

2 Werte, Normen und Wertehorizonte – Theoretische Vorannahmen

In der vorliegenden Arbeit untersuche ich, welche Werte mit dem Thema Beschäftigungsfähigkeit in Verbindung gebracht werden. Aus diesem Grund nehme ich zunächst eine ausführliche Beschreibung der theoretischen Annahmen über Werte, Normen und Wertehorizonte vor. Auf diesem Weg lege ich die Perspektive dar, unter der ich mich in den anschließenden Kapiteln dem Thema Beschäftigungsfähigkeit zuwende. Die theoretischen Vorannahmen dienen mir sowohl als Grundlage für die Betrachtung des Employability-Diskurses als auch für die methodologische Begründung der empirischen Studie.

Die Darstellung der theoretischen Vorannahmen beginnt (2.1) mit einem Überblick über Theorien zum Umgang mit Werten und Normen, die in der Moralphilosophie unterschieden werden. In diesen Zusammenhang ordne ich anschließend (2.2) die pragmatistische Ethik von Hans Joas (1996, 1999, 2005) ein, welche mir in der vorliegenden Arbeit als ethische Bezugstheorie dient. Die Beschreibung von Joas' Theorie erfolgt in mehreren Schritten. Nach ersten einleitenden Begriffsbestimmungen im Hinblick auf Werte und Normen beschreibe ich (2.2.1) Joas' Handlungstheorie und stelle deren (2.2.2) anthropologische Grundannahmen vor. Auf dieser Grundlage lege ich anschließend (2.2.3) ausführlich dar, welche Bedeutungen Werten und Normen in Joas' Handlungstheorie zukommen. Daraufhin (2.2.4) beschreibe ich, wie Werte und Normen im Handeln ineinandergreifen und dabei neue Wertbindungen entstehen. Das Kapitel endet mit Schlussfolgerungen, die sich aus Joas' Handlungstheorie und Ethik für das weitere Vorgehen ergeben. In diesem Zusammenhang leite ich u. a. die für meine Arbeit zentrale Unterscheidung zwischen diskursiven und akteursspezifischen Wertehorizonten her.

2.1 Werte und Normen – Moralphilosophische Zugänge

In der Moralphilosophie wird zwischen dem moralisch Guten – den Werten – und dem moralisch Gebotenen – den Normen – unterschieden. Darum, ob bei der Bestimmung des Moralischen das moralisch Gute oder das moralisch Gebotene vorrangig zu behandeln ist, konkurrieren vier verschiedene Klassen von Ethiken: Deontologische Ethiken (Pflichtethiken), Axiologische Ethiken (Wertethiken),

Tugendethiken und konsequentialistische Ethiken. Da ich diese vier Theorien im Rahmen der Darstellung des Employability-Diskurses aufgreife (vgl. Kap. 4) stelle ich sie im Folgenden nacheinander vor.

Die zentrale These der deontologischen Ethiken (Pflichtenethiken) ist, dass moralische Normen und Pflichten gegenüber Werten die primäre moralische Qualität besitzen (vgl. Lumer 2004, S. 2). Unter moralischen Normen und Pflichten werden im Rahmen deontologischer Ethiken moralische Prinzipien verstanden nach denen beurteilt wird, welche Handlungen moralisch gut oder schlecht, geboten oder verboten sind. Im Sinne der deontologischen Ethiken erwächst das moralisch Gute aus dem moralisch Gebotenen, den Normen bzw. Pflichten. Dabei muss jedoch beachtet werden, dass eine Bezugnahme auf Werte im Sinne der deontologischen Theorie nicht zwingend erforderlich ist. Im Zusammenhang von Pflichtethiken kann auch gänzlich von Wertbegriffen wie gut und schlecht abgesehen werden, da es hier in erster Linie darum geht zu unterscheiden, welche Handlungen als moralisch geboten angesehen werden und welche nicht (vgl. von Kutschera 1999, S. 71). Beispiele für deontologische Ethiken sind die Theorie des kategorischen Imperativs von Immanuel Kant, das Prinzip des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas und das Vertragsprinzip von John Rawls.

