

# Moral und Proto-Moral

## Kommentar zu Thomas Luckmann

*Gottfried Seebaß*

### I. Das Projekt

Jede Moraltheorie am Ende des 20. Jahrhunderts hat von zwei Tatsachen auszugehen: Erstens scheinen sich allgemeinverbindliche moralische Normen, wenn überhaupt, so jedenfalls nicht länger *traditionalistisch* oder *aprioristisch* begründen zu lassen. Wer eine Norm hinterfragt und zu rechtfertigen oder zu destruieren versucht, sieht sich vielmehr, wie es scheint, in letzter Instanz immer an Prinzipien verwiesen, denen keine andere Dignität zukommt, als daß sie in einer etablierten sozialen Praxis faktisch anerkannt sind. Schlägt man diesen Begründungsweg jedoch ein, so sieht man sich, zweitens, sehr bald und zumal im interkulturellen Vergleich mit einer Vielzahl konkurrierender Moralvorstellungen konfrontiert, die offenbar kein gemeinsames Fundament haben. *Relativistische* Konsequenzen liegen dann nahe. Luckmann anerkennt beide Tatsachen, betont jedoch, daß moralischer Relativismus weder faktisch in unserer Gesellschaft herrscht noch die einzige Folgerung ist, die man rational ziehen kann. Auch wenn man die Moral nicht als etwas apriori oder traditional Vorgegebenes auffaßt, das prinzipiell unveränderlich ist, sondern als „ein im menschlichen Handeln geschaffenes, aufrechterhaltenes und verändertes Gebäude“ (115)<sup>1</sup>, muß man kein Relativist sein. Man muß nur zugleich die Auffassung vertreten, daß Konstruktionen wie diese sich nicht beliebig vollziehen, sondern (bei aller historischen und sozio-kulturellen Verschiedenheit) ein gemeinsames *Grundmuster* aufweisen, das allgemeinen ebenso wie moralspezifischen Elementen der „*conditio humana*“ folgt.

Genau das sucht Luckmann im Hauptteil seines Papiers plausibel zu machen. Er entwirft das Projekt einer phänomenologischen Analyse, die Ansätze von Husserl, Schütz und vor allem Mead aufgreift bzw. weiterführt und fähig

<sup>1</sup> Die angegebenen Seitenzahlen verweisen auf den vorstehenden Beitrag von Thomas Luckmann.

sein soll, die moralrelevanten „universalen Strukturen der Lebenswelt“ (125) offenzulegen. Ausgehend von einem Zustand der Erfahrung der Welt „in unmittelbarer Reichweite“ (128) wird schrittweise nachgezeichnet, wie es - vor allem durch gestufte Prozesse der „intersubjektiven Spiegelung“ (130) zwischen „ego“ und einem bzw. mehreren „alter egos“ - zunächst zur Konstitution einer „Proto-Identität“ kommt. Diese ermöglicht „ego“ die „situations-übergreifende subjektive Kontrolle der Handlungspläne“ (127), gestützt auf eigene Wertungen, jedoch im Wissen um deren Übereinstimmung mit oder Unterschiedenheit von den Wertungen eines „alter ego“ (130) bzw. der „objektiven sozialen Gegebenheit“ (134), die entsteht, wenn „ego“ den gemeinsamen Wertungen mehrerer „alter egos“ gegenübertritt. Anschließend wird gezeigt, wie es auf dieser Basis zur Konstitution einer „Proto-Moral“ kommen kann, die durch ein „Geflecht intersubjektiver Verpflichtungen“ definiert ist (136, 137). Obwohl Luckmann zunächst auf strikter Gleichursprünglichkeit insistiert (126), ist es letztlich doch so, daß die Proto-Identität der Proto-Moral *vorausgeht*, da die letztere erst auftritt, wenn (was nicht immer der Fall sein muß) die Beziehung zwischen „ego“ und „alter ego“ auch den Charakter von wechselseitig aufeinander gerichteten Handlungen annimmt (136f.).

Mir ist das Projekt einer phänomenologisch-deskriptiven Fundierung der Moral, die weder traditionalistisch noch aprioristisch verfährt, ohne sich doch mit einem anspruchslosen Relativismus zufriedenzugeben, ausgesprochen sympathisch. Deshalb kann ich dem Ansatz Luckmanns ohne weiteres folgen. Weniger klar ist mir, wie weit ich es auch in der Durchführung kann. Denn drei Punkte vor allem bereiten mir Schwierigkeiten.

