

Was ist eine moralische Erfahrung?

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.)
durch die Philosophische Fakultät der
Heinrich-Heine-Universität

vorgelegt von
Annemarie Kunz
aus Duisburg

Düsseldorf Januar 2015

Gutachter:

Univ. Prof. Dr. Dieter Birnbacher

Univ. Prof. Dr. Simone Dietz

Tag der mündlichen Prüfung: 9. Juli 2015

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
1.1	Eine Annäherung an den Begriff der moralischen Erfahrung	4
1.1.1	Der Begriff der Erfahrung allgemein und etymologisch	5
1.1.2	Objektive und subjektive Erfahrung	7
1.1.3	Eine Erfahrung „machen“	11
1.1.4	Skizze einer Unterscheidung von allgemeiner und moralischer Erfahrung	14
1.2	Erfahrung als Geschichte	17
2.	Die Fallgeschichten	22
2.1	Fallgeschichte 1: „Der seltsamste Augenblick in meinem Leben“	22
2.2	Fallgeschichte 2: Sandras „Bekehrung“ zum Vegetarismus	23
2.3	Fallgeschichte 3: Jane, die Feministin	24
2.4	Fallgeschichte 4: Helen Johns Kampf gegen Nuklearwaffen	25
2.5	Fallgeschichte 5: Gandhi	26
2.6	Fallgeschichte 6: Der Unternehmer Ray C. Anderson	27
2.7	Fallgeschichte 7: Andrej Sacharow	29
2.8	Fallgeschichte 8: Virginia Durr	30
2.9	Fallgeschichte 9: Martin Snoddon	34
2.10	Fallgeschichte 10: Peter Woolfs „Bekehrung“ vom Kriminellen zum Helfer	36
2.11	Fallgeschichte 11: Craig Kielburger	40
2.12	Fallgeschichte 12: Tom Sawyers Nahtoderfahrung	42
2.13	Fallgeschichte 13: Jo Berry – Empathie für den Feind	44
2.14	Fallgeschichte 14: Patrick Magee	47
2.15	Fallgeschichte 15: Edward Snowden	49

3.	Die Elemente der moralischen Erfahrung	51
3.1	Moralische Gefühle	53
3.1.1	Unser angeborener Moralsinn	55
3.1.2	Unser evolutionäres moralisches Erbe	58
3.1.3	Die sozial-intuitionistische Theorie	61
3.1.4	Die Sicht der Neurowissenschaften	63
3.1.5	Der Modus der Betroffenheit	65
3.2	Der Prozess	67
3.2.1	Das auslösende Ereignis	68
3.2.2	Der reaktive Affekt	70
3.2.3	Die Reflexion des Affekts	72
3.2.3.1	Die Interpretation der Situation	74
3.2.3.1.1	Die gesellschaftliche Deutungsmatrix	75
3.2.3.1.2	Die individuelle Einschätzung der Situation und der grundsätzlichen Handlungsmöglichkeiten	76
3.2.3.1.3	Der persönliche Spielraum	78
3.2.3.1.4	Die soziale Legitimation des Affekts	78
3.2.4	Der moralische Affekt	80
3.2.5	Die Kontrasterfahrung	82
3.2.5.1	Die Sinnerfahrung	83
3.2.5.2	Die Motivationserfahrung	85
3.2.5.2.1	Das Spezifische der moralischen Betroffenheit	88
3.2.6	Das Konzept der Verantwortlichkeit	89
3.2.6.1	Aktives Engagement	91
3.2.6.1.1	„Normales“ Handeln	91
3.2.6.1.2	Totales Engagement	92
3.2.6.1.3	Scheitern	94

3.3	Das Erfahrungssubjekt im Kontext	95
3.3.1	Situative Kräfte	95
3.3.1.1	Das Milgram- und das Stanford Prison-Experiment	96
3.3.1.2	Asch und Co.: Die menschliche Anpassungsfähigkeit	98
3.3.1.3	Der „gute Samariter“ im Zeitstress	100
3.3.2	Das Erfahrungssubjekt	102
3.3.2.1	Zivilcourage	104
3.4	Der Wandel	105
3.4.1	Moralische Erfahrung – Ereignis oder Prozess?	105
3.4.1.1	Erfahrung als Prozess?	107
3.4.1.2	Erfahrung als Ereignis?	108
3.4.1.3.	Erfahrung als Ereignis und Prozess?	111
3.4.1.3.1	Der Big Bang-Ansatz	112
3.4.1.3.1.1	Die drei Phasen der Kulturanthropologie	112
3.4.1.3.1.1.1	Die Trennungsphase	113
3.4.1.3.1.1.2	Die Schwellenphase (Das Ereignis)	113
3.4.1.3.1.1.3	Die Angliederungsphase	115
3.4.1.3.2	Der Gradualismus	116
3.4.2	Die Dimensionen des Wandels	119
3.4.2.1	Einstellungen und Einstellungsänderungen	126
3.4.2.1.1	Kognitive Dissonanz	128
3.4.2.2	Die Zieltheorie von Colby und Damon	131
3.4.2.2.1	Moralische Vorbilder	132
3.4.2.2.2	Die Fallstudie Virginia Durr	135
3.4.2.2.3	Der soziale Einfluss	136
3.4.2.2.4	Die Aufnahmebereitschaft des Erfahrungssubjekts	138
3.4.2.2.5	Das moralische Urteil	141

3.4.2.3	Die Veränderungen in den Fallgeschichten	143
3.4.2.3.1	Die Manifestation von Einstellungen	143
3.4.2.3.2	Partieller Wandel	145
3.4.2.3.3	Der totale Wandel	152
3.4.2.3.4	Dauerhafte Wandlungen?	155
3.4.2.4	Fanatismus und schlechte Moral	157
3.4.2.4.1	Schlechte Moral und gute Gefühl	158
3.4.2.4.2	Beurteilungskriterien für moralische Erfahrung	162
3.4.3	Die Frage der Motivation	162
3.4.3.1	Empathie oder Gerechtigkeit?	165
3.4.3.2	Gerechtigkeit	166
3.4.3.2.1	Ist unser Sinn für Gerechtigkeit evolutionär erklärbar?	167
3.4.3.2.2	Existiert der homo oeconomicus?	169
3.4.3.3	Empathie	170
3.4.3.3.1	Von „Einfühlung“ zu „Empathie“	171
3.4.3.3.2	Die Entwicklung von Empathie	173
3.4.3.3.3	Neurowissenschaftliche Erkenntnisse	174
3.4.3.3.4	Der „gute“ Charakter	176
3.4.3.3.5	Empathie als Quelle prosozialer Motivation	178
3.4.3.3.6	Die Unterscheidung zwischen Empathie und Mitgefühl	180
3.4.3.3.7	Die Grenzen der Empathie	181
3.4.3.3.8	Max Scheler: „Wesen und Formen der Sympathie“	183
3.4.3.4	Autonomie	184
3.4.3.4.1	Person und Gesellschaft	185
3.4.3.5	Naturintegrität	186
3.4.3.5.1	Transformative Naturerfahrungen	188

4.	Das Spezifische der moralischen Erfahrung	191
4.1	Erfahrung und Lebenswelt	192
4.2	Die ästhetische Erfahrung	193
4.3	Die naturästhetische Erfahrung	195
4.4	Erfahrung: existentiell – ethisch – moralisch	196
4.5	Moralische Erfahrung als Handlungsmotiv	198
4.5.1	Moralische Erfahrung und Gemeinschaft	199
4.5.2	Erfahrung (be)trifft Person	200
4.5.2.1	Affekte als Erfahrungsauslöser	202
4.5.2.2	Die subjektive Wichtigkeit von Moral	203
4.5.2.3	Der subjektive Verpflichtungscharakter	204
5.	Nachbemerkung	206
	Literaturverzeichnis	207
	Lebenslauf	216

1. Einleitung

William James beschrieb Anfang des 20. Jahrhunderts die *Vielfalt religiöser Erfahrung*. Diese Erfahrungen waren einschneidende Erlebnisse, die das Leben der Betroffenen nachhaltig veränderten. Rainer Maria Rilke machte im Louvre eine ästhetische Erfahrung; sein Sonett *Archaischer Torso Apolls* verleiht dieser Erfahrung Ausdruck, es endet mit der Aufforderung: „du musst dein Leben ändern“. Der Physiker und Philosoph Ernst Mach beschreibt eine Erfahrung, die er als junger Mann bei einem Spaziergang machte und die fortan seine Denkweise bestimmte:

An einem heiteren Sommertage im Freien erschien mir einmal die Welt samt meinem Ich als *eine* zusammenhängende Masse von Empfindungen, nur im Ich stärker zusammenhängend. Obgleich die eigentliche Reflexion sich erst später hinzugesellte, so ist doch dieser Moment für meine ganze Anschauung bestimmend geworden. (Mach 1991, 24)

In dieser Arbeit soll die Frage untersucht werden, ob es solche lebensbestimmenden oder lebensverändernden Erfahrungen auch in Bezug auf Moral gibt. Wie vollzieht sich ein Wandel von „böse“ zu „gut“, von „falsch“ zu „richtig“? Was macht den „Kern“ eines solchen Wandels aus? Wie weitreichend sind solche Transformationen? Welche Bedingungen müssen gegeben sein, damit sich durch ein Ereignis oder eine Begegnung unsere Gedanken, Wertvorstellungen, Gefühle, unser Verhalten oder gar unser ganzes Leben ändern?

Martin Seel spricht von „Erfahrungen als Einstellungsänderungen“, wobei die meisten Erfahrungen nicht unsere Stellung in der Welt revolutionieren, sondern ihr „einen Stoß, eine Nuance, eine Schattierung“ geben.

Nur wenige Erfahrungen – die schönsten, die schlimmsten, die umwerfendsten, die einer im Laufe seines Lebens hat, sind so einschneidend, daß sie wenn nicht die Erfahrenden, so doch eine ihrer Einstellungen zu bestimmten Dingen mit einem Schlage ganz verändern. Oft auch muß sich eine Erfahrungssituation mehrmals begeben, bis eine Erfahrung tatsächlich vollzogen ist. (Seel 1985, 89)

Erfahrungen müssen also tiefgreifend sein, um zumindest eine Veränderung der Sichtweise auszulösen, wenn sie nicht in der Lage sind, das Verhalten, Handeln

oder das Leben des Erfahrungssubjekts zu ändern. Oft ist auch ein gewisser Zeitraum nötig bzw. eine Wiederholung von Ereignissen, um einen Wandel zu bewirken. Das scheint ein Indiz dafür zu sein, dass Erfahrung eher als ein Prozess denn als ein einmaliges Ereignis zu verstehen ist.

Bryan Norton prägte den Begriff „transformative value“ für einen Wert, der in der Lage ist, Präferenzen in Übereinstimmung mit einem höheren Ideal zu transformieren (vgl. Norton 1987, 188 ff.).

Es stellen sich verschiedene Fragen: Werden bei der Erfahrung tatsächlich neue Werte gefunden oder ändert sich die Hierarchie schon vorhandener Werte? Ist überhaupt jede moralische Erfahrung transformierend oder eher bestätigend bzw. intensivierend? Muss eine moralische Erfahrung immer eine Verschiebung von „böse“ zu „gut“, d. h. ein Saulus-Paulus-Erlebnis darstellen? Ist eventuell auch eine (Selbst-)Befreiung von zu strengen moralischen Normen, zu starken Hemmungen möglich; d. h. ein Prozess, der einhergeht mit Emanzipation und Autonomie? Kann auch Verzeihen in einer Situation, in der dies unmöglich scheint, eine moralische Erfahrung sein?

Menschen reagieren unterschiedlich in der gleichen Situation. Da Erfahrungen subjektive Ereignisse darstellen, werden somit zwangsläufig auch psychologische Fragen berührt. Was muss in einem Menschen vorhanden sein, was muss in ihm berührt werden, um einen Wandel auszulösen? Sind Verhaltensweisen und eventuelle Wandlungen nur der Situation oder den Umständen geschuldet, so dass die Persönlichkeit keine Rolle spielt? Wie müssen dann der Kontext und die Situation beschaffen sein, um zu einer moralischen Erfahrung zu führen?

Das Erfahrungssubjekt ist kein einsamer Wanderer zwischen einem auslösenden Ereignis und der - eventuell am Ende der Erfahrung - stattfindenden Handlung. Das Erfahrungssubjekt ist eingebunden in einen sozialen Kontext, wodurch sich ein Verhältnis wechselseitiger Beeinflussungen gibt. Hier stellt sich auch die Frage, ob und in welchem Umfang das Erfahrungssubjekt seine Umgebung verändern kann. Muss eine Erfahrung in eine Handlung münden oder kann diese auch unterbleiben? Wenn letzteres der Fall ist, stellt sich die Frage nach den Gründen.

In Abschnitt 1 geht es um den den Erfahrungsbegriff und seine Subjektgebundenheit, um objektive und subjektive Erfahrungen und um den Versuch einer Unterscheidung zwischen alltäglicher und moralischer Erfahrung.

Keine Erfahrung – egal, ob im Bereich der Moral oder in einem anderen Genre – existiert unabhängig von der Person, die sie macht. Zwar braucht jede Erfahrung reflexive Momente, aber um die Aufmerksamkeit des Erfahrungssubjekts auf das entscheidende, die Erfahrung auslösende Moment zu richten und um eine wirkliche Veränderung herbeizuführen, spielen Gefühle eine entscheidende Rolle. Erfahrungen sind Widerfahrnisse, auf die das Erfahrungssubjekt reagiert. Emotion und Reflexion, Empfinden und Wissen werden angesprochen. Moral ist auch eng mit dem Selbstbild einer Person verflochten. Um die Komplexität dieser „Handlungs-Widerfahrnis-Gemische“ (Marquard 2007) detailliert zu untersuchen und zu beschreiben, reicht es nicht aus, mit konstruierten hypothetischen Dilemmata à la Kohlberg zu arbeiten. Nach Mieth gelingt die Vermittlung einer Erfahrung nicht, indem man sie aussagt, sondern indem man erzählt, wie man sie gemacht hat, da nur auf diese Weise das Überraschende, Nicht-Kausale, die Veränderung deutlich wird. In der Narration bleiben die unmittelbare Eindringlichkeit, die nicht-kognitiven Aspekte, das subjektive Erleben und die Erste-Person-Perspektive der Erfahrung erhalten. Daher bilden die 15 realen Fallgeschichten in Punkt 2 den Ausgangspunkt der nachfolgenden Untersuchung. Punkt 3 beschäftigt sich mit moralischen Gefühlen und unserem angeborenen Moralsinn. und zeigt den Ablauf der moralischen Erfahrung vom auslösenden Ereignis bis zur (eventuellen) Handlung. Aber dieser Erfahrungsprozess spielt sich nicht in einem Vakuum ab, sondern in einem sozialen Umfeld mit anderen Menschen. Welchen Einfluss haben situative Kräfte auf den Erfahrungsprozess? Zahlreiche Experimente, wie das Milgram- oder das Stanford Prison-Experiment zeigen, dass diese Kräfte nicht zu vernachlässigen sind. Des Weiteren geht es um den zeitlichen Ablauf. Stellt moralische Erfahrung eher ein singuläres Ereignis oder einen Prozess dar? Oder sogar beides gleichzeitig? Welche Dimensionen erreicht der Wandel? Geht es eher um eine Manifestation schon latent vorhandener Einsichten oder bewirken neue Erkenntnisse ein verändertes Handeln? Ist dieser Wandel von Dauer und welche Faktoren spielen dafür eine Rolle?

Kann eine tiefgreifende Einsicht, die dem Erfahrungssubjekt widerfährt, vielleicht auch zu großer Einseitigkeit und Fanatismus führen? Was bietet ein Korrektiv dazu? Punkt 3.4.3 setzt sich mit der Frage der Motivation - Empathie oder Gerechtigkeit, Autonomie, Naturintegrität – auseinander.

Punkt 4 beschreibt das Spezifische der moralischen Erfahrung, in Abgrenzung zur ästhetischen und naturästhetischen Erfahrung

1.1 Eine Annäherung an den Begriff der moralischen Erfahrung

In diesem Kapitel soll eine Annäherung an den Begriff der moralischen Erfahrung inhaltlich und in Abgrenzung vom allgemeinen Erfahrungsbegriff erfolgen.

Allerdings darf man sich das Verhältnis von lebensweltlicher und moralischer Erfahrung nicht unabhängig voneinander vorstellen. Deshalb sind viele Phänomene, die bei allgemeinen Erfahrungen auftreten, auch bei der moralischen Erfahrung wirksam. Wie Alasdair MacIntyre schreibt, gab es z. B. die Moral des Athens des vierten vorchristlichen Jahrhunderts oder die verschiedenen Moralvorstellungen im Westeuropa des 13. Jahrhunderts, aber es existiert keine *Moral an sich*. „Eine Moral, die nicht die Moral einer bestimmten Gesellschaft ist, findet sich nirgendwo.“ (MacIntyre 1987, 353) Die etymologische Herkunft der Termini „Ethik“ und „Moral“ aus dem griechischen „ethos“ und dem lateinischen „mos“, die Sitte, Gewohnheit, Üblichkeit bedeuten, zeigt schon, dass die Grenze zwischen Moral und Konvention fließend war und ist (vgl. Düwell 1999, 169).

Da die Moral keine Institution mit festgelegten Prozeduren, fixierten Regeln und definiertem Geltungsbereich ist, wie etwa das Recht, tritt die Moral auch historisch in der Regel in Verbindung mit anderen sozialen Elementen auf. (Düwell 1999, 169)

Ein weiterer Hinweis auf eine Beziehung zwischen Lebenswelt und Moral ergibt sich auch daraus, dass die Ethik in der Antike vielfach keine Theorie der Moral, sondern der Lebenskunst war (vgl. Birnbacher 2007, 3). Moral war verbunden mit Tugenden. Tugenden sind Fertigkeiten sozialer Wertungen und Handlungen, die im Laufe des Lebens erworben und kultiviert werden (vgl. hierzu und zum Folgenden Haidt 2010, 798). Ein wichtiges Merkmal dieses Ansatzes liegt darin, dass er Praxis und Gewohnheit stärker betont als Lehrbuchwissen und rationale Überlegungen. Moral ist keine Anhäufung von Wissen, das auswendig gelernt oder in allgemeinen Gesetzbüchern gesammelt werden kann und dann für Entscheidungsprozeduren zur Verfügung steht.

Der Rationalismus der Aufklärung erfasste auch die Moral: Moralische Entscheidungen sollten rationale sein, gefällt auf Vernunft-Basis, statt auf der Basis von Intuition oder Gefühlen. Zudem ging der Fokus vom Konkreten und Besonderen über zum Abstrakten und Universellen. Sowohl die Vertreter einer deontologischen Ethik als auch die Vertreter einer konsequentialistischen Ethik verengten den Bereich der ethischen Dimension von der Frage der Tugend-Ethiker: „Wer soll ich *werden*?“ auf die Frage: „Was soll ich *tun*?“ (vgl. Haidt 2010, 798).

Hier ist Moral nicht mehr ein existentieller Teil der gesamten Person, sondern spielt nur noch eine Rolle in Bezug auf die Qualität ihrer Handlungen. Dieser Tendenz wirkt die moralische *Erfahrung* entgegen, da der Erfahrungsbegriff im Unterschied zu anderen Wissensarten betont, dass dieses Wissen durch unmittelbares persönliches Erleben gewonnen wurde. So ist gerade die moralische Erfahrung in der Lage, die *ganze* Person wieder an die Moral zurückzubinden. Moralische Erfahrungen vermitteln dem Erfahrungssubjekt nicht nur auf rationalem Weg theoretische Einsichten, sondern - wenn es gut geht - auch eine existentielle Bedeutung bzw. Verbindlichkeit (vgl. Mieth 1999).

Für den neuzeitlichen Moralbegriff sind zwei Merkmale charakteristisch: „der Primat des *Sozialen* gegenüber dem Individuellen und der Bezug auf moralische *Pflichten*.“ (Birnbacher 2007, 3). Natürlich gibt es auch Pflichten uns selbst gegenüber, aber in den meisten Fällen setzen Pflichten doch ein Gegenüber voraus, dem man verpflichtet ist. Moral ist also ein Teil der gesellschaftlichen Ordnung. Auch ist der Standpunkt der Moral praxisorientiert (vgl. Birnbacher 2007, 5).

Wir sehen, dass der Moralbegriff auf vielfältige Weise mit der Alltagswelt verbunden ist. Auch Erfahrungen können wir in verschiedenen Bereichen unserer Lebenswelt machen.

1.1.1 Der Begriff der Erfahrung allgemein und etymologisch

Die Erfahrungen, die wir machen, können sehr verschieden sein: gut, schlecht, traumatisch, angenehm, unangenehm etc. Und wir können Erfahrungen auf verschiedenen Gebieten machen: im Alltag, im Beruf, in der Schule, in der Liebe,

im Sport etc. Im Unterschied zu anderen Formen des Wissens kommt es beim Erfahrungsbegriff darauf an, dass dieses Wissen durch unmittelbar persönliches Erleben zustande gekommen ist, ohne Umweg über die Theorie. In diesem Erleben erwerben wir Fähigkeiten, Orientierungen, werden vertraut mit bestimmten Handlungs- und Sachzusammenhängen. Erfahrungen gehen tiefer als theoretisches Wissen oder bloße Kenntnisse über bestimmte Dinge. Daraus leitet sich auch ab, dass eine Erfahrung eng mit dem Subjekt verbunden ist, das sie macht. Der Psychiater Ronald Laing formuliert es so:

Erfahrungen können gewöhnlich, alltäglich, üblich oder unüblich sein, es können Eindrücke, Ideen, Träume, Visionen oder Erinnerungen sein, seltsam, bizarr vertraut, unheimlich, psychotisch oder gesund – nie sind es objektive Tatsachen. (Laing 1989, 11)

Schon die Urbedeutung von „erfahren“, nämlich durch Fahren (Wandern) etwas erreichen oder erkunden, zeigt, dass die Erfahrung nicht unabhängig von der Person existiert, die sie macht (vgl. Brugger 1976; Mieth 1999). Der Reisende kennt etwas nicht nur vom Hörensagen, sondern er ist vor Ort gewesen, er hat es mit eigenen Augen gesehen, etwas am eigenen Leib erlebt.

Erst seit dem 18. Jahrhundert setzte sich der Gebrauch des Wortes für das ‚bloße Gewahren und Vernehmen‘ mehr und mehr durch (Grimm). Dem ursprünglichen Sinn näher bleibt der Sprachgebrauch, in dem eine durch langen Um-,gang‘ mit Menschen und Dingen gewonnene, der Praxis dienende Kenntnis Erfahrung genannt wird. (Brugger 1976, 88)

Erfahrung beinhaltet eine gewisse *Rezeptivität*, in ihr ist etwas *gegeben*, d. h. nicht durch rationales Denken erarbeitet. Bei der durch die Erfahrung vermittelten Erkenntnis geht es um ein konkret existierendes Einzelnes und nicht um einen in abstrakten Begriffen sich zeigenden allgemeinen Wesensverhalt (vgl. Brugger 1976).

Gemachte Erfahrungen können neue Sichtweisen, neue Kompetenzen und neue Fähigkeiten vermitteln. Im alltäglichen Sprachgebrauch scheint die Bedeutung „reisend erkunden“ noch durch, wenn wir davon sprechen, dass jemand in einem bestimmten Metier „bewandert“ sei. Der Erfahrungsbegriff ist überwiegend positiv besetzt. So sagen wir z. B., dass wir Erfahrungen sammeln oder gewinnen oder wir sprechen von einem Reichtum an Erfahrung oder auch von einem

Erfahrungsschatz. Erfahrung gilt als Indikator von Kompetenz auf einem bestimmten Gebiet. Wenn wir von einem erfahrenen Handwerker sprechen, so meinen wir jemanden, der nicht nur über theoretisches Wissen in seinem Metier verfügt, sondern auch über praktische Fähigkeiten, die er sich im Umgang mit den Dingen angeeignet hat.

In seinem Werk *Kunst als Erfahrung* schreibt John Dewey, dass wir ständig Erfahrungen machen, da die Interaktion von lebendigem Geschöpf und Umwelt Teil des Lebensprozesses sei (vgl. Dewey 1988).

Das im Laufe eines Lebens gewonnene und bewährte Wissen bezeichnen wir als Lebenserfahrung. Diese ist durch nichts anderes zu ersetzen. Hier haben wir im Umgang mit den Gegebenheiten – in der Praxis – gelernt, Menschen und Situationen einzuschätzen bzw. mit ihnen umzugehen. Lebenserfahrung lässt sich als Sedimentierung (Ablagerung) der Ergebnisse von *trial and error* in unseren Einstellungen und Haltungen auffassen (vgl. Mieth 1999).

1.1.2 Objektive und subjektive Erfahrungen

Die modernen Wissenschaften bilden einen Sonderfall im Hinblick auf die Subjektbezogenheit einer Erfahrung; hier gilt das Erfahrungssubjekt als austauschbar. Als Erster hob Francis Bacon den Wert der methodisch gewonnenen Erfahrung gegenüber unseren Alltagserfahrungen hervor.

In den Naturwissenschaften werden Erfahrungen systematisch gewonnen, insbesondere Experimente dienen dazu, Erfahrungen planmäßig zu erzeugen. Hier geht es um genaues Zählen, Messen, Wiegen, um „objektive“ Beobachtung und um Wiederholbarkeit. Von den einzelnen Erfahrungen wird durch Induktion auf allgemeine Gesetze geschlossen. Diese naturwissenschaftliche Betrachtungsweise beruht auf einer Abstraktion. Ihre Objektivität wird *erzeugt*: einerseits durch Ausklammern und Weglassen (Kontexte und die menschliche Subjektivität werden ausgeblendet), zum anderen durch die Konstruktion von Terminologien, Apparaturen und Theorien (vgl. Schneider 2008, 139). Das forschende Subjekt gilt als austauschbar, und die Erfahrung muss grundsätzlich als wiederholbar angesehen werden. Im Gegensatz dazu steht die subjektive Erfahrung, die eine flüchtige und kaum greifbare Angelegenheit ist, „die sich experimentell nur

extrem schwierig verifizieren lässt“ (Solms 2004, 57). Aber die wissenschaftliche objektive Welt ist nicht die Welt des realen Lebens, sondern sie ist nur eine Sicht neben anderen. Wir müssen also eher die „Welten der Wissenschaften“ als Resultat von Spezialisierungen ansehen, als zu versuchen, eine objektive, wissenschaftliche Welt so zu erweitern, „dass sie zusätzlich nun auch die menschlichen Dinge enthielte.“ (Schneider 2008, 139).

Die subjektiven Erfahrungen beziehen die Individualität des Menschen, seine Beziehungen zur Umwelt und zu seinen Mitmenschen mit ein. Die Faktoren, die einen tiefgreifenden Wandel herbeiführen können, liegen eher in diesen Bereichen als in der Erweiterung oder Revision von Faktenwissen. Seel betont, dass

Erfahrungen in einem bestimmten Sinn nicht gleichzusetzen sind mit dem, was über ihre zentralen Gegenstände jeweils in Erfahrung gebracht worden ist. Was nämlich im Machen von Erfahrungen (...) zur Erfahrung kommt, sind nicht einzelne Sachverhalte, sondern Situationen der Relevanz von Sachverhalten. (Seel 1985, 75)

Es geht also nicht nur um Tatsachen, sondern darum, welche Bedeutung diese für den damit konfrontierten Menschen haben bzw. welche er ihnen beimisst, wie er die jeweiligen Sachverhalte interpretiert. Ich werde später noch darauf eingehen. Das „personale Erfahrungswissen“ geht hinaus über das „behauptbare Wissen“, das die Subjekte aus einer Erfahrung auch erhalten.

Erfahrungen gehen nicht auf in den theoretischen Erkenntnissen und normativen Einsichten, die in ihrem Vollzug gewonnen wurden und die unabhängig von den erfahrend erschlossenen Situationen formuliert werden können. (...) Denn was wir durch Erfahrung immer auch erwerben, sind situationsunmittelbare Orientierungen – und es sind diese Orientierungen, die uns überhaupt zur Behauptung von Erkenntnissen befähigen. (Seel 1985, 75)

Erfahrungen reichen also weiter und tiefer als das theoretische Wissen, das aus ihnen abgeleitet werden kann.

Wissenschaftliche Erfahrungen werden aktiv erzeugt, denn sie spielen sich unter vorher festgelegten Rahmenbedingungen ab. Das steht im Gegensatz zu Alltagserfahrungen, die kontingent und variabel sind. Hier müssen wir oft auf unerwartete Gegebenheiten reagieren, die unsere bisherigen Einstellungen erschüttern. Wir machen Erfahrungen im Zusammentreffen und in der Auseinandersetzung mit Wahrnehmungen, Ereignissen, Sachverhalten, Personen

und Äußerungen. Richard Schaeffler spricht bei der Erfahrung von der „Unvorhersehbarkeit ihrer Inhalte“.

Solche durch einen Kontext und seine Struktur ermöglichten und dennoch diesen Kontext und seine Struktur verändernden Inhalte sind nötig, wenn Erfahrung als das Unvorhersehbare, Erstaunliche und zugleich Lehrreiche möglich sein soll. (Schaeffler 1995, 24)

Wir benötigen also einen Rahmen, eine gewisse Struktur, innerhalb der wir Erfahrungen machen können, aber gleichzeitig muss dieser Rahmen eine gewisse Flexibilität, Variabilität aufweisen, damit er in der Erfahrung überschritten, vielleicht sogar gesprengt werden kann. Nur wenn etwas Unvorhergesehenes geschieht, können wir daraus lernen. Geschieht das Erwartete, besteht

kein Anlaß zum Staunen, keine Aufgabe der Deutung, keine Notwendigkeit des Umdenkens und der Neuorientierung. Erfahrung ist lehrreich gerade deshalb und in dem Maße, in welchem sich als wirklich erweist, was wir nicht erwartet haben, vielleicht sogar ‚nicht für möglich gehalten hätten‘. (Schaeffler 1995, 25)

Erfahrung beinhaltet ein Moment der Überraschung, sie zerstört Erwartungen, weicht ab vom „Normalen“, sie macht uns die Kontingenz des Lebens bewusst. Bei dem Vorgang der Erfahrung kann ein neuer Inhalt die alte Bewusstseinsform gleichsam sprengen und dieses Bewusstsein dazu nötigen, sich an einem neuem Inhalt zu entwickeln (vgl. Schaeffler 1995, 53). Das Ereignis kann also zu einem Bewusstseinswandel führen.

Mieth bezeichnet Erfahrungen, die in Situationen des täglichen Lebens gewonnen werden, als *experientielle* Erfahrungen im Gegensatz zu den experimentellen Erfahrungen der Wissenschaften. Die ersteren sind Erfahrungen,

die aus der Verarbeitung von ‚Rohmaterial‘ unseres alltäglichen Verkehrs stammen: aus dem sinnlichen *Wahrnehmen in offenen Zusammenhängen* (ohne methodische Isolierung des Wahrnehmungsfeldes), aus dem *Erleben*, das heißt einem intensiven Betroffensein von Ereignissen, und aus den *Begegnungen* mit anderen, die uns beeindruckend und damit unsere ‚Erfahrung‘ prägen. (Mieth 1998, 15 f).

Allerdings ist die experientielle Erfahrung nicht gleichzusetzen mit den Wahrnehmungen, Erlebnissen und Begegnungen, sondern es muss die bewusste Verarbeitung, die Reflexion durch das Erfahrungssubjekt als ein wichtiger Teil

zur Vervollständigung der Erfahrung hinzukommen. Ein Erlebnis wird erst dann zu einer Erfahrung, „wenn es durch die *Bedeutung*, die ihm die Betroffenheit und die Erinnerung gibt“, und durch bewusste Verarbeitung aufgeschlossen wird (Mieth 2002, 57). Dadurch ergibt sich ein engerer Bezug zum Erfahrungssubjekt als bei experimentellen Erfahrungen. Das Ereignis, das einen Wandel auslöst, wird nicht durch rationale Überlegungen und Willensentscheidungen bestimmt, sondern durch ein „Überraschungsmoment“, ein „bewegendes Widerfahrnis“ (Mieth 1999, 17). Auch Seel sieht den „Aufwand der Erfahrung“ als Antwort auf etwas, das uns widerfährt (vgl. Seel 1985, 82).

Mieth betont die Unverfügbarkeit einer tragenden Erfahrung, „die man weder herbeizwingen, noch wissen, noch herstellen kann.“ (Mieth 1999, 18). Argumente können experientielle Erfahrungen weder erzeugen noch auslöschen (vgl. Mieth 1999, 18).

Eventuell handelt es sich auch um mehrere Einzelerfahrungen, d.h. es ist nicht ein punktuell Ereignis, sondern ein Prozess. Ich werde auf diesen Aspekt unter 3.4.1 eingehen.

Experientielle Erfahrungen sind eng mit dem Erfahrungssubjekt verbunden, das vom Beobachter zum persönlich Betroffenen wird. Hier steht auch nicht der Erkenntnisgewinn im Vordergrund, sondern die Erfahrung wirkt auf die gesamte Person ein, nicht nur auf ihre kognitiven Fähigkeiten.

Wie der französische Dramatiker Eugène Ionesco schreibt: „Wir glauben Erfahrungen zu machen, aber die Erfahrungen machen uns.“ Unsere Erfahrungen prägen uns, sie machen uns aus. Unser Denken und Handeln wird von vorausgegangenen Erfahrungen bestimmt.

An einer Erfahrung, die einen Wendepunkt darstellt, ist der Mensch mit seinem ganzen Sein beteiligt. Eine Erfahrung zu machen versetzt den Menschen in einen Zustand erhöhter Vitalität; man ist nicht mit seinen Gefühlen und Empfindungen eingeschlossen, sondern eine Erfahrung bedeutet eine Anpassung durch Ausweitung (vgl. Dewey 1988, 28).

1.1.3 Eine Erfahrung „machen“

Hier stellt sich die Frage: Wie verhält sich der Widerfahrnischarakter einer Erfahrung zu dem *Machen* einer Erfahrung? Wie verhalten sich die passiven und aktiven Anteile einer Erfahrung zueinander?

Eine Erfahrung zu machen bedeutet, einen Vorgang, ein Ereignis, einen Menschen oder einen Gegenstand in einer Weise zu erleben, dass die eigene Sicht der Welt davon berührt wird. (Düwell 1999, 75)

Wie Marcus Düwell weiter ausführt, kann dieses Tangieren der eigenen Einstellungen in unterschiedlichem Ausmaß geschehen. Eine Erfahrung mit einem Menschen oder einem Ereignis zu machen, kann die Notwendigkeit bedeuten, die bestehende Sichtweise über den Menschen oder das Ereignis zu revidieren. Diese Änderung der Sichtweise betrifft eventuell nur einen Aspekt, bei sehr gravierenden Ereignissen können sich auch wesentliche Aspekte des eigenen Verhältnisses zur Welt verändern. Erfahrungen können also ein unterschiedliches Ausmaß, eine unterschiedliche Tragweite haben.

Wenn wir eine Erfahrung machen, so wird nicht allein ein Wissen über Sachverhalte in der Welt widerlegt oder bestätigt, sondern ebenso steht die Bedeutung, die ein Sachverhalt für die eigene Orientierung in der Welt besitzt, auf dem Spiel. (Düwell 1999, 87).

So können auch zuvor bekannte, aber nicht weiter beachtete Sachverhalte plötzlich eine nie gekannte Relevanz entwickeln. Wir haben es bei Erfahrung mit einem emotional-kognitiven Prozess zu tun, der tiefer geht als die bloße Anerkennung eines Sachverhalts.

Hier scheint das Widerfahrnis als ein Impuls zu fungieren, der einen Prozess im Erfahrungssubjekt in Gang setzt, wenn sich dieser Mensch auf die Erfahrung einlässt. Dieses *sich einlassen auf* ist eine aktive Reaktion auf eine vorgegebene Situation. Nach Dewey entsteht die Struktur einer Erfahrung daraus, dass sich Handeln und Hinnehmen in einer Beziehung zueinander befinden. In jeder Erfahrung gibt es ein Moment der passiven Hinnahme, des Erleidens.

Andernfalls könnte das Vorgegangene nicht miteinbezogen werden. Denn bei jeder grundlegenden Erfahrung bedeutet ‚miteinbeziehen‘ mehr, als etwas vor dem bisher Gewußten im Bewußtsein an die oberste Stelle zu rücken. Es beinhaltet eine Neuorientierung, die schmerzhaft sein kann. (Dewey 1988, 53 f.)

Den Auslöser für eine Erfahrung kann eine Irritation, ein In-Frage-stellen einer Situation sein, „etwas“ kann so nicht hingenommen werden. Der Verlust der Harmonie und die dadurch entstehenden Spannungen bilden einen Antrieb zum Handeln, sie zwingen den Menschen dazu, eine Neuanpassung zu vollziehen, um zumindest ein vorübergehendes Gleichgewicht wiederherzustellen (vgl. Dewey 1988, 28).

Allerdings geben uns diese „uns unwillkürlich aufgedrängten oder nahegelegten Sinnesänderungen“ in den meisten Fällen doch einen gewissen Spielraum an Möglichkeiten, wie wir mit der problematisch gewordenen Situation umgehen (vgl. hierzu und zum Folgenden Seel 1985, 84). Diese Bewältigung eines Widerstands ist ein aktives Element. Wir besitzen eine gewisse Autonomie hinsichtlich unserer Reaktion und unseres Handelns oder Unterlassens. Wir haben die Möglichkeit, eine andere Sicht- und Herangehensweise zu wählen, „oder dann, wenn einem keine Wahl gelassen ist, das Hinzunehmende und Erlittene in Bezug auf das (nunmehr) zu Verlangende und Erwünschte zu bewerten.“ (Seel 1985, 84).

Nach Dewey finden sich in unterschiedlichen Erfahrungen – auch wenn ihre Gegenstände verschieden sind – gemeinsame Grundmuster, da jede Erfahrung das Ergebnis einer Interaktion zwischen einem lebendigen Geschöpf und seiner physischen oder sozialen Umwelt ist. Man trifft auf Voraussetzungen, ohne die sich keine Erfahrung bilden kann. Dewey wählt als Beispiel das Aufheben eines Steins. Aufgrund dieser Handlung widerfährt dem handelnden Menschen etwas, er erleidet etwas: Gewicht, Druck, Struktur, Oberfläche des Steins. Diese erfahrenen Eigenschaften bestimmen das weitere Handeln. Der Stein kann zu schwer oder zu leicht, zu groß oder zu klein oder passend für seinen beabsichtigten Verwendungszweck sein.

Dieser Prozess setzt sich soweit fort, bis eine gegenseitige Anpassung von Selbst und Objekt erkennbar wird und jene besondere Erfahrung ihren Abschluß findet. (Dewey 1988, 57)

Dieses Erfahrungsmuster trifft auch auf geistige Aktivitäten zu. Auch hier besteht der Abschluß in „der Erlangung einer spürbaren Harmonie.“ (Dewey 1988, 57).

Wir machen aber erst dann eine Erfahrung, wenn dieser Prozess bis zum Ende durchlaufen wird. Nur dann kommt es zu einer Eingliederung des Materials in die Gesamtheit der Erfahrungen (vgl. Dewey 1988, 47). Der Prozess der Erfahrung kann von unterschiedlicher Dauer sein. Ich werde darauf unter 3.4.1 eingehen.

Wie Mieth sieht auch Dewey die Bedeutung der Reflexion für die Erfahrung.

Hält man die Hand ins Feuer, so daß sie verbrennt, bedeutet dies nicht unbedingt, daß man eine Erfahrung macht. Eine Handlung und ihre Folge müssen in der Erkenntnis miteinander in Verbindung gebracht werden. Erst durch dieses Verhältnis gibt es einen Sinn. (Dewey 1988, 57)

Der Erfahrende ist sich jedoch oft nicht sofort vollkommen klar über die Art und das Ausmaß der Veränderungen. Die erfahrene Umdeutung führt eher zu einer *Auskennen mit* als zu wirklicher Erkenntnis (vgl. Seel 1985, 86). Diese Erkenntnis kann durch eine rückblickende Reflexion gewonnen werden. Seel sieht eine Modifikation von Sichtweisen als wichtiges Moment der Erfahrung, wobei nicht jede Änderung der Ansichten über bestimmte Dinge eine Erfahrung ist oder zwangsläufig auf Erfahrungen zurückgeht;

was sich durch Erfahrung ändert, ist die das künftige Verhalten bestimmende Einstellung zu dem, was da erfahren wurde. Eine Erfahrung machen heißt nicht einfach, eine Ansicht und Absicht revidieren und gewinnen, sondern bedeutet, einen veränderten praktischen Bezug zu erhalten zu dem neu oder erstmals Angesehenen oder Vorgenommenen. (Seel 1985, 79)

Es geht also nicht nur um die Änderung einer Einstellung oder Meinung, sondern auch um das Handeln. Erfahrung geht damit über die Kenntnisnahme von Sachverhalten (vgl. Seel 1985, 76) und über „konsequenzlose Informationen“ (Seel 1985, 83) hinaus.

Der Übergang vom Erlebten zur Erfahrung geschieht durch Einordnung des einzelnen Erlebnisses in einen Kontext (vgl. Schaeffler 1995, 312).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine Erfahrung ein seelisch-geistiger Vorgang ist, der durch unmittelbares persönliches Erleben zustande kommt und der somit tiefer geht als das bloße Zur-Kennntnis-Nehmen eines Sachverhalts. Zur

Erfahrung gehören die Bewusstwerdung der Fragwürdigkeit bisher bewährter Orientierungsmuster und ihre eventuelle Durchbrechung und – wenn es gut geht – die Entstehung neuer Orientierungen. Die Art und Weise der Erfahrung ist nicht vorhersehbar oder aus früheren Erfahrungen ableitbar, sie kommt ereignishaft und in den meisten Fällen unerwartet über uns. Auch wenn wir Bereiche aufsuchen in der Absicht, bestimmte Erfahrungen zu machen, können wir diese letztlich nicht genau bestimmen. Wir können uns gewisse Szenarien ausmalen, wir können gewisse Ideen entwickeln, aber wir können letztendlich nicht das wirkliche Erlebnis antizipieren. In der Erfahrung ist immer etwas Gegebenes, das wir so nicht vorhersehen können, etwas, dem wir ausgeliefert sind. Wir haben zwar eine gewisse Bandbreite an Reaktionsmöglichkeiten, aber Erfahrungen sind nur bedingt steuerbar. Die Erfahrung hat Auswirkungen auf den Menschen, der sie macht, sie prägt sein Bewusstsein, seine Reaktionen, sein Verhalten und sein Handeln. Mach beschreibt, dass der Erfahrungsmoment für seine „ganze Anschauung bestimmend“ wurde (Mach 1991, 24).

Wichtig ist festzuhalten, dass die reflektierende Erkenntnis die Konsequenz der Erfahrung ist und ihr nicht voraus geht. In der Reflexion werden die empfangenen Eindrücke verarbeitet und in einen Kontext eingeordnet. Diese Reflexion ist wichtig, um aus dem Erlebten eine Erfahrung werden zu lassen.

1.1.4 Skizze einer Unterscheidung von allgemeiner und moralischer Erfahrung

Wie lassen sich moralische Erfahrungen von Erfahrungen in anderen Lebensbereichen abgrenzen? Moral ist eng mit unserem sozialen Leben verflochten. Nur bei zwei der 15 Fallgeschichten aus Kapitel 2, die moralische Erfahrungen schildern, ist der Schauplatz ein Ort, den man mit moralischer Transformation in Verbindung bringen würde: ein Gefängnis. Die große Mehrzahl der Fallgeschichten findet in unterschiedlichen Umgebungen statt: in einer Schule, einem Internat, einem Zug, einem Unternehmen, im normalen, alltäglichen Umfeld des Erfahrungssubjekts; mit anderen Worten: moralische Erfahrung kann überall passieren. Auch beginnen moralische Erfahrungen

vielfach als alltägliche, praktische Erfahrungen, deren moralische Charakteristik erst im Laufe des Prozesses aufgedeckt wird.

Nach Mieth bewegen wir uns bei den alltäglichen Erfahrungen meist auf einer *pragmatischen* Ebene.

Erst Konflikte machen uns deutlich, daß es eine Ebene der persönlichen Bestimmung und Entscheidung gibt und daß sich auf dieser Ebene Erfahrungen danach unterscheiden, ob es um moralische, ästhetische oder religiöse Urteile geht. (...)

Wenn wir der ästhetischen Erfahrung die Kunst, der religiösen Erfahrung die Religion oder den Glauben zuordnen, so müssen wir der moralischen Erfahrung den Bereich der Ordnung unseres Handelns oder unserer Praxis zuweisen. (Mieth 2002, 57 f.)

Praxis bedeutet hier nicht das unwillkürliche Verhalten eines Menschen, sondern eine bewusste und willentliche Äußerung. Zwar besitzt auch die alltagsweltliche Erfahrung ein reflexives Moment, aber sie kann, z. B. im politischen Handeln, eine strategische und taktische Erfahrung sein und muss nicht unbedingt eine moralische sein.

Die Spezifität der moralischen Erfahrung gegenüber der praktischen Erfahrung liegt in der Erregung des Gewissensmomentes, also des anthropologischen ‚Ortes‘ der Moralfähigkeit des Menschen. Moralfähigkeit meint hier die angelegte, aber nicht überall empirisch vorhandene Fähigkeit des Menschen zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. (Mieth 2002, 58)

Mieth rückt hier in die Nähe des Psychologen Marc Hauser, wenn er von „angelegter Moralfähigkeit“ spricht. Ich werde unter 3.1.1 darauf eingehen.

Die Erregung des Gewissensmomentes kann man auch als moralisches Gefühl bezeichnen. Schon Adam Smith schrieb über moral sentiments (vgl. Mieth 2002, 58).

Was sind moralische Gefühle? Der Psychologe Leo Montada sieht moralische Gefühle, wie Schuldgefühle oder Empörung, als „Indikatoren für die wirksame psychische Existenz moralischer Normen“ an (Montada 1993, 262). Hier geht es um das subjektiv wahrgenommene Verhältnis zwischen einer Situation oder Handlung und den moralischen Normen und Werten, die für die betroffene Person in der gegebenen Situation Gültigkeit besitzen. *Schuldgefühle* werden hervorgerufen,

wenn das Subjekt selbst eine persönliche moralische Norm verletzt hat, *Empörung*, wenn eine andere Person in den Augen des Subjektes eine moralische Pflicht verletzt hat. (...)
Wenn aber pflichtgemäß gehandelt wird trotz erheblicher innerer Widerstände, Kosten, Versuchungen oder Nötigungen, dann ist moralische Befriedigung, bzw. Bewunderung oder Respekt zu erwarten. (Montada 1993, 262)

Auch ruft die Verletzung einer moralischen Norm ein Bedürfnis nach Ausgleich und Gerechtigkeit hervor. Dies zeigt sich an dem Gefühl der *Befriedigung über Sühne, gerechte Strafe, Wiedergutmachung und über die Bitte um Entschuldigung* (Montada 1993, 263).

Moralische Emotionen zeigt nicht nur der Täter, der eine moralische Norm übertreten hat in Form von Schuldgefühlen oder Reue, sondern auch die Opfer oder Beobachter einer Situation reagieren mit Empörung oder Genugtuung.

Die Erfahrung von Schuld oder Empörung impliziert die sichere Erkenntnis, daß eine moralische Norm, die man für richtig hält, verletzt wurde, und dieses Faktum wird als ein wichtiges angesehen. *Die emotionale Reaktion beweist die persönliche Betroffenheit, und diese Betroffenheit der eigenen Person beweist die Identifikation mit der verletzten Norm.* Das Erleben moralischer Emotionen ist etwas anderes als ein Lippenbekenntnis oder eine lediglich intellektuelle Zustimmung zu einer moralischen Regel, sondern *indiziert, daß die entsprechende moralische Norm Teil der persönlichen moralischen Identität, des Selbst, ist.* (Montada 1993, 268).

Moralische Gefühle, sowohl auf Seiten des Täters als auch des Opfers oder des Beobachters, sind Indikatoren einer relevanten moralischen Normverletzung. Die jeweilige Norm ist eng mit der moralischen Identität, dem moralischen Selbstbild der Person verbunden. Betroffenheit ist ein Kennzeichen dieser tiefgreifenden Verbundenheit. Nach Mieth haben alle „höheren Erfahrungen“ diesen „Modus der Betroffenheit oder einer intensiven Befindlichkeit“. Das Spezifische der moralischen Erfahrung sieht er darin, dass

sie den Kontrast zwischen Gut und Böse zeigt, dabei moralrelevante Güter und Sinneseinsichten ins Bewusstsein rückt, das heißt unsere Moralfähigkeit aktuiert, und uns nicht zuletzt zum Handeln bewegt. (Mieth 2002, 58)

Im Unterschied zur alltäglichen Erfahrung sind für die moralische Erfahrung spezifisch:

- die Erregung eines moralischen Gefühls,
- die Ausrichtung unserer Aufmerksamkeit und Wahrnehmung auf „moralrelevante Güter und Sinneinsichten“,
- die Auslösung unserer Moralfähigkeit, unseres moral sense,
- die Motivation zum Handeln.

Ich werde in den folgenden Kapiteln den Prozess moralischer Erfahrungen beschreiben und näher auf diese Spezifika eingehen.

1.2 Erfahrung als Geschichte

Wenn Moral eng mit der Identität des Erfahrungssubjekts verbunden ist, können wir davon ausgehen, dass eine moralische Erfahrung eine *elementare* Erfahrung darstellt und somit Deweys Aussage zutrifft, dass es nicht möglich ist, bei einer derartigen Erfahrung

Praktisches, Emotionales und Intellektuelles voneinander zu trennen und die Eigenschaften des einen über und gegen die des anderen zu setzen. Die emotionale Phase fügt die Teile zu einem einmaligen Ganzen zusammen. ‚Intellektuell‘ weist einfach auf die Tatsache hin, daß der Erfahrung eine Bedeutung innewohnt; ‚praktisch‘ zeigt an, daß der Organismus in einer wechselseitigen Beziehung zu den Dingen und Vorgängen seiner Umwelt steht. (Dewey 1988, 69)

Das Erfahrungssubjekt ist sowohl affektiv als auch kognitiv beteiligt, und es ist kein „einsamer Wanderer“ zwischen auslösendem Ereignis und dem schlussendlichen Handeln, sondern eine Person, die in vielfältige Kontexte ihrer Umwelt eingebettet ist. Diese (soziale) Umwelt kann auf den Erfahrungsprozess in vielfältiger Weise einwirken, sie kann ihn abschwächen, verhindern, auslösen, begleiten, intensivieren oder legitimieren. Daher muss dieses Eingebundensein in soziale Zusammenhänge berücksichtigt werden. Das Subjekt verändert sich in den und mit den Beziehungsgeflechten, in denen es lebt und von denen es ein Teil ist.

Der Sozialpsychologe Harald Welzer betont, dass sich eine Tat im Rahmen mehrerer Kontexte abspielt, die sich von der gesellschaftlichen bis zur individuellen Ebene unterscheiden lassen.

Mit Hilfe einer solchen Unterscheidung lässt sich nicht nur beschreiben, was die Akteure getan haben, sondern auch, wie sie als Personen die jeweilige Situation wahrgenommen, welche situativen Bedingungen ihr Handeln bestimmt haben und unter welchen überindividuellen, jenseits der Grenzen der subjektiven Zurechnung liegenden, sozialen und normativen Rahmenbedingungen das jeweilige Handeln stattfand. (Welzer ⁴2011, 17)

Es spielen also nicht nur individuelle Aspekte, wie Wahrnehmung und Interpretation einer Situation eine Rolle, sondern auch die gesellschaftlichen und normativen Rahmenbedingungen. Um diese verschiedenen Aspekte, die bei hypothetisch konstruierten moralischen Dilemmata keine ausreichende Berücksichtigung finden, einzubeziehen, halte ich es für sinnvoll, mit realen Erfahrungen zu arbeiten. Auch für den Psychiater Robert Coles stellen hypothetisch konstruierte moralische Dilemmata keinen adäquaten Ersatz für reale Erlebnisse dar. Er warnt uns davor zu vergessen, dass immer etwas Schicksalhafteres unser Leben bestimmt, das sich unserer Kontrolle entzieht:

Moral life is not to be confused with tests meant to measure certain kinds of abstract (moral) thinking or with tests that give people a chance to offer hypothetical responses to made-up scenarios. We never quite know what will happen in this life, nor do we know how an event will connect with ourselves. (Coles 1986, 29)

Schon Schopenhauer gab den Ethikern den Rat, sich „im Menschenleben umzusehen.“ (Schopenhauer III, 716) Der Ethiker, wie der Philosoph überhaupt, müsse sich begnügen

mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des Wirklich Seienden oder Geschehenden, um zu einem *Verständnis* desselben zu gelangen. (Schopenhauer III, 665)

Nach Mieth wird eine Erfahrung nicht vermittelt, indem man sie aussagt, sondern indem man erzählt, wie man sie gemacht hat, nur so wird das Überraschende, das Nicht-Kausale, eine Änderung deutlich. „In narrativer, nicht in diskursiver Sprache erscheinen Erfahrungen in ihrer unmittelbaren Eindringlichkeit.“ (Mieth 1999, 139).

Das Arbeiten mit realen Fallgeschichten deckt sich auch mit der Sicht Deweys, für den jede Erfahrung eine Geschichte darstellt:

Philosophen, selbst Empiristen, sprechen von Erfahrung zumeist im allgemeinen Sinne. Alltägliches Sprechen hingegen bezieht sich auf Erfahrungen, von denen eine jede mit dem ihr eigenen Anfang und Ende einzig in ihrer Art ist. Denn das Leben ist kein einförmiger, ununterbrochener Gang oder Fluß. Es besteht aus Geschichten, und jede Geschichte hat ihre besondere Handlung, Anfang und Ende, ihren besonderen Rhythmus und einen einzigartigen, sie gänzlich durchdringenden Charakter. (Dewey 1988, 47 f.)

Wie Dewey weiter ausführt, verläuft eine Treppenflucht in einzelnen Stufen und nicht in einem stetigen Anstieg. Eine Erfahrung wird

von jenen Situationen und Episoden geprägt, die wir spontan als ‚reale Erfahrung‘ bezeichnen, von jenen Dingen, von denen wir in der Erinnerung sagen: ‚Das war ein Erlebnis!‘ (Dewey 1988, 48)

Hierbei kann es sich um etwas Bedeutendes oder etwas Banales handeln. Dieses Erlebnis ist eine in sich geschlossene Erfahrung, sie sticht deshalb hervor, weil sie sich von dem Vorangegangenen und dem Nachfolgenden abhebt.

Bei solchen Erfahrungen geht jeder nachfolgende Teil frei und nahtlos und ohne unausgefüllte Zwischenräume in das Kommende über. Gleichzeitig bewahren die Teile ihre besondere Identität. (Dewey 1988, 48)

Auch wenn die Erfahrung eine fließende Bewegung von etwas weg zu etwas hin bildet, gibt es doch auch Ruhepunkte in der Erfahrung, die zum einen den Gegensatz zur Bewegung darstellen, zum anderen das bisher Erfahrene zusammenfassen und verhindern, dass es sich zerstreut.

Jede Erfahrung besitzt eine Einheit, die ihr den Namen gibt: jenes Essen, jener Sturm, jener Abbruch einer Freundschaft. Die Existenz dieser Einheit wird durch eine einzige Eigenschaft bestimmt, die die gesamte Erfahrung trotz der Vielfalt ihrer Einzelteile durchdringt. (Dewey 1988, 49)

Eine Erfahrung besteht also aus verschiedenen Elementen, die letztlich doch ein zusammenhängendes Ganzes bilden.

Ähnlich sieht es Seel:

Die resümierenden Titel, mit denen wir Erfahrungen im *nachhinein* benennen, bezeichnen lediglich den primär relevanten Aspekt der Sache, zu der wir in ihrem Verlauf einen veränderten Bezug gewonnen haben. (Seel 1985, 83)

Auch der Philosoph Wilhelm Schapp vertritt die Meinung, dass der Zugang zu einem Menschen nur über seine Geschichten erfolgen kann (vgl. Schapp 1953, 100; 1981, 13). Wir sind kollektiv, aber auch jeweils individuell in Geschichten „verstrickt“, hierdurch wird auch unsere Vorstellung davon, wer und was wir jeweils sind, bestimmt. In der Mathematik, den Naturwissenschaften, der Metaphysik geht es um Sachen, Sachverhalte, Sätze, in denen der Mensch nicht vorkommt.

Die Sachen, um die es sich hier handelt, (...) haben überhaupt kein Selbst. Wenn wir uns unserem Selbst nähern wollen, so können wir das nicht über die Wissenschaften, nicht über Sachverhalte, sondern nur über Geschichten. Wir selbst sind da nicht blutleere gespenstige Beziehungspunkte, die Sachverhalte intendieren,

sondern wir sind in Geschichten verstrickte Wesen (Schapp 1981, XV). In den Geschichten kommt der Mensch mit seiner ganzen Seele vor,

mit seinen Leidenschaften, seinen Trieben, seinen Charakteranlagen, seiner Liebe, seinem Haß, seiner Trauer, seiner Freude, seiner Vernunft, seinem Verstand, seinem Wissen, seinen Kenntnissen. Man kann sogar fragen, ob nicht der einzelne Verstrickte immer nur durch sein seelisches Gesamtgefüge in Geschichten verstrickt sein kann. Ebenso gut mag man allerdings fragen können, ob dies Gesamtgefüge vielleicht nur über Geschichten und in Geschichten zum Vorschein kommen, auftauchen, festgehalten werden kann. (Schapp 1953, 2)

Schapp geht auch auf den Kontextbezug der Geschichten ein, da die Geschichten einer Person niemals isoliert auftauchen, „sondern in einer Umgebung, auf einem Hintergrund von Geschichten anderer, die sich schließlich irgendwo am Horizont verlieren.“ (Schapp 1953, 100).

Häufig entstehen aus diesen verschiedenen Verstrickungen und Verpflichtungen auch Konflikte. Solch eine komplexe Welt mit ihren Abhängigkeiten und Verbindungen bereitet der Forschung Probleme. Nach Schapp ist eine Geschichte deshalb kein Gegenstand der Forschung, weil verschiedene Schwierigkeiten mit ihrer Analyse verbunden sind. Eine Schwierigkeit besteht darin, dass die

Geschichte schon immer mehr oder weniger vergangen ist. „Sie läßt sich nicht irgendwie im Experiment wiederholen.“ (Schapp 1983, 218). Außerdem kann man sich der Geschichte nur nähern über den Menschen, der in sie verstrickt ist.

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass eine Geschichte mit sehr vielen anderen in Zusammenhang steht. Diese Zusammenhänge müssen bei der Interpretation der Geschichte berücksichtigt werden (Schapp 1983, 218).

Wenn wir Erfahrungen als Geschichten betrachten, ist es logisch, einen Zugang über reale Fallgeschichten zu wählen. Biografische Erzählungen eröffnen einen Zugang zu subjektiven Erfahrungen, zu lebensgeschichtlichen Ereignissen aus der Binnensicht des Erfahrungssubjekts. Wir erhalten also neben der Dritte-Person-Perspektive auch die Erste-Person-Perspektive. Hier zeigt sich, dass Veränderungen, die von außen betrachtet, klein erscheinen, für das Individuum eine große Entscheidung bedeuten können (vgl. Fallgeschichte 2).

Die folgenden 15 zufällig ausgewählten Fallgeschichten zeigen Männer und Frauen unterschiedlichen Alters: von 12 Jahren bis ins hohe Erwachsenenalter; sie zeigen Menschen in unterschiedlichen Positionen: vom Schüler bis zum Firmenboss und vom Kriminellen bis zu Mahatma Gandhi, dem politischen und geistigen Anführer der indischen Unabhängigkeitsbewegung im 20. Jahrhundert. Diese Menschen werden mit unterschiedlichen Situationen, Ereignissen und Begegnungen konfrontiert, von Rassismus und Bürgerkrieg bis zur Nahtoderfahrung. Ihre persönliche Betroffenheit löst eine affektive Reaktion aus und veranlasst sie innezuhalten. Dieses Innehalten führt zu einer bewussten Wahrnehmung der jeweiligen Situation und zu einer Reflexion ihrer Einstellungen und ihres Verhaltens. Als Konsequenz ihrer Überlegungen müssen sie geistige Neuorientierungen vornehmen – Grenzen überschreiten, ihre Komfortzone verlassen, die Sicht des Feindes verstehen – und in letzter Konsequenz, ihr Handeln ändern. Diese Änderungen können gering sein, dass nur die eigene Person betroffen ist, wie bei Sandra in Fallgeschichte 2 oder sie können bis zur Bekämpfung politischer Systeme reichen, wie bei Gandhi (F5) oder Virginia Durr (F8).

Dieser veränderte Bezug lässt sich als Transition beschreiben, d. h. als ein Ereignis, das den scheinbar gleichmäßigen Verlauf des Lebens unterbricht und zu Verwerfungen und Brüchen führt, „an deren Bewältigung die Subjekte Erfahrungen machen“ (vgl. Welzer 1993, 8). Diese transitorischen Phasen sind

Übergangsstadien zwischen einem Lebensereignis und seiner (erfolgreichen) Bewältigung.

Punkt 2 umfasst alle 15 Fallgeschichten, mit denen ich mich in den folgenden Kapiteln auseinandersetzen werde.

2. Die Fallgeschichten

Die folgenden Fallgeschichten stammen aus der psychologischen Literatur, aus Biografien und Autobiografien, aus Büchern, dem Internet und der Presse.

2.1 Fallgeschichte 1: „Der seltsamste Augenblick in meinem Leben“

Ein 14-jähriger, weißer US-amerikanischer Junge besuchte in den 1970er Jahren eine seit kurzem gemischtrassige High School in Atlanta, Georgia. (vgl. hierzu und zum Folgenden Coles 1986, 27 ff.). Er war ein „gewöhnlicher“ Junge, ein guter Sportler und ein schlechter, nicht sehr belesener Schüler aus einer Unterschichtfamilie. Er befürwortete die Rassentrennung und beteiligte sich mehrere Wochen an den Schikanen seiner Freunde gegenüber zwei neuen farbigen Mitschülern. Auch er stimmte in die Rufe „Go, nigger, go“ ein, um ihnen klar zu machen, dass sie unerwünscht waren. Er schildert das Ereignis, das einen Wandel seines Verhaltens und seiner Einstellungen auslöste, folgendermaßen:

But after a few weeks, I began to see a kid, not a nigger – a guy who knew how to smile when it was rough going, and who walked straight and tall, and was polite. I told my parents, ‘It’s a real shame that someone like him has to pay for the trouble caused by all these federal judges.’ Then it happened. I saw a few people cuss at him. ‘The dirty nigger’, they kept on calling him, and soon they were pushing him in a corner, and it looked like trouble, bad trouble. I went over and broke it up. I said, ‘Hey cut it out.’ They all looked at me as if I was crazy, my white buddies and the nigger, too. My buddies stopped, and the nigger left. Before he left, though, I spoke to him. I didn’t mean to, actually! It just came out of my mouth. I was surprised to hear the words myself: ‘I’m sorry.’ As soon as he was gone, my friends gave it to me: ‘What do you mean, ‘I’m sorry!’’ I didn’t know what to say. I was as silent as the nigger they stopped. After a few minutes, we went to basketball practice. That was the strangest moment of my life. (Coles 1986, 27 f.)

Dieser Moment war wirklich ein Wendepunkt im moralischen Leben dieses Jungen. Trotz der Verachtung seiner weißen Freunde trat er auch weiterhin für den farbigen Jungen ein, während er gleichzeitig immer noch die Rassentrennung befürwortete. Als die Freundschaft zwischen den beiden wuchs, wurde er zu einem Gegner der Rassentrennung. Als der Psychiater Robert Coles ihn zu dem Ereignis befragte, sagte er:

I'd be as I was, I guess, but for being there in school that year seeing that kid - seeing him behave himself, no matter what we called him, and seeing him being insulted so bad, so real bad. Something in me just drew the line, and something in me began to change, I think. (Coles 1986, 28)

2.2 Fallgeschichte 2: Sandras „Bekehrung zum Vegetarismus“

Während eines Frankreich-Aufenthalts wohnte die 17-jährige Britin Sandra bei einem Schlachter. (vgl. hierzu und zum Folgenden Weinreich-Haste 1986, 389 f.) Das auslösende Ereignis war, dass sie dabei zusah, wie Tiere geschlachtet wurden. Dieses Erlebnis löste eine affektive Reaktion aus. Sandra wusste natürlich schon vorher, dass das Fleisch, das sie aß, von geschlachteten Tieren stammte. Aber erstmals wurde sie von diesem Wissen persönlich berührt. Sandras erste Reaktion war keine direkte moralische. Sie empfand Ekel, sie war angewidert von dem, was sie beim Schlachtvorgang beobachtet hatte. Sandra berichtet, dass ihr das Erlebnis den Fleischkonsum verleidet habe, was zu dem Zeitpunkt nichts mit ihrem Gewissen zu tun hatte. Zu einer Gewissensfrage wurde es erst später, als moralische Gründe ihre Entscheidung, sich vegetarisch zu ernähren, bestimmten.

Als ich nach England zurückkehrte, konnte ich immer noch kein Fleisch essen, weil ich mir einfach nicht vorstellen konnte, ein Tier zu essen, vor allem wegen der Art, wie sie getötet werden. Wenn es ums eigene Überleben geht, dann ist es etwas anderes. Aber die Landwirtschaft ist eine Industrie, wo alles einfach so durchgeht, und sie töten all die Tiere; und dann denke ich, daß das falsch ist.

Weil die Tiere selbst gar kein wirkliches Leben hatten. Wir züchten sie bloß, um sie zu töten. Ich kann es einfach nicht über mich bringen, etwas zu essen, das auf diese Weise getötet wurde und gar kein eigenes Leben hatte. (Weinreich-Haste 1986, 389)

Sandra bezeichnet die Entscheidung, Vegetarierin zu werden als „die größte Gewissensentscheidung, die ich je getroffen habe.“ (Weinreich-Haste 1986, 389)

Fallgeschichte 3: Jane, die Feministin

Jane war glücklich verheiratet und Mutter von zwei Kindern im Grundschulalter, für die sie ihren akademischen Beruf aufgegeben hatte (vgl. hierzu und zum Folgenden Weinreich-Haste 1986, 390 f.). Neben ihrer Teilzeitarbeit bildete sie sich weiter, zwecks Erhöhung ihrer Qualifikation, um so ihre beruflichen Chancen zu verbessern. Bei einer erneuten Schwangerschaft wurde ihr klar, dass sie ihre beruflichen Pläne um weitere fünf Jahre verschieben müsste, wenn sie das Kind bekäme. Ihre Entscheidung für eine Abtreibung wurde von ihrem Mann ambivalent aufgenommen. Trotz der Legalität der Abtreibung erhielt sie als gesunde, verheiratete Frau keine Indikation dafür aus sozialen Gründen. Man gab ihr zu verstehen, sie müsse einen gewissen Grad „seelischer Instabilität“ aufweisen.