Dem soeben vorgestellten norm- und pflichtbezogenen Zugang zur Moral stehen die axiologischen Ethiken (Wertethiken) gegenüber. Mit Wertethiken geht die These einher, dass moralische Werte, welche als moralische Werteigenschaften und Wünschbarkeiten verstanden werden, die primären moralischen Qualitäten darstellen (vgl. Lumer 2004, S. 5). Im Rahmen von Wertethiken kommt den Pflichten und Normen gegenüber den Werten eine sekundäre Bedeutung zu. Dies drückt sich darin aus, dass Pflichten und Normen erst durch moralische Bewertungen begründet werden und eher instrumentell konzipiert sind, da sie dazu dienen, moralisch Gutes herbeizuführen und moralisch Schlechtes zu verhindern (vgl. ebd.). Demgemäß ist die Argumentation bei den Wertethiken genau entgegengesetzt zu der der Pflichtethiken: Die moralisch gebotenen Normen und Pflichten erwachsen aus dem moralisch Guten, den Werten. Der unterschiedliche Primat bei der Beurteilung des Moralischen führt dazu, dass Wertethiken das Gebotene als eine Dimension des Guten beschreiben. Aus wertethischer Perspektive betrachtet gehen auch deontologische Ethiken von intuitiv gewonnenen Vorstellungen über das Gute aus (vgl. Wolf 2002, S. 42). So argumentiert Lumer (vgl. 2004, S. 7) am Beispiel der deontologisch argumentierenden kontraktualistischen Ethiken, dass sich die Vertragspartner nicht zusammenfinden, um möglichst richtige, sondern um möglichst gute Vereinbarungen zu treffen. Da Lumer bei dieser wertbezogenen Betrachtung von Vertragsethiken die Präferenzen der Handelnden als Quelle der Werte ansieht, lässt sich seine Perspektive als wert-subjektivistisch bezeichnen. Von wertsubjektivistischen Ethiken, die an den Prä-

ferenzen der Handelnden ansetzen, sind objektivistische Wertethiken zu unterscheiden. Objektivistische Wertethiken gehen davon aus, dass Werte objektiv in den Wertegegenständen enthalten sind und nur von den Handelnden erkannt werden müssen (vgl. ebd.). Ein prominentes Beispiel für eine objektivistische Wertethik ist die phänomenologische Ethik vom Max Scheler.

Eine dritte Klasse von Ethiken, neben den deontologischen und den axiologischen Ethiken, sind die Tugendethiken. Mit Tugendethiken geht die These einher, dass Tugenden – vor Werten und Normen – die primären moralischen Qualitäten darstellen (vgl. ebd.). Da Tugendethiken primär auf die Ausformulierung moralischer Tugenden setzen, spielen das Gebotene und das Gute allenfalls eine untergeordnete Rolle. Insofern diese Qualitäten überhaupt bestimmt werden, werden sie über die Tugendhaftigkeit einer Handlung definiert. Im Zentrum der Aufmerksamkeit der Tugendethiken stehen nicht die Handlungen selbst, sondern die Einstellungen mit denen diese vollzogen werden. Werden die Tugenden als primäre moralische Qualität angesehen, hat dies zur Konsequenz, dass Tugendhaftigkeit nicht als Wissen über moralische Pflichten und Werte bestimmt werden kann. Lumer (vgl. ebd.) macht daher den Vorschlag, Tugendhaftigkeit als moralische Sensibilität zu verstehen. Dieser Ansatz soll an dieser Stelle allerdings nicht weiter vertieft werden.

Eine vierte Klasse von Ethiken bilden die sog. konsequentialistischen Ethiken. Im Vergleich zu den Pflicht-, Wert- und Tugendethiken richten konsequentialistische Ethiken die Aufmerksamkeit auf die Konsequenzen von Handlungen. Konsequentialistische Ethiken beurteilen die moralische Qualität von Handlungen nicht im Hinblick auf Normen, Werte und Tugendhaftigkeit, sondern ausschließlich hinsichtlich der Folgen, die das Handeln hat. Mit Lumer lässt sich dies wie folgt erläutern:

„Konsequentialistisch, d. h. die (moralische) Qualität (insbesondere die moralische Richtigkeit und der moralische Wert) von Handlungen, Regeln, Normen, Institutionen hängt nur vom Wert ihrer (erwartbaren) Folgen ab; die Handlungen etc. selbst haben also keinen intrinsischen moralischen Wert, sie werden nur wegen ihrer Folgen geboten, verboten, geschätzt usw.“ (Lumer 2008, S. 1380)

Als Ur-Form der konsequentialistischen Ethiken gilt der klassische Utilitarismus nach Jeremy Bentham und John Stuart Mill, aus deren Sicht es im Kern des Moralischen darum geht, im Handeln für eine Mehrung des Glücks bei einer größtmöglichen Anzahl von Menschen zu sorgen (vgl. Bentham 1970, S. 11 f; Mill 1985, S. 48). Kritiker merken an, dass es gemäß dem Utilitarismus durchaus legitim sein kann, bestimmte Personen und Personengruppen zu diskriminieren, wenn durch die bewusste Benachteiligung das allgemeine Glück bzw. das allgemeine Wohl gesteigert werden kann. Als ursächlich dafür wird gesehen, dass es dem Utilitarismus an einem Konzept von Gerechtigkeit mangelt, was dazu füh-