## II. Moraltheoretische Reichweite

Unklar ist mir zunächst die *Reichweite* des moraltheoretischen Anspruchs. Soll das Begründungsdefizit, das durch den Zweifel an den moralischen Autoritäten entstanden ist, die für unseren Kulturkreis vor allem bestimmend waren, *ganz* überwunden werden? Das ist kaum vorstellbar. *Welche* reziproken Verpflichtungen in einer Gruppe entwickelt werden, bleibt auf der Stufe der *Proto-Moral* offen. Diese ist eben (wie Luckmann mehrfach betont: 120f., 126) deutlich getrennt von der *Moral* im engeren Sinne, die in kommunikativen Prozessen ge-

sellschaftlich aufgebaut und aufrechterhalten wird (137f.) und inhaltlich entsprechend stark variiert. In dieser Hinsicht also ist Luckmanns anthropologisches Stufenmodell weit weniger ambitioniert als die entwicklungspsychologischen Modelle von Piaget oder Kohlberg. Das ist vernünftig. Denn der Gedanke, daß die List der ontogenetischen Weltvernunft gleichsam von selbst dafür sorgt, daß alle Menschen guten Willens das befriedete Hochplateau eines Kantianischen Egalitarismus und Universalismus erreichen, war von Anfang an ziemlich seltsam, auch in der notorischen Beschränkung auf die Gruppe der „white middle-class North American males“. Die Frage ist nur, was übrig bleibt, wenn man die generalisierbaren moralischen Grundlagen mit Luckmanns Proto-Moral enden läßt.

Da man zu *inhaltlichen* moralischen Prinzipien proto-moralisch nicht kommen kann, kommt man vielleicht zu *formalen*? Doch was heißt hier „formal“? Kants kategorischer Imperativ etwa, der als formales Prinzip eingeführt wurde und weithin als solches gehandelt wird, ist dies in Wahrheit nicht, schon gar nicht in den angeblich äquivalenten Zweck- oder Autonomieformulierungen. Die Proto-Moral kann ihn keinesfalls einholen, da sie auch in Kleingruppen, fernab aller universalistischen Tendenzen, bestehen kann. Aber erreicht sie vielleicht, wenn nicht den Universalismus, so doch den gruppeninternen *Egalitarismus* als einen Teilaspekt von (scheinformalen) Prinzipien wie dem kategorischen Imperativ oder der Goldenen Regel? Könnte man z.B. sagen, daß auf der Stufe der Proto-Moral zumindest Einigkeit darüber herrscht, daß die weitere Ausgestaltung der sozialen Verpflichtungen in einem kommunikativen Prozeß erfolgen muß, in den alle Gruppenmitglieder ihre Wertungen gleichberechtigt einbringen und an dessen Ende keine Verpflichtung stehen kann, die prinzipiell asymmetrisch verläuft, also einige Mitglieder grundsätzlich benachteiligt?

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß diese Frage sich gar nicht mehr stellt. Denn zu proto-moralischen Verpflichtungen kommt es bei Luckmann erst, wenn die Wertungen der interagierenden Individuen übereinstimmen, während es im Konfliktfall bei einer nicht verpflichtenden, naturzustandsähnlichen Situation des „Krieges ‚eines jeden gegen jeden‘“ bleibt (136). Auf der Stufe der Proto-Moral, so scheint es, herrscht von Beginn an und per definitionem eitel *Harmonie*. Doch dieser Eindruck trügt. Einmal kann es sich bestenfalls um eine Harmonie bei den *Wertungen* und *Verpflichtungen* handeln, nicht

bei den *Handlungen*, die weiterhin abweichen und Konformitätsprobleme aufwerfen können (136f.). Vor allem aber stellt sich die Frage der *Stabilität* bestehender Übereinstimmungen. Wie kommt es überhaupt zu harmonischen Wertungen und warum kann eine einmal erreichte Harmonie nicht jederzeit wieder zerfallen? Nicht nur die Handlungen und Handlungspläne, auch die Wertungen, die ein Individuum vornimmt, müssen schließlich nicht für alle Zeiten fixiert sein. Stellt man sich solchen Fragen jedoch, zeigt sich sofort, daß auch die Proto-Moral, nicht anders als der in dieser Hinsicht vergleichbare Hobbessche „Leviathan“, keineswegs ein Plateau ist, von dem aus man die Leiter, die zu ihm hinaufführte, verächtlich wieder zurückstoßen kann, sondern daß sie in Wahrheit nicht mehr darstellt als ein zerbrechliches, eingeschränkt steuerbares Floß auf dem Meer potentieller Naturzuständlichkeit.

