsinns (in irgendeiner angemessenen Form) zu berücksichtigen, wird Moralentwicklung individualistisch verkürzt - dies scheint mir vor allem moralpsychologisch das Problem zu sein. Ganz mit Arendt (1998) bzw. Kant kann ergänzt werden, dass der Gemeinsinn, "sensus communis (...) der spezifisch menschliche Sinn [ist], weil die Kommunikation, d.h. die Sprache, von ihm abhängt", denn: "Um unsere Bedürfnisse zur Kenntnis zu bringen, um Furcht, Freude etc. *auszudrücken*, würden wir die Sprache nicht brauchen"... denn "Kommunikation ist nicht Ausdruck" (S. 94). Vielmehr gilt, dass "ver-

rückt" zu sein - hier ganz in der Sprache Arendts, immer auf irgendeine Weise den Verlust des Gemeinsinns (*sensus communis*) und das Eintreten des logischen Eigensinns (*sensus privatus*) bedeutet (S. 95). Um es mit noch anderen Worten zu sagen: "Wenn man urteilt, urteilt man als ein Mitglied einer Gemeinschaft. Das liegt an der Natur der Urteilskraft..." (Arendt a.a.O., S. 97).

Ich möchte abschliessend und vielleicht nicht unpassend den französischen Erziehungsphilosophen Marcel Gauchet zitieren, der vor einem Vierteljahrhundert zur Bedeutung des Lesens schrieb: „Lesen zu lernen, heißt nicht allein, sich mit nützlichen schriftlichen Zeichen vertraut zu machen, sondern auch von einer Welt erfasst zu werden, die in voller Rüstung schon vor uns da war und noch im hintersten Winkel für den Gesamtzusammenhang einsteht; es heißt, auf eine bindende Ordnung zu treffen, die letzte Orientierung bietet bei der Begegnung mit anderen und der eigenen Standortbestimmung, indem vom niedrigsten Niveau an über die Arbeit am Ausdruck der menschlichen Erfahrung nach und nach eine Form gegeben wird. Hier ist es wirklich einmal voll und ganz angebracht, von *Kultur* zu sprechen“ (Gauchet 1985, zit. u. übers. nach Foray a.a.O., S. 624).

Literatur

- Alheit, P. (2000). „Ziviles Wissen“: Fragile Hintergrundstrukturen der Zivilität. In E. Nuissl, Ch. Schiersmann, H. Seibert & J. Weinberg (Hrsg.), *Literatur und Forschungsreport Weiterbildung. Wissenschaftliche Halbjahreszeitschrift*. Bielefeld: Bertelsmann, S. 10-23.
- Arendt, H. (1998). *Vom Leben des Geistes*. München: Piper (Original 1971).
- Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A., & Tipton, S.M. (1996). *Habits of the heart. Individualism and commitment in American life*. Updated edition with a new introduction. Berkely a.o.: University of California Press (Original: 1985).
- Carter, S. L. (1998). *Civility. Manners, Morals and the Etiquette of Democracy*. Basic Books.
- Casale, R. (2005). *Erziehung vor der Moralerziehung. Konversation gegen Kommunikation*. In D. Horster & J. Oelkers (Hrsg.), *Pädagogik und Ethik*. Wiesbaden:VS Verlag, S. 25-48.
- Casale, R. (2006). *Die italienische Erziehung des bourgeois gentilhomme*. *Zeitschrift für Pädagogik*, 52(4), 508-521.
- Elias, N. (1969). *Über den Prozess der Zivilisation*. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Elwitz, S. (1973). *Civil und Civility. Eine wortgeschichtliche Untersuchung zweier Höflichkeitsbezeichnungen*. Bonn: Universität, Inaugural-Dissertation.
- Fink, E. (1987). *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann (Original, als Vorlesungstext, 1952/53 & 1968/69).
- Foray, P. (2007). *Autorität in der Schule*. *Zeitschrift für Pädagogik*, 53(5), 615-626.
- Frankfurt, H. (2005). *On bullshit*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fumat, Y. (2000). *La civilité peut-elle s'enseigner?* *Revue Française de Pédagogie*, n°132, 101-113.

- Gilbert, M. (1989). *On Social Facts*. International Library of Philosophy series. Princeton: University Press.
- Gracián, B. (2004). *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*. Stuttgart: Reclam jun. (Original 1653).
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hartmann, N. (1962). *Ethik*. Berlin: de Gruyter & Co (Original 1926).
- Hondrich, K.O. (2002). *Enthüllung und Entrüstung. Eine Phänomenologie des politischen Skandals*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hösle, V. (1997). *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München: Beck.
- Kant, I. (1991). *Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart: Reclam jun. (Original 1790).
- Lasch, Ch. (1979). *The culture of narcissism. American life in an age of diminishing expectations*. New York: Norton & Co (dt. *Das Zeitalter des Narzißmus*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1982).
- Manthey, J. (2005). *Königsberg. Geschichte einer Weltbürgerrepublik*. München: Hanser.
- Peyrat, D. (2005). *En manque de civilité*. Paris: Textuel.
- Schneiders, W. (1985). *Der Verlust der guten Sitte. Auch ein Beitrag zur Geschichtlichkeit der Moral*. *Studia Philosophica* 44, 61-77.
- Sennett, R. (1986). *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt a. M.: Fischer (Original: "The fall of public man", 1974).
- Sennett, R. (1994). *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds*. Frankfurt a.M.: Fischer (Amerikanisches Original 1990).
- Tomasello, M. (2009). *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (amerikanisches Original 2008).
- Vec, M. (2004). *Juristische Normen des Anstands*. In R. Schulze (Hrsg.), *Rechtssymbolik und Wertevermittlung*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 69-100.