ren kann, dass der Zweck moralisch bedenkliche Mittel heiligt. Darüber hinaus wird häufig kritisiert, dass der Utilitarismus so tut, als ob Handelnde bei ihren Nutzenschätzungen alle Eventualitäten und Randbedingungen im Blick haben können, die erforderlich wären, um im Sinne des größtmöglichen gesamtgesellschaftlichen Glücks zu handeln (vgl. Walther 2004, S. 13)¹. Trotz dieser dem Utilitarismus immer wieder entgegengebrachten Kritik ist der „Utilitarismus (...) inzwischen zu einem Teil der westlich geprägten Lebenswirklichkeit geworden“ (Soosten 2001, S. 1650). Das Nutzenmaximierungskalkül des Utilitarismus dient sowohl als Grundlage für Wirtschaftlichkeitsbemessungen im Rahmen der Ökonomie (vgl. Tokarski 2008, S. 87), als auch für die aktive Gestaltung der Wohlfahrtspolitiken in westlich-liberalen Demokratien (vgl. Ahlmann, 2008, S. 64 f.). Zudem wird darauf hingewiesen, dass die Kritik am Utilitarismus in heutigen Diskussionen häufig zu einer zu engen Interpretation aller konsequentialistischen Ethiken führt (vgl. Lumer 2008, S. 1380). Dies kann zur Folge haben, dass den konsequentialistischen Ethiken, die sich nicht auf den Utilitarismus berufen, mit falschen Vorannahmen begegnet wird. Lumer verweist diesbezüglich auf Scheffler (1988), der eine direkte Linie zwischen dem Konsequentialismus und Wohlfahrtsethiken mit Nutzenmaximierungsgebot zieht sowie auf Nida-Rümelin (1993), der die Begriffe Konsequentialismus und Handlungsutilitarismus synonym gebraucht.

Eine andere Form des Konsequentialismus beschreiben Ethiken, die auf dem philosophischen Pragmatismus basieren². Gemäß Wolf führt der Pragmatismus zu einer erkenntnistheoretischen Weiterentwicklung des Utilitarismus (vgl. Wolf 2002, S. 62, Anm. 31). Diese beinhaltet zwei wesentliche Punkte: Zum einen ersetzt der Pragmatismus den für den klassischen Utilitarismus typischen Hedonismus durch eine pluralistische Wertauffassung. Zum anderen werden Handelnde nicht als allwissende Beobachter verstanden, die in der Lage wären, die Konsequenzen ihres Handelns umfassend vorauszusagen. Stattdessen wird betont, dass Voraussagen der Handelnden zu möglichen Konsequenzen ihres Handelns lediglich auf Schätzungen von Wahrscheinlichkeiten beruhen.

1 Laut Walther (vgl. 2004, S. 13) hat dies die utilitaristische Ethik zu Umformulierungen veranlasst. Im sog. Regelutilitarismus werden die Handelnden von der Folgeschätzung durch Regeln für das Handeln entlastet. Die moralische Qualität einer Handlung wird dann daran beurteilt, ob im Sinne der entsprechenden Regel gehandelt wurde oder nicht. Da diese Regeln ihrerseits utilitaristisch gebildet werden, wird das grundlegende Problem, alle Eventualitäten und Randbedingungen für das Handeln kennen und überblicken zu müssen, jedoch nicht gelöst sondern nur auf eine andere Ebene verschoben.

2 Der Pragmatismus ist eine philosophische Schule, die für ein bestimmtes Verständnis steht, wie Menschen sich Wissen aneignen (vgl. Biesta/ Burbules 2003). Die pragmatistische Perspektive besteht darin, Wissen und Handeln immer im Verbund zu betrachten. Forschende, die sich auf den Pragmatismus berufen, untersuchen, wie Menschen mit ihrer Umwelt interagieren und auf diesem Wege Wissen erwerben.

Dies hat wiederum zur Folge, dass es immer nur provisorische und partikuläre Lösungen moralischer Probleme geben kann und von der Vorstellung definitiver Lösungen und Handlungsregeln Abstand genommen werden muss. Ein Beispiel für eine auf dem Pragmatismus basierende konsequentialistische Ethik ist die naturalistische Ethik von John Dewey, die Werte und Normen als Hypothesen betrachtet, mit denen Handelnde in ihrem Alltag experimentieren. Auch wenn Wolfs spezifische Interpretationen von sowohl dem Utilitarismus als auch Deweys Ethik diskussionswürdig sind, wovon ich an dieser Stelle absehen möchte, kann festgehalten werden, dass sich zwischen Dewey und dem Utilitarismus Differenzen auftun, die sich in unterschiedlichen Ethiken niederschlagen.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass sich die Bestimmung des Moralischen je nach zugrundeliegender ethischer Perspektive erheblich unterscheiden kann. Um konsistent nachvollziehen zu können, welche Vorstellungen vom guten Leben im Diskurs um Beschäftigungsfähigkeit entwickelt werden, ist es unumgänglich, einen ethischen Standpunkt zu bestimmen, an dem sich die Analysen der vorliegenden Arbeit ausrichten. Dazu gehe ich nachfolgend ausführlich auf die pragmatistische Ethik von Hans Joas (1996, 1999) ein, die gemäß den vorangegangenen Ausführungen als eine konsequentialistische Ethik klassifiziert werden kann.

