

Preis und Plausibilität der Höherentwicklungsidee

Zusammenfassung

Moralische Entwicklung wird in der Regel als moralische Höherentwicklung verstanden. Daß sich das Denken über Entwicklung der Moral und damit des Selbst primär an der „Vertikalen“ zu orientieren habe, wird im vorliegenden Artikel kritisiert. Die Einwände beziehen sich auf die Primatstellungen des Sozialen und des Kognitiven im Diskurs über Moral und moralische Entwicklung und die damit einhergehende Vernachlässigung der Bedeutung des Selbst für das moralische Phänomen.

Vorbemerkungen

Die folgenden Überlegungen sind der Frage der Beschreibung moralischer Entwicklung gewidmet und damit auch jener der Entwicklung des Selbst, welches sich ohne Bezüge zu moralischen Orientierungen kaum denken läßt (vgl. TAYLOR 1996, S. 52–104). In wissenschaftlichen, aber auch nichtwissenschaftlichen Diskursen ist die Idee sehr verbreitet, daß Entwicklung als Höherentwicklung zu denken und zu beschreiben sei. Mit „Höherentwicklungsidee“ sei im folgenden die dominante Orientierung des Entwicklungsdenkens an der Vertikalen gemeint und die korrespondierende Vernachlässigung der horizontalen Dimension der Entwicklung (für welche am Schluß dieser Ausführungen eine Art Plädoyer gewagt werden soll). Die Dominanz der Vertikalen zeigt sich daran, daß wir einerseits moralische Entwicklung in der Regel als auf ein höchstes Ziel (oberstes Moralprinzip) ausgerichtet verstehen und das sogenannte „wahre“ oder „authentische“ Selbst andererseits in der Tiefe des Menschen ansiedeln. Diese eigenartigen Lokalisierungen sind zugleich bedeutungsvoll und problematisch; sie führen letztlich zu sinnentleerten, aber auch pluralismusuntauglichen Vorstellungen des Richtigen und Wahren: Kein Moralprinzip duldet ein anderes neben sich, und in der Tiefe des Selbst erwarten wir das Gegenteil von Ambiguität, Ambivalenz oder Konfusion, nämlich ein eigentümliches „Mit-sich-eins-Sein“. Die ausgeprägte Vernachlässigung der pluralismusfreudigen Horizontalen in Theorien der Moral, der Moralentwicklung und des Selbst führt zu dem unerfreulichen Resultat, daß das Moralphänomen gerade in seiner Bedeutung für das Selbstverständnis des Menschen reduziert, d. h. zumindest tendenziell desubstantiiert und depersonalisiert wird. Man könnte auch sagen, daß der „Sorge um sich selbst“, die in PLATONS „Alkibiades“ zum ersten Mal erwähnt wird und zum Ausgangspunkt von FOUCAULTS letzter – leider unvollendeter – Arbeit werden sollte, durch die Dominanz des Höherentwicklungsgedankens kein oder nur ungenügendes Augenmerk mehr geschenkt wird.

Was folgt, könnte leicht als globale Kritik am strukturgegenetischen Paradigma der moralischen Entwicklung sensu PIAGET oder KOHLBERG aufgefaßt werden. Das ist jedoch nicht Intention der folgenden Ausführungen. Niemand wird bestreiten, daß es fragwürdig oder ganz einfach dumm ist, Theorien an den von ihren Autoren nicht erhobenen Ansprüchen zu kritisieren; allerdings kann natürlich nicht ausgeschlossen werden, daß andere Personen – oder ganze Forschergruppen – mit bestimmten Theorien – und möglicherweise entgegen der Absicht der ursprünglichen Autoren – viel weiter gefaßte Ansprüche verbinden. Wer also die Auffassung teilt, die Theorie der Entwicklung soziokognitiver Urteils Kompetenzen in – hypothetisch-dilemmatischen – Gerechtigkeitsfragen könne für moralische Entwicklung überhaupt stehen oder auch nur für ihr zentrales Element, mag sich an den folgenden Ausführungen wenig erfreuen.

Diese sind in fünf Teile gegliedert. Im ersten werden – ausgehend von einer Metapher zur Höherentwicklungs-idee – einige Bemerkungen zum Entwurfscharakter der Moral formuliert. Im zweiten Teil sollen zwei zentrale Voraussetzungen betrachtet werden, ohne welche die Höherentwicklungs-idee kaum plausibel gemacht werden könnte, nämlich die behaupteten Vorrangstellungen des Kognitiven und des Sozialen in der Moral und ihrer Entwicklung. Diese beiden Aspekte werden im dritten und vierten Teil näher diskutiert. Schließlich komme ich im fünften Teil zu einem kurzen und eher plädoyerhaften Fazit.

1. Das Äußere der Moral oder Der Bergsteiger am Montblanc

WITTGENSTEIN schreibt in seinen „Philosophischen Untersuchungen“: „Zu sagen: ‚Die Höhe des Mont Blanc hängt davon ab, wie man ihn besteigt‘, wäre seltsam“ (WITTGENSTEIN 1993, S. 570). Einführend stehe dieses aus dem Zusammenhang gerissene Zitat bzw. der darin erwähnte Montblanc als alpine Metapher für Moral und Moralentwicklung. Zu sagen: „Die Höhe des Montblanc hängt davon ab, wie man ihn besteigt“, wäre in der Tat seltsam, wenn es denn um die bloße Höhe des Montblanc ginge bzw. auch nur gehen könnte. Aus der Sicht des Bergsteigers ist der Satz allerdings sinnvoll: entscheidende Variablen, die gewählte Route, die Angemessenheit der Ausrüstung, die Wetterverhältnisse, die körperliche und seelische Verfassung des Bergsteigers, lassen den Montblanc subjektiv ganz unterschiedlich hoch, höher oder tiefer als andere Gipfel erscheinen. Stünde nun also der Montblanc für die Moral („an sich“) und der Versuch, den Gipfel zu erklimmen, für Moralentwicklung, so ergibt sich durch diesen Metapherngebrauch ein Verweis auf die kategoriale Trennung von Genesis und Geltung von Moral – eine Trennung, die so lange Sinn macht, als mit guten Gründen davon ausgegangen wird, daß man über Moral bzw. die Geltung moralischer Normen tatsächlich so sprechen kann, als ob sie kein eigentlich menschliches Phänomen wäre, als ob die Gründe für postuliertes Sollen unabhängig von menschlichem Können diskutiert und bezeichnet werden sollen und als ob der Kantische Dualismus von intelligibler Welt und Sinnen- oder Bedürfniswelt nicht überwunden werden könnte bzw. als ob dem Menschen, der seine Bedürfnisnatur zu transzendieren sucht, die Logik eines heiligen Moralgesetzes in seiner Unfehlbarkeit wie der Montblanc dem Bergsteiger vorgegeben bzw. vorgesetzt wäre – sei es auch in einer mo-

dernisierten, säkularisierten und sogar vermeintlich metaphysikfreien Form etwa eines diskursethischen Grundsatzes.

Im Zuge eines breiten Reflexiv- und Selbstreflexivwerdens der Menschen der Moderne (GIDDENS 1995, S. 52–62) kommt das Denken um Moral kaum darum herum, diese letztlich „bloß“ als großartigen menschlichen Entwurf zu entlarven – als einen Entwurf vielleicht, dessen Ermöglichungsbedingung man in der Folge wieder anthropologisch verankert sehen möchte. Dies bedeutet, daß entgegen der Ansicht einer kategorialen Trennung moralische Geltung nicht mehr so leicht unabhängig von Genesis diskutiert werden könnte, und man sähe sich auf die Beziehung von Anthropologie und Ethik verwiesen, wie sie heute wieder diskutiert wird (vgl. BARKHAUS u. a. 1996). Man würde vielleicht mit TAYLORS Konzept der „self-interpreting animals“ (TAYLOR 1990) darauf hinweisen, daß es bei der Beurteilung moralischer Standpunkte entscheidend auf das Selbstverständnis des Menschen ankomme. Die Schwierigkeiten einer „anthropologischen Fundierung“ der Moral liegen jedoch gerade darin, „daß der Mensch ein kulturell und historisch wandelbares Wesen ist und daß seine ‚Beschaffenheit‘ nicht unabhängig von seiner Selbstinterpretation ist“ (SIEP 1996, S. 283).

