

Pape, Helmut

Working Paper

Respekt, Anerkennung, Lebensteilung: Moralische und zwischenmenschliche Bedingungen von Lern- und Bildungsprozessen

Arbeitspapier, No. 272

Provided in Cooperation with:

The Hans Böckler Foundation

Suggested Citation: Pape, Helmut (2013) : Respekt, Anerkennung, Lebensteilung: Moralische und zwischenmenschliche Bedingungen von Lern- und Bildungsprozessen, Arbeitspapier, No. 272, Hans-Böckler-Stiftung, Düsseldorf

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/116730>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.

Arbeitspapier **272**

Helmut Pape

**Respekt, Anerkennung,
Lebensteilung: Moralische
und zwischenmenschliche
Bedingungen von Lern- und
Bildungsprozessen**

Arbeitspapier 272

Helmut Pape

**Respekt, Anerkennung, Lebensteilung:
Moralische und zwischenmenschliche Bedingun-
gen von Lern- und Bildungsprozessen**

Helmut Pape lehrt als Professor für Philosophie an der Universität Bamberg. Neben über 30 Büchern (Monographien, Sammelbände, Übersetzungen) hat er 120 Aufsätze veröffentlicht. Er arbeitet u.a. an einer Einführung in die Semiotik des Gesprächs und an einer Ethik der Zwischenmenschlichkeit, die sich mit den Problemen des Rassismus, des Respekts und der Anerkennung in gesellschaftlichen Konflikten beschäftigt. Zusammen mit F. Krämer hat er 2010 die ethischen Schriften von William James in einem Band mit dem Titel *Der Sinn des Lebens* herausgegeben. Zu seinen übrigen Buchveröffentlichungen gehören u.a.: *Die Unsichtbarkeit der Welt. Eine visuelle Kritik neuzeitlicher Ontologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1997 und *Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von William James und Charles S. Peirce*, Velbrück Verlag, Weilerswist 2002.

Impressum

Herausgeber: Hans-Böckler-Stiftung
Mitbestimmungs-, Forschungs- und Studienförderungswerk des
DGB
Hans-Böckler-Straße 39
40476 Düsseldorf
Telefon (02 11) 77 78-593
Fax (02 11) 77 78-4593
E-Mail: Michaela-Kuhnhenne@boeckler.de

Redaktion: Dr. Michaela Kuhnhenne, Leiterin Referat 5 Forschungsförderung
Best.-Nr.: 11272
Produktion: Setzkasten GmbH, Düsseldorf

Düsseldorf, Januar 2013
€ 15,00

Kurztext

Diese Studie zeigt, dass erstens universalistische Ethiken die sozialen Prozesse des Lernens systematisch ausblenden und dass deshalb zweitens eine Ethik der zwischenmenschlichen Beziehungen (EzB) Lernen als moralische Form des Austauschs miteinander thematisiert. Die EzB bestimmt den Bereich des ethischen Denkens neu: Der Austausch von Angesicht-zu-Angesicht wird zum Bereich ethischen Nachdenkens. Wenn Menschen in Beziehung zueinander moralisch bestimmt sind, ist ihre Beziehung kein austauschbarer Fall einer universalen Moral mehr. Die Fähigkeit zur Lebensteilung, das miteinander gelingende Gegenwärtig-Sein von Menschen – deren Wiederholung, Bestätigung und Anerkennung – sind praktizierte Moral. Moralische Verpflichtungen und Institutionen – die wir mit Begriffen wie z.B. Treue, Schuld, Scham, Versprechen, Eid, Freundschaft ansprechen – werden so durch die EzB als moralische Eigenschaften der Beziehungen, durch ihre lebenssteilige Anschlussfähigkeit verständlich. Abschließend wird gezeigt, wie mit der EzB Lernen als Form einer asymmetrischen Lebensteilung verstanden werden kann.

Inhaltsverzeichnis

Kurztext..... 3

1 Einführung in die Fragestellung und die Annahmen dieser Studie 7

 1.1 Einbettung und Motivation I8

 1.2 Einbettung und Motivation II..... 10

 1.3 Die Methode der ethischen Reflexion und die Einbettung in Erfahrung ... 11

 1.4 Das Problem der Konzeption einer zwischenmenschlichen Ethik 12

2 Das soziale Wesen des Menschen als Ausgangspunkt und Thema moralischer Probleme und ethischer Reflexion 17

 2.1 Die moralische Qualität miteinander geteilten Lebens: Eine literarische Veranschaulichung 19

 2.2 Menschliche Selbstverständnisse: Warum es moralisch wirksam ist, wie Menschen sich selbst und ihr Leben in der Gegenwart anderer sehen20

 2.3 Das sozial-interaktive Wesen des Menschen und der Einzelne21

 2.4 Lebensteilung: Die Bedeutung zwischenmenschlicher Begegnungen von Angesicht zu Angesicht.....22

 2.5 Eine soziale Rekonstruktion menschlicher Individualität.....25

 2.6 Die Ethik der Zwischenmenschlichkeit im Vergleich zu anderen Ethiken.28

3 Was heißt es, um eines anderen Menschen willen moralisch zu handeln?.....31

4 Was charakterisiert moralische Urteile und was ist an zwischenmenschlichen Beziehungen moralisch?.....41

 4.1 Moralische Verpflichtung durch moralisches Urteilen oder geteiltes Leben?.....41

 4.2 Von der Anthropologie der Selbstverständnisse zur Ethik der Zwischenmenschlichkeit.....43

 4.3 Zwei traditionelle Modelle moralischer Verpflichtung und ihre zwischenmenschliche Alternative.....44

 4.4 Lebensteilung und Lebensform als moralische Verpflichtung: Die implizite Normativität des Handelns.....45

 4.5 Die Praxis moralischer Verpflichtung und wie wir uns selbst im Gelingen des Lebens miteinander befähigen48

 4.6 Konsequenzen einer Ethik der Lebensteilung für das Verstehen der moralischen Struktur von Lernsituationen50

 4.7 Die moralische Bedeutung der Freundschaft zwischen Lehrenden und Lernenden51

 4.8 Vertrauen und Wahrhaftigkeit: Das Prinzip der selbstverstärkenden Anerkennung und des Respekts54

4.9 Die zwischenmenschliche Ethik in der Pädagogik: Lebensteiliger Respekt.....	56
Literatur.....	59
Über die Hans-Böckler-Stiftung	61

1 Einführung in die Fragestellung und die Annahmen dieser Studie

In dieser Studie wird erörtert, wie eine Ethik¹ zwischenmenschlicher Beziehungen jene moralischen Bedingungen von Lernprozessen erfassen kann, die ansonsten häufig zusammenhanglos erscheinen oder auch unverstanden bleiben. Eine Annahme dieser Studie ist, dass sie aber für den Erfolg bzw. Misserfolg von Lernprozessen entscheidend sein können. Lernen, so die Annahme, ist kein solistisch-individueller Prozess in einem einsamen Gehirn. Lernen kann man nur gemeinsam: Denn es bedarf des partizipativen Gelingens von Beziehungen zwischen Menschen, damit Lernprozesse erfolgreich und verändernd auf das Handeln und Denken von Menschen wirken. Die damit thematisierten "zwischenmenschlichen Beziehungen" sind spezieller Natur und können nicht allein als soziale oder kulturelle Beziehungen beschrieben werden: Keine allgemeine Beschreibung der Eigenschaften gesellschaftlicher, kultureller und kommunikativer Bedingungen beschreibt das, was sich als *Geschehen des Austauschs zwischen einander gegenwärtigen Menschen* vollzieht. Es ist aber dies Geschehen des direkten, beteiligten Umgehens zwischen Menschen, das in jedem Augenblick einer Begegnung von Person zu Person abläuft und von den Beteiligten gestaltet wird.

Doch lässt sich diese Ebene zwischenmenschlichen Geschehens auch ethisch fassen? Dazu ist ein radikaler Richtungswechsel in der Ethik erforderlich. Die Beschreibungsperspektive einer Moral der menschlichen Begegnungen führt im Vergleich zu einer allgemeinen Theorie des Gesellschaft und des Sozialen eine neue Thematisierung ein: Nicht "die" Gesellschaft und ihre Struktur wird in ihren ethischen Eigenschaften betrachtet, sondern es geht um die Moral in den Beziehungen des zwischenmenschlichen Lebens, das sich nur im Austausch zwischen einander nahen Einzelnen vollziehen kann.

Diese veränderte Themenstellung lässt sich gut an dem ähnlich verfahrenen Ansatz zu einer Anthropologie des Sozialen veranschaulichen, den T. Todorov vorgelegt hat. Denn Todorov nimmt in dem Buch „*Abenteuer des Zusammenlebens*“ eine Umkehrung der Betrachtungsperspektive mit dem Ziel vor, eine Anthropologie des Sozialen sozusagen von unten, vom einzelnen Menschen, her zu schreiben. Im Vorwort seines Buchs sagt er, er wolle "nicht wie üblich die Stellung des Menschen in der Gesellschaft behandeln, sondern umgekehrt den Platz der Gesellschaft im Menschen. ... Welche

¹ "Ethik" und "Moral" sind zwei, von ihrer Entstehung und Bedeutung her fast identische Wörter, die sich vom lateinischen *mores* = Sitten und dem griechischen *ethos* = Sitten, Gewohnheiten und personaler Charakter ableiten. Wie in der praktischen Philosophie üblich, werde ich mit "Moral" eher auf die existierende Praxis und deren Probleme zielen, dagegen mit "Ethik" vor allem die allgemeine Theorie der Fragen und Probleme der normativen Forderungen an menschliches Handeln bezeichnen. Die Ethik entwickelt also theoretische Vorschläge zu einer guten Praxis des Moralischen. Also dazu, wie wir wollen, dass ein jeder oder einige oder alle miteinander so handeln sollten, dass dieses Handeln als moralisch gut akzeptabel ist.

Konsequenzen hat die Feststellung, dass es kein *Ich* ohne ein *Du* gibt? Worin besteht für den einzelnen der Zwang, nichts anderes zu kennen als ein Zusammenleben mit anderen?“²

Während Todorov aber den Menschen immer schon als Individuum versteht und nicht zwischen der Gesellschaft und den zwischenmenschlichen Austauschbeziehungen unterscheidet, wird sich diese Studie jedoch mit der Ethik der Beziehungen, wie sie im interaktiven Austausch zwischen Menschen gestaltet werden, befassen. Damit ist der Phänomen- und Gegenstandsbereich dieser Studie provisorisch umschrieben: Es geht darum, dass und wie Menschen einander beeinflussen, weil sie einander als Handelnde, die Gefühle, Absichten und einen Körper haben, nur nah sind und als Zeit- und Raumgenossen aktiv aufeinander wirken. Dabei werden insbesondere die Situationen der Begegnung zwischen Schülern und Lehrern, Dozenten und Studenten zu betrachten sein, die in Lern- und Bildungsprozessen mit unterschiedlichen Interessen und Absichten und unter institutionalisierten Bedingungen aufeinander treffen.

Die drei Leitbegriffe Respekt, Anerkennung und Lebensteilung wurden für diese Studie deshalb gewählt, weil sie wichtige beziehungsethische Eigenschaften benennen. Alle drei Begriffe beschreiben Merkmale und moralische Qualitäten von direkten Austauschbeziehungen. Was sie beschreiben kann nur dann eintreten, wenn Menschen sich als einander wahrnehmend, miteinander lebend und handelnd erfahren.

Interessanterweise sind “Respekt” und “Anerkennung” sowohl Begriffe der theoretischen Ethik als auch Teil der Sprache des moralischen Alltags. D.h. sie können verwendet werden, um einem anderen Menschen gegenüber auszudrücken, dass man ihn anerkennt oder respektiert. Im folgenden soll kurz dargestellt werden, wie Respekt, Anerkennung und Lebensteilung kritische Problem- und Veränderungsbereiche gesellschaftlicher Prozesse charakterisieren.

1.1 Einbettung und Motivation I

Respekt und Anerkennung als bedrohtes moralisches Gut in postmodernen Gesellschaften: Diskriminierung und die Krisis der Nähe

Menschen aus allen Schichten der Gesellschaft, die sich jedes Wochenende in Fußballstadien und vor den Fernsehern der Nation zusammenfinden, sind in mehrfachem Sinne Spiegelbild für die Umbrüche im Erleben und Umgehen mit menschlicher Nähe in unserer Gesellschaft. Da sind die Fernsehzuschauer, die unter die mediale Erfahrung eines fernen Ereignisses alle menschliche Nähe unterordnen. Dieser Entzug von Aufmerksamkeit gegenüber nahen Menschen oder der Rückzug zum einsamen Fernsehkonsum ist nur eine Weise, wie sich heute diffuse zwischenmenschliche Beziehungen

2 Vgl. Todorov 1998, S. 7.

in Begegnungen auf heikle, kritische Weise neu gestalten. Die emotional aufgeheizte Nähe der Menschen in den Stadien, die auf unbekannte Andere treffen, deren Leben sie sonst nicht wahrnehmen, scheint vor allem Aggressionen gegenüber den nahen Anderen zu begünstigen. Von der Beleidigung, Demütigung bis zur schweren Körperverletzung und Tötung tritt das gesamte Spektrum der Gewaltakte auf. Diese Aggressionen sind aber keine isolierten und zufälligen Gewalttaten: Sie erhalten durch die Täter häufig einen nationalistischen, rechtsradikalen oder diffus fremdenfeindlichen Deutungs- und Motivationsrahmen.

Wie aber mit diesen gravierenden Problemen der Gewalt in einer nicht regelbaren menschlichen Diffusion von Nähe einander unbekannter Menschen umgehen? Die Verstärkung passiver Sicherheit, Eingangskontrollen, polizeiliche Maßnahmen haben ebensowenig durchschlagend erfolgreich gewirkt wie die weitaus wirkungsvolleren Fanprojekte und der Einsatz von psychologisch geschulten Personals. Einen ganz anderen Weg geht die Initiative "Respekt – Kein Platz für Diskriminierung". Sie richtet den Begriff des Respekts als moralische Forderung an Menschen, die in den Stadien und im Umfeld des Fußballfeldes miteinander umgehen. Der Ausdruck "Platz" ist wörtlich gemeint: Auf dem Fußballplatz soll der Respekt füreinander Diskriminierung und Gewalt ausschließen. Die moralische Aufladung des Respektbegriffs fordert dazu auf, den Umgang mit unbekanntem, fremden Anderen zu verändern, die Nähe der fremden Anderen zu respektieren. Der Erfolg der Initiative "Respekt – Kein Platz für Diskriminierung" hat ihre Initiatoren überwältigt: In allen Teilen der Bundesrepublik haben sich inzwischen die unterschiedlichsten Gruppen, Betriebe und Sportvereine der Initiative angeschlossen.

Wieweit kann der so eingeleitete Prozess der moralischen Veränderung im Umgang mit menschlicher Nähe gehen? Was sind die Erfolgsbedingungen für ein Umlernen oder Erlernen von anderen Umgangsformen mit dem Anderen und Fremden? Diese Studie soll klären, wie Respekt, Anerkennung und Lebensteilung einen Bereich beziehungsethischer Eigenschaften markieren, der für alle Arten von Lernprozessen relevant ist. Der soeben erläuterte Umgang mit dem Fremden und Anderen ist nur ein Beispiel. Auf diesen Bereich problematischer Nähe ist eine Vielzahl anderer Begriffe – z.B. Verachtung, Missbilligung, Verantwortung, Ehre, Scham, Wertschätzung, Ausgrenzung – anwendbar. Viele der durch diese Begriffe bezeichneten moralischen Phänomene können für Lernprozesse auf unterschiedlichste Weise relevant werden, auch wenn viele vom eigentlichen Prozess des Lernens unabhängige Abläufe betreffen, die auf die lernenden Personen in der Lernsituation nur extern zurückwirken. Doch diejenigen moralischen Eigenschaften, die den direkten Austausch zwischen miteinander im Lernprozess umgehenden Menschen ermöglichen, können nicht extern gehalten werden und sind auch für den erfolgreichen kooperativen Austausch zwischen Lernen-

den und Lehrenden unverzichtbar. Diese These stimmt in einigen, wenn auch nicht in allen Punkten mit Ergebnissen der heutigen Gehirnforschung³ überein. Sie lautet:

Alles Lernen ist nicht nur ein sozialer, sondern vielmehr ein durch direkten zwischenmenschlichen Austausch bestimmter, interaktiver und kooperativer Prozess. Die moralische Beschaffenheit des kooperativ-interaktiven Austauschs beim Lernen und das Selbst- und Fremdverständnis der Menschen in diesen Beziehungen kann die Lernergebnisse stark, manchmal sogar entscheidend, beeinflussen.

1.2 Einbettung und Motivation II

Die kritische Schwelle: Wie Respekt und Lebensteilung in Lernprozesse eingehen

Respekt, Anerkennung und Lebensteilung beschreiben interpersonale Prozesse der Begegnung und Nähe auf unterschiedlichen Ebenen. Diese Unterschiede werden später noch genauer zu bestimmen sein. Hier ist einleitend nur soviel wichtig: Während Respekt oder Anerkennung verwendet werden können, um den Status eines Menschen in einer Gruppe auszudrücken, festzustellen oder zu beschreiben, ist Lebensteilung ein allgemeiner, anthropologischer Begriff, der dazu dient, die Bedeutung geteilter Gegenwärtigkeit von Menschen füreinander zu charakterisieren. Kurzum, Lebensteilung meint etwas, was sich zwischen einander nahen Menschen als gemeinsame Gegenwart ihres Lebens mit- und füreinander vollzieht. Sie ist elementar, selbstverständlich und scheint allgegenwärtig zu sein. Wenn aber Lebensteilung allgegenwärtig, wenn sie für die Ausbildung des Selbst einer menschlichen Person unverzichtbar ist und selbstverständlich mit menschlicher Nähe einhergeht, warum ist sie dann relevant für das Verständnis von Lern- und Bildungsprozessen?

Viele moderne Theorien versuchen Lernprozesse zu objektivieren. Dies geht manchmal soweit, dass das Lernen ganz aus dem lebenssteiligen Interaktionsgeschehen herausgelöst wird. Doch wenn eine solche Theorie des Lernens in die Praxis umgesetzt wird, kann sie Lebensteilung beeinträchtigen oder verhindern, die in der Lern- und Unterrichtspraxis erforderlich ist. Denn nur wenn eine pädagogische Praxis zulässt, dass zwischenmenschliches Geschehen in Lehr- und Lernsituationen wirksam wird, kann Lernen als eine Respekt und Anerkennung vermittelnde Form der Lebensteilung gelingen. Der Lernprozess wird aber unmöglich, wenn er als ein objektiver, unabhängiger Prozess in dem Sinne aufgefasst wird, dass er nur von Faktoren abhängig ist,

3 Die in erster Linie auf Repräsentationen im individuellen Gehirn abhebende Sichtweise z.B. Manfred Spitzers ist neurophysiologisch reduktiv, begrenzt und zieht kaum Faktoren wie zwischenmenschliche Beziehungen in Betracht. Aber deswegen ist es umso wichtiger, dass auch Spitzer neurologische Entsprechungen zu den kooperativen und moralischen Eigenschaften von Lernprozessen durchaus sieht und hervorhebt. Vgl. z.B. Manfred Spitzer, 2006, Kap. 16, Kooperation, S. 293 – 317.

die sich von dem kooperativen, interaktiven Handeln der Beteiligten unabhängig vollziehen. In diese Richtung zielen einige technologische, informationstheoretische oder neurophysiologische Auffassungen von Lernprozessen. Durch die Objektivierung des Lernens wird dies nur noch als autonomes Geschehnis aufgefasst. Die tragende und motivierende Rolle der geteilten mitmenschlichen Gegenwart in Lernprozessen wird dabei ausgeblendet.

Eine technisch objektivierete Verselbstständigung des Lernens unterstellen z.B. manche Initiativen für die digitale Ausstattung von Schulen. Dabei wird angenommen, dass bereits durch den vermehrten Einsatz von mehr Computern und Lernsoftware Lernprozesse erfolgreicher werden. Doch kein PC, keine Software und kein E-Learning ermöglicht oder verbessert auch nur Lern- und Bildungsprozesse, wenn ihr Einsatz nicht eingebunden ist in den lebensbefähigenden zwischenmenschlichen Austausch der Lernenden miteinander und mit den Lehrenden. Die einsame Lebens- und Erfahrungssituation vor dem PC kann die Rolle der Handlungs- und Umgebungszusammenhänge des mitmenschlichen Austauschs nicht durch einen technisch verselbstständigten Prozess ersetzen. Sie kann diesen Austausch nur erweitern: Der PC wird dann zunächst zu einem Gegenstand gemeinsamer geteilter Aufmerksamkeit, der dann eigene Lernanstrengung erfordert. Ohne die mitmenschliche Kompetenz zum Teilen und Mitteilen ist Wissen nutzlos. Denn alle Bewertungen, Prüfungen und Anwendungen eines kognitiv angeeigneten Stoffes erfordern ein kompetentes Teilen menschlicher Gegenwart, die erst zum Mitteilen und kooperativen Umsetzen des Gelernten führt. Nicht nur wer Angst hat, sondern auch derjenige, der unfähig ist, sich auf die Erfahrung anderer einzulassen, mit denen er zu kooperieren hat, hat noch nicht vollständig, sondern nur solipsistisch gelernt. Daraus ergibt sich, dass Lebensteilung eine Bedingung für jedes Bewerten, Anerkennen und Respektieren des Gelernten und damit auch für berufliche Praxis ist.