Auf diesem Meer aber, wir wissen es, geht es auch bei den Wertungen und Verpflichtungen durchaus nicht immer harmonisch zu. „Ego“ kann sich, von vornherein oder später, der geballten Übermacht diverser „alter egos“ gegenübersehen, die zufällig kongruieren oder aktiv gegen es koalieren. Oder es kann, umgekehrt, durch seine zufällige oder aktive Wertkongruenz mit der Mehrheit irgendeines der „alter egos“ zum moralischen Außenseiter machen. Von egalitären Beziehungen kann jedenfalls keine Rede sein. Wäre „ego“ bereits ein vollkommener *rationaler Nutzenmaximer*, wie ihn der Utilitarist sich wünscht, ergäbe sich für den, der nicht nur Verpflichtungen gegen andere haben will, nur der Rat, immer auf seiten der Mehrheit zu sein und sich deshalb, ist er es nicht von Natur, entweder lebensklug anzupassen oder offensiv zu versuchen, Proselyten zu machen. Das „ego“ der Proto-Moral aber ist kein perfekter Nutzenmaximierer, sondern besitzt nur eine labile, gerade erst ausgebildete Proto-Identität. Deshalb scheidet die dritte, ichstarke Alternative vollkommen aus, und auch die zweite, die Anpassungsalternative kann noch nicht *aktiv*, als Folge eines rationalen Kalküls ergriffen werden. Das proto-identische bzw. proto-moralische Ich wird vielmehr *passiv* in sie hineingedrängt, wenn es sich nicht von Natur aus in sozialer Übereinstimmung befindet. So gesehen also ist die Entwicklung zur Proto-Moral entweder (für die sozialisatorischen Glückspilze) eine Entwicklung zum moralischen *Chauvinismus* oder (für die Pechvögel) zum moralischen *Duckmäusertum*.

Vielleicht muß es dabei nicht bleiben. Ja, vielleicht sind duckmäuserhafte oder chauvinistische Anfänge die unumgängliche psychologische *Vorbedingung* für die Ausbildung einer stabilen Person, die später selbständig urteilen und eigenverantwortliche, rationale Akte der Anpassung, Anpassungsverweigerung oder akkommodativen Beeinflussung anderer vollziehen kann. In diesem Fall wäre das Bild von der Leiter, die man von oben verwirft, zutreffend. Doch welchen Gewinn an moralischer Kompetenz hat sie ermöglicht? Ein Zuwachs an *Selbstbewußtheit* und *Rationalität* ist sicherlich nicht moralspezifisch. Und von einer Einübung in oder gar einer dauerhaften Selbstbindung an ein formales, rationales und egalitäres Verfahren zur Etablierung inhaltlicher moralischer Normen kann nach wie vor nicht die Rede sein. In *welchen* Wertungen und sozialen Verpflichtungen die Gruppenmitglieder, duckmäuserisch oder chauvinistisch, eines Sinnes sind, bleibt weiterhin völlig offen. (Nichts spricht z.B. dagegen, daß beide es zufällig oder infolge der realen Machtverhältnisse „gut“ finden, daß „alter ego“ immer befiehlt und „ego“ immer gehorcht.) Von einer anthropologisch verankerten *Proto-Moral* kann man, so scheint mir, eigentlich gar nicht sprechen. Denn das einzige, was hier gewonnen wird, ist im besten Falle ein allgemeines Verständnis davon, was es heißt, soziale Pflichten und korrespondierende Rechte anderen gegenüber zu haben. Erworben also wird keine *Moral*, sondern nur ein *Moralbegriff*.