Obwohl die Ansicht, Moral sei ein menschlicher Entwurf, keineswegs neu ist, kann eine gewisse Wiederbelebung dieses Gedankens in den letzten Jahren festgestellt werden (vgl. BECK 1993). Exemplarisch sei hier auf die These WELSCHS (1995) verwiesen, wonach „jede Bestimmung moralisch-praktischer Richtigkeit in sich schon Komponenten anthropologischer, kognitiver und ästhetischer Art enthält“ (S. 514). WELSCH sieht die ästhetische Implikation moralisch-praktischer Bestimmungen vor allem in bezug auf den Ganzheitsaspekt. Seine These lautet: „Praktische Richtigkeit muß – als Richtigkeit im Sinn eines gelingenden Lebens – letztlich als Richtigkeit eines Ganzen bestimmt werden; ein solches Ganzes aber und die Zusammenstimmung der Handlungen zu ihm läßt sich nur in einem Reflexionsmodus von ästhetischer Art bestimmen; daher ist alles moralisch-praktische Argumentieren – das ethische ebenso wie das politische – von ästhetischen Momenten durchzogen“ (S. 516). Ohne Vorstellungen vom Ganzen kommt eine Theorie moralischer Entwicklung vor allem dann nicht aus, wenn sie den Höherentwicklungsgedanken stark macht; die ästhetische Verfassung ihrer wesentlichen Theorieteile meint nichts anderes, als daß sie auch Produkt der Einbildungskraft ist. Das Ganze kann man, um WELSCH hier weiter zu folgen, „nicht als Gegenstand der Welt antreffen, das Ganze muß man entwerfen, projizieren, als Idee erzeugen“ (ebd.). Die ästhetische Komponente kommt bei jedem Urteil darüber zum Tragen, ob sich eine Handlung in den Zusammenhang des Ganzen einfügt oder nicht. WELSCH verweist darauf, daß diese Einsicht beispielsweise schon von DEWEY geäußert worden sei; lapidar notiere dieser in „Kunst als Erfahrung“: „Imagination ist das wichtigste Instrument des Guten“ (zit. n. WELSCH 1995, S. 517).

Analoges muß auch vom Selbstverständnis des moralischen Subjektes gesagt werden, sofern dieses sich als Ganzheit bzw. als sinnvolle Einheit begreifen will. Da die Selbstzuschreibungen, die mit der kulturellen Verankerung der Intimität, als deren erster „bewußter Entdecker und Theoretiker“ ROUSSEAU gelten darf (vgl. ARENDT 1996, S. 49), in der Spätmoderne immer weniger durch den unmittelbaren und unhinterfragten sozialen Kontext vorgegeben sind, scheint das In-

dividuum heute verstärkt auf die Einbildungskraft angewiesen zu sein, wenn es darum geht, sein Selbst und seine Identität zu „finden“. Natürlich nimmt das „Finden“ den Charakter des „Erfindens“ an (vgl. GAMM 1996, S. 342; TAYLOR 1990, 1996), u. a. deshalb, weil die Bezugsprädikate der Identitätszuschreibungen selber problematisch geworden sind. ROUGHLEY bemerkt dazu: „Es ist nicht nur nicht mehr selbstverständlich, welche Zuschreibungen den jeweiligen Menschen gelten; ferner ist es nicht mehr so klar, was es heißt, eine Deutsche, eine Mutter, eine Konservative zu sein“ (ROUGHLEY 1996, S. 248f.).

Ethik wird also nicht nur wieder am Rande der Anthropologie diskutiert, sondern eben auch in ihren Bezügen zur Ästhetik, wobei letzteres speziell aus der „monistischen“ Sichtweise eines universalistischen Moralbegründungsanspruches problematisch erscheinen mag. Mit der Ästhetisierung der Moral ergeben sich jedoch keineswegs jene unabwendbaren Konsequenzen der Beliebigkeit, welche sogenannten „postmodernen“ Autoren – in penetranter Manier – unterstellt wird. Richtig ist zwar, daß „postmoderne“ Autoren nichtrelative Wahrheiten, nichtrelative Moralen oder nichtrelative Wissenschaften ablehnen (vgl. FOSTER/HERZOG 1994, S. 3). Richtig ist per definitionem und schon auf tautologisch einsichtige Weise weiterhin auch, daß ohne Absolutheits- und Letztbegründungsansprüche alles mehr oder weniger relativ gedeutet werden muß. Unrichtig ist jedoch die im Vorwurf vollzogene Gleichsetzung von „relativ“ mit „beliebig“. Doch unabhängig von der Dramaturgie des modern-postmodernen Diskurses kann mit J.P. HARPES festgehalten werden, daß es „nun eben für unsere heutige Denkkultur typisch (ist), daß wir überhöhten, nicht erfüllbaren Vernunftansprüchen gegenüber mißtrauisch geworden sind. Ethische Normen, für die wir etwa den, immer wieder hinterfragbaren, unerfüllbaren Anspruch stellen, daß sie doch letztbegründbar seien, gewinnen durch diesen Anspruch nichts an motivierender Kraft“ (HARPES 1995, S. 70). Der klassische Absolutheitsbegriff habe in unseren Sprachspielen seine Bedeutung verloren, und Begründung oder Bekräftigung könne es nur im Rahmen einer Moralkultur oder mehrerer des Dialogs fähiger Moralkulturen geben. „Begründung oder Bekräftigung ist dialogisch abgewogene Angemessenheit im Rahmen der Gesamtheit unserer moralischen Ansprüche und im Hinblick auf die vielseitigen Facetten der konkreten Lage“ (S. 71).¹ Die Meinung, wonach die Menschen heute gegenüber letztbegründenden Ansprüchen bescheidener geworden seien, wird auch von GERGEN geteilt: „Nach meinem Verständnis hat sich die westliche Welt jahrhundertlang der Suche nach dem Wesentlichen, dem Grundlegenden und dem Elementaren gewidmet, um verlässliche und objektive Antworten auf die vielen Ungeklärtheiten des Lebens zu finden. Man hat den Eindruck, als ob diese Suche nun an ihrem Ende angelangt sei“ (GERGEN 1990, S. 194).

In dieser Lage mag man sich in puncto Ethik vorübergehend vom Argument des performativen Selbstwiderspruchs überzeugen und „trösten“ lassen, den alle, die Skepsis gegenüber universellen und/oder absoluten Ansprüchen auf ar-

1 Hier könnte ergänzt werden, daß mit Kultur die mittlere Ebene dessen gemeint werden kann, was WITTGENSTEIN „Lebensformen“ genannt hat, welche ein Spektrum von anthropologischen Grundschichten bis zu speziellen Tischsitten abdecken, wobei die Zugehörigkeit zu einer Lebensform letztlich unverfügbar sein kann oder auf gemeinsame, relativ frei gewählte Praktiken rekurriert (vgl. BARKHAUS 1996, S. 239f.).

gumentative Weise äußern, scheinbar begehen würden, aber dann wird schließlich die Hilflosigkeit und Unbescheidenheit auch dieses intelligenten Argumentes erkannt und die Bedeutung kontextueller Differenzen anerkannt werden müssen. Freilich, die Gründe, die einen vorsichtig machen müssen, wenn von Relativität und Kontextualität im moralischen Bereich gesprochen wird, liegen in der Sorge um den moralischen Standpunkt.

2. Voraussetzungen der Höherentwicklungsidee

Die Idee der Höherentwicklung sowohl im phylogenetischen als auch im ontogenetischen Sinne ist – vor allem im Bereich der Moral – als ein „großer Entwurf“ (vgl. FISCHER 1992) zu bezeichnen. Der Höherentwicklungsgedanke, zunächst als Idee „sozialer Evolution“, ist naturgemäß mit jenem des Fortschritts verbunden und muß auch dessen Problematik teilen. Idee und Name des Evolutionsbegriffes sind naturgeschichtlich-geologischer Provenienz und auf die soziale Dimension bzw. die Situation des Menschen übertragen worden (vgl. CHILDE 1975). Wie bei der Aufeinanderfolge von Ablagerungsschichten sollte auch für soziale Evolution gelten, daß das „zeitlich Spätere“ das „Höhere“ und das „zeitlich Frühere“ das „Tiefere“ darstelle. Darüber hinaus sollte soziale Evolution in allgemeinen Gesetzen beschrieben werden.²

Die Vorstellung eines Fortschritts der Menschheit im ganzen war, wie ARENDT ausführt, vor dem 17. Jahrhundert unbekannt und „entwickelte sich im achtzehnten zu einer von den Gebildeten vielfach geteilten Meinung und wurde im neunzehnten“ Jahrhundert zu einem nahezu allseits anerkannten Dogma“ (ARENDT 1995, S. 28). Die Autorin weist an gleicher Stelle auf die Problematik der damit oft verbundenen Analogie bzw. Parallelität von Phylogenese und Ontogenese hin. Wenn die Menschheit eine Kindheit kenne, könne sie auch dem Alter nicht entgehen, d. h., auf den biologischen Aufstieg folge unweigerlich ein Abstieg; die Fortschrittsideologie sei denn auch seit dem 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart immer von einer Untergangsideologie begleitet gewesen (vgl. S. 29).