Nach der Abtreibung war sie unglücklich, sie fühlte sich gedemütigt und erhielt – aufgrund seiner Ambivalenz - wenig Mitgefühl von Seiten ihres Mannes. Auf den Vorschlag einer Freundin hin ging sie in eine Selbsthilfegruppe von Frauen, die ähnliche Erfahrungen gemacht hatten. Hier begann Jane, ihre persönlichen Erfahrungen als Teil eines allgemeineren Geschlechtsrollenmusters zu sehen. Sie erkannte mehr und mehr die Verhaftung ihrer Familienbeziehungen in traditionellen Geschlechterrollen. Bei dem Versuch, ihre neuen Rollenvorstellungen auszudrücken und zu leben, stieß sie bei ihrem Mann auf Ablehnung und Unverständnis. Sie wurde sich zunehmend bewusst, wie schwierig es ist, Veränderungen durchzusetzen. Sie beteiligte sich vermehrt an organisierten Protesten und örtlichen Selbsthilfegruppen. Durch ihre zunehmende Kenntnis praktischer Politik vergrößerte sich ihr Verständnis für allgemeine soziale Probleme.

2.4 Fallgeschichte 4: Helen Johns Kampf gegen Nuklearwaffen

Helen John, Hebamme und Mutter von fünf Kindern, beteiligte sich am Protest gegen die Stationierung von Marschflugkörpern in England in den 1980er Jahren (vgl. hierzu und zum Folgenden Weinreich-Haste 1986, 396 f.). Sie hatte an einer Kampagne für nukleare Abrüstung in den 1960er Jahren teilgenommen, aber sie war schon lange nicht mehr politisch aktiv. Ihr auslösendes Ereignis hatte sie während einer Autofahrt, als ihr plötzlich klar wurde, welche Zerstörungen ein Atomkrieg in ihrer Heimat Wales anrichten würde.

Und diese Vorstellung ließ mich einfach erstarren. Ich mußte anhalten, fühlte mich körperlich wirklich sehr unwohl und weinte. (...) Ich hatte eine solche Angst, war wirklich krank vor Angst. Und dann wurde ich furchtbar wütend darüber, daß irgendein Verrückter den Menschen soviel Angst und Druck machen konnte. (Weinreich-Haste 1986, 396)

Dieses Erlebnis veränderte ihre Einstellungen zur Atomwaffen-Problematik, zum einen konnte nicht mehr an den „Mythos der Abschreckung“ glauben, und zum anderen wurde ihr bewusst, dass sie etwas bewirken konnte, „wenn man einige Anstrengungen auf sich nimmt.“ (397). Sie engagierte sich aktiv und entschloss sich, an dem zehntätigen Protestmarsch von Cardiff zu dem Luftwaffenstützpunkt Greenham Common teilzunehmen. Für sie war dies ein Ausdruck ihres zunehmenden Gefühls von Handlungswirksamkeit. „Mein eigenes Verständnis der Situation wuchs täglich und ebenso mein Entschluß, meinen Beitrag dazu zu leisten, sie aufzuhalten.“ (397) Helen entschied sich, „nicht länger mit einem System zu kooperieren, daß darauf angelegt ist, andere Menschen zu töten.“ (397) Vorher hatte sie nie einen Sinn darin gesehen, irgendwo hin zu marschieren, da dies doch nichts zu bewirken schien.

Aber dieses Problem machte mich so betroffen, daß ich zu dem Marsch ging und persönlich Stellung bezog. Und während dieses Marsches veränderte ich mich. (Weinreich-Haste 1986, 397)

Aufgrund einer Eskalation bei der Abschlussdemonstration und der Gleichgültigkeit und Verharmlosung auf Seiten der Presse entschlossen sich einige der Frauen dazu, den Protest in Form eines Zeltlagers auf unbestimmte Zeit fortzusetzen. Auch Helen entschloss sich zur Teilnahme daran, sie traf diese Entscheidung allein. Sie fragte weder ihren Mann noch eine andere Person um

Rat. Auch der Einwand ihres Mannes, dass es doch noch andere Frauen gäbe, die nicht fünf Kinder hätten und die an ihrer Stelle an dem Protest teilnehmen könnten, änderte ihre Entscheidung nicht:

Aber das stimmte nicht; mich gibt es nur einmal. Niemand kann genau das tun, was ich auf meine Weise tue. Nur ich kann dies so machen. Jeder Einzelne muß seinen eigenen Beitrag leisten, so wie nur er es vermag. (Weinreich-Haste 1986, 397)

Helens eigentlicher Wandel vollzog sich erst in Greenham, wo sie ihre eigene autonome Entscheidung traf, den Protest weiterzuführen, weil sie es plötzlich als ihre *persönliche* Pflicht empfand (398). Sie war auch bereit, für ihren Protest ins Gefängnis zu gehen. Das Wort Opfer hielt sie in diesem Zusammenhang nicht für zutreffend, da sie nichts geopfert habe:

Ich sichere meine Interessen. Ich verteidige das Leben meiner Kinder. Sehr eigennützig. Ich habe mit einer bestimmten Lebensform gebrochen, um eben die Dinge zu erhalten, die mir am Herzen liegen. (Weinreich-Haste 1986, 398)

2.5 Fallgeschichte 5: Gandhi

Gandhi verbrachte seine Kindheit und Jugend in Indien, bevor er in England zum Rechtsanwalt ausgebildet wurde. In seinen späteren Berichten schildert er seine Jugend als eine Zeit, in der er gegen die Versuchung kämpfte, nach Askese strebte und sich strenge Verhaltensrichtlinien in Bezug auf Sauberkeit und vegetarische Ernährung auferlegte (vgl. hierzu und zum Folgenden Weinreich-Haste 1986, 399). Auch in seinem späteren Leben standen seine religiösen Überzeugungen und sein Streben nach persönlicher Tugendhaftigkeit an vorderster Stelle. Nach seiner Ausbildung in England ging er nach Südafrika, wo er als Rechtsanwalt arbeitete.

Gandhi reiste auf seiner Zugfahrt durch Natal als Akademiker in der ersten Klasse, als ein weißer Mitreisender verlangte, dass Gandhi das Erster-Klasse-Abteil verlassen solle. Als Gandhi sich weigerte, der Aufforderung des Schaffners nachzukommen und in die dritte Klasse zu gehen, wurde er aus dem Zug geworfen. Auf derselben Reise wurde er nochmals körperlich angegriffen, als er sich weigerte, seinen Platz in der südafrikanischen Rassenhierarchie zu

akzeptieren. Gandhi reagierte auf diese Ereignisse wütend und schockiert (vgl. Weinreich-Haste 1986, 400) Doch ihm wurde schnell klar, dass diese Vorfälle auf die zugrundeliegenden Bedingungen zurückzuführen waren, und so begann er mit der Organisation der in Südafrika lebenden Inder als politische Interessengruppe.

2.6 Fallgeschichte 6: Der Unternehmer Ray C. Anderson

Ray C. Anderson, Gründer der Firma Interface, bezeichnet sich selbst als einen wettbewerbs- und profitorientierten Industriellen (vgl. hierzu und zum Folgenden Anderson 2005, 1 ff.). In seiner 20-jährigen Laufzeit wurde sein Unternehmen, das Teppichfliesen produziert, zu einem vollen Erfolg mit Produktionsstätten in vier Kontinenten und Kunden in 100 Ländern. Um sein Unternehmen zu gründen, gab Anderson seinen damaligen Job mit sicherem Gehalt auf. Dieser Aufbau der Firma aus dem Nichts und das damit verbundene finanzielle Risiko waren für den Vater von zwei Töchtern eine furchterregende Erfahrung. In dieser Zeit lernte er vor allem eines: seine Kunden wertzuschätzen, die Quelle der nächsten Aufträge. Mitte der 1990er Jahre erfuhr Anderson durch seine Mitarbeiter, dass sich Kundenfragen häuften, was die Firma für die Umwelt täte. Da er keine zufriedenstellende Antwort geben konnte, kam es auch zu Auftragsverlusten. Auf Anregung seiner Mitarbeiter wurde eine Sonderabteilung gegründet, die sich mit der Umweltpolitik der Firma beschäftigen sollte. Anderson sollte die Einführungsrede halten, was ihm aber Probleme bereitete:

In my whole life, I have never given one thought to what I or my company are taking from the earth or doing to the earth. I do not have an environmental vision. I do not want to make that speech. I cannot get beyond, 'We obey the law'. (Anderson 2005, 3)

Anderson wurde sich der Bedrohung des Lebens auf der Erde bewusst, als er Paul Hawken's Buch *The Ecology of Commerce* las, das ihm jemand geschickt hatte. Das zentrale Thema dieses Buchs ist das Artensterben. Hawken beschreibt die Besiedlung einer Insel in der Bering-See mit 29 Rentieren. Experten berechneten, dass die Insel 1600 – 2300 Tiere tragen könnte. Aber nach 20 Jahren explodierte die Zahl auf 6000 Tiere. Diese wurden bald durch Hunger und Krankheiten dezimiert. Aber die Population pendelte sich nicht auf die ca. 2000 möglichen

Tiere ein. Die gesamte Umwelt war durch die Überpopulation so geschädigt, dass die Zahl der Tiere drei Jahre später nur noch bei 42 lag. Der Unterschied zwischen den Wiederkäuern und uns Menschen ist, dass ihre Ressourcen Gras, Bäume und Sträucher waren, die eventuell wieder nachwachsen, während wir viele Ressourcen nutzen, die das nicht tun.

I read it, and it changed my life. It hit me right between the eyes. It was an epiphany. I wasn't halfway through it before I had the vision I was looking for, not only for that speech but for my company, *and* a powerful sense of urgency to begin to correct the mistakes of the first industrial revolution. Hawken's message was a spear in my chest that is still there. (Anderson 1998, 39 f.)

Es gab noch einen weiteren Grund für seine Betroffenheit. Anderson war 60 und er fragte sich, was er der Welt hinterlassen würde.

I read on and was dumbfounded by how much I did not know about the environment, and the impacts of the industrial system on the environment – the industrial system of which I and my 'successful' company were an integral part. A new definition of success burst into my consciousness, and the latent sense of legacy asserted itself. I got it. I was a plunderer of the Earth, *and that* is not the legacy one wants to leave behind. I wept. (Anderson 2005, 4)

Nach Hawken trägt die Industrie die größte Schuld für die Zerstörung der Biosphäre. Gleichzeitig sieht er in ihr auch die einzige Institution, die groß, mächtig, reich und einflussreich genug ist, um die Menschheit aus diesem selbstgemachten Desaster herauszuführen. Bei Anderson fiel diese Botschaft auf fruchtbaren Boden, er nahm die Herausforderung an. Er wagte etwas Neues: Sein Unternehmen setzte von da an auf Nachhaltigkeit. Diese neue Richtung war ein voller Erfolg: Es wurde weniger Abfall produziert, was die Kosten für die Abfallbeseitigung drastisch sinken ließ, die Produkte wurden durch neue Fertigungsverfahren besser, die Mitarbeiter waren motivierter dadurch, dass sie einem höheren Zweck dienten, und das Unternehmen gewann neue Kunden.

2.7 Fallgeschichte 7: Andrej Sacharow

Der russische Physiker Andrej Sacharow war in den 1950er Jahren maßgeblich an der Entwicklung der sowjetischen Wasserstoffbombe beteiligt. Er war zu diesem Zeitpunkt von der Notwendigkeit seiner Arbeit überzeugt (vgl. hierzu und zum Folgenden Sacharow 1991, 122). Zwei Todesfälle im Zusammenhang mit den Bombentests, für die Sacharow sich schuldig fühlte, die Qualen der Versuchstiere und die Furcht, dass die befreite Kraft außer Kontrolle geraten und zu zahllosen Katastrophen führen könnte, weckten seine Zweifel (vgl. 218 f.). Als ihm der militärische Versuchsleiter unmissverständlich klar machte, dass zwar die Wissenschaftler die Bombe gebaut hatten, aber die Politiker und das Militär über ihren Einsatz bestimmten, empfand Sacharow das wie einen Peitschenschlag, als einen körperlichen Schock (vgl. 220).

Natürlich hatte ich das auch schon vorher gewußt, so naiv war ich nicht. Doch es ist eine Sache, etwas zu wissen, und eine andere, es mit ganzer Seele in seiner Bedeutung für Leben und Tod zu empfinden. Die Gedanken und Gefühle, die sich damals herausbildeten und bis heute – trotz vieler anderer Erlebnisse – nicht schwächer geworden sind, führten in den folgenden Jahren dazu, daß sich meine gesamte Einstellung änderte. (221)

Die radioaktiven Auswirkungen der Versuche auf die Umwelt beunruhigten ihn zunehmend (223). Seinen allmählich immer heftiger werdenden Widerstand gegen die Kernwaffenversuche drückte er auch in einem Zeitschriftenartikel Ende der 1950er Jahre aus, in dem er sich für die Beendigung der Atomwaffenversuche aussprach (228). Anfang 1962 wurde Sacharow zum dritten Mal mit der Medaille eines Helden der Sozialistischen Arbeit bedacht (260), gleichzeitig wurde dieses Jahr zu einem der schwersten seines Lebens (262).

Sacharow war also immer noch ein wichtiger Teil des Establishments, aber er konnte dessen Werte nicht mehr vertreten.

Mit seiner Überzeugung, dass „Kernwaffenversuche in der Atmosphäre ein direktes Verbrechen gegen die Menschheit sind“ (262), fand er bei niemandem in seiner Umgebung Unterstützung. Im Herbst 1962 intervenierte er auf höchster Ebene gegen die Zündung einer Bombe – vergeblich.

Dies war meine endgültige Niederlage. Ein furchtbares Verbrechen gegen die Menschheit hatte sich ereignet, und ich hatte es nicht verhindern können! Ein Gefühl der Ohnmacht, unerträglicher Bitterkeit, der Scham und Erniedrigung erfaßte mich. Ich fiel mit dem Gesicht auf den Tisch und begann zu weinen.

Wahrscheinlich war dies die schrecklichste Lektion in meinem ganzen Leben. Man kann nicht auf zwei Stühlen sitzen! Ich beschloß, daß ich von nun an meine Kräfte hauptsächlich darauf konzentrieren würde, den Plan zur Einstellung der Versuche in der Atmosphäre, auf der Erde zu verwirklichen. (268)

Er war stolz auf seine Beteiligung am Moskauer Vertrag über das Verbot von Nuklear-Versuchen in der Atmosphäre, im Weltall und unter Wasser, der vielleicht Millionen Menschen das Leben rettete (271).

Die Jahre 1965-1967 waren nicht nur eine Periode intensivster wissenschaftlicher Arbeit, sondern auch die Zeit, in der ich mich dem Bruch mit der offiziellen Haltung in politischen Fragen näherte, der Wende in meinem Schaffen und meinem Schicksal. (287)

In den folgenden Jahren wurde Sacharow zunehmend politisch aktiv und setzte sich für Dissidenten ein.

2.8 Fallgeschichte 8: Virginia Durr

Virginia Foster Durr wurde 1904 als Kind einer Familie der weißen Südstaaten-Oberschicht in Alabama (USA) geboren (vgl. hierzu und zum Folgenden Colby & Damon 1993, 211). Sie wuchs mit einem farbigen Kindermädchen auf, das sie sehr liebte. Oft spielte sie auch mit den Kindern der anderen farbigen Dienstboten. Das Verbot, diese Spielkameraden zu der Feier ihres siebten Geburtstags einzuladen, löste einen Wutanfall bei dem temperamentvollen Mädchen aus. Schließlich erlaubten ihre Eltern ihr, vormittags ein Grillfest mit den farbigen Kindern im Hinterhof zu veranstalten. Nachfolgend kam es zu einem Eklat, der damit endete, dass Virginias Kindermädchen für immer das Haus verließ. Virginia bezeichnete diesen Verlust als ein schreckliches Trauma (212).

Auch in ihrem späteren Leben trat Virginia für ihre Überzeugungen ein ungeachtet der Konsequenzen (98). Willensstärke und geistige Unabhängigkeit zeichneten sie Zeit ihres Lebens aus. Ihre tiefgreifendste Erinnerung an ihren

Vater betrifft seine Weigerung, seine Überzeugungen für seine Karriere aufzugeben.

Trotz der guten Beziehung zu ihrem Kindermädchen und ihren farbigen Spielkameraden hatte Virginia das Gebot der Rassentrennung internalisiert, wie ein Vorfall zu Beginn ihres zweiten Studienjahres am Wellesley College zeigt: Als Virginia bei ihrem ersten Abendessen im Studentenwohnheim eine farbige Studentin als Tischnachbarin hatte, war sie fassungslos. Ihre umgehende Beschwerde darüber bei der Direktorin wurde von dieser abgewiesen. Virginia verbrachte eine schlaflose Nacht, geplagt von der Sorge, eine „Sünde gegen die Gesellschaft“ zu begehen und ihren Vater zu verärgern, wenn sie mit einer Farbigen zusammen an einem Tisch säße, aber sie wollte auch ihr interessantes soziales Leben in Wellesley nicht aufgeben. Schließlich kam sie zu dem Schluss, dass es in Ordnung sei, wenn ihr Vater nichts davon erfahren würde.

Das war das einzige Ergebnis, zu dem ich kam. Ich hatte kein großes Gespür fürs Prinzipielle. Ich hatte nicht mit meiner Seele gerungen. (213)

Im Laufe der Zeit begann sie ihre Tischnachbarin zu schätzen und zu respektieren. Es war das erste Mal, dass sie merkte, dass Menschen ihre Einstellungen für falsch hielten und dass sie am College nicht geduldet wurden. „Diese Erfahrung hatte entscheidenden Einfluß auf mich.“ (213)

Diese Erfahrung führte nicht zu einer sofortigen Veränderung, aber Zweifel an ihrer Denkweise kamen auf.

Wegen finanzieller Schwierigkeiten konnte sie ihr College-Studium nicht fortsetzen. Sie heiratete den Rechtsanwalt Clifford Durr. Nach ihrer Heirat war sie in verschiedenen sozialen Gruppen aktiv und sah so das ganze Ausmaß der Armut und des Elends der Arbeiter während der Wirtschaftskrise. Dies führte zu einer neuen Sichtweise auf Probleme sozialer Gerechtigkeit und Erfahrungen darin, Lösungen für soziale Probleme zu finden. (1992, 100) Als Clifford Durr einen Posten in der Roosevelt-Administration erhielt, zog das Paar 1933 nach Washington, wo sie mit vielen einflussreichen Politikern Freundschaft schlossen. Diese Kontakte hatten einen großen Einfluss auf Virginia. (214) Sie traf auch Clark Foreman wieder, einen Südstaatler, mit dem sie während ihrer Collegezeit befreundet gewesen war. Aber Foremans Ansichten hatten sich seit seiner Studienzeit fundamental geändert durch seine Reisen und Studienaufenthalte in

Europa und vor allem dadurch, dass er in Georgia erschüttert Augenzeuge eines Falles von Lynchjustiz geworden war. Er war zu einem Gegner der Rassentrennung geworden und beteiligte sich aktiv an den Integrationsbemühungen in Washington. Als er Virginia von seinen neuen Überzeugungen und Aktivitäten erzählte, kam es zu einem Streit, bei dem er ihr vorwarf „ein weißes, bigottes, vorurteilbeladenes, provinzielles Mädchen aus den Südstaaten“ zu sein (1993, 214). Das machte sie sehr betroffen.

Es entstand schließlich eine enge Freundschaft zwischen den Foremans und den Durrs, wodurch letztere einige namhafte Afroamerikaner kennenlernten.

Virginias Entscheidung, sich der Frauengruppe der Demokraten anzuschließen, war in erster Linie davon motiviert, an der Aufregung um Washingtons New Deal teilzuhaben und mit Eleanor Roosevelt, die sie sehr bewunderte, zusammen zu arbeiten. (1992, 103) Schon bald aber trat sie in den 15 Jahre dauernden Kampf der Frauen für das Wahlrecht ein. Sie war immer noch rassistisch von ihrer Herkunft geprägt. (1992, 109). Sie arbeitete mit liberal eingestellten weißen Frauen und auch mit schwarzen Frauen auf einer gleichberechtigten Ebene zusammen. Darin sieht Virginia den Grund für ihren Wandel. Sie schätzte und bewunderte die Frauen, mit denen sie zusammenarbeitete, aber diese Frauen hielten Virginias Einstellung Schwarzen gegenüber für falsch. Sie beschreibt die Veränderung ihrer Sichtweisen als Prozess, nicht als eine „plötzliche Bekehrung“. Sie sagt auch, dass sie ein Gefühl von Scham darüber empfand, so lange blind gewesen zu sein. (1992, 110)

Nach Kriegsende und dem Tod Roosevelts verschärfte sich das antikommunistische Klima. (215) Aus diesem Grund lehnte Clifford Durr nach Auslaufen seines Vertrages eine Wiederernennung ab. 1948 eröffnete er eine Anwaltskanzlei in Washington und spezialisierte sich auf die Verteidigung von Menschen, die antikommunistischer Verbindungen beschuldigt wurden. Allerdings war der emotionale Stress dieser Arbeit so groß, dass er sich zur Aufgabe seiner Kanzlei entschloss und eine Stellung in Denver als Rechtsberater für die Versicherungsgesellschaft der Farmervereinigung annahm. Die Kosten für eine Operation und für einen mehrere Wochen dauernden Krankenhausaufenthalt verschlangen das Geld, das die Durrs für den Verkauf ihres Washingtoner Hauses bekommen hatten.

Noch während Cliffords Krankhausaufenthalt erhielt Virginia eine Postkarte von Linus Pauling und anderen bedeutenden Wissenschaftlern, die sie um ihre Stellungnahme zu den Bombenangriffen auf den Yalufluss in Korea baten. (216) Virginia, die die Bombenangriffe ablehnte, schickte eine dementsprechende Antwortkarte zurück. Diese ablehnende Haltung brachte sie einige Zeit später auf die Titelseite der *Denver Post*. Der Arbeitgeber ihres Mannes verlangte daraufhin von Virginia einen Widerruf ihres Protests, anderenfalls würde ihr Mann seine Arbeit verlieren. Das stellt ein ernstes Dilemma für Virginia dar: Sie wollte den Arbeitsplatz ihres Mannes und das Wohl der Familie mit drei Kindern nicht aufs Spiel setzen, aber sie war eine überzeugte Kriegsgegnerin und sie hätte ihren Selbstrespekt verloren, wenn sie den Widerruf unterzeichnet hätte. (1992, 112) Clifford stand zu seiner Frau, er ließ nicht zu, dass Virginia ihren Protest widerrief. Diese Haltung kostete ihn seinen Arbeitsplatz. (216)

Angesichts ihrer desolaten finanziellen Situation und Cliffords gesundheitlicher Verfassung entschloss sich die Familie Durr zur Rückkehr nach Alabama, um dort bei Cliffords Eltern zu leben. Aber Virginia vermisste die Zusammenarbeit mit Gleichgesinnten, die an Lösungen für die Missstände der Welt arbeiteten. (113)

1952 eröffnete Clifford in Montgomery eine Kanzlei, in der Virginia als seine Sekretärin arbeitete. Er vertrat oft mittellose Schwarze. Auch Virginia war an führender Stelle an den Bemühungen um Rassenintegration in Montgomery beteiligt. Als der Supreme Court das Urteil fällte, dass die Rassentrennung in den Schulen nicht rechtmäßig sei, war „die Hölle“ los. „Da gab es keine Alternative. Man mußte aufstehen und mitmachen oder weggehen. Wir gingen nicht.“ (217) Virginia beteiligte sich am Rat für humane Beziehungen, der einzigen gemischtrassigen Gruppe in Montgomery.

Es war eine ungemeine Erleichterung für mich, die Möglichkeit, an so etwas teilzunehmen, mit Menschen zusammen zu sein, die gegen die Rassentrennung waren. (217)

Der Widerstand der Befürworter der Rassentrennung war heftig und gewalttätig. Für die Durrs war es eine schwierige Zeit und sie kamen zu dem Entschluss, ihre beiden jüngeren Töchter im Norden in die Schule zu schicken, um sie vor Beschimpfungen, sowohl von Seiten der Lehrer als auch von den Mitschülern, zu schützen.

Clifford erhielt viele Stellenangebote von Universitäten und Kanzleien aus dem Norden der USA. Aber er und Virginia empfanden Alabama als ihr Zuhause und sie lehnten es ab wegzugehen. Sie blieben während der 1960er Jahre in der Bürgerrechtsbewegung aktiv. Trotz der Gewalt und Turbulenzen der Zeit herrschte doch das Gefühl vor, dass der Kampf um die Bürgerrechte langsam gewonnen wurde.

2.9 Fallgeschichte 9: Martin Snoddon

Martin Snoddon wuchs in den 1960er Jahren in Nordirland auf. Als Jugendlicher in einem protestantischen Umfeld erlebte er die Angriffe der IRA als Bedrohung seiner eigenen Sicherheit und der seiner Familie und Nachbarn. Er erlebte, wie protestantische Bewohner aus ihren Häusern vertrieben wurden und katholische einzogen.

Snoddon besuchte die Sonntagsschule. Er war sich der christlichen Werte von Gut und Böse bewusst, mehr noch, er hatte diese Werte internalisiert und er hatte gesehen, wie seine Eltern sie praktizierten. So half er häufig anderen Menschen, und seine Hilfsbereitschaft bewog ihn auch dazu, sich in dem Konflikt zu engagieren, seinen Nachbarn zu helfen, da es von staatlicher Seite keinen Schutz gab (vgl. hierzu und zum Folgenden Snoddon 2004).

In 1972, the IRA ceasefire broke down in Lanadane Avenue. This was the street that I have played in as a child; where my school friends had grown up was an onslaught of the IRA shooting down on us – I think it was for about eleven days. I was dodging the bullets as I roamed the street. This was common, you know, nothing extraordinary. I was just one of the people trying to help people in those circumstances. But I found myself, a 16-year-old, having a gun put in my hand. The violence wasn't forced on me, but neither was it welcomed. I would say that I was a very reluctant combatant but I did feel it necessary to defend my community, my friends and family and people that I loved and who were in danger. How I chose to do that was to take up arms against those aggressors. So I was tending to terrorize terrorists. This was my aim and my motivation. (Snoddon 2004, 32f.)

Im Alter von 19 Jahren verübte er einen Bombenanschlag auf ein IRA-Quartier zusammen mit einem Freund, der infolge dieses Anschlags starb, da die Bombe zu früh hochging. Eine Frau starb und 17 Menschen wurde verletzt. Auf der

Flucht entkam Snoddon nur knapp der aufgebrauchten Menge, die ihn lynchen wollte. Er wurde von der Polizei ins Gefängnis gebracht.

I remember waking the next morning after the operation and seeing the effect of the bomb explosion, and the fact that a woman had died in that explosion tore the heart clean out of me. If 120 men had died I would have felt better. Our intelligence at the time was that this was an active base and this has since been confirmed by members of the IRA. Even so, the fact that a woman was killed ate into my conscience for a long time. (34)

Snoddon wurde zu „lebenslänglich“ verurteilt. Im Long Kesh-Gefängnis begann er zu studieren.

The formal education I received was of great value to me, but the informal education was more life changing. I said that Long Kesh was a front line of sorts, but it was also a ‘back channel’ of sorts since it provided opportunities for informal contacts between former enemies. (35)

Zwischen ihm und einem ehemaligen IRA-Mitglied entwickelt sich eine enge Freundschaft.

During the course of my imprisonment, I had a lot of time for self-examination. There wasn't any immediate transformation. (...) In fact it was tortuous. There were a lot of beliefs and attitudes that I held dear that I was breaking down and building up anew while I was in prison. (...) We explored the motivations for the conflict, not just the immediate effects, and examined Irish history in detail – the pros and cons, the different stories, the propaganda and the political attitudes involved in Irish history. (Snoddon, 35)

Nach 15-jähriger Haft wurde er entlassen. Über verschiedene Stationen und Ausbildungen wurde er schließlich zum Leiter eines Zentrums für Konflikt- und Traumaarbeit in Belfast.

I was fortunate (...) to have received various forms of training, from counseling to mediation and negotiation skills. But I couldn't have attempted this work if I hadn't become reconciled with my own past. (...) Reconciliation with my past came about while I was still in prison. A lot of it was about understanding and accepting my motives for becoming involved in violence. At the root of it all, I believe that I acted with good intentions on behalf of my community in the face of the threat that existed at that time. At the same time, I fully appreciated the impact of my action on other people – the families of those killed, the woman who was blown up, my comrades and other people who were on the premises. (Snoddon, 38 f.)

Seine Familie, die sehr gesetzestreu war, unterstützte seine Aktionen nicht, aber sie stand zu ihm. „Nevertheless, I came to believe that what I did was wrong – absolutely morally wrong.” (39)

Durch seine neue Sichtweise zerbrachen auch Freundschaften.

There has been an emotional cost in knowing that they think I have distanced my self from my community, when in fact I now have a much wider sense of community than the purely parochial one. And that wider sense of community includes people who were my enemies and supporters of my former enemies.” (39)

Snoddon besuchte auch andere Krisenregionen wie Südafrika. Auf einer Konferenz in Nicaragua schloss er Freundschaft mit einem ehemaligen IRA-Mitglied.

We still have our separate and polarized political aspirations, but one thing that I have ingrained within me is an acceptance of difference regardless of what that difference is. There is one point though on which I am implacable and that is that I am opposed to the use of violence. (40)

2.10 Fallgeschichte 10: Peter Woolfs „Bekehrung“ vom Kriminellen zum Helfer

Peter Woolf, geboren 1957, wuchs in einer gewalttätigen Familie auf. Er kam auch schon als Kind mit Alkohol in Kontakt und war mit 14 Jahren drogensüchtig. Seine kriminelle „Karriere“ brachte ihn wegen verschiedener Delikte mehrfach vor Gericht und für insgesamt 18 Jahre ins Gefängnis. Aber alle diese Verurteilungen und Gefängnisaufenthalte bewirkten keine Verhaltensänderung, weder in Bezug auf seine Alkohol- und Drogensucht noch in Bezug auf sein kriminelles Handeln. Woolf lernte schon früh, keine Gefühle und vor allem keine Schwäche zu zeigen, es war wichtig, nicht „sein Gesicht zu verlieren“. Er lernte auch, dass neben Geld Gewalt ein mächtiges Druckmittel darstellt, um Menschen einzuschüchtern (vgl. hierzu und zum Folgenden Woolf 2009).

2002 war Woolf an einem absoluten Tiefpunkt angelangt war. Sowohl seine Familie als auch seine Freunde hatten ihn aufgegeben, und aufgrund seiner

Heroin suchte hatte er schwere gesundheitliche Probleme. Sein Leben drehte sich nur noch um die Beschaffung von Geld zur Finanzierung seines Drogenkonsums. (Woolf 10 ff.). Er brach in das Haus von Will Riley ein, eine Tat der Verzweiflung, um wieder ins Gefängnis zu kommen – an den einzigen Ort, an dem er sich sicher fühlte (16). Er blieb so lange in der Wohnung, bis Riley nach Hause kam und ihn auf frischer Tat erwischte, als ob sein Unterbewusstsein ihm zuflüsterte: „Stay here and get nicked, cos it’s your last chance.“ (294). Es kam zu einem Kampf zwischen den beiden Männern, bei dem Woolf Riley zwei Mal auf den Kopf schlug, aber nicht zu einer Waffe griff.

I could have grabbed a knife in Will’s kitchen, but I didn’t. Probably when I was younger I would have, but not any more. I’d hit people with iron bars before, shot people with crossbows, done all sorts to people, but those times were all in my past. I had reached the point where I couldn’t do it anymore. (293)

So wurde Woolf schließlich von der Polizei festgenommen. Er hatte nur noch einen Wunsch: seine Ruhe zu haben.

I was forty-four years old. I’d been committing crimes since I was six or seven. I’d been on the booze since I was a kid. I’d been on Class A drugs since before I left school. I’d been bad and dangerous and scary, only now it was me who was frightened. I just wanted everything to stop. I didn’t want to be me anymore. (22)

Er hatte den Wunsch, für immer im Gefängnis zu bleiben, aber doch noch genug Selbsterhaltungstrieb, um Riley bei dem Kampf nicht ernsthaft zu verletzen oder gar zu töten, so dass dieser Wunsch in Erfüllung ginge (294). Da er keine Verbindung mehr zu seiner Familie und zu seinen Freunden hatte, niemanden, der ihm beistand und ihn zumindest finanziell unterstützte, musste er einige radikale Entscheidungen treffen.

I felt old in prison this time round. I felt that my time was passing and that I no longer had the right to expect help from other inmates. I couldn’t bribe anyone to help me as I had no money, and I couldn’t strong-arm them into helping me out because I was no longer as fit as I used to be. Most importantly, I no longer had the will to intimidate people into helping me. (293)

Er entschloss sich zu einem Alkohol- und Drogenentzug (290). Dadurch änderte sich auch das Verhältnis zu den anderen Häftlingen, die sich in seiner Gegenwart nun unwohl fühlten.

I was becoming a different person, although slowly, and keeping away from the drug addicts in prison – which basically meant everyone else in there – was a step on that part. (298)

Aber diese Isolation von anderen Menschen war auch keine Lösung, sie schien nur in den Wahnsinn zu führen (298).

Der Polizist Kim Smith, ein Mitarbeiter des Programms für *Restorative Justice*, besuchte Woolf im Gefängnis. Dieses Programm bietet dem Opfer eines Verbrechens die Möglichkeit, den Täter zu treffen und ihm zu schildern, welche Auswirkungen seine Tat auf das Leben des Opfers und auf dessen Angehörigen hat. Smith erklärte Woolf auch, dass es bei diesem Treffen nur um das Wohl der Opfer gehe; Woolfs Teilnahme würde sich für ihn nicht strafmildernd auswirken. Dieses Treffen bot aber auch eine Gelegenheit, wenigstens für eine kurze Zeit, der monotonen Routine des Gefängnisses zu entkommen. „I certainly didn’t expect to be changed by it.“ (300). Woolf glaubte die Sache im Griff zu haben, er hatte genug psychologische Literatur gelesen, um zu wissen, welche Rechtfertigungen er für sein Verhalten vorbringen konnte.

I got myself ready with all the talk, all the language, made sure I knew what buttons to press to make it sound like I was taking part rather than just turning up. I expected it to go the right way for me. After a few decades of manipulating people, this was all second nature to me. (301)

Als er schließlich seinen früheren Opfern und deren Partnern gegenüber saß, fühlte er sich unwohl. Seine eigene Familie hatte ihn schlichtweg ausgelacht, als er sie telefonisch um Begleitung zu diesem Treffen bat. So war er allein gekommen. „I’d never felt so exposed, so isolated, in my whole life.“ (303).

Im Gegensatz zu Riley hatte Woolf ihn und auch seine anderen Opfer lange vergessen. Woolf erfuhr, welche Ängste sein früheres Opfer nach dem Einbruch plagten, seine Gefühle von Frustration und Versagen, dass es ihm nicht gelungen war, sein Heim und seine Frau zu schützen. Er sah, wie ein anderes Opfer – ein Arzt – weinend zusammenbrach, weil Woolf seinen Laptop, der die Arbeit seines ganzen Lebens enthielt, gestohlen und für 20 Pfund verkauft hatte. Die Leiden seiner Opfer zu hören und zu sehen und zu wissen, dass er dafür verantwortlich war, war eine niederschmetternde Erfahrung für Woolf:

All of a sudden the ground seemed to shift underneath me. My throat closed. I couldn’t speak; I felt I couldn’t breathe. It was like I was being squashed into a tiny space. (...) Tears rushed into my eyes. And something else happened, too. There was no longer a devil taunting me, tempting

me; instead, someone invisible stepped forward and slid a sharp cold blade deep between my ribs and into my heart. (306)

Er wusste nicht, was er diesen Menschen, denen er ihr Lebenswerk, ihre Würde und ihre Sicherheit geraubt hatte, deren ganzes Leben er unwiderruflich verändert oder sogar zerstört hatte, antworten sollte.

I had lived my whole life cut adrift from people, living in my own little bubble, and suddenly the anger and pain of two men forced its way into me and I knew, perhaps for the very first time in my life, not only how someone else actually felt but also what that felt like for myself. I'd done this to them, me. (...) I'd *known* this before, but now for the very first time in my life, I *felt* it. And it hurt.

This doctor saved lives, he was working on saving even more, and I'd come along and destroyed that in seconds. His tears were the single slice of pain that penetrated and changed me. Nothing I'd ever gone through before compared to that moment. It was more powerful than the death of people I'd known forever, like Fred, who'd died in my arms. It was the most powerful moment I'd ever experienced. (306 f.).

Ihm wurde heiß und kalt und er fühlte Scham (307). Schließlich brachte er es fertig, seine Gefühle auszudrücken und seinen Opfern zu sagen, dass es ihm leid tue, was er ihnen angetan hatte, dass er keine Drogen mehr nehme und dass er sein Leben ändern wolle. Mehr brachte er nicht heraus; er saß da und zitterte.

I came apart in that room; all that I knew as me, as Peter Woolf, the bad man, the alcoholic, the addict, the rebel without a clue, fell away. Someone else buried deep down, was slowly revealed in the process, though I didn't know who that was. I didn't even know how to recognize him. (308)

Woolf kam in Verbindung mit Menschen, die sich wirklich um ihn kümmern, die sich für seine Fortschritte interessieren. Zu Woolfs Resozialisierungsprogramm gehörte auch, dass er seinen Opfern einen Brief schrieb, in dem er seine Reue auszudrückte. Sowohl Riley als auch der Arzt baten ihn, sie von seinen weiteren Fortschritten, wie er seine Abhängigkeit und sein Leben in den Griff bekomme, zu unterrichten. Er fühlte sich beschämt, aber gleichzeitig war es ein großer Ansporn für ihn, dass gerade diese Menschen, denen er so übel mitgespielt hatte und die eigentlich gar keine Veranlassung dazu hatten, sich um ihn kümmerten. Das war etwas, das Woolf so nie gekannt hatte. Menschen, die sich in früheren Zeiten um ihn gekümmert hatten, waren darauf aus gewesen, dass er nützlich war für sie und tat, was sie wollten. „No one had ever expressed concern for me and

my feelings, and a desire for me to be a better person.” (309). Ihm lag sehr viel daran, dass diese beiden Männer stolz auf ihn waren. Er sah nun einen Sinn in seinem Leben und er war entschlossen, sie nicht zu enttäuschen. Allerdings war diese Angliederung langwierig und schmerzhaft. Er musste die Verantwortung dafür übernehmen, was er anderen Menschen angetan hatte und dafür sorgen, dass so etwas nicht wieder geschah (312). Es war auch einige Anstrengung von seiner Seite nötig, um andere Menschen davon zu überzeugen, dass es ihm mit seiner „Bekehrung“ ernst war. Sein Versuch den anderen Gefangenen zu erklären, was sie ihren Opfern angetan hatten, stieß auf Unverständnis. Es verletzte ihn, wenn er dafür von seinen Mitgefangenen beschimpft wurde. Er musste sich in der Therapie seinen Gefühlen stellen, vor allem seiner Angst und seiner Scham (317), er musste sich durch seine Schuld und seine anderen Gefühle hindurcharbeiten. Nach seinem Gefängnisaufenthalt und seiner Wiedereingliederung in die Gesellschaft heiratete er und wurde Vater von drei Stiefkindern. Er arbeitet für verschiedene Organisationen, die sich für die Resozialisierung von Strafgefangenen einsetzen. Mit Riley, seinem früheren Opfer, verbindet ihn eine Freundschaft, gemeinsam halten sie Vorträge zu Themen wie Verbrechensbekämpfung und Resozialisierung von Strafgefangenen.

2.11 Fallgeschichte 11: Craig Kielburger

Für den 12jährigen Kanadier Craig Kielburger änderte sich sein Leben mit dem Lesen der Morgenzeitung am 19. April 1995. An diesem Morgen schockierte ihn ein Bericht auf der Titelseite (vgl. hierzu und zum Folgenden Kielburger 1998).

Die Schlagzeile, die mir in die Augen sprang, lautete: *12jähriger Kämpfer gegen Kinderarbeit ermordet*. Ich erstarrte. Zwölf, genauso alt wie ich. (Kielburger, 12)

Der Junge, um den es in dem Bericht ging, war Iqbal Masih, der als Vierjähriger von seinen Eltern in die Sklaverei verkauft worden war. In den folgenden sechs Jahren war er die meiste Zeit an einen Teppichwebstuhl gekettet und musste winzige Knoten knüpfen. Mit 12 Jahren kam er frei und reiste durch die Welt, um auf das Elend der Kinderarbeiter aufmerksam zu machen. Er wurde in der Nähe seines Heimatdorfes in Pakistan erschossen, möglicherweise von erzürnten

Teppichfabrikanten, die wiederholt gedroht hatten, den jungen Aktivisten zum Schweigen zu bringen. (12)

Der Gedanke an das Schicksal des gleichaltrigen pakistanischen Jungen ließ Craig nicht mehr los. Nach der Schule suchte er in der Bibliothek nach weiteren Informationen über Kinderarbeit.

Als ich nach Hause kam, hatten sich Bilder von arbeitenden Kindern in meinem Kopf eingenistet – Kinder, die endlose Stunden in schwach beleuchteten Räumen Teppiche fertigten, anderen, die in unterirdischen Gruben schufteten, wo sie sich mühten Kohle an die Oberfläche zu befördern, wieder anderen, verstümmelt oder getötet durch Explosionen in Feuerwerksfabriken. (...) Ich war empört darüber, daß die Welt so etwas zuließ. Ich verstand nicht, warum nichts getan wurde, um derartige Grausamkeiten zu verhindern. (13)

Obwohl er schon früher im Fernsehen Berichte von armen und unterernährten Menschen gesehen hatte und in der Schule über Hungersnöte gesprochen worden war, war dies etwas anderes.

Aus irgendeinem Grund ergriffen mich die Berichte über Kinderarbeit mehr als Berichte über andere Ungerechtigkeiten, die ich gehört oder gelesen hatte.

Vielleicht lag es daran, daß das Schicksal dieser Kinder meine Vorstellungen von dem erschütterte, was Kindheit bedeutete – Schule, Freunde, Zeit zum Spielen. (...) Ich überlegte, was ich tun würde, wenn ich in ihrer Situation wäre. Ich war sicher, daß ich rebellieren, alle um mich versammeln und mich gegen die Grausamkeit der Vorarbeiter wehren würde. Aber ich war nicht in ihrer Situation; ich konnte mir nur ausmalen, was ich tun würde. (Kielburger, 13 f.)

Seine Mutter unterstützte ihn bei der Suche nach weiteren Informationen. Weitere Bestärkung erhielt er von einigen seiner Klassenkameraden und von Alam Rahman, einem Mitglied einer Jugendorganisation, mit dem Craig einige Monate später durch mehrere Länder reisen sollte, um sich vor Ort ein Bild von der Situation der Kinder zu machen. Die Reise hinterließ einen tiefen Eindruck bei Craig und veränderte ihn grundlegend. (282)

Doch für mich ist es auch normal, sich für eine Sache zu engagieren, weil man so fest an sie glaubt, daß man einfach nicht abseits stehen und darauf warten will, daß andere Leute handeln. (Kielburger,18)

Mit Unterstützung seiner Klassenkameraden wurde Free the Children gegründet. Heute – mehr als anderthalb Jahrzehnte später – ist dies eine der größten

Hilfsorganisationen, die in über 45 Ländern Kindern mit Bildungs- und Entwicklungsprogrammen hilft. Craig Kielburger wurde auch mehrfach für sein soziales Engagement ausgezeichnet.

2.12 Fallgeschichte 12: Tom Sawyers Nahtoderfahrung

Tom Sawyer war 33 Jahre, zweifacher Vater und ein egoistischer, ich-bezogener und selbstgerechter Mann. Sein Wandel vollzog sich, als er bei Arbeiten an seinem Lieferwagen unter diesem eingeklemmt wurde. Der Wagen lastete auf seinem Brustkorb, so dass er keine Luft mehr bekam, er verlor das Bewusstsein, sein Herz hörte auf zu schlagen, er war klinisch tot (vgl. hierzu und zum Folgenden Farr 1993).

Everything had gone blank. I then had a feeling of absolutely, positively, waking up, very quickly and sufficiently. (...) All pain and pressure was gone. I felt I could see very clearly, but the problem was I saw nothing but absolute, total blackness. (...) instantaneously, this darkness took the shape of a tunnel. (...) I had the feeling of floating, or that I was moving through it – and it was okay; it was comfortable. (...) I went faster and faster through the tunnel. (...)

The next thing is that way off in the distance – to infinity – there appeared this little speck of light. That light was very special. (...) It was extremely bright. This speck of light was brighter than something that would immediately blind you. (...) It was utter beauty. (...) It included the entire universe that I was ever aware of. It was absolutely, positively, everything. (...) There were such feelings of warmth and love coming from the Light that it made me feel good. (Farr, 25 ff.)

Tom kommunizierte mit dem Licht auf eine telepathische Weise über die Natur Gottes, das Universum und die Bedeutung seines Lebens: „a telepathic thought-pattern to thought-pattern rapport that functioned as fast as or conceivably faster than the speed of light.”(28) Tom erhielt die Möglichkeit der Wahl, in sein normales Leben zurückzukehren oder Teil des Lichts zu werden. „In order to make that choice intelligently, I had to have a complete life review.” (29)

Dieser Lebensrückblick beinhaltete sein ganzes Leben von seinem ersten Atemzug bis zu seinem Unfall. Er durchlebte die Ereignisse seines Lebens aus verschiedenen Perspektiven: aus der Perspektive einer objektiven 3. Person, als er

selbst zu der Zeit des Ereignisses und als die andere Person, die an dem Ereignis beteiligt war (37). Eines dieser Erlebnisse hatte er im Alter von acht Jahren, als sein Vater ihm den Auftrag erteilte, den Rasen zu mähen und das Unkraut herauszureißen. Tom wusste von dem Plan seiner Tante Gay, aus einigen der wild wachsenden Pflanzen Blütenkränze und -ketten für die Kinder zu flechten. Er hätte dies seinem Vater erklären und die Wildpflanzen stehen lassen können. Statt dessen entschied er sich, gemein zu sein und seine „Operation Chop-chop“ durchzuführen. Er kam damit durch, seine Tante erwähnt diesen Vorfall ihm gegenüber nie.

I not only re-experienced my eight-year-old attitude and the kind of excitement and joy of getting away with something, but I was also observing this entire event as a thirty-three-year-old adult (...). But it was more than that.

I also experienced it exactly as though I was my aunt Gay, several days later after the weeds had been cut. (...) ‘Oh my goodness, what has happened? Oh well, he must have forgotten. But he couldn’t have forgotten, everyone was looking forward to- Oh no, knock it off. Tommy is – he’s – He’s never done anything like that. I love him so. (...) I’ll never mention it. God forbid, if he did forget and I remind him, that will hurt his feelings. (...) I was in my Aunt Gay’s body, I was in her eyes, I was in her emotions, I was in her unanswered questions. I experienced the disappointment, the humiliation. It was very devastating to me. It changed my attitude quite a bit as I experienced it. (Farr, 29 f)

Ein anderer Vorfall, den Sawyer erneut durchlebte, ereignete sich, als er 23 war und als Profi an einem Radrennen teilnehmen wollte. Bei der Ankunft am Zielflughafen entdeckte er, dass sein Rennrad durch den Fehler eines Flughafenangestellten beim Verladen irreparabel beschädigt worden war.

I was myself in all my rage and indignation and righteousness. But I was simultaneously that young kid who had worked his first day at the airport and didn’t know what ‘Escort Service’ meant. It was, to him, simply a canvas bag in the way. He had no idea that there was a bicycle in there, had no idea of anything about it. He made a mistake through ignorance.

Did that help me to understand? Of course it did. I realize that there was in his life, almost no interaction at all with me, Tom Sawyer. It was only a moment in his life, trying desperately to do a good job. (Farr, 31)

Er durchlebte auch erneut die Auseinandersetzung mit einem Mann, der ihm plötzlich vor seinen Wagen gelaufen war, worauf Sawyer sehr wütend reagierte, da sein Wagen hätte beschädigt werden können. Auf seine sarkastische Äußerung

gegenüber dem Mann, beschimpfte und ohrfeigte dieser ihn. Der 19-jährige Tom Sawyer nahm das zum Anlass, den Mann fertigzumachen, er brachte ihn fast um. Er sah sein Verhalten als Selbstverteidigung an, da der Mann ihn zuerst geschlagen hatte. In seinem Lebensrückblick war Sawyer auch diesmal die andere Person.

I also experienced seeing Tom Sawyer's fist come directly into my face. And I felt the indignation, the rage, the embarrassment, the frustration, the physical pain... I felt my teeth going through my lower lip – in other words, I was in that man's eyes. I was in that man's body. I experienced everything of the inter-relationship between Tom Sawyer and that man that day. (...) Okay. He hit me first. Try that in your life review! (Farr, 32 ff.)

Angesichts dieser ausgedehnten Vorführungen sind Rationalisierungen und kleinliche Entschuldigungen wie weggewischt. (Lorimer 38)

Sawyer entschloss sich, in seinen Körper und in sein Leben zurückzukehren. Sofort nach der Rückkehr in seinen Körper kam er wieder zu Bewusstsein und konnte wieder atmen, als der Wagen angehoben wurde.

The transitions that I went through were abrupt and chaotic. I changed from an agnostic to a Christian, I changed from a scientific, headstrong, masculine individual to a spiritual individual with a better balance of feminine characteristics. I changed from a righteous, self-motivated person to a spiritually motivated individual who now prioritizes helping others. (Farr, 60)

2.13 Fallgeschichte 13: Jo Berry – Empathie für den Feind

Jo Berrys Vater, Sir Anthony Berry MP, wurde bei dem IRA-Bombenanschlag auf das Grand Hotel in Brighton 1984, während des Parteitages der Konservativen Partei getötet. 16 Jahre später, im November 2000, traf Jo Patrick Magee, der für den Anschlag verantwortlich war (vgl. hierzu und zum Folgenden Berry 2004).

Der Tod ihres Vaters war ein großer Schock für Jo: „Ripping my heart in two and changing the very essence of who I was.“ (Berry, 14) Sie war in einen Krieg hineingezogen worden, über den sie nichts wusste. Aber sie und ihr Vater hatten eine gemeinsame Vision von Frieden geteilt und sie wollte etwas zu diesem Frieden beitragen. Sie fühlte den Schmerz der Familien der anderen Bombenopfer

und es war ihr ein Anliegen, etwas Positives aus der Tragödie zu machen. Sie hatte die Wahl, ein Opfer zu bleiben und andere für ihren Schmerz verantwortlich zu machen oder zu verstehen versuchen, warum ihr Vater getötet wurde. „During the first year I began to walk in the footsteps of the bomber.” (Berry, 14) Zufällig lernte sie den Bruder eines IRA-Mitglieds kennen, das von der britischen Armee getötet wurde. Über das „Feindbild“ hinweg unterhielten sie sich über Menschlichkeit und ihre Träume für eine friedliche Welt. Jo lernte noch verschiedene andere „Feinde“ kennen. So begann sie, die Zustände von Ungerechtigkeit und Unterdrückung, die zu dem Bombenanschlag geführt hatten zu verstehen.

In my world people I loved could be blown up and I felt a deep sense of responsibility to help bring about peace. This gave me a sense of purpose and a belief that I could contribute to the peace process by helping to build bridges through meeting so-called enemies as human beings. (Berry, 15)

Nach der Teilnahme 1986 an einer Fernsehsendung über Vergebung fühlte sie, dass sie nicht weitermachen konnte. Sie ging nach Wales, heiratete und bekam drei Töchter. Jede Bombe und jeder Todesfall in Nordirland war ein Anlass für Trauer. Als Magee im August 1999 aus dem Gefängnis entlassen wurde, durchlebte Jo den Todestag ihres Vaters wie beim ersten Mal:

I felt the grief and shock again, and had a deep rage of Magee. ‚How dare he kill my dad? How dare he destroy my family?’ I cried and screamed, my arms beating up and down in anger and rage. (Berry, 15)

Durch eine Reihe von Ereignissen kam sie in das Glencree Centre for Reconciliation, wo sie Opfer von allen Seiten des Konflikts traf, einschließlich eines Ex-Häftlings, der Magee kannte; das war eine wichtige Vorbereitung für sie.

I dived into my feelings and felt so much grief, anger and sadness. I knew that it was safe to share my story as no one would be afraid of my pain and I found it to be a great deal of comfort and joy in connecting with other victims. (Berry, 16)

Allerdings wurde sie nach dem ersten Treffen mit Ex-Strafgefangenen überwältigt von dem Gefühl, ihre Familie, ihr Land und die anderen Opfer des Terrorismus verraten zu haben. Bei der Verarbeitung dieses Gefühls weinte sie stundenlang,

zurück blieb ein Gefühl tiefer Traurigkeit. Bei ihren Treffen mit den so genannten Feinden hatte sie zu ihrer Überraschung entdeckt, wie sympathisch und normal diese waren.

Emotionally I had discovered the waste of war, and realized that the ‘enemy’ is always my brother and sister. (...) I had longed to build a bridge with Patrick, my motivation being to meet him as a human being and to hear his story. On 24 November 2000 I met Patrick Magee for the first time. (...) He was very open and told me, ‘I want to hear your anger, I want to hear your pain.’ We talked for three hours with an intensity I had not experienced before. It was a profoundly healing experience that left me feeling elated and yet disorientated. On a deep level I felt as if I already knew him. (Berry, 16)

Ihre Desorientierung rührte von dem Gefühl, einen Tabubruch begangen zu haben, indem sie sich mit Magee traf.

My world felt topsy-turvy; it was as if I was climbing a mountain without a map, I felt out of my depth and alone again. (Berry, 16 f.)

Aber Magee war bereit, sie auf dieser „Reise“ zu begleiten. Sie trafen sich oft allein für mehrere Stunden und erklärten sich auch bereit, dass einige ihrer Treffen für eine BBC-Dokumentation mit dem Titel *Facing the Enemy* gefilmt wurden.

The cost for me has been in leaving my emotional comfort zone and entering new territories where the old rules no longer apply. I have been challenged on every level through meeting Pat and going public with the documentary. The only way for me to get through this is with emotional honesty, feeling every feeling without judging it or trying to change it. I have experienced shock, grief and pain on a deep level, because since the bomb my life has been changed forever and I have had to grieve about the loss that involved in order to move on. (...) I’ve found myself grieving for the me that died at the time of the bomb. (...) I’ve felt angry with Pat because even now he still intellectually defends the bombing.

I’m uneasy with the word ‘forgiveness’ as I feel that if I forgive Patrick I will never again be able to feel challenging emotions such as rage and anger. And yet, I’ve had an experience of such empathy with him that I’ve felt there is nothing to forgive. I have walked in Patrick’s footsteps for a long time and a part of me has finally reached a place of understanding and acceptance. (Berry, 17 f.)

Die Urteile fielen weg, als Jo klar wurde, dass sie an Magees Stelle dieselben Entscheidungen getroffen hätte. Diese Erfahrung gab ihr die Freiheit, alle ihre Gefühle zuzulassen.

Meeting Pat has given me so many opportunities for healing and transformation. (...) My heart, that can encompass all my feelings, tells me to keep opening to transform all the pain, grief and fear into compassion. (Berry, 18)

Während ihr Mitgefühl einerseits wächst, dadurch dass sie Magee als Freund akzeptiert, gibt es auch Teile in ihr, die diese Freundschaft als Herausforderung ansehen.

2.14 Fallgeschichte 14: Patrick Magee

Patrick Magee wurde in Irland geboren, lebte aber seit seinem vierten Lebensjahr mit seiner Familie in England. Er fühlte sich fremd in England und sah Belfast, wo noch viele seiner Verwandten lebten, als sein wahres Zuhause an. 1970 reiste er nach Irland und nahm die Eindrücke der Unruhen mit nach England. „The turning-point of me was the introduction of internment without trial in August 1971.“ (Magee 2004, 23). So kehrte der 20-Jähriger nach Belfast zurück, er kam nicht, um sich an dem Konflikt zu beteiligen, sondern um die Situation zu verstehen. „I wanted to contribute something, but I didn’t know what I could do.“ (Magee, 23). Er wohnte in einem richtigen Brennpunkt, in einer kleinen katholischen Enklave, die an ein größeres protestantisches Viertel grenzte, so dass es ständig Unruhen gab. Es war kein einzelnes Ereignis, sondern eine Kumulation von Ereignissen, die schließlich zu seinem Eintritt in die IRA führten.

It is hard to explain motivations, they are always complex, but I was struck by the way Republicans were organized to look after people’s welfare needs. In this Catholic enclave, like other nationalist areas throughout the six counties, people had just been written off and there was no outside agency providing for them. If they didn’t look after themselves, no one was going to do it for them. The outside world had to be made aware of this injustice and so the nationalists took to the streets to make those in power listen. (...) The outcome was that we were driven off the streets (...) and as a result many people, including myself, joined the IRA. (23 f.)

Seiner Meinung nach musste die IRA, um sich wirklich Gehör zu verschaffen, drastische Maßnahmen ergreifen und Ziele außerhalb Irlands bombardieren. 1984 verübte er einen Bombenanschlag auf ein Hotel in Brighton, in dem sich

anlässlich eines Parteikongresses die Premierministerin Margaret Thatcher und mehrere Regierungsmitglieder aufhielten.

I am a lapsed Catholic, but I have been sustained throughout my involvement in the conflict by the belief that my actions had a moral basis. Looking back, I don't think we had a choice. (...) After 50 years of misrule (...) people felt the state had abandoned them so a political solution wasn't open to us. In the end, I was impelled by my experience on the streets of Belfast, by the things I had witnessed. That's where my commitment to Republicanism comes from. (Magee, 27)

Unter den Menschen, die bei dem Attentat starben, war der Vater von Jo Berry. Magee erhielt eine lebenslange Gefängnisstrafe, kam aber nach 15 Jahren wieder frei. Sein Treffen mit Jo Berry bezeichnet Magee als einen wichtigen Wendepunkt in seinem Leben.

I think she has been strengthened by these meetings. I certainly have, because it has occasioned me to look back over the past and to deal with some of the difficult issues – the fact that I hurt human beings. (27)

Über die Jahre hinweg wurden Jo Berry und Magee Freunde. Gemeinsam gründeten sie *Causeway*, eine Organisation, deren Ziel es ist Begegnungen zwischen früheren Feinden zu ermöglichen. „The goal isn't so much restitution but understanding.“ (Magee, 28)

When people come together, they are no longer faceless victims or enemies. Now, when I talk to Jo, incredible as this may sound, it is as if we are sitting and discussing the hurt I have caused to a friend. That's the big change. (Magee,28)

Die Ausübung von Gewalt hatte zu einem teilweisen Verlust seiner Menschlichkeit geführt, mit Jo Berry in seinem Leben war er in der Lage, diese wiederzufinden (Berry, 20). Ein Ergebnis ihrer Freundschaft war die Gründung einer Organisation, die Treffen zwischen den früheren Feinden ermöglicht, wobei nicht Wiedergutmachung, sondern Verstehen im Vordergrund steht.

2.15 Fallgeschichte 15: Edward Snowden - Whistleblower

Der 30-jährige Edward Snowden, Sohn einer Gerichtsangestellten und eines Offiziers der Küstenwache, arbeitete mehrere Jahre als IT-Experte für die CIA und als Angestellter einer Softwaresicherheitsfirma im Auftrag der NSA, er arbeitete in Genf, Japan, im Hauptquartier Fort Meade bei Washington und auf Hawaii.¹

Anfang Juni 2013 gab er nach reiflicher Planung Tausende streng geheimer Daten über weltumspannende Spähprogramme der NSA an zwei Tageszeitungen (Guardian und Washington Post) weiter. Er war bereit, die Konsequenzen dafür zu tragen, dass er öffentlich machte, was die Regierung der USA im Verborgenen betreibt. Durch seine Tat hofft er, eine weltweite Debatte darüber anzustoßen, in was für einer Welt wir leben wollen.

„My sole motive is to inform the public as to that which is done in their name and that which is done against them.” (Guardian) Dafür gab er sein sehr komfortables Leben auf Hawaii mit einem Jahresgehalt von 200000 \$, seine berufliche Karriere, seine Freundin und seine Familie, die er liebt, auf.

I’m willing to sacrifice all of that because I can’t in good conscience allow the US government to destroy privacy, internet freedom and basic liberties for people around the world with this massive surveillance machine they’re secretly building. (Guardian)

Wegen seiner Enthüllungen ist er für die einen ein Held und für die anderen ein Verräter.

“I am not afraid, because this is the choice I’ve made.” Was ihn aber nicht zur Ruhe kommen lässt, sind die möglichen Konsequenzen für seine Familie, der er nun nicht mehr helfen kann.

Snowdon sah die US Regierung nicht immer als eine Bedrohung seiner politischen Werte an.

2003 trat er in die Armee ein. „I wanted to fight in the Iraq war because I felt I had an obligation as a human being to help free people from oppression.”

Aber dieser Glaube an den Zweck des Krieges wurde schnell zerstreut.

¹vgl. NRZ 29. Juni 2013; zu den Zitaten Interview im Guardian vom 10. Juni 2013, www.guardian.co.uk

“Most of the people training us seemed pumped up about killing Arabs, not helping anyone.”

Nach einem Unfall, bei dem er sich beide Beine brach, wurde er aus der Armee entlassen.

Er arbeitete für die NSA und später für die CIA als IT-Experte. 2007 stationierte ihn die CIA in Genf. Was er dort sah und erlebte, desillusionierte ihn in Hinsicht auf die Handlungen, die seine Regierung in Auftrag gab und billigte und auf die Auswirkungen, die diese auf die Welt hatten. Er begann ernsthaft, die Rechtmäßigkeit dieses Tuns und seiner Rolle dabei in Frage zu stellen. „I realised that I was part of something that was doing far more harm than good.“ Zum ersten Mal dachte er daran, geheime Regierungsdaten zu veröffentlichen. Zwei Gründe standen dagegen: Die meisten CIA-Geheimnisse bezogen sich auf Menschen, nicht auf Maschinen oder Systeme. Snowden fühlte sich unwohl bei dem Gedanken, dass seine Enthüllungen jemanden gefährden könnten. Außerdem hoffte er, dass es nach der Wahl von Barack Obama zu wirklichen Reformen käme, die solche Enthüllungen unnötig machen würden.

Nach seinem Verlassen der CIA, 2009, war er bei einem privaten Unternehmen beschäftigt, das für die NSA arbeitete. Im Rahmen dieses Jobs war er auf einer Militärbasis in Japan beschäftigt. Er sah, wie Obama die Praktiken ausweitete, die nach Snowdons Ansicht eingeschränkt werden sollten. Das Ergebnis für Snowden bestand darin: „I got hardened.“

In den folgenden drei Jahren erfuhr er das ganze Ausmaß der NSA-Überwachung, die Absicht, über jede Unterhaltung und über jede Aktivität Bescheid zu wissen.

Einst war das Internet für ihn „the most important invention in all of human history.“ Als Jugendlicher hatte er viel Zeit im Internet verbracht, im Austausch mit den unterschiedlichsten Menschen, die er sonst nie getroffen hätte.

Aber er glaubt, dass der Wert des Internets zusammen mit dem der Privatsphäre schnell zerstört wird durch allgegenwärtige Überwachung. Er sieht sich nicht als Held, weil das, was er tut in seinem Selbstinteresse liegt: „I don't want to live in a world where there's no privacy and therefore no room for intellectual exploration and creativity.“

Als er zu dem Schluss kam, dass das Überwachungsnetz der NSA bald unwiderruflich sein würde, war es nur noch eine Frage der Zeit, bevor er sich zum

Handeln entschloss. Was die NSA tut, stellt, in seinen Augen, eine existentielle Bedrohung für die Demokratie dar.

Dafür gab er seine Freiheit und seinen privilegierten Lebensstil auf. Für ihn gibt es wichtigere Dinge als Geld. Wäre Geld sein Motiv, hätte er die Möglichkeit, die Dokumente an viele Länder zu verkaufen und dadurch reich zu werden.

Für ihn ist es eine Sache des Prinzips.

The government has granted itself power it is not entitled to. There is no public oversight. The result is people like myself have the latitude to go further than they are allowed to.

Er wägte die Enthüllung jedes einzelnen Dokuments sorgfältig ab, um sicherzustellen, dass jede Veröffentlichung im öffentlichen Interesse legitim war. Sein Ziel ist nicht, Menschen zu verletzen, sondern Transparenz. So entschied er sich bewusst dafür, die Dokumente an Journalisten zu übergeben, deren Urteil darüber, was veröffentlicht werden soll und was nicht, er vertraute.

Er ist zufrieden über die politische Kontroverse, die die Medienberichte ausgelöst haben. „I feel satisfied that this was all worth it. I have no regrets.“

3. Die Elemente der moralischen Erfahrung

Die 15 Fallgeschichten zeigen, dass moralische Erfahrungen stark affektiv geladene Erlebnisse sind. Ich habe schon beschrieben, dass Montada moralische Gefühle als Indikatoren für das Vorhandensein von moralischen Normen in der Psyche eines Menschen ansieht, auch wenn dieser die Norm nicht explizit verbalisieren kann. Auch David Hume war davon überzeugt, dass Gefühlen Priorität vor der Vernunft zukommt. Schon im 18. Jahrhundert schrieb er in seinem *Traktat über die menschliche Natur*, dass die Vernunft allein niemals eine Handlung erzeugen könne. Hume war radikal:

Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen. (Hume 1739/40; Bd. 2, 1978, 153).

In seiner mehr als zehn Jahre später entstandenen *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* relativierte er diese radikale Perspektive: Moralische

Gefühle basieren auf einem inneren Sinn oder Gefühl, das die Natur dem Menschen verliehen hat.