2.2 Pragmatistische Ethik und Handlungstheorie nach Hans Joas

Für die Bestimmung dessen, was in der vorliegenden Arbeit unter Werten und Normen verstanden wird, nehme ich auf die pragmatistische Ethik Bezug, wie sie von Hans Joas (1996, 1999) ausgearbeitet wurde. Im Sinne der vorangegangenen Ausführungen handelt es sich dabei um eine konsequentialistische Ethik, bei der es vorrangig darum geht, (moralische) Probleme zu lösen, die eine Fortsetzung des Handelns verhindern. Joas' pragmatistische Ethik zeichnet sich dadurch aus, dass bei der situativen Ermittlung von Problemlösungen sowohl Werte als auch Normen eine wichtige Rolle spielen. Werte und Normen werden als konstitutive Elemente des Handelns verstanden, denen im Handeln unterschiedliche Funktionen zukommen (vgl. Joas 1999, S. 265 ff.). Da die pragmatistische Ethik laut Joas eine Ethik ist, die primär aus der Perspektive von Handelnden³ formuliert ist, werden Werte und Normen von ihm auch im Hinblick auf diese bestimmt. Für die Handelnden haben Werte die Funktion, das Handeln attraktiv zu machen und zum Handeln zu motivieren. Demgemäß definiert Joas Werte als

3 Die Begriffe des Handelns und der des Handelnden weisen bei Joas einen weiten Bezugsrahmen auf: „Nicht nur einzelne Handelnde, auch Kollektive, ganze Gesellschaften und Kulturen befinden sich in Situationen des Handelns“ (Joas 1999, S. 271 f.).

das „Attraktiv-Motivierende“ (ebd., S. 288). Werte motivieren zum Handeln, da sie im Handeln das Wünschenswerte repräsentieren (vgl. Joas 2005, S. 24). Als Wünschenswertes stehen Werte für Idealvorstellungen darüber, wie der Mensch sein möchte. In dieser Eigenschaft sind Werte von Präferenzen zu unterscheiden, welche im Handeln konkrete Wünsche und Strebungen repräsentieren. Den Handelnden dienen Werte als Kriterien, um eigene Wünsche zu beurteilen. In der Situation des Handelns liefern Werte Maßstäbe, an denen sich die Handelnden orientieren und von denen sie sich auch abgrenzen können. So ist es z. B. möglich, dass sich Handelnde situativ dafür entscheiden, ihrer Präferenz, eine Zigarette zu rauchen, nachzugeben, obwohl sie die Vermeidung des Rauchens im Sinne des Erhalts der Gesundheit als das eigentlich Wünschenswerte ansehen.

Der Orientierung an Werten steht eine Orientierung an Normen gegenüber. Den Normen kommt im Handeln die Funktion zu, das Handeln zu regulieren. Da die Handelnden Normen als einschränkend erleben, definiert Joas Normen als das „Restriktiv-Obligatorische“ (Joas 1999, S. 288). Normen repräsentieren laut Joas „die anthropologisch-universalen Koordinationsanforderungen des sozialen Handelns [...] und [diese, NBL] sind angesichts der unvermeidlichen Einbettung des Handelns in soziale Kontexte unvermeidlich“ (Joas 1999, S. 269). Normen fordern die Handelnden dazu auf, die von ihnen als bedeutsam erachteten Werte darauf hin zu prüfen, ob sie universalisierungsfähig sind und nicht im Widerspruch zu den im jeweiligen Handlungskontext gültigen Normen stehen.

Um einen tieferen Einblick in die Vorstellung des Zusammenspiels von Werten und Normen zu erhalten, gehe ich im Folgenden auf grundlegende handlungstheoretische und anthropologische Annahmen von Joas' pragmatistischer Ethik ein.

2.2.1 Modell des kreativen Handelns

Joas' pragmatistische Ethik basiert auf einer Handlungstheorie, die der Autor in seiner Monographie „Die Kreativität des Handelns“ (1996) ausgearbeitet hat. In diesem Buch beschreibt er, dass die bisher vorherrschenden Handlungsmodelle entweder von einem rationalen oder von einem normativ orientierten Handeln ausgehen (vgl. ebd., S. 15). Joas fügt dem ein drittes Modell hinzu, gemäß dem Handlungen einen kreativen Charakter besitzen. Dabei handelt es sich laut Joas jedoch nicht einfach nur um ein drittes Modell, sondern vielmehr um einen „die beiden anderen (Modelle, NBL) überwölbenden Charakter“ (ebd.). Es gehe ihm darum, „für alles menschliche Handeln eine kreative Dimension zu behaupten“ (ebd.). Alles Handeln könne als „potentiell kreativ“ (ebd. S. 173) betrachtet werden, weil Menschen generell in der Lage seien, im Handeln Neues zu schaffen. Entgegen der gängigen Auffassung, die im kreativen Handeln einen konkreten

Handlungstypus sieht, der gemeinhin Künstler_innen oder sonstigen Kulturschaffenden zugeschrieben wird, wird Kreativität in diesem Modell als ein konstitutiver Bestandteil aller menschlichen Handlungsvollzüge verstanden⁴.