Die befragenswerte und gewiß schöne Idee einer Parallelität bzw. Analogie von Phylogenese und Ontogenese sei an dieser Stelle verlassen und auf einige Probleme der Beschreibung der Ontogenese von Moral fokussiert. Diese werden mit einigen Einwänden zum kognitiven Primat von Moraltheorien und

2 So hat nach CHILDE (1975) insbesondere SPENCER ethnographische Daten verschiedener Gesellschaften als Beispiele für eine bestimmte Reihenfolge von Stufen herangezogen, als ein Treppenmodell, das den Weg von der sogenannten „Unkultur unzivilisierter Rassen“ über „halbzivilisierte Rassen“ zur z. B. abendländischen „Hochkultur“ beschreiben sollte, wobei die Gliederung jeder Ordnung bzw. das Ordnungsprinzip selbst natürlich beispielsweise einem ethnozentrischen Vorurteil entsprechen kann. Nach CHILDE handelt es sich bei SPENCERS Arbeit um einen frühen Versuch, „die Unwiderlegbarkeit eines Entwicklungsprozesses“ darzustellen. Unabhängig von der Validität einer solchen Vorstellung hätten die a priori festgesetzten Stufen der Entwicklung allerdings die Phantasie ganzer Forschergruppen über zwei Generationen gelähmt und ihre Aufmerksamkeit in eine falsche Richtung gelenkt (FORDE, zit. n. CHILDE 1975, S. 16). Mit dieser Bemerkung will ich freilich nicht suggeriert haben, daß auch empirisch überprüfte Stufenmodelle zur ontogenetischen Höherentwicklung im Moralischen die Phantasie ganzer Forschergenerationen unbedingt lahmlegen müssen.

Theorien moralischer Entwicklung und zu der Annahme verbunden, daß es bei der Moral primär um die anderen und nicht um das Selbst ginge. Beide Prämissen – der soziale und der kognitive Primat – sind für die Höherentwicklungsidee m. E. konstitutiv; sie besitzen Plausibilität und haben ihren Preis.

Wenn wir heute von „sozialer Entwicklung“ sprechen, dann meinen wir die „Veränderung der Beziehungen eines Individuums zu anderen Menschen oder Gruppen von Menschen im Laufe des Lebens“ (SCHMIDT-DENTER 1994, S. 3), wobei ein wesentlicher Aspekt, der unter dem Stichwort „Soziales“ abgewickelt wird, eben die moralische Entwicklung ist. Die Fokussierung auf die soziale Dimension ist keineswegs bedeutungslos. FOUCAULT schreibt in „Technologien des Selbst“: Es „hat in den Moralvorstellungen der westlichen Gesellschaft ein tiefgreifender Wandel stattgefunden. Es fällt uns schwer, rigorose Moral und strenge Prinzipien auf das Gebot zu gründen, uns selbst mehr Aufmerksamkeit zu schenken als irgend etwas sonst auf der Welt. Wir sind geneigt, in der Sorge um sich selbst etwas Unmoralisches zu argwöhnen, ein Mittel, uns aller denkbaren Regeln zu entheben. Wir sind Erben der christlichen Moraltradition, die in der Selbstlosigkeit die Vorbedingung des Heils erblickt – sich selbst zu erkennen erschien paradoxerweise als der Weg, auf dem man zur Selbstlosigkeit gelangte. Wir sind jedoch zugleich Erben einer weltlichen Tradition, die das äußere Gesetz der Moral akzeptiert. Wie sollte unter diesen Umständen die Achtung vor dem Selbst die Grundlage von Moralität bilden können? Wir sind Erben einer gesellschaftlichen Moral, welche die Regeln für akzeptables Verhalten in den Beziehungen zu anderen sucht“ (FOUCAULT u. a. 1993, S. 31). Die Idee der Selbstlosigkeit, mit welcher die Selbstsorge als moralisches Fundament auf geradezu „ungriechische“ Weise abgelehnt wird (vgl. GAMM 1996), springt uns beim moralischen Standpunkt bzw. bei moralischen Prinzipien oder Regulativen unerwartet ins Auge – immer muß ich scheinbar an den anderen denken und beweise mich in einem strengen Sinne als moralisch erst dann, wenn ich meine Bedürfnisnatur wenigstens situativ überwinde. Dieses Verständnis von Moralität, das uns in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ durch KANT eindrücklich vorgelegt worden ist, hat wohl die meisten Theorien moralischer Entwicklung beeinflusst. Es führt dazu, daß wir Moral als primär sozialkognitives Phänomen kennzeichnen und die Rolle der Bedürfnisse, der Gefühle und des Selbstverständnisses für Moral unterschätzen und u. U. sogar negativ bewerten (ROUGHLEY 1996, S. 263 f.). Die Konsequenz davon ist die Annahme, daß, um die „reine“ Moral zu erkennen, vom jeweiligen Kontext als dem Alltagsschutt der Lebenswelt abgesehen werden müsse, weil hier das „Eigentliche“ oder „Wesentliche“ der Moral verdeckt würde. Wie rein muß Moral aber sein, um noch als Moral gelten zu dürfen? Oder, anders formuliert: Wieviel Heteronomie erträgt der Autonomiegedanke?

Die Richtung der bekannten Entwicklungsmodelle im soziomoralischen Bereich scheint klar; die Entwicklung verläuft entlang der Vertikalen, wobei zuoberst die reine Moral angesiedelt wird, die ausschließliche, depersonalisierte Güte, die unmenschliche Reinheit eines Willens, der nur Gutes wollen kann: Wo Es war, soll Ich werden, wo Heteronomie war, soll Autonomie werden, wo Haut und Körper waren, soll Geist kommen, wo das Uneigentliche war, soll sich das Eigentliche zeigen, wo Getriebensein war, soll Kognition kommen, wo Fremdeinfluß war, soll Souveränität kommen, wo Inkongruenz und Ambivalenz wa-

ren, soll das wahre Selbst kommen, wo Dunkelheit war, soll Transparenz kommen, wo das bloße Bedürfnis war, soll der freie Wille kommen, und wo die Sehnsucht war, soll Überzeugung kommen. Natürlich mag man auf den rein regulativen Charakter dieser Entwicklungswegweiser hinweisen, der sich als mehr oder weniger konkrete Entwicklungserwartung oder gesellschaftliche Zumutung quasi materialisiert. Dagegen läßt sich in der Tat wenig einwenden und natürlich auch nicht gegen die entlang diesen Vertikalen empirisch feststellbaren Veränderungen sozialkognitiver Urteilskompetenzen. Erstaunlich ist und bleibt bloß die Diskrepanz, die sich zwischen diesen Ideen und jenen Situationen einstellt, in denen Moral tatsächlich etwas kostet, in denen sie etwas taugen sollte und in denen sie uns geradezu heraus- und oft überfordert, nämlich in distributiven, asymmetrischen und antagonistischen Situationen, in welchen einige oder alle der Beteiligten auf Liebgewordenes und subjektiv Bedeutungsvolles verzichten müssen. Mit Vorstellungen, die aufgrund dieser Diskrepanz auf das Modell des „aufgeklärten Eigeninteresses“ setzen, mit welchen die puristisch-rigore Version von Selbstlosigkeit nicht postuliert werden muß, ist man jedoch auch nicht viel besser dran. Denn diese sind auf kooperative Situationskonstellationen angewiesen und erweisen sich, wenn Moral ihren Preis vom sogenannten Leben verlangt, vielleicht als ebenso idealistisch, unbescheiden und hilflos. Ich glaube, ARENDT hat diesen Aspekt auf den Punkt gebracht, als sie formulierte: „Erfahrung mit ein wenig Nachdenken verbunden sagt deutlich, daß kaum etwas sich so schlecht ‚aufklären‘ läßt wie das Eigeninteresse“ (ARENDT 1995, S. 77). Der moralische Standpunkt, sei es im Sinne des aufgeklärten Eigeninteresses oder nicht, scheint dann besonders gefährdet, wenn die zeitliche Dimension der Interessen und Bedürfnisse als endlich eingestuft werden muß und je weniger die kulturellen Sinnstiftungsangebote, welche das eigene Leben transzendieren, zu überzeugen vermögen. „Das Eigeninteresse ist ich-bezogen“, schreibt ARENDT, „und dieses Ich stirbt oder zieht aus oder verkauft das Haus; da die Lebensumstände des Ichs sich beständig ändern – und das heißt letztlich, da der Mensch sterblich ist –, kann das Ich qua Ich nicht mit Interessen auf lange Sicht rechnen“ (ARENDT 1995, S. 77f.). Daß KANT seinen kategorischen Imperativ eben als Imperativ formuliert hat, ist ja gerade durch die Endlichkeit des Bedürfnismenschen bedingt – die Ewigen müssen im Grunde gar nicht nicht an die Moral erinnert werden, weil sie nicht anders als gut sein können. So läßt sich vermuten, daß, je weniger diese Endlichkeit thematisiert und je weniger das eigene Leben in einer entzauberten Welt transzendiert wird, desto geringer die Kraft des Imperativischen ausfällt und in der Folge auch des Kategorischen.