Um aber den Weg für ein derartiges Gefühl zu bahnen und eine richtige Einschätzung seines Gegenstandes zu erhalten, finden wir, daß oft viel Denken vorausgehen muß, daß feine Unterscheidungen gemacht, richtige Schlußfolgerungen gezogen (...) allgemeine Tatsachen festgestellt und bestimmt werden müssen. (Hume 1751; 2003, 7)

Aber noch immer war Hume der Meinung, dass die Vernunft kein Handlungsmotiv bietet, sondern sie zeige dem von der Lust oder Neigung empfangenen Impuls „nur die Mittel, durch die wir Glück erreichen oder Unglück vermeiden können.“ (Hume 1751; 2003, 133)

Die Tatsache, dass der weiße Junge in Fallgeschichte 1 bei der nachträglichen Befragung keine Begründung für sein Verhalten in Form von wohldurchdachten moralischen Prinzipien liefern kann, durchbricht zum einen unsere Erwartungshaltung, sie liefert zum anderen aber auch eine Bestätigung für Humes Sicht. Der Junge handelte impulsiv, sein eigenes Verhalten überraschte nicht nur seine Kameraden, sondern auch ihn selbst. Er tat moralisch gesehen das Richtige, ist aber nicht in der Lage, sein Verhalten rational zu erklären. Auf die Fragen von Coles sagte er nur, dass „etwas“ sich in ihm verändert habe. Coles warnt uns davor, die Komplexität des realen Lebens mit hypothetischen Dilemmata zu verwechseln und sie auf Theorien und Prinzipien zu reduzieren:

That youth's tentativeness, his willingness to suggest the complexity of things, contrasts, alas, with the categorical assurance of some theorists who have moral development all figured out, as if life were a matter of neatly arranged academic hurdles, with grades given along the way. (Coles 1986, 28)

Coles wendet sich hier gegen Kohlberg, der Jugendliche zu hypothetischen moralischen Dilemmata befragte und sie aufgrund ihrer Aussagen in sein Sechsstufen-Modell der moralischen Entwicklung „einsortierte“. Im realen Leben ist solch eine „Klassifizierung“ schwieriger.

Wie ist überhaupt der Zusammenhang zwischen Individuum und Moral? Ist Moral angeboren oder erlernt? Nach Mieth ist Moralfähigkeit in uns angelegt, aber nicht überall empirisch vorhanden (vgl. Mieth 2002, 58). Derselben Meinung ist auch der Psychologe Marc Hauser: wir besitzen einen angeborenen Moralsinn, so dass

wir wissen, was richtig und falsch ist, aber oft fehlen uns für diese intuitiven Urteile die rationalen Begründungen. Dieses Phänomen haben er und seine Mitarbeiter bei Tausenden von Menschen beobachtet, die per Internet an einem Test teilnahmen, bei dem es um moralische Entscheidungen und ihre Begründungen ging (vgl. Hauser 2008).

Ich werde daher zuerst auf moralische Gefühle eingehen, anschließend auf den Ansatz von Hauser, der eine Parallele zwischen Sprachentwicklung und Moralentwicklung zieht, und schließlich auf die sozial-intuitionistische Theorie von Jonathan Haidt. Nach Haidt richten wir uns fast immer nach unseren moralischen Intuitionen, diesen *gefühlten* Gründen; wir sind und handeln weniger logisch und rational als wir vielfach glauben.

3.1 Moralische Gefühle²

Nach Montada geht es in der Moralpsychologie nicht um die soziale Geltung von Normen, sondern um eine „subjektive Geltung im Sinne einer kategorischen Verpflichtung.“ (260). Auch der Kriminelle und der Soziopath kennen soziale Normen, was sie aber nicht von einer Übertretung derselben abhält. Wie Montada weiter ausführt, ist es natürlich sowohl für die Moralphilosophie wie auch für die Moralpsychologie eine wichtige Frage, wie moralische Normen begründet sind, da jede moralische Norm den Anspruch auf objektive Geltung impliziert, die im Zweifelsfalle begründet werden muss. Wie aber Fallgeschichte 1 zeigt, ist möglich, dass eine moralische Norm wirksam ist und die Person danach urteilt und handelt, ohne dass sie eine verbale Begründung geben kann.

Die wirksame ‚Existenz‘ moralischer Regeln ist nicht an ihre ethische Begründung gebunden. Eine persönliche Norm kann sich in einem ethischen Diskurs als schlecht begründet oder gar als falsch erweisen und trotzdem wirksam im Sinne eines kategorischen Imperativs sein. (261).

Im Gegenzug dazu implizieren Begründungen keine subjektive Verpflichtung. Wir können Argumente für moralische Begründungen verstehen oder abgeben,

² Ich beziehe mich im Folgenden auf den Aufsatz „Moralische Gefühle“ von Leo Montada, die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Text

ohne dass wir die begründete Norm für uns selbst als verpflichtend ansehen. Es kann hier eine Diskrepanz herrschen zwischen Begründung und Handeln.

Montada sieht Emotionen allgemein als „spezifische Bewertungen spezifischer Erkenntnisse über ein Ereignis, eine Handlung, eine Person in einer spezifischen Situation.“ (263). Gefühle treten nicht zufällig und unberechenbar auf, sondern sie sind verständliche und bewertende Reaktionen des Subjekts auf ein Ereignis. Die Authentizität von Emotionen zeigt sich zum einen darin, dass sie keine willentlich gesteuerten Reaktionen auf ein Ereignis oder eine Situation sind. Emotionen stellen Widerfahrnisse dar, die die Person passiv erleidet, sie sind keine aktiven, frei gewählten Handlungen, sondern durch bestimmte Anlässe ausgelöste Reaktionen. Auch im Strafrecht gelten Affekte als Widerfahrnisse, die die Verantwortlichkeit reduzieren und somit als „schuld mindernde *Verhaltensklärungen*“ gelten. Zum anderen ist es

charakteristisch für Gefühle, daß die zugrundeliegenden Sichtweisen subjektiv nicht hypothetisch, sondern assertorisch gelten. Die Erkenntnis über den Anlaß wird nicht in Frage gestellt, sondern als wahr unterstellt. Wer sich empört, weiß, daß andere einen Anspruch oder eine Norm sträflich verletzt haben, und fragt nicht vorsichtig, ob das so sei. (267)

Ebenso weiß derjenige, der sich schuldig fühlt, dass er eine geltende Norm übertreten hat.

Ein drittes Merkmal von Emotionen ist, dass sie zwar Erkenntnisse über Anlässe voraussetzen, aber nicht mit diesen Kognitionen identisch sind, sondern eine „engagierte Bewertung“ darstellen (268).

Moralische Gefühle weisen auf die Existenz moralischer Normen hin, besagen aber nichts über ihren konkreten Inhalt, ihre Struktur und die Struktur ihrer Begründung. Diese Normen „sind sicher nicht immer bewußt in dem Sinne, daß sie sprachlich formuliert wären, ihre Anwendung auf bestimmte Konstellationen reflektiert und kommunizierbar wäre“ (269). Montada spricht hier unter Einbeziehung anderer Emotionsforscher von Vorreflexionen, Intuitionen oder von vorbewussten beziehungsweise automatischen Kognitionen.

Bei moralischen Emotionen handelt es sich nicht um die Bewertung abstrakter Regeln, sondern sie stellen Evaluationen von Regeln in einem Handlungs- oder Interaktionskontext dar.

Moralische Emotionen haben eine erlebnismäßige Authentizität, sie sind assertorische, nicht tentative Bewertungen einer Gegebenheit, einer Handlung oder einer Situation. Das beweist nicht, daß die wirksamen moralischen Regeln richtig oder gut im Sinne intersubjektiven Konsenses sind. Sie werden nur subjektiv als richtig und verpflichtend angesehen und gefordert. (272)

Auch weitergehende Konsequenzen zeigen die Relevanz bestimmter Normen für die betreffende Person an: Empörung kann zu Vorwürfen oder/und Strafen führen, zu Forderungen nach Wiedergutmachung; Schuld kann sich äußern in der Bitte um Vergebung, in Wiedergutmachungsversuchen oder in der Ausführung kompensatorischer prosozialer Handlungen gegenüber anderen Menschen.

Auf jeden Fall zeigt das Erleben moralischer Gefühle, dass die übertretene moralische Norm „Teil der persönlichen moralischen Identität, des Selbst, ist.“ (268)

Montada beschreibt Moraläußerungen durch Gefühle. Wie aber wird Moral Teil der Persönlichkeit? Ist Moral erlernt oder angeboren? Mieth sieht Moralfähigkeit als eine „angelegte, aber nicht überall empirisch vorhandene Fähigkeit des Menschen zwischen Gut und Böse zu unterscheiden“ (Mieth 2002, 58).

Auch Marc Hauser geht von einem angeborenem Moralsinn aus. Einen Beweis dafür sieht er, ähnlich wie Montada, darin, dass wir in der Lage sind, moralische Urteile zu fällen, ohne dafür eine explizite moralische Begründung geben zu können.

3.1.1 Unser angeborener Moralsinn

Mit dem Problem keine rationale Begründung zu finden, steht der Junge aus Fallgeschichte 1 also nicht allein. Dies ist weder seiner Jugend noch seiner - eventuell - mangelnden Bildung geschuldet.

Hauser warnt uns davor, der Illusion zu erliegen, dass Moral eine Angelegenheit der Vernunft sei:

Just because we can consciously reason from explicit principles – handed down from parents, teachers, lawyers, or religious leaders – to judgments of right and wrong doesn't mean that these principles are the source of our moral decisions. On the contrary, I argue that moral judgments are mediated by an unconscious process, a hidden moral grammar that evaluates the causes and consequences of our own and others' actions. (Hauser 2008, 4)

Hauser entwickelte mit seinen Mitarbeitern den *Moral Sense Test*, der verschiedene moralische Dilemmata beinhaltet.³ An diesem im Internet zugänglichen Test beteiligten sich 60000 Männer und Frauen aus 120 Ländern. Die Spannweite reichte von 7 bis 70jährigen, von Menschen ohne Bildung bis zu Akademikern und ging durch alle Religionszugehörigkeiten. Bei einem Problem ging es um das sogenannte „Gleisarbeiter-Dilemma“: Im ersten Fall rast ein führerloser Schienenwagen auf fünf Personen zu. Denise hat die Möglichkeit, diesen Wagen auf ein Nebengleis zu lenken, auf dem sich aber auch eine Person befindet. Ist es Denise moralisch erlaubt, den Wagen auf das Nebengleis zu lenken, wo ein Mensch getötet wird statt fünf? 90 Prozent der Testpersonen sahen das als erlaubte Handlung an.

Im zweiten Fall steht Frank auf einer Brücke oberhalb des Gleises mit dem führerlosen Schienenwagen. Wird dieser nicht gestoppt, tötet er die fünf Menschen auf dem Gleis. Die einzige Möglichkeit, den Wagen anzuhalten, besteht darin, den großen, schweren Mann, der sich neben Frank befindet von der Brücke auf das Gleis zu stoßen. Das Ergebnis wäre dasselbe wie im ersten Fall, auch hier würden fünf Menschen gerettet, während eine Person stirbt. Hier stimmten nur 10 Prozent dafür, dass diese Aktion erlaubt sei.

Wenn sie rechtfertigen sollten, warum die Handlung von Denise erlaubt sei und die von Frank nicht, obwohl beide Handlungen zu demselben Ergebnis führten, waren 70 Prozent der Teilnehmer ratlos. Nur ca. 15 Prozent hatten die richtige Erklärung: Die Lehre von der Doppelwirkung, wonach eine Tötung erlaubt ist, die als Nebenwirkung in Kauf genommen wird, aber nicht intendiert ist. Im ersten Fall war die Tötung der einen Person nicht beabsichtigt, die Tötung war nicht ein Mittel zur Rettung der anderen.

Hauser sieht in der Tatsache, dass die meisten Menschen keine Ahnung haben, warum sie einen Unterschied zwischen diesen beiden Fällen machen, eine

³ Vgl. hierzu und zum Folgenden Hauser 2008, 138 ff.

Bestätigung für seine These, dass die Mehrzahl der Menschen dazu neigt, moralische Urteile zu fällen, ohne sich der zugrundeliegenden Prinzipien bewusst zu sein. Hauser geht davon aus, dass wir einen angeborenen Moralsinn besitzen analog zu der Theorie einer angeborenen Universalgrammatik des Linguisten Noam Chomsky.

Wir wissen mehr als unsere Handlungen erkennen lassen.⁴ Dies ist eine der Hauptthesen Chomskys über Sprache und andere Fähigkeiten des Geistes. Der reife Sprecher einer Sprache weiß mehr über diese, als sich in seinem Sprechen erkennen lässt. Chomsky bezog sich auf die unbewussten Prinzipien, die dem Sprachgebrauch und Sprachverständnis zugrunde liegen. Wenn wir sprechen, denken wir nicht über die Prinzipien nach, die die Reihenfolge der Wörter in einem Satz bestimmen, dass Wörter in abstrakte Kategorien wie Substantive, Pronomen oder Verben fallen, und dass ein Satz nach bestimmten grammatikalischen Regeln gebildet wird. Würden wir beim Sprechen über alle diese Regeln nachdenken, würde es endlos dauern, bis wir uns flüssig unterhalten könnten. Ebenso wenig zerlegen wir beim Zuhören Sätze in ihre grammatikalischen Bestandteile. Trotzdem sind wir in der Lage, ein unmittelbares Urteil zu fällen, ob ein Satz grammatikalisch korrekt ist oder nicht. Und wir können auch grammatikalisch einwandfreie Sätze bilden, die keinen Sinn ergeben. Wir mögen einige Prinzipien oder Regeln zum Ausdruck bringen, die wir in der Schule gelernt haben, aber diese Regeln genügen kaum, um all die Prinzipien zu erklären, die unserer Sprachfähigkeit zugrunde liegen. Es sind diese unbewussten oder operativen Prinzipien, die die Muster unserer sprachlichen Varianten und Ähnlichkeiten erklären. Der von den Linguisten verwendete Begriff der Universalgrammatik bezieht sich auf eine Theorie über die Gruppe aller Prinzipien, die jedem Kind zur Verfügung stehen, um eine spezifische Sprache zu erwerben. Das Kind muss vor der Geburt nicht wissen, auf welche Sprache es trifft. Unbewusst kennt es alle Prinzipien für alle Sprachen der Welt. Von seiner Umgebung erhält es die besonderen Sprachmuster seiner Muttersprache, wobei die spezifischen Prinzipien von nur einer Sprache „angeschaltet“ werden.

Analog zu dieser Theorie der Universalgrammatik geht Hauser davon aus, dass wir mit einem angeborenen Moralsinn auf die Welt kommen. Dieser besteht aus

⁴Vgl. hierzu und zum Folgenden Hauser 2008, 42 f.

einer Reihe von Prinzipien, die unsere moralischen Urteile leiten. Diese Prinzipien bilden die universelle moralische Grammatik. Sie sind angeboren, aber dem Bewusstsein nicht zugänglich. Aus dieser Universalgrammatik der Moral entwickeln wir unsere spezifischen, kulturell geprägten moralischen Systeme.

Moralische Erfahrungen wären danach in der Lage diesen angeborenen Moralsinn auszulösen. Bei schwachem Nativismus wäre die Erfahrung eine Ausdifferenzierung, bei starkem Nativismus eine Manifestation. Allerdings denke ich, dass Hauser eher von einem schwachen Nativismus ausgeht, da er schreibt, dass der Moralsinn den Hintergrund unserer moralischen Urteile bildet, nicht aber unsere Handlungen bis ins Letzte bestimmt. Wir sind nicht festgelegt, sondern können individuelle Entscheidungen treffen. Wie beim Erlernen der Sprache bleibt noch genug Raum zum Erlernen unseres jeweiligen gesellschaftlichen Moralsystems. Wir sind ausgestattet mit einigen evolutionären Vorbedingungen, um moralische Informationen aufzunehmen und zu verarbeiten. Soziales Verhalten im Tierreich wurde schon von Charles Darwin beschrieben. Ebenso deuten verschiedene Beobachtungen bei menschlichen Säuglingen darauf hin, dass Moral angeboren ist, allerdings lässt sich nicht exakt bestimmen, in welchem Umfang.

3.1.2 Unser evolutionäres moralisches Erbe

Für einen angeborenen Moralsinn sprechen die Untersuchungen der Psychologin Kiley Hamlin und Kollegen (vgl. Hamlin 2007). Sie zeigen, dass schon sechs bis zehn Monate alte Säuglinge helfendes und verletzendes Verhalten erkennen und bewerten. Den Kindern wurde eine Art Puppenspiel vorgeführt: Ein „Kletterer“ (ein mit Augen versehenes Holzklötzchen) bemühte sich, einen Hügel hochzusteigen. In einigen Fällen erhielt er Hilfe von einer anderen Figur, die ihn sanft anschob. In anderen Fällen wurde der Kletterer von einer dritten Figur behindert, die oben auf dem Hügel stand und wiederholt auf ihn einschlug und ihn so den Hügel hinunter trieb. Im Anschluss wurden den Säuglingen die helfende und die hindernde Figur auf einem Tablett präsentiert. Die überwiegende Mehrzahl der Säuglinge bevorzugte die helfende Figur, die sie berührten oder

aufhoben. Es scheint, dass die Fähigkeit, Personen aufgrund ihres Verhaltens gegenüber anderen zu beurteilen, sich schon früh entwickelt.

The capacity to evaluate individuals by their social actions may also serve as a foundation for the developing system of moral cognition. (Hamlin 2007, 558)

Außerdem spricht das frühe Auftreten dieser Fähigkeit in der kindlichen Entwicklung dafür, dass soziale Beurteilung eine biologische Anpassung ist.

Our findings indicate that humans engage in social evaluation far earlier in development than previously thought, and support the view that the capacity to evaluate individuals on the basis of their social interactions is universal and unlearned. (Hamlin 2007, 559)

In dieselbe Richtung weisen auch die Studien von Felix Warneken und Michael Tomasello vom Max-Planck-Institut für Entwicklungspsychologie in Leipzig. Sie zeigen, dass Hilfsbereitschaft ihren Ursprung nicht allein in Erziehung und Kultur hat. 14 Monate alte Kinder halfen spontan einer Person, ohne dass sie dazu aufgefordert wurden oder dafür gelobt oder belohnt wurden. Sie halfen ohne einen eigenen Vorteil zu haben. Diese Resultate sprechen zum einen dafür, dass eine altruistische Motivation schon früh offensichtlich ist in der menschlichen Ontogenese. Zum anderen zeigen sie, dass die Ziele der anderen Person von den Kindern verstanden wurden (vgl. Warneken 2007).

Der Biologe Frans de Waal vertritt die These, dass wir unser moralisches Verhalten von unseren tierischen Vorfahren geerbt haben (vgl. hierzu und zum Folgenden de Waal 2006). Wir stammen ab von einer langen Ahnenreihe von Tieren, die in Gruppen lebten. (Es gibt auch Ausnahmen, wie z. B. Eisbären, die Einzelgänger sind.) Dieses Leben in der Gruppe war für die Tiere eine Überlebensstrategie. Daher sind wir durch und durch sozial. Ein guter Beleg für die von Grund auf soziale Natur unserer Spezies ist, dass nach der Todesstrafe Einzelhaft die extremste Form der Bestrafung ist, die wir uns vorstellen können. Sie wirkt nur deshalb, weil wir nicht als Einzelgänger geboren werden.

Schon Darwin betonte unsere Kontinuität mit den Tieren, auch wenn es um Moral geht. Er sah Moral als evolutionäres Produkt. In seiner Abhandlung über *Die Abstammung des Menschen* schreibt er:

Der folgende Satz scheint mir in hohem Grade wahrscheinlich zu sein, nämlich daß jedes Tier, welches es auch sein mag, wenn es nur mit scharf ausgesprochenen sozialen Instinkten (die elterliche und die kindliche Zuneigung hier mit eingeschlossen) versehen ist, unvermeidlich ein moralisches Gefühl oder Gewissen erlangen würde, wenn sich seine intellektuellen Kräfte so weit oder nahezu so weit wie beim Menschen entwickelt hätten. (Darwin 2008, 774 f.)

Darwin schildert auch, dass viele Tiere Mitgefühl mit dem Unglück oder der Gefahr ihrer Genossen zeigen; er berichtet u. a. von Vögeln, die ihre blinden Artgenossen fütterten und von einem kleinen Affen, der seinen Wärter vor den Angriffen eines großen Affen rettete.

Auch de Waal hat bei seinen Forschungen zahlreiche Beweise dafür gefunden, dass ein Primat einem anderen bei einem Kampf zu Hilfe kommt (vgl. hierzu und zum Folgenden de Waal 2006). Ebenso wurde auch das Opfer nach einem Angriff von einem anderen Affen getröstet. De Waal sieht Empathie als die ursprüngliche, vorsprachliche Form der Verbindung zwischen Individuen. Empathie und Mitgefühl sind ein wesentlicher Bestandteil des Tierlebens. Waal schildert Versuche aus den 1960er Jahren, die meiner Meinung nach barbarisch sind und die Frage menschlicher Moral gegenüber Tieren aufwerfen. Rhesusaffen weigerten sich, an einer Kette zu ziehen, die ihnen Nahrung lieferte, während dadurch gleichzeitig einem Artgenossen ein Schock zugefügt wurde. Ein Affe hungerte fünf Tage, ein anderer sogar zwölf. Sie hungerten sich buchstäblich zu Tode, um anderen keinen Schmerz zuzufügen.

Alle Spezies, die auf Kooperation angewiesen sind – von Elefanten über Wölfe bis zum Menschen – zeigen Gruppenloyalität und Tendenzen zur Hilfsbereitschaft. Diese Tendenzen entwickelten sich, nach de Waal, im Kontext eines engmaschigen Soziallebens, indem sie Verwandten und Gefährten zugute kamen, die in der Lage waren, den Gefallen zu erwidern. Der Impuls zu helfen war deshalb nie ohne eigenen Überlebenswert für die, die ihn zeigten. Aber wie so oft wurden diese Impulse von ihren Rückwirkungen getrennt. Dies erlaubte den Ausdruck von Hilfsbereitschaft auch wenn die „Rückzahlung“ unwahrscheinlich war, z.B. wenn Fremde die Nutznießer waren.

De Waal warnt uns vor dem Fehlschluss, dass, da natürliche Auslese ein grausamer mitleidloser Prozess der Elimination ist, die Natur nur grausame, mitleidlose Kreaturen hervorbringe. Die Natur bevorzugt Organismen, die

überleben und sich fortpflanzen. Wie sie das erreichen ist offen. Ein Organismus kann besser werden, indem er mehr oder weniger aggressiv, kooperativ oder mitfühlend und sozial ist.

Prosoziales Verhalten scheint also ein Teil unseres evolutionären Erbes zu sein. Somit liegen die Wurzeln für unsere Moral nicht allein in unserer Vernunft. De Waal sieht *Empathie* als wichtiges Element des sozialen Lebens. Ich werde später darauf eingehen.

Im nächsten Abschnitt möchte ich auf das Problem fehlender moralischer Begründung zurückkommen. Schon Schopenhauer und später auch Freud gingen davon aus, dass uns oft die wahren Motive unseres Handelns nicht bewusst seien und dass wir uns die Begründungen dafür erst im Nachhinein zurechtlegen.

3.1.3 Die sozial-intuitionistische Theorie

Ähnlich sieht es der Sozialpsychologe Jonathan Haidt in seiner *sozial-intuitionistischen* Theorie⁵: Moralische Urteile kommen durch schnelle moralische Intuitionen zustande. Auf diese folgen – falls nötig - nachträgliche Überlegungen. „Moral intuition is a kind of cognition, but it is not a kind of reasoning.” (Haidt 2001, 814)

Während *moral reasonig* ein bewusster Prozess ist, der beabsichtigt und kontrolliert abläuft, mit Anstrengung verbunden ist, und bei dem der Denker sich bewusst ist, dass er stattfindet, erscheinen moralische Intuitionen schnell, ohne Anstrengung und automatisch, so dass nur das Ergebnis, nicht aber der Prozess dem Bewusstsein zugänglich ist.

Moral intuition can be defined as the sudden appearance in consciousness of a moral judgment, including an affective valence (good-bad, like-dislike) without any consciousness awareness of having gone through steps of searching, weighing evidence, or inferring a conclusion. Moral intuition is therefore the psychological process that the Scottish philosophers talked about, a process akin to aesthetic judgment: One sees or hears about a social event and one instantly feels approval or disapproval. (Haidt 2001, 818)

⁵ Ich beziehe mich im Folgenden auf den Text „The emotional dog and its rational tail“ von Jonathan Haidt (2001)

Einer dieser schottischen Philosophen ist David Hume. Wie dieser sieht auch Haidt das affektive System als das primäre an; das zeige sich sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch. Affektive Bewertungen sind schnell, automatisch und umfassend.

Moral judgments typically involve more complex social stimuli than the simple words and visual objects used in automatic evaluation studies. Could moral judgments be made automatically as well? The emerging view in social cognition is that *most* of our behaviors and judgments are made in fact automatically (i.e., without intention, effort or awareness of process). (Haidt 2001, 819)

Wir erliegen einem Irrtum, wenn wir glauben, dass unsere moralischen Urteile rationale sind. Wir konstruieren unsere rationalen Begründungen erst im Nachhinein. Bei einer Studie zu moralischen Urteilen wird ein Teilnehmer gebeten zu entscheiden, ob eine Handlung richtig oder falsch ist und dann seine Meinung zu begründen. Wenn jedoch die Menschen keinen Zugang zu dem Prozess hinter ihren automatischen anfänglichen Beurteilungen haben, wie sollen sie diese dann begründen?

They do so by consulting their a priori moral theories. *A priori moral theories* can be defined as a pool of culturally supplied norms for evaluating and criticizing the behavior of others. A priori moral theories provide acceptable reasons for praise and blame (e.g., ‘unprovoked harm is bad’, ‘people should strive to live up to God’s commandments’). Because the justifications that people give are closely related to the moral judgments that they make, prior researchers have assumed that the justificatory reasons caused the judgments. But if people lack access to their automatic judgment processes then the reverse causal path becomes more plausible. (Haidt 2001, 822)

Nach Haidt ist auch die Verbindung zwischen moralischer Überlegung und moralischer Handlung eher schwach. Zwar spielt Intelligenz eine Rolle für ein besseres Moralverhalten, aber hierbei geht es eher um die Stärke des Kontrollsystems, das uns ermöglicht, impulsives Verhalten zu hemmen. Es scheinen diese im frontalen Cortex angelegten Fähigkeiten zur Selbstregulierung zu sein, die eine wichtige Rolle für moralisches Verhalten spielen.

Auch die Entwicklungspsychologen Anne Colby und William Damon, die eine Untersuchung mit herausragenden moralischen Menschen durchführten, fanden, dass diese sich nicht von „normalen“ Personen in Bezug auf ihre Fähigkeit zu

moralischem Denken unterschieden, gemessen an Kohlbergs Modell. Auch bei ihnen schienen emotionale und selbst-regulierende Faktoren stärker ausschlaggebend für ihr Verhalten zu sein (vgl. Haidt 2001).

Character and commitment are played out in the realm of action, not reflection. Pondering social problems is not the same as dedicating one's life to their solution. The capacity for single-minded dedication to a moral cause may have little to do with the capacity for reasoning about abstract moral principles. (Colby & Damon 1992, 6)

Der Wille, Stellung zu beziehen kann aus einer ganz anderen Quelle entspringen als die Fähigkeit zu anspruchsvollen intellektuellen Urteilen. Es mag sogar sein, dass Menschen, die sich moralisch sehr engagieren, manchmal wenig Geduld aufbringen für weitreichende Überlegungen, als würden sie intuitiv fürchten, dass diese zu Zögern und Zweifeln führen würden. Manchmal mögen Überlegungen einen Beitrag leisten, aber sie sind immer nur ein Teil der Geschichte (vgl. Colby & Damon 1992).

Einen weiteren Beweis dafür, dass Emotionen in Bezug auf moralisches Handeln wichtiger sind als rationale Überlegungen, sieht Haidt im Verhalten von Psychopathen, die in den meisten Fällen über eine gute Intelligenz verfügen bei gleichzeitiger Gefühlsarmut. Sie kennen die Regeln für soziales Verhalten und sie verstehen die verletzenden Konsequenzen ihres Verhaltens anderen gegenüber. Sie kümmern sich einfach nicht darum. Nach Haidt illustriert ihre ganze Existenz Humes Aussage, dass es der Vernunft nicht zuwider läuft „wenn ich lieber die Zerstörung der ganzen Welt will, als einen Ritz an meinem Finger.“ (Hume 1739/40; 1978, 154). Das zentrale Defizit der Psychopathen ist ihre Unfähigkeit Mitgefühl, Scham, Schuld oder andere Gefühle zu empfinden, die Menschen normalerweise dazu bringen, sich um das Schicksal anderer zu kümmern und darum, ob ihr eigenes Handeln hilfreich oder schädlich ist.

3.1.4 Die Sicht der Neurowissenschaften

Wichtige Erkenntnisse zu Fragen der Moral liefern auch die Neurowissenschaften mit ihren bildgebenden Verfahren. Daten einer von Joshua Greene und Kollegen durchgeführten Untersuchung zeigen, dass sowohl kognitive als auch emotionale

Prozesse eine Rolle spielen bei moralischen Urteilen. Viele Hirnregionen sind an moralischen Urteilen beteiligt, aber es gibt kein moralisches Zentrum im Gehirn (vgl. Green 2001, 2004; Haidt 2001). Allerdings zeigt sich, dass eine Verletzung im Stirnbereich, bei der der präfrontale Kortex geschädigt wird, zu schwerwiegenden Persönlichkeitsveränderungen im Bereich der Moral führen kann. In diesem Hirnareal sind wesentliche Fähigkeiten, die in Zusammenhang mit verantwortlicher Lebensführung, Moral und Disziplin stehen, verankert. Das erste Beispiel für diese Art von Persönlichkeitsveränderung ist wohl Phineas Gage, der 1848 bei einer Sprengung einen Unfall erlitt, bei dem sich eine Eisenstange in seinen Kopf bohrte und seinen präfrontalen Kortex schädigte. Vor diesem Vorfall war der 25-jährige Gage ein kompetenter und verantwortungsbewusster Vorarbeiter bei einer Eisenbahngesellschaft. Danach zeigte er eine ausgeprägte Verantwortungslosigkeit gegenüber anderen und sich selbst, obwohl er sich körperlich fast vollständig von dem Vorfall erholte und auch seine intellektuellen Fähigkeiten erhalten blieben. Auffällig waren seine Disziplinlosigkeit, seine Triebhaftigkeit und das Fehlen von Hemmmechanismen; er verlor seine Moralfähigkeit, seine Fähigkeit zu planen und seine Selbstdisziplin (vgl. Damasio 2000, Haidt 2001).

Untersuchungen des Neurologen Antonio Damasio und seiner Kollegen, die in der heutigen Zeit Patienten mit ähnlichen Schädigungen behandeln, ergaben keine Reduktion der Denkfähigkeit dieser Patienten. Sie waren sich der Gültigkeit moralischer Regeln und sozialer Konventionen bewusst und sie waren in der Lage, hypothetische moralische Dilemmata zu lösen. Bei der Konfrontation mit realen Entscheidungen aber zeigten sie schlechtes Urteilsvermögen, Unentschlossenheit und anscheinend irrationales Verhalten.

Patienten mit ausgeprägten Anomalien des Sozialverhaltens sind fähig, in vielen oder sogar den meisten Intelligenztests normale Werte zu erzielen. (...) Es ist einfach so, daß die Tests die gestörten Funktionen nicht einwandfrei erfassen und damit eine entsprechende Beeinträchtigung nicht messen. (Damasio 2000, 72)

Das zentrale Defizit bei diesen Patienten liegt in einer Verringerung der emotionalen Resonanz. Bei der Konfrontation mit Bildern, auf denen z.B. ein Mord zu sehen war, erklärte ein Patient, dass er den beunruhigenden Inhalt der Bilder erkannt habe, er selbst sei aber nicht beunruhigt gewesen. Er war sich im

Klaren darüber, dass er nicht mehr so „empfind“, wie er früher empfunden hatte – und wie es vielleicht von ihm erwartet wurde. Damasio zieht den Schluss, dass *wissen nicht notwendigerweise empfinden heißt*, auch wenn der Person klar ist, dass dieses Wissen, sie veranlassen müsste, in bestimmter Weise zu empfinden (vgl. Damasio 2000, 283 f.). Man hat nie daran gezweifelt, dass eventuell Emotionen das Denken stören, aber diese traditionelle Sicht lässt einen Gesichtspunkt außer acht, der sich aus den oben geschilderten Untersuchungen ergibt: *„Mangel an Gefühlen kann eine genauso wichtige Ursache für irrationales Verhalten sein.“* (Damasio 2000, 86 f.).

Störungen des Sozialverhaltens werden mit Intelligenztests nicht erfasst, da diese ganz gezielt nur begrenzte Fähigkeiten messen, wie die Lösung rein kognitiver Probleme. Nach de Waal legen wir bei der Begriffsbestimmung von Intelligenz zu großen Wert auf kognitive Fähigkeiten, während die sozialen Kompetenzen ausgeschlossen sind (vgl. de Waal 2006). Zwar sei die Erforschung verbaler moralischer Argumente leichter als die Erforschung von Emotionen und Intuitionen, aber um zu einem wirklichen Verständnis von menschlicher Moral zu gelangen, rät Haidt dazu, die Aufmerksamkeit auf letztere zu richten (vgl. Haidt 2001).

Auch der Hirnforscher Gerhard Roth ist von der Wichtigkeit der Emotionen für einen Wandel überzeugt (vgl. Roth 2009). Ich werde später noch ausführlicher darauf eingehen.

Besonders Betroffenheit stellt einen wichtigen Antrieb für Veränderungen dar.

3.1.5 Der Modus der Betroffenheit

Dewey schreibt, das es ein Betroffensein gibt, „das aller klaren Erkenntnis, worum es sich handelt, vorausgeht.“ (Dewey 1988, 168). Seel nennt Erfahrungen „singuläre Betroffenheitsereignisse“ (Seel 1985, 81).

Nach Meinung des Neurobiologen Gerald Hüther schafft nur Betroffenheit Einsicht (vgl. zum Folgenden Hüther 2011a). Die besten Voraussetzungen für eine tiefgreifende Umgestaltung im Denken, Fühlen und Handeln seien dann gegeben, wenn sich ein tiefes Gefühl der Betroffenheit über die Fehler einstellt, die ein Mensch bei seiner bisherigen Lebensgestaltung gemacht hat. Hüther geht

von einem 3-Phasen-Modell aus, bestehend aus Verunsicherung, Destabilisierung und Umgestaltung. Wenn wir eine (bedrohliche) Veränderung wahrnehmen, kommt es zu einer unspezifischen Erregung im Gehirn, wodurch eine Stressreaktion im Körper entsteht. Die Aufmerksamkeit konzentriert sich auf die Störung. Es werden Strategien gesucht, die Abhilfe schaffen und das verlorene Gleichgewicht wieder herstellen. Wenn sich die Ursachen dieser eingetretenen Verunsicherung nicht erkennen und beheben lassen, breitet sich die Erregung immer weiter aus, was zu einer zunehmenden Destabilisierung der im Gehirn angelegten Verschaltungen führt. Zu solch einer krisenhaften Entwicklung kann es besonders dann kommen, wenn die Störung durch das Zusammenwirken verschiedener, schwer kontrollierbarer Faktoren ausgelöst wurde. Ist es nicht möglich, die Krise durch Rückgriff auf alte Strategien der Bewältigung zu lösen,

hält der Destabilisierungsprozess an und kann zu einer tief greifenden Umgestaltung der bisher etablierten Nervenzellverschaltungen genutzt werden. Nur so wird eine grundsätzliche Veränderung des bisherigen Denkens, Fühlens und Handelns möglich. (...). Betroffenheit ist ein äußerst unangenehmes Gefühl, weil es uns selbst in Frage stellt und uns zu einer Änderung unseres bisherigen Denkens und Handelns zwingt. Es ist aber auch das einzige Gefühl, das die Bereitschaft zu einer derartigen Veränderung weckt. (Hüther 2011a)

Wichtig ist, die eigene Betroffenheit anzuerkennen, innezuhalten und sich auf dieses Gefühl einzulassen. Diese Phase ist geprägt von Unsicherheit, Zweifel treten auf an den eigenen Wertvorstellungen und den eigenen Handlungen. Dieser Unsicherheit muss man sich zuwenden, sie lässt sich nicht dadurch überwinden, dass sie einfach negiert wird und man so weitermacht wie bisher. Man spürt, das Alte ist zerstört und besitzt keine Gültigkeit mehr, aber es fehlt (noch) die Vorstellung einer neuen Perspektive.

Nach Mieth erzeugen tragende Erfahrungen eine große Betroffenheit, da sie die Tiefe der menschlichen Existenz berühren:

In einer tragenden Erfahrung muss etwas sein, was sich geltend macht, sei es gegen den Erfahrungsträger, wenn nötig gegen die ganze Welt. Tragende Erfahrungen sind keine Allerweltserfahrungen, sondern Entscheidungsträger. (Mieth 1999, 19)

3.2 Der Prozess

Ebenso wie Mieth hält auch die Psychologin Helen Weinreich-Haste den Modus der Betroffenheit für entscheidend bei moralischen Erfahrungen. Sie entwickelte aus Fallgeschichten von Personen, die eine Art Bekehrungserlebnis hatten, das in unterschiedlichem Ausmaß ihr Leben veränderte, und aus mehreren empirischen Studien ein Modell, das zeigt, dass Affekte integraler Bestandteil realer moralischer Erfahrungen sind. Dieses Modell zeigt die Kette psychologischer Ereignisse „zwischen einer anfänglich bloß irritierenden Erfahrung und der Ausbildung moralischer Denkstrukturen, die zum Handeln führen.“ (Weinreich-Haste 1986, 400)⁶. Es enthält verschiedene wiederkehrende Elemente:

Das zu einem reaktiven Affekt führende auslösende Ereignis; dessen kognitive Reflexion, die wiederum eine affektive moralische Reaktion hervorbringt und die darauf folgende Kognition, persönlich zum Handeln verpflichtet zu sein. (Weinreich-Haste 1986, 401)

Es scheint bei diesem Prozess klar voneinander abgrenzbare Phasen oder Stufen zu geben, die aufeinander folgen. Auch Dewey beschreibt eine Erfahrung als eine Treppe mit einzelnen Stufen, nicht als immerwährenden Anstieg. Nach Dewey besitzt jede Erfahrung, wie das Atmen, einen Rhythmus von Aufnehmen und Abgeben.

Diese Aufeinanderfolge wird durch Intervalle gegliedert und zu einem Rhythmus geformt – durch Zeiten also, in denen eine Phase endet und die andere im verborgenen bereits besteht und sich vorbereitet. (Dewey 70 f.)

In den Ruhephasen der Erfahrung werden die Folgen des vorherigen Tuns reflektiert und verarbeitet. Wir sehen diese Geschehnisse im Verborgenen nicht, sollten aber nicht vergessen, dass der wirkliche Prozess, die Dynamik der Bewegung, um von einer Stufe zur anderen zu kommen, dort liegt. „Prekärerweise liegen ja die wirklichen Veränderungsabschnitte (...) *zwischen* den markierbaren Phasen.“ (Welzer 1993, 36). Die Dynamik der psychischen und physischen Energien, die den Prozess der Erfahrung steuern und in Gang halten, die Schnelligkeit und Automatismen, mit der Menschen Situationen einschätzen, interpretieren und darauf reagieren, die Parallelität und Gleichzeitigkeit

⁶ Ich übernehme einige Elemente dieses Modells und einige der Fallgeschichten für diese Arbeit

verschiedener Abläufe, die Rasanzen, oft auch Dramatik, mit der moralischen Erfahrungen im realen Leben ablaufen, gehen in einer Beschreibung, die z. B. parallele Abläufe hintereinander schildern muss, leicht verloren. „[M]an muß sich dessen bewußt sein, daß Prozesse stets nur rekonstruiert, nie aber vollständig erfaßt werden.“ (Welzer 1993, 302). Die Beschreibung „hinkt“ der Komplexität des Prozesses hinterher, sie kann besonders die unbewussten psychischen Abläufe nicht wirklich erfassen. Es ist wichtig, diese Problematik zu berücksichtigen, um ein Gefühl für die Dynamik der Abläufe zu entwickeln. Bei der Beschreibung der Abfolge des Prozesses ist immer auch das mitzudenken, was „dazwischen“ passiert.

Außerdem müssen wir bedenken, dass sich der Erfahrungsprozess nicht in einer statischen sozialen Welt abspielt, sondern: „Transitionen sind soziale Prozesse, die Veränderungen, in bestehenden Beziehungsgefügen implizieren.“ (Welzer 1993, 36). Der geschilderte Prozess ist nur ein Teil dessen, was das Erfahrungssubjekt in seinem sozialen Kontext erlebt. „Für kritische Lebensereignisse gilt in hohem Maße, daß die mit ihnen einhergehenden Anforderungen unstrukturiert sind.“ (Welzer 1993, 300). Von den Personen muss ein neues Statusmanagement entwickelt werden. Es handelt sich um höchst individuelle Vorgänge und Bewältigungsstrategien. Ich werde trotzdem versuchen, den Ablauf zu verallgemeinern. Der Prozess beginnt mit einem auslösenden Ereignis. Auch hier stellt sich die Frage, ob sich dieses Ereignis in der Kontingenz des Lebens immer genau bestimmen lässt.

3.2.1 Das auslösende Ereignis

Die *Krise* oder das *auslösende Ereignis* muss nicht unbedingt eine *moralische* Krise sein,

sondern jegliches Ereignis, das die Rolle der Person von der eines beobachtenden Zuschauers in die eines von der Situation persönlich betroffenen Beteiligten verwandelt. (Weinreich-Haste 1986, 386).

In den 15 zuvor geschilderten Fallgeschichten gibt es eine ganze Bandbreite an Auslösern: Das Mobbing der neuen farbigen Mitschüler (F1), die Beobachtung eines Schlachtvorgangs (F2), eine Abtreibung (F3), eine naturästhetische Erfahrung, wobei die Schönheit und Einzigartigkeit der Landschaft bedroht wird von der Gefahr eines Atomkriegs (F4), ein Rauswurf aus einem Erster-Klasse-Abteil (F5), Kundenanfragen zum Thema Umweltschutz und Auftragsverluste einer Firma (F6), Zweifel an der Arbeit als Wissenschaftler (F7), eine farbige Studentin als gleichberechtigte Tischnachbarin (F8), Schuldgefühle des Attentäters über den Tod einer Frau, die bei dem von ihm verübten Bombenanschlag starb (F9), ein Zusammentreffen mit den Opfern der eigenen Verbrechen (F10, F14), ein Zeitungsbericht über Kinderarbeit (F11), eine Nahtoderfahrung (F12), der Tod des Vaters durch einen Bombenanschlag (F13), das Zusammentreffen mit der Tochter des Opfers eines von ihm ausgeführten Bombenanschlags (F14), die Bspitzelung unschuldiger Bürger unter dem Argument der Sicherheit (F15).

Es stellt sich die Frage, ob sich das auslösende Ereignis in der kontingenten sozialen Wirklichkeit immer genau bestimmen lässt. War das auslösende Ereignis für den Wandel bei Snoddon (F9) der Tod der Frau, infolge des von ihm verübten Bombenanschlags und sein daraus resultierendes Schuldgefühl oder das Zusammentreffen mit dem „Feind“ im Gefängnis, der aus der Nähe betrachtet ein menschliches Gesicht zeigte? Auch bei Woolf (F10) ist die Eingrenzung auf ein Ereignis schwierig. Ohne den Gefängnisaufenthalt und ohne Woolfs Abkehr von den Drogen hätte das Zusammentreffen mit seinen früheren Opfern wahrscheinlich nicht die durchschlagende Wirkung gehabt. Was genau brachte bei Snowden (F15) das „Fass zum Überlaufen“, so dass er sich entschloss, seine Familie, sein Heim und seinen Job zu verlassen?

Auch demonstriert Fallgeschichte 1 sehr gut, dass eine bestimmte Begebenheit nicht für jede Person ein auslösendes Ereignis darstellt. Alle weißen Schüler befanden sich in derselben Situation: aufgrund der Gesetzesreform bekamen sie farbige Mitschüler in ihre Klasse, denen sie deutlich klar machten, dass sie sie nicht wollten. Nur für einen von ihnen war diese Situation ein auslösendes Ereignis, eine Sache, bei der er Stellung beziehen musste. Er zeigte Zivilcourage. Vielleicht hatten die anderen weißen Schüler auch Probleme mit der Diskrepanz zwischen dem höflichen und freundlichen Verhalten des farbigen Mitschülers und

der unfreundlichen Behandlung ihrerseits. Aber es war ihnen entweder egal oder sie hatten nicht den Mut, sich gegen ihre Klassenkameraden zu stellen.

Dasselbe Ereignis kann bei einigen Menschen offensichtlich als Auslöser für eine Erfahrung fungieren, während andere von dieser Situation unberührt bleiben. Ich werde später noch genauer darauf eingehen.

Bei einer moralischen Erfahrung handelt es sich – wie bei anderen Erfahrungen auch – um einen hochgradig subjektiven Prozess.

Die Qualität der lebensverändernden Momente und der individuellen und sozialen Antworten darauf bemißt sich nämlich danach, wie das jeweilige Subjekt das deutet, was ihm widerfährt, und aufgrund welcher biographischen und situativen Bedingungen und normativen Deutungsmuster es diese Interpretation vornimmt. (Welzer 1993, 13)

Die individuelle Deutung einer Situation kann durch allgemeine Normen und besonders auch von Gruppennormen beeinflusst werden. Ich werde unter 3.2.3.1 noch auf die verschiedenen Deutungs- und Interpretationsrahmen eingehen.

Schon diese 15 Fallgeschichten zeigen eine breite Unspezifität von Lebensereignissen, die als auslösende Situationen für moralische Erfahrungen fungieren können. Wichtig ist, dass das Ereignis zu dem Erfahrungssubjekt „passt“, dass es in der Person eine emotionale Reaktion, eine Resonanz, Betroffenheit auslöst. Es sind die Gefühle, die die Aufmerksamkeit der Person auf das „Problem“ der jeweiligen Situation lenken und so eine Verbindung schaffen. Die Funktion des Affekts ist es, Aufmerksamkeit und Wahrnehmung auszurichten und zu konzentrieren (vgl. Weinreich-Haste 1986, 402).

Die auslösende Situation kann die Folge vorheriger Handlungen des Erfahrungssubjekts sein wie z. B. das Zusammentreffen des Straftäters Peter Woolf (F10) mit seinen früheren Opfern. In anderen Fallgeschichten waren die Personen passiv oder sogar nur medial beteiligt wie Craig Kielburger (F11), und das auslösende Ereignis wurde ihnen quasi aufgezwungen.

3.2.2 Der reaktive Affekt

Die empfundene Betroffenheit drückt sich aus in einem reaktiven Affekt, der je nach Situation, noch kein moralischer Affekt sein muss. (vgl. hierzu und zum

Folgenden Weinreich-Haste 1986). Dieser Affekt kann sich als Wut, Furcht, Beunruhigung, Zweifel usw. zeigen.

Sandras (F2) erste Reaktion beispielsweise war eine *ästhetische*, sie fühlte sich angewidert von dem, was sie bei dem Schlachtvorgang beobachtet hatte und empfand Ekel. Sie reagierte nicht mit einem moralischen Affekt, wie Empörung oder eventuell Mitgefühl. Es ging um ihr eigenes Unbehagen. Dies änderte sich erst durch Reflexion über das Ereignis und ihre mögliche Reaktion. Sie hätte auch die Möglichkeit gehabt, diese Gefühle zu zerstreuen, durch Leugnen oder indem sie sie ins Lächerliche zog, sie hätte ihre Reaktion als „Überreaktion“, als „dumm“ oder „zimperlich“ abtun können. Diese Art von Zuschreibung wird häufig eingesetzt, um individuelle Affekte zu missbilligen und zu entwerten. Aber Sandra nahm ihre Gefühle ernst und begann über das Ereignis nachzudenken.

Auch Jane (F3) reagierte betroffen:

Die Auslösesituation, ihre Abtreibung, brachte eine Reihe reaktiver Affekte hervor; *Zweifel* und *Angst* in der Beziehung zu ihrem Mann, *Ärger* gegenüber dem Arzt, der von ihr ein Theaterspiel verlangte, um dem Buchstaben des Gesetzes zu entsprechen, und *Scham* über den Selbstverrat beim Vorspielen der ‚seelischen Instabilität‘. (Weinreich-Haste 1986, 391)

Auch bei Jane waren es keine moralischen Gefühle als Reaktion auf die auslösende Situation.

Furcht und dann Wut standen am Beginn der Ereignisse, die Helens Wandel (F4) bewirkten. Die Ereignisse auf der Reise durch Natal führten zu einer massiven Verletzung von Gandhis (F5) Stolz (vgl. Weinreich-Haste 1986, 400). Existenzangst war das auslösende Gefühl bei Anderson (F6). Sacharow empfand Schuldgefühle über den Tod von zwei Menschen aufgrund der Bombentests und Furcht, dass die atomare Kraft außer Kontrolle geraten könnte. Virginia Durr (F8) reagierte mit Fassungslosigkeit und Empörung auf das farbige Mädchen als Tischnachbarin. Schuldgefühle, Gewissensbisse und Scham sind die Gefühle in Fallgeschichte 9 und 10. Kielburger (F11) ist schockiert und empört über das grausame Schicksal der Kinderarbeiter. Jo Berry (F13) empfindet Schock, Trauer, Schmerz und eine tiefe Wut über den Tod ihres Vaters, der verursacht wurde durch Magees Bombenanschlag auf das Hotel in Brighton.

Die Personen sind durch die jeweilige Situation betroffen. Nach Hüther die beste Voraussetzung für eine tiefgreifende Änderung (s. 3.1.5).

Häufig knüpfen Erfahrungen an bereits vorhandenes moralisches Wissen bzw. moralische Überzeugungen an. „Doch es ist eine Sache, etwas zu wissen, und eine andere, es mit ganzer Seele in seiner Bedeutung (...) zu empfinden.“ (Sacharow 1991, 221). Diesen Unterschied zwischen Wissen und Empfinden beschreibt auch Damasio bei seinen Patienten (vgl. Damasio 2000). Und auch Woolf (F10) erlebt erst in dem Moment eine tiefe Betroffenheit, als er den Schmerz seiner Opfer *fühlt*.

3.2.3 Die Reflexion des Affekts

Während einige der geschilderten Erfahrungen direkt mit moralischen Emotionen, z. B. mit Schuldgefühlen (F9, F10), beginnen, wird die moralische Dimension der anderen Fallgeschichten erst durch eine Reflexion über das, durch den Affekt für die Person relevant gewordene Thema entdeckt. Die Personen der Fallgeschichten ließen sich auf einen Prozess des Nachdenkens über die eigene Erfahrung ein, der sie dazu veranlasste,

eigene kognitive Repräsentationen von moralischen Fragen neu zu strukturieren. Mehr oder weniger begannen alle zu begreifen, daß sie in dem jeweils vorliegenden Problem eine individuelle moralische Entscheidung treffen konnten, und sie entwickelten das Gefühl, persönlich zum Handeln verpflichtet zu sein. (Weinreich-Haste 1986, 377 f.)

Durch die kognitive Verarbeitung wird der Affekt verändert und von einem reaktiven, ichbezogenen in einen moralischen Affekt verwandelt, wie bei Sandra:

Das auslösende Ereignis und ihre affektive Betroffenheit verursachten ein gewisses Ungleichgewicht in ihrem Denken. Sie fing an, es (a) als eine moralische Frage und (b) als ein Problem, bei dem sie persönlich Verantwortung übernehmen konnte, anzusehen. Ihre anfängliche affektive Reaktion *engagierte* sie also. Infolgedessen veränderte sich die *Art ihres Affektes*; sie erlebte nun einen moralischen Affekt. (Weinreich-Haste 1986, 389 f.)

Sandras affektive Reaktion führte dazu, dass das schon vorhandene Wissen, dass Tiere für den Fleischkonsum der Menschen geschlachtet werden, für sie plötzlich eine persönliche Relevanz bekam. Das Wissen auf kognitiver Ebene kann als Anknüpfungspunkt dienen für wirksame Erfahrungen (vgl. Baumgartner 2005). Christoph Baumgartner weist darauf hin, dass bei diesem Fallbeispiel deutlich wird, dass dem Erfahrungssubjekt durch ein auslösendes Ereignis nicht zwangsläufig (und vermutlich nur in seltenen Fällen) neues moralisch relevantes Wissen vermittelt wird:

Entscheidend ist vielmehr, dass ein bestimmtes Wissen beziehungsweise bestimmte moralische Überzeugungen für den betreffenden Menschen eine persönliche Bedeutung erhalten und Auswirkungen auf sein eigenes Selbstverständnis als moralische Person haben. (Baumgartner 2005, 299)

Ich werde später noch näher darauf eingehen, welche Rolle das Selbstbild in Bezug auf moralische Erfahrung spielt.

Ähnlich wie Sandra hätte auch Jane (F3) aufgrund ihrer kognitiven Struktur die Möglichkeit gehabt, sich mit Geschlechterrollenstereotypen auseinanderzusetzen, aber das war kein besonders *zentrales Thema* für sie gewesen (vgl. Weinreich-Haste 1986). Die Ereignisse der Zugfahrt riefen bei Gandhi (F5) Affekte hervor, die durch Reflexion zu einer politischen und moralischen Sicht der Situation der Inder in Südafrika führte und starke *moralische* Affekte auslöste (vgl. Weinreich-Haste 1986). Anderson (F6) war tief betroffen, als er erkannte, wie wenig er über die von der Industrie verursachten Umweltschäden wusste; sein Selbstbild als erfolgreicher Unternehmer fiel zusammen, als er sich plötzlich als Ausbeuter der Umwelt sah. Die Erfahrung, dass einige Menschen ihre rassistische Einstellung für falsch hielten und dass ihre Einstellung im College nicht toleriert wurde, lösten bei Virginia Durr (F8) Zweifel an ihrer Denkweise aus (Colby & Damon 1993, 213). Sie war auch sehr betroffen über den Vorwurf von Clark Foreman. Dieser Streit scheint ein Wendepunkt zu sein: Foreman konnte ihre rassistischen Ansichten beeinflussen, „wie es kein Nordstaatler gekonnt hätte, weil sie wußte, daß er aus dem gleichen sozialen Kontext kam und ihre Sichtweise verstand, da er die Grundannahmen früher selber geteilt hatte.“ (Colby & Damon 1993, 223 f.). Hier zeigt sich, dass bei der Reflexion des Affekts die auch Wertvorstellungen und Reaktionen des sozialen Umfelds eine Rolle spielen.

3.2.3.1 Die Interpretation der Situation

Es geht zwar um individuelle Transformation, aber es ist offensichtlich, dass Bezüge zum sozialen Kontext existieren (vgl. hierzu und zum Folgenden Weinreich-Haste 1986). Dies gilt besonders für die erste kognitive Bewertung, die den reaktiven Affekt transformiert und legitimiert. Für die Interpretation des Ereignisses werden an dieser Stelle *kollektive* Definitionen von Legitimität und Illegitimität relevant. Das Erfahrungsereignis und das weitere Geschehen sind eingebunden in ein soziales Gefüge, das Erfahrungen nicht nur initiieren kann, sondern auch begleitet.

Situationen werden grundsätzlich interpretiert, bevor eine Schlussfolgerung gezogen und eine Entscheidung für das eigene Handeln (oder Nichthandeln) getroffen wird – und in solche Interpretationsprozesse gehen gesellschaftlich dominante Normen ebenso ein wie situativ gebildete Gruppennormen, sozialisierte Wertvorstellungen, religiöse Überzeugungen, vorangegangene Erfahrungen, Wissen, Kompetenz, Gefühle usw. usf. (Welzer ⁴2011, 16)

Eine Situation und die (eventuell) darauf folgende Reaktion finden in einem Kontext statt, gebildet aus gesellschaftlichen und moralischen Rahmenbedingungen. Eine Situation ist nicht einfach gegeben, sie wird individuell wahrgenommen und interpretiert, egal ob dies bewusst oder unbewusst geschieht.

Dabei geht es nicht immer um bewusst durchlaufene Reflexionen; viele Entscheidungen finden gewohnheitsmäßig oder intuitiv statt. Gleichwohl geht allen Handlungen prinzipiell eine Interpretation der Situation voraus, ob diese nun im eingelebten und nicht-reflexiven Modus dessen, was „man“ tut, abläuft oder ob sie die knifflige und höchst bewusste Analyse eines ungewöhnlichen Problems ist. (Welzer ⁴2011, 270)

Nach Welzer gibt es drei Ebenen, die eingeschätzt werden: die gesellschaftliche, die soziale und die persönliche. Der Übersichtlichkeit halber werde ich diese verschiedenen Ebenen, die an unterschiedlichen Stellen des Erfahrungsprozesses ins Spiel kommen, hier hintereinander schildern.

3.2.3.1.1 Die gesellschaftliche Deutungsmatrix

Die gesellschaftlichen und normativen Rahmenbedingungen, die den ersten Kreis bilden, können sich auch ändern, wobei etwas, das zuvor als falsch und inakzeptabel galt, zunehmende Akzeptanz gewinnen kann.

Dieser Kreis schafft eine dynamische gesellschaftliche Deutungsmatrix, die den individuellen normativen Orientierungen und ihren Veränderungen einen Rahmen gibt. Dieser kann fallweise über- oder unterschritten oder ignoriert werden; er ist aber für die Analyse (...) deswegen von Bedeutung, weil die Entscheidungen für das eigene Handeln nicht rein situativ und individuell getroffen werden, sondern immer auch an diesen größeren Rahmen gebunden sind. (Welzer ⁴2011, 16)

In Fallgeschichte 1 hatten sich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen mit dem Gerichtsbeschluss gegen die Rassentrennung in Schulen geändert, aber in den Köpfen hielten sich noch die Idee der Segregation und die damit verbundenen Vorurteile. Hier wurde der neue normative Rahmen ignoriert. Jane (F3) hielt sich an den gesetzlichen Rahmen, die Abtreibung war legal, trotzdem war sie gezwungen, eine „seelische Instabilität“ vorzutäuschen. Die Stationierung der Atomraketen war legal, aber es hatten sich schon Proteste dagegen formiert (F4). Gandhi (F5) ignorierte und überschritt den normativen Rahmen, der konträr zu seinem Weltbild und dem, was er aus England gewohnt war, stand. Anderson (F6) handelte nach den gesetzlichen Vorschriften, aber das Thema Umweltschutz bekam zunehmende gesellschaftliche Bedeutung. Sacharow (F7) war zuerst Teil des Establishments, stellte sich aber mit zunehmenden Zweifeln und Schuldgefühlen gegen dieses. In Fallgeschichte 8 zeigt sich bezüglich der Rassentrennung ein Nord-Süd-Gefälle zwischen den traditionellen Südstaaten und dem liberaleren Norden der USA. In Fallgeschichte 9 bildet der Nordirlandkonflikt, in den Snoddon hineingeboren wurde und dessen Gewalt zunehmend eskalierte, die sozialen Rahmenbedingungen. Diese veränderten sich im Laufe der Zeit: In den Stadtvierteln, in denen Snoddon früher gespielt hatte, tobte jetzt der Bürgerkrieg; das Leben inmitten von Gewalt war zur Normalität geworden, nichts Außergewöhnliches. „Die Referenzlinien haben sich mit der neuen Wirklichkeit verschoben.“ (Welzer 2008, 226)

3.2.3.1.2 Die individuelle Einschätzung der Situation und der grundsätzlichen Handlungsmöglichkeiten

Die soziale Situation und ihre Deutung durch einen Akteur bilden mithin einem zweiten, inneren Kreis (...). Dieser ist in sich differenziert – nach den Erwartungen und Erfahrungen, mit denen jemand in die Situation kommt, nach den Modi der Bewältigung der gegebenen oder sich ergebenden Aufgaben, den dabei auftretenden Problemen und vorgenommenen Korrekturen des eingeschlagenen Wegs, die neue Entscheidungen nach sich ziehen usw. (Welzer ⁴2011, 16 f.)

Den weißen Jungen in Fallgeschichte 1 belastet die Situation, dass der nette farbige Junge so schlecht von seinen weißen Mitschülern behandelt wird. Er spricht mit seinen Eltern darüber. Hier stellt sich die Frage, ob es seinen anderen Mitschülern ähnlich ging oder ob sie die Diskrepanz zwischen ihren Anfeindungen und dem freundlichen Verhalten ihres Opfers einfach nicht wahrnahmen. Sandra (F2) wurde konfrontiert mit der Brutalität, dem Blut, dem Gestank eines realen Schlachtvorgangs, was Ekel bei ihr auslöste und ihr den Fleischkonsum verleidete. Jane (F3) nahm die Situation als entwürdigend wahr, trotz der Legalität der Abtreibung war sie gezwungen Theater zu spielen. Helen (F4) sah durch ihre neu erwachte Handlungswirksamkeit, die Situation als eine, in der sie aktiv werden konnte. Die Diskriminierung der Inder in Afrika sah Gandhi (F5) als politisches und moralisches Problem. Andersons (F6) eigentliches Ziel ist der Erhalt seiner Firma, aber er will auch nicht als Ausbeuter der Erde dastehen. Das Lesen von Hawkens Buch gibt ihm neue Informationen, aber letztlich ist es das Gefühl, das den Wandel herbeiführt. Sacharow (F7) sieht Kernwaffenversuche als Verbrechen gegen die Menschheit. Virginia Durr (F8) verfolgte eigentlich ihre eigenen Ziele. Ich werde unter dem Punkt Zieltransformation (s. 3.4.2.2) darauf näher eingehen. Snoddon (F9) als Protestant handelte genau wie Magee (F14), der auf Seiten der IRA, also auf der Gegenseite, kämpfte, aus der Motivation heraus, der Gruppe zu helfen, der er sich zugehörig fühlte. Beide reagierten mit Gewalt, da der Staat keinen adäquaten Schutz für seine Bürger bot (vgl. Snoddon 2004, 32; Magee 2004, 25 ff.).

Gefühlte oder reale Bedrohungen von außen erzeugen ein tieferes Zusammengehörigkeitsgefühl nach innen – die (...) Bedrohung ist mithin förderlich für

die Identitätsbildung und -stärkung von Wir-Gruppen. Solche Festigungen von Wir-Gruppenidentitäten finden nicht statt, ohne dass umgekehrt negative Feststellungen darüber gemacht werden, wer die Anderen sind; insofern folgt aus Bedrohungs-Reaktions-Figurationen immer ein erhöhter Bedarf an Identifizierungen, also Bestimmungen darüber, wer „Wir“ ist und wer „Sie“ sind. Es ist dann eine Frage der Dimension der gefühlten Bedrohung, ab wann Reaktionen ausgrenzender, ausschließender oder aggressiver Art gegen Angehörige der Sie-Gruppen gerichtet werden. (Welzer, 2008, 239)

Woolf (F10) war an einem absoluten Tiefpunkt, er hatte schwere gesundheitliche Probleme aufgrund seiner Drogensucht, seine Familie und Freunde hatten sich von ihm abgewandt. Er hatte auch keine finanzielle Unterstützung und mit 42 Jahren konnte er vieles von dem, was er früher getan hatte, nicht mehr tun. Er wollte seine Ruhe haben, wollte nicht mehr er selbst sein. Dem Treffen mit seinen Opfern stimmte er zu, um der Langeweile des Gefängnisalltags zu entkommen.

Die Ausbeutung der Kinder erschütterte Craig Kielburgers (F11) Vorstellung von Kindheit: Schule, Freunde, Zeit zum Spielen.

Jo Berry (F13) hatte die Wahl, ein Opfer zu bleiben und „den Feind“ für den erlittenen Schmerz über den Tod ihres Vaters verantwortlich zu machen, oder sie konnte versuchen die Motive zu verstehen, die zu dem Attentat geführt hatten, bei dem ihr Vater starb. Sie fühlte sich verantwortlich, den Friedensprozess aktiv zu unterstützen, was ihr auch ein Gefühl von Lebenssinn gab.

Snowden (F15) wollte die Zerstörung der Privatsphäre und die Einschränkungen der Offenheit des Internets durch eine allgegenwärtige Überwachung nicht hinnehmen.

3.2.3.1.3 Der persönliche Spielraum

Erst jetzt kommt die Betrachtung eines dritten, nun eher individuellen Kreises des Geschehens:

die Einschätzung des eigenen Handlungsspielraums durch den jeweiligen Akteur. Ein solcher Spielraum ist nicht einfach objektiv gegeben; er ist davon abhängig, ob und wie ein Akteur ihn wahrnimmt, welche möglichen Konsequenzen er bei der Entscheidung für diese oder jene Option (...) erwartet, bevor er sich schließlich für eine entscheidet. (Welzer ⁴2011, 17)

Hier öffnen sich die Handlungsmöglichkeiten prinzipiell in alle Richtungen, sowohl ein eigensinniges Sichentziehen als auch besonders starkes Engagement ist möglich (vgl. Welzer ⁴2011, 45). Erst auf dieser dritten Ebene geht es um Psychologie: So sind Freiheitsgrade sind nicht einfach objektiv gegeben – sie müssen vom Handelnden auch wahrgenommen werden. Die Interpretation des Spielraums, persönliche Dispositionen, biographische Erfahrungen, individuelle Einstellungen und Überzeugungen, die Handlungskompetenz usw. gehen ein in die Entscheidung (vgl. ⁴2011 Welzer, 17).

Ich werde unter dem Punkt Engagement noch auf die Handlungen im Einzelnen eingehen. Zunächst möchte ich darauf eingehen, welche Rolle die soziale Umwelt spielt.

Besonders in Situationen, in denen die Teilnehmer unsicher sind, werden vorhandene Referenzrahmen aufgegeben und eine Orientierung an der unterstellten Gruppennorm gesucht – „je größer die Unsicherheit, je ungewohnter die Situation desto stärker die Übereinstimmung mit der Gruppe.“ (Welzer ⁴2011, 89).

3.2.3.1.4 Die soziale Legitimation des Affekts

Häufig ist eine soziale Unterstützung notwendig, um bestimmte Emotionen als legitim wahrzunehmen, besonders solche, die bisher übliche Bewertungen und Handlungsmuster in Frage stellen (vgl. hierzu und zum Folgenden Weinreich-Haste 1986).