1.3 Die Methode der ethischen Reflexion und die Einbettung in Erfahrung

Diese Studie argumentiert philosophisch und nicht empirisch. Für die Aufgabe, den Raum für eine Ethik des Lernens im direkten Austausch zu eröffnen, ist eine Neubestimmung des Gegenstandsbereichs der Ethik nötig. Dies erfordert die Begründung und Einführung eines begrifflichen Instrumentariums einer Ethik des Lernens in Austausch- und Begegnungsprozessen. Dabei ist die Art der moralischen Qualitäten ebenso wie die Struktur von Beziehungen des Austauschs in Begegnungen, die auf Lernen und Bildung ausgerichtet sind, allgemein zu bestimmen. Es kann deshalb z.B. nicht darum gehen, die normative Wertung einzelner moralischer Qualitäten zu begründen oder zu verteidigen (etwa: "Respektlosigkeit und Verachtung von Lehrern gegenüber Schülern mindern den Lernerfolg"). Empirische Aussagen dieser Art sind mit philosophischen

und mit ethischen Argumenten nicht beweisbar. Denn derartige Behauptungen können nur empirisch bewiesen oder widerlegt werden.

Doch sind die folgenden Überlegungen durchaus auf Erfahrungen verschiedener Art bezogen, können veranschaulicht und gestützt werden. Alle in dieser Studie vorgebrachten ethischen Überlegungen sind in zwei einander ergänzenden Hinsichten auf allgemein zugängliche Erfahrungen und Praktiken bezogen: Zum einen beanspruchen die vorgetragenen Überlegungen durch die Art und Weise, wie Menschen moralisch miteinander umgehen, thematisiert und durch sie veranschaulicht zu werden. Zum anderen sollen mit der Ethik der Zwischenmenschlichkeit moralische Probleme auf neue Weise zugänglich gemacht werden, so dass sich die Möglichkeit für neue, auch empirische Denkansätze ergibt.

Ich werde also versuchen, die motivierenden Erfahrungen, die begrifflichen Neubestimmungen und die möglichen Praktiken, die aus den Einsichten einer Ethik zwischenmenschlicher Beziehungen folgen, zu veranschaulichen. Ausgewählte Beispiele und Veranschaulichungen sollen den Problemhintergrund ethischer Überlegungen und Begriffe verdeutlichen, ohne dass damit beansprucht wird, die wissenschaftliche Gültigkeit des Gesagten zu beweisen. Vielmehr sollen durch allgemein zugängliche Erfahrungen, zum Teil auch von Beispielen, die in der Literatur gestaltet sind, motivierende Tatbestände und Erfahrungen aufgezeigt werden, die dann begrifflich erschlossen werden.

1.4 Das Problem der Konzeption einer zwischenmenschlichen Ethik

Die Fragen, die in den Hauptteilen dieser Studie diskutiert werden, betreffen die Rechtfertigung des Ansatzes einer Ethik der Zwischenmenschlichkeit und das Erarbeiten ihrer Begrifflichkeit: Wie können wir begründen, dass die durch direkt zwischenmenschlichen Austausch hergestellten Beziehungen zwischen Menschen ethisch relevant sind? Durch welche ethischen Konzepte werden diese Beziehungen fassbar? Wie ergeben sich aus zwischenmenschlichen Beziehungen besondere moralische Bedingungen? Gibt es irgendeine Entsprechung zu den starken normativen Ansprüchen traditioneller Ethiken? Es geht zunächst darum diese neue Denkweise und Problemstellung in der Ethik zu begründen und gegen das Vorgehen anderer, traditioneller Ethiken zu verteidigen (Kapitel 1., 3., 4.). Denn die immer noch wirksamen, an universalen Prinzipien orientierten Ethiken betrachten den direkten Austausch zwischen Menschen für die Begründung ihrer ethischen Prinzipien als irrelevant und als moralisch bedeutungslos. Im Gegenteil: Nur dadurch, dass wir von Beziehungen absehen, gelangen wir zu den wahren ethischen Prinzipien und Werten, die allein in universalen oder sogar transzendent-religiösen Annahmen zu sehen sind. Dagegen ist nachzuweisen, wie andere Ethiken durch ihre zum Teil geradezu anthropologisch verfestigten Voraussetzungen gegenüber dem moralischen Status des zwischenmenschlichen Austauschs blind sind. Daraus ergibt sich dann, dass die Lebensform ganzer Menschengruppen und Ethni-

en diskriminiert wird (Kapitel 2.). Abschließend (Kapitel 5) wird dann der Umriss möglicher Praxis einer Ethik von Respekt und Lebensteilung beschrieben. Erst dann wird deutlich werden, welche möglichen Konsequenzen eine Ethik der lebenssteiligen Begegnung und des Austausches zwischen Menschen für Lernen und Bildung in demokratischen Gesellschaften haben kann.

Es wird vor allem auch darum gehen, insbesondere den Begriff der Lebensteilung als Grundbegriff der Ethik zu beschreiben und ihn als fruchtbar für das Verständnis der Moral von Lernprozessen zu erweisen. Zu den Annahmen dieser Studie gehört es, dass Respekt und Anerkennung als zwei verschieden akzentuierte positive Gestaltungsformen der Lebensteilung aufgefasst werden. Das bedeutet, dass die im Folgenden diskutierten Beispiele für gelingende Lebensteilung meistens auch Beispiele für Respekt oder Anerkennung sein könnten. Einleitend soll aber genauer begründet werden, warum eine Unterordnung von Respekt und Anerkennung als Phänomene der Lebensteilung sachgerecht ist.

Die beiden Begriffe “Respekt” und “Anerkennung” werden häufig als Markierungen zweier sehr unterschiedlicher ethischer Positionen von Kant und Hegel aufgefasst. Obwohl beide Begriffe auf identische oder ähnliche Phänomene angewendet werden, wird häufig behauptet, sie seien grundsätzlich verschieden und unvereinbar.⁴ “Respekt” ist gleichbedeutend mit “Achtung”, und “Achtung” ist ein systematischer Begriff in Kants deontischer Ethik, die als universalistische Pflichtenethik konzipiert ist. Sie wird manchmal auch als “Moral der Achtung” beschrieben. Achtung ist ein Gefühl, das subjektiv motiviert, aber nach Kant nur dann moralisch legitim ist, wenn es sich um Achtung vor einem moralischen Gesetz handelt. Insofern wir aber z.B. einen anderen Menschen achten, ist nach Kant diese Achtung allein davon abhängig, dass er in seinem Willen und Handeln ein moralisches Gesetz verkörpert, um der Achtung würdig zu sein. In Kapitel 3 zeige ich, dass Kant deshalb unter bestimmten Bedingungen Menschen aus dem Bereich der zu achtenden, moralischen Wesen ausschließt. Im allgemeinen gilt aber für Kant und heutige Kantianer, dass alle Menschen gleich sind und die gleiche Achtung verdienen, weil sie zur Moralität zumindest möglicherweise fähig sind. Kurzum, für Kantianer ist die moralische Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen der Beziehung zum universalen moralischen Gesetz vollständig untergeordnet.⁵ Für eine konsequente Kantische Position ist deshalb durch Anerkennung,

4 Reinhard Wolf hat deshalb recht, wenn er in der politikwissenschaftlichen Studie *Respekt. Ein unterschätzter Faktor in den internationalen Beziehungen*, in: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, Wolf 2008, die Begriffe Respekt und Anerkennung zwar weitgehend gleich, aber mit durchaus unterschiedlicher Reichweite auffasst. Er argumentiert, dass Respekt der weitere der beiden Begriffe ist. Wolf kann dies tun, weil er Respekt von der Kantischen Auffassung löst, die ihn als Achtung vor dem Gesetz fasst.

5 Dieser Einschränkung entgeht letztlich auch der scharfsinnige Versuch von Joseph Raz nicht, der in *Value, Respect and Attachment*, Raz 2001, ausgehend von Kants Ethik durch das Konzept des “Wertes der Wertenden” versucht, den universalistischen Ansatz für die moralische Bedeutung von zwischenmenschlichen Beziehungen zu öffnen.

Wertschätzung aber auch durch Liebe, Verehrung und Sympathie kein eigenständiger moralisch relevanter Unterschied begründbar.⁶

“Anerkennung” ist ein anders zugeschnittener Begriff für Respekt und Achtung. Hegel entwickelt ihn zunächst im Kontext der Auseinandersetzung mit Hobbes. Später aber in der *Phänomenologie des Geistes* wird er als allgemeines Merkmal der Entwicklung des Selbstbewusstseins aufgefasst. “Anerkennung” entsteht im Rahmen der (konfliktären) Beziehung zwischen zwei Selbstbewusstseinen, die im Streben nach einem Ziel, insbesondere nach dem Besitz an einem Ding, einander begegnen und sich dadurch erst selbst erkennen, dass sie den Anderen als Subjekt von Anerkennungsakten anerkennen. Diese Doppelung, die erst Selbstbewusstsein schafft, vollzieht sich so, dass sie sich, wie Hegel schreibt, *anerkennen als gegenseitig sich anerkennend*.⁷ Dieser Hegelsche Anerkennungs-begriff hat durch Axel Honneth eine gründliche Neufassung erfahren. Anerkennung wird von Honneth auf die Entwicklung der moralischen Identität (und ihrer Verletzung durch Diskriminierung, Verachtung, Ausgrenzung) in modernen Gesellschaften bezogen und zur moralischen wie gesellschaftskritischen Kategorie, die es gestattet, aus der Perspektive zwischenmenschlicher Beziehungen gesellschaftliche Verhältnisse in den Blick zu nehmen.⁸ Axel Honneths einflussreiche Arbeiten zu einer Ethik der Anerkennung verallgemeinern und erweitern nicht nur den Hegelschen Anerkennungs-begriff, sondern konkretisieren ihn auch. “Anerkennung” verbindet nach Honneth als beziehungsmoralischer Begriff das Streben nach Identität, Respekt und Würde mit den Beziehungen zu den Mitmenschen in der Liebe, im Recht und der Kultur. Dadurch werden auch unterschiedliche Anerkennungsformen bzw. Formen des Versagens von Anerkennung thematisiert.⁹

Vergleichen wir die beiden Begriffe Respekt und Anerkennung, so ergibt sich aus dem Gesagten das folgende Bild: Kants Begriff der Achtung ist auf die Gleichheit der Menschen vor dem moralischen Gesetz ausgerichtet. Dagegen steht bei Hegels Begriff der Anerkennung in der Erfahrung des Anderen als anderes Selbst eher die Verschiedenheit und das Wechselspiel zwischen Verschiedenheit und Gleichheit im Vordergrund. Doch sind “Respekt” und “Anerkennung” so verschieden, wie dies vielfach unterstellt

6 J. David Velleman argumentiert konsequent kantianisch, wenn er in dem Aufsatz *Liebe als moralisches Gefühl*, vgl. Velleman 2008, zu zeigen versucht, dass Liebe nichts anderes ist als das Erkennen, dass eine Person wegen ihrer Moralität unsere Achtung verdient und somit Liebe nichts anderes als Form von Achtung vor dem moralischen Gesetz ist.

7 Vgl. Hegel 1973, A. Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins: Herrschaft und Knechtschaft, S. 147f.

8 So u.a. in der Kontroverse um soziale Gerechtigkeit und die neuen sozialen Bewegungen in Nancy Fraser/ Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt 2003. In dem mit Beate Rössler herausgegebenen Band *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*. Frankfurt 2008, arbeitet Axel Honneth in seiner Auswahl von Aufsätzen unterschiedlicher Autoren das gegensätzliche Verständnis moralischer Verpflichtung heraus: Je nachdem, ob Beziehungen wie Liebe und Freundschaft universalistisch in Bezug auf Achtung oder zwischenmenschlich als Anerkennung verstanden werden, verändert sich der Bereich und die Maßstäbe des Moralischen.

9 Insbesondere in *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt 1993 und in *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt 2003.

wird? Lösen wir uns, wie dies in der heutigen Ethik in einigen Ansätzen durchaus versucht wird, auch nur etwas von den systematischen Belastungen der Begriffe, so wird sofort deutlich: Achtung bzw. Respekt und Anerkennung haben vieles gemeinsam. Für Achtung wie für Anerkennung gilt, dass sie weitgehend dieselbe formale Struktur und denselben inhaltlichen Fokus aufweisen: Inhaltlich geht es in beiden Fällen um ein moralisches Bewerten oder Stellungnehmen eines Menschen gegenüber einem anderen. In beiden Fällen drückt also die Äußerung von Anerkennung oder Respekt aus, dass eine Person von einer anderen durch dessen Verhalten oder Sprechen in ihrem moralischen Status als Mitmensch auf irgendeine Weise akzeptiert oder abgelehnt wird.

Anerkennungs- und Achtungsaussagen können deshalb in Sätzen ausgedrückt werden, die die gleiche formale Struktur aufweisen. In beiden Fällen wird asymmetrisch, also von einer Person über eine andere, eine moralische Relation zwischen zwei Personen ausgesagt. Diese formale Struktur zeigt das folgende Schema von Aussagen über Anerkennung und Respekt: "Person 1 (respektiert (achtet) / anerkennt) die Person 2 in Bezug auf *F*", wobei *F* für jede Hinsicht, Eigenschaft, Handlung, moralisches Gesetz usw. steht, welche die Anerkennungs- bzw. Achtungsstellungnahme begründet.¹⁰ Mit dieser formalen Übereinstimmung ist vereinbar, dass sich, wie wir sahen, ganz unterschiedliche philosophische Theorien mit diesen beiden Begriffen verbinden. In einer Ethik der zwischenmenschlichen Beziehungen ist der hegelsche Begriff der Anerkennung, da er ein nicht weiter eingeschränkter Beziehungsbegriff ist, eher anwendbar als der Kantische Achtungsbegriff. Denn für den Kantischen Begriff ist Achtung an die Beziehung auf ein moralisches Gesetz gebunden. Der Respektsbegriff in der heutigen Ethikdiskussion hat sich auch deshalb weitgehend vom Kantischen Begriff der Achtung gelöst. So verwendet z.B. S. Darwall¹¹ einen qualifizierten Begriff des Respekts, der zwischen anerkennendem Respekt (*recognition respect*) und wertschätzendem Respekt (*appraisal respect*) unterscheidet.

Darwall systematisiert damit eigentlich nur zwei wichtige alltagssprachliche Bedeutungen von Respekt. Wenn wir Respekt z.B. für die gute Arbeit eines Handwerkers oder die entschlossene Hilfeleistung eines Passanten für eine alte Dame äußern, drücken wir damit aus, dass wir das Handeln oder den Charakter eines Menschen wertschätzen. In dieser Form Respekt auszudrücken oder – wie man ja auch sagt – jemanden "Respekt zu zollen" ist moralisch bedeutungsvoll. Aber es ist noch kein Respekt, der die Diskriminierung dieses Menschen generell ausschließen würde.

Wenn aber Respekt, Achtung und Anerkennung Weisen sind, wie Menschen einander moralisch einen Status zubilligen und bewerten, dann basiert die Ethik der Achtung oder Anerkennung auf der Lebensteilung in zwischenmenschlichen Beziehungen –

10 Für diese These argumentiert z.B. Susanne Schmetkamp in "Achtung oder Anerkennung? Über die Verbindung zweier vermeintlich unversöhnlicher Begriffe", siehe http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/14-4_Schmetkamp.pdf.

11 Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*, Cambridge (Mass.) / London 2006.

kurzum, auf der Nähe miteinander geteilten Lebens. Deshalb wird auch der Versuch dieser Studie, die moralischen Bedingungen des Lernens verständlich zu machen, davon ausgehen, dass Moral aus menschlicher Lebensteilung entsteht.

2 Das soziale Wesen des Menschen als Ausgangspunkt und Thema moralischer Probleme und ethischer Reflexion

Wie können wir eine Ethik zwischenmenschlicher Beziehungen so konzipieren, dass sie die moralischen Bedingungen von Lernprozessen aufzuklären vermag? Was macht eine Ethik geeignet, die moralische Seite des Lernens in demokratischen Gesellschaften zu thematisieren? Wie ist es überhaupt möglich, Ethik, Lernen und Demokratie theoretisch aufeinander zu beziehen?

Eine Theorie der Erziehung, die dieser Argumentation sehr nahekommt und die Ethik des Lernens mit der Struktur demokratischer Gesellschaften verbindet, hat John Dewey vorgelegt. In *Democracy and Education* geht John Dewey davon aus, dass Demokratie nicht nur eine Regierungs-, sondern auch eine Lebensform ist. Was demokratische Gesellschaften auszeichnet, ist die Art und Weise wie soziale Gruppen und Individuen mit unterschiedlichen Interessen und Projekten sich miteinander frei austauschen, verständigen, an gesellschaftlichen Prozessen und gemeinschaftlichen Projekten partizipieren können.¹² Das bedeutet, dass Menschen und soziale Gruppen sich insoweit an einer demokratischen Gesellschaft beteiligen können, wie sie fähig sind, sich im individuellen und sozialen Austausch in neuen Situationen und bei neuen Problemen über gemeinsame Lösungen miteinander zu verständigen. Lernen in einer demokratischen Gesellschaft ist demnach ein Prozess, der zur Partizipation befähigt. Doch partizipative Fähigkeiten können selbst nur in zwischenmenschlichen Begegnungen erworben werden. Partizipative Fähigkeiten werden ausgebildet, gerade weil wir zwischenmenschliche Begegnungen, den Austausch mit den nahen Anderen, selbst als ein moralisches Gelingen, als wertvoll erfahren. Diese Einsicht hat schon Dewey formuliert.¹³

In dieser Studie werden wir deshalb der Behauptung nachgehen, dass eine Ethik der Zwischenmenschlichkeit lebenssteilige menschliche Nähe selbst als moralischen Wert behandeln sollte. Sie kann dann auch zeigen, dass Respekt, Anerkennung und Lebensteilung den Zusammenhang von Demokratie und Lernen herstellen und bewahren. Was rechtfertigt diesen Ansatz einer Ethik der Zwischenmenschlichkeit, die Lebensteilung zu einem moralischen Wert erhebt? Dieser Ansatz greift zunächst einmal auf all-

12 “Eine Gesellschaft, die für die gleichberechtigte Partizipation aller ihrer Mitglieder an ihren Errungenschaften vorsorgt und welche die flexible Anpassung ihrer Institutionen durch die Interaktion der verschiedenen Formen des sozial organisierten Lebens sicherstellt, ist insofern demokratisch.” (A society which makes provision for participation in its good of all its members on equal terms and which secures flexible readjustment of its institutions through interaction of the different forms of associated life is in so far democratic.) John Dewey, *Democracy and Education*, Norwood 1915, S. 115.

13 Gegen Ende seines Buchs *Democracy and Education* heißt es deshalb: “Tatsächlich reicht die Moral so weit wie die Handlungen, die unsere Beziehungen zu Anderen betreffen. Und dies schließt möglicherweise alle unsere Handlungen ein, auch wenn uns ihre soziale Bedeutung bei der Ausführung nicht bewusst ist. [...] Die moralische und die soziale Qualität des Verhaltens sind letztlich miteinander identisch.” (“As a matter of fact, morals are as broad as acts which concern our relationships with others. And potentially this includes all our acts, even though their social bearing may not be thought of at the time of performance. [...] The moral and the social quality of conduct are, in the last analysis, identical with each other.” (ebenda, S. 414 – 5)

gemein zugängliche, ja alltägliche Erfahrungen zurück, deren moralische Bedeutung er behauptet: Menschen begegnen einander in der Gegenwart ihres Lebens, in einem gemeinsam erfahrenen *Hier und Jetzt*. Als Zeitgenossen sind wir durch diese Begegnung aufeinander bezogen, für einander da und werden dadurch zu Menschen: Für jede lebensteilige Begegnung gilt, dass jeder Beteiligte, ich und jeder Andere, in dieser Konstellation sein individuell gelebtes Leben in endlicher Zeit verwirklicht.¹⁴ Eine grundlegende Aussage der Ethik der Zwischenmenschlichkeit lautet deshalb: Durch die zwischen Menschen in der Gegenwart vollzogene Lebensteilung sind sie einander auch schon in einem für die Ethik relevanten Sinne im Gelingen des Lebens moralisch verbunden, wenn sie dessen Wiederholung beabsichtigen.

Die zwischenmenschliche Ethik versucht also, moralische Verpflichtung von der Lebensteilung zwischen Menschen aus auf neue Weise zu erklären. Diese Art von Ethik entwickelt ein Projekt, dass sich bei John Dewey andeutet, wenn er schreibt: “Die moralische und soziale Qualität des Verhaltens sind letztlich miteinander identisch.”¹⁵ (Ebenda, S. 415)

Was ist daran neu und anders? Nun, häufig wird in Philosophie, Theologie und Kultur die Zeitlichkeit, Endlichkeit und Beschränktheit des miteinander geteilten Lebens nur als Defizit, Makel oder Trivialität verstanden. Alles moralisch Wertvolle dagegen soll durch die universale Rationalität einer Ethik zugänglich werden, die allein auf das Überzeitliche, Überindividuelle und Universale zielt. Doch die Ethik der Zwischenmenschlichkeit macht den entgegengesetzte Vorschlag: Sie macht die Tatsache, dass Menschen nicht ewig, unwandelbar und fortdauernd existieren, zum Grund des moralisch Guten. Der Grund zwischenmenschlicher Moral und menschlichen Lebenssinns ist in der Gestalt des zwischen Menschen miteinander geteilten endlichen Lebens selbst bereits angelegt. Dann muss sich aber aus dieser Endlichkeit der Lebensteilung bereits eine normative, also moralisch relevante Bestimmung entwickeln lassen können. Dann würde endlich auch einmal die konkrete und individuelle Einmaligkeit des menschlichen miteinander Lebens in der Zeit nicht im Namen fiktiver Ewigkeit, Allgemeinheit und Abstraktheit entwertet.

Was genau ist an zwischenmenschlichen Begegnungen und Beziehungen “moralisch” relevant? Müssen wir darunter nicht triviale, selbstverständliche und alltägliche Kontakte zwischen Menschen fassen, die für die Fragen der Ethik bedeutungslos bleiben und die “moralisch” höchstens in einem sehr weiten Sinne sind? An einem Beispiel aus der Literatur soll anschaulich werden, wieso dieser triviale, selbstverständliche Bereich zwischenmenschlicher Lebensvollzüge moralisch bedeutsam ist. Gerade die Zerstörung der Lebensteilung durch Ausgrenzung, Diskriminierung, Verachtung zeigt uns auf und macht deutlich, wie moralisch wirksam Lebensteilung ist.