Zurück zur Höherentwicklungs-idee. Wie erwähnt, ist für diese der sozialkognitive Fokus konstitutiv, das heißt, man denkt, daß es bei der Moral im Kern um ein Nachdenken und Beurteilen des Handelns und Verhaltens in Beziehungen zu den anderen gehe. Wie, beispielsweise in welcher kognitiven Komplexität und Reversibilität, über das Verhalten in den Beziehungen zu anderen nachgedacht und geurteilt wird, fungiert seit längerer Zeit, spätestens mit dem Entwicklungsmodell des moralischen Urteils nach KOHLBERG, als Stufen- bzw. Höherentwicklungstheorie und damit auch als „Operationalisierung“ von Moral (vgl. OSER/ALTHOF 1992; GARZ 1994). Es war die in den sechziger Jahren einsetzende Piaget-Rezeption in den USA, die eine sogenannte „kognitive Wende“ einläutete und dazu führte, daß Entwicklung – auch moralische Entwicklung – nun als

sozialkognitiver Prozeß verstanden worden ist (vgl. SCHMIDT-DENTER 1994). Dabei wurden die Charakteristika des Stufenkonzepts der logisch-mathematischen Entwicklung übernommen, wonach Stufen als universale, unidirektionale und nichtreversible Entwicklungssequenzen zu beschreiben seien. Die selektive Rezeption des Werks von PIAGET führte nach SCHMIDT-DENTER zu einer besonderen Betonung des kindlichen „Egozentrismus“ und des „moralischen Urteils“ wie auch zu einer globalen Verwendung des Strukturbegriffs: „Es wurde angenommen, daß die Formen des Denkens über die verschiedenen sozialen und nicht-sozialen Inhaltsbereiche eng miteinander verbunden seien. Auf dieser Grundlage schien es gerechtfertigt, das Stufenmodell auf alle Bereiche des Denkens anzuwenden: Diese wären dann alle durch dieselben strukturellen Merkmale gekennzeichnet“ (SCHMIDT-DENTER 1994, S. 292).

Nun könnte man an dieser Stelle die ganzen damit verbundenen Probleme diskutieren; man könnte fragen, ob es gerechtfertigt sei, die Stufenmerkmale nichtsozialen Erkennens und Urteilens auf soziale Bereiche zu übertragen, bzw. welche Gemeinsamkeiten dabei wirklich bestehen; man könnte fragen, ob die kognitive Struktur als notwendige Voraussetzung sozialkognitiver Konzepte zu betrachten seien; man könnte meßtechnische Fragen etwa bei der Erfassung von Stufenkonsistenz erörtern; man könnte dabei den zugrundeliegenden Stufenformalismus kritisieren und betonen, daß auf einem gewissen Abstraktionsniveau immer Uniformitäten zu finden sind, man könnte den hypothetischen (künstlich-klinischen) Charakter des Interviewinhalts bei der Stufenerfassung hinterfragen, und man könnte die bekannte Urteils-Handlungs-Diskrepanz heranziehen (vgl. SCHMIDT-DENTER 1994; OSER/ALTHOF 1992; HEIDBRINK 1991). Aber das ist nicht, was hier interessiert. Im folgenden möchte ich deshalb nur auf zwei allgemeine Einwände näher eingehen, die, wie mir scheint, das Fundament der Höherentwicklungsidee betreffen.

3. Zum kognitiven Primat oder Wie „bewußtlos“ darf Moral sein?

Bekanntlich benötigen Vögel zum Fliegen keine ornithologischen Kenntnisse. Der erste Einwand hat mit der Frage zu tun, ob es sich bei der Moral des Menschen analog verhält. Eine starke Akzentuierung der Höherentwicklungsidee ist m. E. nur dann plausibel und sinnvoll, wenn dem kognitiven Urteil im moralischen Bereich ein Primatstatus attestiert wird. Dies hat die deutschsprachige moraltheoretische Tradition schon immer getan. Ein weiterer Grund für die Anerkennung des kognitiven Primats scheint forschungspragmatischer Art zu sein. Es ist viel einfacher, Kognitionen als etwa die Bedeutung von Emotionen oder des Selbstverständnisses für moralische Handlungen, Handlungsunterlassungen und -präferenzen zu erfassen. Nun ist evident, daß wir ohne Kognition auch im moralischen Bereich nicht auskommen können; gemeint ist hier also vielmehr die Kritik an der motivationalen Kraft von Begründungen bzw. an der Handlungswirksamkeit von Begründungsleistungen.

Der Punkt, der hier gemacht werden müßte, ist weder neu noch originell, aber eben bedeutsam: Die Überzeugungskraft von argumentativen Begründungen wird für den moralischen Bereich stark überschätzt – sei diese Argumentation monologisch oder dialogisch verfaßt. Der Ursprung für die Überschätzung argu-

mentativer Rationalität liegt möglicherweise in unserer Präferenz für demokratische Lebensformen, in welchen Begründungen und Rechtfertigungen einen zentralen Stellenwert einnehmen. Unabhängig davon geben uns jedoch empirische Untersuchungen ein eher nüchternes Bild zur Überzeugungskraft guter Argumentation (vgl. REICHENBACH 1994, S. 240–244). Die Untersuchungen etwa zur Bedeutung der Glaubwürdigkeit und zum Status einer argumentierenden Person (vgl. HOVLAND/WEISS 1952; WALSTER/ARONSON/ABRAHAMS 1966; WILLARD 1989) weisen nicht nur deutlich darauf hin, daß Argumente in ihrer pragmatischen Struktur begriffen werden müssen (KOPPERSCHMIDT 1980, S. 110)³, sondern auch darauf, warum die Unterscheidung zwischen effektiven und ineffektiven Argumenten nicht mit der Unterscheidung zwischen guten und schlechten Argumenten zusammenfällt (FOLLESDAL/WALLOE/ELSTER 1986, S. 5). Es ist nicht nur so, daß schlechte Argumente sehr kraftvoll sein können, sondern auch, daß ein Argument um so weniger akzeptabel ist, „je weiter weg“ es von der Einstellung oder Haltung des Empfängers ist (vgl. FREEDMAN 1964; EAGLY/TELAAK 1972): Je mehr ich eine Meinung schon habe, desto eher kann ich sie akzeptieren. Die Wichtigkeit dieses „Ergebnisses“ liegt bei der Wahrscheinlichkeit von argumentativ motivierten Einigungen in moralischen Diskussionen. Denn wenn es weniger die Rationalität der Argumentationen bzw. deren Schlüssigkeit ist, die mich zu überzeugen vermag, als die inhaltliche Nähe dieser Argumentationen zu dem, was ich schon vorher glaubte und für mich als richtig empfand, dann ist dort, wo der moralisch-argumentative Diskurs am nötigsten erscheint, nämlich in Situationen großer Distanz und inhaltlicher Antagonismen, die Chance am geringsten, aufgrund rationaler Kriterien argumentativ überzeugt zu werden.