Jane (F3) entschloss sich, einer Selbsthilfegruppe beizutreten, die ihr die Möglichkeit zur Reflexion und Legitimation ihrer Affekte bot. Während das Verhalten ihres Mannes und das des Arztes Jane unglücklich machten, wurde sie von den Frauen in der Gruppen in ihrer Meinung und in ihren Gefühlen bestätigt. Dies führte zu der Erkenntnis, dass ihre eigene Erfahrung und Reaktion nicht ungewöhnlich waren, sondern Teil des allgemeinen Geschlechterrollen-Systems. Damit begann sie auch, die moralischen und politischen Dimensionen des Problems zu erkennen. Helen (F4) beteiligte sich an der Protestbewegung gegen die Stationierung der Nuklearwaffen. Solche Zusammenschlüsse bieten zum einen eine kollektive Bestätigung für die individuelle Bewertung moralischer Probleme und zum anderen bestätigt die Gruppe das Bewusstsein persönlicher Handlungswirksamkeit, das für die Entwicklung persönlichen Verantwortungsbewusstseins in einer gegebenen Situation wesentlich zu sein scheint.

Weinreich-Haste geht davon aus, dass Personen mit höherer moralischer Entwicklungsstufe besser in der Lage sind, ihre aus neuen Erlebnissen resultierenden Emotionen auch ohne soziale Unterstützung zu legitimieren, während für Personen auf niedrigeren Stufen der soziale Einfluss entscheidend ist. Gandhi war so von seiner Selbstwirksamkeit überzeugt, dass er keine Legitimation von außen brauchte, sondern der Anführer der Gruppe wurde, die gegen die Ausgrenzung der Inder in Südafrika protestierten.

Gruppen bieten auch die Möglichkeit, gemeinsam ein bestimmtes Ziel zu erreichen:

Morality is not just about issues of harm and fairness, from a descriptive point of view, morality is also about binding groups together in ways that build cooperative moral communication, able to achieve goals that individuals cannot achieve on their own. (Haidt 2010, 815)

Colby und Damon gehen von einem Ansatz der Co-Konstruktion aus (s. 3.4.2.2.3). Aber soziale Gruppen können auch die gegenteilige Wirkung haben. Sie besitzen beispielsweise das Potential, eine Person sowohl von der „richtigen“ Wahrnehmung als auch von Handlungen abzuhalten (s. 3.3.1.2).

3.2.4 Der moralische Affekt

Einige der Fallgeschichten beginnen direkt mit moralischen Emotionen, wie Schuldgefühlen (F7, F9, F10 und F14) oder Empörung (F11) als Reaktionen auf ein auslösendes Ereignis. Für Montada stellen moralische Gefühle Indikatoren für die wirksame Existenz einer moralischen Norm dar. Die Fokussierung auf moralische Emotionen bietet einen induktiven Weg der „Identifizierung der operativen moralischen Regeln einer Person.“ (Montada 1993, 269f). Bei der Befragung einer Person nach ihren moralischen Maximen wird die Antwort wohl eher auf einem abstrakten Niveau gegeben werden,

während moralische Emotionen Evaluationen konkret realisierbarer, beschriebener oder vorgestellter Anlaßsituationen darstellen. Während beobachtete moralische Emotionen beweisen, daß eine moralische Maxime in einer gegebenen Situation tatsächlich angelegt wird, erlauben Aussagen über moralische Maximen auf einem abstrakten Niveau keine Voraussagen, in welchen konkreten Situationen sie tatsächlich angelegt werden (Montada 1993, 270).

Moralische Emotionen sind also ein Beweis dafür, dass die entsprechende moralische Regel Teil der persönlichen moralischen Identität, Teil des Selbst ist. Sie zeigen, dass diese Regel eine wirksame psychische Existenz besitzt, wofür die rein rationale Anerkennung einer ethischen Begründung nicht hinreichend ist (vgl. Montada 1993, 270). Moralische Gefühle zeigen, dass eine Situation für diese Person eine moralische Relevanz besitzt. Sie stellen auch eine ausführliche Bewertung dieser Situation dar.

Moralische Emotionen sind nicht Bewertungen abstrakter Regeln, sondern Bewertungen von Regeln in einem Handlungs- und Interaktionskontext. Diese kontextuellen Aspekte sind mannigfaltig: Personwahrnehmungen, Kausalerklärungen, Verantwortlichkeitszuschreibungen, Hypothesen über die Effekte einer Normverletzung, Einstellungen gegenüber dem Handelnden und dem Opfer, das Selbstkonzept, Aspekte des sozialen Systems und so fort. Die Verletzung einer Regel ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für Empörung, fehlende Empörung ist also kein Beweis dafür, daß keine Normverletzung erkannt wurde. (Montada 1993, 271)

Es gibt zwar ein auslösendes Ereignisse für moralische Erfahrungen, in der subjektiven Wahrnehmung des jeweiligen Erfahrungssubjekts stehen die Gefühle,

die seine Wahrnehmung auf das entsprechende Ereignis (z. B. auf Ungerechtigkeiten oder eigenes Fehlverhalten) lenken und diesem somit Bedeutung verleihen, am Anfang.

Sandras (F2) Überlegungen gingen über zu moralischen Fragen: das Recht der Menschen, Tiere zu töten, die Frage der Lebensqualität der Tiere und auch die Ausnahmeregelung, wenn es um das eigene Überleben geht. Dies führte dazu, dass Sandra sich bewusst dafür entschied, Verantwortung zu übernehmen und Vegetarierin zu werden. Ohne affektives Engagement hätte sie die Situation wahrscheinlich

nicht als eine wahrgenommen, in der sie in irgendeiner Weise verantwortlich ist, *obgleich* sie bereits über das potentielle Wissen sowohl der Fakten als auch der moralischen Aspekte der Fleischproduktion verfügte. (Weinreich-Haste, 1986, 389)

Diese Fallgeschichte macht deutlich, dass potentielles Wissen *allein* keine ausreichende Motivation zum Handeln beziehungsweise für eine Verhaltensänderung darstellt. Auch Janes (F3) Ärger verwandelte sich in einen moralischen Affekt und sie erkannte, „daß sie persönlich für ihren moralischen (und politischen) Affekt *Verantwortung übernehmen* muß.“ (Weinreich-Haste 1986, 391).

In vielen Fällen gibt eine derart enge Verflechtung von Erlebnissen bzw. Erfahrungen und Gefühlen, dass sie nicht voneinander getrennt werden können; auch lässt sich ein zeitliches Nacheinander oder ein Vorrang des einen vor dem anderen nicht eindeutig bestimmen (vgl. Baumgartner 2005, 296).

Nach Mieth setzt sich der „praktische Erfahrungsvorgang“ aus drei voneinander unterscheidbaren, aber ineinander verschränkten Perspektiven zusammen: Kontrasterfahrung, Sinnerfahrung und Motivationserfahrung (vgl. Mieth 1999, 141). Ich denke, dass sich die Kontrasterfahrung im Sinne eines moralischen Affekts auffassen lässt, da sie die Aufmerksamkeit auf moralisch problematische Situationen lenkt. Außerdem beginnt sie nach Mieth mit einer moralischen Emotion, mit Empörung. Hier stellt sich die Frage, ob sie auch mit Schuldgefühlen beginnen kann, in dem Sinne, dass dem Erfahrungssubjekt plötzlich klar wird, wie sehr es ein anderes Wesen oder die Umwelt geschädigt hat.

3.2.5 Die Kontrasterfahrung

Die Kontrasterfahrung ist eine Erfahrung, in welcher Gegensätze im Modus der Empörung bewusst werden. Wir erleben etwas Schreckliches; Bedrückendes, etwas, das uns gegen den Strich geht. (Mieth 2002, 63).

Der Prozess der Veränderung von Einstellungen beginnt in vielen Fällen mit der Erfahrung des Negativen (vgl. hierzu und zum Folgenden Mieth 1999, 141-145). Diese erlebte Negativität erzeugt Betroffenheit, die die Ursachen des Unbehagens bewusst macht und damit die Möglichkeit für eine vernünftige und kritische Reflexion bietet. Die Kontrasterfahrung zeigt sich in einer bewussten Erfahrung miteinander konkurrierender Werte. Häufig führt erst die Bedrohung bestimmter Güter oder Überzeugungen zu einer Auseinandersetzung mit ihrer Relevanz und ihrem Wert. Auch werden bestimmte Handlungen erst dann in Frage gestellt, wenn sie sich im konkreten Erleben als falsch oder nicht mehr sinnvoll erweisen. Diese Kontrasterfahrung – von Mieth in die Formel der Differenz von *es geht* und *es geht nicht* gefasst - kann in eine Sinnerfahrung münden, wenn sich ein Wert als „sinnvoll“ erweist für die moralische Lebensführung, im Sinne von *es leuchtet mir ein, es überzeugt mich*.

Hier stellen sich verschiedene Fragen: Was passiert, wenn sich dieser Sinn nicht „aufzut“? Kann die Kontrasterfahrung auch von Gewissensbissen oder Schuldgefühle ausgelöst werden, die wir über unser eigenes Verhalten empfinden, dessen Fehlerhaftigkeit uns plötzlich bewusst wird?

Wenn die Person zwar eine Bewusstwerdung des Negativen erlebt, aber keinen positiven weiterführenden Sinn sieht, hat sie zumindest die Möglichkeit, ihre Empörung zu äußern.

In Fallgeschichte 1 ist der weiße Junge empört darüber, wie der nette, freundliche farbige Junge von seinen Kameraden behandelt wird und ergreift Partei für ihn. Vielleicht spielen hier auch Schuldgefühle eine Rolle.

Dieses Beispiel zeigt gut den Widerfahrnischarakter der Erfahrung, der Junge wird von seinem eigenen Verhalten überrascht. Wir sehen die Kontrasterfahrung: Er kann diesen höflichen und lächelnden farbigen Jungen nicht weiterhin schikanieren. Dieser Prozess hatte schon in den Wochen davor begonnen, er konnte seine Vorurteile, sein „Feindbild“ nicht mehr aufrecht erhalten, er nahm den farbigen Jungen als Menschen und nicht nur als Stereotyp wahr. Dies löste

bei ihm die Betroffenheit aus, die er auch seinen Eltern gegenüber äußerte. Er kann nicht mehr so tun, als ginge ihn das Schicksal des farbigen Jungen nichts an, seine Betroffenheit bricht sich Bahn in seiner Entschuldigung. Dieses Ereignis mündet in den Prozess, dass der weiße Junge Schritt für Schritt zu einem Gegner der Rassentrennung wird.

Gut lässt sich die Kontrasterfahrung auch bei Anderson (F6) beobachten. Er erhält neue Fakten und ist betroffen darüber, wie wenig er über die negativen Auswirkungen der Industrie auf die Umwelt wusste. Er ist schockiert über das Artensterben. Zwar erhält Anderson neues Wissen, aber letztlich sind es doch seine Gefühle, die den Wandel bewirken. Ihm wird der Wert der Umwelt bewusst, deren Ressourcen er bisher, ohne weiter darüber nachzudenken, ausgenutzt hat und er sieht sich als Ausbeuter dieser Umwelt. Das ist ein Erbe, das er nicht hinterlassen möchte, er erkennt die Schäden, die seine „erfolgreiche“ Firma verursacht hat. Das führt dazu, dass er Erfolg neu definieren muss.

Bei seiner Recherche über Kinderarbeit hatten Craig Kielburger (F11) die Bilder arbeitender Kinder aus Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln tief erschüttert: Kinder, die Teppiche fertigten, die in Kohleminen schuftete, die verstümmelt und getötet wurden durch Explosionen in Feuerwerksfabriken. „Ich war empört darüber, daß die Welt so etwas zuließ. Ich verstand nicht, warum nichts getan wurde, um derartige Grausamkeiten zu verhindern.“ (Kielburger 1998, 13)

3.2.5.1 Die Sinnerfahrung

Die Sinnerfahrung beruht auf Konvergenz, aber sie braucht den Widerstand und die Spannung des Kontrastes, ohne den Sinn nicht zum Erfahrungsmoment wird (vgl. hierzu und zum Folgenden Mieth 1999, 143). Sie vermittelt dem Erfahrungssubjekt Einsichten in neue, in andere Wertvorstellungen und Handlungsmöglichkeiten. Damit bietet sie die Möglichkeit, Alternativen zu dem zu finden, was sich in der Kontrasterfahrung als inzwischen untauglich dargestellt hat. Die Sinnerfahrung ist eine Möglichkeitserfahrung; „die nicht einfach auf der Erkenntnis von Theorien oder auf der Lehre abstrakter Ideale beruht, sondern auf praktischer Bezeugung.“ (Mieth 1999, 143) Mieth betont in diesem Zusammenhang die Relevanz von Leitbildern und ethischen Modellen, es geht

um sittliches Handeln in realen Situationen. Wir können vieles als sinnvoll ansehen, „ohne dass es uns so bewegt, daß wir aufstehen und uns engagieren oder ändern müssen.“ (Mieth 2002, 63).

Die Sinnerfahrung stellt eine Phase der Ambivalenz, eine 50:50-Chance zur Veränderung dar. Oft müssen wir Gewohnheiten, uns lieb gewordene Bequemlichkeiten aufgeben. Helen John (F4) wurde bewusst, dass sich die Stationierung der Raketen aufhalten ließe, „wenn man einige Anstrengungen auf sich nimmt.“ (Weinreich-Haste 1986, 397). Die Möglichkeit einer Alternative kann uns in einen Spannungszustand versetzen und uns damit für gewisse Einflüsse öffnen.

Psychosoziale Übergangsstadien sind die Zeiten, in denen wir unser Weltbild und unsere Möglichkeiten, Teil dieser Welt zu sein, neu festlegen. Wir erfahren dies als etwas, das uns zustößt; doch zu den Folgen gehören bedeutende Veränderungen im Kernland unseres Selbst: in solchen Zeiten sind wir auf einzigartige Weise geöffnet für Hilfe und Schädigung. (Parkes 1974, 13)

Möglich ist, dass auf der Suche nach einer neuen Orientierung moralische Leitbilder Bedeutung erhalten. Moralische Leitbilder gab es während der gesamten Menschheitsgeschichte: Von den Propheten über Jesus bis zu Gandhi, Martin Luther King oder Mutter Teresa (vgl. hierzu und zum Folgenden Colby & Damon 1993, 207). Trotz ihrer umstrittenen und zu ihrer Zeit auch unpopulären Ideen haben diese Menschen einen großen gesellschaftlichen Einfluss. Nach Colby und Damon werden das moralische Verhalten und die moralischen Überzeugungen gewöhnlicher Menschen oft von diesen besonderen Individuen beeinflusst, die die höchsten moralischen Ideale ihrer Zeit verkörpern,

und zwar weil alle moralischen Entscheidungen unausweichlich im Kontext aktueller interpersonaler Beziehungen entwickelt werden. Moralische Ideen haben nur insoweit verhaltensrelevante Bedeutung, als sie in diesem Kontext aktiv interpretiert werden. (Colby & Damon 1993, 207).

Für diese Interpretation bietet die Personifizierung moralischer Ideale ein gutes und „gebrauchsfertiges“ Mittel, indem sie unmittelbar die „Konkretisierungen von Handlungskonsequenzen“ aufzeigt. „Menschen lassen sich stärker von Lebensgeschichten als von abstrakten Idealen faszinieren.“ (Colby & Damon 1993, 208). Menschen können auf verschiedene Arten von diesen moralischen

Individuen beeinflusst werden, durch Aufklärung, d. h. diese Personen zeigen moralische Probleme auf, die vorher nicht als solche gesehen wurden, oder durch den Beispielcharakter einer Person, wie Bischof Tutu, der trotz der Androhung physischer Gewalt seinem friedlichen Weg weiter folgt. „Solche Vorbilder können anderen helfen, mehr gemäß den Idealen zu leben, die sie zwar haben, aber nur schwer umsetzen können.“ (Colby & Damon 1993, 208).

Die Sinnerfahrung eröffnet uns ein neues Feld von Möglichkeiten bezüglich unseres Denkens und Handelns. Zuletzt hängt es jedoch vom Erfahrungssubjekt ab, ob es die Möglichkeit zur Veränderung ergreift. Wenn das Endresultat einer Erfahrung „spürbare Harmonie“ ist, wie Dewey schreibt, kommt es hier darauf an, welchen Stellenwert Moral für das Erfahrungssubjekt besitzt.

Menschen mit inhaltlich ähnlichen Moralvorstellungen unterscheiden sich möglicherweise in der persönlichen Identifikation mit diesen moralischen Überzeugungen. Steht Moral für jemanden im Zentrum seiner persönlichen Identität, dann kann er durch seine moralischen Überzeugungen und Werte stark motiviert werden. Andere wiederum mögen ähnlich erhabene Vorstellungen vom Guten vertreten, aber diese Vorstellungen bleiben für ihre eigenen Lebensaktivitäten peripher. (Colby & Damon 1993, 205 f.)

3.2.5.2 Die Motivationserfahrung

Zur Sinnerfahrung brauchen wir „eine zureichende Motivationserfahrung, die in die Sprachformel zu fassen ist *es geht mich unausweichlich an.*“ (Mieth 2002, 63). Nur wenn diese Überzeugung wirklich tief ist, wird sie sich auch im Handeln des Erfahrungssubjekts widerspiegeln. Eine wichtige Rolle bei der Integration einer Sinnerfahrung in die eigene Lebensführung spielt

die Intensität der Betroffenheit, aus der erst die Möglichkeit entsteht, unter gegebenen Umständen ein anderer zu werden. Wen nichts rührt, für den sind Einsichten akademisch. Deshalb werden Sinnerfahrungen oft erst im Leiden zu durchschlagenden Motivationserfahrungen. (Mieth 1999, 144)

Der Wandel, der einsetzt mit der Erfahrung des Negativen, durch das, was nicht mehr geht und weitergeleitet wird durch die Erfahrung neuer sinnvoller

Möglichkeiten kommt erst durch die tiefgreifende Betroffenheit und die daraus resultierende Motivation, eine Veränderung vorzunehmen, etwas Neues zu wagen, zum Abschluss. Erst die Motivationserfahrung führt dazu, dass das Erfahrungssubjekt seine bisherigen Überzeugungen und Handlungsgewohnheiten tiefgreifend und kritisch im Sinne der durch Kontrast- und Sinnerfahrung neu gewonnenen Einsichten prüft und infolge dieser Prüfung seine bisherigen Wertvorstellungen und auch sein Handeln ändert. So bildet die Motivationserfahrung ein entscheidendes Element im Prozess der Neukonstituierung moralischer Orientierungen:

Nur in der zureichenden Intensität dieser Motivationserfahrung wird die Sinnerfahrung unausweichlicher Bestandteil der Strukturgenese der eigenen Person. (Mieth 1999, 144)

Hier gibt es keine Ausflüchte mehr, man kann seinen neu gewonnenen Überzeugungen nicht untreu werden, ohne in einen Konflikt mit sich selbst zu geraten. Erst das Handeln nach den Überzeugungen entscheidet darüber, ob sich Kontrast- und Sinnerfahrung als *sittliche* Erfahrungen bewähren. „Denn das Wesen des Sittlichen ist Änderung des Seins, nicht bloß Änderung des Sinns.“ (Mieth 1999, 144).

Anderson (F6) hätte beispielsweise die Möglichkeit gehabt, einen Wandel zwar als sinnvoll anzusehen, gleichzeitig aber Gründe zu finden (zu hohe Kosten oder ähnliches), um keine Änderungen vorzunehmen. Er hätte auch die Frage stellen können, warum gerade sein Unternehmen etwas zur Verbesserung des Umweltschutzes tun sollte. Aber er stellte diese Frage nicht, sondern handelte.

Anderson konnte nicht so weitermachen wie bisher; er musste neue Wege gehen, musste Erfolg neu definieren. Hatte er sich vorher nur auf den (wirtschaftlichen) Erfolg seines Unternehmens konzentriert, folgte nun eine Erweiterung in Bezug auf Umwelt und zukünftige Generationen. Die Vernichtung vieler Tiere durch das Artensterben machte ihn *existentiell* betroffen, so dass er die Zielrichtung seines Unternehmens in Richtung Nachhaltigkeit änderte (Motivationserfahrung). Anderson besaß genug Kompetenz und Wirksamkeitsüberzeugung, die er schon in seinen Jahren als Unternehmer unter Beweis gestellt hatte, um auch in dieser Situation nach seinen Überzeugungen zu handeln. Aber am stärksten betroffen war er wohl über das negative Bild von sich selbst als Ausbeuter der Erde.

Auch die Eskalation am Ende des Protestmarsches, an dem Helen (F4) teilnahm, kann als Motivationserfahrung im Sinne Mieths verstanden werden, hier erhielt das Erfahrene für Helen John und ihre Mitstreiterinnen eine „unabweisbare persönliche Bedeutung“ (vgl. Baumgartner 2005, 298).

Wird einer Person eine *Inkonsistenz* zwischen ihrem (...) ethischen Urteil und ihrem konkreten Handeln bewusst, ohne dass dies zu einer Auslösung von als unangenehm erlebten Schuldgefühlen führt, die in zukünftigen Entscheidungssituationen erinnert werden und die damit wiederholte (...) schädliche Handlungen möglicherweise verhindern können, so zeigt dies nach Montada, dass es nicht die Moral des Subjektes war, die verletzt wurde. (Baumgartner 2005, 115)

Damit Moral handlungsleitend wird, muss sie eng mit dem Selbstbild der Person verbunden sein. In der Regel wirkt die Moral, über die wir verfügen und die uns mit Orientierung in Bezug auf richtiges oder falsches Handeln ausstattet nicht handlungsleitend, sondern liefert uns eine Richtschnur dafür, „welche Begründung dafür geeignet ist, eine falsche Handlung mit einem richtigen Bewusstsein zur Deckung zu bringen.“ (Leggewie 2011, 76f.). Aber das scheint manchmal auch nicht zu funktionieren.

Kinder erkennen Ungerechtigkeit oft deutlicher als Erwachsene. Wenn Kinder einen leidenden Menschen sehen, versuchen sie nicht, sein Elend zu rechtfertigen, indem sie sagen, das sei ‚kulturbedingt‘. Sie kennen nur Schwarz und Weiß. Für sie gibt es keine Grauzone, die ihnen helfen könnte, sich ihrer Verantwortung zum Handeln zu entziehen. (Kielburger 1998, 294)

Wann wird moralisches Handeln für eine Person unabweisbar, d.h. alternativlos? Der Sozialpsychologe Albert Bandura ist der Ansicht, dass Menschen im Allgemeinen nicht gegen ihre moralischen Normen verstoßen, da ein solches Verhalten, Selbstverdammung nach sich zieht. Jedoch sind moralische Normen keine invarianten internen Regulatoren des Verhaltens, d. h. unsere moralischen Normen sind nicht in Betrieb, bis sie aktiviert werden (vgl. Bandura 1999, 2004; Waller 2002). Colby und Damon berichten, dass einige der moralischen Vorbilder, die an ihrer Studie teilnahmen gut bezahlte Stellungen und einen komfortablen Lebensstil aufgaben, ohne dabei ein Gefühl von Verlust zu empfinden. Viele sprachen über die Risiken, denen sie sich ausgesetzt hätten, wie Schuld, Selbstzweifel und dem Verlust persönlicher Integrität, wenn sie nicht

ihren moralischen Zielen gefolgt wären. Ein Studienteilnehmer drückte es repräsentativ für die anderen so aus:

I think it would take more courage for me not to do it because, basically, it would be more difficult for me not to do it. (...) How could I live with myself afterwards? Not to say what I want to say? It meant really nothing at all. It wasn't a courageous act. It was a *normal* act. (Colby & Damon 1992, 75)

Colby und Damon warnen davor, Altruismus mit Selbstverleugnung zu verwechseln, wie es häufig geschieht: Wir sehen oft nur die äußeren Konsequenzen. Diese besagen nichts über die innere Erfahrung, die die wahre Lebensqualität solch hochgradig engagierter Menschen ausmacht (vgl. Colby & Damon 1992, 300).

Auf jeden Fall bildet die Erhaltung eines positiven Selbstbildes einen starken Antrieb, moralisch zu handeln. Die Verankerung der Moralität in der persönlichen Identität verschafft ihr eine motivationale Basis (vgl. Nisan 1986, 374).

3.2.5.2.1 Das Spezifische der moralischen Betroffenheit

Die Erfahrung von Differenz und die Erfahrung von sinnvollen Möglichkeiten wird erst in der zureichenden Intensität der Betroffenheit und damit in der zureichenden Motivation bestimmend. (Mieth 1999, 144)

Was Mieth als Kontrast-, Sinn- und Motivationserfahrung beschreibt, deckt sich mit dem 3-Phasen-Modell von Hüther: Verunsicherung, Destabilisierung und Umgestaltung. Nach Hüther ist Betroffenheit ein „äußerst unangenehmes Gefühl, weil es uns selbst in Frage stellt“ (s. 3.1.5). Moralische Betroffenheit stellt uns als moralische Person in Frage.

Auch Bewältigungsversuche, wie die Neuinterpretation der Situation, die Veränderung persönlicher Normen oder ihrer Anwendungsbereiche oder die Veränderung der Zuschreibung von Verantwortung, sind

Indikatoren der Betroffenheit und bestätigen, daß die Gefühle Bewertungen einer für das Subjekt wichtigen und bedeutungsvollen Situation sind. Sie reflektieren die Involviertheit und damit den Bezug zum Selbst. (Montada 1993, 275)

Entscheidend für einen Seinswandel ist, dass ein bestimmtes Wissen und moralische Überzeugungen persönliche Bedeutung für das Erfahrungssubjekt erhalten und sich somit auf sein Selbstverständnis als moralische Person auswirken.

3.2.6 Das Konzept der Verantwortlichkeit

Was Mieth als Motivationserfahrung beschreibt, nennt Weinreich-Haste Verantwortlichkeit: die Anerkennung der Verpflichtung, dem eigenen Urteil entsprechend zu handeln. Verantwortlichkeit setzt sich aus drei Komponenten zusammen: *Vorstellungsvermögen*, *Wirksamkeitsüberzeugung* und *Engagement*. Als erstes muss die Person das Auftreten moralisch relevanter Probleme in einer bestimmten Situation *wahrnehmen*. Dies ist offensichtlich, wenn ein Mensch ein Tier quält, „doch die weitreichenden moralischen Implikationen eines repressiven politischen Regimes zu erkennen oder die Rechtmäßigkeit von Autoritäten in Frage zu stellen, erfordert einen kognitiven Sprung.“ (Weinreich-Haste 1986, 385). Die unterschiedlichen Niveaus moralischen Bewusstseins werden durch den Grad des persönlich empfundenen Verantwortungsgefühls, der Situationswahrnehmung, das Ausmaß der eigenen Wirksamkeitsüberzeugungen und der wahrgenommenen Legitimität der Sache bestimmt (vgl. Weinreich-Haste 1986).

Individuen, die ihr Selbst durch moralische Ziele definieren, sind eher geneigt, Ereignisse als moralische Probleme zu interpretieren, für die jemand die Verantwortung übernehmen muß und deren Lösung unvermeidlich sie selbst etwas angeht. (Colby & Damon 1993, 207)

Hat die Person ein moralisches Problem erkannt, stellt sich die Frage, wie es um ihre Handlungsfähigkeit und –kompetenz bestellt ist. Sieht die Person sich in der Lage, wirksam handeln zu können?

Wirksamkeitsüberzeugung umfasst zweierlei: Die Überzeugung, wirksam handeln zu können, und das Wissen, *wie* wirksam zu handeln sei. Letzteres besteht vor allem in einer kognitiven Einschätzung dessen, wie Handlungen auszuführen sind. (Weinreich-Haste 1986, 386)

Die Überzeugung, wirksam handeln zu können, setzt so etwas wie eine gewohnheitsmäßige Bereitschaft zum persönlichen Engagement voraus und auch die Überzeugung von der *Legitimität* des eigenen Handelns; „eine bestimmte Handlung wird nicht bloß als richtig erachtet, sondern das *eigene* Handeln erscheint sowohl richtig als auch notwendig.“ (Weinreich-Haste 1986, 386). Auch Welzer geht von einer gewohnheitsmäßigen Entscheidung für persönliches Engagement aus:

Für die Bewältigung kritischer Lebensereignisse (...) sind biographisch disponierte Bewältigungsstile und Kontrollüberzeugungen von entscheidender Bedeutung – was ja nur spezifische Formen von Deutungsmustern sind, die je nach ihrer Ausprägung unterschiedliche Handlungsoptionen nahelegen. (Welzer 1993, 301)

Craig Kielburger (F11) hatte schon als 12-jähriger genug Selbstvertrauen, um sich sozial zu engagieren. Seine Eltern vermittelten ihm „das Gefühl, daß Menschen sich um einander kümmern müssen“ und die Einstellung, dass er etwas bewirken könne (vgl. Kielburger 1998, 18 f.).

[F]ür mich ist es auch normal, sich für eine Sache zu engagieren, weil man so fest an sie glaubt, daß man einfach nicht abseits stehen und darauf warten will, daß andere Leute handeln. (Kielburger 1998, 18)

Kielburger engagierte sich total und gründete eine Organisation zur Rettung der Kinder. Manche Menschen geben vieles auf, nehmen große Unannehmlichkeiten in Kauf für eine Sache, die ihnen wichtig ist und setzen sich mit völliger Hingabe für diese ein, da sie überzeugt sind, „einzig sie *selbst* können dies tun“ (Weinreich-Haste 1986, 386), andere engagieren sich in geringerem Umfang.

3.2.6.1 Aktives Engagement

Weinreich-Haste sieht aktives Engagement als „praktische Verlängerung der Wirksamkeitsüberzeugung auf der Handlungsebene.“ (Weinreich-Haste 1986, 386).

Es sind aber auch Situationen vorstellbar, in denen Handeln nicht möglich ist. Diese Gründe können im Erfahrungssubjekt liegen, wie z. B. mangelnde Kompetenz oder Wirksamkeitsüberzeugung, es können auch situative Gründe sein, oder eine Mischung aus beidem. Manche Menschen belassen es dabei, ihre moralische Empörung zu äußern oder Geld für soziale Projekte zu spenden.

Die Personen in den 15 Fallgeschichten handelten alle, allerdings in unterschiedlichem Umfang.

3.2.6.1.1 „Normales“ Handeln

Sandra (F2) zog aus ihrer Erfahrung die Konsequenzen für sich selber und wurde Vegetarierin. Es kommt in diesem Fall zu einer relativ geringen Veränderung in einem begrenzten Bereich. Auch trifft Sandra ihre Überlegungen und ihre Entscheidung allein. Jane (F3) geht in ihrem Handeln weiter, aber sie hat auch die Unterstützung anderer Aktivisten. Sie hatte die Möglichkeit, ihr individuelles Handeln legitimerweise in einem größeren Zusammenhang zu stellen, woraus sich für sie eine gewisse Verantwortung zu einem aktiven Engagement ergab.

Jane setzt ihre kognitiven Fähigkeiten nicht bloß dazu ein, ihren moralischen Affekt zu reflektieren; vielmehr restrukturiert sie ihr Denken bezüglich der moralischen und politischen Sphäre. Nach und nach verändert ihr politischer Bewußtwerdungsprozeß ihre Sicht der situativen Parameter, und in ihren Aktivitäten *setzt* sie die Erweiterung ihres kognitiven Verständnisses *um* und *überprüft* es zugleich. (Weinreich-Haste 1986, 391)

Vielleicht nahm auch der weiße Junge (F1) an Protestaktionen gegen die Rassentrennung teil. Helen (F4) beteiligte sich aufgrund ihrer neu gewonnenen Überzeugung, dass sie etwas bewirken könne, an einer Protestaktion. Diese war zwar von anderen initiiert, aber sie konnte ihren Beitrag leisten (vgl. Weinreich-Haste 1986, 398). Diesen Punkt erreichte auch Jane:

[E]ine moralisch legitimierte Handlung, die den Ausdruck eines moralischen Affekts erlaubt und zu der möglichen Erreichung eines Ziels beiträgt. Dabei besteht die eigene Verantwortung darin, sich *Gehör zu verschaffen*, seinen moralischen Einspruch *kundzutun*. In diesem Stadium impliziert Verantwortung noch nicht die Bürde, persönlich eine Änderung herbeizuführen. (Weinreich-Haste 1986, 398)

Viele Menschen erreichen eine derartige kognitive und affektive Ebene, auf der persönliches Verantwortungsbewusstsein und eine entsprechende Handlungsbereitschaft zur selbstverständlichen Gewohnheit werden (vgl. Weinreich-Haste 1986, 395).

3.2.6.1.2 Totales Engagement

Bei manchen Menschen bewirken Frustration und die Begrenztheit der erreichbaren Ziele weitere Neudefinitionen, weitere kognitive Transformationen und bedeutende Veränderungen im Hinblick auf das eigene Verantwortungsgefühl (vgl. hierzu und zum Folgenden Weinreich-Haste 1986).

An diesem Punkt fühlt die Person nicht bloß, daß sie *handeln* muß, sondern daß *einzig sie* dies tun kann. Dies stellt einen Wandel im Gefühl der *persönlichen Wirksamkeit* dar: Die Überzeugung entsteht, daß man selbst in besonderer Weise befähigt (oder ‚auserwählt‘) sei, die notwendige Aufgabe zu erfüllen. Dies ist der Augenblick, in dem Menschen größere Veränderungen in ihrem Leben vollziehen. (Weinreich-Haste 1986, 395)

Helen (F4) beteiligte sich an dem von anderen organisierten Protestmarsch. Diesen Punkt hatte auch Jane (F3) erreicht. Helens weitergehende Transformation vollzog sich erst in Greenham, wo sie ihre eigene autonome Entscheidung traf (ohne ihre Familie zu fragen), den Protest fortzuführen, weil sie es plötzlich als *ihre persönliche* Pflicht empfand. Sie war auch bereit, Opfer zu bringen, z. B. für ihren Protest ins Gefängnis zu gehen, wobei sie das Wort Opfer nicht für zutreffend hielt, da sie nichts geopfert habe. Sie handle eigennützig, sichere ihre Interessen, verteidige das Leben ihrer Kinder. Sie habe mit einer bestimmten Lebensform gebrochen zur Erhaltung der Dinge, die ihr „am Herzen liegen.“ (Weinreich-Haste 1986, 398). Helens Wahrnehmung der eigenen Verantwortlichkeit diesen Dingen gegenüber hat sich verändert.

Diese Erkenntnis, daß sie *selbst* für die Erhaltung und Sicherung ihrer Interessen Sorge zu tragen hat, macht Helen zu einer in hohem Maße moralisch verantwortungsbewußten Person. (Weinreich-Haste 1986, 398).

Helens Fallgeschichte zeigt zum einen den Fortschritt vom reaktiven, nicht moralischen Affekt zu kognitiver Reflexion und nachfolgend den Fortschritt „des daraus folgenden moralischen Affekts zu kognitiver Transformation, die ihre eigene Handlungsverantwortlichkeit von der Peripherie ins Zentrum rückt.“ (Weinreich-Haste 1986, 399).

Helens Handeln, diese „konkrete Praxis“ führte nicht nur zu einer dauerhaften Veränderung „ihrer moralischen Überzeugungen, sondern auch ihres eigenen Selbstverständnisses.“ (Baumgartner 2005, 298).

Gandhi (F5) war überzeugt, als einziger imstande zu sein, die politische Situation in Südafrika reformieren zu können. Diese Überzeugungen von der eigenen Handlungswirksamkeit und der persönlichen Handlungsverantwortung, die schon in jungen Jahren vorhanden waren, bestimmten Gandhis gesamtes Leben. „In seinem Fall scheint dies von einer Konzentration auf wesentlich egozentrische Heilserwartungen zu einer Beschäftigung mit Fragen sozialer und politischer Gerechtigkeit geführt zu haben.“ (Weinreich-Haste 1986, 400).

Sacharow (F7) war stolz auf seine Beteiligung am Moskauer Vertrag, der Nuklear-Versuche verbot und dadurch vielleicht Millionen von Menschenleben rettete. Wie Colby und Damon bemerken, zeigt Sacharows Biografie einen ständig sich erweiternden Entwicklungsverlauf. Seine moralischen Anliegen und die daraus hervorgehenden Handlungen nahmen beständig an Reichweite und Bedeutung zu (vgl. hierzu und zum Folgenden Colby & Damon 1987, 16). Sein Einsatz für Dissidenten begann mit der Beobachtung der Prozesse. Dies war eine Vorgehensweise, die Sacharow als Wissenschaftler sehr vertraut war. Erst später unter dem Druck wiederholter Bitten und zwingender Beobachtungen handelte er. Auch wenn seine neuen Werte nicht völlig selbst-initiiert waren, spiegeln sie doch eine aktive Empfänglichkeit für bestimmte soziale Einflüsse.

It is therefore important to emphasize that, at each step in his evolving moral engagement with the Soviet dissident community, Sakharov actively chose to move forward rather than to withdraw. Consequently, we must conclude that the direction and shape of Sakharov's moral growth were co-constructed by the continual interplay between him and his chosen community. (Colby & Damon 1987, 17)

Allerdings kann dieser soziale Einfluss in Sacharows Leben nicht verstanden werden, ohne zu wissen, was er selbst in diesen Prozess einbrachte.

In this case (as in others), we can see an individual bringing to his social context a cognitive framework for interpreting morality as well as an identity structured around certain values. For Sakharov, the values of truth and justice were central to his self-identity that he could not allow himself to draw back from the challenges he encountered, regardless of the personal risk they entailed. (Colby & Damon 1987, 17).

Wichtig sind also ein kognitiver Rahmen, um Moral zu interpretieren und eine Identität, die um bestimmte moralische Werte aufgebaut ist. Aber auch die soziale Umgebung spielt eine Rolle. Eine Einstellungsänderung geschieht oft durch sozialen Einfluss.

Selbst etwas so persönliches und privates wie eine Einstellung ist ein hochgradig soziales Phänomen, das vom angenommenen oder tatsächlichen Verhalten anderer Menschen beeinflusst wird. (Aronson 2008, 199).

Bevor ich die Konstellation Erfahrungssubjekt, soziale Einflüsse und Situation genauer betrachte, möchte ich noch kurz darauf eingehen, dass eine Handlung auch ein Scheitern nach sich ziehen kann.

3.2.6.1.3 Scheitern

Möglich ist auch, dass Handlungen ihr Ziel verfehlen oder ohne den erhofften Erfolg bleiben, aber auch diese Tatsache vermittelt uns eine Erfahrung.

Auch aus einem Scheitern, das irreversibel und unergründlich ist, können wir eine Einstellung erhalten. Die erfahrene Kenntnis einer Situation hat also nicht notwendig den Charakter eines *versierten* Könnens; sie kann auch münden in das resignative Wissen, daß mit einer bestimmten Lage *nicht* zurechtzukommen ist. Der Sinn von Erfahrungen kann darin liegen, Bemühungen, die unvermeidlich sein mögen, als sinnlos zu erfahren. (Seel 1985, 115)

3.3 Das Erfahrungssubjekt im Kontext

Ich möchte hier einen vertiefenden Blick auf einzelne – schon im Prozess beschriebene – Elemente der moralischen Erfahrung werfen: das Erfahrungssubjekt, den sozialen Kontext, die Situation. In der sozialpsychologischen Forschung der letzten Jahre sind die situativen Faktoren in den Vordergrund gerückt, während das Individuum, die Persönlichkeit, in den Hintergrund trat. Vertreter dieser Richtung, wie Harald Welzer und Philipp Zimbardo betonen die Macht der Umstände, der situativen Bedingungen und sozialen Verpflichtungen.

Gründe und Ursachen für Handlungen, die in der Sozialisation bzw. der Biographie einer Person zu lokalisieren sind, sind gegenüber situativ wahrgenommenen Anforderungen und eingeschlagenen Lösungswegen in der Regel nachrangig, und die Idee, Menschen müssten ganz unabhängig von situativen Bedingungen immer derselben Moral und Strategie folgen, erweist sich angesichts der multiplen Anforderungen, die Menschen in der modernen Gesellschaft zu erfüllen haben, als dysfunktional. (Leggewie 2011, 75)

Nach Zimbardo zeigen die Erkenntnisse aus dem von ihm durchgeführten Stanford-Prison-Experiment, seine Erfahrungen mit Angeklagten in einem Abu Ghraib-Folterprozess und die Ergebnisse vieler Studien den Einfluss und die Macht, die situative Faktoren, Institutionen und Systeme besitzen, wenn es um die Frage geht, ob wir zu Helden oder Verbrechern werden. Ich werde daher auf einige Experimente der psychologischen Forschung eingehen, um den Zusammenhang zwischen Individuum und Situation näher zu beleuchten.

3.3.1 Situative Kräfte

Niemand lebt auf einer Insel, unbeeinflusst von seinem Umfeld in Form von Familie oder einer anderen Gruppe, zu der er intensive Beziehungen pflegt. Entscheidungen für oder gegen Handlungen werden in den meisten Fällen nicht als einsame Beschlüsse gefasst, sondern die Akteure sind Teile eines Interaktionsgefüges. Gewisse Rahmenbedingungen, bestimmte Kontexte sind vorgegeben und liegen außerhalb der Einflussnahme des Akteurs. Wir handeln in

Situationen, nicht in einer Welt der Prinzipien. „Abwehr und Sicherheit sind stabile Merkmale des Selbst, die jedoch von situativen Kräften beeinflusst werden.“ (Staub 1993, 366)

3.3.1.1 Das Milgram und das Stanford Prison-Experiment

Auch der Sozialpsychologe Stanley Milgram vertritt die Ansicht, dass der Kontext immer berücksichtigt werden muss (vgl. hierzu und zum Folgenden Milgram 1995). Für sein 1960 durchgeführtes Experiment wählte er „Durchschnittsmenschen“ – Postbeamte, Lehrer, Handelsvertreter, Ingenieure, Arbeiter – aus. Sein Ziel war es zu erforschen, wie weit Menschen auf Befehl einer Autoritätsperson in der Anwendung von Gewalt gehen. Ein Teilnehmer erhielt vom Versuchsleiter die Anweisung, einen anderen Probanden (der im Nebenraum saß, aber zu hören war) mit Stromstößen für dessen Fehler bei einem Gedächtnistest zu bestrafen. Bei jeder weiteren falschen Antwort sollte die Stärke der Elektroschocks gesteigert werden. Die Stromstöße trafen das „Opfer“ nur scheinbar und dessen angebliche Reaktionen stammten vom Tonband, was die Teilnehmer aber nicht wussten. Sogar als ihre angeblichen Opfern vor Schmerzen schrien, teilten die Teilnehmer weiterhin Elektroschocks aus. Viele Teilnehmer gerieten zwar in starke Gewissenskonflikte und weigerten sich, den Test fortzusetzen, aber zwei Drittel waren bereit, den höchsten und – wie sie zu dem Zeitpunkt annehmen mussten – tödlichen Stromstoß zu geben.

Veränderungen der Versuchsanordnung führten auch zu einem veränderten Ergebnis. Wenn zwei weitere Teilnehmer dabei waren, die sich den Anweisungen des Versuchsleiters widersetzten, waren nur zehn Prozent der Teilnehmer bereit, die höchste Stufe der Elektroschocks zu verabreichen.

Milgram folgerte daraus, dass es weniger die individuelle Veranlagung, der Charakter, ist, der Menschen zu Tätern werden lässt, sondern vielmehr die Dynamik einer Situation. Es sind die Umstände, die einen Menschen dazu veranlassen, einen Befehl auszuführen oder die Ausführung zu verweigern.

Auch der Psychologe Philip Zimbardo ist ein großer Verfechter situativer Kräfte. Er ist der Meinung, dass individuelles Verhalten zu einem großen Teil eher abhängig ist von sozialen Modalitäten und umweltbedingter Kontingenz, als von

persönlichen Merkmalen, wie Charakter, Willensstärke und anderen „empirisch unbewiesenen Konstrukten“. Er vermutet, dass „situative Faktoren“ für den „Luzifer-Effekt“, die Transformation von Durchschnittsmenschen zu Folterern oder Mördern, verantwortlich sind. 1971 unternahm er in Stanford ein Experiment: In einem simulierten Gefängnis spielten Studenten die Rollen der Wärter und der Häftlinge. Die psychologischen Tests, denen sich die Teilnehmer vor dem Experiment unterziehen mussten, zeigten sie als „normale“, nicht verhaltensauffällige junge Männer. Die Zugehörigkeit zur jeweiligen Gruppe im „Gefängnis“ war zufällig. Schon nach wenigen Tagen erniedrigten einige der „Wärter“ ihre „Häftlinge“ so sehr und wurden teilweise übergriffig, dass Zimbardo das Experiment abbrechen musste. Obwohl die Studenten *wussten*, dass sie Teil eines Versuchs waren, führte allein die Situation bei den Teilnehmern zu einer Wesensänderung, sie nahmen ihre Rolle als „Wärter“ ernst, wurden Teil einer Hierarchie und drangsalierten ihre „Häftlinge“, während diese immer passiver wurden.

Zimbardo nennt es ist eine Binsenweisheit der Psychologie, dass Verhalten aus der Wechselwirkung zwischen Persönlichkeit und Situation entsteht; Menschen agieren stets im Rahmen vielfältiger Verhaltenskontexte. Sie sind „sowohl Produkte ihrer unterschiedlichen Umfelder als auch Produzenten dieser Umfelder.“ (Zimbardo 2008, 308). Nach Zimbardo ist das Individuum die Einheit, mit der praktisch „alle wichtigen westlich geprägten Institutionen der Medizin, der Bildung, des Rechts, der Religion und der Psychiatrie arbeiten.“ (Zimbardo 2008, 308). Dies fördert den Mythos, dass Individuen immer die Kontrolle über ihr Verhalten besäßen, freiwillig und aufgrund rationaler Entscheidungen handelten und daher persönliche Verantwortung trügen für ihr Handeln, außer bei psychischer Erkrankung oder geistiger Behinderung.

Situative Faktoren werden für kaum mehr als nur marginal relevante äußere Umstände gehalten. (...) Diese Sicht der Dinge respektiert scheinbar die Würde des Einzelnen, der die innere Stärke und Willenskraft haben soll, sämtlichen Versuchungen und situativen Anreizen zu widerstehen. Wir anderen aus dem situativen Lager meinen dagegen, dass eine solche Perspektive die Tatsache unserer menschlichen Anfälligkeit leugnet. (Zimbardo 2008, 308)

Es liegt in der Macht des sozialen Umfelds, Verhaltensweisen zu beeinflussen, sowohl verbrecherische als auch moralische Akte. Eine Metanalyse auf der Grundlage umfangreichen sozialpsychologischen Forschungsmaterials beweist, dass die Macht sozialer Situationen ein verlässlicher und robuster Effekt ist (vgl. Zimbardo 2008, 309).

Es gibt einen ausschlaggebenden Moment der Entscheidung, wenn eine Person dem Kraftfeld eines Verhaltenskontextes ausgesetzt ist. Diese Kräfte verbünden sich und erhöhen die Wahrscheinlichkeit des Handelns, um anderen Menschen zu schaden oder ihnen zu helfen. Eine solche Entscheidung kann bewusst geplant und achtsam getroffen worden sein oder auch nicht. In den allermeisten Fällen entsteht aus situativen Kräften der Impuls zum Handeln. In diesem Feld situativer Kräfte wirken unter anderem Aktionsvektoren wie Gruppendruck und Gruppenidentität, Diffusion der Verantwortung für die Tat, zeitliche Fixierung auf den Moment ohne Rücksicht auf zukünftige Konsequenzen der Tat, Anwesenheit sozialer Vorbilder und Loyalität gegenüber einer Ideologie. (Zimbardo 2008, 447)

Auch andere Experimente bestätigen den Einfluss der Gruppenmeinung auf das Individuum.

3.3.1.2 Asch und Co.: Die menschliche Anpassungsfähigkeit

In den 1950er Jahren führte der Psychologe Solomon Asch Experimente durch, die zeigen, in welchem Ausmaß ein Individuum durch eine Gruppe beeinflusst werden kann (vgl. hierzu und zum Folgenden Asch 1951). Bei diesen Wahrnehmungstests ging es um die Längenunterschiede von Linien. 95 Prozent der Teilnehmer (freiwillige Studenten) beantworteten die gestellten Fragen korrekt. Dieser Anteil sank auf 25 Prozent, als Asch heimlich Schauspieler in die Gruppe einschleuste, die alle dieselbe, vorher abgesprochene falsche Antwort gaben. Die überwältigende Mehrheit von 75 Prozent schloss sich zumindest bei einer Frage der falschen Antwort an. Die Experimente von Asch zeigen die Macht des Konformismus, sie erklären aber nicht, was genau in den Menschen vorging, die sich den falschen Antworten der Mehrheit anschlossen. Hatte sich tatsächlich ihre Wahrnehmung verändert oder hatten sie Angst, als Außenseiter angesehen zu werden?

Ungefähr 50 Jahre später führte der Neurowissenschaftler Gregory Berns eine modernisierte Form von Aschs Experimenten durch (vgl. zum Folgenden Berns 2005). Den Teilnehmern wurden auf einem Computerbildschirm zwei unterschiedliche dreidimensionale Objekte gezeigt. Ziel war die Beantwortung der Frage, ob Objekt 1, bei einer entsprechenden Drehung, mit Objekt 2 übereinstimmte. Von den Gehirnen der Versuchspersonen wurden MRT-Scans gemacht, wenn sie mit der Gruppenmeinung konform waren bzw. ihr widersprachen. Auch hier zeigte sich, dass die einzelnen Teilnehmer in über 85 Prozent der Fälle korrekt antworteten, nur in 13,8 Prozent gaben sie eine falsche Antwort. Der falschen Gruppenmeinung stimmten sie in 41 Prozent der Fälle zu.

Die Hirn-Scans zeigten, dass eine falsche Antwort der Teilnehmer nicht deshalb erfolgte, weil sie nicht als Außenseiter dastehen wollten oder weil sie an ihren Antwort zweifelten und sich deshalb der Mehrheit anschlossen. Etwas viel Gefährlicheres war der Grund: Die *Wahrnehmung* der Teilnehmer wurde durch die Gruppe verändert. Antworteten die Teilnehmer korrekt, d. h. stellten sie sich gegen die Gruppenmeinung, zeigte sich eine erhöhte Aktivität des Mandelkerns, der mit Emotionen – wie der Angst vor Ablehnung – in Verbindung steht. Berns nennt dies „den Schmerz der Unabhängigkeit“.

Auch James Waller sieht Konformität als eine mögliche Schutzfunktion: „Conformity also protects our self-concept from the negative impacts of feeling different, deviant, or intransigent.” (Waller 2002, 262)

Welzer berichtet, dass in einer Studie auch Menschen, die als besonders „autonom“ eingestuft waren, sich genauso verhielten wie die konformen Probanden (vgl. hierzu und zum Folgenden Welzer 2011). Er zieht daraus den Schluss, dass Persönlichkeit keine so große Rolle spielt, sondern dass situative Konstellationen und Bedingungen entscheidend sind. Auch er beschreibt, dass die Menschen, die sich der Mehrheitsmeinung anschlossen, nicht wirklich eine Entscheidung für ihr Verhalten trafen. Es gab keinen kognitiven Entscheidungsprozess, sondern die Information darüber, wie die Gruppe etwas sieht, verändert die Wahrnehmung des Individuums. Welzer hält diesen Umstand nicht für bedenklich, sondern für sinnvoll.

Menschen sind kooperative Wesen und gewinnen Informationen auch deshalb, weil sie die anderen als Informationsträger benutzen. Das heißt in Realsituationen und evolutionär ist es sinnvoll, wenn ich mich darauf verlasse, wie die anderen das sehen. Ich ziehe zusätzliche Quellen als Information heran, und das ist vom Überlebensstandpunkt ziemlich clever. Wir haben uns nur daran gewöhnt, aus normativen Gesichtspunkten, dass wir es toller finden, wenn wir autonom sind. (...) eigentlich ist Kooperation primär und dann ist Konformität auch gar nichts Schlechtes. (Welzer 2011, 71)

Nach Welzer ist es erschreckend einfach, Gruppenloyalität zu erzeugen (vgl. Welzer ⁴2011, 115/285). Es gibt nur drei Gründe für nicht-konformes Verhalten in Bezug auf die Tötung anderer Menschen: eine universalistische, philosophisch begründete Ethik, die das Töten grundsätzlich ablehnt, eine christlich geprägte Moral, die das Töten verbietet und „so etwas wie eine antizipierte Empathie den Opfern gegenüber.“ (Welzer ⁴2011, 117).

Vielfach werden Freiheit und Autonomie, die mit Entscheidungsstress und Angst vor Verantwortung einhergehen können, als Belastung empfunden. Dies erzeugt ein Bedürfnis danach, für das eigene Leben nicht verantwortlich zu sein, wobei die Aufgabe von Freiheit und Autonomie als Entlastung empfunden wird. „Autonomie ist freilich kein Produkt von Denken; die Fähigkeit zur Autonomie setzt die Erfahrung von Bindung und Glück voraus.“ (Welzer ⁴2011, 268).

Aber auch ohne Gruppendruck sind wir leicht beeinflussbar von situativen Faktoren und handeln oft nicht so unabhängig oder souverän, wie wir es gerne hätten und es uns (vielleicht) vorstellen.

3.3.1.3 Der „gute Samariter“ im Zeitstress

Unser Sozialleben ist komplex. Wir agieren in verschiedenen Rollen und Zuständigkeiten, die wir in unserer Person vereinigen müssen. Oft hängt die Entscheidung, ob wir anderen unsere Hilfe anbieten, von irrelevanten äußeren Faktoren ab, wie beispielsweise gutes Wetter, das Hören erhebender und wohltuender Musik, glückliche Erinnerungen, Plätzchen essen oder etwas Angenehmes, z.B. frisch gerösteten Kaffee zu riechen (vgl. Haidt 2010). Auch Priming, der Prozess, bei dem vorhergehende Erfahrungen und Wahrnehmungen uns unbewusst beeinflussen, kann eine Rolle spielen (vgl. Aronson 2008, 63 f.).

Ebenso können wir durch eine negative Stimmung oder Stress daran gehindert werden, prosozial zu handeln. Das *Gute-Samariter-Experiment* der Sozialpsychologen Daniel Batson und John Darley belegt, dass auch Zeitdruck Hilfsbereitschaft negativ beeinflussen kann (vgl. hierzu und zum Folgenden Darley 1973). Für ihre Studie baten sie Theologiestudenten, einen Vortrag zu halten – die eine Gruppe zu dem Thema Berufsaussichten bei Theologen und die andere zu dem Gleichnis aus dem Neuen Testament *Der gute Samariter*. Die Studenten wurden unter Zeitdruck gesetzt, sie mussten sich beeilen, um rechtzeitig zu dem Vortragraum zu gelangen. Vor dem Gebäude trafen sie auf einen zusammengesunkenen, offenbar hilfsbedürftigen Mann, der laut aufstöhnte. Nur zehn Prozent der Studenten kümmerten sich um diesen Mann, wobei es keine Rolle spielte, welches ihr Vortragsthema war. Auch die Beschäftigung mit dem Thema Barmherzigkeit verhinderte nicht, dass sie den Mann ignorierten oder ihn schlicht übersahen.

The most accurate conclusion seems to be that salience of helping norms is a less strong determinant of helping behavior in the present situation than many, including the present authors, would expect.

Thinking about the Good Samaritan did not increase helping behavior, but being in a hurry decreased it. (Darley 1973, 107)

Offenbar sind es oft andere Kräfte, als religiöse oder moralische Normen, die unser moralisches Verhalten bestimmen.

Wie der Psychologe Hans-Werner Bierhoff bemerkt, bestand für die potentiellen Helfer eine gewisse Uneindeutigkeit der Situation, wodurch sich die Möglichkeit eröffnete, Verleugnungs- und Verzerrungsmechanismen einzusetzen (vgl. Bierhoff 2010).

Zwar sind solche Wahrnehmungsverzerrungen und Verantwortungsverschiebungen für einen Außenstehenden nicht sehr überzeugend – denn letztlich ist es doch sehr ungewöhnlich, dass ein Mensch in einem Gebäude oder mitten im Freien hilflos am Boden liegt –, aber die fehlende Eindeutigkeit der Situation reicht aus, um Abwehrprozesse zu ermöglichen. (Bierhoff 2010, 27)

Oft fehlt die Möglichkeit oder die Bereitschaft, die Kosten, die mit prosozialem Verhalten verbunden sind, aufzubringen (vgl. hierzu und um Folgenden Bischof-Köhler 1989, 78). Man kann sich auch durch Rationalisierungen von der

unmittelbaren Betroffenheit distanzieren und das weitere Vorgehen von anderen als nur prosozialen Motiven bestimmen lassen. Bei Menschen, die nicht zur „Wir“-Gruppe gehören, wird häufig der prosoziale Impuls kurzerhand wegrationalisiert, man kommt z. B. zu dem Schluss, dass der Bettler die Spende sowieso nur in Alkohol umsetzen würde. Wenn man dem Opfer die Schuld an seiner Misere gibt, führt das zu einer Distanzierung zwischen Betrachter und Opfer und verringert die Motivation zu helfen (vgl. Hoffmann 2000, 94). Ob wir eingreifen hängt auch von der Einschätzung der eigenen Kompetenz ab und unserer altruistischen Disponiertheit (vgl. Bischof-Köhler 1989, 78).

3.3.2 Das Erfahrungssubjekt

Nach Ervin Staub steht positive Selbstwertschätzung in engem Zusammenhang mit Hilfsbereitschaft und Großzügigkeit (vgl. Staub, 1993, 366).

Das Selbst, seine Motive und seine moralischen Orientierungen entwickeln sich aufgrund von Erfahrungen, die in der Interaktion mit anderen gemacht werden. Elterliche Zuneigung und emotionale Wärme, Sensibilität für die Bedürfnisse des Kindes, eine effektive, aber nicht zu energische Kontrollausübung durch Erwachsene und das Vorleben eines positiven Beispiels für das spätere Erwachsenenleben führen bei Kindern zu einer integrierten prosozialen und moralischen Orientierung, zu der Fähigkeit zu Empathie und zu Selbstwertschätzung. (Staub, 1993, 375)

In den 15 Fallgeschichten nahmen die Personen Anstrengungen auf sich im Kampf gegen Rassismus, Unterdrückung und Umweltzerstörung, sie setzten sich für Schwächere ein und überwandten ihre Vorurteile und ihr gewalttätiges Handeln.

Neben konkreten moralischen Kriterien und Werten, an die im Prozess moralischen Umdenkens angeknüpft werden kann beziehungsweise die durch auslösende Ereignisse aktiviert und gegebenenfalls in das eigene Selbstverständnis integriert werden können, übt (...) auch das Niveau des moralischen Bewusstseins im Sinne Kohlbergs einen relevanten Einfluss auf den Prozess moralischen Umdenkens aus. Dieses ist (...) mitentscheidend dafür, ob und in welchem Maße eine Person die moralische Dimension eines Erlebnisses überhaupt erkennt (und damit, ob die Transformation von (...)

Emotionen wie Ekel oder Wut in moralische Gefühle wie Empörung gelingt) und mit sich selbst in Beziehung bringt. (Baumgartner 2005, 299)

Auch Zimbardo muss zugeben, wenn auch viele Studien – von Milgrams Experiment in Bezug auf autoritäre Macht bis zum Stanford Prison Experiment über institutionelle Macht – belegen, dass die Mehrheit gehorchte, sich anpasste, sich unterordnete, sich überreden ließ, dass es doch stets auch eine Minderheit gab, die widerstand, widersprach und nicht gehorchte (vgl. Zimbardo 2008, 448). Fallgeschichte 1 zeigt ein Mitglied dieser Minderheit in Aktion. Was unterscheidet diese Menschen von der Mehrheit, die sich unterordnet und anpasst?

Sicherheit und Abwehr schaffen unterschiedliche Potentiale und unterschiedliche Neigung zu hilfsbereitem und aggressivem Verhalten. Das Verhältnis zwischen Selbst und Moral ist durch Werte geprägt, von denen in hohem Maße abhängt, wie sich ein Individuum anderen gegenüber verhält. Trotz alledem ist es das Wesen des Selbst, das Wertorientierungen und emotionale Neigungen bestimmt. Furcht, Mißtrauen, Abwehr als Bestandteile des defensiven Selbst machen eine genuin prosoziale Wertorientierung und Empathie eher unwahrscheinlich, obgleich Personen mit einem defensiven Selbst lernen, moralische Regeln zu befolgen, die Übergriffe auf andere verbieten. (Staub 1993, 366)

Nach Staub sind eine wirklich prosoziale Wertorientierung und Empathie eher von Menschen mit einem positiven Selbstbild zu erwarten.

Prosoziales Verhalten gibt es auch häufiger, als es nach den Theorien von „rational choice“ und „homo oeconomicus“ möglich wäre (vgl. hierzu und zum Folgenden Welzer 2013, 179). Die Beteiligten sind dabei nicht auf Gewinn aus, sie nehmen sogar Verluste in Kauf, riskieren ihre Gesundheit und sogar ihr Leben, um ein Tier oder einen Menschen aus einer gefährlichen Situation zu retten.

Das ist nicht mit Altruismus gleichzusetzen; dieselben Menschen können sich an anderer Stelle egoistisch oder höchst kalkuliert verhalten. Prosoziales Verhalten ist primär auch keine Persönlichkeitseigenschaft, sondern ein Potential oder eine Bereitschaft, die unter bestimmten Bedingungen praktisch wird. Dieses Potential gibt es aus dem einfachen Grund: weil Kooperation und Hilfe für die menschliche Lebensform funktional und daher konstitutiv sind. (Welzer 2013, 179)

3.3.2.1 Zivilcourage

Der weiße Junge in Fallgeschichte 1 zeigte Zivilcourage. Was hielt die anderen Schüler davon ab, ebenfalls für den farbigen Jungen einzutreten? Zivilcourage beinhaltet den Mut, zu dem zu stehen, was man für richtig hält, oft auch gegen eine Übermacht (vgl. hierzu und zum Folgenden Bierhoff 2010, 161 ff.). Zivilcourage wird von amerikanischen Autoren als „moral courage“ bezeichnet. Sie findet in der Regel in öffentlichen Situationen statt, in denen mehrere Personen anwesend sind. Damit kommt die soziale Hemmung ins Spiel, die auf mehreren Prozessen beruht: Der erste Prozess ist die Diffusion der Verantwortung. Wenn sich mehrere Zeugen die Verantwortung für ein Eingreifen teilen, besteht die Möglichkeit, dass dem Einzelnen sein Teil der Verantwortung so klein erscheint, dass er nicht ausreicht, als Motivation für eine Intervention. Hier kommt es zu einer Verleugnung der individuellen Verantwortung. Ein weiterer Prozess, der zur sozialen Hemmung führt, ist das negative Vorbild der anderen Personen, die auch passiv bleiben und nicht eingreifen. Verstärkt wird diese Passivität durch die Angst vor Blamage. Die Bereitschaft einzugreifen, sinkt auch, wenn man dem Opfer eine Mitschuld an seiner Misere anlastet (vgl. Bierhoff 2010, 169 ff.). „Zivilcourage hängt mit der Ethik der Fürsorge, der Bewältigung von Ungerechtigkeit, positiver Handlungsfähigkeit und Entschlusssicherheit, Sachkompetenz, Perspektivenübernahme und Empathie zusammen.“ (Bierhoff 2010, 170). Weiterhin spielen Situationsinterpretation, wahrgenommene Kompetenz, die Zuschreibung von Verantwortung auf der Grundlage von Normen und Werten eine Rolle. Eine besondere Rolle spielt Entschlusssicherheit, die mit Selbstsicherheit zusammenhängt. Hier geht es um die Frage, ob die Person glaubt, (auch unter Stress) erfolgreich intervenieren zu können.

Die prosoziale Persönlichkeit ist dadurch gekennzeichnet, dass Empathie und soziale Verantwortung als Persönlichkeitsmerkmale hoch ausgeprägt sind. Hinzu kommt die Überzeugung, durch das eigene Tun etwas bewirken zu können. (Bierhoff 2010, 167)

Weitere Kennzeichen der prosozialen Persönlichkeit sind: Orientierung an Gerechtigkeit, moralischem Handeln und Mitgefühl. Hilfsbereitschaft findet man vor allem bei Personen, die Ehrlichkeit, gute Selbstkontrolle und die Ansicht, dass

sie imstande sind, das eigene Schicksal zu lenken und nicht von Zufällen bestimmt werden, zum Ausdruck bringen (vgl. Bierhoff 2010, 60).

Ich werde unter dem Ansatz der Zieltransformation (s. 3.4.2.2) näher auf moralische Identität eingehen.

3.4 Der Wandel

Hier soll das transformierende Potential der moralischen Erfahrung untersucht werden und die sich daraus ergebende Konsequenzdimension.

Ist jede moralische Erfahrung transformierend oder eher bestätigend bzw. intensivierend? Wie tiefgreifend in Bezug auf das Individuum und wie weitreichend in Bezug auf die Umwelt sind die Wandlungen? Gibt es nur eine Gewichtsverschiebung bzw. eine Änderung der Hierarchie schon vorhandener Werte oder kommen gänzlich neue Werte zum Tragen? Wird nur die Sichtweise transformiert oder auch das Verhalten?

Zuerst möchte ich mich aber der Frage zuwenden, ob es sich um ein Ereignis oder um einen Prozess handelt.

3.4.1. Erfahrung - Ereignis oder Prozess?

Wenn wir von „Erfahrung“ sprechen, meinen wir einerseits das ereignishaft oder aktuelle Geschehen d. h. die Einzelheit einer „Erfahrung“; andererseits meinen wir eher die Schlüsse, die wir daraus ziehen, d. h. die „Erfahrenheit“. Der Begriff der Erfahrung oszilliert zwischen Punktualität und Ganzheitlichkeit (vgl. Mieth 2002, 57).