### III. Epistemische und methodische Schwierigkeiten

Und ist dieser *Moralbegriff* wirklich anthropologisch universell? Hier liegt mein zweites Problem, das mit der Frage verknüpft ist, welches Ursprungskonzept der phänomenologischen Analyse zugrundeliegt. Luckmann betont ihren *nicht-empirischen* Charakter. Er möchte moraltheoretisch relevante Strukturen der Lebenswelt aufdecken, die jeder erfahrungswissenschaftlichen, soziologischen oder sozialisationstheoretischen Frage nach personaler Identität und *Moral* vorausliegen (125). Das unterstreicht den Anspruch auf universelle Gültigkeit und dient seiner Plausibilisierung. Doch wird er tatsächlich eingelöst?

Die Karikatur eines Phänomenologen Husserlscher Provenienz zeichnet diesen als einen Menschen, der sonntags an seinem Schreibtisch sitzt und sich, nachdem er durch spezielle mentale Zurüstungen eine „phänomenologisch-reduktive“ Haltung eingenommen hat, „anschauend“ auf einen Gegenstand bzw.

einen durch „eidetische Variation“ gewonnenen Gegenstandsbereich richtet, den er für exemplarisch hält, und sich nun einbildet, er wäre so nah bei „den Sachen selbst“, daß er deren „Wesen“ direkt ablesen kann. Das Ergebnis sind quasi-deskriptive, wahrheitsfähige Sätze, die „evident“ sein sollen, obwohl sie weder analytisch sind noch in empirischer, sinnlicher Wahrnehmung gründen. Natürlich unterstelle ich nicht, daß Luckmanns Konstitutionstheorie der Proto-Identität und Proto-Moral auf diesem seltsamen Wege gewonnen wurde. Wie aber dann? Oder allgemeiner gefragt: wie könnte man im Bezug auf gewöhnliche, beobachtbare Phänomene in Raum und Zeit, wie es die von Luckmann beschriebenen interaktiven Prozesse zweifellos sind, zu Aussagen von grundlegender anthropologischer oder epistemologischer Signifikanz gelangen, die etwas artikulieren, das der empirischen Erkenntnis vorausliegt?

Eine Möglichkeit wäre ein *analytisches* Vorgehen. Man legt einen bestimmten begrifflichen oder sprachlichen Rahmen zugrunde, greift einen Begriff oder Terminus heraus, z.B. den des ‚moralischen Vorwerfens‘ (vgl. 137), und sucht nun alle Bedingungen zu spezifizieren, die für ihn notwendig sind. Günstigenfalls erhält man eine komplette Liste definitorischer Merkmale, die nicht empirisch, sondern logisch, analytisch mit dem betreffenden Begriff bzw. Terminus verknüpft sind. So könnte man vielleicht zeigen, daß ein „Vorwurf“ in unserem Sinne stets mit der Präsupposition verbunden ist, daß der Adressat (a) eine geltende Norm verletzt und dabei (b) schuldhaft gehandelt hat, wobei der Schuldbegriff seinerseits durch den kombinierten Besitz bestimmter Formen des Wissens, der Willentlichkeit und der Freiheit definiert ist. Manche der relevanten Kriterien ließen sich, hinreichend verallgemeinert und formal gefaßt, vielleicht sogar als kulturell invariante, konstitutive Merkmale jeder denkbaren Praxis des „Vorwerfens“ ausweisen. In diesem Fall könnte man sie schließlich als so etwas wie nichtempirische, quasi-transzendente „Bedingungen der Möglichkeit“ einschlägiger sozialer Erfahrungen hinstellen. Zweierlei bleibt jedoch festzuhalten. Erstens sind all diese Aussagen *relativ* auf das zugrundegelegte Begriffsschema, dessen Empirie-Unabhängigkeit selbst noch zu prüfen ist. Zweitens handelt es sich nur um *logische* Konstituentien, die für sich keine Aussagen über ähnlich fundamentale, quasi-transzendente Entwicklungsbedingungen zulassen.