Nebst weiteren Punkten, die hier zu den allgemein kognitiven und besonders argumentativen Fähigkeiten der Empfänger von Nachrichten genannt werden müßten, möchte ich nur noch den Aspekt der Versprachlichung von moralischen Überzeugungen nennen, also die Frage stellen, ob mit der Rede von einem kognitiven Anspruch auch notwendig mitgemeint wird, „daß jemand all seine Prinzipien schon verbal geäußert oder in sprachlicher Form durchdacht“ haben muß (ROUGHLEY 1996, S. 253). Es scheint so zu sein, daß mit dem kognitiven Primat auch moraltheoretische Präferenzen einhergehen, so daß sich gesinnungsethische und verfahrensethische Moralen aufdrängen, während Gefühlstheorien in den Hintergrund treten.

Die Überschätzung der Kognition und der damit einhergehende starke Glaube an die Kraft der Argumentation zeigt sich weiter gerade in jenen Situationen, in welchen man gerne argumentative Kriterien zur Seite haben möchte, nämlich in den sogenannten moralischen Dilemmata, in denen man mit SARTRE eigentlich nur darüber entscheiden kann, ob man „schmutzige Hände“ oder „keine Hände“ haben will. Ein moralisches Dilemma wäre eben keines, wenn es klare, konsensfähige Argumentationen für seine Auflösung gäbe. Hier ist der Verweis auf Konsensverfahren – wie berechtigt es immer auch sein mag, diese anzustreben – natürlich hilflos. Ich vertrete die These, daß Dilemmata – sofern sie solche sind – uns moralisch und moralkognitiv einfach überfordern. Zwischen gleich

3 Das heißt, Argumente werden von A zur Stützung von q gegenüber B geäußert und sind somit als dreistelliges Prädikat aufzufassen.

gut oder gleich schlecht erscheinenden Handlungsalternativen wird freilich früher oder später trotzdem entschieden, nur nicht aufgrund der Kraft besserer Argumente, sondern beispielsweise aufgrund von Erwartungen an die eigene Identität bzw. des Selbstbildes, aufgrund von Zeitdruck oder Macht⁴.

Es kommt vielleicht weniger auf die spezifischen Kognitionen in ihrer Qualität und Universalität, sondern darauf an, ob überhaupt irgend etwas gedacht wird. Man muß ja nicht die sokratisch-platonische Meinung vertreten, wonach niemand willentlich Böses tut, bzw. denken, daß es vielleicht nicht der falsche oder unterentwickelte Gedanke ist, der ein Problem für Moral darstellt, sondern das Fehlen des Denkens überhaupt (vgl. dazu ARENDT 1994, S. 136–147), mag dieses Denken auch bloß in der Erinnerung bestehen, daß es so etwas wie einen moralischen Standpunkt gibt. Daß der „Wind des Denkens“ wenigstens ein wenig säuselt, erscheint für den moralischen Standpunkt von elementarer Bedeutung, aber diese Notwendigkeit ändert nichts daran, daß Denken ein oft „ergebnisloses Unternehmen“ ist, wie ARENDT (1994, S. 144) an einer Stelle sagt. Möglicherweise werden die Kognitionen mit dem Postulat des kognitiven Primats des Moralischen einerseits – als urteilende Gedanken – überschätzt, während sie andererseits als elementare Denktätigkeiten des Sicherinnerns und des Sich-Fragen-Stellens unterschätzt werden.

4. *Zum sozialen Primat oder Über die Zumutung, ein Selbst zu sein*

Ich möchte jetzt den zweiten Einwand weiterdiskutieren, nämlich den des sozialen Primats. FOUCAULT verweist in seiner Abhandlung „Technologien des Selbst“, wie bereits zitiert, darauf, daß wir Moral – zumindest tendenziell – als Selbstlosigkeit oder Selbstüberwindung denken. Moralentwicklung soll demzufolge auch den Weg von Heteronomie zu Autonomie und von partikularen Interessen zu universellen Anliegen beschreiben. Die Entwicklung der Fähigkeit zur Distanz gegenüber den eigenen Interessen und Absichten kann auf der Vertikalen beschrieben werden, wobei zuoberst – oder, je nachdem, zuunterst – explizit zwar nicht die depersonalisierte Güte bzw. die leere, dekontextualisierte Hülle des Menschen angesiedelt wird, sondern eben der universelle Standpunkt, die reine Form des Menschseins überhaupt. „Im Kontext der Aufklärung“, schreibt GAMM, „wurde die Vertiefung der Subjektivität von der Idee getragen, daß am Grund der Individualität – steigt man nur weit genug hinab – der allgemeine Zweck, die Verwirklichung der Menschheit in meiner Person, zum Vorschein käme. Im Horizont der Technisierung des Selbst muß man erkennen, daß am Grunde des Selbst nicht die wahre Gattungsgemeinschaft wartet, nicht die Menschheit in meiner Person, sondern das identische oder modifizierte Vielfache einer Person“ (GAMM 1996, S. 353). Daß wir am Grund des Selbst heute nicht mehr die wahre Gattungsgemeinschaft erwarten, scheint ebenso evident wie die Tatsache, daß die Suche nach dem Grund des Selbst in der Moderne

4 Ich möchte sogar weiter behaupten, daß für die meisten relevanten moralischen Probleme heute Argumentationspatte entstanden sind, die nicht primär durch die Schwierigkeiten normativer Argumentation, sondern vor allem durch die Unsicherheiten, Vorläufigkeiten und Widersprüchlichkeit empirischer Erkenntnisse bedingt sind.

nicht mehr die Aufgabe einer philosophischen Lebensführung ist, sondern eine gesellschaftliche Erwartung, die sich an alle richtet: Wir sind scheinbar dazu verdammt, an unserer Identität und Biographie zu arbeiten oder zu basteln. Nun verweist die Rede von „Patchwork-Identität“, „reflexiver Biographie“, „Wahlbiographie“ und dergleichen auf die Eigenarbeit, die zu leisten ist, wenn die Maschen der Lebenszusammenhänge lockerer werden bzw. soziale Netzwerke auseinanderreißen, die zwar vorher Enge und soziale Kontrolle bedeutet haben, aber eben auch Sicherheit und vielleicht auch die Wärme der Nähe. Diese zu leistende Eigenarbeit meint vom Sich-selbst-Erkennen ausgehen zu müssen und findet sich schnell eingeschränkt oder verunmöglicht: „Wollen wir wirklich erkennen, wer oder was wir sind, müssen wir uns selbst erfinden, gemäß dem KANTischen Grundsatz, nach dem man nur so viel vollständig einsieht, ‚als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann‘“ (GAMM 1996, S. 342). Nun könnte man die genannten Begriffe und die Idee des Erfindens fälschlicherweise so verstehen, als ob Biographie, Identität und Selbst beliebig erfunden werden könnten. Dem ist natürlich nicht so. Das Bedürfnis nach Biographie zum Beispiel bezeugt nach BÖHME (1996) vielmehr einen Mangel an Substanz und Kontinuität im Leben als Folge einer Reihe von beschädigten Lebenszusammenhängen. Diese bedacht, werde „das Projekt einer Biographie alles andere als eine reflexive und damit selbstbewußte Politik des Lebensstils, durch das Identität erzeugt wird. Es erweist sich nämlich vielmehr als der verzweifelte Kampf gegen Identitätsverlust“ (BÖHME 1996, S. 338f.).

Diese Diagnose ist vielleicht nun aber auch ein bißchen zu dramatisch formuliert, da die Fragmentierung und Atomisierung des Sozialen einerseits durch eine starke, wohl primär massenkommunikationsbedingte Standardisierung flankiert wird und andererseits nebst Gefahren auch tatsächlich neue Chancen eröffnet. So schreibt SENNETT in seinem letzten Werk „Fleisch und Stein“: „Es ist eine moderne Angewohnheit, soziale Instabilität und persönliche Unzulänglichkeit rein negativ aufzufassen. Die Entwicklung des modernen Individualismus hat, allgemein gesprochen, das Ziel verfolgt, das Individuum selbstgenügsam, ‚ganz‘ zu machen. Die Psychologie bedient sich einer Sprache, in deren Rahmen die Menschen ihr Zentrum finden, Integration und Ganzheit des Selbst erreichen sollen. Auch moderne soziale Bewegungen sprechen diese Sprache, als sollten Gemeinden wie Individuen werden, kohärent und ganz“ (SENNETT 1995, S. 458). SENNETT sieht diese falsche Ganzheit und Integriertheit des Selbst vor allem als Gefahr für die Möglichkeiten eines relativ friedlichen Zusammenlebens oder wenigstens Nebeneinanderherlebens in pluralistischen Gesellschaften: „Ohne signifikante Erfahrungen der Selbst-Entwurzelung ... verhärteten soziale Unterschiede allmählich, weil das Interesse am Anderen verdorrt“ (ebd.). Zur Ermöglichung dessen, was ZIMMERLI (1994) „Pluralismustauglichkeit“ genannt hat, sind für SENNETT starke moralische Sanktionen jedoch unabdingbar.