14 Das erste Kapitel der Ethik der Lebensteilung, in Rainer Martens Buch *Lebenskunst*, München 1993, ist deshalb das erste Kapitel auch der “Kunst des *kairos*” gewidmet (ebenda, S. 13-30).

15 “The moral and the social quality of conduct are, in the last analysis, identical with each other.” (Meine Übersetzung, H. P., Dewey, S. 415)

2.1 Die moralische Qualität miteinander geteilten Lebens: Eine literarische Veranschaulichung

Einer der großen moralisch-politischen Romane des 20. Jahrhunderts ist das Werk des russisch-jüdischen Schriftstellers Wassily Grossmann "Leben und Schicksal". Die Handlung spielt bei den russischen Truppen und Politkommissaren vor Stalingrad, aber auch in deutschen KZs, und bei den aus Moskau geflüchteten Wissenschaftlern in Sibirien. Zu ihnen gehört der Physiker Strum. Strum ist Jude und wird von der politischen Bürokratie trotz seiner wissenschaftlichen Leistungen verfolgt und ausgegrenzt. Schließlich wird seine Verbannung aus dem Physik-Institut, das er leitete, angeordnet: Es darf das Institut nicht mehr betreten. Im folgenden Abschnitt beschreibt Grossmann, was Strum am Tage seiner Verbannung denkt, nachdem er in seiner Wohnung von Marja Iwanowna, einer guten Freundin, besucht wurde. Sie ist die Frau eines Kollegen und ist mit Strum befreundet. Bei ihrem Besuch am Tage seiner Aussperrung führt sie mit Strum und seiner Frau ein sehr persönliches Gespräch. Sie erwähnt aber die ihr wohl bekannten Vorgänge seiner Aussperrung aus dem physikalischen Institut mit keinem Wort. Grossmann schreibt:

“Nicht gleich, nicht sofort begriff Strum, daß Marja Iwanowna den einzigen richtigen Ansatz für das Gespräch gefunden hatte. Sie unterstrich gleichsam, daß es keine Macht gab, die imstande wäre, die Menschen zu hindern, Menschen zu bleiben, daß auch der mächtigste Staat nicht in den Kreis von Vätern, Kindern, Schwestern einzudringen vermag und daß an diesem schicksalhaftem Tag ihre Bewunderung für die Menschen, neben denen sie saß, eben darin zum Ausdruck kam, daß sie in ihrer Überlegenheit nicht über Dinge sprachen, die ihnen von außen aufgezwungen waren, sondern darüber, was in ihrem Inneren lebte.”¹⁶

Sich neben einen anderen Menschen zu setzen und mit ihm zu reden, kann ein moralischer Akt sein. Was Grossmann am Verhalten Marja Iwanowna aufzeigt, ist die moralische Bedeutung, die zwischenmenschliche Begegnungen einander naher Menschen haben. Die Begegnung von Angesicht zu Angesicht ist ein Geschehen, das einen eigenen moralischen Wert verwirklicht: Sie macht den Anderen zum menschlichen Gegenüber, den wir in offener Wechselseitigkeit begegnen und respektieren. Eben dies war Marjas Akt des Widerstands gegen die Diskriminierung durch die sowjetischen Machthaber. Durch Ausgrenzung und Isolierung sollte Strum und seine Familie aus allen sozialen Beziehungen herausfallen. In dem Marja dieses Gespräch mit Strum geführt hatte, widersetzte sie sich dieser Diskriminierung. Sie zeigte durch ihr Verhalten, dass die Begegnung und das miteinander wechselseitig geteilte Zusammensein von Menschen auf eine eigene Weise lebensbefähigend und moralisch bedeutsam sind. In dieser Weise wird Lebensteilung zu einem Gelingen des menschlichen Miteinanders, das sogar dem totalitären Zugriff einer unmenschlichen, diskriminierenden Politik aufhebt. Nicht einmal die politische oder moralische Macht eines bekämpfbaren Gegners wird dadurch

¹⁶ Grossmann 2007, S. 733

anerkannt, dass man sich explizit gegen ihn wendet. Weil das schlichte Zusammensein, das Zeit-miteinander-Teilen, bereits gelingende Lebensteilung ist, kann sie direkt wirksam sein. Durch sie wird ein lebenssteiliges Handeln vollzogen, das den Raum des Zwischenmenschlichen öffnet und dadurch eine politisch unverfügbare Wirklichkeit schafft, die moralisch autonom sein kann.

2.2 Menschliche Selbstverständnisse: Warum es moralisch wirksam ist, wie Menschen sich selbst und ihr Leben in der Gegenwart anderer sehen

Die Ethik der Zwischenmenschlichkeit zielt auf unser individuelles Leben, das wir stets gemeinsam führen und wie wir in unserem Handeln, im Zusammensein Andere durch unser Verständnis mit einbeziehen. Doch das Selbstverständnis der Menschen, das sie von ihrer eigenen Endlichkeit und der der anderen haben, wirkt auf das Leben und Handeln formend zurück. Jede Ethik, schon bevor sie irgendein Prinzip oder eine Maxime formuliert, schließt stets unausgesprochen eine Selbstverständigung von Menschen über sich und andere ein. Wie aber verstehe ich mich selbst, wenn ich mich als lebenssteilig Handelnder in Bezug auf andere Handelnde und durch die Begegnung mit ihnen, bestimmt erfahre und denke?

Was wir verstehen, wenn wir beschreiben, was uns zu Menschen macht –, kann man auch als “Anthropologie”¹⁷ bezeichnen. In diesem Sinne gibt es eine Anthropologie der Zwischenmenschlichkeit, die davon ausgeht, dass der Mensch niemals im Singular, sondern nur im Plural möglich ist: Im biologischen, kulturellen wie im moralischen Sinne können Menschen nur in Gemeinschaft aber niemals als isolierte Einzelne auf menschliche Weise existieren. Das Individuum ist eine fragile, auf der Basis der gemeinschaftlichen Lebensform gebildete Weise menschlicher Existenz. Denn sie ist Ergebnis und nicht Bedingung der bereits erfolgreich von einer Person erfahrenen, durch Lernen in der Erinnerung verarbeiteten zwischenmenschlichen Begegnungen.

Eine Ethik zwischenmenschlicher Beziehungen kommt nicht ohne starke anthropologische Annahmen aus, die sich durch die folgende Frage charakterisieren lassen: Inwiefern ist das Selbst der Begegnung mit Anderen für das Selbstverständnis jedes Menschen grundlegend? Viele von uns meinen, sie seien vor allem Individuen und als individuelle Personen wären sie – wie es auch unser Recht beansprucht –, für sich bereits autonome, abgeschlossene, isolierte Subjekte. Doch worin und unter welchen Bedingungen besteht diese subjektive Autonomie des Individuums? Es ist z.B. klar, dass sie nicht schon immer autonome Subjekte waren, sozusagen von Geburt an. Da das wohl kaum möglich ist, da die Entwicklung selbst eines begrenzten Maßes an in-

¹⁷ Hier ist an den bereits erwähnten Versuch Todorovs in *Abenteuer des Zusammenlebens* zu denken. Aber auch die Monographie von Gerald Hartung, *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerwist 2003 spricht von Cassirer ausgehend diesen Zusammenhang an.

dividueller Autonomie scheitern kann, so lautet die sachgemäße Frage eigentlich nur, unter welchen sozialen und lebenssteiligen Bedingungen es möglich ist, dass Menschen zu individuellen Personen werden. Wir wissen, dass das autonom handelnde Individuum am Ende eines langen, schwierigen, überaus bedrohten und verschiedenartigen Erziehungs- und Lernprozesses steht, der nicht theoretisch scheitern kann, sondern der praktisch häufig scheitert. Das Ideal des autonomen Individuums erweist sich somit eher als eine besondere Entwicklungsform menschlichen Lebens. In der abendländischen Kultur, in der sie dominiert, geht von ihr ein normativer Anspruch an alle aus, die in diese Kultur hineingeboren werden. Trotzdem sollten wir nicht vergessen, dass individuelle Autonomie selbst in der Entwicklung der westlichen Zivilisationen eine relativ junge Gestalt ist.¹⁸

2.3 Das sozial-interaktive Wesen des Menschen und der Einzelne

Doch geht die Entwicklung zum autonomen und tendenziell auch anti-sozialen Selbst nicht auch von ganz anderen Bedingungen aus? Schließt sie nicht bestimmte Ansprüche an Lern- und Bildungsprozesse ein? Wir werden in soziale Beziehungen hineingeboren und sind mit Ansprüchen unserer menschlichen Umgebung konfrontiert. Das heißt nichts anderes als: Wir werden in das Miteinander einer Familie, in die Arme einer Mutter, in das Leben mit anderen Menschen von Angesicht zu Angesicht hineingeboren. Der erste Reflex des Neugeborenen und seine angeborene Fähigkeit zur Fokussierung des Blicks zielt nicht etwa auf den Busen der Mutter als mögliche Nahrungsquelle: Sein angeborenes Lächeln und sein Blick sucht die Augen der Mutter. In der Entwicklung des Kleinkinds zeigt sich hier eine intuitive Positionierung der Menschen, die auf den direkten Austausch mit anderen ausgerichtet ist. Die Ethik der Zwischenmenschlichkeit geht davon aus, dass in diesem menschlichen Miteinander eine auch die Moral des Menschen ermöglichende Bedingung bereits enthalten ist. Es ist aber für das Verständnis von Lern- und Bildungsprozessen wichtig zu beachten, dass die anthropologische Bestimmung durch das Miteinander in jedem Lebensalter eine andere Bedeutung erhält und verschiedenerlei Gestalt annimmt.

Was ist damit gewonnen, wenn wir in der Ethik von einer Anthropologie der zwischenmenschlichen Begegnung ausgehen? Es geht darum, mit der Überzeugung, dass das Miteinander die wahre Existenz der Menschen ist und unser Selbstverständnis begründet, einen Anfang und Bedingungen für das ethische Erwägen einer zwischenmenschlichen Moral festzulegen. In diesem Anfang zeigt sich das, was man das soziale Wesen des Menschen genannt hat. Dieses soziale Wesen kommt jedem von uns zu; es ist

18 Historisch gesehen – dies hat z.B. Charles Taylor in dem Buch *Quellen des Selbst gezeigt* – steht das sich selbst bestimmende, autonome Subjekt in einer kulturellen Tradition der europäischen Geistes- und Philosophiegeschichte, die ihre Wurzeln im Ausgang des Mittelalters hat. In diesem historischen Sinne kann man sagen, dass z.B. Chinesen und Thailänder kein vergleichbares Verständnis von sich selbst als autonome Subjekte hatten und vielleicht auch noch nicht haben – sofern der kulturelle Angleichung gegenüber dem Westen nicht schon auf sie übergegriffen hat.

das Soziale in uns. Es veranlasst uns vielleicht, im Handeln und in Begegnungen dem Kontakt und Austausch mit anderen Menschen eher zu- als abzuwenden. Doch erst im Vollzug des Kontakts mit den anderen Menschen, dem ich begegne und nahe komme, entsteht das Selbst als Inhalt meiner Erfahrung von mir selbst. Diese innere Seite der unerfüllten Funktion des Sozialen in uns macht das Leben zu einem Erfülltwerden in der Auseinandersetzung mit und durch den anderen. Das soziale Selbst verändert sich ständig in Begegnungen, die tatsächlich menschlich und selbstoffen sind. Denn solange wir leben ist unser Selbst offen und unabgeschlossen. Es besteht und vollzieht sich auf der Außenseite des interindividuellen Kontakts durch den Austausch von Blicken, Gesten, Sprache, Wärme, Berührung, im Wechsel von Nähe und Distanz zueinander. Das Selbst ist also niemals ohne den Anderen möglich. Für uns selbst jedoch, in der inneren Welt der eigenen Erfahrung, vollzieht sich die Verwandlung dieser Begegnung zu dem Selbst als eine Stabilisierung von Erfahrung: Wir sind jetzt und immer als Individuum stets dabei das zu werden, was wir erfahren haben. Je mehr Begegnungen wir aber in Laufe der Zeit unseres Lebens als Vorrat der bereits gelebten und verarbeiteten Erfahrung stabilisiert haben, um so weniger wird eine neue Begegnung eine grundsätzliche Veränderung herbeiführen können. Doch das ändert nichts daran, dass jede Begegnung verändernd auf uns einwirkt: Wir sind stets dabei, die Person zu werden, die wir aufgrund einer neuen Begegnung sein können.¹⁹

Kurzum: Nur in dem direkten Austausch von Angesicht zu Angesicht, von einer Geste und der Reaktion auf sie, von Frage und Antwort, finden wir den anderen Menschen und finden damit erst uns selbst. Und die Bedrohung der Existenz des Selbst, sollte diese Bedingung nicht erfüllt sein, ist wort-wörtlich zu verstehen: Französische Adelige der Aufklärungszeit haben dies Experiment gemacht. Kleinkinder wurden gleich nach der Geburt von ihrer Mutter getrennt und ihnen wurde nur noch Nahrung, Wärme und Kleidung gegeben, jedoch keine Zuwendung, kein Wort, keine Zärtlichkeit. Alle diese Kinder sind gestorben. Der Weg zum individuellen Menschen-Sein ist nur durch den Austausch mit anderen Menschen möglich.

2.4 Lebensteilung: Die Bedeutung zwischenmenschlicher Begegnungen von Angesicht zu Angesicht

Wir hatten zu Anfang dieses Kapitels am Beispiel der Begegnung zwischen Marija und Strum gesehen, dass die direkte Begegnung ein moralischer Akt sein kann, durch den ein Mensch *in und durch diese Begegnung* mit einem anderen Menschen dessen

19 Dies ist die zwischenmenschliche Bedeutung, der individualistisch monomanischen Maxime Nietzesches "Werde der, der Du bist". Gleichgültig, wie real, nah oder fern der Andere in der Begegnung sein mag, die einander begegnenden Personen bilden sich dadurch in ihrer Individualität weiter aus, dass es ihnen gelingt, aus den vergangenen Erfahrungen mit anderen Menschen jenes Bild der Person zu formen, das sie selbst sind und künftig sein können und auch sein wollen. Diese Sichtweise stimmt recht gut mit einigen Ergebnissen der Neuropsychologie überein, die den Menschen als ständig lernendes System beschreibt. Manfred Spitzer hat diese Ergebnisse neuropsychologischer Forschung in einer Reihe von Büchern, z.B. *Geist im Netz und Lernen* dargestellt.

Ausgrenzung aufzuheben vermag. Ich hatte dieses Beispiel so interpretiert, dass es die moralische Autonomie und Souveränität derartig lebenssteiliger Begegnungen belegt. Diese Auffassung gilt es nun zu begründen, zu vertiefen und allgemeiner zu fassen. D.h. wir werden zum einen Lebenssteilung genauer beschreiben und klären, wodurch Lebenssteilung zum moralischen Wert zwischenmenschlicher Beziehungen beiträgt.

Der Freiburger Philosoph Rainer Marten hat die lebenssteilige Begegnung zwischen Menschen zur Grundlage des Nachdenkens über den Menschen, seines Selbstverständnisses, seiner Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit und der Ethik menschlichen Lebens gemacht. Marten zeigt auf, dass wir in Begegnungen über den Anderen zu uns selbst finden. Dieser Prozess ist ein aktiver Austausch, ein Einlassen auf den Anderen. Dies ist mehr als ein wahrnehmendes Erkennen des Anderen: In der nahen, offen erfahrenen Begegnung mit dem anderen erfasse ich meine Position und die Position des anderen durch das Erfahren wechselseitiger Vergegenwärtigung menschlicher Gegenwart. Marten hat deshalb für diesen Prozess das Bild des sich Spiegelns im Anderen gewählt:

“Menschen spiegeln sich: je der Eine im Anderen. Ohne das fänden sie nicht zueinander und zu sich selbst. Sich im Anderen zu sehen, heißt vor allem, im eigenen Leben und Handeln selbsthaft Halt zu gewinnen und Einhalt zu erfahren. Am Anderen führt praktisch kein Weg vorbei. Noch der weiteste Ausgriff des menschlichen Blicks wird vom spiegelnden Anderen aufgefangen und ‚beendet‘. Worauf Einer auch sein Auge richtet, es ist der Andere, der ihn zu sich selbst führt. ... Sich zu spiegeln bringt dem Menschen mit der Erfahrung eigener Endlichkeit zugleich die eigene Öffentlichkeit. ... Jede Spiegelung, auch die vermeintlich rein subjektive, ist öffentliche Selbstausslegung.”²⁰

Jeder Sehende kennt diese Erfahrung: In den Momenten, in denen wir offen einander in die Augen sehen, sind wir durch dieses Sehen verbunden. Im augenblicklichen Akt der Begegnung des offenen Blicks erleben Menschen einander als wahrgenommen – und bereits als durch den anderen angenommen. Die zwischenmenschlich bindende Kraft von Blicken, die anerkennend einbezieht oder, wenn sie verweigert wird, durch »Übersehen« ausgrenzt, ist eine leibliche, spontane Erfahrung, die in ihrem Vollzug aufgeht. Sie formt, im doppelten Sinne im Augenblick, eine Ordnung der zwischenmenschlichen Gegenwart durch Gegenwärtigkeit im Sehen.

Doch kann man nur in einem engen Sinne von einer Moral des anerkennenden Blicks sprechen.²¹ Die “Moral der Blicke” ist von expliziten ethischen Forderungen unabhängig: Sie ist ein gelebtes Gelingen des Menschlichen, das nichts fordert, sondern selbst bereits das Gute ist. Der spontane Tausch der Blicke gelingt bereits unabhängig und vor spezielleren moralischen Bestimmungen und expliziten Anerkennungsbeziehungen. Menschliches Sein ist nicht ohne dies Gute des Gelingens der Nähe des miteinander geteilten Lebens möglich. Wer einem Anderen offen in die Augen blickt, lässt

20 Marten, Rainer, 1988, S. 6f.

21 Axel Honneth hat in einigen seiner Arbeiten, wie z.B. in Honneth *Unsichtbarkeit*. 2003 auch die moralische Funktion des anerkennenden Blicks zu würdigen versucht.

sich auf ihn ein: Die so verschränkten Blicke vollziehen bereits gemeinschaftliches menschliches Leben, das Marten das "Miteinander" nennt. Sein moralischer Begriff der "Lebensteilung" meint im engeren Sinne genau dies.²²

Der Blick in die Augen des Anderen macht den Blickenden und sein Gegenüber füreinander als Selbst erfahrbar. Menschen, die einander erfahren, finden sich in der Beziehung zu anderen im Menschlichen vor: Im anderen gewinnen sie Halt für die Position des eigenen Lebens. Jedes Selbst wird dadurch gebildet und neu bestimmt: Das Selbst ist Produkt auch der visuellen Lebensteilung und geht mit sich selbst und seinen Einstellungen in andere Austauschbeziehungen ein.

Wir finden im Augenblick der Begegnung mit dem anderen auf eine ganz besondere Weise zu uns selbst: Wir werden uns in der Begegnung von Angesicht zu Angesicht unserer Position in Beziehung auf den anderen gewahr, weil wir uns auch als in dieser Beziehung stehend erfassen. Dies ist es, was Marten damit beschreibt, dass durch den Anderen der Blick "aufgefangen und ‚beendet‘" wird. Sich im Anderen zu spiegeln heißt auch: Sehen, dass der Andere uns sieht und gleichzeitig auch dies Sehen des Gesehenwerdens zu erleben. (Ich spreche von "erfassen" und "gewahr werden", weil damit noch nicht sofort ein auch sprachlich explizites Selbstbewusstsein einhergeht.)

Lebensteilung, moralisch verstanden, ist kein verzichtbarer, beliebig selbstverständlicher oder trivialer Aspekt des Menschlichen. Jede moralische Gestaltung des Lebens ist nur dann möglich, wenn sie lebenssteilig mit anderen Menschen verwirklicht werden kann. Das bedeutet, dass die *Moral- und Sinngestaltungsfähigkeit* von Menschen an ihre Entwicklung in lebenssteiligen Beziehungen gebunden ist. Ein erstes Vertrauen, dass dies möglich ist, dass mir der andere ein verlässliches und lebenswertes Bild von mir selbst vermittelt, ist unverzichtbar. Das Erfahren des eigenen Selbst in der Beziehung zum Anderen darf in der primären Sozialisation durch die Mutter und andere erste Bezugspersonen nicht scheitern. Ansonsten könnte kein Vertrautwerden mit sich selbst entstehen und sich ein Mensch entwickeln, der sein Selbst findet.²³

Doch hier geht es nicht um kindliche Entwicklungspsychologie, auch wenn sich hier anthropologisch relevante Details für die Ethik andeuten. Für die Ethik der zwischenmenschlichen Beziehungen ist wichtig, dass diese Entwicklungsmöglichkeit des sozialen Selbst aus der Erfahrung des Anderen von einer zwischenmenschlichen Ethik

22 Weil wir das nicht immer wollen und manchmal nicht können, gehen wir nicht auf alle Blicke ein und halten nicht allen Blicken stand. Deshalb werden auch meinem Blick die Augen einiger anderer ausweichen, wieder andere sich aber öffnen und meinen Blick erwidern.