Joas entwickelt mit seiner Theorie der Kreativität des Handelns eine Vorstellung der Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit sich das Handeln, verstanden als ein Prozess, immer wieder reproduzieren kann. Diese Bedingungen beschreibt er anhand eines zyklischen Modells, das aus drei sich wiederholenden Handlungsphasen besteht⁵. Ausgangspunkt des Modells ist die sog. Phase des routinierten Handelns. In dieser ersten Phase ist die Situation gegeben, dass die Umwelt, wie sie sich den Handelnden darbietet, den Routinen der Handelnden entspricht. Die darauf folgende zweite Phase ist hingegen durch Krisen gekennzeichnet. In dieser Phase wird der für die erste Phase noch selbstverständliche Zusammenhang von Umwelt und routiniertem Verhalten permanent gestört. In der Krisenphase werden die unreflektierten Handlungsgewohnheiten und Erwartungen, mit denen die Handelnden ihrer Umwelt begegnen, erschüttert. Es entsteht eine Spannung, welche die Handelnden herausfordert, das sich ihnen stellende Problem zu bestimmen. Der unterbrochene Zusammenhang von routiniertem Verhalten gegenüber den Umweltbedingungen wird daraufhin in einer dritten Phase, einer Phase des kreativen Handelns, wieder hergestellt. Hier beginnen die Handelnden das Handeln zu reorganisieren, indem sie kreativ werden. Laut Joas ist in dieser dritten Phase die Wahrnehmung gefordert, „neue oder andere Aspekte der Wirklichkeit [zu, NBL] erfassen; die Handlung muss an einem anderen Punkt der Welt ansetzen oder sich selbst umstrukturieren. Diese Rekonstruktion ist eine kreative Leistung der Handelnden“ (Joas 1996, S. 190). Die Kreativität besteht darin, dass die Handelnden Vermutungen und Hypothesen entwickeln, um ihr routiniertes Verhältnis zu ihrer Umwelt wiederzuerlangen. Angesichts der Problemsituation werden potentielle Handlungsmöglichkeiten entworfen und durchgespielt. Dabei wird das Ziel verfolgt, neue Handlungsoptionen zu ermitteln, die den Handelnden tragfähig erscheinen. Gelingt die kreative Konfliktlösung, wird die Handlung umorientiert und die Handelnden kehren in ihren routinierten Modus zurück. Die erste Phase ist dann wieder erreicht. In diesem Fall ist „etwas Neues in die Welt gekommen: eine neue Handlungsweise, die sich stabilisieren und selbst wieder zur unreflektierten Routine werden kann“ (ebd.). In Anlehnung an Dewey spricht Joas hinsichtlich der neu entwickelten

4 Bei der Lösung der Kreativität von der Eingrenzung auf ein künstlerisches Handeln bezieht sich Joas auf John Deweys Werk „Art as Experience“ (1934), in dem Dewey nicht nur den künstlerischen Handlungen sondern allen menschlichen Handlungen und Erfahrungen eine ästhetische Dimension zuweist (vgl. Joas 1996, S. 204 ff.).

5 Zu folgenden Ausführungen vgl. Joas (1996, S. 190) und Schößler (2011, S. 33 ff.).

Handlungsweisen auch von Habits, die nicht im Bewusstsein der Handelnden gespeichert werden, sondern im Handeln selbst:

„Nicht das Wissen des Handelnden über sein Handeln nimmt durch die Lösung von Problemen zu, sondern die Adäquanz des Handelns selbst.“ (ebd.)

Im Folgenden beschreibe ich, welche Funktionen Werte und Normen im Handeln innehaben. Dazu gehe ich auf zentrale anthropologische Grundannahmen des Pragmatismus ein, auf denen das zyklische Handlungsmodell von Joas aufbaut.

2.2.2 Anthropologische Grundannahmen – Körperlichkeit und Intersubjektivität des Handelns

Bei der Anthropologie des Pragmatismus handelt es sich um ein Verständnis des Menschen und seiner Lebensformen, das sowohl wissenschaftlich informiert als auch auf die menschliche Lebenspraxis und ihre Selbstdeutung bezogen ist (vgl. Jung 2011, S. 25). Joas bezieht sich für die Begründung seines zyklischen Handlungsmodells im Wesentlichen auf zwei anthropologische Grundannahmen des Pragmatismus. Eine Annahme besteht in der Körperlichkeit des Handelns und eine andere in der Intersubjektivität des Handelns. Auf beide Grundannahmen gehe ich nachfolgend genauer ein.