Mit diesen Überlegungen soll einfach gesagt sein, daß wir die Situation des Selbst im sozialen Kontext weder adäquat zu beschreiben scheinen, wenn wir die Beliebigkeit des Erfindens von Biographie zu diagnostizieren meinen müssen, noch wenn wir die Lockerung und den Zerfall traditioneller gemeinschaftlicher Lebenszusammenhänge nur als Beschädigung und Verlust interpretieren wollen. Unabhängig von der gewählten Dramaturgie scheint aber naheliegend

zu sein, daß sich ein zeitgenössisch adäquates Verständnis von Moral und ihrer Entwicklung der schwierigen Situation des Selbst widmen muß.

Das Individuum der vorangeschrittenen Moderne muß im Zuge der pluralen Entzauberung und Individualisierung der Welt bis zu einem gewissen Grad eine „ich-zentrierte Weltsicht“ entwickeln, wie U. BECK (1986) betont und schon LASCH (1979) in seiner Arbeit „Culture of Narcissism“ überzeugend dargestellt hat. Da wir zwar wissen, daß wir nur unser eigenes Leben zu leben haben und nicht das unserer Eltern oder unserer Kinder oder der anderen, aber die unser eigenes Leben transzendierenden Perspektiven uns kaum mehr überzeugen, da auch sie, gewissermaßen wie das Selbst, „freigesetzt“ worden sind, versuchen wir, Authentizität in unserem Selbst zu finden – und müssen dabei lernen, daran zu scheitern. Es ist dieser Diskurs der Authentizität, wie es TAYLOR (1993, 1995) genannt hat, der heute auch im moralischen Bereich großen Raum einnimmt und einnehmen muß.⁵ Allerdings ist die Suche und das Streben nach Authentizität und nach einer kohärenten Biographie für die Möglichkeit von moralisch motivierten Selbstverantwortungszuschreibungen zwiespältig. Einerseits bettet das Individuum sein Leben in dieser Suche auch in moralische Kategorien ein, wobei das Leben dadurch möglicherweise an Bedeutung gewinnt (vgl. GAMM 1996, S. 349), andererseits kann sich das Individuum natürlich nie mehr ganz sicher sein, wirklich „bei sich zu sein“. Diese Verunsicherung des Selbst durch erhöhte Reflexivität bietet sich aber glänzend als Entlastungsmöglichkeit an. Es ist wohl in diesem Sinne gemeint, wenn GAMM schreibt: „Es scheint, daß in der Moderne mit dem vertieften Bewußtsein um die subjektive Seite von Schuld und Verantwortung ein ebenso ausgebreitetes Wissen um die Entlastungs- und Entschuldungsmöglichkeit einhergeht“ (GAMM 1996, S. 346; vgl. dazu auch REICHENBACH 1996). Diese Funktion wird durch die massenmediale Kommunikation noch verstärkt, da wir einfach von zu vielen Problemen wissen, für die wir uns moralisch mitverantwortlich fühlen können und sollen, die wir aber kaum ernsthaft und wirksam glauben verändern zu können. Dazu nochmals GAMM: „Die paradoxe Doppelcodierung wird heutigentags dort sinnfällig, wo sich jeder weltweit für alles verantwortlich fühlen soll ... und keiner es mehr wirklich zu sein braucht, weil alle gleichermaßen schuldig sind: Wer sich aus allem ein Gewissen macht, erspart sich die Not, im Einzelfall ein Gewissen zu haben“ (GAMM 1996, S. 347). Die Moral werde damit „gleichsam flächiger, ohne an Substanz zu gewinnen; sie ist überall präsent, ohne wirklich im Verhalten der Dinge wirksam zu werden“ (ebd.). Ihr Schicksal sei von Auszehrung bedroht. Das sei paradoxerweise das Resultat, wenn die reflexiv gewordene Biographie (oder Gesellschaft) – bewußt oder unbewußt – ein notorisches schlechtes Gewissen aufzeigt (vgl. S. 349).

Die Selbstsuche, letztlich ein Versuch, das Selbst zu kontrollieren, führt also ganz im Sinne FOUCAULTS eher zu einer Vernichtung des Selbst und damit zu einer Instabilität bezüglich moralischer Verantwortungszuschreibungen, die wenn nicht überdauernde Identität, so doch ein bestimmtes Maß an sinnhafter,

5 GAMM (1996, S. 353) schreibt wohl zu Recht: „Nichts charakterisiert den Individualisierungsprozeß unter den Vorzeichen einer radikalisierten Moderne so treffend wie das Streben nach Authentizität. Authentizität läßt sich gleichsam als Hochform von Individualisierung betrachten“.

nicht allzu hinterfragter Kohärenz benötigen. „Wenn man mit Platon akzeptiert, daß alles am Individuum sich ändert einschließlich der Haltungen und der Gedanken“, bemerkt BÖHME, „so ist es in der Tat eine Zumutung, daß man für die Taten geradestehen soll, die man vor fünf oder gar zwanzig Jahren begangen hat. ... Andererseits muß man sehen, daß es keineswegs selbstverständlich ist, sondern vielmehr eine großartige Leistung, durch die sich der Mensch über sein ephemeres Dasein erhebt, wenn er bereit ist, für die Dummheiten seiner Jugend oder für die Schwächen, die er unter den Bedingungen eines vergangenen repressiven Systems gezeigt hat, geradezustehen“ (BÖHME 1996, S. 332).⁶

Nun finden wir bei MEAD und ERIKSON Modelle, wie die „Leistungen der Synthese zu einer konsistenten und kontinuierlichen Identität“ beschrieben werden können (vgl. JOAS 1996, S. 361), und die darüber hinaus von Anhängern und Fortsetzern verbunden werden mit der „stillschweigende(n) Hintergrundannahme, daß es auch gut sei, eine Identität zu bilden – gut zumindest in dem auch empirisch bestätigbaren Sinne, daß das Maß seelischer und körperlicher Gesundheit und subjektiven Glücksempfindens bei gelingender Identitätsbildung höher sei. Gut aber sei Identitätsbildung auch noch in einem tieferen und eindeutig normativen Sinn, nämlich dem, daß Identitätsbildung Autonomiegewinn darstelle und damit ein Mißlingen der Identitätsbildungsversuche einem Verharren in Unmündigkeit gleichzusetzen sei“ (ebd.). Hier haben wir zwar einen Einbezug von Selbst und Identität für Modelle der Moralentwicklung vor uns, aber eben auf eine Art und Weise, wie sie aus heutiger Sicht, d. h. 30 oder 40 Jahre später, eigentlich obsolut geworden sein müßte. BÖHME scheint mir mit seiner Bemerkung recht zu haben, daß die Lebensform, an der sich zur Zeit ERIKSONS entschieden habe, was normal und was pathologisch war, „noch als eine Mischung von traditionellen und modernen Lebensformen anzusehen ist“ (BÖHME 1996, S. 335). Die Sicherheit, mit welcher ERIKSON etwa Familie und die Kinderzeugung als Erfüllung von Sexualität oder den Beruf als Berufung für die Bildung einer persönlichen Identität voraussetzen konnte, ist heute verlorengegangen. Und das ist nicht nur ein Übel, sondern auch ein Glück. Was in den fünfziger Jahren als Identitätsdiffusion erschienen sein mag, kann heute durchaus „Normalität“ geworden sein. Heute dürfte eher ein sich zu sicher fühlendes und einheitliches Selbstverständnis – auch moralisch – suspekt erscheinen. Daß wir es nicht mehr unbedingt als notwendig erachten, die Vielfalt unserer sozialen Rollen zu einer Einheit zu integrieren, scheint auf der Hand zu liegen. Wir haben den externen und heterogenen Pluralismus längst internalisiert: „... in allen kultivierten Köpfen“, schreibt VALERY (zit. n. WELSCH 1992, S. 43), „(existieren heute) die verschiedensten Ideen und die gegensätzlichsten Lebens- und Erkenntnisprinzipien frei nebeneinander“, und „die Mehrzahl unter uns wird über denselben Gegenstand mehrere Ansichten haben, die einander in den Urteilen ohne weiteres abwechseln“.