23 Was passiert, wenn dies Vertrauen zerstört wird? Wenn es gar nicht erst entstehen kann oder ständig ins Leere geht? Das lässt sich am Beispiel jener schweren seelischen Verletzungen und Störungen erläutern, die Kinder erleiden, die von ihren Eltern von früh an gequält werden. In Fällen körperlich stark und wiederholt verletzender, strafender Grausamkeit durch die Eltern spalten die so leidenden Kinder einen Teil ihrer Persönlichkeit, der die Schmerzen, die Qual und die Angst übernimmt, von sich ab. Zumindest – im Unterschied zu dem völligen Mangel an Zuwendung – sterben diese schizophrenden Kindern nicht: Es ist ihnen noch ein gestörtes Selbst gegeben, auch wenn sie ihr Leben lang unter der Zerstörung eines einheitlichen Selbst leiden.

angenommen und zum Teil ihrer Anthropologie werden darf: Weil wir nur wissen, wie wir leben sollten, wenn wir uns selbst kennen und uns nur im Anderen erkennen.²⁴

2.5 Eine soziale Rekonstruktion menschlicher Individualität

Dieser Teil der Studie beschäftigt sich mit den sprachlichen Formen der Subjektivität, die für eine Ethik des zwischenmenschlichen Miteinander unverzichtbar sind: Nur durch sie lassen sich die individuell gelebten Erfahrungen von Beziehungen, die das Selbst von Menschen im Austausch bilden, ausdrücken und aufklären. Denn die einsamen Selbstverständnisse, die auch in moralisch wichtigen Entscheidungen eingehen, setzen das menschliche Miteinander als durchlebte und verarbeitete Erfahrung bereits voraus.

Man könnte nun meinen, gegen das Primat der Zwischenmenschlichkeit, gegen das Spiegeln im Anderen als Zugang zum Selbst ließe sich einwenden, dass ihm doch stets bereits ein Selbst vorausgehen muss, das sich erkennt, wenn es gespiegelt wird. Dies wäre eine Art transzendentaler Einwand gegen die reflexiv zwischenmenschliche Deutung des Selbst. Genauer gefasst, würde er wie folgt lauten:

Ich erkenne im Verhalten des anderen Menschen und im Spiegel nur dann mich selbst, wenn ich bereits *weiß*, dass ich es selbst bin, dessen Gesicht da im Spiegel erscheint. Folglich gibt es ein "Ich", das notwendig, wie schon Descartes argumentierte, im "ich denke, dass ..." allen Verstehen, Erfassen und Erkennen auch der Mitmenschen vorausgehen muss und das nicht erst in der Beziehung zum Anderen entsteht.

Wenn dieser Einwand zutreffen würde, dann beruhte die Ethik der Zwischenmenschlichkeit auf einem schädlichen Zirkel. Doch geht es in Descartes' Cogito und Kants "Ich denke" gar nicht um das Selbst, das einem anderen Selbst begegnen könnte. Das "Ich" Kants und Descartes ist eine bloße Form, die keiner Beziehung zwischen zwei lebenden menschlichen Selbst bedarf. Wer diese Ich-Form aber mit dem Selbst des individuellen Lebens gleichsetzt, das sich aus der Beziehung zwischen Menschen bildet, verkennt die inhaltslose Formalität des "Ich": Dieses "Ich" – ob wir es mit Descartes als denkende Substanz oder mit moderner Sprachphilosophie als indexikalische Bezugnahme verstehen – ist ohne jede Beziehung auf die lebendige Person, die es verwendet. Nur als "ich" betrachtet und das Wort "ich" aussprechend, bleibt das Selbst, das da spricht, unbestimmt und allgemein: Jeder Mann oder jede Frau, der oder die der deutschen Sprache fähig ist, kann sich im selben Sinne als "ich" bezeichnen. Es sind erst die Beziehungen zu den anderen, zu dem diversen Dus, die mich unverwechselbar machen und mein gelebtes und erfahrenes Selbst prägen und bestimmen können. Diesem Leben in Beziehungen ist die Form der "ich"-Reflexivität äußerlich, auch

²⁴ Dem kommt schon der Autor, der manchmal Aristoteles zugeschriebenen *Großen Ethik* nahe, wenn er schreibt: "... wenn wir unser Gesicht sehen wollen, sehen wir in den Spiegel, wenn uns selbst, auf den Freund, denn er ist, wie wir sagen, das andere Ich." (Ebenda, II, 15 1213a21, zitiert nach Rainer Marten 1988, S. 8)

wenn durch unser Sprechen diese Form in der Verwendung eine scheinbar konkrete Bedeutung erhält. Allein die konkret hergestellte, wechselseitige Beziehung der Erfahrung des gegenwärtigen Anderen unterlegt den diversen Formen der Ich-Reflexivität jene Basis und jenen Gehalt, die menschliches Erleben des anderen Menschen und des Selbst in Lebensteilung überführt. Positiv gewendet: Wir sind für die Formung des lebens teiligen Selbst der Beziehung zu den anderen bedürftig, weil wir uns nur durch diese Begegnung als die Personen und Selbste erfahren können, die wir selber sind und werden wollen.²⁵

In dem, was dann, wenn wir "ich" sagen, erfasst wird, zeigt sich als das Selbst und die Person nur als allgemeine Form der Darstellung. Davon unabhängig erfahren und entfalten sich Menschen erst in den Beziehungen zu anderen Menschen durch die dann jeder von uns zu seiner Individualität als Selbst gelangt. Dass wir erst durch die anderen zu einem Selbst werden, leugnet also weder die Form des "Ich" noch ist es eine Übertreibung oder Metapher. Vielmehr trägt es gerade der Tatsache Rechnung, dass wir sprachlich und formal als "Ich" alle ununterscheidbar und gleich sind.

Zu Persönlichkeiten oder Selbsten – und nicht nur zu Wesen, die sprachlich fähig sind, "ich" richtig zu verwenden – können wir aber erst durch die nahen, spiegelnden Beziehungen zu anderen Menschen werden. Deshalb hängt es auch von der differenzierenden Kraft der zwischenmenschlichen Beziehungen ab, wie wir zu uns selbst finden und verstehen können. Dies hat Todorov klar erkannt, wenn er schreibt: "Jedes *Du* ist einzigartig, jedes *Ich* ist allgemein. Betrachten wir jeden als Einzelnen für sich, sind die Menschen einander gleich. Aber wenn wir sie in der Konstellation ihrer Beziehungen sehen, so müssen wir zugeben, dass sie unterschiedlich und unersetzlich werden: Meine Mutter ist diese Frau, mein Sohn ist dieses Kind; ich liebe dieses Individuum und nicht jenes."²⁶ Erst dadurch, dass wir uns in der Beziehung zu Anderen zeitlich, räumlich und personenbezogen unterschiedlich erleben, entsteht ein Netz der Spiegelungen: Der eine reagiert und erlebt sich gemeinsam in der Situation mit dem anderen. Hinzu kommen getauschte Selbstentwürfe: Sie können uns bewusst werden als die impliziten und expliziten Vorschläge der anderen, wie wir sein sollten. Im Spiegel so getauschter Intersubjektivitäten werden wir auch ganz bewusst – also über die unmittelbare Erfahrung der Spiegelung hinaus – zu dem Selbst, der individuellen Person, die wir sind und als die wir uns dann auch selbst verstehen und akzeptieren.²⁷

25 T. Todorov, der bereits mehrfach erwähnte französische Theoretiker der Zwischenmenschlichkeit, der sie als Anerkennung deutet, hat dieses Primat des Zwischenmenschlichen in den *Essais* von Montaigne aufgespürt: "Es ist so als ob Montaignes Vorstellung (die er niemals explizit macht) folgendermaßen lautet: Nehmen wir jeden Einzelnen für sich, ähneln die Menschen einander; doch betrachten wir sie in ihren Interaktionen, ihren Freundschaften und ihren Lieben, so lassen sie sich nicht mehr aufeinander reduzieren." (Vgl. Todorov 2002, S. 158)

26 Todorov, 2002, S. 158.

27 Auch diese für eine Ethik der Zwischenmenschlichkeit fundamentale Einsicht hat, wie Todorov zeigt, bereits Montaigne gehabt. Er wird zum Autor der *Essais*, der sich nun als Autor selbst besser versteht, weil sein Autoren-Selbst in diesem Buch klarmacht, wie er sich in seiner Beziehung zu anderen, z.B. in seiner Freundschaft zu La Bôétie, auf eine neue Weise begegnet ist.

Das Primat des Netzes der sich als Andere erfahrenden Menschen bedeutet nicht, dass wir ständig mit anderen zusammen sein müssten, um ein Selbst zu haben oder über uns selbst nachdenken zu können. Doch setzt das stabile, erwachsene Selbst, dass die Fähigkeit zum Alleinsein besitzt, voraus, dass es in lebensvollen Begegnungen sich bereits soweit formen konnte, dass es in der Abwesenheit von nahen Anderen sich zu orientieren weiß. In diesem Selbst sind die Gesellschaft, die Familie, die Freunde als Formen des Bewußtseins und des Geistes immer schon als Denk- und Erlebnisformen, aber auch Inhalte, Impulse, Imaginationen wirksam -- auch wenn wir allein für uns nachdenken, träumen oder planen.

Das Selbst im Miteinander der gegenwärtigen spiegelnden Begegnung ist aber die dynamische Grundlage des Selbst und der Rohstoff der Selbsterfahrung: Es existiert neu in jeder Situation, in der es in ihr als Selbsterfahrung manifest wird. Doch unsere symbolisierende, abstrahierende Sprache hat nur Formen bereit, die z.B. eine vergangene Situation des spiegelnden Austausches in einer späteren Situation darstellen. Zwar können wir dabei auch darstellen, wer was zu welchem Zeitpunkt erfahren hat, dachte oder meinte. Wenn wir z.B. Dinge sagen wie

“Damals meinte ich, dass Du auf mich zornig warst, weil Du mich so wütend angeschaut hast.”

Für die Zwecke dieser Studie ist wichtig, dass mit Aussagen wie dieser wir über eine situative, beziehungsbezogene Sprache verfügen – auch wenn sie heute durch email und Internet an Geschwindigkeit und Dynamik aber nicht an Erfahrungsbezug gewonnen hat – die als Darstellungsform gestattet, Beziehungen zwischen Menschen auszudrücken, dadurch interpretativ zu gestalten und zu bewahren. Doch ändert die sprachliche Mitteilbarkeit nicht die ereignishaft Flüchtigkeit des zwischenmenschlichen Austauschs, fügt ihr aber eine andere Dimension hinzu: Die sprachliche und zeichnerische Darstellung ist die Art von kommunikativer Erfahrung und Reflexion, auf der alle anderen Spielarten menschlicher Gemeinschaften jene Beziehungen aufbauen, die nicht in die Gegenwart geteilter Nähe der Lebensteilung zu überführen sind. Alle großen Gemeinschaften und Gesellschaften von Menschen existieren dadurch, dass und insofern sie Ereignisse des zwischenmenschlichen Austauschs im Zusammenleben zeichnerisch vereinheitlichen und mitteilbar machen.

Natürlich ändert die Erfahrung von Mitteilungen nichts daran, dass das Miteinander nur aktual im Prozess der Begegnung zwischen Menschen wirksam ist: Dass es in jeder Situation erneut wieder herzustellen ist, stets auf einem offenen Ausgleich zwischen den einander Begegnenden beruht. Umfassendere soziale Beziehungen wie diverse Gemeinschaften und die Gesellschaft setzen somit die, wie Marten betont, erste und einzig menschliche “Öffentlichkeit” der Gegenwart sich begegnender Menschen immer schon voraus. Soziale Organisationen und Institutionen sind zum einen nur Formen, den darstellungsvermittelten, kommunikativen Austausch des Miteinanders im Verständnis ihrer Mitglieder zu gestalten. Schon den Austausch von Darstellungen zu

stabilisieren und so zu ritualisieren und so zu sichern, dass er in der Zeit und überindividuell verstetigt ist, scheint eine eigene und unabhängige mitmenschliche Beziehung zu schaffen. Doch wenn sich diese Verstetigung einer Form von der Erfahrung des Anderen in der Begegnung ablöst, nur noch als Ritual erlebt wird, kann die Institution zum Rahmen der Inszenierung sinnleerer Vollzüge werden. Positiv formuliert: Der Kontakt und Austausch zwischen einander begehenden, nahen und sich spiegelnden Menschen ist die Kraft, die alle Institutionen und Rituale durchbrechen kann.

2.6 Die Ethik der Zwischenmenschlichkeit im Vergleich zu anderen Ethiken

Der Vorschlag, Ethik von den Beziehungen des flüchtigen Miteinander neu zu denken widerstreitet fast allen wichtigen Ethiken in der Philosophie der Neuzeit, widerspricht aber auch einigen alltäglichen Meinungen über Moral und Ethik. Andere Auffassungen von Moral verstehen z.B. unter "Ethik" einen Kanon von Werten, Regeln oder Prinzipien (Maximen), der absolut und überzeitlich gültig sein soll. Beziehungen zwischen Menschen kommen in diesen Ethiken nur als Anwendungsfälle vor, haben aber nichts mit den ethischen Aussagen selbst zu tun. Der Gegensatz entsteht somit, weil diese Art von Ethik annimmt, dass durch eine göttliche Instanz oder, in deontischen Ethiken, durch notwendige Konsequenzen eines universalen moralischen Gesetzes eine allgemeine Gültigkeit der Ethik dadurch erreicht wird, dass objektiv notwendige Regeln oder Prinzipien begründet werden.

Wir haben ein alltägliches Vorverständnis von dem, was Moral ist, dass z. B. besagt, dass Moral eine Sache individueller Entscheidung ist. Diese verbreitete Auffassung hat den folgenden allgemeinen kulturellen Hintergrund: Wir verstehen in den kapitalistischen Ländern des Westens den einzelnen Menschen nicht primär als soziales Wesen. Wir betonen vielmehr in Kultur, Wissenschaft und Alltag, dass wir selbst und andere Menschen autonome, zweckrationale, isolierte Individuen sind. Dieses zweckrationale Individuum, so die Annahme, sei primär egoistisch an der Durchsetzung seiner Interessen an und Bedürfnissen nach Nahrung, Sex und Ruhm orientiert, die wiederum alle in das Streben nach Geld transformiert werden können.

Häufig wird das primär ökonomisch-egoistisch orientierte Individuum so aufgefasst, dass es sozial nur insofern ist, als es sich auf den Kampf um die Wahrung eigener, z.B. finanzieller Vorteile einlässt. Durch ethische Anforderungen kann es allenfalls vermittels ökonomischer oder sozialer Sanktionen zum moralischen Verhalten, zum Altruismus, gezwungen werden. Diejenigen, die der Beziehung zwischen Menschen einen Wert beimessen, der sich nicht auf die Konkurrenz um finanzielle Vorteile reduzieren lässt, gelten als weltfremde Idealisten. Eben diese Gleichsetzung von sozialem Verhalten mit Altruismus gehört nicht zu den Annahmen dieser Studie.

Nicht jedes soziale Verhalten und jede zwischenmenschliche Beziehung ist schon im starken Sinne moralisch gut. Auch die Konkurrenz um finanzielle Vorteile ist ein soziales Verhalten. Wenn Menschen zunächst soziale und einander gegenwärtige Wesen sind, dann sind egoistisches und altruistisches Verhalten beides Fälle sozialen Verhaltens. Um zum Egoisten werden zu können, benötigt der Egoist ebenso nicht-egoistische zwischenmenschliche Kontakte wie der Altruist.

3 Was heißt es, um eines anderen Menschen willen moralisch zu handeln?

In diesem Kapitel geht es zunächst darum, die andere Thematisierung des Moralischen durch eine zwischenmenschliche Ethik genauer zu begründen. Weiterhin soll dann auch gezeigt werden, dass dadurch für die moralischen Bedingungen von Lernprozessen ein veränderter Stellenwert erschlossen wird. Ich werde, wie ich dies im ersten Kapitel bereits getan habe, diese neue Fragehaltung und Thematisierung des Moralischen aber nicht allein *gegen* Aussagen- und Betrachtungsweisen traditioneller Ethiken profilieren: *Gegen* eine Ethik der absoluten und notwendigen Gebote, der bloß universalen Vorschriften, der rationalen und unbedingten Begründungen und der ewigen Werte. Eine solche kritische Auseinandersetzung zu führen reicht nicht aus. Denn es gilt eine Alternative darzustellen an der sich bemessen lässt, wie stichhaltig Kritik ist und wie stark die alternative Sichtweise ist, die dagegen gestellt werden soll.

Was können wir positiv den Zumutungen und der Ignoranz der universalistischen Ethiken entgegenstellen? Die ersten beiden Kapitel dieser Studie haben bereits die ethische Bedeutung des beziehungs- und begegnungsbestimmten Wesens des Menschen herausgearbeitet und gezeigt, das selbst noch für die Entstehung des individuellen Selbst, das moralische Entscheidungen trifft, die aktuell lebenssteilige Erfahrung zwischenmenschlicher Beziehungen unverzichtbar ist. Dieses explizit ausgearbeitete Selbstverständnis des Menschen nicht nur als soziales, sondern mitmenschliches Lebewesen habe ich der Anthropologie zugeordnet. Der Titel dieses Kapitels “Was heißt es, um eines anderen Menschen willen moralisch zu handeln?” schlägt vor, diese Anthropologie der humanen Beziehungen ins Positive zu wenden: Es ist stets der andere Mensch, dem gegenüber sich moralische Verpflichtungen ergeben. Deshalb ist die Frage der Ethik die der moralischen Einbeziehung des anderen Menschen, dem wir als diesem anderen Menschen begegnen, der uns als Frau, Verkäuferin, Tourist, Pole, Fußballfan usw. in der Bestimmtheit seines Lebens – Marten nennt dies die “Eigenheit” – erfahren wird.

Noch in einer zweiten Hinsicht gilt es, den klassischen universal und rational argumentierenden Ethiken eine andere Form des Nachdenkens entgegenzustellen, indem wir uns der historischen Stellung dieses Nachdenkens versichern. Eine zwischenmenschliche Ethik ist nur als eine Post-Holocaust- und Post-Totalitarismus Ethik möglich: Die historische Erfahrung des Holocaust und des Totalitarismus hat gezeigt, wie gefährdet Menschen in der Begegnung mit anderen Menschen für staatlich angeordnete Verbrechen der rassistischen Verfolgung und Vernichtung sind. Insbesondere totalitäre Regime scheinen alle humanitären Schranken zu durchbrechen. Denn was Totalitarismus im Nazi-Staat wie im Stalinismus gemeinsam haben ist eben dies: Die Aufhebung, ja die

gezielte Zerstörung der Beziehungen der Begegnung zwischen Menschen, die einander als Menschen lebenssteilig moralisch behandeln.²⁸

33

Gegen die Ethiken des rationalen Universalismus werden wir die historische Konkretisierung des ethischen Nachdenkens stellen, in dem wir eine allgemeine historische Verortung unserer moralischen Situation versuchen.²⁹ Zwischen den universalistischen Ethiken, die sich als einzige und wahre Form von Moral verstehen, und dem Vorurteil, dass es ein anti-moralisches, individuell-materielles Wesen des Menschen gibt, besteht ein stiller, oft übersehener Zusammenhang. Wenn wir nämlich davon ausgehen, dass es der "böse" Einzelne ist, dessen egoistische Lüste und Interessen nur durch eine Ethik gebändigt werden können, so kann Ethik als eine von den Beziehungen zwischen Menschen losgelöste, allein objektiv zu begründende Form von Theorie verstanden werden, die aus rein objektiven Prämissen erkennbar, begründbar und umsetzbar ist. Die Begründung von universalen und rationalen Prinzipien und Regeln kann dann auf das Leben von Menschen, ihren Charakter und ihre Beziehungen zu einander nicht eingehen. Ja, sie *darf* nichts mit menschlichen Beziehungen zu tun haben, um wahrhaft ethisch universal zu sein. Lebensteilung, die Menschen nur dann sinnvoll praktisch gestalten können, wenn sie dies mit den ihnen gegenüber tretenden Anderen tun, ja schon die empirisch-sinnliche Wirklichkeit des individuellen Menschen kann und darf im ethischen Universalismus für das, was Moral ausmacht, keine Rolle spielen.

Die wichtigste Form des modernen ethischen Universalismus ist die Kantische Ethik. In Kants Ethik sind nicht die Interessen, Gefühle, der Charakter und der zwischenmenschliche Austausch der Menschen moralisch bedeutungsvoll. Noch nicht einmal Handlungen sind moralisch relevant: Allein die Regeln, die den Willen des Individuums bestimmen, sind Gegenstand der ethischen Reflexion. In Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* heißt es:

"Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*. ... Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will der Summe aller Neigungen, nur immer zustande gebracht werden könnte."³⁰

28 Diese Thematisierung hat eine aktuelle politische Dimension in dem anti-freiheitlichen Denken von Innenministern wie Schily und Schäuble: Ein staatliches Handeln, das für sich in Anspruch nimmt, die individuellen Freiheiten der Menschen -- und sei es im Namen terroristischer Bedrohung -- einzuschränken oder zu beseitigen, greift in den moralischen Raum des individuellen Lebens ein und ist bereits totalitär. Ein solches Handeln kann die Fähigkeit der Menschen, einander moralisch zu begegnen, wenn nicht beseitigen, so doch stark beschädigen: In dem Augenblick, wo der Staat zugreift und die Wohnung, die Telefone, die Kontakte von Menschen kontrolliert, wird bereits anti-mitmenschlich und unmenschlich gegen Mitbürger gehandelt.

29 Eine wirklich präzise historische Verortung müsste in einer separaten, ausführlichen Erörterung durchgeführt werden, die hier nicht geleistet werden kann. Deshalb ist hier nur eine grobe Skizze möglich.

30 Kant 1965, S. 10 – 11.

Der Wille aber, so Kant, ist nur dann moralisch, wenn er allein universell und vernünftig, nämlich durch das allgemeine Sittengesetz und gemäß den Gesetzen der Logik bestimmt wurde. Kant universalisiert die Ethik, indem er sie entanthropologisiert, entsozialisiert und allein von ihrer rationalen und unbedingten Begründbarkeit aus bestimmt.

Das hat aber u.a. zur Konsequenz, *dass kein Weg von der Beobachtung von Handlungen zu den universalen Regeln zurückführt*, die den Willen des Handelnden bestimmen. Denn damit ist die Form des Moralischen von ihrer Materie, den Handlungen, kategorisch getrennt. Der Mensch in der Ethik wird nicht als Einheit von Handeln und Denken, leiblichen, geistigen, charakterlichen und sozialen Aspekten thematisch, sondern wird auf die Handhabung seiner Vernunft in der Bestimmung des Willens reduziert.