Ob man die genetische Dimension empiriefrei einholen kann, erscheint mir sehr zweifelhaft. Auch hochkomplexe Strukturen, wie die Grammatiken natürlicher Sprachen, müssen ja nicht schrittweise entwickelt sein. Sie lassen sich ontogenetisch z.B. auch als angeboren auffassen oder phylogenetisch als Produkt eines „evolutionären Quantensprungs“ oder göttlichen Schöpfungsaktes. Wenn man von vor-empirischen, genetischen Konstitutionsbedingungen sprechen kann, dann nur so ähnlich wie bei der Rede vom „Naturzustand“ im Kontraktualismus. So wie der klassische Kontraktualist die Bestandstücke eines etablierten Staatswesens in einem Gedankenexperiment fallen läßt, um sich danach zu überlegen, wie man aus einer Situation hypothetischer Vorstaatlichkeit heraus prinzipiell einen Staat aufbauen könnte, so kann der Moraltheoriker versuchen, bestehende moralische Strukturen gedanklich fallen zu lassen und vom so konstruierten, hypothetischen Urzustand her prinzipiell neu zu errichten. Irgendwo auf diesem Wege könnte dann auch die Proto-Moral liegen. Natürlich käme bei diesem *hypothetisch-genetischen* Verfahren die *Zeitdimension* mit ins Spiel, auch wenn ex hypothesi kein bestimmter Zeitpunkt ins Auge gefaßt und keine historische Entwicklung nachgezeichnet wird.

Ist es dieses genetisch erweiterte, begriffsanalytische Verfahren, das Luckmann verfolgt? Einiges spricht dagegen. Zum einen scheint sein Allgemeingültigkeitsanspruch kein analytischer und damit prinzipiell begriffsrelativer zu sein, sondern in irgendeiner Form den „*apriori-synthetischen*“ Charakter der Husserlschen Phänomenologie bewahren zu wollen, ohne daß ich erkennen könnte, in welcher genau und vor allem wie ein so weitgehender Anspruch *begründbar* wäre. Ähnliches gilt für Passagen, in denen die *Zeitdimension*, anders als beim hypothetisch-genetischen Vorgehen, offenbar vollständig ausgeblendet sein soll (vgl. 125). Doch vielleicht sind das eher traditionelle phänomenologische Reminiszenzen, die so streng gar nicht zu nehmen sind. Denn auf der anderen Seite könnte man Luckmanns Hauptteil, trotz seines Dementis (125f.), ohne Schwierigkeit auch als Programm für eine sozialpsychologische Theorie der Moralentwicklung lesen, die sich *empirisch* bestätigen oder widerlegen ließe, z.B. durch Untersuchungen an verschiedenen Gruppen von Kindern. Methodologisch wäre das natürlich nicht leicht, da man über nicht mißdeutbare Beobachtungskriterien und Testverfahren verfügen müßte, um das komplexe

Wechselspiel zwischen „ego“ und „alter ego“ erfassen zu können, das Luckmann konstatiert. Denkbar aber wäre so etwas immerhin.

Doch wie immer man den *theoretischen Status* seines Vorhabens fassen mag, einiges an Luckmanns *Beschreibung* des Entwicklungsprozesses zur Proto-Identität und Proto-Moral erscheint mir fragwürdig, gleichgültig ob man eine empirisch psychologische oder eine nichtempirisch rekonstruktive Perspektive hat. Wird hier nicht doch, wie schon bei Schütz und Mead, wiederholt mit Begriffen gearbeitet, die sich eigentlich nur in der Form von *Rückprojektionen* des ausgereiften Erwachsenen bzw. Theoretikers auf die mutmaßlichen Proto-Subjekte anwenden lassen? Gehen in die Beschreibungen der Vorgänge auf jeder Stufe nicht diverse *Zusatzannahmen* ein, die erst explizit gemacht und geklärt werden müßten und deren generelle Voraussetzung ebenfalls recht problematisch erscheint? Und ist der skizzierte *Übergang* von jeder niedrigeren zu der nächsthöheren Stufe tatsächlich zwingend oder zumindest mühelos nachvollziehbar? Ich kann diesen Fragen hier nicht im einzelnen nachgehen, sondern greife als Beispiel nur *einen* der relevanten Übergänge heraus, der mir besonders problematisch erscheint. Das mein dritter Punkt.