Die Einheitsidentität kann es immer weniger geben. Sie entspricht auch überhaupt nicht mehr dem demokratischen Ethos pluralistischer Gesellschaften. Na-

6 BÖHME (vgl. 1996, S. 333) argumentiert weiter, daß sich dieses auch ethisch-rechtliche Problem der Identität in der fortschreitenden Moderne dringlicher stelle, weil trotz und eigentlich gerade bei fundamentalen gesellschaftlichen Umbrüchen eine moralisch-rechtliche Verantwortlichkeit verlangt werde.

türlich braucht es für moralische Handlungsmöglichkeit und Verantwortungsgefühl eine „relative Beständigkeit“ des Selbst, die man mit SCHMID „Kohärenz“ nennen kann: „Die Kohärenz sorgt für ein Selbst von relativer Beständigkeit auch in seiner Widersprüchlichkeit. Sie ist gleichsam die demokratische Verfassung des Selbst, in der zwar eine Instanz der Führung vorgesehen ist, das *hegemonikon*, aber auch die Partizipation aller Beteiligten daran, und wo die Wechselseitigkeit ihrer Machtbeziehungen praktiziert wird, und zwar nach Maßgabe der Klugheit“ (SCHMID 1996, S. 375). Kohärenz und interner Pluralismus können zusammen gedacht werden. Mit einem solchen Begriff von Beständigkeit und Kohärenz des Selbst läßt sich auch das Problem des „erfindenden Sichernehmens“ und der Auflösung des Selbst durch Kontrollintentionen vorläufig vermeiden.

5. Ein kleines Plädoyer für die Horizontale

Wir haben uns an die Redeweise und Denkfigur gewöhnt, das sogenannte Wesentliche des Menschen, seiner Bildung, seines Selbst, seiner Moral, seiner Vernunft in der „Tiefe“ bzw. in der „Höhe“ zu lokalisieren, in der Tiefe seines „wahren“ Selbst oder in der Höhe eines „obersten“ Moralprinzips. Das Wahre, Echte und Gute finden wir scheinbar nicht an der Oberfläche des Lebens oder in den sich dauernd wiederholenden banalen und weniger banalen Tätigkeiten des Alltags.

In der Tiefe des Selbst bzw. auf der Höhe höchster Moralprinzipien treffen wir keine Vielfalt an. Pluralität soll es scheinbar nur auf der unverbindlichen Oberfläche, nur auf der Horizontalen geben dürfen. Tiefe und Pluralität vertragen sich denkbar schlecht, ihre Beziehung scheint antagonistischer Art. Von tiefen Wahrheiten und obersten Moralprinzipien kann man eigentlich gar nicht im Plural sprechen. Hier duldet kein Moralprinzip das andere neben sich, hier können konträre Empfindungen nicht gleichzeitig authentisch sein. Die Einsicht in die graduelle Inkompatibilität zwischen Tiefe und Pluralität kann natürlich nur haben, wer die radikale Pluralität der Sprachspiele und Diskursformen als Faktum der Moderne anerkannt hat. Doch die antipluralistischen Kräfte, die die Tiefe ihrer je eigenen, aber allgemeingültig proklamierten Wahrheit verteidigen, sind vielzählig: von religiösen und politischen Sekten über Nationalismen und Fundamentalismen bis hin zu kulturellen und politischen Imperialismen, aber auch zu Wissenschaftlichkeit beanspruchenden Vorstellungen weniger dramatisch erscheinender Art wie etwa derjenigen vom „wahren“ Selbst, diesem eigenartigen Verführungsbegriff. Pluralität macht es uns, sobald wir nicht mehr dem Luxus der Indifferenz frönen können, schwer: Sie scheint in dem Maße zu befreien, wie sie hilflos macht.

Dies ist kein Plädoyer gegen die Tiefe, gegen die Vertikale. Und es sollte deutlich geworden sein, daß es nicht das Gefühl für die Tiefendimension ist, das mit der Pluralisierung verlorenggeht, sondern einzig die Überzeugungskraft genannter Prinzipien oder beschriebener Qualitäten an den Enden dieser Vertikalen; verloren geht die Unhinterfragbarkeit ihrer Enden. Der Geltungsbereich der Vertikalen wird dadurch kleiner; ebenso ihre Aufdringlichkeit im moralischen Diskurs. Möglicherweise wird der Mensch in den verschiedenen Lebensberei-

chen damit sogar „tiefenloser“, wie man mit TAYLOR oder SENNETT formulieren könnte, weil ihn, sofern er sich dem Denken nicht verschließt, die Pluralisierung des Tiefensinnangebots auch skeptisch machen muß. Diese Skepsis wird, wie mir scheint, von seiner Vernünftigkeit gefordert. Die normative Dimension in dieser Situation wird möglicherweise insofern plausibel gemacht werden können, als vom spätmodernen Menschen ein Umdenken oder ein „Umfühlen“ erwartet werden dürfte. Er wird die Tiefe nicht ganz hinter sich lassen können und wollen. Diese Sehnsucht nach Ursprünglichkeit und Fundierung scheint seinem Wesen zu entsprechen, aber er wird sich auch nicht mehr einfach festlegen können und wollen und sich deshalb verstärkt der „Horizontalen“ zuwenden müssen; er wird ihre Vielfalt und ihre Bescheidenheit im Anspruch schätzenlernen, auch wenn sie sein Leben belastet und zugleich bereichert. Er wird merken, daß seine „Untiefen“ ebenso menschlich sind wie seine „Tiefen“, in bestimmter Hinsicht vielleicht sogar menschlicher, weil sie nicht nur die Seite seiner Ernsthaftigkeit und Sorge verkörpern, sondern auch sein Vertrauen und seine Lebenslust. Das ist m. E. eine Bereicherung, die es nicht zu unterschätzen gilt – ein Extra, das den Konzeptionen zur Bildung des moralischen Subjektes guttun würde (vgl. REICHENBACH 1995).

Die „Tiefe“ des Menschen gibt es nur als Einheit und im Singular. Das ist ihre antimoderne Kennzeichnung; es handelt sich im Grunde um den Modus des Glaubens. Tiefenvorstellungen sind nicht diskursfähig, sie werden vorausgesetzt, als gesetzt hingenommen. Je weiter die Paradoxien der Moderne voranschreiten, desto stärker und mit größerer Überzeugungskraft werden die antimoderne Sehnsüchte ausgestattet erscheinen: Sehnsüchte, die sich nicht erfüllen lassen, es sei denn als moderne Mythen, als grandiose Illusionen. „Untiefen“ hingegen gibt es nur im Plural, begreifbar als Fragmente eines nicht ergründbaren Ganzen, das vielleicht nur als menschliche Sehnsucht oder in der Form von Verweisen auf ein Ganzes existiert, die über ihre Unzulänglichkeit Bescheid wissen und dies gar nicht sonderlich beklagenswert finden. Die Höherentwicklungsidee spricht uns an, weil sie unseren Denkgewohnheiten und dem Bedürfnis nach Sinn in entzauberter Situation zu entsprechen scheint: Wenn überhaupt, dann entwickelt man sich nach oben oder in die und in der Tiefe, aber nicht auf der Oberfläche dieser Horizontalen, auf welcher die unterschiedlichsten moralischen und nichtmoralischen Sprachspiele gepflegt werden. Je mehr wir ein Verständnis für Pluralität, d. h. für Relativität und Kontextualität beanspruchen, desto fragwürdiger und unplausibler wird die Höherentwicklungsidee insgesamt, weil mit ihr das obere Ende der Vertikalen klar gekannt und benannt werden können müßte. Diese Idee erscheint aus psychologischer Sicht immer noch plausibel, weil wir das Phänomen der moralischen Entwicklung mit ihrer Hilfe auf die Entwicklung der formalen Qualität soziokognitiver Urteile verkürzen. Doch was wissen wir dann eigentlich über die Moral und ihre Entwicklung? Ich bin der Auffassung – und das ist der zu bezahlende Preis –, leider nicht sehr viel. Zu groß ist der Abstand zu lebensweltlichen Bezügen, den wir zur Analyse und zur Erfassung dieser Urteilsqualitäten nehmen müssen. Zu groß ist der Abstand zu den Bezügen des menschlichen Eingewobenseins, die die meisten von uns wohl für ihr Leben als zentral erachten: unsere affektiven Bindungen und unser kulturelles Zugehörigkeitsgefühl, unsere Anerkennungserfahrungen, unser banaler Alltag mit seinen vielfältigen Freuden, Zwängen, hellen und dunklen Seiten,

unsere Begegnungen und Ideen und unsere Bilder von den anderen und von uns selbst. Was bleibt noch übrig, wenn wir davon absehen? Und falls noch etwas übrigbleiben sollte, ist es wirklich noch ein Teil von uns oder nicht bloß die leblose Hülle verschiedener Sprachspiele, die uns eigentlich vertraut wären?