Wenn ich mich für eine Verhaltensregel nach strikt universalen moralischen Prinzipien entscheide, dann darf der konkrete Mensch, dem ich begegne und die Beziehung, die ich zu ihm habe, keine Rolle spielen. Kant würde dies natürlich nicht so formulieren. Kant und seine heutigen Vertreter, z.B. Ernst Tugendhat, würden sagen: Indem ich den mir begegnenden anderen Menschen so behandle, dass dies mit einem universalen Sittengesetz übereinstimmt, so habe ich bereits um eines anderen Menschen willen gehandelt.

Die Frage, die wir beantworten müssen, lautet also: Kann ich die moralische Existenz von Menschen in zwischenmenschlichen Begegnungen darauf reduzieren, dass ich sie als Anwendungsinstanzen eines universalen Sittengesetzes behandle? Kant unterstellt, dass alle moralischen Aspekte zwischenmenschlicher Beziehungen und Konflikte auf innerpersönliche Entscheidungen zurückgeführt werden können. Alles moralische Abwägen kann also bei moralischen Entscheidungen nur von voneinander vollständig isolierten, rational reflektierenden Subjekten vollzogen werden, die einander aus der Perspektive strikter Universalität beurteilen.³¹

Ich werde im folgenden zeigen, dass für Kant der Mensch als zwischenmenschliches Wesen, als Mensch in der Begegnung mit anderen, keine moralische Bedeutung zukommen kann. Nur insofern Menschen ihren Willen vernünftig durch Maximen, also Regeln moralischen Urteilens, ethisch bestimmen, sind sie moralisch. Denn wir sahen zum einen ja schon: Kant argumentiert in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, dass alles, was ethisch gefordert werden kann, nur darin bestehen kann, dass der individuelle Wille durch moralisch allgemeine, objektive Regeln bestimmt wird. Er kann

31 Wie gefährlich diese Isolierung auf die kulturelle Existenz des Menschen wirkt, zeigt die folgende Überlegung: Das einsame, autonom und vernünftig entscheidende Subjekt, das andere Menschen nur unter Perspektive universalen Prinzipien beurteilt, verkörpert eine allgemeine Version der Anthropologie, die der Liberalismus und heutige Neoliberalismus in einer Schrumpfform voraussetzt: Der nutzenorientierte, zweckrational seine Interessen verfolgende Mensch wäre das Ideal unserer heutigen neoliberalen ökonomischen Kultur.

dann auch das Gute, das wir moralisch anstreben sollen, allein durch die Fähigkeit zu Beherrschung des individuellen Willens mittels objektiver Regeln definieren.³²

Die Regel oder das Prinzip zur Bestimmung des individuellen Willens, das subjektiv und objektiv notwendig ist, ist der berühmte kategorische Imperativ (KI). Diese einschränkungslos gültige Regel des moralischen Denkens hat keinen konkreten Inhalt und ist selbst keine Handlungsregel. Sie ist vielmehr ein Prinzip moralischen, individuellen Urteilens, das zur Auswahl von Handlungsregeln als Bestimmungen des Willens anleitet. Der KI besagt, dass wir nur solche Regeln wählen dürfen, die die Forderung allgemeiner Gültigkeit erfüllen. Er lautet: *“Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.”*³³

Der Totalitätsanspruch dieses Prinzips auf eine linear allein durch die Vernunft herstellbare moralische Ordnung, wird heute vielfach kritisiert. Denn der KI besagt, dass ohne Einschränkung alles Menschliche, also alle moralisch relevanten Sachverhalte und Handlungen, unter strikt allgemeine Gesetze fallen müssen. D. h. sie können allein durch strikte Verallgemeinerung in jeder moralischen Hinsicht beurteilt werden. Daraus folgt aber: Nur das, was so unter ein allgemeines Gesetz rational subsumiert werden kann, gehört zum Bereich des Moralischen. Es kann folglich keinen moralisch relevanten Sachverhalt geben, der nicht verallgemeinerbar wäre. Anders formuliert, die Fragen,

1. ob sich alle menschlichen Entscheidungen und Handlungen unter allgemeine Maximen unterordnen und moralisch beurteilen lassen;
2. ob alle moralisch relevanten Beziehungen, Umstände, Verhaltensweisen und Charaktereigenschaften auf vernunft- und willensgeleitete Handlungen von einzelnen Individuen zurückführen lassen,

sind nach Kant damit bereits beantwortet. Es gibt nur eine einzige moralische Form des Denkens – und der KI liefert diese Form. D.h. aber auch: Der Bereich des Moralischen fällt mit dem Bereich des vernünftig durch Maximen bestimmten individuellen Willens ohne Rest zusammen.

Wo aber bleiben die anderen Menschen und die Beziehungen, die wir zu ihnen haben? Die Antwort auf den ersten Teil der Frage hat Kant dadurch gegeben, dass er den Menschen als vernünftiges Wesen beschreibt, das in der Lage ist, *sich selbst Zwecke zu geben*, die dann aus der vernünftigen Einsicht in selbst gesetzte Gesetze gewählt werden. Folglich können wir dem anderen Menschen nur dann begegnen, wenn wir ihn als vernünftig-sittliches Subjekt und Entscheider über seine Zwecke verstehen und

32 So schreibt Kant in der GMS: “Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d.i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt.” (Kant 1965, S. 32f)

33 Kant 1965, S. 42.

anerkennen. Die Gegenthese einer Ethik der Zwischenmenschlichkeit zu dieser Kantischen Position lautet deshalb: Wir können auf diese rationalistische Weise niemals einen Menschen, dem wir hier und jetzt begegnen, moralisch vollständig in unserem Handeln berücksichtigen. Denn nach Kant besteht die moralische Existenz des Menschen einzig und allein in seiner Existenz als einer Art Amtsverwalter eines universalen Zusammenhangs der Ordnung und eines "Naturgesetzes", das für alle Menschen gilt.³⁴ Als vernünftig-sittliche Entscheider, die mittels allgemeiner Gesetze über ihre Zwecke nachdenken, sind deshalb alle Menschen in derselben Situation. Das bedeutet aber letztlich, dass sie gerade moralisch nicht voneinander unterscheidbar sind und nicht unterschieden werden dürfen.³⁵

Die Reduktion zwischenmenschlicher Konflikte auf individuelle Entscheidungsprozesse ist Kant möglich, weil er unterstellt, dass sich jede moralische "Begegnung" von Menschen auf eine Beziehung zur universal-rationalen Ordnung der Dinge zurückführen lässt. Da reale zwischenmenschliche Begegnungen – in der Gegenwart ihres Lebens – also kein Eigengewicht haben, reduziert sich alles auf die naturgesetzlich-rationale Ordnung der Dinge, auf die alle Menschen in der gleichen Weise bezogen sind.³⁶

Jetzt können wir an das anknüpfen, was wir im letzten Kapitel über die Allgemeinheit der Form des "ich" gesagt haben: Kants Vernunftethik versteht den Menschen nur auf der Ebene des ununterscheidbaren "Ichs" als moralisches Subjekt. Dieses "Ich" kann sich gar nicht durch das lebenssteilige Sein in zwischenmenschlichen Beziehungen und durch eingegangene Austausch- und Selbstverständigungsprozesse im eigenen Leben entwickeln. Kant kann keinen moralisch relevanten Unterschied zwischen "ich" und dem Selbst der Beziehungen zulassen. In Kants universalistischer Ethik werden vielmehr alle Menschen gleichermaßen Amtsverwalter einer moralischen Vernunft – oder sie sind keine Menschen. Menschlichkeit und Moralität aber kann sich nur in der Vernünftigkeit in der Auswahl von Zwecken nach dem KI manifestieren.

Sind diese Vernunftamtsverwalter, an denen wir die naturgesetzliche Ordnung aller Dinge erkennen können, nicht aber doch oder zumindest auch Mitmenschen? Nein, denn sie müssen, wollen sie moralisch denken, genau das nicht sein: Mitmenschen, die einander begegnen. Sie müssen sich vielmehr zwischenmenschlich blind und taub stellen. An ihren Handlungen können wir sie nicht erkennen, weil kein Weg von der Handlung zur ethischen Regel zurückführt. Zwar behauptet Kant, der andere Mensch

34 Diese naturgesetzliche Ordnung für alle Menschen ist der rationalistische Rest einer theologischen Konzeption: Dass es eine ewige, göttliche Ordnung der Dinge gibt und dass wir moralisch uns nur dann verhalten, wenn wir in Übereinstimmung mit dieser Ordnung sind.

35 Als wir soeben feststellten, dass alle zwischenmenschlichen Konflikte auf individuelle Entscheidungsprozesse reduzierbar sind und dass uns das, was die anderen wirklich wollen, dabei nicht interessiert, wenn wir über die Universalisierbarkeit unserer eigenen Regeln und Maximen nachdenken, sind wir dieser Ununterscheidbarkeit des einzelnen Anderen bereits begegnet.

36 Die Annahme, unter der meine Zwecke mit den Zwecken aller Menschen übereinstimmen, ist genau die, welche die Kantische Ethik zu einer Vernunft- und Pflichtethik macht: Dass nur das, was am Menschen universalisierbar ist, auch moralisch in Betracht kommt. Dies muss dann auch zur Diskriminierung von Menschen führen, die sich nicht moralisch durch Vernunft bestimmen. Auch diese Konsequenz hat Kant tatsächlich gezogen.

sei “ein Zweck an sich selbst”. Aber er vermag diesem Begriff im Rahmen seiner Vernunftethik keinen Inhalt zu geben,³⁷ der über die Behauptung, damit sei die Selbstgesetzgebung des Individuums gemeint, dass sich durch Zwecke moralisch zu bestimmen vermag, hinausgeht. Doch der Begriff des Zweckes an sich selbst ist nicht nur lebens- und beziehungsfern, er ist auch selbstwidersprüchlich. Denn was ist ein Zweck an sich selbst, der nicht ein Zweck für etwas ist? Hier wird ein Unbegriff geschaffen, eine Art blinde Stelle in unserem Denken.³⁸

Kants zweite Formulierung des Kategorischen Imperativs, die den Begriff des Menschen bestimmen soll, klärt diese Schwierigkeit ebenfalls nicht. Sie lautet:

“Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.” (GMS, 52)

Doch was ist die Menschheit “in einer Person”, die sich Zwecke zu geben vermag, die ich in mir und anderen nach Kant anerkenne? Wieder geht es nicht um den handelnden, empfindenden und mir nahen Mitmenschen, der im Austausch mich anerkennt und den ich anerkenne. Kant lässt dabei völlig außer Betracht, dass Menschen ständig einander brauchen, weil sie so erst zu moralischen Mitmenschen werden. Eben dies zeigten die anthropologischen Überlegungen dieser Studie: Wir werden nur zu Menschen, weil wir einander brauchen – und zwar brauchen wir einander als Mittel, um zu Menschen zu werden.

Menschen werden also von Kant nur als solche in ihrer Würde anerkannt und Beziehungen zwischen Menschen bestehen aus moralischem Recht nur insofern, als Menschen sich selbst sittlich-vernünftige Zwecke gemäß dem KI geben und Beziehungen allein aus dieser sittlich-vernünftigen Zweckgebung folgen. Moralische Beachtung, Würde kommt mir nur zu, wenn ich ununterscheidbar sittlich-vernünftig werde. Denn “Moralität [ist] die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; ... Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.” (GMS, 58) Daraus folgt: Alle Menschen, die

37 In einer Vorlesung hat Kant dies selbst zugestanden: “Wie (...) Ein Wesen an sich selbst bloß Zweck seyn kann, und nie Mittel, ist eben so unbegreiflich, als wie in der Reihe der Ursachen ein nothwendiges Wesen seyn müsse. Indessen müssen wir beides annehmen, wegen des Bedürfnisses unsrer Vernunft, alles vollständig zu haben.” (Naturrecht Feyerabend. Kants Naturrecht gelesen im Winterhalben Jahre 1784, Akademie Ausgabe 27, 2.2, S. 1231.) Dies ist eine Argumentationsfigur, die sich in begrifflichen Notlagen bedeutender Philosophen immer wieder findet: Dieser Dunst ist ebenso undurchsichtig wie jener Nebel. Aber da wir beide Unklarheiten dringend für unsere Erklärung brauchen, halten wir an ihnen fest.

38 Es wäre so ähnlich als wollten wir uns bereden zu sagen: Nehmen wir eine Relation und sehen wir einmal davon ab, dass sie zwischen zwei oder mehr Dingen besteht. Doch was ist eine Relation – abgesehen davon, dass sie zwischen Dingen besteht? Eine selbstwidersprüchliche Konstruktion. Denn wir nehmen einen Begriff und fordern dazu auf, eine seiner Kernbedeutungen fortzulassen. Also wäre der “Zweck an sich selbst” z.B. vergleichbar mit einem Meter an sich selbst. Das wäre eine Maßeinheit, die ohne andere Maßeinheiten Zentimeter, Millimeter und Kilometer auskommen müsste oder die nichts messen kann – außer sich selbst. Doch wir wissen nicht, wie lang etwas ist, dass ein solcher Meter gemessen hat. Ebenso gilt für den Zweck an sich an selbst, dass er ohne Beziehung auf irgendetwas anderes bezweckt: Er ist unvergleichbar mit dem, was ebenfalls Zweck ist.

nicht willens oder nicht fähig sind, sich selbst vernünftige Zwecke zu geben oder alle Beziehungen, für die die sittlich-vernünftige Selbstgesetzgebung irrelevant ist, fallen nicht in den Bereich des wahrhaft Würdigen und sind keine vollgültigen Menschen im moralischen Sinne.³⁹ Alle nicht universalistisch, rational begründeten Handlungen, gleichgültig wie gütig, hilfreich, freundschaftlich sie sein mögen, sind keine moralischen Handlungen.

Kant schreibt in der *GMS*, dass ein Mensch nur dann Würde besitzt, insofern er das sittliche Gesetz verkörpert. Auf eine Freundschaft, die uns mit bestimmten Menschen durch Sympathie und Akte der Zuneigung verbindet, haben wir nach vernunftethischer Sicht besser zu verzichten. Schließlich lässt die besondere Beziehung zu einem einzelnen Menschen sich nicht moralisch rechtfertigen und durch Vernunftmoral sittlich legitimieren. Deshalb ist auch die Abnahme an individuellen Freundschaften ein Zeichen der Zunahme der Moral: “Je mehr die Menschen gesittet werden”, so meint Kant in einer Vorlesung über Moralphilosophie, “desto allgemeiner werden sie, und desto weniger finden die besonderen Freundschaften statt. Der Gesittete sucht eine allgemeine Freundschaft und Annehmlichkeit, ohne besondere Verbindung zu haben.”⁴⁰

Kant schließt nicht nur “unvernünftige”, weil nicht verallgemeinerbare Gefühle und Beziehungen aus. Seine Vernunft- und Pflichtethik führt ihn folgerichtig dazu, all jene von der Achtung der Menschenwürde auszuschließen und zu diskriminieren, die keiner sittlichen Bestimmung durch moralisch allgemeingültige Regeln zugänglich sind: Die Faulen und die Wilden sind in diesem Sinne “menschenunwürdig”. Der “Südsee-Einwohner”, der sich träge nur dem “Müßiggang, Ergötzlichkeit und Fortpflanzung” hingibt (*GSM*, S. 45), fällt aus der Geschichte der Menschheit heraus – nicht nur aus ihrer moralischen Geschichte. Indem wir das tun, was nach moralisch und universell gültigen Regeln geboten ist, haben wir nach Kant einen anderen Menschen in jeder moralisch relevanten Hinsicht berücksichtigt: Der individuelle Mitmensch ist allein als Mitsubjekt und Mitobjekt universeller Pflichten moralisch existent.

Kant hat also einen überaus eingeschränkten, reduktiven Begriff des Mitmenschen, der auch heute noch weitgehend z.B. von Ernst Tugendhat in seinem Buch *Vorlesung über Ethik* geteilt wird. Dem individuellen Mitmenschen moralisch zu begegnen, bedeutet einzig und allein, ihn als Rechtssubjekt anzuerkennen. Dies ist es, was ich oben mit dem Ausdruck “Amtsverwalter der Vernunft” umschrieben habe. Genau dies aber, dass die Würde des Menschen sich auf seine Rolle als Rechtssubjekt reduziert, sieht Tugendhat als Erfolg seiner Theorie: “indem wir einen Menschen als Rechtssubjekt achten”, schreibt Tugendhat, “und d.h. als ein Wesen, demgegenüber wir absolute Pflichten haben, *verleihen* wir ihm Würde und einen absoluten Wert. Dann sind absoluter

39 Dies ist aber auch der Bereich des nicht oder noch nicht Menschlichen. Dies ist der Grund, warum wir aus der Perspektive der universalistischen Moral den uns nahen Menschen gefühls- und empfindungslos begegnen dürfen. Ja, wir sollten es sogar.

40 Kant 1974, S. 428.

Wert und Würde auf diese Weise definiert“.⁴¹ Die Definition der moralischen Würde des Menschen, und sei sie noch so absolut, allein als Rechtssubjekt hat Konsequenzen: Denn damit aberkennen wir dem Mitmenschen jeden anderen moralischen Wert. Also kann ihm als je einzelner Mensch in seiner Beziehung zu anderen Menschen, wie er sich in zwischenmenschlichen Begegnungen entwickelt und findet, kein moralischer Wert zukommen.

Weiterhin folgt daraus: Da Menschen nur als Rechtssubjekte Würde besitzen, besitzen Menschen, solange sie nicht als Rechtssubjekte agieren und einander nur freundschaftlich, sinnlich, körperlich begegnen, offensichtlich keinerlei in dieser Situation erkennbare Würde. Zum Sinnbild eines würdelosen Zustands menschlicher Faulheit werden deshalb bei Kant die Einwohner von Tahiti. Kant geht so weit, dass er ihr Existenzrecht bezweifelt.

Aber hat Kant nicht in einer Hinsicht auch recht? Haben wir nicht auch intuitiv die Vorstellung, dass für uns moralisch bindende Regeln und Wahrheiten stets auch für alle Menschen gelten sollten – zumindest in einer Gemeinschaft, die wir uns als lebenswert vorstellen? Vielleicht haben wir so eine Art von objektiv-gemeinschaftlicher Geltung von Regeln im Sinn, wenn wir manchmal über Verstöße moralischer oder rechtlicher Regeln sagen: “Wo kämen wir hin, wenn das alle täten?” Wenn wir uns ein gutes Leben vorstellen, das geprägt ist von einem offenen zwischenmenschlichen Miteinander, dann könnte mein eigenes Glück und das Glück meiner Mitmenschen mit dem Glück aller Menschen verträglich sein. Ist das nicht eine Formulierung, die dem kategorischen Imperativ sehr nahekommt?

Wir wollen so handeln können, dass eine weitgehende Verträglichkeit und Übereinstimmung meines Handelns nicht nur mit dem eines anderen Mitmenschen, sondern vielleicht sogar mit allen gerade lebenden und zukünftigen Menschen möglich, zumindest nicht ausgeschlossen ist und uns zu einer gelingenden Lebenspraxis befähigt. So können wir auch die goldene Regel – Handle so wie Du behandelt werden willst – als Ausdruck des Bemühens um eine Praxis des Handelns verstehen, die auf ein gemeinsames Leben miteinander zielt. Doch auch eine gegenteilige Vermutung liegt nahe. Nämlich, dass die Erwägung der Möglichkeit eines gemeinsam gelingenden Lebens miteinander nur wenig mit Kants einsamen Willen, der erwogenen naturgesetzhaften Ordnung und mit der Bestimmung des Willens durch den KI zu tun haben muß.

Die Tugendhatsche Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik zeigt dies ebenfalls. Denn Tugendhats Überlegungen zeigen auch, wie wichtig und folgenreich das Selbstverständnis des Menschen für die Ethik ist: Die anthropologischen Annahmen einer Ethik beeinflussen, was zum Gegenstandsbereich der Ethik gehören kann. Wir sahen, dass insofern als das seinen Willen rational bestimmende Individuum zur normativen Gestalt und damit zum Ideal des ethischen Subjekts geworden ist, die Vernunftethik

41 Tugendhat 1993, S. 145

Kants mit dem ökonomischen und neoliberalen Prinzip des Denkens und Konzept des Individuums kompatibel wird. Aber nach Kant darf ich nicht um eines anderen Menschen willen handeln, wenn mein Wille nicht durch eine allgemeine moralische Regel bestimmt ist. Genauer gesagt: Nur insofern der andere für mich unter ein allgemeines moralisches Gesetz fällt, das in ihm verkörpert ist, nur insofern er Vertreter der sittlich sich vervollkommenden Menschheit ist, kann ich um seinetwillen moralisch gerechtfertigt handeln. Wenn wir nun diese Reduktion des Menschen auf den universalistischen Begriff der Menschheit ablehnen, so sollten wir erklären können,

1. warum es moralisch relevant ist, in dem anderen Menschen etwas anderes und mehr zu sehen als den Vertreter der Menschheit, der sich selbst Zwecke setzt und sich moralisch universell verpflichtet, und
2. was es heißt, einen anderen Menschen als Individuum moralisch zu berücksichtigen und insbesondere zeigen, *was es heißt, um des anderen Mitmenschen willen moralisch zu handeln* (ohne den anderen als Verkörperung eines universalen Prinzips aufzufassen).