#### IV. Das Problem der Normativität

Wie schon erwähnt, soll der entscheidende Schritt zur Proto-Moral im Aufbau eines „Geflechts *intersubjektiver Verpflichtungen*“ bestehen (vgl. 136). Doch wie kommt es dazu? Grundlage für ihn ist die Konstitution von Handlungsmustern, die als „gute Handlungen“ ausgezeichnet werden. Das soll nach Luckmann dadurch geschehen, daß Typen von interaktiven, auf das jeweilige Gegenüber bezogenen Handlungen, die unter charakteristischen Umständen ausgeführt und mehrfach wiederholt werden, von „ego“ und „alter ego“ bzw. von allen Handlungsbeteiligten übereinstimmend positiv bewertet werden. Für den anschließenden Schritt zu Verpflichtungen sind nun drei Theoreme entscheidend:

- (T1) Alle Beteiligten sind an der Wiederholung „guter Handlungen“ *interessiert*.
- (T2) Alle Beteiligten *erwarten* voneinander, daß sie auch weiterhin „gute Handlungen“ ausführen, und können in diesen Erwartungen bestätigt oder enttäuscht werden.



- (T3) Das vorausgegangene „gute Handeln“ wird von allen Beteiligten sinnvollerweise als das stillschweigende, wechselseitige Eingehen einer *Verpflichtung* gegenüber den anderen aufgefaßt, weiterhin „gut“ zu handeln.

Alle drei Theoreme sind problematisch. Das Wiederholungsinteresse in (T1) ist noch am ehesten nachvollziehbar und soll hier einmal pauschal geschenkt werden. Doch warum sollte man generell annehmen, daß gute Erfahrungen, die man mit andern gemacht hat, immer so weitergehen und daß die anderen dazu sogar verpflichtet sind?

Wiederholungserwartungen im Sinne von (T2) werden, von *rationalen Erwachsenen* wenigstens, nur gehegt, wenn sie Grund haben, bei ihrem Gegenüber nicht nur die gleiche Rationalität zu unterstellen, sondern auch einen völlig konstanten Charakter und völlig konstante Wertungen und Interessen. Letzteres zumindest ist unter irdischen Bedingungen nicht zu erwarten. Hier gibt es jede Menge Anlässe zum Konflikt und zum Zerbrechen von kontingenten, einmal erreichten Übereinstimmungen. Folglich wäre es unvernünftig, weitreichende Wiederholungserwartungen zu hegen. In einer ontogenetischen oder phylogenetischen *Anfangssituation*, also der frühen Kindheit oder in einem hypothetisch angenommenen „Goldenen Zeitalter“ menschlicher Moralität, mag das noch anders sein. Hier könnte es das beschriebene Geflecht wechselseitiger Erwartungen geben, auch wenn es, objektiv betrachtet, nur solange rational und funktional wäre, als entweder kontingente Harmonie zwischen den Gesellschaftsmitgliedern besteht oder der Mechanismus von moralischem Chauvinismus und Duckmäsertum so reibungslos funktioniert, daß nicht einmal mehr der Gedanke an mögliche Abweichungen aufkommt. Sehr lange, man sieht es, kann ein solch „goldener Zustand“ aber bei normalen Menschen nicht andauern. Er wäre allenfalls ein nur kurzer, transitorischer Zwischenschritt.

Vollends problematisch wird der Übergang, wenn man die Verpflichtungsthese von (T3) ins Auge faßt. Orientieren wir uns zunächst an der Situation eines *einzelnen Individuums*. Warum sollte sich ein Erwachsener oder ein hinreichend denkfähiges Kind durch seine früheren Wertungen und Handlungen verpflichtet fühlen, auch gegenwärtig und weiterhin so zu verfahren, wenn seine Wert- und Interessenlage nicht mehr dieselbe ist? Natürliche *Trägheit* oder *Gewohnheit* mögen zur Folge haben, daß man seinen präsenten Interessen nicht

folgt oder überhaupt nicht damit beginnt, seine Interessenlage situativ zu überdenken. Von einer Verpflichtung zum Konservatismus kann aber schwerlich die Rede sein. Sobald der Einzelne selbständig auf sein bisheriges Wertes und Handeln reflektiert oder durch äußere Umstände dazu veranlaßt wird, wird er es als Teil seiner persönlichen Geschichte auffassen, der zwar in seine präsenten Überlegungen eingeht und psychologisch vielleicht ein großes Gewicht besitzt, ihn aber als etwas, das *früher* geschehen ist, *prinzipiell* nicht verpflichtet.