Wie schon beschrieben, können Wahrnehmungen, Erlebnisse und Begegnungen als Schlüsselerlebnisse fungieren, die eine bestimmte Erfahrung auslösen, im Sinne eines punktuellen Ereignisses, eines einmaligen Eindrucks, einer Erfahrung als ‚Widerfahrnis‘ (vgl. hierzu und zum Folgenden Mieth 1999, 17). Andererseits liegt ein Geprägtsein durch die persönliche Reflexion und Aneignung von Erfahrungen - eine Erfahrung – meistens auch eine integrierende Entwicklung dort vor, „wo alle Möglichkeiten eines bestimmten Könnens durchlaufen sind.“ (Mieth 1999, 17). Beides kann nicht voneinander getrennt, nicht einander

gegenübergestellt werden, sondern zeigt zwei Aspekte eines gemeinsamen Ganzen, was Mieth am Beispiel der Initiation der Liebe zeigt:

Genetisch ist sie eher aus der Integrierung verschiedener Einzelerfahrungen zusammengesetzt, und sie kann das Ergebnis eines allmählichen Prozesses sein, dessen sich der Betroffene keineswegs von Anfang an versieht. Andererseits spricht man aber auch punktuell-ereignishaft von der Initiation der Liebe: Liebe auf den ersten Blick, ‚fall in love‘. Hier ist das Überraschungsmoment anvisiert, dass sich der Mensch ‚plötzlich‘ in einen anderen Zustand versetzt sieht. So kann Ereignis als Konzentration eines Prozesses, Prozess als Ausfaltung der Implikationen eines Ereignisses verstanden werden. Beides ist aber offensichtlich nicht voneinander zu trennen. (Mieth 1999, 17)

Hier steht der konkrete Augenblick der Erfahrung einer Reihe von tragenden Einzelerfahrungen als Summe gegenüber. Erfahrung als einzelnes Ereignis lässt sich nicht trennen von Erfahrung als Prozess. Mieth verdeutlicht dies an dem Bekehrungserlebnis des Apostels Paulus:

Nach der Selbstdarstellung des Apostels Paulus in seinen Briefen ist eine Bekehrung eher als Prozess aufzufassen. Und doch hat die Apostelgeschichte nicht unrecht darin, sie in einem Akt zusammenzufassen, in einer Geschichte, die die Überwältigung durch das Neue der Begegnung mit Christus zu fassen versucht. (Mieth 1999, 17)

Das Ereignis stellt die Konzentration des Prozesses dar und der Prozess wird geprägt von dem Ereignis.

Nach Roth sind Erweckungserlebnisse und Spontanbekehrungen mit großer Skepsis zu betrachten, da sie sich immer in der Nähe von (psycho-) pathologischen Zuständen befänden. Er sieht das Damaskus-Erlebnis des Apostels Paulus, bei dem dieser vom Saulus zum Paulus wurde als einen starken epileptischen Anfall mit Halluzinationen (vgl. Roth 2009, 304 f.).

Aber auch Mach schildert, dass ein Erfahrungsmoment für seine ganze Anschauung bestimmend wurde (s. Einleitung).

Wie sieht es in den 15 Fallgeschichten aus? Geschieht der Wandel spontan oder ist er über einen längeren Zeitraum „verteilt“?

3.4.1.1 Erfahrung als Prozess?

Das plötzliche, sogar den Akteur selbst überraschende Handeln in Fallgeschichte 1 scheint ganz klar für eine Einordnung in die Kategorie Ereignis zu sprechen. Aber diese Sicht würde den einige Wochen dauernden Prozess, bis der weiße Junge begann, den Menschen und nicht mehr das Stereotyp wahrzunehmen und auch den Prozess nach der Tat, sein Zögern, bis er schließlich zu einem Gegner der Rassentrennung wurde, unterschlagen. Auch in den anderen Fallgeschichten ist der Transformationsprozess kein „Durchmarsch“ mit einem einzigen Wendepunkt, der mit einem Schlag die Richtung und das Ziel klar bestimmte. Transformation ist häufig ein langer und schmerzhafter Prozess (vgl. hierzu Mieth 1999: Sinnerfahrungen werden oft erst im Leiden zu Motivationserfahrungen) mit Wendepunkten und Perioden des Steckenbleibens, Zeiten des Nicht-Zurechtkommens oder gar des Rückwärtsgehens. Oft wird dieser Prozess auch nicht allein bewältigt, sondern benötigt sozialen Rückhalt und soziale Unterstützung.

Ein solcher Prozess braucht *Zeit*. Jede Fallgeschichte weist zwar ein signifikantes ‚auslösendes Ereignis‘ auf, doch dessen Bedeutung wird erst im Laufe der Zeit reinterpretiert und rekonstruiert; aus sich verändernden Perspektiven wird es immer wieder aufs Neue betrachtet. Moralische Krisen im wirklichen Leben werden nicht im Nu gelöst. (Weinreich-Haste 1986, 378)

Ich denke, das gilt für alle 15 Fallgeschichten. Einige der Erfahrungssubjekte schildern auch explizit, dass ihr Erfahrungsprozess keine plötzliche Transformation, kein Saulus-Paulus-Erlebnis darstellte, sondern langwierig und auch schmerzhaft war. In dem von Colby und Damon geführten Interview sagte Virginia Durr (F8), dass wir jeden Tag Entscheidungen treffen.

Aber was die Entscheidungen anbelangt, mich (...) an den Rassenkämpfen im Süden zu beteiligen, so war es keine Entscheidung. Es war etwas, das über einige Jahre wuchs, und so führte eines zum anderen. Aber ich habe nie (wie Paulus auf dem Weg nach Damaskus) gedacht, daß ich einen Fingerzeig des Schicksals bekommen habe und plötzlich der Weg erleuchtet war. Es war eher so, daß ich über den Zeitraum von einigen Jahren hinweg begann, meine Gefühle zu ändern. Und das gilt für vieles – für so viele Dinge. Ich veränderte mich, wenn die Dinge geschahen. Besser gesagt, Dinge geschahen und ich veränderte mich, weil sie geschahen. (Colby&Damon 1993, 220)

Auch Snoddon (F9) schreibt: „There wasn't any immediate transformation. (...) In fact it was tortuous.” (Snoddon 2004, 35). Ähnlich äußert sich Woolf (F10): “There was no defining moment; it was a slow, progressive thing.” (Woolf 2009, 239) oder: ”I was becoming a different person, although slowly.” (Woolf 2009, 298).

Nach Seel vollzieht sich Erfahrung insgesamt als „ein Prozess des Findens einer Antwort auf den Verlust der Fraglosigkeit“, wobei dieser Augenblicke oder Jahre dauern kann (vgl. Seel 1985, 82). Was Seel als „diskontinuierliche Prozessualität“ bezeichnet, kann also durchaus einen längeren Zeitraum in Anspruch nehmen.

Erfahrungen vollziehen sich selten mit der Augenblicklichkeit, in der häufig ein altes Verständnis fragwürdig und das Fehlen einer Orientierung offenkundig wird. (Seel 1985, 83)

Auch für Welzer ist die langfristige Verlaufserfahrung und nicht das punktuelle Ereignis ausschlaggebend für Entwicklung (vgl. Welzer 1993, 32).

3.4.1.2 Erfahrung als Ereignis?

Vielleicht kann Tom Sawyer, dessen Nahtoderfahrung (NTE) nur Minuten dauerte, als Beispiel für die Kategorie Ereignis fungieren.

Piet van Lommel, Kardiologe und Leiter der einzigen prospektiven Langzeitstudie über Veränderungsprozesse nach einer Nahtoderfahrung findet es erstaunlich, dass ein nur wenige Minuten dauernder Herzstillstand einen lebenslangen Veränderungsprozess auslösen kann.

Eine NTE ist einerseits eine existentielle Krise, sie führt aber auch zu einer tief greifenden Lebenserkenntnis. Die Veränderungen, die eine NTE bei vielen Menschen auslöst, entstehen aus der bewussten Erfahrung einer Dimension, in der Zeit und Distanz nicht von Bedeutung sind, in der man die Vergangenheit und die Zukunft sehen kann, in der man sich eins mit sich und geheilt fühlt, und in der man unendliches Wissen und bedingungslose Liebe erfahren kann. Diese Lebensveränderungen beruhen vor allem auf der Erkenntnis, dass Liebe und Achtsamkeit sich selbst, anderen und der Natur gegenüber zu den wichtigen Grundlagen des Lebens zählen. (van Lommel 2009, 401)

Nahtoderfahrungen sind außergewöhnliche Bewusstseinszustände, die unter verschiedenen Bedingungen auftreten können, meist in Phasen, in denen dem Betroffenen der physische Tod droht oder er klinisch tot ist (vgl. hierzu und im Folgenden van Lommel 2009⁷). Weder medizinische noch psychologischen Faktoren bieten eine Erklärung dafür, warum manche Menschen eine NTE haben, die meisten jedoch nicht. Auch demographische Faktoren wie Geschlecht oder Bildung spielen keine Rolle (118). Es ist ein Paradoxon, dass in einer Phase, in der das Gehirn nicht durchblutet wird, ein erweitertes und klares Bewusstsein sowie logische Denkprozesse möglich sind.⁸ Aber diese Bewusstseinszustände sind für die Betroffenen real.⁹ Sie scheinen sogar für die, die sie erlebt haben, einen viel größeren Realitäts- und Wahrheitsgehalt zu besitzen als die alltäglichen Erlebnisse im Wachbewusstsein (142). Sie verändern die Vorstellung davon, was im Leben wirklich zählt, sie stellen das bestehende Weltbild völlig auf den Kopf. Die Persönlichkeit verändert sich, ein Betroffener formulierte es so: „Ich hatte das Gefühl, ich wäre eine andere Person, aber mit der gleichen Identität.“ (71). Die meisten Menschen, die eine derartige Erfahrung durchmachten, berichten von einem Gefühl umfassender Liebe, Geborgenheit und Einheit, aber auch negative Erfahrungen sind in der Lage, einen Wandel zu bewirken (vgl. Gibbs 2003). Als eine der wichtigsten Ursachen für die psychischen und spirituellen Veränderungen als Folge der NTE gilt der Lebensrückblick (vgl. van Lommel 2009, 127). Hierbei werden die Ereignisse in umfassender Weise, von allen Seiten, wiedererlebt,

unabhängig davon, ob die beteiligte Person sich des Ausmaßes ihrer Verstrickung damals bewußt war oder nicht. Wiedererlebt werden also sowohl die erfreulichen als auch die traurigen Konsequenzen, die aufbauenden und die zerstörerischen Nachwirkungen der Gedanken, Gefühle und Handlungen, und zwar so, als spüre man die Folgen am eigenen Leib. Es kommt zu einer Art emotioneller ‚Rückkopplungsschleife‘, die eine empathische Resonanz mit anderen Menschen nahelegt. (Lorimer 1993, 96)

⁷ Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Buch

⁸ Piet van Lommel liefert in seinem sehr ausführlichen Buch „Endloses Bewusstsein“ (2009) gute Erklärungsansätze

⁹ „Wenn Menschen Situationen als real interpretieren, dann sind diese in ihren Folgen real.“ (Thomas 1973, 333)

Nach David Lorimer könnte es die „Rückkopplungsschleife“ nicht geben, wir könnten uns nicht auf die Erinnerungen und Bewusstseinsfelder anderer Lebewesen einschwingen, als seien es unsere eigenen, wenn wir nicht mit anderen Menschen und mit der Schöpfung verbunden wären (vgl. Lorimer 1993, 39). Lorimer benutzt hierfür den Begriff „empathische Resonanz“ (Lorimer 1993, 16). Eine NTE bedeutet also die *totale* Empathie, das völlige Verschmelzen mit der anderen Person, die Betroffenen *sind* die andere Person. „Nach einer NTE ist man sich bewusst, dass jeder und alles miteinander verbunden ist.“ (van Lommel 2009, 24). Erweiterung und Verbundenheit sind daher Qualitäten, die das Leben der Betroffenen nach der NTE bestimmen. Eine erhöhte intuitive Sensibilität ist eine der häufigsten Folgen einer NTE. Diese Menschen sind in der Lage, sich hervorragend in andere einzufühlen (87). Die Beziehung zu anderen Menschen verändert sich, man reagiert mitfühlender, fürsorglicher, hilfsbereiter, versöhnlicher, toleranter und urteilt weniger über andere. Man verspürt ein starkes Gerechtigkeitsgefühl und eine größere Bereitschaft für soziales Engagement (80). Ein Wertewandel hat eingesetzt: Materielle Dinge verlieren an Bedeutung, man möchte seine Zeit und Energie für bleibende Werte einsetzen (82). Der Verarbeitungsprozess und die Integration der durchlebten Erfahrung in den Alltag sind oft schwierig und langwierig (168). Allerdings ist das auch abhängig von der Reaktion der Umgebung. Je aufgeschlossener diese der NTE gegenüber reagiert, desto reibungsloser und schneller findet der Betroffene seine innere Balance wieder (79).

Es zeigte sich, dass sich die Veränderungen im Laufe der Zeit fast ausnahmslos verstärken. Nach zwei Jahren hatten mehr als zwei Drittel der Befragten mit einer NTE lediglich die höhere Wertschätzung alltäglicher Dinge und ein gesteigertes Gefühl für soziale Gerechtigkeit als positive Veränderungen genannt. Nach acht Jahren nahmen jedoch mindestens zwei Drittel der Betroffenen eine positive Veränderung bei folgenden Aspekten wahr: 1. Gefühle zeigen, 2. der Wunsch, anderen zu helfen, 3. andere akzeptieren, 4. Liebe zeigen können, 5. Mitgefühl mit anderen, 6. für andere Verständnis zeigen, 7. Bindung zur eigenen Familie, 8. Den Sinn des Lebens erkennen, 9. Bedeutung der Natur und Umwelt, 10. Wertschätzung alltäglicher Dinge und 11. Gefühl für soziale Gerechtigkeit (...). Es zeigte sich, dass die positiven Veränderungen vielen Betroffenen erst im Laufe von acht Jahren bewusst wurden. Dies war häufig darauf zurückzuführen, dass sich Verarbeitungsprobleme allmählich verringerten, wenn sich die Kommunikation über die NTE verbesserte. (van Lommel 2009, 95)

Wenn auch die aktuelle Erfahrung nur wenige Augenblicke dauert, benötigen die nachfolgenden Veränderungen doch Jahre, um wirklich in das Leben des Erfahrungssubjekts integriert zu werden. Auch hier handelt es sich eher, um einen längeren, oft mehrere Jahre dauernden Prozess. Das Ereignis allein, ohne den nachfolgenden Prozess der Eingliederung in das tägliche Leben würde die Erfahrung bedeutungslos verblässen lassen.

3.4.1.3 Erfahrung als Ereignis und Prozess?

Zu einer eingehenderen Betrachtung, wie sich das Verhältnis von Ereignis und Prozess gestaltet, liefert die ökonomische Transformationsforschung einen guten Ansatz.¹⁰ Sie unterscheidet verschiedene Muster, nach denen Übergänge und Wandel sich vollziehen. Im Zusammenhang mit dieser Arbeit wichtige Transformationsmuster sind *Big Bang* und *Gradualismus*. Unter Big Bang versteht man eine Strategie, bei der alle als notwendig erachteten Veränderungen gleichzeitig und möglichst schnell abgewickelt werden. Im Gegensatz dazu steht der Gradualismus, bei dem ein schrittweiser Wandel, in kleinen Stufen angestrebt wird (vgl. Kasper & Streit 1998, 445). Wie Peter Seele zeigt, lassen sich diese beiden Ansätze unter Hinzuziehung von Ansätzen der Kulturanthropologie auch dazu nutzen, eine persönliche Wandlung detailliert zu analysieren. Hierbei beschreibt der *Big Bang*-Ansatz einen Wandel als ein singuläres punktuelles Ereignis, sowohl im Hinblick auf inhaltliche Veränderungen, als auch auf die zeitliche Dichte, während der *Gradualismus*-Ansatz davon ausgeht, dass sich ein Wandel über einen Zeitraum in kleinen sukzessiv aufeinander folgenden Schritten vollzogen hat (vgl. Seele 2009, 125). Aus diesen beiden Ansätzen ergibt sich ein „zwar unvereinbares, aber dafür differenziertes und analytisch saubereres Bild“ der Transformation (Seele 2009, 117). Erst diese Komplementarität der beiden Untersuchungsperspektiven ermöglicht eine multilaterale differenzierte Darstellung der Ereignisse (vgl. Seele 2009, 126).

¹⁰ Ich verdanke diesen Ansatz der Arbeit von Peter Seele, der damit die Bekehrung des Augustinus, die man als persönliche Transformation ansehen kann, untersuchte; Seele (2008) Die Begriffe *Big Bang* und *Gradualismus* sind theoriegeschichtlich Zuspitzungen der Beiträge des Ökonomen Douglass North zu kontinuierlichem und diskontinuierlichem Wandel (vgl. North 1992, Seele 2008).

Ich möchte mit diesen beiden Ansätzen die Fallgeschichte von Peter Woolf (F10) untersuchen, Woolfs radikalen Wandel vom Berufs-Kriminellen zum Helfer.

3.4.1.3.1 Der Big Bang-Ansatz

Der Big-Bang-Ansatz untersucht den Zeitpunkt der Veränderung im Sinne eines plötzlichen Neubeginns, als einen radikalen Bruch mit dem Vorhergehenden, als punktuellen Wandel. Aber auch dieser lässt sich in verschiedene Phasen einteilen. Ich möchte hier den Fokus auf ein Ereignis in Woolfs Leben richten, das den dramatischen Wandel herbeiführte.

3.4.1.3.1.1 Die drei Phasen der Kulturanthropologie

Arnold van Gennep hat gezeigt, dass alle Übergangsriten (*rites de passage*) drei Phasen aufweisen: die Trennungsphase, die Schwellen- bzw. Umwandlungsphase, und die Angliederungsphase. (van Gennep 1986, 239) Diese dreiphasige Sequenzierung der Kulturanthropologie stimmt auch mit dem 3-Phasen-Modell von Hüther: Verunsicherung, Destabilisierung und Umgestaltung und auch mit Mieths Modell von Kontrast-, Sinn und Motivationserfahrung überein. Es gibt jeweils eine Phase der Loslösung aus einem bestehenden Gefüge, eine transitorische Passage, die man als De-Sozialisation beschreiben könnte und schließlich die Übernahme einer neuen Rolle innerhalb des bestehenden sozialen Zusammenhangs (vgl. Welzer 1993, 17).

Den „Kern“ der Transformation bildet die Schwellenphase. In der Trennungsphase geht es um die Loslösung einer Person von einem Ort oder aus einem Zustand, oder von beiden gleichzeitig. In der mittleren Phase – der Schwellenphase - befindet sich das Subjekt (der „Passierende“) gleichsam in zwei Welten; „es durchschreitet einen kulturellen Bereich, der wenig oder keine Merkmale des vergangenen oder zukünftigen Zustands aufweist.“ (Turner 1989, 94). Diese Phase ist von Ambiguität gekennzeichnet. Die Angliederungs- oder Wiedereingliederungsphase integriert in den neuen Ort bzw. Zustand.

3.4.1.3.1.1.1 Die Trennungsphase

Van Gennep schreibt, dass es das Leben selbst sei, das die Übergänge von einer Gruppe zu einer anderen und von einer sozialen Situation zu einer anderen notwendig mache (vgl. van Gennep 1986, 15). Die Dynamik des Lebens erfordere ständige Grenzüberschreitungen. Menschen wechseln ihren Aufenthaltsort, ihre Alters-, Status- und Berufsgruppenzugehörigkeit (vgl. van Gennep 1986, 238). In der Trennungsphase geht es um die Loslösung von einem „früheren fixierten Punkt der Sozialstruktur, von einer Reihe kultureller Bedingungen (einem ‚Zustand‘) oder von beidem gleichzeitig.“ (Turner 1989, 94).

Woolfs Trennungen waren zahlreich und radikal: er konnte aufgrund seines Alters und seiner nachlassenden Fitness gewisse Dinge nicht mehr tun, seine Familie und seine Freunde hatten sich von ihm getrennt, er hatte es endlich geschafft „clean“ zu werden und somit eine Trennung von den anderen Mithäftlingen vollzogen, seine Bereitschaft zu Gewalttaten versiegte – und er wollte nicht mehr er selbst sein.

3.4.1.3.1.1.2 Die Schwellenphase (Das Ereignis)

Die Schwellen- oder Umwandlungsphase ist die wichtigste Phase der Transformation. Sie bildet den Angelpunkt, der von einem Zustand in einen anderen führt. Kennzeichen diese Phase sind: Unstrukturiertheit, Ambiguität, Paradoxie, es ist ein Zustand der Sensibilisierung und Affektüberflutung (Turner 1989, 125).

Die Eigenschaften des Schwellenzustands (der ‚Liminalität‘) oder von Schwellenpersonen (‚Grenzgängern‘) sind notwendigerweise unbestimmt, da dieser Zustand und diese Person durch das Netz der Klassifikationen, die normalerweise Zustände und Personen im kulturellen Raum fixieren, hindurchschlüpfen. Schwellenwesen sind weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere, sondern sie befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention (...) fixierten Positionen. (Turner 1989, 95).

Kennzeichen des Schwellenzustands im rituellen Kontext sind Besitzlosigkeit, Statuslosigkeit, es ist ein Zustand, der einhergeht mit Nacktheit, Demut, Gehorsam, Unterwerfung, Passivität, Verletzlichkeit (vgl. Turner 1989, 95). Man kann es als einen Zustand des Ausgeliefertseins bezeichnen. Es gibt keine individuellen Dinge, wie Kleidung oder Statussymbole, die das einzelne Subjekt von anderen abheben.

Es ist, als ob sie auf einen einheitlichen Zustand reduziert würden, damit sie neu geformt und mit zusätzlichen Kräften ausgestattet werden können, die sie in die Lage versetzen, mit ihrer neuen Situation im Leben fertig zu werden. (Turner 1989, 95)

Aber es geht nicht um eine bloße Aneignung von Wissen, sondern um einen Seinswandel (vgl. Turner 1967, 102).

Auch bei Woolf ist es das Gefühl der Betroffenheit das letztlich den Wandel auslöst. Er hatte schon vorher gewusst, dass seine Taten moralisch falsch waren, aber dieses Wissen hatte nicht sein Handeln beeinflusst. Die zahlreichen Gerichtsverfahren und 18 Jahre Gefängnis hatten keine Verhaltensänderung bewirkt. Aber als er fühlte, was er seinen Opfern wirklich angetan hat, geht ein Wandel in ihm vor. Die Gefühle seiner Opfer durchdringen seinen Egoismus, er ist betroffen, er empfindet Scham und er empfindet den Schmerz seiner Opfer. Durch dieses heftige gefühlsmäßige Erlebnis erreicht der Transformationsprozess seinen Kulminationspunkt. Eine Funktion von Schwellenübergängen ist es, gleichzeitig zu trennen und zu verbinden, hier ist es der Zusammenbruch seiner Persona, die darauf aus war, andere Menschen zu manipulieren und ihnen Gewalt anzutun und zu schaden, wodurch Woolf wieder mit seinen wahren Gefühlen und denen anderer Menschen in Kontakt kommt. Auf Empathie basierende Schuldgefühle motivieren zu prosozialen Handlungen, wie Entschuldigungen, Entschädigung für die Opfer und Hilfe für andere Menschen, nicht nur für die Opfer (vgl. Gibbs 2003, 116).

Woolf kann nicht mehr in seiner „Blase“ bleiben, er ist nicht in der Lage, sein kriminelles Leben weiterzuführen. Dass er moralisch falsch handelte, hätte ihm durch seine Gefängnisstrafen bewusst werden können, aber erst das Zusammentreffen mit seinen Opfern und das Gefühl dafür, was er ihnen angetan hat, führt zu seiner Erweiterung und zu seinem Wandel.

3.4.1.3.1.1.3 Die Angliederungsphase

Nach van Genneep bildet die Angliederungsphase den Abschluss, sie integriert in den neuen Ort oder Zustand, in ihr ist der Übergang vollzogen. Das Subjekt befindet sich wieder in einem relativ stabilen Zustand und hat

demzufolge anderen gegenüber klar definierte, sozialstrukturbedingte Rechte und Pflichten. Man erwartet von ihm, daß es sein Verhalten an traditionellen Normen und ethischen Maßstäben ausrichtet, die alle Inhaber sozialer Positionen in ein System solcher Positionen einbindet. (Turner 1989, 94f.)

So besteht die Angliederung in der Ausrichtung und Umsetzung des neu Erkannten in die Praxis (vgl. Seele 2008, 157).

Der Begriff der Angliederungsphase kann hier wörtlich genommen werden. Woolf kam in Kontakt mit Menschen, die sich wirklich um ihn kümmerten und sich für seine Fortschritte interessierten. Dass dazu seine früheren Opfer gehörten, war für Woolf ein Ansporn, sie nicht zu enttäuschen. Allerdings war diese Angliederung langwierig und schmerzhaft. Er musste sich in der Therapie seinen Gefühlen stellen, musste sich durch seine Schuld, Scham und Angst hindurcharbeiten. Wie er selbst sagt, hatte er sich in seinem Leben nicht um andere Menschen gekümmert, sondern in einer „Blase“ gelebt.

Der klinische Psychologe Stanton Samenow (vgl. Samenow 2004¹¹) sieht dies als ein Hauptmerkmal eines Kriminellen an: Alles dreht sich nur um ihn selbst; die Welt ist ein Schachbrett und andere Menschen werden von ihm wie Schachfiguren benutzt, sie werden gefügig gemacht, gezwungen oder manipuliert, um seine Wünsche zu erfüllen (72). Vertrauen, Liebe, Loyalität und Teamarbeit sind mit dieser Weltsicht nicht vereinbar (12). Der Kriminelle kümmert sich nicht darum, wen er verletzt oder ruiniert; er fühlt sich niemandem verpflichtet (86). Er weiß, was legal ist und was nicht, aber für ihn gelten diese Regeln und Gesetze nicht, er beansprucht seine eigene Moral: Die Tatsache, dass er etwas tun möchte, macht es „richtig“ (170). Meist gibt er seinen Opfern die Schuld und spielt das Ausmaß des Schadens herunter. Er fühlt nur selten Reue oder Empathie für seine Opfer (172). Voraussetzung für einen Wandel sind Ekel bzw. Entrüstung (disgust) über die Vergangenheit (214).

¹¹ Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Buch

3.4.1.3.2 Der Gradualismus

Leben bedeutet ständigen Wandel, auch Wandel in verschiedenen Bereichen, Menschen sind nicht statisch und sie sind anpassungsfähig.

Geht der Big-Bang-Ansatz von einem plötzlichen, radikalen Wandel aus, beschreibt der Gradualismus-Ansatz eine schrittweise Transformation von Einstellungen und Verhalten. Aus gradueller Sicht handelt es sich eher um einen Konsolidierungsprozess. Entscheidende Strömungen und verschiedene Einflüsse werden schließlich zusammen geführt. Dieser Wandel ist kein intentionaler Vorgang. Der Gradualismus betrachtet inneren Wandel „als kontinuierliche Veränderung anhand einiger Meilensteine“ (Seele 2008, 202).

Auch Woolf selbst beschreibt in seiner Biografie (Woolf 2009)¹² seinen Wandel als Prozess: “There was no defining moment; it was a slow, progressive thing. It took me a long time to get to the point where I was clean.” (Woolf 2009, 239). Bis zu seinem radikalen Wandel 2002, als er endgültig sein Alkohol- und Drogenproblem in den Griff bekam, war es ein langer Weg, aber es gab schon 15 Jahre früher eine Ahnung davon. Ende 1987 nahm ihn ein Freund mit zu einem Treffen der Narcotics Anonymous. Für Woolf war es ein Schock seinen Freund, der inzwischen “clean” war, fit und gesund zu sehen. Obwohl er diese Treffen der NA als „a load of crap“ (264) bezeichnet, war es doch gleichzeitig der Ort, wo seine lange Reise wirklich begann.

I suppose that somewhere in the depths of my mind I had heard that there was another way, a life without drink, drugs and crime. The trouble was, I never had the faintest idea how to find it or where to look for it. But at that meeting, despite my attitude, the seed was planted. Things were never the same again. (Woolf 2009, 265 f.)

Auch in seinen schlimmsten Zeiten besuchte Woolf immer wieder Treffen der NA, oft war er betrunken oder er schlief während der Treffen ein. „Still, something made me go, though I can’t explain it.“ (Woolf 2009, 266)

Aber es dauerte noch 15 Jahre bis er schließlich seine Sucht wirklich in den Griff bekam. Hatte er seinen ersten Gefängnisaufenthalt 1974 fast als eine Auszeichnung betrachtet, da dieser ihn stärker mit seiner kriminellen Familie und deren Freunden verband, brach er bei seinem Gefängnisaufenthalt 1994 den

¹² Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Buch

Kontakt zu diesem sozialen Umfeld ab, er wollte keinen Besuch mehr, da er keinen Sinn darin sah. „I felt that no one understood who I was. My family thought I was one of them when I felt different from them.” (156). Er fühlte, dass er nicht wirklich in diese kriminelle und gewalttätige Welt gehörte, in der er lebte. War auch der “Bad Man” im Vordergrund, gab es dahinter noch eine andere Person, die keine Drogen nahm, keine Diebstähle beging und die Menschen nicht schlecht behandelte. Aber er wusste nicht, wie er diese andere Seite erreichen konnte (201).

Auch während seiner Zeit als verantwortungsloser, hartgesottener Berufsverbrecher gab es einige seltene Momente der Reue. Nach einem Handtaschendiebstahl fühlte er sich zum ersten Mal in seinem Leben schuldig.

I had genuinely experienced something new to me: remorse. (...) for me it was the very first time in my life. (...) Something, somewhere inside me, was changing, a little bit at a time. (Woolf 2009, 244)

Er lernte gerne und hatte sich durch Lesen eine gewisse Bildung angeeignet. Dadurch hob er sich von anderen Kriminellen oder Süchtigen ab. Die kulturelle Seite Londons, wie Museen oder Vorträge besuchte er eigentlich eher, um seiner Profession als Dieb nachzugehen. Aber zunehmend hörte er doch bei den Vorträgen zu. Es kam ihm der Gedanke, dass auch er eines Tages Vorträge halten könnte. „Once again something stirred in me. (...) I had a little glimpse of a possible future for me.” (246)

Seine Feststellung *I was becoming a different person* (298) zeigt das Ausmaß seines Wandels an.

Zusammenfassung: Der von Woolf vollzogene Wandel stellt einen Übergang zwischen zwei verschiedenen Zuständen dar, die eigentlich nicht kompatibel sind, die jedoch durch das Stadium des Übergangs, der Transformation, miteinander verbunden werden. Dies kann in einer rückblickenden Betrachtung als ein einschneidendes Erlebnis festgemacht werden. Mieth benutzt den Ausdruck „Brücke der Erfahrung“; Erfahrung kann also als ein Verbindungselement zweier inkommensurabler Zustände gesehen werden.

Man kann die Transformation als Kulminationspunkt eines graduell stattfindenden Transformationsprozesses ansehen oder als singuläres Ereignis. Aber erst diese beiden Sichtweisen des Wandels geben ein komplettes Bild: die

Entwicklung des Wandels als einen langsam verlaufenden kontinuierlichen Prozess, wobei das Umkehrerlebnis als punktuell Ereignis das Zentrum des Wandels darstellt.

Nach Seele sind Bekehrungen als Entwicklungsprozesse zu verstehen, wobei das Thema *Krise* eine zentrale Stellung einnimmt (vgl. Seele 2008, 206). Sind Krisen auch ein wesentliches Element für eine Bekehrung, so können Bekehrungen doch nicht allein auf dieses Krisenerlebnis zurückgeführt werden. Das Krisenerlebnis, das die Bekehrung konstituiert, geht mit einer Veränderung einher, die bei Woolf einen moralischen Wandel darstellt, da das Bekehrungserlebnis einen Bruch mit seiner Vergangenheit und damit mit seiner bisherigen Persönlichkeit darstellt. Es steht außer Frage, dass Woolf während des Zusammentreffens mit seinen früheren Opfern eine dramatische und plötzliche Transformation durchgemacht hat, aber diese wurde über Jahre vorbereitet. Woolf war reif für diesen Wandel. Aber er musste diese 180-Grad-Wendung, diesen Wandel seiner Identität auch erst einmal in einer Therapie verarbeiten. Man kann im Fall von Woolf auch von einer *Bekehrung*, einem Saulus-Paulus-Erlebnis sprechen. Seele schreibt, dass eine Bekehrung die Überbrückung zwischen zwei inkommensurablen Lebensabschnitten darstellt.

Die Bekehrung gewährleistet somit durch den Bruch eine biographische Kontinuität, die aus der Unvereinbarkeit der Lebensstadien aus sich heraus nicht möglich wäre. (Seele 2008, 207)

Woolf befand sich, während seines Gefängnisaufenthalts, in einer Zwischenposition; er hatte sich von der Identifikation mit den anderen Gefangenen losgesagt, und versuchte nun, ihnen die Sicht der Opfer zu vermitteln, wofür er von seinen Mitgefangenen beschimpft wurde. Er befand sich in einer ambivalenten Position: Er war selber noch im Status des Häftlings, aber innerlich hatte er die Seite gewechselt und sich der Position seiner Opfer angenähert. Man kann also diese Zeit des Wandels als Übergangszeit ansehen, die weder dem vorherigen, noch dem folgenden Stadium zugerechnet werden kann. Seele beschreibt sie als

Phase eigener Dignität, die in ihrer Ausdehnung einen Ausgleichsprozess zwischen den Stadien darstellt, die jedoch zugleich ein punktuell Erlebnis umfasst, das als Wendepunkt des graduellen Transformationsprozesses angesehen werden muss. (Seele 2008, 208)

Die Beschreibung der Erfahrung als Ereignis und als Prozess – einmal aus der *Big Bang*-Perspektive und aus der Perspektive des *Gradualismus* - liefert ein differenziertes Bild. Sie zeigt die Komplexität des Vorgangs und die Komplementarität der beiden Ebenen, die beide integraler Bestandteil der Erfahrung sind.

Nachfolgend werde ich auf die Veränderungen bei den anderen Erfahrungssubjekten eingehen. Gibt es auch bei diesen so tiefgreifende Persönlichkeits- und Verhaltensänderungen? Oder sind es eher Änderungen in der Wertehierarchie oder den Einstellungen?

3.4.2 Die Dimensionen des Wandels

Oft halten wir an unseren Überzeugungen und an unserem Verhalten fest. Wir neigen dazu, sogar etwas,

was wir mit einem ambivalenten Gefühl getan haben, vor uns selbst zu legitimieren, mit unserem Selbstbild in Einklang zu bringen. Deshalb erscheint es subjektiv oft sinnvoller, eine Handlung zu wiederholen, als sie durch eine Korrektur in Frage zu stellen. (Welzer, ⁴2011, 59 f.)

Wenn wir unsere Meinung oder unser Verhalten ändern, setzen wir uns der Gefahr aus, unsere vorherige Überzeugung oder unser bisheriges Verhalten radikal in Frage stellen zu müssen. Es ist nicht angenehm, eventuell zu erkennen, dass wir lange Zeit falschen Überzeugungen gefolgt sind. Auch Virginia Durr (F8) beschreibt ihre Scham darüber, so lange Befürworterin der Rassentrennung gewesen zu sein (vgl. Colby & Damon 1992, 110). Eventuell kann ein Wandel auch als Befreiung aus den Zwängen eines zu engen „moralischen Korsetts“ erlebt werden.

Ich möchte hier die Veränderungen in den Fallgeschichten zunächst beschreiben, bevor ich später eine Einordnung vornehme.

Alle 15 Erfahrungssubjekte haben Konsequenzen aus ihrer Erfahrung gezogen. Stellen diese Konsequenzen und die daraus abgeleiteten Handlungen eher Manifestationen moralischer Bewusstwerdungsprozesse dar oder wirkliche Änderungen? Was hat sich verändert: Einstellungen, Überzeugungen, Ziele,

Motivationen, Werte, Handeln? Resultieren diese Veränderungen aus veränderten normativen bzw. gesellschaftlichen Rahmenbedingungen oder geschieht ein innerer Wandel sozusagen von selbst?

Veränderungen in einem Teil des Spannungsgefüges, das Gesellschaften miteinander bilden, erzeugen Veränderungsdruck auch an ganz anderen Stellen im selben Gefüge. (Welzer 2008, 233)

In Fallgeschichte 1 ermöglicht die Gesetzesänderung erst die auslösende Situation, die den weißen und den farbigen Jungen in einer Schulklasse zusammenbringt. Die eskalierende Gewalt im Nordirlandkonflikt führt dazu, dass auch Snoddon (F9) und Magee (F14) Gewalt als einzige Möglichkeit ansehen, um der Gruppe, der sie sich jeweils zugehörig fühlen, zu helfen, bzw. auf deren Problematik aufmerksam zu machen.

Menschen nehmen Probleme wahr, und wenn sie diese als bedrohlich für die eigene Existenz interpretieren, neigen sie zu radikalen Lösungen, solchen, an die sie *vorher nie gedacht* hätten. (Welzer 2008, 276)

Fallgeschichte 1 zeigt aber auch: es ist nicht unbedingt die Regel, dass veränderte Rahmenbedingungen zu einer sofortigen Änderung von Einstellungen und Handlungen bei Menschen führen, Vorurteilsfreiheit ist nicht per Gesetz machbar. „But after a few weeks, I began to see a kid, not a nigger“, beschreibt der weiße Junge den Wechsel seiner Sichtweise (F1). Der farbige Junge beeindruckt ihn durch den souveränen Umgang mit den Anfeindungen der weißen Mitschüler. Diese „Realität“ durchbricht die Vorurteile des weißen Jungen. Seine neue Einstellung bricht sich impulsiv in seinem Handeln Bahn, indem er für den farbigen Jungen Partei ergreift. Infolge der daraus entstehenden Freundschaft wird er zu einem Gegner der Rassentrennung.

Es ist auch möglich, dass ein Erlebnis oder eine Situation emotionale Betroffenheit erzeugt, wodurch latent vorhandenes Wissen unabweisbar konkret wird, so dass plötzlich eine bestimmte Thematik Relevanz für das eigene Leben erhält. Sandra (F2) bezeichnet ihre Entscheidung, Vegetarierin zu werden, als „die größte Gewissensentscheidung, die ich je getroffen habe.“ (Weinreich-Haste 1986, 389). Hier zeigt sich ein Unterschied in der Beurteilung der Erste-Person und Dritte-Person-Perspektive: während ein außen stehender Betrachter eher von

einer geringfügigen Änderung sprechen würde, handelt es sich aus der Perspektive der betroffenen Person um eine große Entscheidung. Sandra trifft ihre Entscheidung allein. Hier handelt es sich um das Bewusstwerden einer schon vorhandenen moralischen Einstellung, es ist eher eine Manifestation einer schon latent vorhandenen Einsicht als ein Einstellungswandel. Sandra handelt entsprechend dieser Bewusstwerdung.

In der dritten Fallgeschichte kann man von einer Gewichtsverschiebung bzw. einer Intensivierung ausgehen. Hier rücken - infolge von Janes Abtreibung und den daraus resultierenden negativen Gefühlen – schon vorhandene feministische und autonome Bestrebungen (Anstreben einer höheren beruflichen Qualifikation) in den Mittelpunkt. Jane sieht, dass ihre persönlichen Probleme auch gesellschaftliche Probleme sind. Sie engagiert sich und versucht, ihre persönlichen Autonomiebestrebungen mit Hilfe der Gruppe auch auf gesellschaftlicher Ebene umzusetzen.

Das Gefühl einer durch Gemeinschaftlichkeit verstärkten eigenen Kraft und das Ausprobieren von Widersetzlichkeit gegenüber Autoritäten ermöglicht zugleich zu erfahren, dass *alles anders sein kann*, wenn man sich nur dafür einsetzt. Eine solche Erfahrung ist ein starkes Bollwerk gegen Gleichgültigkeit; die Psychologie nennt das die Erfahrung von Selbstwirksamkeit. (Welzer 2013, 100)

Das Bewusstwerden ihrer eigenen Handlungswirksamkeit und ihrer Einmaligkeit bewirken eine tiefgreifende Veränderung bei Helen (F4).

Diese spätere Transformation vollzog sich bei Helen erst in Greenham. Plötzlich empfand sie es als *ihre persönliche* Pflicht, den Protest fortzusetzen; sie sah sich selbst als besonders wirksam, und bezeichnenderweise erkannte sie, daß dies etwas mit ihr selbst als Frau, die eine die eigene Rolle verändernde autonome Entscheidung trifft, zu tun hat. (Weinreich-Haste 1986, 398)

In diesem Fall kommt es nicht nur zu einer Veränderung „ihrer moralischen Überzeugungen, sondern auch ihres eigenen Selbstverständnisses.“ (Baumgartner 2005, 298). Helen handelt in Übereinstimmung mit ihren Überzeugungen. Für die Sicherung ihrer Interessen, zur Verteidigung des Lebens ihrer Kinder leistet sie auch Widerstand gegen bestehende Gesetze, sie „bricht mit dem System“. Allerdings ist sie sich auch ihrer Gesetzesübertretung bewusst und sieht eine Gefängnisstrafe als unvermeidliche Konsequenz dieser Übertretung:

Ich war sehr besorgt darüber, das Gesetz zu brechen, da ich finde, Gesetze soll man befolgen; darum versuche ich, ein moralisches Gesetz zu befolgen.
(Weinreich-Haste 1986, 398)

Helen überschreitet zwar den normativen Rahmen, aber sie ist bereit, die Folgen zu tragen, da für sie Gesetze immer noch wichtig sind.

Auch Gandhi (F5) ist von seiner Selbstwirksamkeit überzeugt. Diese Überzeugung, sein Erlebnis im Zug, das ihm die Problematik der Diskriminierung bewusst macht und seine Ideen von Gerechtigkeit und Gleichberechtigung lassen ihn die Initiative ergreifen und zum Anführer der in Südafrika lebenden Inder werden. Hier handelt es sich um eine Manifestation seiner moralischen Überzeugungen.

Hawkins Buch ist eine Offenbarung für Anderson (F6), es verändert sein Leben. Es vermittelt ihm nicht nur eine Vision für die neue Ausrichtung seiner Firma, sondern zugleich auch ein starkes Gefühl von Dringlichkeit für die Umsetzung. Auch in Bezug auf seine persönliche Verantwortung ist Anderson tief betroffen: Er sieht sich plötzlich als einen Ausbeuter der Erde – ein Vermächtnis, das er nicht hinterlassen möchte. Für Anderson werden neue Werte wichtig: Nachhaltigkeit, Umweltschutz, Erhalt der Artenvielfalt und die Sorge um zukünftige Generationen. Er handelt entsprechend dieser neuen Werte.

Sacharow (F7) wird von einem mehrfach als Held des Staates ausgezeichneten Wissenschaftler zu einem politisch aktiven Regimekritiker und –gegner, der für seine Aktivitäten sogar mit Gefängnis bestraft wird. Ist er kurz nach dem 2. Weltkrieg von der Notwendigkeit des Atombombenbaus überzeugt, wird diese Überzeugung zunehmend von Zweifeln und der Furcht vor der Katastrophe abgelöst. Er stellt sich im Bereich seiner Arbeit gegen das Regime. Nach und nach weiten sich seine politischen Aktivitäten aus: Er engagiert sich für Dissidenten, kämpft gegen Menschenrechtsverletzungen. Steht am Beginn seines Wandels die Änderung seiner Einstellung (vgl. Sacharow 1991, 221) steht am Ende der aktive Bruch mit dem Regime (vgl. Sacharow 1991, 287).

Virginia Durr (F8) durchläuft eine Transformation von Zielen; ihre persönlichen Ziele, die anfänglich im Vordergrund standen, werden durch soziale Einflüsse in moralische Ziele transformiert, die sie fortan mit Vehemenz und ohne Selbstzweifel vertritt und die handlungsleitend sind. Ich werde bei der

Beschreibung der Zieltransformation von Colby und Damon genauer darauf eingehen (s. 3.4.2.2).

Für Snoddon (F9) ist sein im Gefängnis begonnenes Studium sehr wichtig, aber die informelle Bildung, der Kontakt mit den früheren Feinden, wirkt stärker lebensverändernd (Snoddon 2004, 35). Die Freundschaft mit einem ehemaligen IRA-Mitglied führt zu einer gemeinsamen Sondierung der Motive für den Konflikt, der irischen Geschichte und der Propaganda. Im Rahmen dieser Erforschung muss Snoddon viele Überzeugungen und Einstellungen, die ihm lieb und teuer sind, überwinden und neue aufbauen. Er muss sich auch mit seiner Vergangenheit, mit seiner Schuld, den Tod einer unschuldigen Frau verursacht zu haben und 17 Menschen verletzt zu haben, aussöhnen. Dies geschieht u. a. dadurch, dass er seine Motive für den Einsatz von Gewalt versteht und akzeptiert. Er handelte aus einer guten Absicht heraus, im Interesse seiner Gemeinschaft, die er, angesichts der zu jener Zeit existierenden Bedrohung, schützen wollte. Er stellt sich seinen Gefühlen und wird sich den Auswirkungen seiner Tat in Bezug auf andere Menschen – den Hinterbliebenen der toten Frau und seiner anderen Opfer – voll bewusst. Im Gegensatz zu Magee gelangt Snoddon zu der Überzeugung, dass seine Tat moralisch absolut falsch war. Es kommt zu einer Erweiterung: Seine erweiterte Idee von Gemeinschaft schließt nun auch seine früheren Feinde mit ein. Die Akzeptanz von Unterschieden jeder Art hat sich tief in ihm verankert. An einem Punkt aber ist er unerbittlich: wenn es um den Einsatz von Gewalt geht. Woolf (F10) will selber den Wandel (vgl. Woolf 2009, 299), er will keine Gewalt mehr ausüben, er will Menschen nicht mehr einschüchtern. Er erfährt aus erster Hand die Auswirkung seiner Taten, dass er das Leben seiner Opfer unwiderruflich verändert bzw. sogar zerstört hat. Gewusst hat er das schon vorher, aber nun *fühlt* er es zum ersten Mal – der einflussreichste Moment seines Lebens. Er fällt auseinander, ein anderer kommt zum Vorschein (vgl. Woolf 2009, 308). Hier findet ein totaler Wandel statt, auch mit professioneller Unterstützung in einer Therapie, in der er sich durch Angst, Scham und Schuld arbeitet. Man kann hier vielleicht von einer Saulus-Paulus-Transformation sprechen, die aber einen längeren Zeitraum in Anspruch nimmt.

Craig Kielburgers (F11) Empörung über Kinderarbeit und sein darauf folgendes Engagement werden von seiner Umgebung von Anfang an unterstützt, auch

besitzt er schon als 12-Jähriger genug Selbstvertrauen, Handlungswirksamkeit und keinerlei Selbstzweifel, um die Initiative zu ergreifen.

Craig's moral perception and goals became so relevant to his self-schema that his identity has become, in crucial aspects, a *moral* identity, adding its own power to his moral motivation. (Gibbs 2003, 231)

Hier zeigt sich ein Idealbild moralischen Engagements.

Tom Sawyer (F12) wird völlig gewandelt: von einem egoistischen, selbstgerechten, eigensinnigen, logisch-wissenschaftlich orientierten Individuum zu einem spirituellen Menschen, für den die Hilfe für andere Priorität besitzt.

Jo Berry (F13) ergreift die Initiative: aus der Motivation heraus, nicht Opfer ihres Schmerzes über den Tod ihres Vaters zu werden und um einen Beitrag zum Friedensprozess zu leisten, nimmt sie Kontakt mit dem „Feind“ auf. Ihr erstes Gespräch mit Magee, dem Mörder ihres Vaters, dauert drei Stunden und ist so intensiv, wie sie es vorher noch nicht erlebt hat. Einerseits fühlt sie sich danach geheilt und in Hochstimmung versetzt, gleichzeitig aber auch desorientiert, sie hat einen gesellschaftlichen Tabubruch begangen. Ihre Welt ist auf den Kopf gestellt, sie hat das Gefühl, einen Berg ohne Landkarte zu besteigen. Aber sie verlässt ihre emotionale Komfortzone und hat den Mut, ein neues Gebiet zu betreten, auf dem die alten Regeln nicht mehr gelten. Indem sie Verantwortung für ihre Gefühle übernimmt und lernt, sich selbst zu vertrauen, kann sie ihren Schmerz, ihre Wut, ihre Trauer und Furcht in Mitgefühl transformieren. Ihr wird klar, dass sie wahrscheinlich dieselben Entscheidungen getroffen hätte, wenn sie an Magees Stelle gewesen wäre. Anstatt ihn zu verurteilen, erlebt sie nun Empathie mit Magee.

Sein erstes Treffen mit Jo Berry beschreibt Magee (F14), als Wendepunkt in seinem Leben (vgl. Magee 2004, 27). Dieses und die weiteren Zusammentreffen sind Anlass für ihn, sich mit den Folgen seiner Tat auseinanderzusetzen, mit dem Schmerz, den er den Angehörigen der Opfer, den er Jo Berry, zugefügt hat. Ein Wandel seiner Einstellung in Bezug auf seine Tat – zumindest auf der emotionalen Ebene – setzt ein. Magee sah und sieht auch im Nachhinein, seinen Bombenanschlag auf die britische Regierung als moralisch an, da er dazu diente, die Welt auf die Ungerechtigkeiten aufmerksam zu machen, denen die Katholiken in Nordirland von Seiten der britischen Regierung ausgesetzt waren.

Hier taucht aber das Problem auf, dass das, was einem solchen Gemeinwohl dient und was als moralisch richtiges Handeln gilt, epochen- und gesellschaftsspezifisch definiert ist. Deshalb sind Moralkonzepte prinzipiell anfällig dafür, praktisch mit jeglichem Inhalt gefüllt werden zu können, weshalb es etwa auch als moralisch akzeptabel oder sogar notwendig erscheinen kann, bestimmte Personengruppen aus dem Geltungsbereich moralischen Handelns auszuschließen. (Welzer, ⁴2011, 36).

Für Magee konnte das Töten von Menschen als „gut“ gelten, weil es dem Wohl der Wir-Gruppe diene. Im Rahmen einer partikularen Moral ist es so „normal“, Handlungen zu begehen, die nach dem Maßstab einer universalistischen Moral verboten sind (vgl. Welzer, ⁴2011, 37).

Magees Freundschaft mit Jo führt zumindest auf der emotionalen Ebene zu einer Einstellungsänderung. Seine prosoziale Motivation, aus der heraus er seine Tat beging, ist immer noch wirksam bei seiner Arbeit für den Friedensprozess, wobei sie jetzt auch seine früheren Feinde umfasst.

Snowden (F15) beging Verrat an der US-Regierung, um freiheitlich-demokratische Grundrechte zu schützen. Diese Motivation war schon der Grund für seinen Eintritt in die US-Army. Hier handelt es sich also eher um eine Manifestation als um einen Wandel.

Bevor ich die Konstanten und die Veränderungen, die sich bei den Erfahrungssubjekte ergeben haben, genauer analysiere, möchte ich kurz darauf eingehen, welcher Einfluss auf die soziale Umwelt ausgeübt wurde.

People are partly the products of their environments, but by selecting, creating and transforming their environmental circumstances they are producers of environments as well. This agentic capability enables them to influence the course of events and to take a hand in shaping their lives. (Bandura 2000, 75)

Moralische Erfahrungen haben nicht nur Auswirkungen auf das Leben des Erfahrungssubjekts, sondern auch auf die soziale Umwelt. In beiden Fällen können die Auswirkungen unterschiedliche Dimensionen haben.

In den beiden ersten Fallgeschichten sind die Auswirkungen auf die Umgebung eher gering. Kommt es in diesen Fallgeschichten nur zu einem persönlichen

„Durchbruch“, werden in anderen Fällen Menschen sogar zu Anführern einer Bewegung.

In den Fallgeschichten 3, 4, und 8 drückt sich das neue Bewusstsein als Protest gegen etwas aus. Anderson (F6) kann als Firmenchef seine neuen Vorstellungen aktiv umsetzen, wovon auch andere Unternehmen angeregt werden. Craig Kielburgers (F11) Organisation hilft inzwischen in über 45 Ländern Kindern mit Bildungs- und Entwicklungsprogrammen. Snoddon (F9), Berry (F13) und Magee (14) arbeiten auf nationaler Ebene am irischen Friedensprozess und teilweise auch auf internationaler Ebene an Friedensprozessen mit. Weltweite Beachtung, Diskussionen, internationale Erschütterungen und Veränderungen riefen Sacharow (F7), Snowden (F15) und vor allem Gandhi (F5) hervor.

Diese „Musterbrecher“ eröffnen für sich und auch für andere neue Erfahrungsräume. Die darin gemachten neuen Erfahrungen führen zur Herausbildung anderer Haltungen. „Damit ändern sich die Bewertungen, und mit diesen anderen Bewertungen ändert sich auch der Blick für das, worauf es im Leben ankommt.“ (Hüther 2011, 121 f.)

3.4.2.1 Einstellungen und Einstellungsänderung

Um Instrumente zur Analyse und Einordnung der Veränderungen in den Fallgeschichten an der Hand zu haben, möchte ich im Folgenden auf Einstellungsänderung, kognitive Dissonanz und den Zieltransformationsansatz von Colby und Damon eingehen.

Veränderungen sind in den meisten Fällen nicht einfach. So beschreibt es auch Snoddon (F9):

In fact it was tortuous. There were a lot of beliefs and attitudes that I held dear that I was breaking down and building up anew. (Snoddon 2004, 35)

Warum ist es so schwierig, eine Einstellung zu ändern? Und warum ändern wir sie überhaupt?

Bei einer Einstellung handelt es sich um eine individuelle Bewertung von Menschen, Objekten und Ideen (vgl. zum Folgenden Aronson 2008).

Einstellungen basieren hauptsächlich auf unseren sozialen Erfahrungen, wenn auch manche eine schwache genetische Basis haben (das hängt mit Kategorien wie Temperament und Persönlichkeit zusammen). Nicht alle Einstellungen werden auf identische Art gebildet. Sie gehen zwar alle auf bestimmte kognitive, affektive und Verhaltens-Erfahrungen zurück, aber jede Einstellung kann stärker auf einer der drei Komponenten basieren. Kognitiv basierte Einstellungen beruhen hauptsächlich auf den Überzeugungen über die Eigenschaften des Einstellungsobjekts, während affektiv basierte Einstellungen nicht auf der Prüfung von Fakten beruhen, sondern eher auf Emotionen und Wertvorstellungen gründen.

Einstellungen gegenüber Themen wie Abtreibung, Todesstrafe und vorehelichem Geschlechtsverkehr sind häufig stärker in Werten begründet, als aus nüchterner Abwägung der Fakten gewonnen. Die Funktion solcher Einstellungen ist weniger, ein exaktes Bild der Welt wiederzugeben, als das eigene Wertesystem auszudrücken und zu bestätigen. (Aronson 2008, 195).

Verhaltensbasierte Einstellungen beruhen auf den Handlungen gegenüber dem Einstellungsobjekt.

Bestehende Einstellungen können auf zwei Ebenen existieren: Während explizite Einstellungen bewusst vertreten werden und leicht benannt werden können, stellen implizite Einstellungen unwillkürliche, unkontrollierbare und manchmal auch unbewusste Bewertungen dar (198).

Einstellungsänderungen geschehen häufig durch sozialen Einfluss. Aber Einstellungen können sich auch ändern, wenn jemand eine Position vertritt, die der eigenen Einstellung entgegengesetzt ist und nur über eine niedrige externe Rechtfertigung verfügt. Hier suchen die Menschen nach interner Rechtfertigung ihres Verhaltens und passen so ihre Einstellung dem gezeigten Verhalten an (226).

Es gelingt nur selten, affektiv basierte Einstellungen mit Argumenten zu verändern, diese Einstellungen sind oft mit dem Wertesystem eines Menschen verbunden, so dass ein Beeinflussungsversuch dieses Wertesystem angreift (196).

Eine der mächtigsten Motivationen menschlichen Verhaltens ist das Bedürfnis, ein stabiles, positives Selbstbild aufrecht zu halten (163).

3.4.2.1.1 Kognitive Dissonanz

Der Begriff *kognitive Dissonanz* wurde in den 1950er Jahren von Leon Festinger geprägt, sein Schüler Elliott Aronson entwickelte ihn weiter und bestätigte ihn durch Experimente (vgl. zum Folgenden Aronson 2008). Menschen empfinden Dissonanz, wenn sie etwas tun, was ihrem Selbstbild als verlässliche, sympathische und ehrliche Person schadet, besonders dann, wenn keine Möglichkeit besteht, dieses Verhalten als Folge äußerer Umstände zu erklären (199).

Gemeinhin wollen wir ganz einfach glauben, dass wir vernünftige, anständige Leute sind, die richtige Entscheidungen treffen, sich nicht unmoralisch verhalten und redlich agieren. Kurz gesagt, wir wollen glauben, dass wir keine einfältigen, grausamen und absurden Dinge tun. (Aronson 2008, 163)

Gegenteilige Informationen führen zu heftigem Unbehagen. Dieses Unbehagen – ausgelöst durch zwei oder mehrere Kognitionen (Wahrnehmungen, Gedanken, Meinungen, Einstellungen, Wünsche oder Absichten), die nicht miteinander vereinbar sind oder durch eine Handlung, die dem typischerweise positiven Selbstbild entgegensteht – wird als *kognitive Dissonanz* bezeichnet (163). Diese stellt einen wesentlichen Motivationsfaktor menschlichen Denkens und Verhaltens dar (163). Nicht alle kognitiven Inkonsistenzen wirken gleichermaßen beunruhigend. Starke Dissonanz entsteht, wenn das stabile, positive Selbstbild bedroht ist, wenn die Person Informationen erhält, die sie als dumm, unmoralisch oder irrational erscheinen lassen (163).

Das erzeugt deshalb so großes Unbehagen, weil es uns zwingt, uns der Diskrepanz zwischen dem, was wir zu sein *glauben*, und unserem tatsächlichen Verhalten auszusetzen. (Aronson 2008, 164)

Wir versuchen, dieses Unbehagen zu reduzieren. Dazu gibt es drei grundlegende Möglichkeiten: Eine Verhaltensänderung, um das Verhalten mit der dissonanten Kognition in Einklang zu bringen, eine Änderung der dissonanten Kognition oder das Hinzufügen weiterer Kognitionen, um unser Verhalten zu rechtfertigen (164). Aber Menschen können außerordentlich einfallsreich und kreativ sein, um Selbstbild und falsches Verhalten in Einklang zu bringen: Oftmals wird die

Realität geleugnet oder verzerrt, um die Dissonanz zu verringern, oder es erfolgt eine Verlagerung auf einen Nebenschauplatz, d. h. Fähigkeiten in einem von dieser Bedrohung unabhängigen Bereich werden hervorgehoben (165), z. B.: Ich habe zwar Bestechungsgelder angenommen, aber immerhin bin ich ein guter Vater.

Eine andere Möglichkeit mit diesem schwer zu ertragenden Zustand umzugehen, ist die Abwertung dessen, was wir nicht erreichen können. Das machte schon der Fuchs in Äsops Fabel, der die Trauben, die er gerne haben wollte, aber nicht bekommen konnte, weil sie für ihn zu hoch hingen, schlicht als „zu sauer“ abwertete. Weitere Reaktionsmöglichkeiten sind die Korrektur des Selbstbildes oder wir passen unsere Überzeugung unserem Verhalten an, etwa in dem Sinne, dass ein anderer Mensch, dem wir nicht geholfen haben, unsere Hilfe auch nicht verdient hat.

Der Prozess der Dissonanzreduktion läuft im Wesentlichen unbewusst ab (166). Neurowissenschaftliche Untersuchungen zeigen: Bei einer Person, die mit dissonanten Informationen konfrontiert wird, schalten die für logisches Denken zuständigen Hirnregionen buchstäblich ab und die Emotionszentren werden aktiviert, wenn Konsonanz wieder hergestellt ist (167).

Ist die Dissonanz stark genug, kann ihre Reduktion eine dauerhafte Änderung von Einstellungen und Verhalten herbeiführen (164). Dabei ist zu berücksichtigen, dass große Belohnungen und harte Strafen, aufgrund der damit einhergehenden starken externen Rechtfertigung (ich tue oder denke etwas, weil man mich dazu zwingt) nur eine vorübergehende Änderung bewirken. In Fällen, bei denen eher die interne Rechtfertigung greift, wo ich etwas tue oder denke, weil ich mir suggerieren konnte, dass es richtig sei, kommt es eher zu einer dauerhaften Einstellungsänderung (181).

Eine Dissonanzreduktion infolge einer schwierigen moralischen Entscheidung kann dazu führen, dass sich die Person künftig entweder moralischer oder unmoralischer verhalten wird (170). Ein Verhalten, wie Mogeln bei einer Klausur, um eine bessere Note zu erhalten, verlangt nach Dissonanzreduktion (das Selbstbild als moralische Person ist beschädigt). Eine Möglichkeit besteht darin, die negativen Aspekte des Mogelns herunterzuspielen. Eine wirksame Form der Dissonanzreduktion würde eine Änderung der Haltung der Person zum Betrügen einschließen: Die Person könnte eine tolerantere Position zum Betrügen

einnehmen und sich selbst suggerieren, dass ihr „Verbrechen ja schließlich keine Opfer fordert, keinem wehtut und dass es sowieso jeder macht – also gar nicht so furchtbar schlimm ist.“ (171). Im gegenteiligen Fall, um den Verzicht auf eine bessere Note zu rechtfertigen, müsste sich die Person einreden, dass Mogeln ein abscheuliches Verbrechen ist und dass Betrüger schwere Strafen erhalten sollten. Hier kommt es nicht nur zu einer Rationalisierung des Verhaltens, sondern eigentlich zu einer Änderung des Wertesystems der Person (171).

Personen, die vor einer solchen Art der Entscheidung stehen, werden – je nach dem, ob sie sich entschlossen hatten zu betrügen oder nicht – entweder eine tolerantere oder ein härtere Haltung zum Prüfungsbetrug einnehmen. Das Interessante und Bedeutsame daran ist, dass zwei Personen, die auf gegensätzliche Weise handeln, vorher möglicherweise eine identische Einstellung zum Betrügen hatten. (...) Nachdem jedoch ihre jeweiligen Entscheidungen gefallen sind, entwickeln sich als Konsequenz ihrer Handlung ihre Einstellungen zum Betrügen deutlich auseinander. (Aronson 2008, 171)

Dissonanzreduzierendes Verhalten kann nützlich sein, weil es unser Bedürfnis nach Konsistenz befriedigt und uns bei der Erhaltung unseres positiven Selbstbilds hilft. Wenn wir jedoch unsere gesamte Zeit und Energie darauf verwenden würden, unser Selbst zu verteidigen, wären wir nicht in der Lage, aus unseren Fehlern zu lernen. Es gäbe keine Anpassung an veränderte Situation und somit keine Entwicklung. Wenn wir unser Denken und unser Verhalten kritisch hinterfragen, haben wir eine Chance, aus dem Kreislauf von Handlung, Selbstrechtfertigung und gesteigerter Handlung auszubrechen (186).

In der ersten Fallgeschichte verhielten sich die weißen Schüler unfreundlich gegen ihre neuen farbigen Mitschüler. Um ihr positives Selbstbild zu erhalten, mussten sie zu der Suggestion greifen, dass diese es verdient hätten. Um etwas aus dieser Erfahrung zu lernen, war nur ein weißer Schüler in der Lage, dem Bedürfnis zu widerstehen, die Opfer abzuwerten. Er hielt die Dissonanz lange genug aus und konnte sich eingestehen, dass er etwas Falsches und Gemeines getan hatte. Das führte dazu, dass er Partei ergriff für den farbigen Mitschüler und sich bei diesem entschuldigte.

Das Eingeständnis eigener Fehler bereitet den meisten Menschen Schwierigkeiten. Eine Einstellungs- oder Verhaltensänderung beinhaltet die

Gefahr, seine vorherigen Reaktionen radikal in Frage stellen zu müssen. Daher machen wir oft lieber weiter mit unserem falschen Verhalten, als uns damit auseinandersetzen.

Kognitive Dissonanz stellt ein Motiv dar zur Einstellungs- und Verhaltensänderung und eventuell auch zur Änderung des eigenen Wertesystems. Auch Ziele gehören zu den Faktoren, die eng mit der Motivation eines Menschen verbunden sind. Ziele können sich im Laufe eines Lebens verändern und sie können einen Auslöser für prosoziales Verhalten darstellen.

Ich möchte im nächsten Punkt auf die „Zieltheorie“ von Colby und Damon eingehen und auf ihre Analyse der Fallgeschichte von Virginia Durr.

3.4.2.2 Die Zieltheorie von Colby und Damon¹³

Der Ansatz von Colby und Damon geht davon aus, dass menschliches Wissen und Verhalten durch soziale Interaktion motiviert, organisiert und kommuniziert wird, und dass Entwicklung durch einen sukzessiven Wandel von Zielen erfolgt.

Ein Ziel ist ein affektiv geladenes Motiv, und gleichzeitig Teil einer umfassenden intellektuellen Perspektive. Das ist der Grund, warum echte Zielsubstitution in der Kindheit oder im Erwachsenenalter einige Zeit benötigt. (219)

Ziele stellen wichtige Motivationen für Menschen dar, weil sie sowohl affektive als auch kognitive Komponenten besitzen. Die Einheit oder der Konflikt zwischen persönlichen und moralischen Zielen ist zentral für die Diskussion um Selbst und Moral, „weil Ziele ein wichtiger Bestandteil der eigenen Identität oder des Selbstkonzeptes sind“ (204). Die Zieltheorie setzt auch keine Richtung der Veränderung voraus. „Soziale Einflüsse sind komplex und multidirektional“ (221).

Das Modell

¹³ Dieses Kapitel basiert auf dem Aufsatz „Die Integration des Selbst und der Moral in der Entwicklung moralischen Engagements“ von Colby und Damon (1993). Die Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Text, wenn nicht anders angegeben

verbindet eine graduelle Transformation von Zielen durch soziale Einflüsse mit der aktiven Beteiligung des Individuums. Es unterstellt, daß neue Perspektiven im Zuge vieler Verhandlungen zwischen Menschen kooperativ geformt werden. Das bedeutet, daß alle neuen Ideen ihre Form dem Zusammenspiel von äußerer Führung und inneren Überzeugungen verdanken. Individuelle Entwicklung wird durch soziale Einflüsse zwar stimuliert und angeleitet, aber doch nicht völlig bestimmt. (218)

Bei einigen Menschen besteht eine enge Beziehung zwischen ihrem Gefühl persönlicher Identität und ihren (moralischen) Zielen. Diese moralisch vorbildlichen Personen, zu denen auch Virginia Durr gehört, untersuchten Colby und Damon im Rahmen einer Studie.