a. Körperlichkeit des Handelns

Die Annahme der Körperlichkeit des Handelns lässt sich gut anhand von Joas' Kritik an der etablierten Vorstellung des Handelns darstellen. Die etablierte Vorstellung besagt, dass das Handeln vorbestimmten Zwecken folgt und dazu Mittel eingesetzt werden, die ebenfalls im Vorfeld des Handelns auserkoren werden. Joas kritisiert, dass Handlungstheorien, welche sich auf dieses Zweck/ Mittel-Schema berufen, die rationale Wahl von Handlungszielen nicht als Teil des Handelns betrachten, sondern diese dem Handeln vorordnen. Die physische Aktivität stelle bei diesen Theorien nur eine untergeordnete Ausführungsinstanz einer kognitiven Ziel- und Mittelwahl dar. Diese Theorien folgen laut Joas einer Vorstellung, die besagt, dass „sich das menschliche Handeln am besten als Verfolgung vorgefaßter Zwecke verstehen ließe“ (Joas 1996, S. 230). Dies korrigiert Joas, indem er der menschlichen Intentionalität einen Platz im Handeln zuweist. In Joas' Auffassung vom menschlichen Handeln geht die Intentionalität dem Handeln nicht teleologisch voraus, sondern entsteht im Vollzug des Handelns selbst durch eine reflexive und fortwährende Neuanpassung des Handlungssinns

(vgl. Jung 2011, S. 28). Laut Jung kann die handlungstheoretisch verortete Intentionalität auch als „verkörperte Intentionalität“ (ebd., S. 22) gedeutet werden. Jung geht davon aus, dass der menschliche Körper in permanenten Handlungsbeziehungen mit seiner Umgebung steht und spricht von „Verkörpertheit des Handelns“ (ebd., S. 29). Mit der Fokussierung auf die Verkörpertheit macht der Autor deutlich, dass in der pragmatistischen Ethik davon ausgegangen wird, dass geistige Intuitionen und Handlungsziele Konstruktionen sind, denen immer schon ein Handeln vorausgeht, nämlich das Handeln des Körpers, der durch seine Beziehung zur Umwelt Handlungsmöglichkeiten erschließt, die „oft einen zunächst vagen, unbestimmten Charakter haben, bevor sie im Vollzug der Handlung reflexiv angeeignet werden können“ (ebd., S. 35). Im oben dargestellten zyklischen Handlungsmodell von Joas entspricht die Reflexion auf verkörperte Intentionen und Handlungsziele der Phase des kreativen Handelns, in der nach Lösungen für Handlungsprobleme gesucht wird.

Insgesamt zeigt sich, dass die Annahme der Körperlichkeit des Handelns zu einem tiefergehenden Verständnis des zyklischen Handlungsmodells von Joas führt. Durch den Hinweis auf die Körperlichkeit wird deutlich, dass der primäre Umweltbezug des Menschen, welcher im zyklischen Modell der Phase des routinierten Handelns entspricht, durch körperliche Verhaltensimpulse wie Emotionen, Neigungen und Routinen vorstrukturiert ist. Für die Vorstellung von bewusstem Handeln in der Phase des kreativen Handelns bedeutet dies, dass es als ein Prozess einer reflexiven Sinnbestimmung, Klärung und Aneignung des primären, körperlich gesteuerten Umweltbezuges verstanden werden muss (vgl. ebd., S. 37). Im Sinne Joas' geht es beim bewussten Handeln um ein Verstehen von „in unserem Handeln schon immer wirksamen vor-reflexiven Strebungen und Gerichtetheiten“ (Joas 1996, S. 232), deren Ort der menschliche Körper ist.

b. Intersubjektivität des Handelns

Die zweite grundlegende anthropologische Annahme, auf der das zyklische Handlungsmodell von Joas aufbaut, ist die Intersubjektivität. Joas weist ausdrücklich darauf hin, dass sich nicht nur einzelne Handelnde, sondern auch Kollektive, ganze Gesellschaften und Kulturen in Situationen des Handelns befinden (vgl. Joas 1999, S. 271 f.). Er betont, dass das Handeln der Individuen auf Sozialität ausgerichtet ist und dass der Einzelne seine Handlungsfähigkeit überhaupt erst erwirbt, indem er mit anderen interagiert (vgl. Joas 1996, S. 273 ff.). Die Sozialität als primäre Dimension des Handelns wird von Joas in dreifacher Weise bestimmt⁶:

6 Zu dieser Unterscheidung und den folgenden Ausführungen vgl. Schöblier (2011, S. 46 ff.).

Erstens beschreibt Joas Intersubjektivität als eine konstitutive Voraussetzung für die Entwicklung der Autonomie des Individuums. Intersubjektivität besagt, dass das Individuum erst durch die Interaktion mit anderen Menschen in die Lage versetzt wird, sich als Köpereinheit zu erfahren und eine Identität auszubilden. Das Individuum findet im Laufe seiner Entwicklung nur durch den Kontakt mit anderen zu sich selbst. Auf Grundlage dieser Beschreibung verankert Joas die Handlungsfähigkeit des Individuums in der Intersubjektivität.