Nicht wesentlich anders verhält es sich im sozialen Kontext. Zum Traditionalismus der einzelnen Gruppenmitglieder kommt hier der Anpassungsdruck, der von den anderen ausgeht, insbesondere wenn diese bislang einig sind und über spürbare Sanktionen verfügen. Entscheidend für ihren Druck sind dabei nicht die theoretischen Konformitätserwartungen, die ja auch, wenn sie länger anhielten, größtenteils irrational wären. Entscheidend sind nur die *Ansprüche* auf Konformität, die die Gruppe erhebt. Das kann auch *vornormativ*, ohne moralische Forderungen geschehen, wenn nämlich lediglich signalisiert wird, daß auf bestimmte Handlungen Sanktionen folgen werden. Ein kluges Individuum wird diese Ankündigungen berücksichtigen und sich gegebenenfalls, trotz subjektiv abweichender Wert- und Interessenlage, der sozialen Übermacht fügen. Verpflichtet fühlt es sich deshalb aber noch nicht, jedenfalls dann nicht, wenn es rational genug ist, um seine Eigeninteressen von den sozialen Rahmenbedingungen, in denen es handeln muß, zu unterscheiden.

Sobald ein vernünftiger Mensch sicher sein kann, daß ein mit negativen Sanktionen belegtes Verhalten seinerseits sozial unentdeckt bleibt oder daß er sich ihnen entziehen oder erfolgreich widersetzen kann, wird er, wenn nicht noch *mehr* im Spiel ist, nicht die geringsten Skrupel haben, es auszuführen. Der soziale Anpassungsdruck in dieser Form hat ebensowenig Verpflichtungscharakter wie der individuelle Traditionalismus.

Natürlich *könnte* noch mehr im Spiel sein und *ist* es bei uns in vielen Fällen. Der einzelne wird sich z.B. dann zur Fortsetzung seines Handelns verpflichtet fühlen, wenn sein früheres Tun mit dem dezidierten Vorsatz oder der Maxime dazu verbunden war. Nicht der gewohnheitsmäßige Raucher, der sich entschließt, während einer Grippe kurzfristig auszusetzen, wohl aber der Raucher, der sich entschieden hat aufzuhören und dennoch weiterraucht, wird das Bewußtsein haben, daß er mit seinem Handeln eine selbstgegebene Norm oder

Lebensregel verletzt. Ebenso können soziale Konformitätsansprüche auch dann, wenn sie (wie im deutschen Strafrecht) lediglich die Form sanktionenbewehrter Tatbestandsbeschreibungen haben, zusätzlich mit *normativen Ansprüchen* verbunden oder durch sie fundiert sein. Ohne weiteres aber sind sie es nicht, sondern nur dann, wenn die Ansprüche *wirklich erhoben* werden, z.B. in einem normsetzenden Akt der gewählten Legislative. Und daß der einzelne durch sie *verpflichtet* wird, gründet nur darin, daß er rechtmäßiger Adressat normativer Forderungen ist, d.h. zumindest Teil der betroffenen Gruppe oder darüber hinaus auch eine Person, die direkt oder indirekt (z.B. als Wähler) an der Errichtung der Normen beteiligt war.

Mit einem Wort: Verpflichtungen und ihnen korrespondierende subjektive Rechte, seien sie rechtlicher oder (formell oder informell) moralischer Natur, gibt es nur dort, wo *Forderungen* erhoben werden, die darauf zielen, daß etwas so und so *sein* oder so und so handelnd *herbeigeführt* werden soll. Ich bin der Überzeugung, daß solche Forderungen letztlich immer auf das *Wollen* bzw. die explizite *optativische Stellungnahme* von Einzelpersonen zurückführen. Was dies beinhaltet, habe ich andernorts näher ausgeführt.<sup>2</sup> Doch wie immer man zu dieser Rückführung stehen mag, sicher erscheint mir in jedem Fall, daß es keine Möglichkeit gibt, von deskriptiven Sätzen über Verhaltensregularitäten, Wertungskongruenzen und wechselseitigen Verhaltenserwartungen direkt zu *präskriptiven* Sätzen über soziale und/oder individuelle Pflichten und Rechte überzugehen, sich also gewissermaßen durch die soziologische bzw. sozialisations-theoretische Hintertür in das Gebiet des Normativen „hineinzuschleichen“.

<sup>2</sup> G. Seebaß, *Wollen*, Frankfurt/M.: Klostermann 1993.