3.4.2.2.1 Moralische Vorbilder

Die Kriterien zur Definition dieser Gruppe - der *moral exemplars* - wurden entwickelt in Zusammenarbeit mit Moralphilosophen, Gelehrten, Theologen und religiösen Führern verschiedener ideologischer Ausrichtung. Daraus ergaben sich folgende Kriterien:

1. Ein anhaltendes Engagement für moralische Ideale oder Prinzipien, darunter eine universalistische Achtung vor der Menschheit, oder wiederholte Belege für moralische Charakterstärke.
2. Die Bereitschaft, in Übereinstimmung mit den eigenen moralischen Idealen oder Prinzipien zu handeln, d. h. Konsistenz von Absichten und Handlungen und von Zielen und Mitteln eigener Handlungen.
3. Die Bereitschaft, Selbstinteressen um der moralischen Werte willen aufs Spiel zu setzen.
4. Eine Tendenz, inspirierend auf andere zu wirken und so diese zu moralischem Handeln zu bewegen.
5. Eine realitätsgerechte Einschätzung der Bedeutung der eigenen Person im Verhältnis zum Weltganzen; eine relativ geringe Aufmerksamkeit für das eigene Ego. (Colby & Damon 1993, 210)

Die moralischen Vorbilder wurden interviewt und zu zwei von Kohlbergs moralischen Dilemmata befragt. Die Interviews zeigen, dass sich viele der Befragten „der engen Beziehung zwischen ihrem Gefühl persönlicher Identität

und ihren (moralischen) Zielen bewußt“ sind (204). Bei einer Einheit von moralischen und persönlichen Zielen werden moralische Ziele zentral für das Selbstkonzept.

Wenn eine Übereinstimmung zwischen Selbst und Moral wahrgenommen wird, dann folgt daraus eine direkte und voraussagbare Verbindung zwischen Urteil und Verhalten ebenso wie eine große Sicherheit in den aus dem Urteil abgeleiteten Handlungsentscheidungen. (204)

Wichtig ist also die Kongruenz zwischen Selbst und Moral, um moralische Urteile handlungsbestimmend werden zu lassen.

Persönliche und moralische Ziele können im Leben eines Menschen auf unterschiedliche Weise koordiniert werden, wobei ein hoher Grad der Integration von persönlichen und moralischen Zielen, wie Colby und Damon betonen, „nicht typisch“ ist (203). Untersuchungen zur Entwicklung des Selbstkonzeptes zeigen, dass Moral und Selbst in der Kindheit Konzepte mit nur geringer Integration sind (204). Diese Trennung wird zwar am Ende der Kindheit aufgehoben, woraus sich eine engere Verbindung zwischen den moralischen Zielen und den Ich-Teilen des Kindes ergibt und somit auch ein engerer Zusammenhang zwischen moralischem Urteil und Handeln (205). Trotzdem sind Moral und Selbst relativ getrennte konzeptuelle Systeme,

die zwar im Laufe einer normalen Entwicklung etwas enger zusammenwachsen, aber doch weiterhin bei den meisten (wenngleich nicht bei allen) Individuen verhältnismäßig unverbunden bleiben. (205)

Nach Colby und Damon ist es nicht möglich, den Grad der Integration der beiden Systeme durch die Untersuchung individueller moralischer Urteile abzuschätzen,

weil das moralische Urteil einer Person nicht *die Bedeutung von Moral in ihrem Leben* bestimmt. Um diese letztgenannte Schlüsselqualität zu erfassen, müssen wir nicht nur wissen, wie eine Person Moral beurteilt, sondern auch, wie die Person das Verhältnis zwischen ihrem Selbst und ihren moralischen Überzeugungen sieht. (205)

Der Grad der Einheit wird eher vom Selbstgefühl als von der Natur der moralischen Überzeugungen einer Person bestimmt (205). Für Menschen, für die Moral das Zentrum ihrer persönlichen Identität bildet, besitzen moralische Ziele

und Werte eine starke Motivation, während für andere, mit ähnlichen moralischen Überzeugungen diese für die eigenen Lebensaktivitäten nur peripher bleiben (206).

Letztlich beruht moralisches Handeln auf etwas, das über die moralischen Überzeugungen selbst hinausweist. Es beruht zum Teil darauf, ob und in welchem Ausmaß moralische Fragen für die Selbstdefinition einer Person wichtig sind. (206)

Die Studie bestätigt eine Einheit von Moral und Selbst bei Personen mit den unterschiedlichsten moralischen Überzeugungen. Das spricht dafür, dass das Ausmaß der Einheit von Moral und Selbst nicht vom Inhalt der Moralvorstellungen abhängt, sondern eine eigenständige Persönlichkeitsdimension ist (206). Eine solche Einheit kann eine stabile Verbindung zwischen moralischem Urteil und Handeln erzeugen, da Individuen, die ihr Selbst durch moralische Ziele definieren, eher dazu neigen, Ereignisse als moralische Ereignisse zu interpretieren, die sie selbst angehen.¹⁴

Den von Colby und Damon untersuchten moralischen Vorbildern (moral exemplars) ist die Integration von persönlichen und moralischen Zielen dauerhaft gelungen, sie zeigen auf hohem Niveau eine Übereinstimmung in ihren moralischen Überzeugungen und ihrem prosozialen Handeln.

So wie diese Personen keine Trennung von moralischen und persönlichen Zielen kennen, so gibt es für sie auch keine Diskrepanz zwischen Urteil und Verhalten. Die Einheit der Ziele liefert einen unwiderstehlichen Aufruf zum Engagement und ein Gefühl der Sicherheit in Bezug auf weitere Handlungsentscheidungen. Wenn die eigenen persönlichen Entscheidungen determiniert erscheinen, dann besteht nur wenig Raum für Zögern und Selbstzweifel. (207)

¹⁴ Diese Interpretation sehen wir auch bei Gandhi, Sacharow und Snowden, die ihr Leben für moralische Ziele einsetzen

3.4.2.2 Die Fallstudie Virginia Durr

Zum Zeitpunkt der Studie war Frau Durr 84 Jahre; seit ihrem dreißigsten Lebensjahr kämpfte sie gegen die Rassentrennung und für das Wahlrecht, später auch gegen die antikommunistische Bewegung (211).

Virginia Durr, die in ihrer Jugend die tradierte Einstellung ihrer Südstaaten-Heimat zur Rassentrennung vertrat, wurde in ihrem Erwachsenenleben eine der „Hauptfiguren der schwarzen Bürgerrechtsbewegung der USA“ (211). In ihrer Geschichte gibt es wichtige kontinuierstiftende Verbindungslinien zwischen verschiedenen Lebensphasen und ihrer Familie und ihrer Herkunft aus den Südstaaten, aber insgesamt ist ihr Leben „eher eine Geschichte dramatischen Wandels denn eine der Kontinuität.“ (222).

Erste Zweifel an ihrer Überzeugung in Bezug auf die Rassentrennung traten im College auf. Der Vorfall im Speisesaal von Wellesley und ihre fruchtlose Beschwerde darüber erschütterten die Überzeugungen, mit denen Virginia aufgewachsen war. Hier war ihr eigentliches Ziel, weiterhin in Wellesley bleiben und ihre interessanten gesellschaftlichen Aktivitäten fortsetzen zu können. Unter diesem Aspekt gab sie ihre Zustimmung dazu, mit der farbigen Studentin zusammen an einem Tisch zu essen. So war sie zum ersten Mal gezwungen, mit einer gebildeten Afroamerikanerin zu interagieren und sie erkannte, dass die junge Frau intelligent und kultiviert war. Das führte nicht zu einer schlagartigen Veränderung ihrer Einstellung in Bezug auf die Rassentrennung, aber erste Zweifel kamen auf. Virginia wurde bewusst, dass ihre Einstellung von der College-Gemeinschaft, auf deren Zugehörigkeit sie sehr stolz war, nicht geteilt wurde. Auch die Ziele, aus denen heraus sie sich der Frauengruppe der Demokraten anschloss, waren persönlicher Natur: Teilhabe an der Aufregung um Washingtons New Deal, die Chance, mit Frau Roosevelt zu arbeiten und die Gelegenheit, weitere interessante Frauen kennenzulernen. Ihre Erfahrung im Speisesaal, ihre Beteiligung an der Frauenarbeitsgruppe „bieten ausgezeichnete Beispiele für Zielveränderungen, die sich in Virginias Entwicklung abspielten.“ (222)

Ihr Engagement für das Frauenwahlrecht war intensiv, aber erst mit der Koalitionsbildung zur Wahlrechtsfrage, bei der sie eng mit Organisationen von Farbigen zusammenarbeitete, wurden die Rassenprobleme zu einem Thema.

Diese Zusammenarbeit des Komitees verletzte die Rassentrennungsgesetze. Die Möglichkeit und Notwendigkeit der engen Zusammenarbeit, zum Teil mit herausragenden farbigen Frauen und die durch ihre liberalen Washingtoner Freunde ausgelöste intellektuelle Bewusstwerdung führten „zu einer Transformation ihrer Ziele, die ihr Leben in dramatischer Weise veränderte – ja, sie selbst fundamental veränderte.“ (223).

Lagen Virginia Durrs persönliche Ziele zu Anfang darin, Spaß zu haben, änderten sich diese unter dem Einfluss der Situation der Rassentrennung, die es zu verändern galt und unter dem sozialen Einfluss der Menschen, die sie bewunderte (wie Frau Roosevelt) und die ihre von zu Hause mitgebrachte Einstellung zur Rassentrennung nicht teilten. Sie empfand auch Scham darüber, so lange blind gewesen zu sein (110).

Wie die anderen moralischen Vorbilder war auch Virginia Durr offen für moralischen Wandel. Sie ließ sich auf Erfahrungen und die Menschen, denen sie begegnete, ein und erweiterte und veränderte dadurch ihre Ziele. Man kann es auch als die Entwicklung neuer Daseinsthematiken (vgl. Welzer 1993) beschreiben.

3.4.2.2.3 Der soziale Einfluss

Soziale Einflüsse spielen eine zentrale Rolle sowohl bei der Transformation der Überzeugungen und Ziele von Virginia Durr als auch bei der Aufrechterhaltung ihrer Motivation und Energie. (223)

Auch die anderen moralischen Vorbilder wurden an kritischen Zeitpunkten von ihrem sozialen Umfeld „geführt“. Dieser Entwicklungsprozess bestand in einer sozial beeinflussten, aber individuell regulierten Transformation von Zielen. Er fand im Austausch mit vertrauten Menschen statt, die Fragen stellten, Informationen und Feedback gaben und auf andere Weisen die Bewegung der Vorbilder auf eine erweiterte moralische Vision unterstützten. Colby und Damon betonen die Bedeutung, die diese soziale Unterstützung als Ansporn für die moralische Entwicklung der Vorbilder spielte. Entgegen der vorherrschenden Meinung, dass Menschen mit einer sehr hohen Moral unabhängige Geister seien, die abseits vom Rest der Menschheit stehen, zeigte die Studie Menschen, die sich

eher „mitten drin“ befanden. Auch die Entwicklungspsychologie sieht soziale Einflüsse als eine Notwendigkeit für psychisches Wachstum an. Gerade bei längeren und umfangreicheren Transformationen scheint es notwendig, sich auch nach außen wenden (295).

Bei dem Wiedersehen in Washington konnte Clark Foreman Virginias rassistische Ansichten beeinflussen,

wie es kein Nordstaatler gekonnt hätte, weil sie wußte, daß er aus dem gleichen sozialen Kontext kam und ihre Sichtweise verstand, da er die Grundannahmen früher selbst geteilt hatte. (224)

Foreman hatte die Transformation schon hinter sich und bot somit ein gutes Vorbild.

Den größten sozialen Einfluss in Virginias Erwachsenenleben hatte ihr Ehemann, den sie zutiefst respektierte als eine „Persönlichkeit von höchster Integrität“ (224). In der langen Ehe gab es einen wechselseitigen moralischen Einfluss, die Partner bestärkten und unterstützten jeweils die Wertvorstellungen des anderen. So unterstützte Clifford ohne Vorbehalte Virginias Haltung und ihren Protest gegen den Korea-Krieg, obwohl ihn dies seine Stelle kostete.

Er und Virginia teilten gleichermaßen die Gewißheit, daß man nicht sein Wort zurücknehmen oder seine Prinzipien opportunistisch verwässern sollte. (224)

Wichtig war auch die enge Zusammenarbeit mit ähnlich denkenden Menschen bei der Arbeit zur Wahlsteuer und Integration, aber auch ihre Gegner übten einen anregenden Effekt aus, indem sie Virginia Durrs Widerstandswillen und Kampfgeist entfachten (224 f.).

Colby und Damon betonen, dass Virginia Durr sich bei ihrem zunehmenden persönlichen Einsatz für die Bürgerrechtsbewegung immer aktiv dafür entschied, weiter zu gehen und sich nicht zurückzuziehen.

Konsequenterweise müssen wir daraus schließen, daß die Richtung und Form ihres moralischen Wachstums durch das kontinuierliche Wechselspiel zwischen ihr und der gewählten Gemeinschaft ko-konstruiert war. (219)

Die Änderungen geschahen durch soziale Kontakte, aber im Einklang mit Virginia Durrs eigenen Ideen:

Was mich wirklich veränderte, meine ich, war die Tatsache, daß ich als ehrenamtliche Mitarbeiterin in das nationale demokratische Frauenkomitee eintrat. (220)

Hier traf sie mit farbigen Frauen auf gleichberechtigter Ebene zusammen. Sie war Zeugin der Aufhebung, der Rassentrennung in Washington durch ein Gerichtsurteil, das mit der Unterstützung des Justizministeriums, des demokratischen Komitees und der Hilfe von Frau Roosevelt zustande kam. Diese Erfahrung veränderte sie stark (221). Sie wurde in den Kampf der demokratischen Frauen gegen die Wahlsteuer „hineingezogen“, was ihr viele Kontakte auch mit farbigen Frauen und Männern bescherte. Sie beschreibt diese Erfahrung als „sehr erhellend“ (221). „Aber ich hatte damals wiederum den Rückhalt von Frau Roosevelt und des Weißen Hauses.“ (221).

Bei aller sozialen Unterstützung war es letztendlich Virginia selber, die – wie auch die anderen moralischen Vorbilder - die jeweiligen Verpflichtungen annahm. Solche Verpflichtungen können einsame Angelegenheiten sein, die sogar zur Trennung von denen führen, bei denen man gewöhnlich moralische Führung sucht. So widersetzte sich Virginia Durr (F8) ihrer gesamten Familientradition. (vgl. Colby und Damon 1992, 296).

3.4.2.2.4 Die Aufnahmebereitschaft des Erfahrungssubjekts

Was muss die Person selbst mitbringen? Welche Einstellungen, Wertvorstellungen, Charaktereigenschaften bieten Voraussetzungen für einen Wandel?

Colby und Damon haben keine eindeutige Antwort auf die Frage, warum sich einige Menschen im Erwachsenenalter moralisch weiterentwickeln, während andere keine Fortschritte mehr machen. Sie fanden bei den moralischen Vorbildern eine beharrliche Suche nach Wahrheit, die Bereitschaft, mehr über die Welt zu lernen ebenso wie die Bereitschaft, die eigenen Ideen in Frage zu stellen, wenn sie angefochten wurden. Diese Aufnahmebereitschaft für neue Ideen kennzeichnet die moralischen Vorbilder der Studie. Sie ist der Grund dafür, dass sie beständig ihre Ziele und Strategien modifizierten, dass sie entwicklungsmäßig „lebendig“ waren, sogar in ihrem späten Erwachsenenleben (vgl. Colby & Damon

1992, 76). Es gab ein dynamisches Zusammenspiel von Kontinuität und Wandel in ihrem persönlichen Leben. (vgl. Colby/Damon 1992, 293). Sehr interessant war die Offenheit für persönliches Wachstum.

The exemplars' lifelong growth was spurred, shaped, and sustained through an unwavering dedication to an enduring purpose. For the exemplars, change and stability were part of the same developmental story. (...)

Through goal transformation, our exemplars periodically gave new life to their commitments. They constantly found new ways in which their commitments could apply to human affairs. (Colby & Damon 1992, 294)

Auch Virginia Durr besaß diese Offenheit für moralischen Wandel. Ihre neuen Wertorientierungen waren „nicht ausschließlich selbstinitiiert“ aber sie zeigen eine „aktive Rezeptionsbereitschaft“ für gewisse soziale Einflüsse (219). Allerdings war ihre Offenheit für Veränderungen „keine blinde Aufnahmebereitschaft für jede Art von Einfluss“, was sich in ihrer Weigerung zeigte, ihren Protest gegen den Koreakrieg zurückzuziehen oder die vorherrschenden Ansichten zur Rassentrennung in Alabama zu übernehmen. Diese Offenheit für moralischen Wandel scheint aus einem tiefen Respekt vor Ehrlichkeit und Wahrheit und dem Wunsch nach Kongruenz zwischen ihren Überzeugungen und zentralen Wertorientierungen zu erwachsen. (219)

Bezüglich ihrer Beteiligung an den Rassenkämpfen im Süden, sagt Virginia Durr, dass sie keine Entscheidung getroffen habe und auch keinen plötzlichen Wandel erlebt habe:

Es war eher so, daß ich über den Zeitraum von einigen Jahren hinweg begann, meine Gefühle zu ändern. Und das gilt für vieles – für so viele Dinge. Ich veränderte mich, wenn die Dinge geschahen. Besser gesagt, Dinge geschahen, und ich veränderte mich, weil sie geschahen. (220)

Interessant ist hier zweierlei: Zum einen die Tatsache, dass Virginia Durr nicht eine Veränderung ihrer kognitiven Bewertungen beschreibt, sondern dass sich ihre Gefühle änderten und dass ihre Veränderung kein plötzliches „inneres Erwachen“ war, sondern sich über einen längeren Zeitraum erstreckte.

Bei Virginia Durr und bei den anderen Teilnehmern der Studie ließen sich einige Gemeinsamkeiten beobachten:

Die auffallendsten thematischen Übereinstimmungen sind die Urteilssicherheit, das heißt das Fehlen von Zweifeln, Zögerlichkeiten oder inneren Konflikten; eine relative Gleichgültigkeit gegenüber möglichen Gefahren oder negativen Konsequenzen; die Abwesenheit eines Gefühls besonderer moralischer Couragiertheit; eine positive Einstellung gegenüber dem Leben sowie tiefempfundene Freude an der eigenen Arbeit. (225)

Prinzipientreue scheint für die moralischen Vorbilder keine Sache der Entscheidung zu sein, das heißt Alternativen wurden nicht ernsthaft erwogen und so waren sie nicht der Ansicht, dass man couragiert sein müsse, um moralische Entscheidungen zu treffen. Dies stellt ein auffallendes Ergebnis dar, „weil sich viele dieser Menschen durch die Umsetzung ihrer Werte in Gefahr brachten“ (226). Auch Virginia ignorierte die meiste Zeit mögliche Gefahren oder Kosten ihrer Aktionen. Sie tat, was sie fühlte, tun zu müssen, aber sie sah sich selbst nicht als mutig. „Es war nur etwas, was ich tun mußte.“ (227) Sie verneint auch, ihre Überzeugungen in Frage gestellt oder mit ihnen gerungen zu haben, was ihr auch den Vorwurf der Selbstgerechtigkeit eintrug. Sie wusste, was das Richtige war und dass sie die Verantwortung für die Ausführung trug. Sie wusste, dass es Unrecht war, Menschen das Wahlrecht zu verweigern.

Ich fühlte, daß die Rassentrennung falsch war. Darüber hatte ich niemals irgendwelche Zweifel. (...) Sie werden schrecklich kritisiert, wenn Sie Dinge tun, die gegen die Mehrheit sind. Wenn Sie nicht wissen, daß Sie recht haben, dann gibt es nichts, worauf Sie sich verlassen können. Ich wußte, ich lag richtig. Ich war immer überzeugt davon; ich hatte niemals irgendwelche Zweifel. (226)

Hier kann man die Frage stellen, ob moralische Erfahrung eine mögliche Quelle von Einseitigkeit darstellt, ob sie zu einer zu starken Gewichtung bestimmter Ansichten und somit zu Fanatismus führen kann. Ich werde unter 3.4.2.4 darauf eingehen.

Aber ihre inneren Überzeugungen schützten Virginia Durr nicht vor dem Schmerz sozialer Missbilligung und Auseinandersetzungen. Heftige Wut kennzeichnet ihre Haltung zu Fragen der Ausbeutung von Frauen, Schwarzen und Armen ebenso wie die Beziehungen zu ihren politischen Gegnern. Während sich andere

moralische Vorbilder den Armen und Unterdrückten zuwandten, wandte sie sich direkt dem Unterdrücker zu. Ihr Beitrag bestand im *Kampf gegen* ein mächtiges Establishment. Aber wie die anderen Studienteilnehmer liebte auch sie ihre Arbeit, „sie genoß es, im Kampfgetümmel zu sein“, sie empfand kein Selbstmitleid angesichts schwieriger Lebensumstände und finanzieller Engpässe. (228)

In dieser wie auch in den anderen von Colby und Damon analysierten Fallgeschichte lässt sich nachzeichnen,

wie sich im Laufe der Entwicklung von Individuen ihre Ziele ändern und weiterentwickeln. Im Zuge dieser Transformation werden persönliche Ziele zu moralischen Zielen, und moralische Ziele werden zunehmend wichtiger für das Selbstgefühl der Individuen. In diesem Prozeß sind die moralischen Ziele allmählich immer weniger vom Selbstinteresse zu unterscheiden und gewinnen zunehmend an motivierender Kraft. (230)

Dies liefert die wichtigste Erklärung für die innere Einheit und Moralbezogenheit der moralischen Vorbilder (230).

3.4.2.2.5 Das moralische Urteil

Zwar bestimmt das moralische Urteil nicht die Bedeutung von Moral im Leben einer Person (205), aber die Wirkung sozialer Einflüsse

hängt vom kognitiven Bezugsrahmen ab, den ein Individuum an die Interpretation von Moral heranträgt, sowie von seinem Charakter und seinen Wertorientierungen. Im Falle von Virginia Durr mag ihr kognitiver moralischer Bezugsrahmen (welcher einer klassischen Stufe 5 des moralischen Verständnisses von Recht und Gerechtigkeit entsprach) sie für bestimmte Einflüsse offener gemacht haben als für andere. (221).

Bei ihrem Engagement in der Bürgerrechtsbewegung behandelte sie moralische Fragen auf der Basis eines kognitiven moralischen Bezugssystems, in dessen Mittelpunkt „der Wert des Rechts und gerechter Verfahren zum Schutz fundamentaler Bürgerrechte stand.“ (221). Zugleich war ihr die Ungerechtigkeit vieler Gesetze bewusst und dass es daher erforderlich war, sie zu brechen, um sie danach in einem Gerichtsverfahren überprüfen zu lassen. In diesem

Bezugsrahmen verstand sie ihr Engagement gegen die Wahlsteuer und auf diesem beruhte auch ihre Opposition gegen die Antikommunisten, da diese wesentliche Freiheiten und das Recht auf faire Gerichtsverfahren negierten. Sicherlich war sie auch im Rahmen ihrer Tätigkeit in der Anwaltskanzlei ihres Mannes mit der Überprüfung der Verfassungsmäßigkeit von Rassentrennungsgesetzen befasst.

Man kann die Bedeutung, die ihre Arbeit für sie hatte, nicht verstehen, ohne sie in den Kontext ihres kognitiv-moralischen Deutungsrasters einzuordnen. Das heißt jedoch nicht, daß sie alle impliziten Annahmen ihres Denkens offenlegte, als sie gefragt wurde, warum sie so handelte, wie sie es tat. Ihre Interpretation der Situation und dessen, was richtig und falsch ist, ist eng verknüpft mit diesem kognitiv-moralischen Deutungssystem, aber wenn sie gefragt würde, warum sie so handelte, wie sie es tat, würde sie einfacher antworten und etwa sagen, daß sie es tat, weil es richtig war, weil jeder das Wahlrecht haben sollte, oder daß die Menschen nicht nach Rassen getrennt werden sollten. (222)

Beim Test der moralischen Urteilsfähigkeit der moralischen Vorbilder fanden Colby und Damon „über die Spannbreite des Entwicklungsniveaus Erwachsener“ verteilte Werte (228). Die Einheit zwischen persönlichen und moralischen Zielen, die enge Verbindung zwischen eigenen moralischen Überzeugungen und dem Selbstgefühl, eine tiefe Selbstsicherheit und das Fehlen innerer Konflikte in moralischen Fragen ist charakteristisch für „Befragte auf Kohlbergs Stufen 3 und 4 wie für Personen mit prinzipiengeleitetem Urteil“ (228). Es zeigte sich auch, eine enge Verbindung zwischen dem Tätigkeitsgebiet und dem moralischen Deutungssystem der Personen.

Angesichts der Tatsache etwa, daß Virginia Durr ihr Leben der Arbeit für soziale Gerechtigkeit und Rechtsfragen widmete, überrascht es nicht, daß ihr moralisches Urteil der Stufe 5 entspricht. (229)

Möglicherweise trugen auch ihre politischen Erfahrungen zu ihrer kognitiven Moralentwicklung bei (229).

Bei der Erklärung ihrer Lebensentscheidungen verweisen – stufenunabhängig – alle moralischen Vorbilder in ihren Begründungen auf Handlungen, Ereignisse oder Umstände und nicht auf Generalisierungen oder Abstraktionen. Es ist als glaubten sie, daß die Handlungen und Situationen für sich selber sprächen, so daß es nicht nötig sei, die ihren moralischen Entscheidungen zugrundeliegenden Werte oder Prinzipien zu explizieren. (229)

Dies ist ein auffallender Befund, wie Colby und Damon bemerken: In anderen Untersuchungen neigten die Teilnehmer, die intellektuell nicht überlegen waren, dazu, ihre moralischen Überzeugungen explizit und ausführlich zu verbalisieren. Bei den moralischen Vorbildern sind ihre moralischen Prinzipien und Werte implizit in ihren Handlungserzählungen enthalten, ohne ausdrücklich hervorgehoben zu werden (229). So offenbart Virginia Durrs Antwort auf die Frage nach ihrer Motivation ein Gerechtigkeitsprinzip: „Ich dachte, das Wahlrecht sei etwas, was jeder haben sollte.“ (221)

Colby und Damon haben die Transformation von Virginia Durr – von einer Befürworterin der Rassentrennung zu einer an vorderster Front mit ganzem Einsatz kämpfenden Gegnerin – ausführlich beschrieben. Ich werde im nächsten Punkt auf die Veränderungen der Erfahrungssubjekte in den anderen Fallgeschichten eingehen.

3.4.2.3 Die Veränderungen in den Fallgeschichten

Die unter Punkt 3.4.2 beschriebenen Veränderungen zeigen eine große Bandbreite: von der Manifestation latent vorhandener moralischer Einstellungen bis zum totalen Wandel der Person. In manchen Fällen ist die Motivation dieselbe geblieben, während sich die Ziele oder der soziale Bezug geändert haben, wie bei Snoddon (F9) oder Magee (F14).

Was hat sich verändert: die Einstellungen, die Gefühle, die Motivation? Gibt es neue Werte und Ziele? Das möchte ich in den folgenden Punkten klären.

3.4.2.3.1 Die Manifestation von Einstellungen

Bei einigen Erfahrungssubjekten kam es durch die Erfahrung nicht zu einem Einstellungswandel, sondern zu einer Bewusstwerdung implizit vorhandener Einstellungen.

Moralische Einstellungen können schon latent (implizit) vorhanden sein. Sie brauchen eine Situation oder ein Ereignis und ein moralisches Gefühl, damit sie aktiviert werden. (vgl. Bandura 1999). Normen haben nur insoweit eine

verhaltensrelevante Bedeutung, als sie in bestimmten Situationen aktiv interpretiert werden.

Sandras (F2) implizit vorhandenes moralisches Wissen – ihre ethischen Überlegungen in Bezug auf Massentierhaltung und das Töten von Tieren für den menschlichen Fleischgenuss – wird durch die Beobachtung des Schlachtvorgangs aktiviert. Sie stellt sich ihrer Verantwortung und handelt entsprechend – sie wird Vegetarierin.

Jane (F3) hätte schon vor ihrer Abtreibung die intellektuellen Möglichkeiten gehabt, sich mit dem Thema Geschlechterrollen moralisch und politisch auseinanderzusetzen, „doch war dies kein besonders *zentrales Thema* für sie gewesen“ (Weinreich-Haste 1986, 391). Hier kommt es zu einer Gewichtsverschiebung bzw. Intensivierung. Ihre persönlichen Autonomiebestrebungen - ihre berufliche Weiterbildung zur Erhöhung ihrer Qualifikation und Verbesserung ihrer beruflichen Aussichten (vgl. Weinreich-Haste 1986, 390) – setzt Jane nun auf gesellschaftlicher Ebene im feministischen Kampf für die Autonomie der Frau fort.

Gandhi (F5) hat sich schon als Jurist mit Fragen der Gerechtigkeit auseinandergesetzt, aus England bringt er die Idee von Gleichberechtigung und gesellschaftlicher Akzeptanz der Inder mit. Gleichzeitig verfügt er über ein hohes persönliches Verantwortungsbewusstsein und eine große Handlungswirksamkeit, so dass sich sein Einsatz für die in Afrika lebenden Inder fast zwangsläufig ergibt. Bei Craig Kielburger (F11) werden sein Gerechtigkeitsgefühl und seine Empathie angesprochen; auch er stellt sich seiner Verantwortung, moralisch zu handeln.

Snowden (F15) gibt sogar seine Familie, sein Heim und seinen Job auf, um für freiheitlich-demokratische Grundwerte einzutreten.

Die Erfahrungssubjekte werden mit einer Situation konfrontiert, die sie nicht hinnehmen können, ohne ihre innersten moralischen Überzeugungen zu verletzen. Diese Menschen stellen sich ihrer Verantwortung.

Für irgendwen irgendwann irgendwelche Verantwortung de facto zu haben (...) gehört so untrennbar zum Sein des Menschen, wie daß er der Verantwortung generell fähig ist (...). Damit ist er noch nicht moralisch, aber ein moralisches Wesen, das heißt ein solches, das moralisch oder unmoralisch sein kann. (Jonas 1984, 185)

Diese Menschen handeln moralisch, sie geben vieles auf, nehmen Unbequemlichkeiten und sogar die Bedrohung ihres Lebens auf sich, um für ihre Überzeugungen einzutreten, um anderen Menschen zu helfen oder sie vor Bedrohungen zu schützen.

Manche Fallgeschichten lassen sich nicht so einfach in Kategorien einordnen, wie z. B. der Fall Helen (F4). „Ihre Wahrnehmung ihrer sich wandelnden Wertvorstellungen spricht eher für eine *Restrukturierung* als für eine totale Veränderung.“ (Weinreich-Haste 1986, 398). Was sich *verändert* hat, ist Helens Wahrnehmung ihrer Verantwortlichkeit ihren eigenen Interessen gegenüber, wie das Leben ihrer Kinder. Es kommt zu Veränderungen in Affekt, Denken und Handeln, ihre eigene Handlungsverantwortlichkeit wird von der Peripherie ins Zentrum gerückt (vgl. Weinreich-Haste 1986, 399). Hier kann man von einem veränderten Selbstkonzept sprechen. Ich werde später noch darauf eingehen.

Wie ist in diesen Fallgeschichten die Unterstützung von außen? Während Sandra (F2) und Snowden (F15) ihre Entscheidungen allein treffen, beteiligen sich Jane (F3) und Helen (F4) an Protesten, die von anderen initiiert wurden. Gandhi (F5) und Kielburger (F11) sind Anführer einer Bewegung bzw. Gründer einer Organisation, d. h. sie stehen an der Spitze einer Bewegung und sammeln Anhänger um sich, die sie unterstützen, ihre Ideen mittragen und verbreiten.

3.4.2.3.2 Partieller Wandel

In der Mehrzahl der Fallgeschichten kam es zu Veränderungen. Hierbei handelt es sich um Veränderungen in bestimmten Bereichen, sie umfassen Einstellungen, Haltungen, Ziele, Wertvorstellungen und die Verschiebung sozialer Grenzen.

Dem weißen Jungen (F1) bereitet der Gegensatz zwischen dem sympathischen Verhalten des farbigen Jungen und dem Mobbing der Klassenkameraden, an dem er auch beteiligt ist, Schwierigkeiten. Seinem mutigen und impulsiven Eingreifen zugunsten des farbigen Jungen folgen zögernd weitere Änderungen (Freundschaft mit dem farbigen Jungen) und schließlich eine Veränderung seines Wertesystems (Gegner von Rassismus). Seine Veränderungen werden von seinen Klassenkameraden nicht unterstützt. Eventuell erhält er von seinen Eltern

Unterstützung, mit denen er über seine Probleme reden konnte. Hier gibt es keine weiteren Informationen darüber, ob diese Veränderung dauerhaft ist.

Anderson (F6) erlebt eine starke Dissonanz zwischen seinem positiven Selbstbild als erfolgreicher Unternehmer und der plötzlichen Erkenntnis, dass er eigentlich ein Ausbeuter der Erde ist. Zur Beseitigung dieser Dissonanz muss er seine Idee von Erfolg verändern. Hier setzt ein Wertewandel ein: Neue Werte, wie Umweltschutz, Nachhaltigkeit, Erhalt der Artenvielfalt und die Sorge um zukünftige Generationen bestimmen nun Andersons Denken und Handeln. Damit ändert sich auch das Ziel seines Unternehmens von marktwirtschaftlich erfolgreich zu nachhaltig erfolgreich. Der Anlass für diesen Wandel war der zunehmende Druck der Kundschaft bezüglich eines Umweltschutz-Programms des Unternehmens. Durch die neuen Ziele gewinnt Andersons Firma auch neue Kunden und die Mitarbeiter sind stärker motiviert, weil sie nun einem höheren Zweck dienen. Anderson hat die Umweltschutz-Ziele für sein Unternehmen über die Jahre ausgebaut und auch andere Unternehmen damit beeinflusst.

Sacharow (F7) ändert seine Einstellung: von einem Atomwaffenkonstrukteur zu einem Atomwaffengegner, als ihm das ganze Ausmaß der möglichen menschlichen Opfer bewusst wird. Sein Ziel ist es nun, ein Verbot der Nuklear-Versuche durchzusetzen, was ihm auch schließlich gelingt. Sein Einsatz für Dissidenten beginnt mit der Prozessbeobachtung. Später wird er aufgrund dieser Beobachtungen und unter dem Druck wiederholter Bitten von außen auch in diesem Bereich aktiv (vgl. Colby & Damon 1987, 16). Wie Colby und Damon konstatieren, ist auch in diesem Fall (wie bei Virginia Durr) die Richtung und Form seines moralischen Wachstums aus einem Zusammenspiel zwischen ihm und seiner gewählten Gemeinschaft „ko-konstituiert“ (vgl. hierzu und zum Folgenden Colby & Damon 1987, 17). Wenn auch Sacharows neue Werte nicht völlig selbst-initiiert waren, war es aber doch seine eigene Entscheidung, sich nicht zurückzuziehen, sondern weiterzumachen. Wahrheit und Gerechtigkeit waren zentrale Werte für ihn, denen er folgen musste, auch wenn er einen hohen Preis dafür zahlen musste.

Snoddon (F9) setzt sich im Gefängnis kognitiv mit dem Nordirland-Konflikt auseinander, er muss viele lieb gewordene Einstellungen aufgeben und durch neue ersetzen. Er schließt Freundschaften mit seinen früheren Feinden. Bei seiner Entlassung (1990) findet er in Belfast eine Gesellschaft vor, die dabei ist, sich

durch den Bürgerkrieg selbst zu zerstören. Vormalig extremistische Sichtweisen sind jetzt „normal“.

That was not the society I wanted to live in. I wanted to change it so that other people would not have to go through the experience of violence that I had had. By 1992 I was in a relationship and in August I had a son. This gave an impetus to my need to bring about change – the need to bring peace and a reconciliation of these polarized views. (Snoddon 2004, 36).

Zu Beginn der 1990er Jahre arbeitet er in einer Gruppe mit, die sich für die Reintegration politischer Gefangener beider Seiten einsetzt. Gleichzeitig versucht er auch, sich beruflich wieder in die Gesellschaft zu integrieren. Mitte der 1990er Jahre allerdings treibt ihn etwas dazu („there was a driving force“), seinen sicheren Job aufzugeben. Über verschiedene Stationen und Ausbildungen wird er schließlich Leiter des Zentrums für Konflikt- und Traumaarbeit in Belfast.

I was fortunate during those five years between 1995 and 2000 to have received various forms of training, from trauma counseling to mediation and negotiation skills. But I couldn't have attempted this work if I hadn't become reconciled with my own past. I have seen others stumble in their attempts in reconciliation because there were unresolved conflicts in their own minds. (Snoddon 2004, 38)

Hier sind zwei Punkte wichtig: Zum einen beschreibt Snoddon mit den Worten *there was a driving force* einen inneren Antrieb, der nicht so genau zu benennen bzw. definieren ist. Zum anderen ist wichtig, dass die Arbeit an Versöhnung und Frieden im Außen nur gelingen kann, wenn zuvor die Aufarbeitung von vorhandenen Konflikten im Inneren stattgefunden hat. Snoddon hat sich der inneren Konfrontation mit seinen Schuldgefühlen gestellt, er hat die Verantwortung für seine Tat übernommen und sich innerlich mit dieser Tat ausgesöhnt.

Was treibt ihn an?

Now, in the work I am doing, there are several sources of strength that keep me going. The future of my son is a strong incentive for me. There is also the fact that I have participated in violence and understand its human cost. (Snoddon 2004, 39)

Zerbrochene Freundschaften sind der persönliche Preis für diese Arbeit. Viele seiner früheren Kameraden können seine neuen Ansichten nicht verstehen, seine erweiterte Idee von Gemeinschaft, die nun auch die früheren Feinde umfasst.

Snoddons Engagement ist langfristig.

I have been out of prison for twelve years now and have been involved in peace building all the time. I look around me and see that most people in N. Ireland are not involved. They weren't involved in the violence as I was, and so they have less reason to be involved in building peace. You could say that the very motive of compassion that first drove me into violence later drove me into peacemaking. (Snoddon 2004, 41)

Vieles hat sich in Snoddons Leben verändert, geblieben ist seine Motivation – das Mitgefühl für „seine“ Gruppe, die Sorge um das Wohl der Gemeinschaft –, die ihn zuerst zu Gewalt und dann zum Engagement am Friedensprozess veranlasst. Verändert, d. h. erweitert hat sich seine Idee von Gemeinschaft.

Magee (F14) stand im Nordirlandkonflikt auf Seiten der IRA, d.h. auf der Gegenseite von Snoddon, aber wie dieser hatte auch Magee seinen Bombenanschlag aus der guten Absicht heraus begangen, seiner Seite zu helfen. Beide Männer handelten aus prosozialen Gründen. Diese prosoziale Einstellung ist auch bei Magee immer noch vorhanden, auch er arbeitet aktiv am Friedensprozess mit. Auch sein Sinn von Gemeinschaft umfasst jetzt seine früheren Feinde. Ein entscheidender Schritt auf diesem Weg war seine Bereitschaft, sich mit der Tochter eines seiner Opfer zu treffen. Dieses Treffen verlangte Mut, es stellte ein Risiko mit ungewissem Ausgang dar. Es wurde zu einem Wendepunkt in seinem Leben (vgl. Magee 2004, 27).

Die Treffen zwischen Magee und Jo Berry stellen einerseits für beide eine Kraftquelle dar, sie sind aber auch Zeiten einer nicht einfachen Rückbesinnung. Magee muss sich der schmerzlichen Tatsache stellen, dass er Menschen verletzt hat, dass er Jo Berry großen Schmerz zugefügt hat. Für Magee besteht der große Wandel darin, dass er seine Tat jetzt als eine Verletzung sieht, die er einer Freundin zugefügt hat. Hier hat sich der emotionale Bezug gewandelt. Aber im Gegensatz zu Snoddon verteidigt Magee intellektuell seinen Bombenanschlag noch immer (vgl. Berry 2004, 17). Durch den Einsatz von Gewalt verlor er einen Teil seiner Menschlichkeit, die er durch die Zusammenarbeit mit Jo Berry

wiederfindet (vgl. Berry 2004, 20). Ein anderes Ergebnis dieser Zusammenarbeit ist die Gründung von „Causeway“, einer Organisation, deren Ziel es ist, Treffen zwischen Opfern und früheren Kombattanten zu ermöglichen.

Anders als Snoddon und Magee, die sich aktiv an den Kämpfen im Nordirland-Konflikt beteiligten, ist Jo Berry (F13) ein Opfer des Konflikts, sie wird durch den Tod ihres Vaters hineingezogen. Sie erkennt, dass sie die Wahl hat, Opfer zu bleiben und andere für ihren Schmerz verantwortlich zu machen oder sich auf eine „Reise der Heilung“ zu begeben, indem sie versucht, diesen Konflikt zu verstehen. Mit ihrem verstorbenen Vater teilt sie eine Vision von Frieden.

In my world people I loved could be blown up and I felt a deep sense of responsibility to help bring about peace. This gave me a sense of purpose. (Berry 2004, 15)

Durch Treffen mit Menschen der Gegenseite entwickelt sie ein Verständnis für die Bedingungen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung, die zu dem Bombenanschlag führten. Berrys „Reise“ findet in Etappen statt. Nach ihrer Teilnahme an einer Fernsehsendung über Vergebung (1986) fühlt sie, dass sie nicht weitermachen kann. Der Nordirland-Konflikt nimmt sie zu sehr mit.

I was in a deep shock and was offered no help. I know now that I locked some of the trauma away to deal with when I was ready. (Berry 2004, 15)

13 Jahre später, im August 1999, reißt die Entlassung von Magee die alten Wunden wieder auf. Aber Berry stellt sich ihrer Verantwortung: “I knew this was the time to become involved with my journey again.” (Berry 2004, 15). Ihre Reise führt sie nach Irland, wo sie mit Opfern von allen Seiten des Konflikts zusammentrifft, auch mit Ex-Häftlingen, die Magee kannten. Nach diesen Treffen erlebt sie ein überwältigendes Gefühl von Verrat an ihrer Familie, ihrem Land und den anderen Opfern und eine tiefe Traurigkeit. Sie ist überrascht, wie sympathisch und normal die sogenannten Feinde sind.

Emotionally I had discovered the waste of war, and realized that the ‘enemy’ is always my brother and sister. Through healing the trauma in me I was finding my voice and learning to trust myself more. I had longed to build a bridge with Patrick, my motivation being to meet him as a human being and to hear his story. (Berry 2004, 16)

Dieses Treffen mit Patrick Magee ist eine sehr intensive Erfahrung. “It was a profoundly healing experience that left me elated and yet disorientated.” (Berry 2004, 16). Berry beschreibt hier die Gleichzeitigkeit von gegensätzlichen Gefühlen. Ihre Desorientierung rührt von dem Gefühl her, einen gesellschaftlichen Tabubruch begangen zu haben, indem sie sich mit dem „Feind“ trifft. Sie leidet unter Selbstzweifeln und der Frage, ob sie nicht den größten Fehler ihres Lebens macht.

The cost for me has been in leaving my emotional comfort zone and entering new territories where the old rules no longer apply. I have been challenged on every level through meeting Pat and going public with the documentary. The only way for me to get through this is with emotional honesty, feeling every feeling without judging it or trying to change it. (Berry 2004, 17)

Die Bombe hat ihr Leben für immer verändert, nicht nur äußerlich, sondern auch ihr Innenleben. Jo Berry hätte nach dem Tod ihres Vaters auch ihr Herz verschließen können und mit Gefühlen von Ohnmacht, Wut und Rache durch ihr weiteres Leben gehen können. Auf ihrem Weg, den sie letztlich wählt, muss sie Schmerz und emotionale Verwirrung aushalten, sie muss viele, bisher gültige Ansichten und Regeln, radikal infrage stellen und sie muss ihren eigenen Weg finden.

Kritische Lebensereignisse sind charakterisiert durch höchst diffuse Anforderungen (...) und schaffen Situationen, die den Betroffenen nicht nur unstrukturiert vorkommen müssen, sondern die ihnen oft gänzlich unbekannt sind: (...) Handlungsrountinen sind nicht verfügbar oder sie erweisen sich als nicht angemessen. Kurzum: Kritische Lebensereignisse kann man nicht einfach wegstecken unter Einsatz der üblichen Verhaltensmuster; sie erzeugen nicht nur besonderen affektiven Lärm, der reflektiertes Tun erschwert, sondern auch ein Höchstmaß an Unsicherheit, die ja ihrerseits einen hoch aversiven, nur schwer erträglichen Zustand darstellt. (Filipp & Aymanns 2010, 123 f.)

Berrys kühnste Tat ist ihr Treffen mit Magee und die daraus resultierende Freundschaft. Sie vergibt ihm seine Tat nicht, sondern sie empfindet sogar Empathie mit dem Mörder ihres Vaters. “I’m uneasy with the word ‘forgiveness’ (...). And yet, I’ve had an experience of such empathy with him that I’ve felt there is nothing to forgive.” (Berry 2004, 17 f.). Sie lässt ihre Verurteilung vom

Magee fallen, als sie realisiert, dass sie an seiner Stelle dieselben Entscheidungen getroffen hätte.

This experience stays with me and gives me the freedom to feel all of my emotions. It is a hugely demanding process, but by knowing that I am in charge of my experience I've learnt to look after myself emotionally. (Berry 2004, 18)

Ihre Treffen mit Magee geben ihr Gelegenheiten zur Heilung und Transformation.

And I've learnt that the only betrayal is that of my heart. My heart, that can encompass all my feelings, tells me to keep opening to transform all the pain, grief and fear into compassion. (Berry 2004, 18)

Sie beschreibt auch ihre gemischten Gefühle: einerseits wächst ihr Mitgefühl dadurch, dass sie Magee als Freund und wichtige Person in ihrem Leben akzeptiert, andererseits stellt diese Freundschaft auch eine Herausforderung dar. Aber sie weiß, auch wenn diese Balance manchmal schwierig ist, dass ihre Zusammenarbeit mit Magee wichtig für sie und andere ist: "In learning to trust myself I have found there is a place deep inside me that keeps me going when I want to give up." (Berry 2004, 18).

Wie Snoddon scheint sie von einer inneren Kraft getrieben. Aber auch ihre Familie und ihre alten und neuen Freunde unterstützen sie. Sie empfindet tiefe Dankbarkeit, dass sie die Möglichkeit hat, am Friedensprozess mitzuwirken und den Kreislauf von Gewalt und Rache zu beenden. Sie betont die Wichtigkeit, die komplexen Wurzeln von Gewalt zu betrachten: "[W]e are all responsible for creating the conditions that support violence as a way of meeting needs." (Berry 2004, 19). Oft projizieren wir unsere eigene Gewalt auf andere. Berry bezieht auch Stärke aus einer weltweiten Verbundenheit mit Menschen, die *nein* sagen zu dem Kreislauf von Gewalt.

I see the way forward is to recognize and experience the humanity in our enemy as our own. I believe that everyone deserves opportunities to have their humanity restored, and to that end my passion to work for peace and reconciliation continues to grow. (Berry 2004, 20)

Teilte sie zu Lebzeiten ihres Vaters eine Vision von Frieden in Nordirland mit ihm, so ist es nun ihr Ziel, dieser Vision durch die Arbeit für Frieden und

Versöhnung näher zu kommen. Sie verlässt nicht nur ihre Komfortzone, sondern begeht einen Tabubruch, indem sie sich mit dem Mörder ihres Vaters trifft. Sie verzeiht ihm seine Tat nicht, was auch wieder zu einem Dualismus führen würde, bei dem auf der einen Seite der „Sünder“ und auf der anderen Seite der Vergebende stehen würde. Sie geht noch weiter, indem sie Empathie empfindet, als ihr klar wird, dass sie ebenso gehandelt hätte wie er, wenn sie in Magees Lage gewesen wäre. Ich werde unter 3.4.3.3 noch ausführlicher auf Empathie eingehen. Die in diesen Fallgeschichten vollzogenen Änderungen sind sehr weitreichend. Die Erfahrungssubjekte bewiesen Mut und Selbstüberwindung im Umgang mit und bei der Bewältigung unterschiedlicher Herausforderungen.

Bewältigung ist Geschehen in der Zeit, in dem sich unkontrollierbare Gedanken und absichtsvolles Tun (...), Hoffnungen und Befürchtungen, Erinnerungen an bessere Zeiten (...) – also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – in einer ganz spezifischen Weise vermischen und über den Verlauf hinweg ein je spezifisches Muster bilden. Immer ist Bewältigung ein Prozess, an dessen Ende die Menschen nicht mehr die sind, die sie vorher waren. (Filipp & Aymanns 2010, 133)

Änderung des Seins, nicht nur Änderung des Sinns, fordert Mieth als Folge einer moralischen Erfahrung. Ich denke, dieser Forderung haben alle Erfahrungssubjekte – zumindest in Teilen ihres Seins – entsprochen.

Im nächsten Punkt möchte ich auf die totale Transformation von Woolf (F10) und Sawyer (F12) eingehen.

3.4.2.3.3 Der totale Wandel

Nach Ansicht von Schopenhauer ist ein totaler Wandel unmöglich. Ein Mensch wird durch Mitleid zu Gerechtigkeit und Menschenliebe bewegt, während ein anderer davon nicht berührt wird. Schopenhauer sieht diese Verhaltensunterschiede durch die Unterschiede des Charakters bestimmt (363). Dem *empirischen Charakter*, der sich in der Zeit und in den Handlungen darstellt, liegt der *intelligible Charakter* zugrunde,

welcher die Beschaffenheit des Dinges an sich jener Erscheinung und daher von Raum und Zeit, Vielheit und Veränderung, unabhängig ist. Hieraus allein wird die jedem

Erfahrenen bekannte, so erstaunliche starre Unveränderlichkeit der Charaktere erklärlich.
(Schopenhauer III, 789)

Schopenhauer sieht drei Grundtriebfedern des Menschen: Egoismus, Bosheit, Mitleid. Diese sind in jedem Menschen in unterschiedlichen Verhältnissen vorhanden und bestimmen seine Motive und Handlungen (III, 790 f.). Der egoistische Charakter sucht nur seinen eigenen Vorteil. Bei ihm ist nicht Bosheit das Leitmotiv oder die Absicht, sich an seinen Feinden zu rächen, aber auch Mitleid motiviert ihn nicht dazu, seinen Freunden zu helfen. Jemand, der für boshafte Motive empfänglich ist, wird auch eigene Nachteile in Kauf nehmen, um einem anderen zu schaden. Es gibt Charaktere, die es genießen, anderen Schaden zuzufügen.

Hingegen besteht die *Güte des Herzens* in einem tief gefühlten, universellen Mitleid mit allem was Leben hat. (Schopenhauer III, 791)

Diese Güte wird einen Menschen zum einen davon abhalten, einem anderen zu schaden und ihn zum anderen dazu bringen, einem anderen Menschen zu helfen. Diese menschenfreundlichen Motive, die den guten Charakter antreiben, wirken nicht auf den egoistischen Charakter. Diesen zu einer prosozialen Handlung zu bringen, gelingt nur durch die Vorspiegelung, dass die Hilfe für den anderen auch ihm selbst Vorteile brächte.

Dadurch wird aber sein Wille bloß irregeleitet, nicht gebessert. Zu wirklicher Besserung wäre erforderlich, daß man die ganze Art seiner Empfänglichkeit für Motive umwandelte, also z.B. machte, daß dem Einen fremdes Leid als solches nicht mehr gleichgültig, dem Anderen die Verursachung desselben nicht mehr Genuß wäre. (Schopenhauer III, 792)

Das Grundwesentliche, das Entscheidende im Moralischen, wie im Intellektuellen und wie im Physischen ist *das Angeborene*.

Durch Motive läßt sich *Legalität* erzwingen, nicht *Moralität*: man kann das *Handeln* umgestalten, nicht aber das eigentliche *Wollen*, welchem allein moralischer Wert zusteht. (Schopenhauer III, 793)

Hat Schopenhauer - der großartige Kenner der menschlichen Psyche - Recht?
Sind die beiden totalen Wandlungen bei Woolf (F10) und Sawyer (F12) nur ein Fake?
Sind sie nur nette Geschichten ohne Wahrheitsgehalt?

Schopenhauer sieht einen totalen Wandel als unmöglich an, da dieser erfordere,

daß man dem Menschen gleichsam das Herz im Leibe umkehre, sein Tiefinnerstes umschüfe. Hingegen ist alles, was man zu tun vermag, daß man den *Kopf* aufhellt, die *Einsicht* berichtigt, den Menschen zu einer richtigeren Auffassung des objektiv Vorhandenen, der wahren Verhältnisse des Lebens bringt. (III, 792 f.)

Lässt sich das „tief Innerste“ eines Menschen umkehren? Kann man ihm das Herz im Leibe umkehren? Auf jeden Fall ist Schopenhauer auf der richtigen Spur, dass totaler Wandel, wenn überhaupt, nur über den Wandel der Gefühle möglich ist.

Diese Sicht wird von der Neurobiologie bestätigt. Die unbewussten Anteile unserer Persönlichkeit entstehen zuerst und sie sind die wichtigeren. Zugleich sind sie dem Bewusstsein nicht zugänglich (vgl. Roth 2009). Wir müssen an diese Kleinkind-Ebene herankommen, wenn wir uns wirklich tiefgreifend ändern wollen und sollen. Eine Veränderung nur auf der bewussten, der *kognitiv-kommunikativen Ebene* (vgl. Roth 2009, 94), vorzunehmen, würde, wie es Schopenhauer beschreibt, nur die Einsicht ändern, nicht aber das grundsätzliche Wollen. Während nach Schopenhauer keine Änderung möglich ist, gibt uns die Neurobiologie auf der affektiven Ebene noch eine Chance. Nach Roth können sich Menschen tief greifend ändern, allerdings sei dazu immer ein starker externer Auslöser oder eine affektiv-emotionale Situation nötig.

Eigentlich werden sie auch hierbei eher geändert, als dass sie sich ‚von selbst‘ ändern – sie beschreiben dies nur nicht so. (Roth 2009, 306 f.)

Ereignisse, die solch eine tief greifende Veränderung herbeiführen können, sind

in der Regel verbunden mit einer überstandenen Lebensgefahr, schwerer Krankheit oder sonstige Lebenskrise oder Katastrophe. (...) Es handelt sich in all diesen Fällen um starke emotionale Einwirkungen. (Roth 2009, 306)

Diese emotionalen Einwirkungen sollen die mittlere limbische Ebene ‚weich machen‘ und somit für tief greifende Persönlichkeitsänderungen vorbereiten. Es geht um die Ebene der frühen *emotionalen Konditionierung*, hier lernen wir meist unbewusst, wovor wir uns fürchten und in Acht nehmen müssen.

Diese Ebene bildet zusammen mit der untersten limbischen Ebene, der *vegetativ-affektiven* Ebene,

die unbewusste Grundlage der Persönlichkeit und des Selbst, d.h. der Grundweisen der Interaktion mit uns selbst und unserer unmittelbaren, persönlichen Umwelt, wobei diese vornehmlich aus der Bindungserfahrung (...), und den anderen frühkindlichen psychosozialen Erfahrungen stammen. Diese Ebene bleibt ein Leben lang egoistisch-egozentrisch und stellt immer die Frage: ‚Was habe *ich* davon?‘ Sie ist das *Kleinkind* in uns. (Roth 2009, 92 f.)

Veränderungen auf dieser Ebene sind im Wesentlichen nur nichtrational und nichtverbal möglich (vgl. Roth 2009, 304).

Das würde sich mit den Transformationen von Woolf (F10) und Sawyer (F12) decken. Bei beiden geschah der Wandel auf der emotionalen Ebene, bei Woolf indem er Mitgefühl für seine Opfer empfand, bei Sawyer durch die totale empathische Verschmelzung mit seinem jeweiligen Gegenüber in seinem Lebensrückblick.

Vielleicht stellen diese Transformationen auch Rückverwandlungen zu unserem eigentlichen positiven Menschsein dar, wie Hüther es beschreibt.

Niemand kommt als Menschenverächter, als Unterdrücker und Ausbeuter zur Welt, kein Mensch ist von Natur aus böse und gewalttätig. Um so werden zu können, braucht man Vorbilder, die schon so sind, und eine Lebenswelt, in der all jene, die so sind, sich damit Vorteile verschaffen können und womöglich sogar als besonders erfolgreich gelten. (Hüther 2011, 103)

Hier schließt sich die Frage an, ob die beschriebenen Wandlungen von Dauer sind.

3.4.2.3.4 Dauerhafte Wandlungen?

Neue Einsichten und gute Vorsätze verpuffen oft schnell. Man muss sich selber erst an neue Überzeugungen gewöhnen. Diese Umgewöhnung ist oft mühsam, da der Prozess auf mehreren Ebenen vollzogen werden muss - im Denken, Fühlen und Verhalten. Häufig klaffen Moralbewusstsein und Praxis auseinander. Es ist nicht unbedingt so, dass einem veränderten Urteil sofort eine Verhaltensänderung

folgt. Menschen können zwischen ihr Bewusstsein und ihre Handlungsoptionen Welten legen, oft haben sie nicht das geringste Problem damit,

die eklatantesten Widersprüche mühelos zu integrieren und im Alltag zu leben. Dass uns das wundert, liegt an dem Menschenbild, das sich aus Moralphilosophie und –theologie, vermutlich besonders aus deren protestantischer Prägung, in unsere Vorstellungswelt eingeschlichen hat, und das davon ausgeht, dass Menschen Widerspruchsfreiheit anstreben. Verhält sich jemand offensichtlich entgegen seinen Einstellungen, attestiert man ihm umgehend ‚Schizophrenie‘ oder einen wenig festen Charakter. Die Vorstellung allerdings, dass die Motive für Handlungen ihre Ursachen in der Persönlichkeitsstruktur von Menschen haben und dass Einstellungen handlungsleitend sind, ist nicht sehr realistisch. (Leggewie 2011, 74)

Ich denke, hier ist zum einen wichtig, was auch Colby und Damon beschreiben, dass Personen nicht nur einen theoretischen Bezug zur Moral haben, dass es nicht nur um moralische Urteile geht und darum, diese Urteile oder Prinzipien zu ändern, sondern dass tiefgreifende Veränderungen durch veränderte Gefühle ausgelöst werden, wie es die Erfahrungssubjekte in den Fallgeschichten erlebten. Die Erfahrungssubjekte ließen sich auf ihre Erfahrungen ein, sie stellten sich ihren Gefühlen, auch wenn dies Schmerz und Konfusion bedeutete. Sie lösten ihre inneren Konflikte, sie lernten, sich selbst zu vertrauen und ihren eigenen Weg zu gehen. Das schloss auch oft eine Trennung von ihrer alten Gemeinschaft und ihrem alten Glaubenssystem ein. Es bedeutete auch, Anfeindungen von Seiten der früheren Gemeinschaft ausgesetzt zu sein. Wichtig ist auch, sich von Menschen zu trennen, die einem nicht gut tun, wie es bei Woolf (F10) der Fall war.

Alle mussten eine oft mühsame und aufreibende innere Neu-Ausrichtung vollziehen, mussten vertraute Gewohnheiten und ihre emotionale Komfortzone aufgeben. Sie mussten Anstrengungen auf sich nehmen, sich ihren Ängsten und inneren Konflikten stellen, um neue Wege in ein für sie unbekanntes Terrain zu sondieren. Die Lösung von Konflikten im Inneren ist eine wichtige Voraussetzung dafür, den Konflikten und Anfeindungen in der Außenwelt standhalten zu können. Aber auch Veränderungen im Außen müssen vollzogen werden, wie der Wechsel des Umfelds, der Anschluss an andere Kreise, an Menschen, die die neuen Ideen teilen oder ihnen zumindest positiv gegenüberstehen. Soziale Einflüsse spielen eine wichtige Rolle, sowohl bei der Transformation als auch bei der Aufrechterhaltung der neuen Einstellungen und Ziele (vgl. Colby & Damon 1993, 223).

Alle Erfahrungssubjekte haben neue soziale Kontakte geknüpft, teilweise über die Grenze früherer Feindschaften hinweg, sie sind in ein verändertes soziales Umfeld eingebunden.

Bewältigung findet (fast) immer in einem sozialen Austauschgefüge statt. (...) Wir scheinen in besonderer Weise auf die Fürsorge und wohlwollende Zuwendung anderer Menschen angewiesen zu sein, und dafür verfügen wir bekanntlich vom ersten Lebenstag an auch über eine protosoziale Ausstattung. Denn das Angewiesensein auf andere manifestiert sich mit den ersten Entwicklungsschritten, es erstreckt sich über die gesamte Lebensspanne und wird gerade auch im Umgang mit den Schattenseiten des Lebens offenkundig. (Filipp & Aymanns 2010, 213)

Und auch zur Unterstützung der „neuen“ Seiten des Lebens – der neuen Einstellungen, Motivationen, Werte und Ziele. Das neue soziale Umfeld bildet eine wichtige Schutz- und Stützfunktion, eine sichere Verankerung für diese veränderten Aspekte. Soziale Bindungen können eine Instanz zur Verhaltenskorrektur und –kontrolle darstellen.

3.4.2.4 Fanatismus und schlechte Moral

Colby und Damon beschreiben die tiefe Selbstsicherheit und das Fehlen innerer Konflikte der moralischen Vorbilder. Auch Virginia Durr, die schon als kleines Mädchen vehement für ihre Überzeugungen eintrat, berichtet, dass ihre Überzeugungen nicht durch Zweifel getrübt wurden.

Kann es sein, dass eine Moral und ihre Prinzipien möglicherweise zu einseitig werden, dass die Auswirkung einer moralischen Erfahrung die Grenze zum Fanatismus überschreitet? Moralische Erfahrungen können möglicherweise auch Fehlentwicklungen unterliegen; sie können abgleiten in einen blinden idealistischen oder ideologischen Über-Eifer, einen „Fanatismus der Tugend“ (Wolf 2011, 132), einer „Hypermoral“ (Wolf 2011, 55), in den Versuch, Andersartigkeit und Pluralismus zu vernichten. So können moralische Ideen im schlimmsten Fall als einseitige Utopien enden.

Utopien werden gefährlich, wenn sich jemand daranmacht, einen Masterplan zu entwickeln, um direkt umzusetzen, was wünschbar erscheint. Soziale Masterpläne haben immer den Nachteil, dass es Individuen und Gruppen gibt, die sich aus den der Utopie gefolgerten Beglückungsvorstellungen nicht fügen mögen oder können – oder dass umgekehrt die jeweilige Theorie der Menschheitsbeglückung zwingend voraussetzt, dass erst mal einige Gruppen und Einzelpersonen beseitigt werden müssen, weil sie der perfekten Einrichtung der Welt leider im Wege stehen. (Welzer 2013, 137)

Zur Einrichtung der „perfekten Welt“, zum Erreichen vermeintlich „heiliger Ziele“ greifen Menschen unter dem Deckmantel der Moral auch auf unmoralische Mittel zurück, wie exzessive Notwehr, Willkür, exzessive Strafen (vgl. Wolf 2011, 107) oder eine unkontrollierbare Selbstjustiz (vgl. Wolf 2011, 104). Diese „vermeintliche Legitimation und Autorisierung zum Bösen gegen das Böse“, nennt Jean-Claude Wolf das „zweite Böse“ (Wolf 2011, 49). Oft erweist sich dieses Böse, das sich gegen das Böse richtet, als das größere Übel (104).

Was bietet Schutz vor diesem „zweiten Bösen“, vor einer schlechten Moral?

3.4.2.4.1 Schlechte Moral und gute Gefühle

In Jonathan Bennetts Aufsatz *The Conscience of Huckleberry Finn* (vgl. zum Folgenden Bennett 1974) geht es um die Beziehung zwischen Mitgefühl (*sympathy*), wobei dieses „every sort of fellow-feeling“ umfasst (123) und schlechter Moral (*bad moral*). Bennett illustriert diese Beziehung anhand von „Einblicken“ in das Gewissen von Huckleberry Finn, das von SS-Reichsführer und Kommandeur der Konzentrationslager Heinrich Himmler und das des calvinistischen Theologen und Philosophen Jonathan Edwards.

Auch jemand, der eine schlechte Moral vertritt, d. h. eine, die unserer eigenen Moral zuwiderläuft, besitzt eine Reihe von moralischen Handlungs-Prinzipien, denen er aufrichtig und ernsthaft zustimmt. So besteht auch für ihn das Problem, gut und richtig zu handeln darin, in Übereinstimmung mit seinen Prinzipien zu handeln. Auch er mag – wie ein Anhänger einer guten Moral – Probleme damit haben, seine in diesem Fall verdorbenen Prinzipien (*rotten principles*) zu befolgen.

Bennett weist darauf hin, dass Gefühle, die einen Menschen dazu bringen, einer anderen Person zu helfen nicht mit moralischen Urteilen verwechselt werden dürfen.

Obviously, feelings can impel one action, and so can moral judgments; and in a particular case sympathy and morality may push in opposite directions. (123)

Dies gilt auch für eine gute Moral: eine Mutter, die ein krankes Kind – gegen dessen Willen – dem Doktor zur Untersuchung übergibt, handelt eigentlich gegen ihr Mitgefühl, das dafür plädiert, das Kind auf dem Arm zu behalten.

In einer Episode hilft Huckleberry Finn seinem Sklavenfreund Jim dabei, von seiner Besitzerin, der alten Miss Watson, wegzulaufen. Mark Twain schildert detailliert und intensiv Hucks innere Zerrissenheit zwischen seinen Gewissensbissen darüber, dass er einem Sklaven zur Flucht verhilft und was er damit der alten Miss Watson antut, und seinem Gefühl der Freundschaft zu Jim. Die einzige Moral, die Huck je kennenlernte, war die des ländlichen Missouri, in der der Besitz von Sklaven als rechtmäßig angesehen wurde. Huck kam es nie in den Sinn, die Rechtmäßigkeit der Idee, dass jemand einen anderen Menschen besitzen kann, in Frage zu stellen.

Uns würde sowohl unsere Moral als auch unser Gefühl gebieten, Jim zur Flucht zu verhelfen.

But Huck's morality conflicts with his sympathy, that is, with his unargued, natural feeling for his friend. (126)

Am Ende gewinnt das Mitgefühl über die Moral. Huck hat nicht die Willensstärke, das zu tun, von dem er ernsthaft denkt, dass er das tun sollte. Es ist dann gerade diese Willensschwäche, die ihn dazu bringt, das Richtige zu tun.

Auf der Seite des Gewissens stehen Prinzipien, Argumente, Überlegungen etc. Auf der Seite der Gefühle haben wir nichts Vergleichbares, nur „particular unreasoned emotional pulls“ (127).