Eine zweite Bestimmung, die Joas aus der primären Sozialität ableitet, ist ein nicht-individualistischer Handlungsbegriff. Ein nicht-individualistischer Handlungsbegriff beschreibt das Handeln nicht als eine Aneinanderreihung individueller Handlungen, sondern als eine komplexe Gruppenaktivität. Menschen sind in der Lage, das Handeln mehrerer Beteiligter zu koordinieren. Diese Vorstellung steht mit zentralen anthropologischen Grundannahmen des Pragmatismus in Verbindung. Eine Annahme besteht darin, dass es anthropologisch-universelle Strukturen des menschlichen Handelns gibt, in denen typische Funktionsstörungen angelegt sind (vgl. Joas 1999, S. 265 f.). Die andere Annahme lautet, dass der Mensch über die grundlegende Fähigkeit verfügt, Störungen in der menschlichen Kooperation zu bewältigen, da er in der Lage ist, das eigene Verhalten im Hinblick auf das erwartete Verhalten anderer auszurichten (vgl. ebd.). Joas spricht diesbezüglich von der anthropologisch-universellen Fähigkeit des Menschen zur Rollenübernahme. Diese Fähigkeit erlaubt es den Menschen, wechselseitige Verhaltenserwartungen aufzubauen. Die wechselseitigen Verhaltenserwartungen bilden wiederum die Grundlage für die kommunikative Kooperation der Menschen untereinander und für den Aufbau eines komplexen Gruppenhandelns.

Eine dritte Rolle bei der Reproduktion von Handlungsfähigkeit spielt die primäre Sozialität. Individuen und Gruppen müssen ihre Handlungsfähigkeit im Rahmen von kollektiven Handlungsprozessen immer wieder neu beleben (vgl. Joas 1996, S. 280 ff.). Die Wiedererlangung der Handlungsfähigkeit verortet Joas in kollektiven Erfahrungsprozessen, in denen die Individuen sich selbst transzendieren und das Erleben von Sozialität im Vordergrund steht. Seitens der Individuen kommt es dabei zu „Erfahrung[en] der Selbstüberschreitung“ (Joas 1996, S. 284) oder auch zu Erfahrungen der „Selbstbildung und Selbsttranszendenz“ (Joas 1999, S. 10), wie sie z. B. in religiösen Ritualen vorkommen. Es handelt sich dabei um nicht-alltägliche Kollektiverfahrungen, die Individuen und Gruppen tiefgreifend prägen. Diese Erfahrungsprozesse bilden die „konstitutive Voraussetzung für jede affektgeladene soziale Bindung an andere Individuen, an Kollektive oder Werte“ (ebd.). Durch ihren das Selbst transzendierenden Charakter tragen diese Erfahrungen wesentlich dazu bei, dass bestehende Bindungen reaktiviert werden und dass neue Bindungen und Institutionen entstehen. Durch

die Betonung der Erfahrung der Selbstüberschreitung fügt Joas sowohl der Vorstellung von Sozialität als auch der Vorstellung der Entstehungsbedingungen sozialer Ordnung ein rauschhaftes, nicht-rationales Moment hinzu (vgl. Schößler 2011, S. 49).

Insgesamt macht Joas mit dem Hinweis auf die Intersubjektivität des Handelns deutlich, dass sein zyklisches Handlungsmodell primär ein Modell sozialen Handelns ist, welches das individuelle Handeln immer als Teil eines sozialen Handlungszusammenhangs betrachtet. Joas besondere Leistung besteht laut Schößler (vgl. ebd.) darin, individuelles Handeln, kollektives Handeln und soziale Ordnung eng miteinander zu verknüpfen, ohne einen der Begriffe zugunsten des anderen aufzulösen.

Mit der Vorstellung von Joas' Handlungstheorie und den dazugehörigen anthropologischen Grundannahmen, habe ich die theoretischen Voraussetzungen beschrieben, auf deren Grundlage ich nachfolgend sowohl die Bedeutungen von Werten und Normen für das Modell des kreativen Handelns als auch die Entstehungsbedingungen von Wertbindungen erörtere.