Literatur

- ARENDE, H.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München/Zürich 1994.
- ARENDE, H.: Macht und Gewalt. München/Zürich 1995.
- ARENDE, H.: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München/Zürich 1996.
- BARKHAUS, A.: Differenz und Anerkennung. Eine Auseinandersetzung mit Axel Honneths Konzept posttraditionaler Solidarität. In: BARKHAUS/MAYER/ROUGHLEY/THÜRNUAU (1996), S. 229–244.
- BARKHAUS, A./MAYER, M./ROUGHLEY, N./THÜRNUAU, D. (Hrsg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt a. M. 1996.
- BECK, CH.: Ästhetisierung des Denkens. Zur Postmoderne-Rezeption der Pädagogik. Amerikanische, deutsche, französische Aspekte. Bad Heilbronn 1993.
- BECK, U.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M. 1986.
- BÖHME, G.: Selbstsein und derselbe sein. Über ethische und sozialtheoretische Voraussetzungen von Identität. In: BARKHAUS/MAYER/ROUGHLEY/THÜRNUAU (1996), S. 322–340.
- CHILDE, V. G.: Soziale Evolution. Frankfurt a. M. 1975.
- EAGLY, A. H./TELAACK, K.: Width of the latitude of acceptance as a determinant of attitude change. In: Journal of Personality and Social Psychology 23 (1972), S. 388–397.
- FISCHER, H. R.: Zum Ende der großen Entwürfe. In: H. R. FISCHER/H. R. RETZER/J. SCHWEITZER (Hrsg.): Das Ende der großen Entwürfe. Frankfurt a. M. 1992, S. 9–34.
- FOLLESDAL, D./WALLOE, L./ELSTER, J.: Rationale Argumentation. Ein Grundkurs in Argumentations- und Wissenschaftstheorie. Berlin/New York 1986.
- FOSTER, L./HERZOG, P. (Hrsg.): Defending diversity. Contemporary philosophical perspectives on pluralism and multi-culturalism. Amherst 1994.
- FOUCAULT, M. u. a.: Technologien des Selbst. Frankfurt a. M. 1993.
- FREEDMAN, J. L.: Involvement, discrepancy, and change. In: Journal of Abnormal and Social Psychology 64 (1964), S. 290–295.
- GAMM, G.: Die Vertiefung des Selbst oder das Ende der Dialektik. In: BARKHAUS/MAYER/ROUGHLEY/THÜRNUAU (1996), S. 341–356.
- GARZ, D.: Sozialpsychologische Entwicklungstheorien. Von Mead, Piaget und Kohlberg bis zur Gegenwart. Opladen 1994.
- GERGEN, K. J.: Die Konstruktion des Selbst im Zeitalter der Postmoderne. In: Psychologische Rundschau 41 (1990), S. 191–199.
- GIDDENS, A.: Konsequenzen der Moderne. Frankfurt a. M. 1995.
- HARPES, J.-P.: Bescheidener kulturbezogener ethischer Kontextualismus, Relativismus und moralische Verantwortung. In: T. HODOVSKY/P. ZIMA (Hrsg.): Svobodna Spolesnost – Svobodna Moralka (Freie Gesellschaft – Freie Moral). Olomouc 1995, S. 66–73.
- HEIDBRINK, H.: Stufen der Moral. Zur Gültigkeit der kognitiven Entwicklungstheorie Lawrence Kohlbergs. München 1991.
- HOVLAND, C. I./WEISS, W.: The influence of source credibility on communication effectiveness. In: Public Opinion Quarterly 15 (1952), S. 635–650.
- JOAS, H.: Kreativität und Autonomie. Die soziologische Identitätskonzeption und ihre postmoderne Herausforderung. In: BARKHAUS/MAYER/ROUGHLEY/THÜRNUAU (1996), S. 357–369.
- KOPPERSCHMIDT, J.: Argumentation, Sprache und Vernunft. Teil II. Stuttgart 1980.
- LASCH, CH.: The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations. New York 1979.
- OSER, F./ALTHOF, W.: Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich. Stuttgart 1992.
- REICHENBACH, R.: Moral, Diskurs und Einigung. Zur Bedeutung von Diskurs und Konsens für das Ethos des Lehrberufs. Frankfurt a. M. 1994.
- REICHENBACH, R.: Bildung als Ethos der Differenz. In: Berichte zur Erziehungswissenschaft, Nr.

106. Pädagogisches Institut der Universität Freiburg (CH) 1995. Nachdruck in: W. MAROTZKI/A. SCHÄFER/L. KOCH (Hrsg.): Die Zukunft des Bildungsgedankens. Weinheim 1997.
- REICHENBACH, R.: Wertorientierung durch soziales Lernen: Zum Einfluß von Pluralismus und Dissens auf das Verpflichtungsgefühl. Siegen-Eserfeld 1996.
- ROUGHLEY, N.: Selbstverständnis und Begründung. Zum Status von Bezugsnahmen auf die Identität des Handelnden bei moralischer Rechtfertigung. In: BARKHAUS/MAYER/ROUGHLEY/THÜRNUAU (1996), S. 245–273.
- SCHMID, W.: Der Versuch, die Identität des Subjektes nicht zu denken. In: BARKHAUS/MAYER/ROUGHLEY/THÜRNUAU (1996), S. 370–379.
- SCHMIDT-DENTER, U.: Soziale Entwicklung. Weinheim ²1994.
- SENNETT, R.: Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation. Berlin 1995.
- SIEP, L.: Ethik und Anthropologie. In: BARKHAUS/MAYER/ROUGHLEY/THÜRNUAU (1996), S. 274–298.
- TAYLOR, CH.: Self-interpreting Animals. In: CH. TAYLOR: Philosophical Papers. Bd. I: Human Agency and Language. Cambridge 1990, S. 45 ff.
- TAYLOR, CH.: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a.M. 1993.
- TAYLOR, CH.: Das Unbehagen an der Moderne. Frankfurt a.M. 1995.
- TAYLOR, CH.: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a.M. 1996.
- WALSTER, E./ARONSON, E./ABRAHAMS, D.: On increasing the persuasiveness of a low prestige communicator. In: Journal of Experimental Social Psychology 2 (1966), S. 325–342.
- WELSCH, W.: Topoi der Postmoderne. In: H. R. FISCHER/A. RETZER/J. SCHWEIZER (Hrsg.): Das Ende der großen Entwürfe. Frankfurt a.M. 1992, S. 35–55.
- WELSCH, W.: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt a.M. 1995.
- WILLARD, C. A.: A theory of argumentation. Tuscaloosa/London 1989.
- WITTGENSTEIN, L.: Werkausgabe. Bd. 1 (Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen). Frankfurt a.M. ⁹1993.
- ZIMMERLI, W. CH.: Erziehung zur Persönlichkeit im Übergang von Toleranz zu Pluralismus. In: H. SEIBERT/H. J. SERVE (Hrsg.): Bildung und Erziehung an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Multidisziplinäre Aspekte, Analysen, Positionen, Perspektiven. München 1994, S. 862–885.

Abstract

In general, moral development is thought of as development towards higher stages of reasoning and/or action. This obtrusive emphasis of developmentalist thinking along the vertical dimension of moral development and – in correspondance – the development of the self is being criticized. The objections developed on in this article focus on the preeminence of both the social and cognitive dimension in the discourse of morals and moral development. It is argued that, in consequence, the significance of the self for the understanding of the moral phenomena is heavily underestimated.

Anschrift des Autors

Dr. phil. Roland Reichenbach, Pädagogisches Institut, Universität Fribourg,
Rue Faucigny 2, CH-1700 Fribourg