Im Fall von Himmlers kranker, schlechter und böser Moral („sick, bad, wicked morality“, 128) – gewann diese über seine Gefühle. Aber auch in ihm gab es einen Konflikt zwischen dem Mitgefühl für die Juden und seiner moralischen Pflicht, diese zu töten. Dieser Konflikt machte sich bei Himmler in psychischen und physischen Beschwerden bemerkbar.

Im Konflikt zwischen Mitgefühl und schlechter Moral kann das Mitgefühl gewinnen, wie im Fall von Huck Finn oder die Moral, wie bei Himmler. Eine dritte Möglichkeit zeigt sich bei dem calvinistischen Theologen Edwards:

Another possibility is that the conflict may be avoided by giving up sympathies which might interfere with one's principles – or not having them in the first place. That seems to have been the case with Jonathan Edwards. (129)

Huck ist nur in der Lage, Moral als Ganzes aufzugeben. Er kann sich nicht vorstellen, seine Moral zu revidieren, ihren Inhalt zu verändern angesichts des Drucks, den seine Gefühle auslösen. Er kommt nicht auf den Gedanken, dass Sklaverei aus moralischen Gründen abgeschafft werden sollte und dass seine Tat keinen Diebstahl darstellt, da eine Person nicht das Eigentum einer anderen Person sein kann und deshalb auch nicht gestohlen werden kann.

„The basic trouble is that he cannot or will not engage in abstract intellectual operations of any sort“ (131). Huck beschließt, nicht nach Prinzipien zu leben, sondern Handlungen nach seiner jeweiligen Stimmung auszuführen, das zu tun, was „comes handiest at the time“ (132). Da die Moral, die er ablehnt, grausam und engstirnig ist und sein Mitgefühl freundlich (kind) und umfassend, werden die Ergebnisse positiv sein.

But moral principles are good to have, because they help to protect one from acting badly at moments when one's sympathies happen to be in abeyance. On the highest possible estimate of the role one's sympathies should have, one can still allow for principles as embodiments of one's best feelings, one's broadest and keenest sympathies. (132)

So könnten Prinzipien in Phasen hilfreich sein, in denen die Gefühle „nicht auf der Höhe“ sind, in Perioden von Misanthropie, Bösartigkeit, Egoismus, Depression oder Zorn. Was Huck nicht sah, ist dass man nach Prinzipien leben kann und sogar die totale (ultimate) Kontrolle über ihren Inhalt haben kann.

And one way such control can be exercised is by checking of one's principles in the light of one's sympathies. This is sometimes a pretty straightforward matter. It can happen that a certain moral principle becomes untenable – meaning literally that one cannot hold it any longer – because it conflicts intolerably with the pity or revulsion or whatever that one feels when one sees what the principle leads to. One's experience may play a large part here: experiences evoke feelings, and feelings force one to modify principles. (132)

Dies passierte dem englischen Dichter Wilfred Owen. Seine Erfahrungen im ersten Weltkrieg führten zu seiner Transformation von einem enthusiastischen Soldaten zu einem Fast-Pazifisten. Der schreckliche Anblick eines bei einem Gasangriff sterbenden Soldaten lässt ihn die Lüge erkennen in dem von dem Dichter Horaz gerühmten Prinzip, dass es süß und ehrenhaft sei, für das Vaterland zu sterben (*dulce et decorum est pro patria mori*).

Huck Finn, Jonathan Edwards, Heinrich Himmler and the poet Horace would all have done well to bring certain of their principles under severe pressure from ordinary human sympathies. (133)

Wie Bennett weiter ausführt, können auch wir uns bei unserer „guten Moral“ nicht immer darüber sicher sein, dass diese nicht verbesserungswürdig sei, auch sie könnte möglicherweise einem Wandel unterzogen werden, über den wir im Nachhinein froh wären.

So I must try to keep my morality open to revision, exposing it to whatever valid pressures there are – including pressures from my sympathies. (133)

Allerdings bedeutet das keinen Freibrief für die Gefühle. In einem Konflikt zwischen Mitgefühl und Prinzipien müssen auch manchmal die Prinzipien gewinnen. So war es beispielweise richtig, im 2. Weltkrieg auf Seiten der Alliierten zu kämpfen, auch wenn es entsetzliche Vorfälle gab, die Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Teilnahme am Kampf aufkommen ließen. Nach Bennett war es in diesem Fall richtig, dem Mitgefühl einen untergeordneten Platz zuzuweisen und den Menschen nicht zu erlauben, ihre Prinzipien in der Weise zu modifizieren, dass sie zu Pazifisten wurden.

Still, one's sympathies should be kept as sharp and sensitive and aware as possible, and not only because they can sometimes affect one's principles or one's conduct or both. (133)

Owen schreibt, dass Gefühle und Mitgefühl lebenswichtig seien, sogar dann, wenn sie nur Schmerz und Verzweiflung bringen. Seiner Meinung nach sind die Kalten und Gefühllosen, diejenigen, die *nicht* unter ihrem Mitgefühl leiden, nunscheinbar die Glücklicheren, weil sie sich selbst abgeschnitten haben von der *conditio humana* (human condition).

3.4.2.4.2 Beurteilungskriterien für moralische Erfahrungen

Ich denke, Bennetts Ansatz, moralische Grundsätze offen zu halten für eine Revision, gilt auch für moralische Erfahrungen. Als Schutz vor zu großer Einseitigkeit oder Fanatismus sollte auch die Meinung anderer, die den eigenen Ansichten entgegenstehen oder auch das eigene Unbehagen in Betracht gezogen werden. Nach Mieth besteht die Rolle der Vernunft im Prozess der Erfahrungsbildung unter anderem darin, die Bedeutung von Situationen und Begegnungen für die betroffene Person zu erkennen. Die Vernunft dient hier als kritische Instanz dazu, Wahrnehmungen, Erlebnisse und Begegnungen zu reflektieren, zu prüfen und zu beurteilen, um so zu verhindern, dass „Erfahrung (...) ohne Reflexion und Konfrontation zum reinen Vorurteil herabsinkt und zur erlebnismäßigen Schulung des Unbewussten wird.“ (Mieth 1998, 182). Hierbei können die Beurteilungskriterien allerdings nicht einfach tradierte Überzeugungen und Werte sein, „sonst wäre Erfahrung nur eine Bekräftigung für bestehende Einsichten.“ (Mieth 1999, 135). Nur eine *reflektierte* Erfahrung ermöglicht es, Konflikte mit gewohnten moralischen Grundüberzeugungen und –haltungen einzugehen. Dies kann eine Möglichkeit darstellen, Konventionen aufzubrechen und einen Prozess in Gang zu setzen, in dessen Verlauf sich neue moralische Überzeugungen und Selbst-relevante Werte herausbilden (vgl. Baumgartner 2005, 287). Gerade bei moralischen Erfahrungen wird deutlich, wie Erfahrung und Reflexion sich wechselseitig befruchten können (vgl. Baumgartner 2005, 290).

3.4.3 Die Frage der Motivation

Ich möchte nachfolgend untersuchen, welche Motivationen den geschilderten Fallgeschichten zugrunde liegen. Welche Motive bieten einen Anlass für moralische Erfahrungen?

„It is hard to explain motivations, they are always complex“, schreibt Magee (Magee 2004, 23).

Schon in der ersten Fallgeschichte stellt sich die Frage, ob es Empathie oder Gerechtigkeit ist, die den weißen Jungen zum Handeln bewegt. Diese Frage stellt sich auch im Fall von Craig Kielburger (F11). Hier steht Empathie als

Handlungsmotiv im Vordergrund, aber sie „entzündet“ sich an den missachteten Rechten der ausgebeuteten Kinder.

Kielburger's imaginal perspective taking, empathic anger, and sense of global injustice upon his discovery of child labor abuse connected with his self-perception and motivation to act. (Gibbs 2003, 231)

Samuel und Pearl Oliner fanden in ihrer Studie über die Motive von Menschen, die während der Herrschaft des Nationalsozialismus Juden retteten, dass die wenigsten Helfer (allein) aufgrund moralischer Prinzipien aktiv wurden. Sie heben den wichtigen Punkt hervor, dass verschiedene Motivationen zum Retterverhalten führten, und dass die Pfade zur Tugend nicht einheitlich sind. Ihrer Meinung nach, ist die Idee des „moralischen Helden“, der nach innerem Ringen, geleitet von Intellekt und Rationalität, seine individuelle Entscheidung in Bezug auf Richtig und Falsch trifft, eine Fiktion, die aber einem Großteil westlicher Philosophie und Psychologie zugrunde liegt (vgl. hierzu und zum Folgenden Oliner u. a. 1988, 257 f.). Allerdings wird in einer Kultur, die sowohl Individualismus als auch rationalem Denken eine sehr hohe Wertschätzung entgegenbringt, eine in Autonomie wurzelnde Moral, als höchst tugendhaft angesehen. Menschen, die sich moralisch korrekt verhalten, aufgrund sozialer Normen, gesetzt von ihnen nahestehenden Individuen oder Gruppen, oder die aufgrund von Empathie handeln, gelten irgendwie als moralisch unzulänglich. Dass sich (nur) wenige Individuen aufgrund autonomer Überlegungen über abstrakte Prinzipien tugendhaft verhalten, konnte die Verfechter des unabhängigen moralischen Denkens nicht davon abbringen, dies als eine besondere moralische Tugend herauszustellen. Vielleicht sehen sie sogar in der Seltenheit des Verhaltens eine Bestätigung dieser Besonderheit, weil es mit unserer kulturellen Vorstellung des Helden als einer ziemlich einsamen Person übereinstimmt.

Etwa die Hälfte der in der Studie untersuchten Retter handelte „normenzentriert“, das heißt ihr Verhalten wurde bestimmt durch die Verbindung zu einer Gruppe und deren Normen. „Sie handelten also erst, wenn Geistliche, Führer von Widerstandsgruppen oder auch die Gruppennorm sie zu Hilfe aufforderten.“ (Staub, 1993, 377 f.). An zweiter Stelle steht Empathie mit 33 Prozent. Das Zusammentreffen mit einem verzweifelten Juden war manchmal schlicht

überwältigend. 16 Prozent handelten aufgrund von Prinzipien (vgl. Oliner u. a. 1988, 345 ff).

Man könnte annehmen, dass bei hoch moralischen Menschen – wie den von Colby und Damon untersuchten moralischen Vorbildern – moralische Prinzipien eine große Rolle spielen. Aber bei einer Befragung zu zwei Kohlberg-Dilemmata, die durchgeführt wurde, um die jeweilige Stufenzugehörigkeit der *moral exemplars* zu ermitteln, waren diese wenig interessiert an einer rein kognitiven Auseinandersetzung mit moralischen Prinzipien.

Bei Virginia Durr (F8), die viele Jahre ihres Lebens dem Kampf für soziale Gerechtigkeit opferte, entsprach ihr moralisches Urteil der Stufe 5. Auf die Frage, ob ihre Ziele im Wesentlichen moralische Ziele seien, erwiderte Frau Durr:

Ich weiß nicht, ob das moralische oder demokratische Ziele waren. Sicherlich, das Wahlrecht und das Recht, nicht ausgegrenzt zu werden, sind meiner Meinung nach sicherlich moralische Ziele, aber ich habe sie nie, mittendrin habe ich sie nie als irgendwie moralische Ziele gesehen. Für mich waren sie einfach etwas, das getan werden mußte. (Colby & Damon 1993, 229 f.)

Hier geht es eher um tätige Praxis als um Definitionen und Prinzipien.

Interessant ist auch, dass die prägenden und motivierenden Einflüsse nicht nur von Gleichgesinnten, sondern auch von ihren Gegnern kamen. Virginia empfand häufig intensiven Ärger über die Konservativen und die antikommunistischen Kräfte, mit denen sie es zu tun hatte. Dieser Ärger verstärkte ihren Willen zum Widerstand. Hier waren ähnliche Gefühle im Spiel wie sie sie bei der Feier ihres siebten Geburtstags empfunden hatte; auch zu diesem Zeitpunkt hatte sie mit Gehorsamsverweigerung auf den wachsenden Konformitätsdruck reagiert (vgl. Colby & Damon 1993, 224 f.).

Wie schon am Anfang erwähnt ist Motivation in den meisten Fällen nicht monokausal, sondern mehrschichtig. Das soll im nächsten Punkt näher untersucht werden.

3.4.3.1 Empathie oder Gerechtigkeit?

Der weiße Junge in Fallgeschichte 1 war betroffen. Er konnte sein „Feindbild“ nicht mehr aufrecht halten, er nahm den farbigen Jungen als Menschen und nicht nur als Stereotyp wahr. Dessen freundliches und höfliches Verhalten standen in krassem Kontrast zu den Schikanen, denen er ausgesetzt war.

Die Einsicht, daß man andere nicht nach ihrer Person, sondern aufgrund von Vorurteilen negativ beurteilt, ist eine einschneidende, transformierende Erkenntnis. (Staub 1993, 378)

Ähnlich sieht das auch Waller:

Humanizing, decategorizing or personalizing others all create a powerful self-restraining effect on moral disengagement. It is difficult to mistreat a person who has an actual identity (...) without suffering a significant level of personal distress and self-condemnation. (Waller 2002, 291)

Der weiße Junge konnte nicht mehr so tun, als ginge ihn das Befinden des farbigen Junge nichts an. Er äußerte seine Betroffenheit auch seinen Eltern gegenüber. Wir wissen wenig über die Eltern. Coles bezeichnet sie als Unterschicht (vgl. Coles 1986, 27), aber auf jeden Fall konnte der Junge mit ihnen über seine Probleme, über seine emotionale Betroffenheit reden.

Wir stellen Überlegungen an und haben eine (unbewusste) Meinung dazu, ob Opfer ihr Elend verdienen auf Grund ihres Verhaltens oder ihres Charakters. Wird das Opfer für schlecht, unmoralisch oder faul gehalten, kann der Beobachter zu dem Schluss kommen, dass sein Schicksal verdient ist und der empathische Stress des Beobachters kann sich verringern (vgl. hierzu und zum Folgenden Hoffman 2000, 107 f.). Wird aber das Opfer im Wesentlichen als „gut“ angesehen, kann der Beobachter dessen Schicksal als unverdient und unfair betrachten und empathischer Stress, empathischer Zorn und Schuldgefühle können zunehmen. Beobachter können die andere Person dann als ein Opfer von Ungerechtigkeit sehen (Nicht-Reziprozität von Handlung/Leistung und Ergebnis). Das kann ihren empathischen Stress in ein Gefühl von Ungerechtigkeit umwandeln, einschließlich der Motivation, das Unrecht wiedergutzumachen.

Nach Hoffman empfindet der weiße Junge in Fallgeschichte 1 empathischen Stress, empathischen Zorn und Schuldgefühle. Der Gegensatz zwischen dem

bewundernswerten Verhalten, das der farbige Junge an den Tag legte, und der Art, wie er von den anderen Schülern behandelt wurde, machte den weißen Jungen betroffen, als ob er fühlte, dass das Opfer ein guter Mensch war, der Besseres verdiente. Der empathische Stress des weißen Jungen wurde durch das offensichtliche Fehlen von Reziprozität zwischen Charakter und Behandlung durch die weißen Mitschüler in ein empathisches Gefühl von Ungerechtigkeit umgewandelt.

Hoffman sieht folgende allgemeine Prozess-Sequenz:

- a) man ist empathisch mit dem Stress des Opfers,
- b) der empathische Stress wird umgewandelt durch den offensichtlichen Gegensatz zwischen dem, was das Opfer verdient (oder seinen Rechten oder seinem Charakter) und wie es behandelt wird, d. h. bei klaren Verstößen von Reziprozität in ein empathisches Gefühl von Ungerechtigkeit,
- c) empathische Gefühle von Ungerechtigkeit sind in der Lage, relevante moralische Prinzipien zu aktivieren und diese mit empathischem Affekt aufzuladen (vgl. Hoffman 2000, 244 f.).

Die Beobachtung einer unfairen Behandlung kann also - abhängig von der psychologischen Disposition des Erfahrungssubjekts - empathische Reaktionen von Empörung und relevante moralische Normen aktivieren.

Hoffman sieht in Empathie ein prosoziales Motiv, das den egoistischen Motiven einer Person entgegen wirkt, besonders, wenn Empathie in moralische Prinzipien eingebettet ist.

3.4.3.2 Gerechtigkeit

Gerechtigkeit – ein moralisches Prinzip *par excellence* - scheint geradezu dafür prädestiniert zu sein, als Motiv für moralische Erfahrungen zu fungieren. Die Idee der Gerechtigkeit spielt eine zentrale Rolle in unseren normativen Regelwerken. Allerdings gibt es nicht *die* Gerechtigkeit, sondern Gerechtigkeit ist ein „chamäleonartig“ vieldeutiger Begriff mit verschiedenen Bedeutungsgehalten, Anwendungsbereichen und Funktionen (vgl. Birnbacher 2007, 70).

Das platonische Bild von „der“ (einen) Gerechtigkeit als einer in sich einheitlichen und beherrschenden Leitidee geht an der Realität der Moral vorbei. „Gerechtigkeit“ ist vielmehr eine Familie von Kriterien und Idealen, die durch vielfältige und wechselnde Ähnlichkeitsbeziehungen miteinander verknüpft sind und deren jeweilige konkrete Ausprägung entscheidend vom Anwendungskontext abhängt. (Birnbacher 2007, 70 f.)

Die Fallgeschichten geben uns eine Idee der Bandbreite, um die es bei dem Begriff der Gerechtigkeit gehen kann. Es geht um Ausgrenzung und unfaire Behandlung (F1), bei Gandhi (F5), Durr (F8) und Sacharow (F9) geht es um fundamentale Menschenrechte, wie Gleichberechtigung, Wahlrecht und freie Meinungsäußerung. Im Fall Snowden (F15) stehen freiheitlich demokratische Grundrechte auf dem Spiel.

Wie die Fallgeschichten zeigen, lösen – tatsächliche oder vermeintliche – Ungerechtigkeiten Empörung aus und können so zur Konfrontation mit einem Thema oder einer Situation führen, was der Beginn einer moralischen Erfahrung sein kann. Colby und Damon bemerken in Bezug auf Virginia Durr: „The outrage of the injustice she encountered was a powerful motivator for her.“ (Colby & Damon, 1992, 128). Diese Auseinandersetzung kann schließlich zu Handlungen führen, die sich gegen diese Ungerechtigkeit richten. Eine Möglichkeit besteht darin, sich den Opfern der Ungerechtigkeit zuzuwenden, eine andere gegen die Ursachen der Ungerechtigkeit, die z. B. in einem politischen Regime liegen können, zu kämpfen

3.4.3.2.1 Ist unser Sinn für Gerechtigkeit evolutionär erklärbar?

Untersuchungen in den unterschiedlichsten Kulturen zeigen, dass es überall Menschen gibt, die bereit sind, für die Bestrafung einer unfairen Person Geld zu bezahlen.

Eine so universelle Bereitschaft, unfaire Gesellschaftsmitglieder zu bestrafen, lässt darauf schließen, dass die meisten Menschen weltweit einen genetischen Anpassungsmechanismus gemeinsam haben, der fairer Zusammenarbeit förderlich ist. (Keysers 2013, 276)

Gibt es einen evolutionären Gerechtigkeitssinn? Experimente von Sarah Brosnan und Frans de Waal mit Kapuzineraffen deuten auf einen evolutionären Ursprung der „Abneigung gegen Ungleichheit“ (inequity aversion) hin. Die Forscher warfen kleine Steinchen in zwei nebeneinander liegende Käfige mit Kapuzineraffen. Wenn die Affen diese „Spielmarken“ zurückgaben, wurden sie dafür mit einem Stück Gurke belohnt. Jeder Affe erhielt die gleiche Belohnung. In einem zweiten Versuch erhielt ein Affe für seine Marken ein Gurkenstück, während der andere Affe eine – von den Tieren höher geschätzte – Weintraube bekam. Der erste Affe konnte also sehen, wie der andere Affe für die gleiche Leistung eine höhere Belohnung erhielt. In den verschiedenen Durchgängen dieses Experiments verweigerten die benachteiligten Affen das weitere Zusammenspiel. Dieser Effekt steigerte sich noch, als der andere Affe die Weintrauben sogar ohne Leistung erhielt.

People judge fairness based both on the distribution of gains and on the possible alternatives to a given outcome. Capuchin monkeys, too, seem to measure reward in relative terms, comparing their own rewards with those available, and their own efforts with those of others. They respond negatively to previously acceptable rewards if a partner gets a better deal. (Brosnan & de Waal 2003, 299)

Nach de Waals Überzeugung ist die Grundlage für Moral nicht metaphysisch, sondern evolutionär. Die Anfänge eines menschlichen Sinns für Gerechtigkeit scheinen im Tierreich zu liegen. Die Affen im Experiment zeigten, dass sie mit der unfairen Behandlung nicht einverstanden waren.

They showed an expectation about how they themselves should be treated, not about how everybody around them should be treated. At the same time, it cannot be denied that the full-blown sense of fairness must have started someplace and that the self is the logical place to look for its origin. Once the egocentric form exists, it can be expanded to include others. (de Waal 2006, 49)

Eine Abneigung gegen Ungerechtigkeit konnte auch bei anderen Tieren, z. B. bei Hunden beobachtet werden. Ein Hund führte ein Kunststück wieder und wieder ohne Belohnung aus, bis er beobachtete, dass ein anderer Hund Wurststückchen für dasselbe Kunststück erhielt. Bei Experimenten mit Schimpansen verweigerten manchmal auch diejenigen, die die höhere Belohnung erhielten die

Zusammenarbeit. “It is as if they are satisfied only if both get the same. We seem to be getting close to a sense of fairness.” (de Waal 2010)

3.4.3.2.2 Existiert der *homo oeconomicus*?

Gibt es dieses von den Ökonomen propagierte Wesen, das nur auf seinen eigenen Vorteil bedacht ist – den *homo oeconomicus*?

Experimente der Wirtschaftspsychologie, wie das Ultimatum- oder Diktatorspiel, beschäftigen sich mit der Frage der menschlichen Gerechtigkeit.

Beim Ultimatumspiel erhält der Proband vom Versuchsleiter Geld. Dieses Geld darf er behalten, aber er muss es mit einer ihm unbekanntem Person teilen. Die Aufteilung des Betrags bleibt ihm überlassen, aber er muss der anderen Person die Gesamtsumme mitteilen und er kann nur ein einziges Teilungsangebot machen. Lehnt die andere Person das Angebot ab, gehen beide Spieler leer aus, das Geld fällt an den Versuchsleiter zurück.

Zwei Drittel der Teilungsvorschläge liegen zwischen 40 und 50 Prozent. Nur vier Prozent bieten weniger als 20 Prozent (vgl. Sigmund u. a. 2002, 53). Hier zeigt sich, dass ein so geringes Angebot ein Risiko darstellt. Über die Hälfte aller Versuchspersonen weisen unter 20 Prozent liegende Angebote zurück.

Eigentlich scheint dieses Verhalten unlogisch, da ein geringer Anteil doch besser ist als gar nichts. „Sie lassen es sich also eine beachtliche Summe Geldes kosten, um ihrem Spielgegner zu zeigen, dass sie das Angebot für unfair halten.“ (Grün 2010, 50). Diese experimentellen Ergebnisse decken sich nicht mit der Idee des *homo oeconomicus*.

Lange Zeit haben Wirtschaftstheoretiker ein Retortenwesen namens *homo oeconomicus* zur Grundlage ihrer Überlegungen gemacht – ein Individuum, das sich unbeirrbar um die Maximierung des eigenen materiellen Nutzens bemüht. Diese Kreatur hat sich als eine unhaltbare Fiktion erwiesen, und es wurde zu Recht festgestellt, dass in unserer alltäglichen Wirklichkeit ein *homo oeconomicus* wohl rasch als abnorm gelten würde. Aus dem Ultimatum-Spiel und anderen ähnlich einfachen Experimenten lernt man, dass schon bei den einfachsten Transaktionen Gefühle mindestens so wichtig sind wie Logik und Eigennutz. (Sigmund u. a. 2002, 53)

Noch interessanter ist das sogenannte Diktator-Spiel. Hier kann die andere Person das Teilungsangebot nicht ablehnen. Genau genommen handelt es sich hier nicht um ein Spiel, sondern um ein „single person decision problem“ (Forsythe u. a. 1994, 348). Die „Diktatoren“ hätten nun die Möglichkeit den kleinstmöglichen Betrag anzubieten, ohne ein Risiko einzugehen. Aber das deckt sich nicht mit den Ergebnissen der Experimente: „We have found in all of our experiments that most players give away nontrivial proportions of the money available to them.“ (Forsythe u. a. 1994). Wir handeln also auch in wirtschaftlichen Belangen nicht nur rein rational, sondern ebenso emotional und sozial.

Schon Darwin war der Meinung, dass Moral ihren Ursprung in unseren sozialen Instinkten hat. Ebenso sieht es de Waal:

Moral ist natürlich, und sie hat eine emotionale Basis, ist nicht nur Sache des Verstandes (...). Moralische Dilemmata aktivieren Hirnregionen, die älter sind als unsere Art. (de Waal, 2003)

Wenn man diesen biologischen, evolutionären Ursprung von Moral zugrunde legt, wird auch verständlich, warum wir manchmal Motivationen in Hinsicht darauf nicht genau unterscheiden können, ob es sich „nur“ um Empathie oder darüber hinaus schon um Gerechtigkeit handelt.

3.4.3.3 Empathie

Empathie nimmt die Spitzenposition als Auslöser für moralische Erfahrung ein: Sie ist in Fallgeschichte 1 im Spiel, im Fall von Craig Kielburger (F9) wird sie sogar medial vermittelt. Woolf (F10), den zahllose Verurteilungen und jahrelange Gefängnisaufenthalte nicht von weiteren Straftaten abhielten, wird durch Empathie mit seinen Opfern geläutert. Sawyer (F12) erlebte die totale Empathie in seiner NTE und infolgedessen einen totalen Wandel. Berrys (F13) empathisches Empfinden gegenüber Magee geht sogar über Vergebung hinaus: „I’ve had an experience of such empathy with him that I’ve felt there is nothing to forgive.“ (Berry 2004, 17 f.). Empathisches Verstehen über die früheren Feindesgrenzen hinweg gelang Snoddon (F9) und Magee (F14), es führte zu einem „much wider sense of community“ (Snoddon 2004, 39).

Wie funktioniert Empathie, ein Gefühl, das so tiefgreifende Veränderung bewirken kann?

3.4.3.3.1 Von „Einführung“ zu „Empathie“

Die Psychologin Doris Bischof-Köhler definiert Empathie als

die Erfahrung, unmittelbar der Gefühlslage eines Anderen teilhaftig zu werden und sie dadurch zu verstehen. Trotz dieser Teilhabe bleibt das Gefühl aber anschaulich dem Anderen zugehörig. Darin unterscheidet sich Empathie von *Gefühlsansteckung* (z.B. bei Panik, Begeisterung oder ansteckendem Lachen), bei der die Stimmung des Anderen vom Beobachter selbst Besitz ergreift und dabei ganz zu dessen eigenem Gefühl wird. (Bischof-Köhler 1989, 26)

Wichtig ist, dass wir die Ich-Andere-Unterscheidung aufrechterhalten können, auch wenn wir mit empathischem Stress, d. h. mit eigenem emotionalem Unbehagen auf die Situation einer anderen Person reagieren. Das setzt bestimmte kognitive Fähigkeiten voraus; worauf ich später noch eingehen werde.

In den letzten Jahren war Empathie Gegenstand zahlreicher neurowissenschaftlicher Untersuchungen. Aber schon bevor Theodor Lipps' Konzept der *Einführung* als *Empathie* aus den USA reimportiert wurde (vgl. Bischof-Köhler 2009, 312), beschrieben z. B. Adam Smith, David Hume und Arthur Schopenhauer das Phänomen. Es ist ein Phänomen, das sich beispielweise nicht bei Aristoteles findet, sondern das erst mit der Aufklärung zum Tragen kam.¹⁵ Im England des 18. Jahrhundert rückte *sympathy* – die positive Anteilnahme am Wohlbefinden anderer – in eine zentrale ethische Position.

Hume schrieb 1739 in seinem *Traktat über die menschliche Natur*, dass alle menschlichen Wesen durch Ähnlichkeit mit uns in Beziehung stehen.

Deshalb müssen uns ihre Person, ihre Interessen, ihre Affekte, ihre Freuden und Leiden in lebhafter Weise berühren und ein Gefühl hervorrufen, das dem Original gleicht; denn eine lebhaftere Vorstellung verwandelt sich leicht in einen Eindruck. (Hume 1739/40; 1978, 103)

¹⁵ Diesen Aspekt verdanke ich dem Gespräch mit Prof. Birnbacher vom 19.08.2014

Besonders sei dies der Fall bei Betrübnis und Kummer, da diese eine stärkere und längerfristige Wirkung hätten als freudige Gefühle (vgl. Hume 1739/40; 1978, 103).

In seinem 1907 veröffentlichten Aufsatz *Das Wissen von fremden Ichen* über den „Instinkt der Einfühlung“ schreibt Theodor Lipps, dass bei der Wahrnehmung der äußeren Erscheinung eines Menschen

unmittelbar von uns etwas miterfaßt wird, das wir beispielsweise Zorn oder ein andermal Freundlichkeit oder Trauer usw. nennen. Wir erfassen dies unmittelbar in und mit der Erfassung des sinnlich Wahrnehmbaren, das heißt nicht, wir sehen es oder nehmen es gleichfalls sinnlich wahr. (Lipps 1907, 713).

Obwohl diese Gefühle nicht sinnlich fassbar sind, nehmen wir sie doch in unserem Inneren wahr. Lipps beschreibt auch den Trieb zur Nachahmung, wenn jemand die Ausführung einer Gebärde einer anderen Person sehe (vgl. Lipps 1907, 716). Das Miterleben einer lustvollen inneren Erregung eines anderen bezeichnen wir als Mitfreude, ist es von Unlust-gefärbt als Mitleid (vgl. Lipps 1907, 720). Wir sind allerdings nicht immer „mitfühlend“, aber es kann geschehen.

Und dies besagt, daß die Bedingungen dafür in uns jederzeit gegeben sind. Und dies wiederum besagt, daß es ein allgemeines psychologisches Gesetz solcher Mitfreude und solches Mitleides, kurz solcher Sympathie gibt. Kommt trotzdem die Sympathie in uns nicht jederzeit zustande, so liegt dies nicht daran, daß dies psychologische Gesetz bald bestände bald nicht, sondern daran, daß Hemmungen oder Gegentendenzen in uns seine Wirkung verhindern oder ablenken können. Nicht daß solche Sympathie vorkommt, ist also eigentlich das zu Erklärende, sondern dies, daß sie von uns mitunter nicht erlebt wird; so wie nicht dies, daß Körper fallen das zu Erklärende ist, sondern dies, daß neben dem Fallen auch das Nichtfallen der Körper vorkommt. (Lipps 1907, 720)

In der Tat handelt es sich bei Empathie um eine angeborene Eigenschaft, aber sie muss kultiviert werden und sie kann auch negativ genutzt werden. Ich werde später darauf eingehen.

3.4.3.3.2 Die Entwicklung von Empathie

Martin Hoffman beschreibt in seinem Buch *Empathy and Moral Development* (vgl. zum Folgenden Hoffman 2000) vier Stadien, in denen sich die in Neugeborenen angelegte Fähigkeit zur Empathie entwickelt. Neugeborene reagieren mit eigenem Weinen auf das Weinen anderer Säuglinge. Hierbei handelt es sich um Gefühlsansteckung. Das Neugeborene reagiert auf die Zeichen von Stress bei anderen mit eigenem emotionalem Unbehagen. Hoffman sieht dieses Weinen als einen frühen rudimentären Vorläufer von empathischem Stress.

The cry must therefore be considered as an early, rudimentary precursor of empathic distress – precursor because the ‘other’ to which the newborn is responding is probably sensed by the newborn as connected to the ‘self’, that is, as part of the same global psychological entity as the self. (Hoffman 2000, 65 f.)

Diese Unmittelbarkeit der Reaktion schwächt sich mit ca. sechs Monaten ab, die Säuglinge reagieren nun nicht mehr automatisch auf das Weinen der anderen, zum einen aufgrund des heraufdämmernden Bewusstseins, dass es sich bei dem anderen um ein getrenntes Wesen handelt, zum anderen setzt eine frühe Fähigkeit zur Gefühlskontrolle ein (66). Zu Beginn des 2. Lebensjahrs versuchen Kinder, einem anderen Kind, das Schmerzen oder Kummer hat, zu helfen, wobei sich aber die kognitiven Begrenzungen zeigen: Kinder haben innere Zustände, aber sie sind sich noch nicht bewusst darüber, dass andere eigene, unabhängige innere Zustände haben (70 f.). Sie empfinden den Kummer des anderen Kindes mit, sind aber noch egozentrisch genug, um Hilfsstrategien zu benutzen, die sie selber tröstend finden, z.B. führen sie einen weinenden Spielkameraden zur eigenen statt zu seiner Mutter, die ebenfalls anwesend ist. Dieses Verhalten zeigt klar, dass empathischer Stress als prosoziales Motiv fungiert, lässt aber auch die Schwierigkeit des Kindes erkennen, zwischen den Bedürfnissen des anderen und den eigenen zu unterscheiden. Dem Kind fehlt die Einsicht in die inneren Zustände des anderen Kindes, es nimmt an, dass das, was ihm selbst hilft, auch dem anderen hilft. Diese Annahme ist in vielen Fällen zwar richtig, aber in den Fällen, in denen sie nicht zutrifft, zeigt sie das kognitive Problem des Kindes, sein Bedürfnis und das des anderen Kindes auseinanderzuhalten.

Bischof-Köhler betont, dass sich soziales Wissen schon in der Interaktion zeigt, bevor es reflektiert und verbalisiert werden kann (vgl. Bischof-Köhler 1989, 166). Ab Mitte des 2. Lebensjahres können sich Kinder erstmals selbst im Spiegel erkennen. Ab diesem Zeitpunkt beginnen sie, ein Bewusstsein dafür zu entwickeln, dass andere innere Zustände haben (Gedanken, Gefühle, Wünsche), die von den eigenen verschieden sein können. Das befähigt die Kinder zu einer verbesserten empathischen Reaktion auf die Gefühle und Bedürfnisse anderer. Dadurch können sie ihnen effektiver helfen (vgl. Hoffman 2000, 71 f.). Ab dem vierten Lebensjahr entwickelt sich die sog. *Theory of Mind* (TOM), d. h. die Kompetenz, Bewusstseinsvorgänge zum Gegenstand des Nachdenkens zu machen (vgl. Bischof-Köhler 2009, 312).

Diese Fähigkeiten – sich selber im Spiegel zu erkennen, die Entwicklung einer Vorstellung des eigenen Selbst und der eigenen emotionalen Zustände (Selbstkonzept) und ein Bewusstsein dafür, dass andere Gefühle und Bedürfnisse haben, die von den eigenen verschieden sind – sind wichtige Schlüsselqualifikationen für die Entwicklung von Empathie. Wir müssen uns unserer eigenen Gefühle bewusst sein, um die Gefühle des anderen überhaupt wahrnehmen zu können. Die Ausbildung eines Selbstkonzepts, das die Unterscheidung von Ich und anderen auf der Vorstellungsebene ermöglicht, ist die kognitive Voraussetzung dafür, das eigene mitempfundene Gefühl als das des anderen zu erkennen und daraus Aufschluss über seine emotionale Verfassung zu gewinnen (vgl. Bischof-Köhler 1989, 57).

3.4.3.3 Neurowissenschaftliche Erkenntnisse

In den 1990er Jahren entdeckten der Hirnforscher Giacomo Rizzolatti und seine Mitarbeiter sog. Spiegelneurone in der Großhirnrinde von Rhesusaffen. Diese Nervenzellen werden bei Handlungen aktiv, wobei es keine Rolle spielt, ob der Affe eine Handlung selbst ausführt oder sie nur bei einem anderen Affen oder einer anderen Person beobachtet (vgl. Rizzolatti 2008). Diese neurobiologische Resonanz gibt es auch beim Menschen. Neuere neurowissenschaftliche Forschungen haben nicht nur Spiegelneurone beim Menschen nachgewiesen, sondern zahlreiche geteilte Netzwerke oder gemeinsame Schaltkreise für

Handlungen, Emotionen und Empfindungen, die alle Aspekte unseres sozialen Lebens durchdringen.

Die Entdeckung der gemeinsamen Schaltkreise verändert unsere Vorstellungen von der menschlichen Natur. Wir sind nicht vollkommen getrennt von den Menschen um uns her. Viele Hirnareale, die einmal als Bollwerke der Individualität galten, erweisen sich als Schauplätze unserer sozialen Natur. Wie sich zeigt, wird in den motorischen Regionen, in denen wir unsere nächsten Handlungen planen (...), unser eigener Wille mit den Handlungen und Absichten anderer Menschen vermischt. Die Insel, in der wir den emotionalen Zustand unseres eigenen Körpers spüren, spiegelt auch die Emotionen anderer, als wären sie ansteckend wie die Vogelgrippe. Das somatosensorische System, das traditionell der „Propriozeption“ zugerechnet wird, der Wahrnehmung des Selbst, repräsentiert auch den Zustand anderer Körper. In all diesen gemeinsamen Schaltkreisen gibt es neben Neuronen, die ausschließlich für das Selbst zuständig sind, auch solche, die sowohl auf uns selbst als auch auf andere reagieren. (Keysers 2013, 277)

Auch der Hirnforscher Jean Decety bestätigt diese gemeinsamen Schaltkreise, wobei eine von ihm durchgeführte Meta-Analyse neurowissenschaftlicher Studien zeigte, dass die Übereinstimmung zwischen Betrachter und der anderen Person keine vollständige ist (vgl. hierzu und zum Folgenden Decety 2009). Die Beobachtung von Schmerz bei anderen aktiviert auch allgemeine Überlebensmechanismen, wie z. B. Abneigung und Rückzug.

The discovery that the observation of pain in others activates brain structures involved in negative emotional experiences has important implications for the question of whether observing another's plight will result in empathic concern or personal distress. (Decety 2009, 202)

Die Stirnhirnregion mit ihrer Impulskontrolle kann dazu dienen, die Perspektiven auseinanderzuhalten, sie ermöglicht es, der Einmischung der eigenen Perspektive zu widerstehen, wenn man den subjektiven Blickwinkel eines anderen einnimmt. Diese Fähigkeit ist von besonderer Bedeutung, wenn man das Leid eines anderen wahrnimmt, denn eine totale Verschmelzung mit dem Opfer würde zu einer Konfusion darüber führen, welche der beiden Personen die negative Emotion erlebt und welche somit Unterstützung erfahren soll.

One key region that might facilitate self-versus-other distinctions is the right temporoparietal junction (TPJ). The TPJ is activated in most neuroimaging studies of empathy (...), and it seems to play a decisive role in self-awareness and the sense of agency. Agency (i.e. the awareness of oneself as the initiator of actions, desires, thoughts, and feelings) is essential for successful navigation of shared representations between self and other. (Decety 2009, 206)

Die neuronalen Reaktionen, die keine Übereinstimmung mit der anderen Person zeigen, können sich verfügbare Kapazitäten zunutze machen, um angemessene zukünftige Aktionen zugunsten des anderen zu planen. Ein Bewusstsein für unsere eigenen Gefühle und die Fähigkeit, diese zu regulieren, erlauben uns, empathische Reaktionen für andere von unserem eigenen Unbehagen zu trennen. Diese Trennung eröffnet die Möglichkeit zu prosozialem Verhalten.

Such a shared neural mechanism offers an interesting foundation for intersubjectivity because it provides a functional bridge between first-person information and third person information, grounded in self-other equivalence (...), that allows analogical reasoning and offers a possible route to understanding others. (Decety 2009, 209)

3.4.3.3.4 Der „gute“ Charakter

Diese Idee der Intersubjektivität deckt sich mit Schopenhauers Mitleidsethik. Schopenhauer war überzeugt, dass der Antrieb für moralisches Verhalten etwas sein müsse

das wenig Nachdenken, noch weniger Abstraktion und Kombination erfordert, das, von der Verstandesbildung unabhängig, jeden, auch den rohesten Menschen anspreche, bloß auf anschaulicher Auffassung beruhe und unmittelbar aus der Realität der Dinge sich aufdringe. Solange die Ethik nicht ein Fundament dieser Art aufzuweisen hat, mag sie in den Hörsälen disputieren und paradieren: das wirkliche Leben wird ihr hohnsprechen (Schopenhauer III, 716 f.).

In seiner *Preisschrift über die Grundlage der Moral*¹⁶ geht Schopenhauer auf „das alltägliche Phänomen des *Mitleids*“ ein. Diesen Vorgang, bei dem „das Nicht-Ich

¹⁶ Es handelt sich hier um Schopenhauers von der Königlich Dänischen Sozietät der Wissenschaften nicht gekrönte Preisschrift, was er selbst immer betonte.

gewissermaßen zum Ich geworden ist“, bezeichnet Schopenhauer als „das große Mysterium der Ethik“ (Schopenhauer III, 741).

Besonders der *gute* Mensch, der die Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe verkörpert, der anderen hilft, wo er kann, zeichnet sich durch ganz unmittelbare „Teilnahme am Wohl und Wehe Anderer“ aus.

Gehn wir aber auf das Wesentliche eines solchen Charakters zurück; so finden wir es unleugbar darin, *daß er weniger als die übrigen einen Unterschied zwischen sich und andern macht*. (...) und wo *viele* andere zu retten sind, wird das eigene Ich ihnen gänzlich zum Opfer gebracht, indem der einzelne für viele sein Leben hingibt. (Schopenhauer III, 803)

Die Oliner-Studie belegt, dass gerade dieses Gefühl der Verbundenheit von großer Bedeutung war für die Bereitschaft, trotz der Risiken für die eigene Person oder die eigene Familie, altruistisch zu handeln und den verfolgten Juden zu helfen

A sense of internal control did allow more rescuers to recognize a choice where others perceived only compliance and to believe they could succeed where others foresaw only failure. This, coupled with their significantly greater attachments to people – their stronger feelings of closeness to others, their greater sense of responsibility toward them, and their heightened empathy for pain – predisposed them to altruistic behavior generally. But it was their inclusiveness – their willingness to see different types of people as essentially similar to themselves and their inclination to befriend others on the basis of personal qualities rather than religion or status – which helps explain why they helped Jews. (Oliner u. a. 1988, 178)

Diese Einschließlichkeit (inclusiveness), die die Helfer in dem Akt der Rettung zeigten, war keine radikale Abkehr von früheren Reaktionsmustern, sondern eine Erweiterung ihrer charakteristischen Art der Beziehung zu anderen.

To a large extent, then, helping, was less a choice made at a critical junction than a choice prefigured by an established character and way of life. (Oliner u.a. 1988, 222)

Eine empathische Reaktion regte mehr als ein Drittel der Helfer zu ihrer ersten prosozialen Tat an. Über 70 Prozent der Helfer gaben an, dass sie sich innerhalb von Minuten für die Hilfeleistung entschieden. 80 Prozent fällten diese Entscheidung allein, ohne jemanden zu fragen (vgl. Oliner u. a. 1988, 169).

Mehr als 90 Prozent gaben an, dass sie zumindest einer fremden Person geholfen hatten (vgl. Oliner u. a. 1988, 170).

Dieses Gefühl von Verbundenheit und Einschließlichkeit ist genau das Gegenteil von dem, was bei der Diskriminierung geschieht. Hierbei wird die Wahrnehmung in Bezug auf die Opfer verändert, sie werden soweit abgewertet, bis sie schließlich aus dem Geltungsbereich der Moral ausgeschlossen werden. „Das bedeutet, daß im Umgang mit der ausgeschlossenen Gruppe moralische Regeln als nicht mehr anwendbar betrachtet werden.“ (Staub, 1993, 376).

3.4.3.3.5 Empathie als Quelle prosozialer Motivation

Wir reagieren empathisch auf das Ausdrucksverhalten einer anderen Person, aber auch die *Situation* eines anderen Menschen, von der wir hören oder lesen, kann in uns Empathie auslösen (vgl. Bischof-Köhler 1989, 58).

Bei Craig Kielburger (F11) löste das Lesen über das Schicksal des gleichaltrigen pakistanischen Jungen Empörung und empathischen Stress aus, es ging ihm buchstäblich unter die Haut. Es beschäftigte ihn und er überlegte, was er an Stelle der betroffenen Kinder tun würde.

Angesichts der misslichen Lage einer anderen Person erlebt der empathische Beobachter ein mitempfundenes Unbehagen und zugleich eine motivationale Spannung, die zu der Absicht führt, diesen Zustand zu ändern (vgl. hierzu und zum Folgenden Bischof-Köhler 1989). Eine Möglichkeit, das empathische Unbehagen zu beseitigen, besteht darin, sich von dem anderen Menschen und der Situation abzuwenden. Aber der wirklich empathische Beobachter spürt, dass dies keine akzeptable Lösung darstellt, da der andere in der prekären Situation bliebe.

Dem eigenen Unbehagen ist also nur zu entkommen, indem man *an der Situation des Anderen* etwas ändert, indem man ihn tröstet, ihm etwas verschafft, was er sich selbst nicht verschaffen kann. (73)

Dadurch wird dessen Unbehagen gemildert oder beseitigt und auch der empathische Stress des Beobachters verschwindet.

Ob das empathische Erleben tatsächlich zu prosozialem Handeln führt oder nicht, hängt von verschiedenen Faktoren ab, wie z.B. einer allgemein eher prosozialen

oder egoistischen Gesinnung; Unternehmungslust bzw. Ängstlichkeit, Selbstvertrauen, Kompetenz, Aggressivität und auch von der Einstellung des Individuums zum Opfer (75).

Empathie ist nicht vom Erfahrungshorizont des Beobachters abhängig. Die Voraussetzung für empathische Betroffenheit ist nicht, dass der Beobachter eine vergleichbare Situation selbst erlebt hat. Die Situation des anderen muss nur so sein, dass der Beobachter sie für sich selbst als (potentiell) relevant ansieht (164). Ich muss z. B. die Trauer eines anderen wahrnehmen und ein innere Idee davon haben, was dieses Gefühl für ihn bedeutet.

Bischof-Köhler konstatiert, dass bei normal verlaufender Entwicklung Empathie im Zusammenspiel mit der Entwicklung der einsetzenden Vorstellungskraft reift. Auch Dewey sieht in der Vorstellungskraft ein wichtiges Element für prosoziales Verhalten.

Imagination ist das wichtigste Instrument des Guten. Es ist mehr oder weniger ein Gemeinplatz, festzustellen, jemandes Vorstellungen und Behandlung seiner Kameraden hänge von seiner Kraft ab, sich selbst imaginativ an ihre Stelle zu setzen. Aber der Primat der Imagination dehnt sich weit über den Wirkungsbereich direkter persönlicher Beziehungen aus. (Dewey 1988, 401)

Mit der Annahme, dass Empathie an der Entstehung von Schuldgefühlen beteiligt ist (vgl. hierzu auch Hoffman 2000, 114 ff.), bietet sich eine alternative Erklärung zu den psychologischen und lerntheoretischen „Über-Ich“- und Bestrafungstheorien, die die Ursachen dafür ausschließlich fremdbestimmt sehen (vgl. Bischof-Köhler 1989, 168). Studien zeigen, dass vierjährige Kinder ihr prosoziales Verhalten häufig mit den Bedürfnissen der anderen begründen. Sie verbalisieren hier, was sie in ihrem Handeln bereits früher gezeigt haben, Anteilnahme und Interesse am Wohlergehen anderer. Eine Orientierung an Bestrafung fehlt in diesen Begründungen vollständig, und auch die Bezugnahme auf positive Erwartungen Erwachsener spielt erst in einem späteren Stadium eine Rolle (vgl. Bischof-Köhler 1989, 169).

Empathie stellt also eine natürliche Quelle dar für die *prosoziale Motivierung*, die zu altruistischem Verhalten führen kann. Aber die im Kind angelegte Fähigkeit zur Empathie muss durch die Sozialisation in angemessener Weise gefördert

werden, da sie sonst verkümmert und ihre „prosoziale Potenz“ nicht entfalten kann (vgl. Bischof-Köhler 1989, 169).

Hier ist zweierlei anzumerken: Zum einen können psychische Störungen wie z.B. Autismus oder Asperger eine Ausbildung der empathischen Fähigkeiten einschränken oder gänzlich verhindern. Zum anderen ist Empathie zwar notwendig, aber nicht hinreichend für prosoziales Verhalten. Bischof-Köhler warnt uns außerdem davor, die Tatsache zu übersehen, dass Empathie „auch in den Dienst egoistischer und antisozialer Motivation treten kann.“ (Bischof-Köhler 1989, 73). Ich werde im nächsten und übernächsten Abschnitt auf diese Problematik eingehen.

3.4.3.3.6 Unterscheidung zwischen Empathie und Mitgefühl

Es scheinen unterschiedliche Definitionen von Empathie in Umlauf zu sein. Für Keyzers scheint Empathie als prosoziales Motiv zur Handlung auszureichen. Bischof-Köhler geht zwar auf die Unterscheidung u. a. von Eisenberg zwischen Empathie und *Sympathy* (Mitgefühl) ein (vgl. Bischof-Köhler 1989, 72 f.), scheint aber doch in Empathie eine hinreichende Motivation für prosoziale Handlungen zu sehen.

Tania Singer unterscheidet Empathie von Mitgefühl oder Mitleid, wobei erst das Mitleid die Motivation bringe, dem anderen zu helfen. Alle diese Emotionen können durch den wahrgenommenen oder vorgestellten Zustand einer anderen Person Gefühls-Änderungen im Betrachter auslösen. Während aber bei Empathie der Beobachter dieselben Gefühle erlebt wie die andere Person, bedeutet Mitleid mit dem anderen zu haben nicht notwendigerweise geteilte Gefühle, sondern ist auf den Anderen bezogen („feeling for“ the other person) (vgl. Singer 2009, 84).

Empathie ist ganz allgemein die Fähigkeit, sich in andere einzufühlen. (...) Man aktiviert dann neuronale Netze, die auch der eigenen Empfindung dieser Gefühle – zum Beispiel Schmerz – zugrunde liegen. Das ist wie eine Spiegelung ...

Mitgefühl dagegen ist eine Reaktion auf ganz anderer Ebene. Das können wir auch hirneurologisch nachweisen: Wenn der eine leidet, dann geht der andere nicht in dieses Leiden hinein, sondern empfindet so etwas wie Fürsorge und Wärme, auch eine Motivation, dem Leidenden zu helfen. (Singer, 2014, 63)

Es kann aber auch bei Menschen, die in helfenden oder pflegenden Berufen mit einem hohen Stresslevel arbeiten, wie z. B. Krankenschwestern oder Pfleger zu einer „Mitleidsmüdigkeit“ kommen, so dass diese „Ressource“ nicht mehr als Motivation zu Verfügung steht.

3.4.3.3.7 Die Grenzen der Empathie

Auch wenn Empathie fest in unserem Gehirn verankert ist, ist sie doch fragil, und auch wenn wir mit einer anderen Person empathisch sind, sind wir doch nicht die andere Person.

Die empathische Reaktion kann gestört werden durch verschiedene situations- oder anlagebedingte Faktoren, wie z. B. die Beziehung zwischen Empfänger und empathischem Beobachter, die Verfassung beider und der Kontext, in dem die soziale Interaktion stattfindet (vgl. hierzu und zum Folgenden Decety 2009, 207-209). Ob die Beobachtung von Stress bei einem engen Freund zu empathischer Sorge und helfendem Verhalten oder zu Rückzug aus der Situation führt, hängt von einer komplexen Interaktion all dieser Faktoren ab. Emotionale Regulation scheint eine sehr wichtige Rolle zu spielen in der sozialen Interaktion. Individuen, die in der Lage sind, ihre Gefühle zu regulieren, erfahren mit größerer Wahrscheinlichkeit Empathie und interagieren auf moralisch wünschenswerte Weise mit anderen, als solche, die dazu nicht in der Lage sind. Im Gegensatz dazu neigen Menschen, die negative Gefühle sehr intensiv erleben zu eigenem Stress und einer aversiven emotionalen Reaktion (wie Angst oder Unbehagen). Eine Strategie zur Gefühlsregulierung basiert auf einer kognitiven Neubewertung, bei der die Wichtigkeit eines Stimulus neu interpretiert wird, um so die Weise zu ändern, in der wir darauf reagieren. Eine solche Neubewertung kann absichtlich geschehen, oder sie ist das Ergebnis von zusätzlichen Informationen über den auslösenden Stimulus.

Ein anderer intrapersonaler Faktor, der die empathische Reaktion beeinflusst, ist der emotionale Zustand des Beobachters. So kann eine depressive Stimmung die Weise beeinflussen, wie wir den emotionalen Ausdruck bei anderen wahrnehmen. Der Effekt von interpersonellen Faktoren, wie Ähnlichkeit oder Nähe zwischen dem Beobachter und der anderen Person, zeigt, dass die wahrgenommene Einheit

– die teilweise Übereinstimmung (Überschneidung) zwischen dem Selbst und dem anderen – eine wichtige Voraussetzung für helfendes Verhalten ist und stark mit empathischer Sorge korreliert. Studien zeigen, dass in Wettbewerbssituationen die Freude des Konkurrenten beim Beobachter zu Stress führt und der Schmerz des Konkurrenten beim Beobachter positive Emotionen auslöst.

Hilfsbedürftige Menschen verbessern ihre Chancen, Beistand zu erhalten, wenn sie der *In-group*, also etwa derselben Familie, Religion oder ethnischen Gruppe angehören und dieselben Werte und Meinungen teilen. Dagegen ist der Impuls zu helfen bei Fremden vergleichsweise schwach, zumal wenn sie räumlich entfernt leben. (Bischof-Köhler 2009, 313)

Empathie kann auch in böswilliger Weise genutzt werden, wenn das Wissen über den emotionalen und kognitiven Zustand des Wettbewerbers dazu genutzt wird, diesem zu schaden (vgl. Decety 2009, 208).

Empathie ist bei Menschen unterschiedlich ausgeprägt. Psychopathen sind in der Lage, ihre Empathie an- und abzuschalten bzw. sie zu ihrem eigenen Vergnügen zu nutzen (vgl. Keyser 2013, 266). Sadistische Serienmörder fühlen den Schmerz ihrer Opfer auf dieselbe Weise, wie „normale“ Menschen ihn fühlen würden.

Sie spüren ihn kognitiv und objektiv. Und sie spüren ihn auch emotional und subjektiv. Der Unterschied zwischen ihnen und uns besteht jedoch darin, dass für sie dieser Schmerz zum eigenen, subjektiven *Vergnügen* wird. (Dutton 2013, 203)

Diese Faktoren stellen eine entscheidende Relativierung der Empathie als Motivation für prosoziales Verhalten dar.

3.4.3.3.8 Max Scheler: „Wesen und Formen der Sympathie“

In seinem Werk *Wesen und Formen der Sympathie* liefert Max Scheler eine differenzierte phänomenologische Beschreibung von Empathie, die er mit dem Begriff *Nachfühlen* bezeichnet. Hierbei handelt es sich um

ein Fühlen des fremden Gefühls, kein bloßes Wissen um es oder nur ein Urteil, der Andere habe das Gefühl; gleichwohl ist es kein Erleben des wirklichen Gefühls als eines Zustandes. Wir erfassen im Nachhinein fühlend noch die *Qualität* des fremden Gefühls – ohne daß es in uns herüberwandert oder ein gleiches reales Gefühl in uns erzeugt wird. (Scheler GW 7, 20)

Nach Scheler können wir im Nacherleben der anderen Person neutral bzw. „ganz ‚gleichgültig‘ gegenüberstehen“ (20). Anders sieht das beim *Mitfühlen* aus.

Auch das Mitfühlen hat eine intentionale Ausrichtung auf das Fühlen von „Leid und Freude am Erlebnis des Andern“ (24). Es stellt ein „wahres *Hinübergreifen* und Eingehen in den Anderen und seinen individuellen Zustand“ dar, es bedeutet für den Mitfühlenden „ein wahres und wirkliches *Transzendieren* seiner selbst“ (57). Mit dem Erfassen der anderen Person als eigenständiges und einzigartiges Individuum kommt hier eine zunächst sehr begrenzte moralische Dimension hinzu.

Echtes Mitgefühl bekundet sich gerade darin, daß es Natur und Existenz des Anderen und seine Individualität miteinbezieht in den Gegenstand des Mitleids und der Mitfreude. (50)

Auch wenn vielleicht kein vollständiges Verstehen des Anderen möglich ist, kann ich die andere Person als Individuum anerkennen. Die *Gleichwertigkeit* des Menschen *als* Menschen wird durch das Mitfühlen erfasst (69). Das Mitgefühl sage mir immer auch: „Der andere ist dir als Mensch, als Lebewesen gleichwertig, der andere existiert so wahr und echt wie du; Fremdwert ist gleich Eigenwert.“ (71). Zwar sehe ich den Anderen als ein mir gleichwertiges Individuum, gleichzeitig bin ich mir aber auch seiner Unterschiedlichkeit und Besonderheiten, in Bezug auf Lebensgeschichte und –erfahrungen und seine Situation bewusst.

Als Voraussetzung für „echtes Mitgefühl“, d. h. um dabei den Wert des anderen zu erfahren, sieht Scheler Selbstbewusstsein, Selbstwertgefühl und ein Eigenleben des Menschen, der nicht in einer eigenen Lebensleere dahinvegetiert (55). Ein

mangelndes oder negatives Selbstwertgefühl kann verhindern, dass ich die andere Person als eigenständiges, wertvolles Individuum anerkenne.

Ohne ein gewisses Selbstgefühl und Selbstwertgefühl – das nicht erst vom Eindruck auf andere abgeleitet ist, sondern ursprünglich ist – kann der Mensch nicht sittlich leben. (55 f.)

Selbstwertgefühl und Wertgefühl für den Anderen hängen also eng zusammen. Das Gefühl des eigenen Wertes ist aber auch für uns selbst wichtig. Ebenso wie das Gefühl, dass wir wirklich unser *eigenes* Leben leben und nicht ein Leben, das auf der Erwartungshaltung anderer beruht, z. B. der von Familie, Kirche oder auf allgemeinen gesellschaftlichen Konventionen (vgl. Rössler 2011(a)). Zur Verwirklichung dieses *eigenen* Lebens müssen wir selbständige und autonome Entscheidungen treffen.

3.4.3.4 Autonomie

Geht es bei der Moral meist um Pflichten und Verantwortung gegenüber anderen, gibt es beides doch auch in Bezug auf uns selbst. Die Idee der Selbstbestimmung ist seit der Aufklärung „grundlegend für alle Moral- und Rechtsfragen in unserer Gesellschaft.“ (vgl. hierzu und zum Folgenden Rössler 2011(a)). Über viele Lebensfragen müssen wir selbst entscheiden: Welchen Beruf wir wählen, welcher Religion wir angehören, wie wir unsere Kinder erziehen etc. „Wir sind moralisch verantwortlich für diese Fragen, aber wir wollen es auch sein, weil wir sonst von unserem eigenen Leben entfremdet wären.“

Autonomie heißt Selbstgesetzgebung oder Selbständigkeit (vgl. hierzu und zum Folgenden Pauen 2011). Der Begriff wurde in der Antike ursprünglich als Eigenschaft politischer Körperschaften aufgefasst, die sich selbst Gesetze geben konnten. Aber schon Sophokles verwendet den Begriff personenbezogen zur Beschreibung der inneren Unabhängigkeit der Antigone, die „nach eigenem Gesetz“ handelte (Sophokles, Antigone, Vers 821). Charakteristisch für den heutigen personenbezogenen Begriff sind die Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen und die Fähigkeit, sich eigene Regeln zu setzen bzw. diesen

entsprechend zu handeln. Autonomie bedeutet also keine regellose Freiheit oder gar Beliebigkeit, sondern eine *Bindung* des Individuums durch sich selbst.

3.4.3.4.1 Person und Gesellschaft

Aber auch die Auseinandersetzung mit unserem Umfeld spielt eine Rolle. In Fallgeschichte 3 setzt Jane ihre Idee von einem selbstbestimmten Leben gegen den Widerstand ihres Mannes und bestimmte gesellschaftliche Konventionen durch.

Rössler betont den wichtigen Punkt: „Autonom sind wir nie allein. Erst im sozialen Kontext können wir unsere Autonomie erproben.“ (Rössler 2011 (a)).

Hier ist ein zentrales Charakteristikum von Autonomie beschrieben, dass selbstbestimmtes Handeln auch gegen Widerstände erfolgt.

Autonomie setzt neben der Fähigkeit zu freiem Handeln *zusätzlich* voraus, dass man von dieser Fähigkeit auch in der Gegenwart von Widerständen Gebrauch machen kann. Wer dieses letztere Merkmal nicht erfüllt, kann ggfs. frei handeln, ohne autonom zu sein. (Pauen 2011, 259)

Autonomie gehört wie das Bedürfnis nach Bindung zu unserer Grundausstattung. Die Etablierung eines persönlichen Handlungsbereichs ist „eng verbunden mit der Etablierung der personalen Identität und der Auffassung des Selbst als Handelndem.“ (Nucci 1993, 97). Wir müssen bereit sein für Veränderungen und auch die Fähigkeit besitzen, unsere Ideen bezüglich unseres Lebens in die Praxis umsetzen.

The idea of autonomy is not merely an evaluative or reflective notion, but includes as well some ability both to alter one's preferences and to make them effective in one's actions and, indeed, to make them effective because one has reflected upon them and adopted them as one's own. (Dworkin 1988, 17)

Wir könnten ohne Autonomie keine Verantwortung für unser eigenes Leben übernehmen.

Gerald Dworkin sieht Autonomie als eine Eigenschaft zweiter Ordnung:

Autonomy is conceived of as a second-order capacity of persons to reflect critically upon their first-order preferences, desires, wishes and so forth and the capacity to accept or attempt to change these in light of higher-order preferences and values. By exercising such a capacity, persons define their nature, give meaning and coherence to their lives and take responsibility for the kind of person they are. (Dworkin 1988, 20)

Freiheit, Macht und Kontrolle über wichtige Aspekte des eigenen Lebens stellen notwendige Voraussetzungen dafür dar, dass Menschen ihre eigenen Ziele, Interessen und Wertvorstellungen entwickeln und in ihrem Leben umsetzen können. Allerdings zeigen schon verschiedene Experimente (s. 3.6.3), dass Anpassungsvermögen, Kooperationsbereitschaft oder bestimmte Rollenerwartungen Autonomie negativ beeinflussen bzw. aushebeln können.

Rössler bezeichnet Autonomie als eine „abhängige Freiheit“, abhängig von anderen Menschen, persönlichen Fähigkeiten und gesellschaftlichen Bedingungen. „Bestimmte gesellschaftliche Umstände sind notwendig oder gut für Autonomie und ermutigen das selbstbestimmte Leben, andere verhindern es.“ (Rössler 2011(a)). Das zeigt auch die Fallgeschichte: Während Ehemann und Arzt versuchen, Janes Autonomie zu untergraben, fördert und legitimiert die Selbsthilfegruppe, der sie sich anschließt ihre autonomen Bestrebungen. Jane wird klar, dass ihr Schicksal kein Einzelfall ist, sondern ein gesellschaftliches Phänomen.

Akteure sind nicht nur rational, sondern auch emotional, körperlich, kreativ, imaginativ und sie befinden sich immer schon in einem sozialen Kontext, der für ihre Möglichkeiten, ein autonomes Leben führen zu können, entscheidend ist, weil sie immer *in* einem sozialen Kontext und damit in Beziehungen mit anderen ein Verhältnis zu sich selbst (ihren Wünschen, Gefühlen, Überlegungen) und die Fähigkeit zur Autonomie erlernen und ausüben müssen. (Rössler 2011(b), 96)

3.4.3.5 Naturintegrität

Der Begriff „Natur“ (lat.: *natura* von *nasci* „entstehen, geboren werden“); bezeichnet das nicht vom Menschen Gemachte. Er umfasst - neben den Menschen

und Tieren als Lebewesen - auch Landschaften, Ökosysteme, die Biosphäre, d. h. letztlich den gesamten Kosmos.

In drei Fallgeschichten ist Natur Auslöser für eine moralische Erfahrung. Sandra (F2) wird Vegetarierin, weil die Brutalität des Schlachtvorgangs sie abstößt und ihr das Leben der Tiere als eigener Wert bewusst wird. Tiere sollen nicht nur dem Zweck menschlicher Bedürfnisbefriedigung dienen: „Ich kann es einfach nicht über mich bringen, etwas zu essen, das auf diese Weise getötet wurde und gar kein eigenes Leben hatte.“ (Weinreich-Haste 1986, 389).

Helen (F4) macht eine naturästhetische Erfahrung, während einer Autofahrt durch die Landschaft von Wales. Anderson (F6) erfährt medial vermittelt, welche Umweltzerstörung die Industrie anrichtet.

Natur wird in verschiedenen Kontexten erlebt und sie erfüllt unterschiedliche menschliche Bedürfnisse. Neben Bedürfnissen, bei denen es um die Ressourcen der Natur geht, befriedigt sie auch emotionale und ästhetische Bedürfnisse von Menschen.

Die Idee, dass Natur ein schützenswertes Gut sei, stammt nicht erst aus dem 20. Jahrhundert. Natur galt zu allen Zeiten als schützenswert – wenn auch nur einer Minderheit. Schon in der Antike prangerte Cicero den rohen Umgang mit Tieren an, deren Leiden und Sterben der Volksbelustigung diene. Leonardo da Vinci war Vegetarier. Die Idee des Tierschutzes bzw. die Idee der Leidensfreiheit empfindungsfähiger Tiere vertraten schon Rousseau und Voltaire. (vgl. hierzu und zum Folgenden Birnbacher 1991, 282; Birnbacher 2009, 125 f.). Seit Bentham 1789 schrieb, dass die Frage nicht sei, ob Tiere denken oder reden können, sondern: „Can they suffer?, war Leidensfreiheit ein Anliegen des ethischen Utilitarismus. 1822 wurde in England das erste Tierschutzgesetz, der sogenannte *Martin's Act*, erlassen. In Deutschland war Schopenhauer ein Pionier des Tierschutzes.