Als Ausgangspunkt für eine Ethik der Zwischenmenschlichkeit kann deshalb niemals allein oder auch nur in erster Linie die Pflicht eines universellen ethischen Gebots dienen, die den Mitmenschen als "Zweck an sich" auffasst. Denn zwei "Zwecke an sich" können nicht in Beziehung der wechselseitigen Nähe zueinander stehen. Dann ist aber auch ausgeschlossen, dass der andere Mensch deshalb menschliche Würde erlangt, weil ich ihn als Verkörperung oder Instanz eines universellen ethischen Prinzips oder einer moralischen Ordnung achte und anerkenne. Damit soll nicht allgemein geleugnet werde, dass ethische Verallgemeinerungen und universelle moralische Prinzipien in unserem moralischen Denken eine wichtige Rolle spielen. Aber diese Art moralischer Reflexion kann nicht für sich allein stehen und sie kann nicht die Würde von Menschen durch die Setzung eines "Zweckes an sich" begründen. Sie bedarf einer umfassenderen Rahmung durch eine zwischenmenschlich individualisierte Schicht ethischen Denkens, Empfindens und spontanen Handelns, die nicht wiederum universalistisch zu erfassen ist.

Moralisches Handeln im Sinne einer Ethik der Zwischenmenschlichkeit kann nur ein Handeln sein, das um des anderen Menschen willen selbst erfolgt. Ich werde deshalb zeigen, dass dann, wenn universalistische Prinzipien von uns ein Handeln fordern, das gegen diese basale zwischenmenschliche Ethik verstößt, es sich um eine totalitäre und amoralische Verwendung von universalistischen Prinzipien handelt. Daraus ergibt sich eine Folgerung, dass nämlich die Ethik der Zwischenmenschlichkeit für die Begegnung mit anderen Menschen die Finalität, Nicht-Aufhebbarkeit des Anderen, des Mitmenschen anerkennt: Die Finalität des Anderen dürfen komplexere ethische Forderungen und Verpflichtungen nicht verletzen. Der Finalität des Mitmenschen steht komplementär die Freiheit des Handelns gegenüber: Die Freiheit des sein Handeln bestimmenden Ichs endet und findet Halt an der Finalität des Anderen.

Wie kann man verständlich machen, dass es jenseits universaler Regeln und Pflichten eine moralische Ebene gibt, die Mitmenschen in unser Handeln und Denken einbezieht? Die Konzeption der Finalität des Anderen sollten wir so verständlich machen, dass es dazu keines universalistischen Gebots bedarf, das diese Finalität des Mitmenschen normativ garantiert. Die Lösung dieser Aufgabe wird darin bestehen, einen Begriff moralischer Verpflichtung zu entwickeln, der mit den anthropologischen Annahmen der Ethik der Zwischenmenschlichkeit verträglich ist.

Dieses 3. Kapitel der Studie zielte darauf ab, den Kontrast zur Kantischen Pflichtenethik zuzuspitzen und zu zeigen, was es heißt, dass ein individualistisches, rationales Verständnis vom Menschen einer Ethik zugrunde liegt. Im nächsten Kapitel werde ich die Art der moralischen Verpflichtung erörtern, die eine Ethik der Zwischenmenschlichkeit akzeptieren kann. Insbesondere wird es darum gehen, die Konsequenzen aus der Kritik am ethischen Individualismus der Pflichtenethik zu ziehen.

4 Was charakterisiert moralische Urteile und was ist an zwischenmenschlichen Beziehungen moralisch?

4.1 Moralische Verpflichtung durch moralisches Urteilen oder geteiltes Leben?

Wie können wir andere Menschen in moralischen Fragen überzeugen? Z.B. davon, dass sie Werte wie "Gleichheit", "Würde" aber auch Wertungen wie "Respekt", "Achtung" für andere – in manchen Fällen aber auch für sich selbst – als verpflichtend in ihrem Handeln übernehmen? Offensichtlich können wir nicht einmal wollen, dass wir jemanden, dem wir lebensfähig – respektvoll und anerkennend – begegnen, durch Sanktionen zum moralischen Handeln zwingen. Damit ist weniger das Problem der Begründung moralischer Überzeugungen als das ihrer Vermittlung angesprochen.

Die normativ gebietenden Aussagen, die Moral explizit machen, wie z.B. "Tue X und nicht Y", sind nicht durch Beschreibungen von Tatsachen begründbar und auch nicht so mit Verweis auf Tatsachen vermittelbar. Es bedarf bereits eigener, nämlich nicht aus Tatsachen allein folgender Werte oder normativer Setzungen, um eine moralische Forderung, wie z.B. "Du sollst nicht töten" zu begründen. Was müssen wir bei moralischen Begründungen beachten? Dass moralische Forderungen nicht durch Tatsachen begründbar sind, bedeutet nicht, dass es keine Beziehungen zwischen moralischen Aussagen und den faktischen Bedingungen gibt, die für ein Handeln gemäß den moralischen Aussagen angenommen werden müssen. Im Gegenteil: Alle moralischen Urteile werden immer irgendwelche besonderen faktischen Bedingungen haben. Wenn ich z.B. behaupte: "Es ist moralisch geboten, dass Menschen einander als würdevolle Wesen anerkennen", so ist das nur dann eine sinnvolle normative Forderung, wenn wir beachten, dass sie nur von Menschen verlangt werden kann, die in der Lage sind, die Würde anderer Menschen anzuerkennen. Z.B. nicht von bewusstlosen Komapatienten, Demenzpatienten oder geistig schwerstbehinderten Menschen. Moralische Urteile haben immer – mehr oder minder starke – faktische Voraussetzungen, die den Bezug einer moralischen Forderung auf die Personen und Bedingungen ihrer Umsetzung herstellen. Sie können sowohl den moralisch Urteilenden, den Beurteilten als auch die Bedingungen der Einlösung des moralisch Gebotenen betreffen. Wenn wir von dem Aufweis faktischer Bedingungen für das Eintreten des moralisch Geforderten absehen, so können aber moralische Forderungen oder Verpflichtungen nur durch andere moralische Forderungen oder Verpflichtungen begründet und ersetzt werden.

Spricht dieser Befund gegen die Möglichkeit einer Ethik des menschlichen Miteinanders? Dass moralische Begründungen nicht durch Tatsachen begründbar sind, folgt nur, dass *allein* aus Tatsachen keine moralische Aussagen direkt ableitbar sind. Daraus folgt aber nicht, dass alle Tatsachen über Menschen, ihr Handeln, ihr Umgehen mit-

einander für den Aufbau einer Ethik irrelevant sind und ethisch keine Rolle spielen. Anthropologische Tatsachen über den Menschen, die wie wir oben gesehen haben, zum Bestandteil seines Selbstverständnisses werden, können nicht nur, sie müssen in moralische Urteile eingehen. Sonst würde unser moralisches Urteilen sich in einem imaginär-fiktiven Bereich bewegen – und die faktisch existierenden Menschen gar nicht tangieren.

So kann man am Beispiel regelmäßiger Ernährung als Bedingung des Lebens von Menschen sehen, dass Tatsachen, die Erfolgsbedingungen des menschlichen Lebens ausmachen, von uns “einfach so” normativ bewertet werden. Wir leben immer schon unter dem unausdrücklichen, aber stets normativen Gebot moralischer Beziehungen, wenn wir beginnen, über Moral nachzudenken. Eine der Leistungen des Martenschen Begriffs der Lebensteilung ist gerade, dass das Einander-brauchen der Beziehung zu anderen Menschen selbst schon eine moralische Tatsache ist, ohne dass aber daraus an Menschen eine explizite normative Forderung zu stellen ist.

Ich möchte jedoch zunächst noch auf einen anderen Punkt aufmerksam machen. Es gibt in unserer westlichen Zivilisation, auch in Deutschland, die Tendenz zu moralisierenden Erziehungsstrategien. Menschen, Kinder wie Erwachsene, werden aufgefordert, sich von ihrem konkreten, gewöhnlichen Alltag, ihren Gefühlen, Interessen, Lüsten und Instinkten zu lösen. Alles dies soll im Namen eines höheren, idealem, revolutionär neuem oder metaphysisch wahren Wesens des Menschen gefordert sein. Dabei wird der konkrete Mensch als “Tier”, “irrational”, “verweltlicht” denunziert und mit idealen Forderungen konfrontiert. Doch z.B. Kindern abzufordern, sie sollten immer nur fromm, gottesfürchtig, freundlich und liebevoll, niemals feindselig, aggressiv oder gewalttätig sein, führt wahrscheinlich dazu, dass diese Kinder lernen, andere – und vielleicht auch sich selbst – über ihre aggressiven Impulse zu täuschen und sie zu verbergen.⁴²

Wie vermeiden wir ein solches Moralisieren, das an der alltäglichen Praxis menschlicher Lebensvollzüge vorbeigeht? Offensichtlich sollte eine Ethik der zwischenmenschlichen Beziehungen eine Form moralischer Verpflichtung entwickeln, die von expliziten moralischen Forderungen an andere absieht. Soviel ist bereits deutlich geworden: Diese Form moralischer Verpflichtungen sollte als eine Form des Teilens von zwischenmenschlichen Beziehungen konzipiert werden.

42 So wird Moral von Kierkegaard, Nietzsche und Camus häufig als Form lebensfeindlicher Selbsttäuschung beschrieben. – Die Tragödie, die daraus entstehen kann, wenn wir Kinder dazu bringen, Erwachsenen gegenüber eine moralische Fiktion aufrechtzuerhalten, hat Siri Huvstedt einprägsam in ihrem Roman “Was ich liebte” beschrieben.

4.2 Von der Anthropologie der Selbstverständnisse zur Ethik der Zwischenmenschlichkeit

Wie kann eine Ethik der Zwischenmenschlichkeit Tatsachen über den Menschen mit dem moralischen Verständnis des gelingenden Lebens verbinden, das Menschen miteinander teilen? Es muß deutlich werden, dass eine Moral möglich ist, die den Mitmenschen als den jetzt lebenden Menschen aus Fleisch und Blut und nicht den Sachwalter universaler Vernunft in das Entstehen und Verändern moralischer Verpflichtungen einbezieht. Diese Fragestellung konkretisiert die Leitfrage einer Ethik der Zwischenmenschlichkeit, die lautet: Was kann es heißen, um eines anderen Menschen willen moralisch zu handeln? Wir werden, um sie zu beantworten, uns genauer mit dem Zusammenhang zwischen Tatsachen und moralischen Verpflichtungen auseinandersetzen.

Um zu einer ersten, provisorischen Antwort zu gelangen, ist es erforderlich, dass wir zwei traditionelle Modelle, wie moralische Verpflichtung verstanden wird, vor Augen führen. Die gesuchte Antwort, sollte aber der folgenden Anforderung genügen: Wir gehen aus von den Begegnungen und Verhältnissen zwischen Menschen, in denen Lebensteilung, in denen Anerkennung, Achtung und Wertschätzung gelingen und nehmen dabei an, dass Menschen praktisch erfahren haben, was es heißt, in diesen Beziehungen zu stehen und Erfahrungen und Überzeugungen zu teilen. Bereits bevor sie bewusst und freiwillig diese Beziehungen akzeptieren und sich auf sie einlassen, haben sie sie geteilt und ihr Selbstverständnis in ihnen lebend ausgebildet. Die Antwort liefert ein Gedanke, den keine Pflichtethik zulassen kann, der aber den Ort des Guten im menschlichen Leben bestimmt: Die zwischen Menschen gelebten Beziehungen schaffen erst den Raum des Mensch-Seins, eigener menschlicher Geschehnisse, Sachverhalte und Tatsachen. Er ist erste Praxis und der Bezugspunkt menschlicher Selbstverständnisse, der allen theoretisch-ethischen Begründungen voraus liegt.

Sind diese Sachverhalte und Geschehnisse, die Mensch-Sein ausmachen, ist das Miteinander der Menschen eine bloße Frage von "Tatsachen", die nach gängiger Meinung keine Rolle bei ethischen Begründungen⁴³ spielen dürfen? Ich werde argumentieren, dass es rational ist, die moralische Verpflichtung durch eine Ethik der Zwischenmenschlichkeit so zu verstehen, dass dabei von "Tatsachen" über das Gelingen menschlicher Lebensteilung ausgegangen wird. Sicher wäre jeder Versuch, aus Tatsachen moralische Aussagen abzuleiten, unzulässig und zudem ohne überzeugende Kraft. Eine Begründung durch Tatsachen kann für moralische Aussagen nicht funktionieren.

Denn Tatsachen allein schaffen kein Sollen, weil sie kein – im normativen Sinne relevantes – Wollen enthalten. Aber auch ein a la Tugendhat vorausgesetztes Wollen führt nicht weiter. Denn es führt im Falle von Tugendhat⁴⁴ zu einer individuell, mit dem

43 Tatsachen bei der Begründung von Moral zu berücksichtigen, heißt nach gängiger Auffassung einen "naturalistischen Fehlschluss" zu begehen.

44 Vgl. Tugendhat 1993.

Faktum des Wollens argumentierenden Begründung der Unableitbarkeit von Sollen aus Sein. Sowohl die Einschränkung auf das einsame moralische Subjekt als auch auf den Willensakt führt in die Irre. Dabei gibt es umfassendere praktische Beziehungen, die für die Erklärung der Autonomie des Moralischen gegenüber dem Faktischen besser taugen: Moralische Urteile, Aussagen darüber, was wertvoll ist oder unser Handeln leiten sollte, was erstrebt werden sollte, beschreiben nicht Tatsachen, sondern mögliche, herstellbare Tatsachen, die stets praktische Beziehungen zwischen einander nahen Menschen betreffen. Verwenden wir sie in ethischen Überlegungen, so geht es um das, was sein würde, wenn wir durch unser Handeln das verwirklichen, was eine gesellschaftliche Norm, ein Ideal, ein Ziel von uns als Handelnde fordert und für andere Menschen mit sich bringt. Dabei geht es um künftige, durch unser Handeln erzeugbare Tatsachen. Es geht aber auch stets um die Weise, wie das Herstellen, Eingehen, Wiederholen zwischenmenschlicher Beziehungen moralische Tatsachen schafft und uns auf sie verpflichtet.

Doch bevor wir diesen Punkt vertiefen und einen anderen Verpflichtungsbegriff rechtfertigen, wollen wir zwei traditionelle Modelle moralischer Verknüpfung betrachten.

4.3 Zwei traditionelle Modelle moralischer Verpflichtung und ihre zwischenmenschliche Alternative

Zunächst soll die traditionelle Konzeption der Verpflichtung durch moralische Urteile allgemein durch jeweils eine von zwei einander ausschließenden Möglichkeiten charakterisiert werden. Wir wollen sie "perfektionistischen Individualismus" und "universellen Objektivismus" nennen.

Der perfektionistische Individualismus besagt, dass der moralisch Urteilende sich als Individuum (so Nietzsche im Anschluss an Emerson; im Ansatz auch von Kierkegaard und Camus vertreten) allein durch die Macht seines Wollens und eigenen moralischen Urteilens und Wertens moralisch vervollkommen sollte. Nur durch seinen eigenen Willen zur moralischen Vollkommenheit ist das Subjekt gebunden. Kurzum, nur das Streben nach moralischer Selbstvervollkommnung verpflichtet das Individuum moralisch bindend und kategorisch auf Werte, Ideale und Gesetze. Keine externen Beziehungen zu oder Verpflichtungen gegenüber anderen Menschen können die Verpflichtungen durch eine Moral begründen. Keine universalen Gebote oder Imperative sind dazu fähig. Im Gegenteil: Jede moralische Verpflichtung gegenüber anderen kann nur durch das individuelle Streben nach moralischer Selbstvervollkommnung entstehen.

Die Gegenposition, der Objektivismus, schließt diese Bindung an den allein auf die eigene Vollkommenheit bezogenen Willen des Urteilenden aus. Nach dem objektivistischen Modell kann moralisches Urteilen nur überindividuell, z.B. durch einen transzendenten Gott, durch den objektiven Anspruch von Gesellschaft und Staat (Karl Marx) oder durch die Objektivität der Allgemeingültigkeit eines vernünftigen mora-

lischen Gesetzes für alle Menschen (Kant und Tugendhat) begründet und bestimmt werden. Im 2. Kapitel hatten wir also mit der Kantischen Pflichtethik eine Version des Objektivismus kennengelernt, der uns hier als beispielhaft dienen kann.

Beide Modelle sind nur grobe Idealisierungen. Sie erweisen sich als unangemessen und falsch, würden wir mit ihnen die Rolle des Moralischen in unserem Alltag klären und weiterentwickeln wollen. Sie sollen auch nur dazu dienen, einige wichtige Intuitionen über Moral einzufangen, die viele von uns mit der Rolle der Moral in unserem Leben verbinden. Eine dieser Intuitionen ist die, dass eine Ethik, die ihren Namen verdient, eine Moral begründen sollte, die in dem Sinne gerecht ist, dass sie für alle Menschen, gilt und diese auch alle gleichermaßen verpflichtet. Dabei würden wir durchaus berücksichtigen, dass die jeweiligen Umstände und Beziehungen, die das Handeln und das Leben jedes Einzelnen individuell bestimmen, ebenfalls moralisch relevant sein können, ohne dass sie deshalb schon durch ein moralisches Gesetz verallgemeinerbar wären. So können wir z.B. akzeptieren oder würden sogar fordern, dass die Ethik allgemein und nicht nur die praktizierte Moral einer Gemeinschaft die Basis für das bildet, was vom Staat durch das Recht allen Einwohnern an moralischen Verhalten und Umgang miteinander abverlangt wird. Diese objektivistische Charakterisierung moralischer Verpflichtung kann aber nicht uneingeschränkt und vollständig alle Arten oder auch nur den Kern moralischer Verpflichtung erfassen. Denn ansonsten würde der gesamte verpflichtende Anspruch jedes moralischen Urteils allein darin bestehen. D.h., dass bereits durch die Tatsache, dass die Gesellschaft durch Regeln und Gesetze uns zu etwas verpflichtet, diese Regeln und Gesetze ethisch begründet und per se gerechtfertigt sind.

Die objektivistische Auffassung moralischer Verpflichtung widerspricht einer Überzeugung, die uns eher in Richtung Individualismus und einer zwischenmenschlichen Ethik drängt: Wir sind der Auffassung, dass die moralischen Urteile der einzelnen Menschen vor allem für sie selbst und andere Verpflichtungen begründen.

Aus der Kritik an Individualismus und Objektivismus ergibt sich die Forderung, für die Ethik der Zwischenmenschlichkeit und das Verstehen von Lernprozessen in demokratischen Gesellschaften ein anderes Modell moralischer Verpflichtung zu finden, dass sich der schlechten Alternative zwischen voluntativer Willkür des einsamen Individuums und allmächtiger Objektivität moralischer Prinzipien entzieht.

4.4 Lebensteilung und Lebensform als moralische Verpflichtung: Die implizite Normativität des Handelns

Dies wurde deutlich: Der Fehler des Objektivismus liegt darin, dass er den Ursprung aller moralischen Verpflichtung ganz in eine Gegebenheit (Gott, die Gesellschaft, die universelle Objektivität des Moralischen) legt, die der menschlichen Entscheidung entzogen ist und von den Beziehungen zwischen Einzelnen und ihrer Urteils- und Hand-

lungsfähigkeit ganz unabhängig sein soll. Selbst Kant, der soviel Wert auf die Autonomie des Individuums legt, traut ihm ausschließlich als Exekutor einer moralischer universellen Vernunft. Der Fehler des voluntativen Individualismus liegt dagegen darin, die Fähigkeit des Individuums zur Begründung moralischer Identität und Verpflichtung zu überschätzen und zu verabsolutieren. Ein Individuum, dass im Kampf nur allein sich selbst moralisch erschaffen kann, indem es sich zum einzigen Maßstab und seinen Willen zur einzigen moralisch verpflichtenden Instanz macht, hat dafür keinen Maßstab mehr. Es hat, völlig für sich allein, keine Anhaltspunkte, die seine Fähigkeit zur moralischen Selbsterschaffung für ihr Wirksamwerden einsetzen könnte.⁴⁵

Es bleibt für das Programm einer Ethik der Zwischenmenschlichkeit nur der Weg, auf die implizite Normativität der gelingenden, lebensbefähigenden Praxis menschlichen Handelns zu setzen. Dies erfordert nämlich auch die Beziehung zwischen moralischer Identität des Einzelnen und der sozialen Beschaffenheit moralischer Verpflichtung. Denn in einer Hinsicht haben Nietzsche und die Individualisten ja recht: Das moralische Ich ist verantwortlich für seine Handlungen. Doch der Individualismus übersieht etwas: Nur deshalb ist das Individuum zu dieser Verantwortung fähig, weil es ein allgemeines Gattungs-Ich ist und nur durch das Eingehen von Beziehungen zu den jeweiligen Anderen sich selbst bestimmen kann. William James hat dies in dem Aufsatz *The Moral Philosopher and the Moral Life* gezeigt, wenn er argumentiert, dass dann, wenn in diesem Universum nur ein Wesen existieren würde, es keine moralischen Probleme geben würde: Ein solches Wesen wäre nicht einmal moralfähig, weil es nicht wissen könnte, was es heißt, ein Individuum zu sein, das für seine Handlungen verantwortlich ist. Die jeweiligen konkreten Anderen, zu denen ich handelnd in Beziehung trete – ein Beispiel dafür lieferte die Begegnung zwischen Strum und Marja –, stellen eine Dimension von Moralität bereit, die zugleich faktisch und moralisch wirksam ist ohne im klassischen Sinne auf eine explizite normative Forderung hinauszulaufen.