Der genuin moralische Aspekt der Behandlung der Tiere kommt erst dort ins Spiel, wo diese als leidensfähige Wesen wahrgenommen werden, denen (...) absichtliche oder vermeidbare Qual erspart werden soll. (Seel 1996, 344)

Aber nicht nur empfindungsfähige Wesen, sondern auch Landschaften oder Ökosysteme gelten als schützenswert; die Idee der Nachhaltigkeit in Bezug auf Wälder lässt sich seit 1713 nachweisen (vgl. Ott 2010, 16). Wertschätzungen des

Naturschönen werden seit den romantischen Anfängen des deutschen Naturschutzes immer wieder beschrieben. Schon vor 1850 wurde die Zerstörung schöner Felsformationen durch Steinbrüche beklagt (vgl. Ott 2010, 87).

Naturerlebnisse können nicht nur eine ästhetische, sondern auch eine transformative Wirkung haben.

3.4.3.5.1 Transformative Naturerfahrungen

Naturerfahrungen als Transformationserfahrungen sind nicht neu. Wahrscheinlich erlebten Menschen sie zu allen Zeiten.

Mehrere Vertreter physiozentrischer Umweltethiken haben Erfahrungen geschildert, die für sie Schlüsselerlebnisse darstellten.

Bei Albert Schweitzer war es die langsame Fahrt entlang einer Herde von Nilpferden im Abendlicht Westafrikas; bei Aldo Leopold der Blick ins Auge einer erlegten Wölfin; bei Arne Naess der fixierte Blick durch das Mikroskop auf einen in Säure sterbenden Floh; bei David Abraham ist es das Waten durch die schillernden Leiber von Lachsen bei Mondschein. (Ott 2010, 66)

Wie Ott weiter ausführt, werden im Kontext dieser Erfahrungen, „die meist den Charakter von sich aufdrängenden Widerfahrnissen haben“, moralische Begriffe eingeführt, wie bei Albert Schweitzer die Formel „Ehrfurcht vor dem Leben“. Es scheint, dass bei dieser Art der Naturerfahrung sich etwas moralisch Bedeutsames Geltung verschafft.

Auch die amerikanischen Transzendentalisten Ralph Waldo Emerson und Henry Thoreau beschrieben die transformierende Kraft von Naturerlebnissen. „Emerson and Thoreau believed that experience of nature elevates human values.“ (Norton 1987, 191).

Bryan Norton, der die Kategorie der sogenannten *Transformationswerte* (*transformative values*) in die umweltehtische Axiologie eingeführt hat, sieht die Natur „as a transformative agent in human value formation and alteration.“ (Norton 1987, 191). Nortons Konzeption unterscheidet *demand values* und *transformative values*. Menschen haben gefühlte oder überlegte (considered)

Vorlieben bzw. Präferenzen für bestimmte Erfahrungen, wie essen oder in der Wildnis zu wandern.

One can evaluate the objects of such preferences by saying that an object has “demand value” if it can provide satisfaction for some felt preference, either before or after it has been examined. (...)

I say that an object has “transformative value,” as opposed to demand value, if it provides an occasion for examining or altering a felt preference rather than simply satisfying it. (Norton 1987, 10)

Präferenzen und Werte von Individuen können modifiziert werden durch die Erfahrungen, denen die Personen ausgesetzt sind. So stellen Naturerfahrungen eine Möglichkeit dar, den inhärenten Wert von Entitäten zu entdecken.

Experience of nature can promote questioning and rejection of overly materialistic and consumptive felt preferences. Appeals to the transformative value of wild species and undisturbed ecosystems thereby provide the means to criticize and limit demand values that threaten to destroy those species and ecosystems while at the same time introducing an important value that humans should place upon them. (Norton, 1987, 189)

Norton veranschaulicht dies an einem Beispiel: Ein Junge zerstört mutwillig Vogeleier, weil er Spaß an dieser Tätigkeit empfindet. Die Erwachsenen erklären ihm, dass die Eier den Vogelnachwuchs enthalten. Fasziniert beobachtet der Junge in einem anderen Nest die Jungvögel, die von der Mutter gefüttert werden. Er stellt viele Fragen und zeigt eine eifrige Sorge für das Wohlergehen der Vögel. Vielleicht wird aus ihm ein Amateur-Ornithologe, der viel Freude aus einem lebenslangen Interesse an Vögeln zieht. (vgl. Norton 1987, 189 f.)

The initial appeal of the destructive felt preference and the demand value has now been transformed. To the extent that one believes the child’s posteducational preferences are more rational and less open to criticism, one also believes that the encounter with the birds has value: it has transformed irrational and indefensible felt preferences into more defensible considered preferences.

This example stands as a microcosmos of the power of nature to transform values across society. (Norton 1987, 190)

In dem Beispiel kommt es zu einem Wertewechsel: Bei dem Jungen steht nicht mehr die Befriedigung seiner Lust, sondern das Wohl der Tiere im Vordergrund.

Es kommt hier zu einem Wechsel der Perspektive – von einer anthropozentrischen zu einer biozentrischen Sicht und zu einem Wechsel von Werten – nicht mehr das eigene, sondern das Wohl der Tiere steht im Vordergrund.

Manche Erfahrungen machen es uns unmöglich bei unserer (eingeschränkten) Sichtweise zu verharren.

Wir können nicht mehr einfach den menschlichen Standpunkt einnehmen und die Folgen unserer Handlungen ausschließlich aus der Perspektive unseres eigenen Wohls erwägen. (Taylor 1997, 113)

Andere Wesen als Entitäten zu betrachten, die ein eigenes Wohl besitzen, kann dazu führen diesem Wohl einen Wert beizumessen. Von etwas zu sagen, es besitze einen inhärenten Wert bedeutet, dass das Wohl dieses Etwas Beachtung und Berücksichtigung verdient und dass der Verwirklichung dieses Wohls ein intrinsischer Wert zukomme, der als Zweck an sich und um der Entität willen, verfolgt werden sollte (vgl. hierzu und zum Folgenden Taylor 1997) .

Dieser inhärente Wert ist nicht „irgendeine mysteriöse objektive Eigenschaft“, nachweisbar durch empirische Beobachtung oder wissenschaftliche Untersuchung der Lebewesen, „sondern ein Wert, der nichtmenschlichen Tieren und Pflanzen selbst beigemessen wird, unabhängig von dem, was Menschen für ihr eigenes Wohl als förderlich erachten.“ (122) Der Förderung und dem Schutz der Natur wird ein intrinsischer Wert beigemessen. Wir sind in der Lage zu beurteilen, was eine Lebensform schädigt. Diese Urteile fließen in unsere Handlungsüberlegungen ein. „Sie gewinnen moralische Relevanz für unser Verhalten.“ (132). Daraus ergibt sich die moralische Verpflichtung, von einer Schädigung abzusehen.

Unsere ethische Rolle in der Natur gewinnt eine neue Bedeutung. Wir beginnen andere Wesen so zu betrachten wie uns selbst, wir sehen sie als Wesen, die ein Wohl haben, das sie zu verwirklichen suchen, so wie wir uns um die Verwirklichung unseres Wohls bemühen. Dementsprechend entwickeln wir die Bereitschaft, die Welt auch vom Standpunkt ihres Wohls aus zu betrachten. (Taylor 1997, 141)

Das stellt einen wichtigen Schritt dar auf dem Weg, Verantwortung zu übernehmen und diese in aktivem Natur-Engagement auszuüben.

4. Das Spezifische der moralischen Erfahrung

Die 15 Fallgeschichten zeigen, dass die meisten moralischen Erfahrungen ihren moralischen Charakter nicht von Anfang an haben. Sie beginnen als Widerfahrnis in der Alltagswelt. Wodurch wird eine alltägliche, praktische oder pragmatische Erfahrung zur moralischen Erfahrung?

In diesem Kapitel geht darum, welche Merkmale für moralische Erfahrungen spezifisch sind. Wie unterscheiden sich moralische Erfahrungen von nicht-moralischen Erfahrungen, z. B. alltäglichen oder ästhetischen Erfahrungen? Was ist die Konsequenz der moralischen Erfahrung?

Hier stellt sich auch die Frage nach einer eventuellen Definition des Begriffs „moralische Erfahrung“.

Die Fallgeschichten haben einen Einblick gegeben in die Bandbreite und Verschiedenheit der einzelnen Erfahrungen. So haben wir eher eine intuitive Vorstellung des Begriffs, als dass wir eine genaue Definition liefern könnten. Ich denke, hier geht es im Sinne Wittgensteins um einem „Begriff mit unscharfen Rändern“, so dass eher mit charakteristischen Merkmalen eine Familienähnlichkeit begründet werden kann.

Die philosophische Erfahrung zeigt, dass „viele grundlegende Begriffe – Begriffe, die in dem Begriffsgerüst, mit dem wir die Welt ordnen, eine tragende Rolle übernehmen – sich einer Definition hartnäckig entziehen.“ (Birnbacher 2009a, 285). Auch „beim Begriff der Moral und des Moralischen“ haben wir es mit einem solchen Fall zu tun. Der erfolgsversprechendste Ausweg aus diesem Dilemma – das Moralische gegen das Nichtmoralische abzugrenzen - scheint durch Angabe einer Reihe *typischer* Merkmale gegeben zu sein.

Typische Merkmale sind so bestimmt, dass sie zwei Bedingungen erfüllen: Sie sind erstens Merkmale, die eine Sache im *Normalfall* aufweist, ohne sie in allen Fällen aufzuweisen. Sie sind keine notwendigen Bedingungen. Sie sind zweitens Merkmale, die für eine Sache *charakteristisch* sind, ohne ihr in allen Fällen und unter allen Umständen zuzukommen. (Birnbacher 2009a, 285 f.)

Merkmale, die moralische Urteile, Normen und Werte typischerweise aufweisen sind: *Gemeinschaftsbezug*, *Verpflichtungscharakter*, *subjektive Wichtigkeit* und die Stützung durch *moralische Emotionen* (Birnbacher 2009a, 286).

Ich werde versuchsweise diese Merkmale übernehmen und prüfen, ob diese Spezifika auch bei den moralischen Erfahrungen gegeben sind. Zuvor möchte ich auf den Zusammenhang von Erfahrung und Alltagswelt und auf die Bezüge und Unterschiede zwischen ästhetischer, naturästhetischer und moralischer Erfahrung eingehen.

4.1 Erfahrung und Lebenswelt

Mieth zufolge bewegen wir uns die überwiegende Zeit auf einer *pragmatischen* Ebene, „auf welcher die Aneignung und die Weitergabe von Erfahrung am leichtesten geschieht, und zwar, weil hier die Konvention herrscht und weil seltener Konflikte auftreten.“ (Mieth 2002, 57). Hier spielen auch die Unterschiede zwischen Moral, Ästhetik und Religion keine große Rolle, da „eine zusammenhängende Konvention“ sie alle umfasst (vgl. Mieth 2002, 57).

Erst Konflikte machen uns deutlich, daß es eine Ebene der persönlichen Bestimmung und Entscheidung gibt und daß sich auf dieser Ebene Erfahrungen danach unterscheiden, ob es um moralische, ästhetische oder religiöse Urteile geht. Die nicht-pragmatische Dimension unserer Erfahrungen ist also zugleich ein Ende der konventionellen Nivellierung, weil sich auf dieser Ebene für Erfahrungen verschiedene Genres ergeben. (Mieth 2002, 57)

Es ist auch möglich, dass ein Mensch etwas als ästhetisch gelungen erfährt, was seiner moralischen Erfahrung zuwiderläuft (vgl. Mieth 2002, 57). Mieth zeigt hier einen wichtigen Punkt auf: die Gleichzeitigkeit verschiedener Genres von Erfahrung.

Erfahrungen können sich also gleichzeitig oder auch zeitlich nacheinander über verschiedene Erfahrungsfelder hinwegbewegen. Letzteres zeigt sich in dem überwiegenden Teil der Fallgeschichten. Die wenigsten begannen als moralische Erfahrungen, sondern unspezifisch in der Kontingenz der Alltagswelt. Diese Lebenswelt bildet immer den Hintergrund einer Erfahrung.

Nach Düwell, der sich eingehend mit der ästhetischen Erfahrung beschäftigt hat, darf das Verhältnis von ästhetischer und alltäglicher Erfahrung „nicht als Verlassen der lebensweltlichen Erfahrungsstruktur“ verstanden werden (Düwell 1999, 91). Er betont, dass das „Verhältnis von lebensweltlicher und ästhetischer Erfahrung nicht dualistisch“ sei, da die Lebenswelt von „ästhetischen Momenten“ durchsetzt ist.

Aber sie werden zumeist nicht als solche erfahrbar, weil sie zu eng mit unmittelbaren Bedürfnissen des alltäglichen Lebens verbunden sind. Emphatischere Formen der ästhetischen Erfahrung stellen demgegenüber eine Distanzierung von diesen Lebensvollzügen dar. (Düwell 1999, 60)

Die Verbindung von moralischer Erfahrung und Alltagswelt ist noch stärker, weil das alltägliche Leben in einem höheren Maß Gegenstand der Moral ist als der Ästhetik. Trotz der von Düwell beschriebenen „ästhetischen Momente“ im Alltag ist dieses Feld doch eher eine Sache der Freizeit und Muße.

4.2 Die ästhetische Erfahrung

In sozialer, instrumenteller, präferentieller und theoretischer Einstellung und Erfahrung engagieren sich die Handelnden auf höchst unterschiedliche Weise in ihrer Welt, indem sie Projekte entwerfen, kritisieren und ausführen, an denen ihnen aus unterschiedlichen Gründen liegt. Gegenüber allen diesen Praxisformen besteht das *ästhetische* Engagement allererst darin, daß die derart Erfahrenen *sich* als in ihrer Welt engagiert wahrnehmen und erfahren: in der Vergegenwärtigung von Situationscharakteren, deren Erfahrungsgehalt sie aus dem Fundus ihrer bisherigen Erfahrung imaginativ entdecken. (...) Sie erfahren sich als Subjekte ihrer Erfahrung. (Seel 1985, 172)

Hier geht es also um die Erfahrung selbst, nicht um die aus ihr folgenden Konsequenzen oder Handlungen.

Der Gegenstand des ästhetischen Interesses muss nicht unbedingt ein „ästhetisch interessanter Gegenstand“ sein, er muss auch nicht unbedingt „gelingen oder schön“ sein (vgl. Seel 1985, 181). Das ästhetische Urteil spricht den Objekten ästhetische Qualität nicht nur zu, sondern gegebenenfalls auch ab (vgl. Seel 1985, 192 f.). Die ästhetische Erfahrung stellt eine Verbindung zur Lebenswelt dar, von der sie sich aber gleichzeitig distanziert.

Das gelungene Werk führt die Erfahrenden nicht aus der Welt ihrer Erfahrung heraus oder setzt sie von dieser frei: es gibt ihnen die Freiheit, sich zu ihrer Erfahrung erfahrend zu verhalten. Der ästhetische Vollzug einer Erfahrung gewährt einen Spielraum gegenüber der angeeigneten Erfahrung, der im Prozeß dieser Erfahrung durchgehend wirksam bleibt. (Seel 1985, 281)

Dieser Spielraum bietet die Möglichkeit, sich aus den Verstrickungen der Alltagswelt zu lösen und zeigt Möglichkeiten auf *für* ein verändertes Verhalten (vgl. Seel 1985, 281). Seel betont die Freiwilligkeit der ästhetischen Erfahrung. Die ästhetische Wahrnehmung am gelungenen Objekt stellt ein *Erfahrungshandeln* dar, „wie es keine der nichtästhetischen Erfahrungssituationen sonst gewährt.“ (Seel 1985, 281). Wir sind nicht gezwungen, um des Erfolgs willen oder aus einer anderen Notwendigkeit heraus, uns auf eine ästhetische Erfahrung einzulassen. Aber es gibt auch die Überwältigung durch eine ästhetische Erfahrung, wie sie z. B. bei Rilke oder Wordsworth beschrieben wird. „In ästhetischer Einstellung sind wir auf Erfahrung aus: andernorts nehmen wir diese oft nur in Kauf.“ (Seel 1985, 172). Hier stellt sich die Frage, ob dieser von Seel beschriebene Exklusivanspruch berechtigt ist. Es gibt auch Individuen, die mit voller Absicht Orte oder Berufsfelder wählen, die sehr leicht die Möglichkeit einer moralischen Erfahrung bieten, wie beispielweise die Arbeit in pflegerischen Berufen, als Entwicklungshelfer oder als Mediziner für „Ärzte ohne Grenzen“. Neben diesem eventuell bewussten Aufsuchen moralischer Erfahrungen gibt es auch die Menschen, die sich – wie die Erfahrungssubjekte in den Fallgeschichten – auf eine moralische Erfahrung einlassen. Die sich der Erfahrung nicht entziehen, sich ihr nicht verweigern, sondern die sich dem Widerfahrnis, das sie (be)trifft stellen. Ich habe schon unter Punkt 1.1.3, in Bezug auf das „Machen“ einer Erfahrung beschrieben, dass es sich nicht nur um ein Widerfahrnis, um ein Beeindruckt-werden handelt, sondern auch um ein produktives, vom Erfahrungssubjekt mitgestaltetes Geschehen. Das *Sich-einlassen auf* das Wahrgenommene, das Ereignis oder Erlebnis stellt eine aktive Reaktion auf eine vorgegebene Situation dar. Jede Erfahrung besteht aus Momenten der (passiven) Hinnahme, aber auch aus aktiven Reaktionen. Die Reaktionen fallen unterschiedlich aus, sie sind abhängig vom Charakter des Erfahrungssubjekts, von seinen Einstellungen, von dem Gefühl der Selbstwirksamkeit etc. Ich werde

darauf später noch ausführlicher eingehen. Die Reaktionen sind auch abhängig vom Erfahrungsfeld oder –genre.

Der Vollzug der ästhetischen Erfahrung, die sich auf einen „sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand“ konzentriert, der die Möglichkeit zu einer ästhetischen Erfahrung bietet, geschieht durch „Distanz zu anderen Lebensvollzügen“. Wir können uns mit einer „von aller Zweckorientierung freien Haltung“ in die Form eines Gegenstands oder Melodie eines Musikstücks versenken (vgl. Düwell 1999, 73). Trotz und gleichzeitig aufgrund dieser Distanz kommt es zu einer Konfrontation mit Aspekten der Alltagswelt, die in diesem ästhetischen Spiel besonders deutlich werden. Diese besondere Reflexivität auf die Lebenswelt sieht Düwell neben der „Selbstzweckdienlichkeit“ und dem ästhetischen Genuss als ein Spezifikum der ästhetischen Erfahrung (vgl. Düwell 1999, 64). Das „selbstzweckhafte Verhältnis zur Lebenswelt, von der sich die ästhetische Erfahrung distanziert, die sie anschaulich präsentiert oder mit neuen Möglichkeiten der Weltsicht konfrontiert“, stellt, nach Düwell, das zentrale Unterscheidungsmerkmal dar (Düwell 1999, 93). Im Gegensatz zur lebensweltlichen Erfahrung ist die ästhetische Erfahrung von einer anderen Verbindlichkeit. Sie zwingt nicht unbedingt zur Modifikation einer bestehenden Weltsicht oder zu einer Verhaltensänderung (vgl. Düwell 1999, 93 f.).

Anders verhält es sich mit naturästhetischen Erfahrungen auf die ich im folgenden Abschnitt eingehe.

4.3 Die naturästhetische Erfahrung

Hier kommt eine moralische Komponente ins Spiel. Dies zeigte sich auch bei Naturerfahrungen als Transformationserfahrungen.

Da die Natur unsere Lebensgrundlage bildet (obwohl wir dieses oft vergessen oder verdrängen), haben wir zu ihr nicht nur ein „theoretisch-objektiviertes, sondern ein lebensweltlich-praktisches Verhältnis“ (Seel 1996, 22). Wenn wir einem Phänomen mit „interesseloser Aufmerksamkeit“ begegnen, ohne die Absicht einer Deutung sehen wir alles am Gegenstand als wichtig an, auch die Aspekte, die wir bei einer theoretischen oder pragmatischen Beziehung außer Acht lassen würden (vgl. Seel 1996, 39).

Neben dieser kontemplativen Betrachtung lässt sich Natur auch in „Korrespondenz mit dem eigenen Leben“ erfahren, da sie dem Menschen Möglichkeiten guten Lebens eröffnet (vgl. Seel 1996, 90). Die Natur beeinflusst auch in starkem Maße das affektive Empfinden des Menschen (vgl. Seel 1996, 102).

Eine Bedingung für eine ästhetische Naturwahrnehmung liegt darin, dass Natur losgelöst von Funktionalität und anderen instrumentellen Orientierungen wahrgenommen wird. Hier kommt auch eine moralische Komponente ins Spiel, indem wir Natur als schützenswert um ihrer selbst willen erfahren.

Eine moralische Relevanz der ästhetischen Naturerfahrung ergibt sich nur aus der Tatsache, daß wir in der ästhetischen Naturerfahrung Natur in nicht-instrumenteller Perspektive erfahren und diese nicht-instrumentelle Erfahrung der Natur, welche zu jener Erfahrung Anlaß gibt, als an sich wertvoll und schützenswert erleben. (Düwell 1999, 311)

Aber das Naturschöne ist auch „eine ausgezeichnete Lebensmöglichkeit des Menschen“ (Seel 1996, 220) und „eine besondere Sphäre der lebensweltlichen Wirklichkeit“ (Seel 1996, 273). Natur fordert Respekt und Schutz auch zum Erhalt dieser Lebensmöglichkeiten für den Menschen und andere Lebewesen.

Ich möchte im Folgenden auf die Rolle der ästhetischen Erfahrung für die moralische Erfahrung eingehen. Erstere kann z. B. in durch fiktive Geschichten in Filmen oder Büchern die Möglichkeit bieten zu einer imaginativen, spielerischen Auseinandersetzung mit moralischen Themen, die als Vorübung zu einer realen Situation dienen kann.

4.4 Erfahrung: existentiell – ästhetisch - moralisch

Rein existentielle Erfahrungen sind immer relativ, da sie durch ein persönliches Erlebnis ausgelöst werden, eine persönliche, subjektive Wertung erfahren und in die persönliche Einstellung eingehen. In ihnen wird der subjektive Wert von Situationen erfahren, in denen wir uns befinden oder befunden haben. Das bedeutet aber nicht, dass das subjektiv als wertvoll Geschätzte nicht auch objektiv wertvoll ist (vgl. Seel 1996, 305). Existentielle Erfahrung ist „das Bekanntwerden mit dem unmittelbaren Wert von Handlungssituationen in ihrem mittelbaren Wert

für die Ausrichtung des eigenen Lebens“ (309). Bei der moralischen Erfahrung kommt noch der Gemeinschaftsbezug hinzu: Moralische Erfahrung ist „das Bekanntsein oder Bekanntwerden mit nichtrelativen Lebensmöglichkeiten, die für alle anderen so wichtig sind wie für mich selbst (Seel 1996, 309).

Bevor ich auf die Spezifika der moralischen Erfahrung weiter eingehe, möchte ich zuerst noch auf die Verbindung von ästhetischer und moralischer Erfahrung eingehen.

Wenn ich Mieths Unterteilung des Erfahrungsprozesses in Kontrast-, Sinn- und Motivationserfahrung zugrunde lege, kann Kunsterfahrung als mögliche Kontrasterfahrung wirken (vgl. hierzu und zum Folgenden Düwell 262 ff.). Kunst kann Kritik leisten, nicht durch Normen, sondern indem sie den defizitären und problematischen Charakter bisheriger Handlungsorientierungen anschaulich verdeutlicht. „Kunst verbindet Anschaulichkeit und Reflexion und bietet sich somit als ‚ethisches Modell‘ an, weil die Erfahrung, die eingebracht wird, bereits durch die Reflexion gebrochen ist.“ (262). Ich handele nicht in der ästhetischen Erfahrung, aber sie kann mir z. B. durch Literatur oder Theater in Form literarischer Verfremdung oder Verdichtung (282), mein Handeln oder meine Möglichkeiten veranschaulichen. Sie kann mich zum Nachdenken, zur Reflexion anregen, hier kann eine „ästhetische Auseinandersetzung mit den konkreten und situativen Spielräumen der Lebens- und Handlungssituation“ stattfinden (286). Zwar greift die Kunst auf lebensweltliche Erfahrung zurück, „aber durch die ästhetische Gestaltung gewinnt sie erst den experimentellen Charakter und ihr besonderes Reflexionspotential.“ (262)

Aufgrund ihrer Herauslösung aus praktischen Zusammenhängen kann die (natur)ästhetische Erfahrung Wertkonflikte auch in „unaufgelöster Gestalt präsentieren“. Sie ermöglicht ein Verständnis von Wertschätzung, das frei ist von Handlungsdruck. Sie kann dadurch relevante Wertaspekte und alternative Lösungsmöglichkeiten aufzeigen (308)

Ästhetische Erfahrungen und naturästhetische Erfahrungen können also Kontrast- und auch Sinnerfahrungen im Sinne Mieths darstellen, indem sie Konsequenzen von Handlungen oder Unterlassungen aufzeigen und somit eine Motivation für das eine oder andere liefern.

Geht es bei der ästhetischen Erfahrung um ein „Spektrum revidierbarer Möglichkeiten“ (Düwell 1999), geht es bei der moralischen Erfahrung um

Handlungen des Erfahrungssubjekts und die daraus resultierenden Folgen für andere Menschen, ob diese Handlungen eine Unterstützung oder eine Schädigung anderer bedeutet. Es geht um moralisch richtiges Handeln, die Erfüllung normativer Ansprüche und um Verantwortung.

4.5. Moralische Erfahrung als Handlungsmotiv

Zur moralischen Erfahrung gehört die Einsicht, dass andere Menschen „das gleiche Recht auf Grundmöglichkeiten eines gedeihlichen Lebens haben wie ich selbst“ (vgl. Seel 1996, 309). Hieraus entsteht die Verpflichtung, dieses Recht zu achten, wenn ich die Erwartung habe, dass andere Menschen mein Recht achten.¹⁷

Moralische Erfahrung ist grundsätzlich die einer trotz der Verschiedenheit ihrer Lebensumstände und Fähigkeiten gegebenen Gleichheit der Menschen in ihrem Streben nach einem gelingenden Leben – mit der entscheidenden Konsequenz der Anerkennung dieses Maßes auch im eigenen Handeln. (Seel 1996, 309)

Ich denke, hier sind wichtige Merkmale der moralischen Erfahrung beschrieben: es geht um den Gemeinschaftsbezug, der als Handlungsmotivation des Erfahrungssubjekts eine gesteigerte Relevanz, eventuell sogar einen Verpflichtungscharakter erhält. Es geht um die Folgen, die Konsequenzen und die Verantwortung; um die „Änderung des Seins, nicht nur des Sinns“ (vgl. Mieth 1999), die sich aus der moralischen Erfahrung ergeben. Wichtig ist daher, die Umsetzung in ein entsprechendes Verhalten und Handeln (vgl. Seel 1996, 309; Mieth 1999, 144 f.). Typischerweise beziehen sich moralische Normen und Werte auf Verhalten, von dem andere direkt oder indirekt betroffen sind. Hier geht es um fremden Schaden oder Nutzen oder um Fragen der Gerechtigkeit und Gleichheit (vgl. Birnbacher 2009a, 286). Dieses Handeln ist in den überwiegenden Fällen auf etwas außerhalb des Erfahrungssubjekts bezogen – andere Menschen, Tiere oder die Umwelt. Jane in Fallgeschichte 3 scheint zwar egoistisch zu handeln, da aber ihre persönliche Problematik eine gesellschaftliche Problematik widerspiegelt und

¹⁷ Hier stellt sich die Frage, ob „ich verpflichtet bin, dieses Recht zu achten, wenn ich erwarte, daß es mir gegenüber geachtet wird.“ (Seel, 309) Oder ist es genuin moralisch, wenn ich das Recht achte, ohne die Erwartung einer Gegenleistung?

Jane sich in einem größeren Rahmen engagiert, ist auch hier der Gemeinschaftsbezug gegeben. Das deckt sich mit dem am Anfang des Kapitels beschriebenen typischen Merkmal.

4.5.1 Moralische Erfahrung und Gemeinschaft

Ich bin unter 3.4.2 auf das Problem einer partikularen Moral eingegangen.

Eine Konsequenz der moralischen Erfahrung bei den Erfahrungssubjekten ist eine Erweiterung ihres Gefühls von Gemeinschaft. „I now have a much wider sense of community than the purely parochial one“, beschreibt es Snoddon (Snoddon 2004, 39). Ging es Snoddon (F9) und Magee (F13) bei ihren früheren Taten nur darum, ihre jeweilige Gemeinschaft zu schützen, setzt nun eine Erweiterung ein über die Feindeslinien hinweg. Auch Jo Berry (F14) entdeckt zu ihrer Überraschung bei den Treffen mit den sogenannten Feinden wie normal und sympathisch diese sind (Berry 2004, 16). Woolf, der „harte“ Kriminelle wusste, dass er ungesetzlich und unmoralisch seinen Opfern gegenüber gehandelt hatte, aber es interessierte ihn nicht. Er lebte in seiner eigenen, egozentrischen Welt. „Nothing could reach me because there was nothing to reach“ (Woolf 2009, 308). Erst als er mit den Gefühlen seiner Opfer konfrontiert wurde, konnte er Empathie für ihre Nöte aufbringen und Scham und Reue über seine Taten empfinden.

Die Personen in den Fallgeschichten erweitern ihren Sinn von Gemeinschaft bzw. ihre Verantwortung gegenüber der Umwelt, Tieren, anderen Menschen, zukünftigen Generationen, früheren Feinden, früheren Opfern, Menschen anderer Hautfarbe etc. Die Erfahrungssubjekte entwickeln sich in Richtung eines moralischen Universalismus.

Das ist aber die Basis echter moralischer Anerkennung: beim anderen als eine möglicherweise sehr andere Version des Guts freier Lebensführung und Vergesellschaftung zu respektieren, was wir im *eigenen* Lebenszusammenhang als *allgemeine* Bedingung menschlichen Wohlergehens erkennen. (Seel 1996, 310)

Die Erfahrungssubjekte nahmen Anstrengungen auf sich, verließen ihre Komfortzonen, schränkten ihre eigenen Handlungsspielräume ein zugunsten einer *Moral der Rücksicht auf andere* (vgl. Seel 1996, 299).

Seel betont, dass auch die „allgemeinste Erklärung“ dessen, „was es heißt, ein gutes Leben zu leben“ den Aspekt der „moralischen Verpflichtung gegenüber allen anderen nicht integrieren“ kann (Seel 1996, 360).

Zwar gibt es kein gutes Leben ohne die moralische Anerkennung einiger und durch einige, aber sehr wohl ohne die (...) Anerkennung aller. Der entscheidende Schritt von einer universalen Moral der Lebensführung zu einer universalistischen Moral der Anerkennung liegt daher erst in einer starken *Verallgemeinerung* des Respekts vor der Lebensmöglichkeit der anderen. (Seel 1996, 360)

Daraus, dass etwas für jeden Menschen gut ist, wie z. B. ein Leben in Freiheit, folgt nicht automatisch, dass es jedem auch einzuräumen sei.

Das folgt erst *innerhalb* der Einstellung einer universalistischen Moral. Nur für die, die diese Einstellung haben, ist die Tatsache, daß ein solches Leben für alle vorteilhaft ist, gleichbedeutend mit dem praktischen Grund, allen die Möglichkeit solchen Lebens zu gewähren – allen ein *Recht* auf es zuzusprechen. (Seel 1996, 361)

Ich denke, wichtig ist hier die Formulierung „praktischen Grund“, dass eben diese Einstellung auch ihren Ausdruck im Handeln findet.

Das Verhalten der Personen in den Fallgeschichten lässt sich als Ausweitung, als ein veränderter Gemeinschaftsbezug beschreiben. Was aber hat sich für das Erfahrungssubjekt in Bezug auf seine Einstellungen, Werthierarchien etc. geändert, dass es zu dieser Verhaltensänderung kommen kann?

4.5.2 Erfahrung (be)trifft Person

Ich habe unter 4.2 beschrieben, dass es Menschen gibt, die von sich aus, d. h. aktiv bestimmte Erfahrungsfelder aufsuchen, um sich den entsprechenden Erfahrungsmöglichkeiten auszusetzen. In den 15 Fallgeschichten wurden die Personen mit einer Situation konfrontiert, auf die sie reagieren mussten. Erfahrung ist nie ein objektives, sondern immer ein persönliches Widerfahrnis (s. 1.1.2 u. 1.1.3). Es geschieht etwas, das nicht von der Person selbst erzeugt oder ausgelöst wurde. Das auslösende, in der Kontingenz der Alltagswelt auftretende Ereignis, das zu einer moralischen Erfahrung führt, muss nicht unbedingt ein

moralisches Ereignis sein. Auch der reaktive Affekt muss nicht unbedingt ein moralischer sein, aber er ist Ausdruck einer subjektiven Betroffenheit. Hier gibt es eine hohe Unspezifität in Bezug auf das Ereignis und auch auf den Affekt. Außerdem hat das Erfahrungssubjekt verschiedene Möglichkeiten, auf die jeweilige Situation und den Affekt zu reagieren. Sie kann die Situation und den Affekt negieren oder beides ins Lächerliche ziehen. Sie kann die Situation in ihrer eigenen Sichtweise deuten und interpretieren, eventuell auch mit einer sozialen Unterstützung durch andere Personen.

Wie ein Mensch etwas bewertet, hängt von den Vorstellungen, den inneren Einstellungen und Überzeugungen ab, die der betreffende Mensch hat. Und diese Überzeugungen und Vorstellungen sind das Ergebnis seiner jeweiligen, im bisherigen Leben gemachten Erfahrungen. (Hüther 2011, 73)

Das Erfahrungssubjekt kann aber auch eine Erfahrung machen wollen, es hat die Möglichkeit, sich auf die Erfahrung *einzulassen* (s. 1.1.3), d.h. aktiv auf das Erlebnis zu reagieren, sich mit den Irritationen, dem Unbehagen, den Spannungen, die durch die Situation verursacht werden, auseinanderzusetzen. Es kann sich seinem emotionalem Ungleichgewicht, seiner Unzufriedenheit und seinen Zweifeln an seinen bisherigen Wertvorstellungen und in Bezug auf seinen bisherigen Umgang mit Menschen und seiner Umwelt stellen. Dieses Infrage stellen und die Suche nach Alternativen öffnen das Erfahrungssubjekt für neue Einsichten und Möglichkeiten.

Dadurch, dass in der Erfahrung Erkenntnisse durch unmittelbares persönliches Erleben gewonnen werden, ergibt sich eine enge Verbindung zum Erfahrungssubjekt. Erfahrungen werden von realen Personen, mit einer spezifischen Geschichte, einem Charakter mit Stärken und Schwächen, mit einem bestimmten Selbstbild gemacht. Die Struktur dieses Selbstbilds bestimmt darüber, was als Motivationserfahrung im Sinne Mieths in Frage kommt, um einen Wandel auszulösen. Eine der wichtigsten Motivationen menschlichen Verhaltens ist das Bedürfnis ein stabiles positives Selbstbild aufrecht zu halten (s. 3.4.2.1).

4.5.2.1 Affekte als Erfahrungsauslöser

Die Verbindung zwischen moralischem Urteil und entsprechendem Handeln ist oft schwach. Deshalb ist eine Intensität der Gefühle notwendig, die eine tiefe Betroffenheit beim Erfahrungssubjekt auslöst. Die Affekte richten die Aufmerksamkeit und Konzentration der betroffenen Person auf das spezifische Ereignis. Wie die Fallgeschichten zeigen, können hierdurch latent vorhandene moralische Einstellungen bewusst werden, stereotype Verhaltensmuster aufgebrochen werden oder auch ein totaler Wandel ausgelöst werden.

Das Individuum erlebt Moral als ein System aus Regeln und Überzeugungen über richtiges Handeln zunächst „als etwas objektiv Vorgegebenes“, das ihm im Prozess der Sozialisation und in verschiedenen Formen der sozialen Interaktion begegnet.

Neben dieser äußerlich-gesellschaftlichen Seite hat die Moral für das Individuum aber zugleich eine „Innenseite“. Die Moral vermag ihre gesellschaftliche Rolle nur deshalb zu spielen, weil die einzelnen Individuen die von ihnen nach außen hin vertretene Moral überwiegend auch innerlich bejahen. Die Individuen haben moralische Überzeugungen und Forderungen soweit ‚verinnerlicht‘, dass sich diese mit zum Teil höchst intensiven Emotionen verbunden haben – moralischen Emotionen wie Schuldgefühlen, Gerechtigkeitsgefühl, Empörung und moralischer Hochachtung (Birnbacher 2007, 7 f.)

Das entspricht der Beschreibung von Montada: Das Erleben moralischer Gefühle ist ein Indikator für die wirksame Existenz einer moralischen Norm (vgl. Montada 1993, 261), ein Indiz dafür, dass die übertretene moralische Norm „Teil der persönlichen moralischen Identität, des Selbst, ist“ (Montada 1993, 268).

Moralische Emotionen stellen auch ein wichtiges – vielleicht sogar das wichtigste – Unterscheidungsmerkmal zwischen dem moralischen und anderen Erfahrungsgenres dar. Ich bin schon ausführlich auf moralische Gefühle eingegangen (s. 3.1). Sie stellen den Dreh- und Angelpunkt der moralischen Erfahrung dar.

„Aus selbstbezogenen moralischen Emotionen wie Gewissensregungen, Schuldgefühlen und Selbstvorwürfen speist sich ein Gutteil der Motivation zu moralischem Verhalten.“ (Birnbacher 2009a, 288). Das konnten wir in den Fallgeschichten 1, 2, 6, 7, 9, 10, 14 beobachten. Aber auch Empörung ist eine

Motivation für moralisches Eingreifen bzw. Verhalten wie in den Fallgeschichten 2, 3, 4, 5, 7, 8, 11, 15.

4.5.2.2 Die subjektive Wichtigkeit von Moral

Für die Personen der Fallgeschichten erhält Moral und entsprechendes Verhalten eine subjektive Wichtigkeit. „Typisch für die Moral ist, dass diejenigen, die in ihren Bereich fallende Normen und Werte vertreten, diese für besonders *wichtig* halten.“ (Birnbacher 2009a, 287). Allerdings können Menschen auch anderen Werten Vorrang geben, ohne sofort zu Amoralisten zu werden. (vgl. Birnbacher 2009a). Auch nichtmoralische Motive, wie z. B. der Wunsch nach Anerkennung spielen eine Rolle. So beschreibt Virginia Durr (F8), dass ein Motiv für ihren sukzessiven Wandel zu einer Gegnerin der Rassentrennung darin bestand, dass sie in dieser Hinsicht die Anerkennung von Frau Roosevelt gewinnen wollte. Ich habe unter 3.4.2 die Dimensionen des Wandels beschrieben, von der Aufdeckung schon latent vorhandener Einstellungen bis zur Änderung von Zielen und zum totalen Wandel. Allerdings belegen die Erfahrungssubjekte ihren Wandel und ihr entsprechendes Handeln nicht unbedingt mit moralischen Begriffen. „Something in me began to change“, berichtet der weiße Junge in Fallgeschichte 1.

„Es war nur etwas, was ich tun mußte“, sagt Virginia Durr (F8) über ihren jahrelangen Kampf gegen die Rassentrennung. Colby und Damon beschreiben, dass bei den moralischen Vorbildern die moralischen Ziele eine größere Wichtigkeit erhielten und schließlich immer weniger vom Selbstinteresse zu unterscheiden waren (vgl. Colby & Damon 1993, 230).

Aus dieser zunehmenden Wichtigkeit von Moral für das eigene Leben resultiert auch die Bereitschaft, die entsprechenden Konsequenzen zu tragen, in Hinsicht darauf, dass diese moralischen Verpflichtungen persönliche Einschränkungen und Anstrengungen von den Erfahrungssubjekten fordern.

4.5.2.3 Der subjektive Verpflichtungscharakter

Diesen Verpflichtungscharakter in Bezug auf Moral beschreibt Birnbacher so: „Typischerweise erheben zumeist einige Urteile, die Teil eines Moralsystems sind, *Forderungen* an das Handeln anderer.“ (Birnbacher 2009a, 287). Ich denke, dass es im Fall der moralischen Erfahrung um Forderungen geht, die die Person selbst an das eigene Handeln stellt. Hier geht es also um Selbstverpflichtung. Die Person muss im Sinne ihrer neuen Erkenntnisse handeln, wie z. B. Sandra (F2), um nicht von ihrem Gewissen gequält zu werden. Auch Anderson (F6) wollte nicht als Ausbeuter der Erde dastehen und änderte seine Firmenpolitik.

Aber ist das die ganze Wahrheit? Handeln wir nur aus Pflicht moralisch oder wenn unser Selbstbild in Gefahr gerät? Klaus-Jürgen Grün hält es für eine „grauenvolle Vorstellung“, dass Menschen nur aus „reinem Zwang“, aus einem Motiv der Aufopferung, die Interessen anderer Menschen berücksichtigen (vgl. Grün 2010, 58).

Anderson berichtet, dass aufgrund der neuen Richtlinien die Mitarbeiter motivierter waren und das Unternehmen neue Kunden gewann (vgl. Anderson 2005). Interessant sind auch die Beobachtungen von Colby und Damon in Bezug auf die Flow-Zustände der moralischen Vorbilder bei deren Engagements, gerade auch in schwierigen Situationen (vgl. Colby & Damon 1992).

Gefühle von Hilfsbereitschaft und Fürsorge für andere fühlen sich auch für uns selber gut an.

Allgemein gesprochen sind es Emotionen, Gemütsbewegungen, die uns in Bewegung versetzen. Die Evolution richtet es so ein, dass diese Emotionen unser Verhalten steuern. Wir trinken Wasser, essen, schlafen und haben Sex, weil wir uns dabei gut fühlen. Gleiches gilt für Empathie und unser moralisches Empfinden. (Keysers 2013, 257)

Das zeigen auch die Ergebnisse der Kernspintomograf-Experimente der Hirnforscher Jorge Moll und Jordan Grafman (Moll 2006). Bei Studenten, die sich auf Anweisung der Forscher vorstellten, einen großen Geldbetrag zu erhalten, erhöhte sich die Blutzufuhr im mesolimbischen System. Dieses sogenannte „Belohnungszentrum“ ist auch aktiv, wenn ein Mensch sich über Essen oder Sex freut. In einer zweiten Versuchsreihe sollten die Studenten sich vorstellen, dass sie den Geldbetrag für einen wohltätigen Zweck spendeten. Auch hierbei kam es

zu einer vermehrten Blutzufuhr im mesolimbischen System. Hier kam noch eine Gehirnregion hinzu – der subgenuale Cortex. Dieser Teil des präfrontalen Cortex ist zuständig für soziale Aufmerksamkeit und Zuneigung. Es fühlt sich also für Menschen gut an, Gutes zu tun. De Waal drückt es so aus: “Nature often equips life’s essentials – sex, eating, nursing – with built in gratification” (de Waal 2003).

Helen (F4), die mit ihrer etablierten Lebensform gebrochen hatte und auch bereit war für ihre Überzeugungen ins Gefängnis zu gehen, sah sich nicht als Opfer, sondern als eigennützig handelnde Person, die ihre Interessen sicherte und versuchte, die Menschen und Dinge zu schützen, die ihr viel bedeuteten. Auch Snowden, der sein privilegiertes Leben, seine Familie und Heimat aufgab, handelte, nach seiner Beschreibung, aus Selbstinteresse, da er nicht in einer Welt leben möchte, in der es keine Privatsphäre und keinen Raum für intellektuelle Erkundungen und Kreativität gibt.

Jedes der Erfahrungssubjekte handelte im Rahmen seiner individuellen Möglichkeiten. „Jeder Einzelne muß seinen eigenen Beitrag leisten, so wie nur er es vermag“, sagt Helen John (F4) (Weinreich-Haste 1986, 397).

So kann moralisches Handeln nicht nur eine freudlose Pflicht darstellen, sondern auch Sinn und Zufriedenheit für den Handelnden bringen, sozusagen eine moralische win-win-Situation für Geber und Empfänger.

5. Nachbemerkung

Ich denke, dass es für die Bearbeitung der Fragestellung wichtig war, mit realen Fallgeschichten zu arbeiten, um so einen tieferen und detaillierteren Einblick in die Problematik zu bekommen. Auch darin, dass Erfahrungssubjekte nicht so rational und prinzipiengeleitet agieren wie Philosophen es sich manchmal vorstellen oder gerne hätten. In diesen realen Erfahrungen zeigt sich – was z. B. Schopenhauer und auch Hume wussten - dass Moral viel mit Empathie und anderen Gefühlen zu tun hat.

Geschichten geben einen unmittelbaren lebendigen, farbigen Eindruck von dem Prozess, schildern anschaulich die Suche und das Herantasten an Lösungsmöglichkeiten, bis zur Integration der neuen Einstellungen und Praxis in den Alltag der Personen.

Erst wenn einem geregelten Ablauf oder einer geplanten Handlung ein unvorhergesehenes Widerfahrnis widerfährt, müssen sie – die Geschichten – erzählt werden; denn in der Regel weiß man erst hinterher, ob es eine Geschichte ist. Darum müssen Geschichten – Handlungs-Widerfahrnis-Gemische – erzählt werden. (Odo Marquard zitiert nach Welzer 2013, 254)

Geschichten zeigen die unterschiedlichen Gefühle und Reaktionen der Erfahrungssubjekte in einer Zeit der Instabilität und Unsicherheit - ihre Verzweiflung, ihren Mut und ihre Selbstüberwindung. Die Fallgeschichten sind aus der Erste-Person-Perspektive geschildert. Sie geben dadurch auch nicht nur objektive Tatsachen wieder, sondern auch die Bedeutung der Ereignisse für die Person.

Es wäre ein schwerer Fehler, die ethische (wie auch die moralische) Erfahrung buchstäblich als subjekt-neutrale Erfahrungen zu interpretieren; damit ginge der spezifisch praktische Sinn dieser Erfahrung verloren. Ethische Erfahrung ist nur aus der subjektiven Beteiligung an Situationen zu verstehen, die sich als Lebenslagen erweisen, deren Qualität nicht an private Wertentscheidungen gebunden ist. Die person-irrelative Beurteilung dieser Situation ist von der personen-relativen Wahrnehmung nicht zu trennen. Ethische Erfahrung hat immer eine personenrelative Komponente, nur geht sie in dieser nicht auf; sie ist personale Erschließung allgemeiner Formen des Lebens. (Seel 1996, 305)

Literaturverzeichnis

- Anderson, Ray C.: Mid-Course Correction. Toward a Sustainable Enterprise: The Interface Model, Atlanta, Georgia 1998
- Anderson, Ray C.: On Responsibility in the Private Sector. Keynote speech by Ray Anderson at Rethinking Development in Antigonish, Nova Scotia. Juni 2005. Unter: www.gpiatlantic.org/conference/proceedings/anderson.htm
- Aronson, Elliott; Wilson, Timothy D. & Akert, Robin M.: Sozialpsychologie. 6., aktualisierte Auflage. München 2008
- Asch, Solomon: Effects of Group Pressure upon the Modification and Distortion of Judgements. In: Guetzkow, H. (Hg.): Groups, Leadership and Men. Pittsburg 1951, S. 177-190
- Bandura, Albert: Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities. In: Personality and Social Psychology Review 3, 1999, S. 193-209
- Bandura, Albert: Exercise of Human Agency through Collective Efficacy. In: Current Directions in Psychological Science 9, Juni 2000, S. 75-78
- Bauer, Joachim: Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone. Hamburg, München ¹⁵2010
- Baumgartner, Christoph: Umweltethik – Umwelthandeln. Ein Beitrag zur Lösung des Motivationsproblems. Paderborn 2005
- Bennett, Jonathan: The Conscience of Huckleberry Finn. In: Philosophy (49), 1974, S. 123-134
- Berry, Jo: Jo Berry. In: Unarmed Heroes. The Courage to go beyond Violence. Personal Testimonies and Essays on the Peaceful Resolution of Conflict. Peace direct (Hrsg.) Trowbridge, Wilts. 2004, S. 13-21
- Bierhoff, Hans-Werner: Psychologie prosozialen Verhaltens. Warum wir anderen helfen. 2., vollständig überarbeitete Auflage. Stuttgart 2010
- Birnbacher, Dieter: Mensch und Natur. Grundzüge der ökologischen Ethik. In: Bayertz, Kurt (Hrsg.): Praktische Philosophie: Grundorientierungen angewandter Ethik. Hamburg 1991, S. 278-321
- Birnbacher, Dieter: Analytische Einführung in die Ethik. 2. Auflage. Berlin 2007
- Birnbacher, Dieter: Mythen über Moral. In: Georg Kamp/Felix Thiele: Erkennen und Handeln. Festschrift für Carl Friedrich Gethmann zum 65. Geburtstag. Paderborn 2009a, S. 267-289

- Birnbacher, Dieter: Schopenhauer. Stuttgart 2009b
- Bischof-Köhler, Doris: Spiegelbild und Empathie. Die Anfänge der sozialen Kognition. Bern 1989
- Bischof-Köhler, Doris: Empathie. In: Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. Bohlken, Eike & Thies, Christian (Hrsg.) Stuttgart 2009
- Blasi, Augusto: Moralische Kognition und moralisches Handeln. Eine theoretische Perspektive. In: Garz, Detlef: Moralisches Urteil und Handeln, Frankfurt 1999, S. 47-81
- Brosnan, Sarah & de Waal, Frans: Monkeys reject unequal pay. In: Nature 2003, Bd. 425, S. 297-299
- Brugger, Walter (Hg.): Philosophisches Wörterbuch. Freiburg, Basel, Wien ¹⁴1976
- Colby, Anne & Damon, William: Social Interaction and Moral Change. In: W. Kurtines & J. Gerwitz (Hrsg.): Moral Development through Social Interaction. New York 1987
- Colby, Anne & Damon, William: Some do Care: Contemporary Lives of Moral Commitment. New York 1992
- Colby, Anne & Damon, William: Die Integration des Selbst und der Moral in der Entwicklung moralischen Engagements. In: Edelstein, Wolfgang/ Nunner-Winkler, Gertrud/ Noam, Gil (Hrsg.): Moral und Person. Frankfurt/Main 1993, S. 203-231
- Coles, Robert: The Moral Life of Children. Boston / New York 1986
- Damasio, Antonio R.: Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn. 5. Auflage. München, 2000
- Darley, John & Batson, Daniel: From Jerusalem to Jericho. A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior. In: Journal of Personality and Social Psychology 1973, Vol. 27, No. 1, S. 100-108
- Darwin, Charles: Die Abstammung des Menschen. In: Gesammelte Werke. Frankfurt 2008, S. 693-1162
- Decety, Jean & Meyer, Meghan: From Emotion Resonance to Empathic Understanding: A Social Developmental Neuroscience Account. In: Development and Psychopathology (20) 2008, S. 1053-1080

- Decety, Jean: To What Extent is the Experience of Empathy Mediated by Shared Neural Circuits? In: *Emotion Review* Vol. 2, No. 3, July 2010, S. 204-207
- Decety, Jean & Lamm, Claus: Empathy versus Personal Distress. In: *The Social Neuroscience of Empathy*. Edited by Jean Decety and William Ickes. Cambridge, Mass. 2009, S. 199-213
- Dewey, John: *Kunst als Erfahrung*. Frankfurt/Main 1988
- Dutton, Kevin: *Psychopathen. Was man von Heiligen, Anwälten und Serienmördern lernen kann*. München 2013
- Düwell, Marcus: *Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen*. Freiburg / München, 1999
- Dworkin, Gerald: *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge 1988
- Farr, Sidney S.: *What Tom Sawyer Learned from Dying*. Norfolk, VA 1993
- Forsythe Horowitz, Savin, Sefton: Fairness in Simple Bargaining Experiments. In: *Games and Economic Behavior* 6, 1994, S. 347-369
- Filipp, Sigrun-Heide & Aymanns, Peter: *Kritische Lebensereignisse und Lebenskrisen. Vom Umgang mit den Schattenseiten des Lebens*. Stuttgart 2010
- van Gennep, Arnold: *Übergangsriten*. Frankfurt, New York 1986
- Gert, Bernard: The Definition of Morality. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/morality-definition/>
- Gibbs, John C.: *Moral Development and Reality. Beyond the Theories of Kohlberg and Hoffman*. Thousand Oaks, CA 2003
- Greene, Joshua, Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M. & Cohen, J. D.: An fMRI Study of Emotional Engagement in Moral Judgment. In: *Science* (293) 2001, S. 2105-2108
- Greene, Joshua, Nystrom, L. E., Engell, A. D., Darley, J. M. & Cohen, J. D.: The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment. In: *Neuron* (44), 2004, S. 389-400
- Grün, Klaus-Jürgen: *Die Ökonomie der ethischen Entscheidung und die untergeordnete Rolle der Vernunft bei ihrem Zustandekommen*. In: Roth, Gerhard/ Grün, Klaus -Jürgen & Friedmann, Michel (Hrsg.): *Kopf oder Bauch. Zur Biologie der Entscheidung*. Göttingen 2010

- Haidt, Jonathan: The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. In: *Psychological Review*, Vol 108, No. 4, 2001, S. 814-834
- Haidt, Jonathan: The Moral Emotions. In: *Handbook of Affective Sciences*. Richard J. Davidson, Klaus R. Scherer & H. Hill Goldsmith (Hrsg.). New York 2003, S. 852-870
- Haidt, Jonathan & Kesebir, S.: Morality. In: *Handbook of Social Psychology*. Susan Fiske, Dan Gilbert & G. Lindsey (Eds.), 5th Edition. Hoboken, NJ 2010, S. 797-832
- Hamlin, Kiley J. / Wynn, Karen & Bloom, Paul: Social Evaluation by Preverbal Infants. In: *Nature*, Vol 450, Nov. 2007, S. 557-560
- Hauser, Marc: *Moral Minds. How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. London 2008
- Hoffman, Martin: Empathy, Its Limitations, and Its Role in a Comprehensive Moral Theory. In: Kurtines, William & Gewirtz, Jacob (Eds.): *Morality, Moral Behavior and Moral Development*. 1984, S. 283-302
- Hoffman, Martin: *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice*. New York 2000
- Hüther, Gerald: Nur Betroffenheit schafft Einsicht – was sonst?
In: http://optipage.de/leben_betroffenheit.html, 20.12.2011
- Hüther, Gerald: *Was wir sind und was wir sein könnten. Ein neurobiologischer Mutmacher*. Frankfurt/Main 2011
- Hume, David: *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Hamburg 2003.
Original: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. 1751
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur; in 2 Bd.* Hamburg 1978.
Original: *A Treatise of Human Nature*. 1739/40
- James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Frankfurt/Main, Leipzig 1997
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Situation*. Frankfurt/Main 1984
- Kasper, Wolfgang & Streit, Manfred E.: *Institutional Economics – Social Order and Public Policy*. Cheltenham 1998
- Keyesers, Christian: *Unser empathisches Gehirn. Warum wir verstehen, was andere fühlen*. München 2013

- Kielburger, Craig: Befreit die Kinder. Die Geschichte meiner Mission.
München, Düsseldorf 1998
- Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung.
Frankfurt/Main 1995
- Laing, Ronald: Die Stimme der Erfahrung. Erfahrung, Wissenschaft und
Psychiatrie. München 1989
- Leggewie, Claus & Welzer, Harald: Das Ende der Welt, wie wir sie kannten.
Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie. Frankfurt/Main 2011
- van Lommel, Pim: Endloses Bewußtsein. Neue medizinische Fakten zur
Nahtoderfahrung. Düsseldorf 2009
- Lipps, Theodor: Das Wissen von fremden Ichen.
In: Psychologische Untersuchungen 1907 (1,4), S. 694-722
- Lorimer, David: Die Ethik der Nah-Todeserfahrungen. Frankfurt/Main 1993
- Mach, Ernst: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen
zum Psychischen. Darmstadt 1991
- MacIntyre, Alasdair C.: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der
Gegenwart. Frankfurt/Main 1987
- Magee, Pat: Pat Magee. In: Unarmed Heroes. The Courage to go Beyond
Violence. Personal Testimonies and Essays on the Peaceful Resolution of
Conflict. Peace direct (Hrsg.) Trowbridge, Wilts., 2004, S. 21-30
- Marquard, Odo: Skepsis in der Moderne. Stuttgart 2007
- Mieth, Dietmar: Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen
Hermeneutik. Freiburg Schweiz 1998
- Mieth, Dietmar: Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen
Hermeneutik. 4. überarbeitete und ergänzte Neuauflage. Freiburg, Schweiz 1999
- Mieth, Dietmar: Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik.
Freiburg im Breisgau, 2002
- Mieth, Dietmar: Erfahrung. In: Düwell, Marcus (Hrsg.): Handbuch Ethik.
2. , aktualisierte und erweiterte Auflage Stuttgart 2006, S. 342-347
- Milgram, Stanley: Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft
gegenüber Autorität. Reinbek, 1995
- Moll, Jorge / Grafman, Jordan u. a.: Human Fronto-Mesolimbic Network Guide
Decisions About Charitable Donations. In. Proceedings of the National
Academy of Sciences, Bd. 103 (42), 2006, S. 15623-15628

- Montada, Leo: Moralische Gefühle. In: Edelstein, Wolfgang/
Nunner-Winkler, Gertrud & Noam, Gil (Hrsg.): Moral und Person.
Frankfurt/Main 1993, S. 259-272
- Neue Rhein Zeitung: Snowdon zwischen allen Stühlen. 29.06.2013
- Nisan, Mordechai: Die moralische Bilanz. Ein Modell moralischen Entscheidens.
In: Edelstein, Wolfgang & Nunner-Winkler, Gertrud (Hrsg.): Zur Bestimmung
der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur
Moralforschung. Frankfurt/Main 1986, S. 347-376
- North, Douglass C.: Institutionen, institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung.
Tübingen 1992
- Norton, Bryan: Why preserve natural variety? Princeton, New Jersey 1987
- Nucci, Larry & Lee, John: Moral und personale Autonomie.
In: Edelstein, Wolfgang / Nunner-Winkler & Noam, Gil (Hrsg.): Moral und
Person. Frankfurt/Main 1993, S 69-103
- Nunner-Winkler, Gertrud: Die Entwicklung moralischer Motivation.
In: Edelstein, Wolfgang / Nunner-Winkler, Gertrud & Noam, Gil (Hrsg.):
Moral und Person. Frankfurt/Main 1993, S. 278-303
- Nunner-Winkler, Gertrud: Moralische Motivation und moralische Identität. Zur
Kluft zwischen Urteil und Handeln. In: Garz, Detlef / Oser, Fritz & Althof,
Wolfgang (Hrsg.):Moralisches Urteil und Handeln. Frankfurt 1999, S. 314-339
- Oliner, Samuel & Oliner, Pearl: The Altruistic Personality. Rescuers of Jews in
Nazi Europe. What led Ordinary Men and Women to risk their Lives on Behalf
of Others? New York 1988
- Ott, Konrad: Umweltethik zur Einführung. Hamburg 2010
- Pauen, Michael: Autonomie. In: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe.
Begründet von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph
Wild. Neu herausgegeben von Petra Kolmer und Armin G. Wildfeuer.
Freiburg / München 2011
- Parkes, Colin: Vereinsamung. Die Lebenskrise bei Partnerverlust. Reinbek 1974
- Reuschel-Czermak, Christine: Motivation in der Umweltethik.
In: Brüntrup, Godehard & Schwartz, Maria (Hrsg.): Warum wir handeln –
Philosophie der Motivation. Stuttgart 2012, S. 71-108
- Rizzolatti, Giacomo & Sinigaglia, Corrado: Empathie und Spiegelneurone.
Die biologische Basis des Mitgefühls. Frankfurt/Main 2008

- Rössler, Beate: Autonomie ist eine abhängige Freiheit.
In: Der Tagesspiegel 26.10.2011a
- Rössler, Beate: Autonomie. In: Stoecker, Ralf; Neruhäuser, Christian & Raters, Marie-Luise: Handbuch Angewandte Ethik. Stuttgart, Weimar 2011b, S. 93-99
- Roth, Gerhard: Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten. Warum es so schwierig ist, sich und andere zu ändern. Stuttgart 2009
- Sacharow, Andrej D.: Mein Leben. München 1991
- Samenow, Stanton E.: Inside the Criminal Mind. The Criminal Thirst for Excitement and a Build Up at the Expense of Others. Revised and updated edition. New York 2004
- Schaeffler, Richard: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung. München 1995
- Schapp, Wilhelm: In Geschichten verstrickt. Hamburg 1953
- Schapp, Wilhelm: Philosophie der Geschichten. Herausgegeben von Jan Schapp und Peter Heiligenthal. 2. durchgesehene Auflage. Frankfurt/Main 1981
- Scheler, Max: Wesen und Formen der Sympathie. In: Gesammelte Werke, Bd. 7. Herausgegeben v. Manfred S. Frings. Bern, München 1973
- Schneider, Hans Julius: Religion. Berlin 2008
- Schopenhauer, Arthur: Preisschrift über die Grundlage der Moral.
In: Sämtliche Werke, Bd. III. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben v. Wolfgang Freiherr von Löhneysen. 5 Bände. Darmstadt 1962
- Seel, Martin: Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität. Frankfurt/Main, 1985
- Seel, Martin: Ästhetik der Natur. Frankfurt/Main 1996
- Seele, Peter: Philosophie der Epochenschwelle. Augustin zwischen Antike und Mittelalter. Berlin, New York 2008
- Sigmund, Karl / Fehr, Ernst & Nowak, Martin A.: Teilen und Helfen – Ursprünge sozialen Verhaltens. In: Spektrum der Wissenschaft März 2002, S. 52-58
- Singer, Tania & Lamm, Claus: The social Neuroscience of Empathy. In: The Year in Cognitive Neuroscience: (1156) 2009, S.81 -96
- Singer, Tania: Was ist Mitgefühl? Wozu ist es gut? In: Psychologie Heute. Februar 2014, S. 60-65

- Snoddon, Martin: Martin Snoddon. In: Unarmed Heroes. The Courage to go Beyond Violence. Personal Testimonies and Essays on the Peaceful Resolution of conflict. Peace direct (Hrsg.) Trowbridge, Wilts., 2004, S. 30-41
- Solms, Mark & Turnbull, Oliver: Gehirn und innere Welt: Neurowissenschaft und Psychoanalyse. Düsseldorf 2004
- Staub, Ervin: Individuelles Selbst und Gruppenselbst, Motivation und Moral. In: Edelstein, Wolfgang / Nunner-Winkler, Gertrud & Gil Noam (Hrsg.): Moral und Person. Frankfurt/Main 1993
- Tangney, J. P., Stuewig, J. & Masheck, D. J.: Moral Emotions and Moral Behavior. *Annual Review of Psychology* (58) 2007, S. 345-372
- Taylor, Paul W.: Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur. In: Krebs, Angelika (Hrsg): Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion. Frankfurt 1997, S. 111-143
- Thomas, William Isaac & Thomas, Dorothy Swaine: Die Definition der Situation. In: Heinz Steinert (Hg.): Symbolische Interaktion: Arbeiten zu einer reflexiven Soziologie. Stuttgart 1973, 333-335
- Tugendhat, Ernst: Probleme der Ethik. Stuttgart 2002
- Tugendhat: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt 1993
- Turner, Victor: Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*. In: *The Forest of Symbols*. Ithaca, N.Y. 1967
- Turner, Victor: Das Ritual. Struktur und Antistruktur. Honnert, Axel / Joas, Hans & Offe, Claus (Hg.). Frankfurt 1989
- de Waal, Frans: Der Engel im Affen. In: DIE ZEIT (52) vom 17.12.2003
- de Waal, Frans: Primates and Philosophers. How morality evolved. Edited and introduced by Stephen Macedo & Josiah Ober. Princeton 2006a
- de Waal, Frans: Der Affe in uns: Warum wir sind, wie wir sind. München 2006b
- de Waal, Frans: Opinion Piece about God and Morality. In: *The New York Times* 17.10.2010
- Waller, James: Becoming Evil. How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing. Oxford 2002
- Warneken, Felix & Tomasello, Michael: Helping and Cooperation at 14 Months of Age. In: *Infancy*, 11 (3) 2007, S. 271-294

- Weinreich-Haste, Helen: Moralisches Engagement. Die Funktion der Gefühle im Urteilen und Handeln. In: Edelstein, Wolfgang & Nunner- Winkler, Gertrud (Hrsg.): Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung. Frankfurt/Main 1986, S. 377-406
- Welzer, Harald: Transitionen. Zur Sozialpsychologie biographischer Wandlungsprozesse. Tübingen 1993
- Welzer, Harald: Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird. Frankfurt/Main 2008
- Welzer, Harald: Konformität ist gar nicht Schlechtes. In: Psychologie Heute (7), Juli 2011, S. 70-71
- Welzer, Harald: Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden. Frankfurt/Main ⁴2011
- Welzer, Harald: Selbst denken. Eine Anleitung zum Widerstand. Frankfurt/Main 2013
- Wolf, Jean-Claude: Das Böse. Berlin 2011
- Woolf, Peter & Price, Humphrey: The Damage Done. London 2009
- Zaboura, Nadja: Das empathische Gehirn. Spiegelneurone als Grundlage menschlicher Kommunikation. Wiesbaden 2009
- Zimbardo, Philip: Der Luzifer-Effekt. Die Macht der Umstände und die Psychologie des Bösen. Heidelberg 2008

Lebenslauf

Annemarie Kunz

- Geburtsdatum: 10. 09. 1957
- Geburtsort: Duisburg
- Staatsangehörigkeit: deutsch
-
- Schulbildung: 1964 - 1968 Kath. Volksschule an der Schulstrasse
Duisburg-Hamborn
- 1968 - 1977 Abtei-Gymnasium Duisburg-Hamborn;
Abitur
-
- Beruf: 1977 - 1979 Ausbildung zur Einzelhandelskauffrau
- 1980 Europäisches Bildungsforum der Schuhhandels,
Mainz
- 1981 - 1996 Tätigkeit im Einzelhandel
-
- Studium: April 1997 - März 2007 Magisterstudium der Philosophie
und Kunstgeschichte an der Heinrich-Heine-Universität
Düsseldorf
-
- Magisterarbeit: Thema: Der Betrachter ist im Raum.
Begegnung mit den „spezifischen Objekten“
von Donald Judd.
Betreuer: Prof. Dr. Hans Körner
Abschluss: Magistra Artium (M. A.)
-
- Dissertation: November 2007 – November 2014 Philosophisches Institut
der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf
Thema: Was ist eine moralische Erfahrung?
Betreuer: Prof. Dr. Dieter Birnbacher