Der bloße Gedanke an die Menschheit im allgemeinen oder die Verkörperung von Vernunft vermag nichts, um meine moralische Identität zu entwickeln. Erst dadurch, dass andere Menschen mein Leben mit mir teilen, ich in Bezug auf sie handle und spreche, finde ich zu mir selbst. Die Anderen wirken auf mich deshalb auch moralisch ein, sind bestimmend und individualisierend wirksam, weil sie für mich die Nächsten und Nachbarn sind, zu denen ich in Beziehung trete. Zwischenmenschlich ethisch ist deshalb richtig zu sagen: Das moralische Ich ist nur insofern einzigartig, als es sich auf die Anderen handelnd einlässt und durch sich in der Auseinandersetzung mit den Anderen individuell bestimmt. Die Anderen sind also nicht reduzierbar auf dieses "ich". Sie sind

45 Doch letztlich gestand schon Nietzsche durch die plurale Ontologie seiner Konzeption der *vielen* Willen zur Macht ein: Es sind die vielen anderen Willen zur Macht, die dem einen starken Willen zur Macht, den der Übermensch entwickelt, durch ihren Widerstand seine Identität verleihen. Der moralisch perfektionierte Übermensch würde nicht entstehen können, gäbe es keine "letzten" Menschen über die er sich siegreich erheben könnte. Deshalb gilt für die moralische Identität des Übermenschen, die nur noch aus Selbstverpflichtungen bestehen kann, wie für die jedes anderen Menschen: Wir gewinnen sie nur in Beziehung auf und durch die anderen.

die konkreten individuellen Personen, die ich ansehen, anfassen kann, und denen ich wie auch immer, aber eben auch lebens teilig begegne.

Die Einzigartigkeit des moralischen Individuums ist mit der Gleichheit der Menschen vereinbar. Ein individuelles Handeln in Freiheit und die Verantwortlichkeit für die eigenen Taten setzt den Zusammenhang zwischen Individuum und Gemeinschaft voraus: Es sind alle Menschen, die gleichzeitig universal sind, weil sie Angehörige der Lebensform "homo sapiens sapiens" sind. Doch zu einem personalen Selbst – nicht nur formal als "Ich" oder "Ich-Subjekt" – finden sie als individuelle Personen erst in einer dramatischen Abfolge von Erfahrungen spiegelnd wechselseitiger Begegnungen. Im miteinander geteilten Leben mit den Anderen findet jeder von uns zu sich selbst durch den Kontakt und die Auseinandersetzung mit den anderen, weil es der andere immer schon auf uns und wir auf ihn abgesehen haben. Wählen wir die Lebens teilung als Grundlage, so gehen wir davon aus, dass Menschen aufeinander mit dem Recht und der Gewalt der Gegenwart ihrer Existenz einwirken.

Dabei sind auf beiden Seiten, zwischen mir und dem je anderen in der Auseinandersetzung um die gegenwärtige Aufmerksamkeit für einander, Recht und Gewalt ausgewogen, wenn wir uns aufeinander einlassen. Die Ausgewogenheit dieses Verhältnisses in der geteilten Gegenwart bestimmt deshalb Marten als den Ursprung, den Moral in der Lebens teilung hat. Denn von ihr aus wird das Gute erst möglich:

“Zur Gegenwart des Einen und Anderen als Gegenwart in praktischer Absicht gehört tendenziell die Ausgewogenheit des Rechts und der Gewalt und damit auch die der vitalen Stärke und Schwäche. ... Die tendenzielle (relative) Ausgewogenheit von Recht und Gewalt in der Gegenwart in praktischer Absicht ist damit die erste Bestimmung von Moral. Ohne die Kraft des Menschen zum *kairos* zum Guten wäre nicht von Gut und Schlecht, von Menschlich und Unmenschlich zu reden, gäbe es keine Moral.”⁴⁶

Damit ist bereits gesagt, dass wir schon immer am Gelingen menschlichen Lebens orientiert sind, wenn wir uns auf Andere lebens teilig einlassen. Diese Orientierung am Gelingen ist es, die den Gegensatz zwischen dem Normativen und dem Faktischen unterläuft und ihr Auseinanderfallen erst ermöglicht, ihm Gestalt und Bedeutung gibt. Wenn jemand von uns allein für sich selbst für sein Handeln verantwortlich ist, dann hat er bereits geteilte Gegenwart als gelungen und befähigend erfahren. Diesen Zusammenhang zwischen moralischer Verpflichtung und Individualität gilt es zu erkunden und zu vertiefen.

46 Marten 1993, S. 27.

4.5 Die Praxis moralischer Verpflichtung und wie wir uns selbst im Gelingen des Lebens miteinander befähigen

Wir finden uns unser Leben lang und von Anfang an in der Gegenwart anderer Menschen als Teil von gesellschaftlichen und sozialen Institutionen und Gepflogenheiten vor, und diese institutionellen Tatsachen sind von bestimmender und überindividueller Bedeutung. Bedeutet das nicht, dass die Autonomie und Souveränität menschlicher Begegnungen letztlich viel zu schwach und belanglos ist, um gegen die normative Macht dieser gesellschaftlichen Tatsachen anzugehen?

Doch was sind Institutionen und Gepflogenheiten und wie werden sie wirksam? Sind es vielleicht nur die tradierten, eingeübten Vollzüge des gemeinsamen oder kooperativen Handelns von Menschen von deren Vollzug in einer Gemeinschaft eine stille, implizite Verpflichtung ausgeht? Die Institutionen, so hatten wir oben argumentiert, sind nur die kulturelle Form der symbolischen Organisation und Kodifizierung von Verhältnissen, die aus der direkten Lebensteilung mit anderen hervorgehen. Die Kraft der praktischen Abläufe begegnender Lebensteilung, den Einzelnen, der an ihnen teilnimmt, zu verpflichten, ist ein umfassendes und allgemeines Phänomen, das von seiner speziellen gesellschaftlichen Organisation und Institutionalisierung unabhängig ist.

Wir wollen diese unausgesprochene Form der Verpflichtung durch das Mensch-Sein des Stehens in praktischen Beziehungen die "implizite Normativität" des menschlichen Miteinanders nennen. Wenden wir uns dieser impliziten Normativität des miteinander vollzogenen und geteilten Gelingens menschlichen Lebens genauer zu, so machen wir die folgende Feststellung: Die Praxis unseres Lebensvollzugs miteinander, insbesondere gemeinsamen Handelns und dessen implizite Normativität, existiert als wirksamer Faktor in Institutionen nur, weil dies Lebensteilung symbolisiert und formalisiert. Auf der Ebene der Symbolisierungen und Institutionen wird dadurch auch eine abgeleitete oder zweite Form von Lebensteilung geschaffen.

Aber jede Lebensteilung enthält auch noch in einem doppeltem Sinne verpflichtende Ansprüche, d.h. sie ist in zweierlei Hinsicht implizit normativ Sinne. Denn in lebensteiligen Vollzügen und Handlungen, ohne dass dies von uns ausdrücklich beachtet würde, werden von den Handelnden 1.) *Ansprüche an andere* erhoben, aber es werden auch 2.) *Verpflichtungen gegenüber diesen anderen* eingegangen. Denn miteinander Leben zu teilen bedeutet, dass ein jeder am Leben des anderen, dem er handelnd und in wechselseitiger Beziehung begegnet, mehr oder weniger aktiv beteiligt ist. So entstehen voneinander abhängige Beiträge zur Auseinandersetzung mit dem Leben in gemeinsam verbrachter und gestalteter Gegenwart. Dies begründet eine Wechselseitigkeit, die für den Einzelnen bedeutet: Mein Leben gelingt dadurch, dass ich andere Menschen zum Leben befähige und sie mich befähigen.

Wir sahen bereits weiter oben, dass kodifizierte Verhaltensansprüche verallgemeinert werden und mit der Zugehörigkeit zu Institutionen zusammenhängen. Jetzt geht es um

einen allgemeineren Punkt. Die meisten unserer Handlungen, die uns selbst oder andere verpflichten oder etwas von ihnen beanspruchen, sind ganz selbstverständlich Anspruch oder Verpflichtung: Sie sind nicht anders möglich. Sie bringen dabei aber nicht nur einen stillschweigenden Verpflichtungscharakter ins Spiel: Als Mitglieder eines Verhaltens-, Sprach- und Kulturkreises verbinden wir mit kooperativen Handlungen oder mit wechselseitig gelebten Begegnungen z.B. in Freundschaft, Anteilnahme oder Kollegialität nicht die Eigenschaft der Verpflichtung. Wir empfinden sie als *Lebensmöglichkeit*, die sich für uns erfüllt, gewünscht oder abgelehnt wird.

Jede moralisch relevante Lebensteilung, die eine Lebensmöglichkeit eröffnet, ist der expliziten ausgesprochenen, und institutionalisierten moralischen Verpflichtung nicht so sehr vorgelagert, sondern wird als deren Wirklichkeit in Anspruch genommen. Sie kann aber auch als Reaktion auf das Handeln anderer beschrieben werden und besteht darin, dass wir durch Anblick, Gegenwart und Mittun eine *Anschlußmöglichkeit für ein gelingendes Leben* mit anderen Menschen wiederholt ergreifen.

Diese entscheidungs- und handlungsabhängige Seite der Lebensteilung liegt jenseits von Faktizität und Normativität. Doch beruht die implizite Normativität individuellen Handelns, die etwas von den anderen Menschen beansprucht, auf der Anschlussfähigkeit im gemeinsamen Leben, in der irgendeine gelingende Lebensteilung, eine wirksame Begegnung (Ansprache, Berührung, Anblick) im Miteinander einschließt. Um konkret an einem einfachen Beispiel anschaulich zu machen, was damit gemeint sein kann, stellen wir uns eine Situation vor, in der eine Anschlussmöglichkeit möglich und wirksam wird.

Nehmen wir an, wir betreten einen Raum, in dem zehn Leuten stehen, von denen wir wissen, dass wir in der Folge mit ihnen zu tun haben werden. Als wir den Raum betreten, wurden wir von den anderen gesehen. In einer solchen Situation ist es normal, dass man entweder laut alle Anwesenden zusammen oder, indem man zu jedem Einzelnen geht, sie einzeln begrüßt. Wie auch immer wir uns in dieser Situation entscheiden, für beide Fälle gilt gleichermaßen: Mit dem Eintritt durch die Tür und in diese Situation sind wir – und wir spüren dies in entsprechenden Situationen deutlich – mit dem *Anspruch* an uns selbst konfrontiert, zu den anderen Stellung zu nehmen, uns mit ihnen auseinanderzusetzen, ihnen aktiv zu begegnen. Aber auch wir selbst beanspruchen selbstverständlich diese Auseinandersetzung, nämlich Aufmerksamkeit von diesen uns begegnenden Menschen. Im Augenblick des Vollzugs der Begrüßung gestalten wir einen Moment des gemeinsamen Lebens mit diesen Leuten durch unser Umgehen mit und Eingehen auf sie. Verletzen wir – willentlich oder unwillkürlich, aus Schüchternheit oder Arroganz – die Erwartungen und Konventionen, nach der diese anderen die Begrüßung als eine Form kontaktaufnehmender Zuwendung erwarten, so gibt es natürlich weitere, aber nunmehr ungleich heiklere Weisen, uns den anderen doch noch anzunähern. Um dies zu erreichen, gibt es sprachliche Handlungen, mit denen wir darauf Bezugnehmen können, das unser Verhalten als unangemessen empfunden wurde: Wir entschuldigen uns, geben eine Erklärung ab. Aber natürlich können sich auch die

anderen bei uns entschuldigen, wenn wir als eintretende Person übergangen wurden. Worauf es bei diesem Beispiel ankommt, ist jedoch:

Man kann Begegnungen und Handlungen durch die wechselseitige Beziehung zwischen lebens teiliger und -befähigender Anteilnahme im Begegnen zwischen Menschen beschreiben. Das gelingt aber nur, wenn man dabei die Abhängigkeit von Ansprüchen und Verpflichtungen der Beteiligten gegeneinander berücksichtigt und beachtet. Wie dabei Handlungen und Reaktionen aufeinander antworten und aneinander anschließen entscheidet darüber, wie im Augenblick praktisch miteinander menschliches Sein gelingt.

Doch kann ich nicht auch allein und einsam, ganz für mich Handeln? Wo bleibt da die gemeinsame Praxis menschlichen Seins? In dem Fall, wo ich eine einsame, an niemanden gerichtete Handlung vollziehe, habe ich einen Anspruch an und eine Verpflichtung gegenüber mir selbst, z.B. die, mich an die vollzogene Handlung zu erinnern und sie im Zusammenhang meines Handelns und des Handelns der mir nahen Menschen zu verstehen. In einer Weise gibt es keine strikt "einzelnen", isolierten Handlungen: Auch mir selbst gegenüber bin ich genauso verpflichtet wie anderen Menschen, die ich handelnd adressiere.⁴⁷

Tatsachen über Menschen, die gelingendes Leben anschlussfähig machen, vollziehen also bereits implizit normative Beziehungen und erheben damit Ansprüche und gehen Verpflichtungen ein. Diese Beziehung charakterisiert allgemein, was eine Ethik annehmen kann, wenn sie lebensbefähigendes zwischenmenschliches Handeln als Grundlage von Moral verständlich machen will.

4.6 Konsequenzen einer Ethik der Lebensteilung für das Verstehen der moralischen Struktur von Lernsituationen

Lern- und Bildungsprozesse vollziehen sich in speziellen, nämlich ausdrücklich asymmetrischen Situationen zwischenmenschlicher Begegnung. Wer lernt, wer sich, wer sein Wissen oder seine Fähigkeiten als Erwachsener durch Fort- oder Weiterbildung ergänzen will, gesteht gegenüber andern zu, dass seine Kompetenz unzureichend ist, bestimmte Kenntnisse und Fähigkeiten fehlen. Ohne in dieser Situation ein grundlegendes Vertrauen zu dem Lehrenden als übermächtigen Anderen haben zu können,

47 Dabei ist zu beachten, dass wechselseitige Verpflichtungen in ihrer Struktur der Ziel- und Zweckbestimmtheit dem individuellen Handeln ähneln. Lege ich z.B. ganz zufällig ein Buch auf einem Tisch in der Universität ab, so kann dies *Ereignis* des Hinlegens völlig materiell identisch mit einem anderen Hinlegen desselben Buchs sein. Doch in diesem zweiten Fall verfolge ich den Zweck und habe das Ziel, gehe eine Verpflichtung ein und verpflichte jemanden, so dass eine andere Person, die dieses Buch dort vorfindet und es sich abholt die Handlung des Schenkens vollzieht. Juristisch ist das Geschenk als eine Form der Eigentumsübertragung definierbar. Doch darauf kommt es hier nicht an: Sie verstehen, dass ich mich und einen anderen Menschen verpflichtet habe; im Geschenk begegnen wir uns zwischenmenschlich handelnd.

sind Angst vor dem Versagen, vor Diskriminierung, vor Missachtung in Lernprozessen nicht zu vermeiden oder zu überwinden.

Hinzu kommt: Ein Lernender kann nur dann, wenn bereits zuvor Lebensteilung im offen wechselseitigen Austausch gelungen ist, sich auf institutionalisierte und strukturierte Lernprozesse einlassen. Ist dies für einen Lernenden auch nur in Maßen eingeschränkt der Fall, so wird Lernen in der institutionalisierten asymmetrischen Situation nur eingeschränkt oder gar nicht möglich sein. Denn es gibt zwei Positionen mit einem Gefälle in der Verteilung von Macht und Wirksamkeit: Die einen sind als Lernende und die anderen als Lehrende positioniert. Ob beiden Parteien das bewusst ist oder nicht, dies bestimmt ihren Austausch in der Lern- und Lehrsituation miteinander. Die Lernenden geben in dieser Situation im Vertrauen auf den anderen, den Lehrenden, einen Teil ihrer Autonomie, ihres Rechts und ihrer Wirkungsmacht auf. Das gegebene *Vertrauen* der Lernenden geschieht unter einer Bedingung: Dass die Lehrenden den vertrauensvollen Verzicht auf Autonomie dadurch beantworten, dass sie für die Lernenden *Verantwortung* übernehmen. Eine Verantwortung, die diesem Vertrauen entspricht – und die Asymmetrie der Macht – und Gewaltsituation des Lernens auf einer zweiten Ebene ausgleicht. D.h. dass in Lern- und Bildungssituationen menschliche Lebensteilung auf einer zweiten Ebene gelingen kann. Nur wenn in der asymmetrischen Situation die Übertragung von Autonomie durch die Übernahme von Verantwortung erfolgt ist, kann Lernen als Lebensteilung gelingen.

4.7 Die moralische Bedeutung der Freundschaft zwischen Lehrenden und Lernenden

Häufig wird vorgeschlagen oder gar gefordert, dass zwischen Lehrenden und Lernenden, wie man so sagt, ein "freundschaftliches Verhältnis" herzustellen sei. Ja, es scheint, dass manchmal ein solches Verhältnis "wie von selbst" eintritt: Man redet sich mit "Du" an, der Lehrende gibt zu verstehen, dass er den Lernenden freundschaftlich gesonnen ist. Die stille Annahme ist dabei, dass die "gute" Atmosphäre und Beziehung dem Lernen förderlich ist. Die Hirnforschung zum Lernen scheint dies zu bestätigen: Menschen lernen nachhaltig nur dann, wenn dies nicht unter dem Einfluss von Angst und Schrecken, sondern mit positiver Verstärkung geschieht. Doch man darf bezweifeln, dass positive Verstärkung und der Abbau von Macht und Gewalt schon dadurch gelingt, dass eine Freundschaftsbeziehung auf die asymmetrische Beziehung Lernende-Lehrender aufgesetzt wird. Denn damit ist zunächst eine andere, weitere Beziehungsebene hergestellt, während die Asymmetrie von Gewalt/ Recht und Vertrauen fortbesteht.

Dann werden aber deshalb zusätzliche Probleme dadurch entstehen, dass beide Beziehungen gegeneinander abgegrenzt werden müssen oder ansonsten verwechselt werden. Dies geschieht z.B. immer dann, wenn der Student, Lehrling oder Schüler vom Lehrenden, mit dem er sich befreundet meint, aus diesem Grund erwartet oder explizit

verlangt, dass das Bestehen der Freundschaft auch in Bewertungssituationen, z.B. in Prüfungen, einen Einfluss auf die Einschätzung seiner Leistungen haben müsse. Dass er andere Möglichkeiten eingeräumt zu bekommen habe oder dass diese vom Freund/Lehrenden besser zu bewerten seien.

Eine erste Einsicht, die aus dem Lebensteilungskonzept für die moralischen Bedingungen von Lernprozessen folgt, lautet deshalb: Lernprozesse mit einer Lehrender/Lernender-Beziehung sind zwar wechselseitig, sie sind aber in ihrer asymmetrischen Struktur von Gewalt und Recht nur auf einer zweiten Ebene lebensteilig herstellbar. Nämlich dadurch, dass beide Parteien ein Verständnis davon entwickeln, dass sie sich auf diese Asymmetrie eingelassen haben, und dass in der Asymmetrie für sie die Chance lag, sich Weisen für künftig gelingende Lebensteilung anzueignen.

Das oben eingeführte Konzept der Anschlussfähigkeit als Form moralischer Verpflichtung in zwischenmenschlichen Beziehungen ist dagegen von der ausgleichenden Symmetrie des alltäglichen lebensteiligen Umgangs geprägt. Diese Struktur der Lebensteilung ist nun zwar außerhalb von Lernsituationen charakteristisch: Menschen gehen miteinander in symmetrischer Wechselseitigkeit und bewahrter Autonomie um, weil es zum Ausgleich von Recht und Gewalt in der Begegnung kommt,⁴⁸ so dass einer dem anderen Erfahrungs- und Handlungsbefähigungen belässt, auch wenn er sich konfliktär mit dem Anderen auseinandersetzt. Diese Auseinandersetzung mit dem Anderen betreffen das Handeln und das Verfügen über Aufmerksamkeit, Zeit- und Handlungsmöglichkeiten. Wir alle kennen die Erfahrung mit Leuten, die soviel reden oder soviel "bestimmen" wollen, dass für alle gegenwärtigen Anderen kein Raum mehr bleibt. Die immer wieder sich einstellende Asymmetrie der Dominanz des einen über den Anderen, die Asymmetrie von Vertrauen und Verantwortung ist eine Struktur, die in allen zwischenmenschlichen Begegnungen immer wieder auftreten kann.⁴⁹ Doch in der Regel verändern wir durch unser Handeln und Aushandeln entweder die Beziehung mit dominierenden (oder unterworfenen) Anderen immer wieder zu irgendeiner Form von Ausgleich und Symmetrie. Oder aber wir entziehen uns Menschen, denen wir – aus welchen Gründen auch immer – nur asymmetrisch dort begegnen können, wo wir offen lebensteilige Gleichheit erwarten.

48 Dies betont Rainer Marten einleitend in dem Aufsatz *Politische Lebensteilung. Der Gedanke des geteilten Lebens*: "In gelingender Lebensteilung sind die eigenheitlichen Gewalten relativ ausgeglichen: Keiner überwältigt den Anderen, jeder erkennt im Gebrauch eigener Gewalt auch schon die andere an." (Marten 1994, S. 223)

49 Rainer Marten will bereits in den zum ausgeglichen symmetrisch, eigenheitlichen Verhältnis tendierenden alltäglichen Beziehungen das asymmetrische Verhältnis von "Regierenden und Regierten" als "allgemeine Form" aufweisen. Er ist sich dabei des Risikos des Missverstehens und der Schwierigkeit dieses Unternehmens bewusst: "Ich mache den gewagten Versuch, in allen eigenheitlichen Beziehungen ausgeglichener Gewalt eine allgemeine Form zu sehen, die selbst nicht mehr eigenheitlicher Art ist: das Verhältnis von Regierenden und Regierten." Sein Anspruch ist also, auch institutionalisierte Beziehungen wie die Herrschaftsbeziehungen oder die Beziehungen in Lernsituationen als Formen von Herrschaft, die schon in der alltäglichen Lebensteilung angelegt sind, verständlich machen zu können. Denn "zeigt sich das politische Verhältnis von Regierenden und Regierten als Grundform jeder autonomen lebenspraktischen Beziehung, dann verdeutlicht sich auch der Gedanke der politischen Gewalt und mit ihm die ebenso allgemeine wie konkrete Art politischer Lebensteilung." (Marten 1994, S. 224)

Keine vollständige Symmetrie, aber ein Ausgleich zwischen Lernenden und Lehrenden kann deshalb auf einer zweiten Ebene einen Ausgleich herstellen: Wenn die Beteiligten sich im Austausch und im Ringen miteinander klar machen, dass das investierte *Vertrauen* der Lernenden dem entspricht und ausbalanciert wird durch die *Verantwortung*, mit der die Lehrenden auf sie antworten. In dieser Balance der moralischen Qualität der Lern- und Bildungsbeziehung liegt die moralische Relevanz von Respekt, Anerkennung und gelingender Gestaltung von Lernbeziehungen: Das Aussprechen und Praktizieren von Respekt, Anerkennung und Wertschätzung durch Lehrende und Lernende, die füreinander da sind, ist nur dann wirksam, wenn dies auf einer zweiten Ebene erfolgt. Denn auf dieser Ebene wird die Asymmetrie und Unausgeglichenheit von Macht und Gewalt auf der ersten Ebene nicht geleugnet, sondern einbezogen: Die Asymmetrie von Gewalt und Recht wird von allen Beteiligten in Rechnung gestellt. Darin liegt der Unterschied zum Freundschaftsverhältnis, das vorgibt eine Unausgeglichenheit aufzuheben, die wirksam bestehen bleibt.

Was geschieht, wenn die Balance zwischen Vertrauen und Verantwortung in der Lernbeziehung empfindlich und nachhaltig verletzt wird und was für Folgen hat das? Wir können in der Regel bei institutionalisierten Lern- und Bildungsprozessen davon ausgehen, dass erste Lebensteilungen bereits persönlichkeitsbildend gewirkt haben: Ganz verschieden stark in ihrem Selbst ausgebildete Personen, die auch unterschiedlich stark zur Lebensteilung befähigt sind, treffen aufeinander. Von dieser Befähigung zur Mitmenschlichkeit, die z.B. durch annehmende Anerkennung der Eltern gebildet wurde, bis zu einem voll entwickelten, relativ stabilen Selbst mag es noch ein langer Weg sein.

Es kann aber auch passieren, dass sich eine Lernende ernsthaft in der Fähigkeit, sich zum Anderen zu verhalten, eingeschränkt erfährt. In besonders ausgeprägten Fällen handelt es sich vielleicht sogar um eine beschädigte Identität des Selbst des Lernenden. Es ist vermuten, dass eine beschädigte Identität zur Folge hat, dass auch die Lernfähigkeit eingeschränkt ist. Im Laufe ihres Lebens entwickeln, wie sozialwissenschaftliche Studien⁵⁰ zeigen, die meisten Menschen in ihrem Verhalten und Selbstverständnis, Verhaltens- und Interpretationsstrategien der Kompensation und Umdeutung, um ihr Selbst in den Hinsichten zu stabilisieren, die von der Norm abweichen.

Nehmen wir an, dass das Selbst eines Lernenden beschädigt ist. Wird dann in der Lernbeziehung die Balance zwischen der Übergabe von Vertrauen und Verantwortung dadurch zerstört, dass der Lehrende seine Verantwortung nicht übernimmt oder missbraucht, so werden auch identitätsbewahrende Verhaltensstrategien des Ausgleichs häufig nicht mehr greifen: Der Einzelne wird mehr oder weniger auf seine beschädigte Identität zurückgeworfen und die Situation ist für ihn allein durch Angst und Misstrauen bestimmt. Gerade weil er nicht mehr die zweite Ebene des Ausgleichs der Asymmetrie der Lernsituation herzustellen vermag. Bis zu welchem Grad diese Beeinträchtigung der Lernfähigkeit gehen kann, ohne dass sie in eine pathologische Bedrohung

50 Cf. E. Goffman, *Stigma* und A. Honneth *Der Kampf um Anerkennung* gehen auf diesen Zusammenhang ein.

und Schädigung der Lebens- und Überlebensfähigkeit eines Menschen umschlägt, ist keine ethische Frage. Dies müsste empirisch psychologisch oder psychotherapeutische untersucht werden.

Eine Frage der Ethik des Lernens ist aber, wie Lernende mit beschädigter Identität mit veränderten moralischen Bedingungen aufgefangen werden können. Diese Bedingungen sollten sicherstellen, dass das Aussprechen von Anerkennung und Respekt in der Begegnung zwischen Lehrenden und Lernenden, im Umgehen miteinander beim Lernen eine Balance zwischen Vertrauen und Verantwortung herstellen kann indem an das eigenheitliche Sein und Handeln des Lernenden Angebote des Lehrenden zur Lebensteilung im Lernprozess sich auf beiden Ebenen anschließen.

4.8 Vertrauen und Wahrhaftigkeit: Das Prinzip der selbstverstärkenden Anerkennung und des Respekts

Eine Lösung für das oben angeschnittene Problem des gestörten Vertrauens und der überwältigenden Gewalt ist in dieser Studie nur allgemein beschreibbar. Dabei wird es in zwei Schritten um die Charakterisierung der moralischen Bedingungen des Lernens gehen, die dazu beitragen können, einen Ausgleich zwischen Gewalt und Recht, Vertrauen und Verantwortung herzustellen. Ein Ergebnis aus den hier entwickelten Überlegungen zur Moral des Lernens ist besonders wichtig: Wir bedürfen, um lernen zu können, der Fähigkeit der Übergabe von Vertrauen bzw. der Übernahme von Verantwortung für das übergebene Vertrauen.

Die Situation des Lernens wollen wir für eine erste, noch provisorische Antwort auf die Ebene der sprachlichen Verständigung einschränken. Erst im zweiten Schritt wird es dann um Respekt und Anerkennung im Lernen gehen. Die eingegrenzte Frage lautet deshalb: Was muss für die Entsprechung zwischen übergebenen Vertrauen und übernommener Verantwortung der Fall sein, dass das Verstehen einer zweiten Ebene sich entwickeln kann und wieder gelingt, wenn Lernende sich nicht vertrauensvoll und aufmerksam auf diese Situation einlassen? Die Antwort lautet: Der Anfang kann das Herstellen einer minimalen Vertrauensbasis sein, die die Chance zu weiterem Lernen öffnet.

Wenn wir es herbeiführen, dass Lernende die Erfahrung machen, dass das meiste, was sie zu verstehen glauben, entweder richtig verstanden oder korrigierbar ist, so könnten sie durch Anerkennung und Respekt dazu veranlasst werden, dieser Erfahrung jene implizit normative Anschlussfähigkeit gelingender Lebensteilung einzuräumen, die oben beschrieben wurde. Ist diese Erfahrung gelungen, so ist damit auch die Verbesserung des Lernens in anschließenden Kontexten und deren Verstärkung möglich. Ein sich selbstverstärkender Prozess kann so manchmal durch Anerkennung und Respekt eingeleitet werden. Was spricht für diese These? Weil nur dann, wenn wir davon ausgehen, dass Verstehen gelungen ist und wieder gelingen kann, es durch Respekt und

Anerkennung verstärkt werden kann. Dann hat die Korrektur von Missverständnissen eine Chance, in den nächsten Schritten in einer daran anschließenden narrativen *Abfolge der Interpretationen* stabilisiert zu werden. Diese sich selbstverstärkende Anerkennung (Respekt), nimmt freilich an, dass die bereits erreichten und weiterhin verbesserbaren Erfahrungen des Gelingens auch weitergeführt werden können. Sie entsprechen damit der oben beschriebenen impliziten Form moralischer Verpflichtung, nämlich der Praxis anschlussfähiger mitmenschlicher Handlungen.

Das Prinzip der sich selbstverstärkenden Anerkennung hat Konsequenzen, die nicht nur für die Situation in Lernprozessen gelten. Es trifft auf ein Merkmal vieler Arten von Kommunikation, auch wissenschaftlicher Diskurse zu. Es ist deshalb zu erwarten, dass sich Entsprechungen zum ihm in der Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie finden lassen.⁵¹ Das Prinzip der sich selbstverstärkenden Anerkennung bzw. des Respekts systematisiert zum einen das, was wir oben bereits als Anschlussfähigkeit des mitmenschlichen Handelns eingeführt haben. Aber es ist auch Ausdruck einer Erfahrung mit Gesprächen, die wir alle schon einmal gemacht haben.

In miteinander offen geführten Gesprächen ist es manchmal nicht nur unangemessen, sondern gilt als unhöflich, wenn jemand ständig an dem zweifelt, was der andere sagt. Denn wenn keine triftigen Gründe für Zweifel vorliegen, ist das Äußern von Zweifel eine Form des Nicht-Anschlusses an das Gesagte. Durch ein solches Verhalten wird ein mögliches Verstehen dessen, was ein Anderer vermitteln will, aktiv verhindert. Entsprechend sollte aber auch die bloß formale, leere und fast automatische Zustimmung als unangemessen gelten und – was nicht der Fall ist – ebenfalls als unhöflich empfunden werden. Denn sie schließt ebenso wenig wirklich an das an, was ein anderer zu sagen hat. Wenn wir dagegen weiter miteinander sprechend, im Fortgang des Gesprächs voneinander lernen, so ist die Akzeptanz des Gesagten für jedes weitere Lernen vorausgesetzt.

Eine für die Ethik zwischenmenschlicher Lernprozesse interessante Variante versucht die Einstellungen der Kommunizierenden zueinander, das Problem des effektiven Sprach- und Informationserwerbs und des Gelingens von Verstehen mit einzubeziehen. Der Zusammenhang zwischen Satzverstehen und Vertrauen in den Zusammenhang der Aussagen wurde jedoch nicht erst von modernen Theoretikern von Sprache und Kommunikation – wie etwa Davidson – entdeckt. Unausdrücklich ist dies in vielen Kommunikations- und Argumentationsstrategien schon immer angewendet worden. Doch explizit wurde dieser Zusammenhang zuerst von Thomas Reid im Jahre 1764 als “principle of credulity” und “principle of veracity” formuliert.⁵² Der kluge Kommu-

51 Dies Prinzip nimmt die Gestalt des *principle of charity* oder Prinzip der Nachsichtigkeit an. Das Nachsichtigkeitsprinzip formuliert z.B. D. Davidson (Davidson 1984), wenn er schreibt, dass das Verstehen der Bedeutung von Sätzen am besten auf dem Hintergrund der Kenntnis möglichst vieler anderer akzeptierter Sätze gelingt. Donald Davidson schreibt z.B., “... the more sentences we conspire to accept or reject, the better we understand the rest, whether or not we agree.” In: Davidson 1984, S. 137.

52 Vgl. Reid 1895 (1985), S. 196f.

nikationsphilosoph Thomas Reid legt ein Gedankenexperiment nahe: Würden Kinder von ihren Eltern konsequent belogen, so würde ihre Lern- und Kommunikationsfähigkeit grundlegend beschädigt. Diese Prinzipien Reids besagen, dass eine Ausgangsbedingung sprachlicher Verständigung und des Sprachenlernens das Vertrauen in die Wahrheit und Richtigkeit des meisten ist, was von anderen Personen uns gegenüber geäußert wird.

Der lebensteilig-moralische Sinn dieses Prinzips der selbstverstärkenden Anerkennung ist natürlich nicht, den Wahrheits- oder Richtigkeitsanspruch irgendeines einzelnen Satzes zu begründen. Es geht vielmehr darum, dass das begründete Vertrauen auf Wahrhaftigkeit und Richtigkeit eine moralische Bedingung für die Stabilisierung des Gelingen im Lernen ist. Dabei sind unbegrenzt vielschrittige sprachliche *Verständigungsprozesse* erforderlich, die jedem Zweifel an einem Schritt dieses Prozesses im nächsten durch die Respekt- und Anerkennungserfahrung aufheben können.

4.9 Die zwischenmenschliche Ethik in der Pädagogik: Lebensteiliger Respekt

Wenn Lebensteilung elementar menschliche Lebensbefähigung gründet, dann gibt es auch eine Art von Respekt, die alle Menschen verdienen, die ihr Leben in Lern- und Bildungsprozessen miteinander teilen. Aber was heißt das konkret? Wenn wir Lebensteilungsrespekt fordern, geht es nicht um etwas, was man sich auf irgendeine Art verdienen könnte, wie z.B. eine sehr gute Ausarbeitung eines Schülers oder Lehrlings durch den Lehrer oder Mitlernende anerkannt und respektiert wird. Was respektieren wir dann, wenn wir auch Lehr- und Bildungsprozessen eine Form von Respekt fordern, die Diskriminierung und Entwürdigung ausschließt?

Folgen wir den Argumenten dieser Studie, so können wir eine Antwort auf diese Frage in der folgenden Weise geben: Wir respektieren die Würde eines Menschen, seine Position und Autorität als Mitmensch, der uns ansprechen, ansehen und auch zur Verantwortung ziehen darf, weil er unser Leben teilt und so zu uns in Beziehung steht. Für diese lebensteilige Würde des Menschen gilt, dass man sie sich nicht verdienen muss. Wenn im Grundgesetz steht "Die Würde des Menschen ist unantastbar", so bedeutet das eben auch, dass Lebensteilung nicht einschränkbar ist: Alle Menschen, gleichgültig welcher Rasse, welcher Herkunft, Geschlecht oder sonstigen Eigenschaften besitzen Würde auch wenn sie nichts tun, um diese Würde sich zu verdienen.

Was heißt es für unser Handeln, für unseren Umgang miteinander, die Würde von Menschen lebensteilig zu respektieren? Eine Antwort, die eine Richtung für weitere, genauere Antwort weist, lautet, dass die Würde, die ich in einem anderen Menschen respektiere von mir und anderen in der Begegnung mit dem anderen nur praktisch gelebt werden kann. Der praktisch gelebte Respekt kann nicht allein durch bloßes Reden erwiesen werden. Zwar gehört auch das Aussprechen von Respekt zum respektvollen

Handeln dazu. Doch im vollen Sinne wird Respekt für Personen nur durch den gleichberechtigten Umgang verwirklicht. D.h. zum einen, dass stets der eine gegenüber einem anderen Menschen dessen Handeln und Leben Raum lassen muss.

Jeder Mensch, der einen anderen respektiert, wird diesem anderen das Recht einräumen, umgekehrt über ihn zu urteilen, wird sich von ihm also beurteilen lassen. Denn nur hinsichtlich der Würde des jeweils anderen sind alle Menschen gleich. Kurzum, wir können einander nur respektieren, wenn wir einander das gleiche Rechte und die gleiche Verantwortung im Umgang miteinander einräumen. Jemanden als eine Person zu respektieren, heißt dann nicht nur, dass man das eigene Verhalten nach diesem Respekt ausrichtet. Oder dass man dieser Person gegenüber sich als verantwortlich versteht oder ihr gegenüber verbal zugibt, dass man verantwortlich sei. Es ist ein Schritt nötig, der darüber hinausgeht: Es bedeutet, dass man sich selbst verantwortlich macht und der anderen Person die Möglichkeit einräumt, all jene Dinge, z.B. Verantwortung, von einem zu verlangen, die man selbst für sich verlangt. Das wäre aber unmöglich, wenn man sich nicht auf die miteinander gelebte Gegenwart des anderen Menschen gleichberechtigt einlässt. Kurzum, außerhalb gelebter Beziehungen, ohne Austausch mit dem anderen Menschen, ist Respekt nicht moralisch wirksam, sondern häufig nur eine hohle Phrase. Erst wenn wir mit anderen Menschen auf gleicher Augenhöhe umgehen, wird auch in Lernprozessen ein Respekt praktiziert, der Entwürdigung und Diskriminierung der Lernenden wirksam ausschließen kann.

Literatur

Davidson, Donald (1984): *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford.

Dewey, John (1915): *Democracy and Education*, Norwood.

Darwall, Stephen (2006): *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*, Cambridge/London.

Frazer, Nancy/ Honneth, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt.

Goffman, Erving (1967): *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt am Main.

Grossmann, Semjonowitsch Wassily (2007): *Leben und Schicksal*, Berlin.

Hartung, Gerald (2003): *Das Maß des Menschen. Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Weilerswist.

Hegel, Georg W. F. (1973): *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt.

Honneth, Axel (1998): *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt.

Honneth, Axel (2003): *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt.

Honneth, Axel/ Rössler, Beate (2008): *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt.

Huvstedt, Siri (2002): *Was ich liebte*, Hamburg.

James, William (1987): *The Moral Philosopher and the Moral Life*. In: James, William: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York 1897; Deutsch in: James, William (2010): *Der Sinn des Lebens*, Krämer, F./Pape, H. (Hrsg.), Darmstadt.

Kant, Immanuel (1965): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg.

Kant, Immanuel: *Moralphilosophie* Collins (1974). In: Lehmann, Gerhard (ed): *Lectures on Moral Philosophy*, Akademie-Ausgabe, Vol. 27, 1. Hälfte; S. 243-471, Berlin.

Kant, Immanuel (1979): *Naturrecht* Feyerabend. In: Lehmann, Gerhard (ed):

Lectures on Moral Philosophy, Akademie-Ausgabe, Vol. 27, 2. Hälfte, Teil 2; S. 1319-94, Berlin.

Marten, Rainer (1988): *Der menschliche Mensch. Abschied vom utopischen Denken*, München 1988.

Marten, Rainer (1993): *Lebenskunst*, München.

Marten, Rainer (1994): *Politische Lebensteilung. Der Gedanke des geteilten Lebens Republik und Dritte Welt.*- In: *Festschrift für Dieter Oberndörfer*. Paderborn 1994, S. 223 – 230.

Reid, Thomas (1895): In: *The Works of Thomas Reid, William Hamilton* (Hrsg.), Edinburgh. Reprint mit der Einleitung von H. M. Bracken, Hildesheim 1985.

Todorov, Tzvetan (1998): *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*, Frankfurt.

Todorov, Tzvetan (2002): *Imperfect Garden: The Legacy of Humanism*, Princeton.

Raz, Joseph (2001): *Value, Respect and Attachment*, Cambridge.

Schmetkamp, Susanne: *Achtung oder Anerkennung? Über die Verbindung zweier vermeintlich unversöhnlicher Begriffe*”, <http://www.dgphil2008.de/> [letzter Zugriff am 10. 7. 2012]

Tugendhat, Ernst (1993): *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt.

Spitzer, Manfred (2006): *Lernen. Gehirnforschung und die Schule des Lebens*, Heidelberg.

Velleman, J. David (2008): *Liebe als moralisches Gefühl.* In: *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, A. Honneth / B. Rössler, (Hrsg.), Frankfurt 2008, S. 60 – 104.

Wolf, Reinhard (2008): *Respekt. Ein unterschätzter Faktor in den internationalen Beziehungen.* In: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, 15: Heft 1, 2008, S. 5 – 42.

Hans-Böckler-Stiftung

Die Hans-Böckler-Stiftung ist das Mitbestimmungs-, Forschungs- und Studienförderungswerk des Deutschen Gewerkschaftsbundes. Gegründet wurde sie 1977 aus der Stiftung Mitbestimmung und der Hans-Böckler-Gesellschaft. Die Stiftung wirbt für Mitbestimmung als Gestaltungsprinzip einer demokratischen Gesellschaft und setzt sich dafür ein, die Möglichkeiten der Mitbestimmung zu erweitern.

Mitbestimmungsförderung und -beratung

Die Stiftung informiert und berät Mitglieder von Betriebs- und Personalräten sowie Vertreterinnen und Vertreter von Beschäftigten in Aufsichtsräten. Diese können sich mit Fragen zu Wirtschaft und Recht, Personal- und Sozialwesen, zu Aus- und Weiterbildung an die Stiftung wenden.

Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliches Institut (WSI)

Das Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliche Institut (WSI) in der Hans-Böckler-Stiftung forscht zu Themen, die für Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer von Bedeutung sind. Globalisierung, Beschäftigung und institutioneller Wandel, Arbeit, Verteilung und soziale Sicherung sowie Arbeitsbeziehungen und Tarifpolitik sind die Schwerpunkte. Das WSI-Tarifarchiv bietet umfangreiche Dokumentationen und fundierte Auswertungen zu allen Aspekten der Tarifpolitik.

Institut für Makroökonomie und Konjunkturforschung (IMK)

Das Ziel des Instituts für Makroökonomie und Konjunkturforschung (IMK) in der Hans-Böckler-Stiftung ist es, gesamtwirtschaftliche Zusammenhänge zu erforschen und für die wirtschaftspolitische Beratung einzusetzen. Daneben stellt das IMK auf der Basis seiner Forschungs- und Beratungsarbeiten regelmäßig Konjunkturprognosen vor.

Forschungsförderung

Die Forschungsförderung finanziert und koordiniert wissenschaftliche Vorhaben zu sechs Themenschwerpunkten: Erwerbsarbeit im Wandel, Strukturwandel – Innovationen und Beschäftigung, Mitbestimmung im Wandel, Zukunft des Sozialstaates/Sozialpolitik, Bildung für und in der Arbeitswelt sowie Geschichte der Gewerkschaften.

Studienförderung

Als zweitgrößtes Studienförderungswerk der Bundesrepublik trägt die Stiftung dazu bei, soziale Ungleichheit im Bildungswesen zu überwinden. Sie fördert gewerkschaftlich und gesellschaftspolitisch engagierte Studierende und Promovierende mit Stipendien, Bildungsangeboten und der Vermittlung von Praktika. Insbesondere unterstützt sie Absolventinnen und Absolventen des zweiten Bildungsweges.

Öffentlichkeitsarbeit

Mit dem 14tägig erscheinenden Infodienst „Böckler Impuls“ begleitet die Stiftung die aktuellen politischen Debatten in den Themenfeldern Arbeit, Wirtschaft und Soziales. Das Magazin „Mitbestimmung“ und die „WSI-Mitteilungen“ informieren monatlich über Themen aus Arbeitswelt und Wissenschaft.

Mit der Homepage www.boeckler.de bietet die Stiftung einen schnellen Zugang zu ihren Veranstaltungen, Publikationen, Beratungsangeboten und Forschungsergebnissen.

Hans-Böckler-Stiftung

Hans-Böckler-Straße 39
40476 Düsseldorf

Telefon: 02 11/77 78-0
Telefax: 02 11/77 78-225