2.2.3 Werte, Normen und Wertentstehung im Handeln

Gemäß dem zyklischen Handlungsmodell von Joas wird Handeln als ein Prozess kreativer Krisenbewältigung durch die Handelnden verstanden. Joas' Vorstellung der Krisenbewältigung im Handeln ist die eines Prozesses, „in dem weder aus Werten noch aus Normen Problemlösungen abgeleitet werden können, beide jedoch im Geschehen der Lösungsentwicklung von zentraler Bedeutung sind“ (Schößler 2011, S. 101 f.). Sowohl Werte als auch Normen haben konstitutive Bedeutungen für das Handeln. Während Werte für die Krisenbewältigung eine orientierende Bedeutung haben, repräsentieren Normen die strukturellen Koordinationsanforderungen, denen sich die Handelnden stellen müssen. Nachfolgend wird die Phase der Krisenbewältigung sowohl im Hinblick auf die Rolle der Werte als auch hinsichtlich der Rolle der Normen beschrieben.

a. Werte und Wertbindungen im Handeln

Gemäß Joas' zyklischem Handlungsmodell entstehen Handlungskrisen, wenn die unreflektierten Handlungsgewohnheiten und Erwartungen der Handelnden nicht mehr zu ihren Umweltbedingungen passen. Die Handelnden erleben dann eine Situation, die häufig auch als Wert- oder Sinnkrise bezeichnet wird. Um diese Krise zu überwinden und um sich neu zu orientieren, können sich die Individuen in Gruppenprozesse begeben, in denen es zu nicht-alltäglichen Erfahrungen der

Selbstbildung und Selbsttranszendenz kommt (vgl. Joas 1999, S. 10). Es handelt sich dabei um intersubjektive Erfahrungsprozesse, die über die subjektiven Vorstellungen einzelner Individuen hinausgehen (vgl. ebd., S. 24). Im Vordergrund steht dabei die Wiederbelebung der Handlungsfähigkeit einzelner Individuen und ganzer Gruppen durch das Erleben von Sozialität. In diesen kollektiven Problemlösungsprozessen widmen sich die Handelnden der reflexiven Sinnbestimmung, Klärung und Aneignung ihres körperlich gesteuerten Umweltbezugs. Die Handelnden machen sich dabei ihre vorreflexiven Strebungen in Form von Präferenzen bewusst und stehen dann vor der Herausforderung, diese gegeneinander abzuwägen und beurteilen zu müssen (vgl. Schößler 2011, S. 79). Als Maßstäbe zur Bewertung ihrer Präferenzen dienen ihnen Werte. Werte werden von den Handelnden genutzt, um die Präferenzen auszuwählen, von deren Verwirklichung sie sich eine Problemlösung versprechen. Joas macht darauf aufmerksam, dass die Handelnden während der Präferenzbewertung moralische Gefühle erleben und schreibt diesbezüglich:

„Wir legen nicht in affektiver Neutralität an unsere Wünsche Maßstäbe an, sondern wir werden von Gefühlen der Empörung, der Scham oder der Schuld, der Ehrfurcht oder Bewunderung ergriffen. Diese Gefühle sind der emotionale Ausdruck dessen, daß wir Maßstäbe anerkennen, die an unsere Wünsche anzulegen sind, selbst wenn wir vielleicht wünschen von diesen Maßstäben frei zu sein, oder selbst, wenn es uns nicht bewußt ist, dass wir diese Maßstäbe haben.“ (Joas 1996, S. 203)

Durch das Aufkommen moralischer Gefühle bei der Beurteilung von Präferenzen erleben die Handelnden ihre Werte in unmittelbarer, vorreflexiver Weise. Im weiteren Prozess können die Handelnden die Ursachen für diese Gefühle ergründen, indem sie versuchen, ihre Empfindungen zu artikulieren. Auf diese Weise erschließen sie sich einen reflexiven Zugang zu ihren Werten. Dabei besteht jedoch das Problem, dass sich die moralischen Gefühle nie vollständig in Sätze umformen lassen, was dazu führt, dass Werte reflektiert werden, die sich nicht mit den erlebten moralischen Gefühlen decken. Damit die Kluft zwischen den reflektierten Werten und den moralischen Gefühlen überbrückt werden kann, bedarf es einer reflexiven sprachlichen Deutung der erlebten Emotionen. Dies führt zu einem komplexen Interaktionsprozess, in dem die moralischen Gefühle erörtert werden. Durch Bezugnahme auf Charles Taylor (1994) beschreibt Joas die sprachliche Deutung der Emotionen als einen hermeneutischen Zirkel, der aus drei unterschiedlichen Artikulationsebenen besteht (vgl. Joas 1999, S. 210). Die erste Artikulationsebene bilden die vorreflexiven moralischen Gefühle, auf der zweiten Ebene erfolgt die eigene Deutung dieser Gefühle und auf der dritten Ebene wird die eigene Deutung mit öffentlich etablierten Deutungen – gemeint sind kommunikativ generalisierte Deutungen – der jeweiligen moralischen Gefühle konfrontiert. Im Prozess der Entfaltung ihrer Gefühle bewegen sich die

Handelnden zwischen diesen drei Ebenen hin und her. Die Artikulation der moralischen Gefühle wird zusätzlich davon beeinflusst, dass alle drei Ebenen auf bestimmte Vorfälle, Ereignisse und Situationen aus dem Erfahrungsschatz der Individuen ausgerichtet sind⁷. Um das Wechselspiel zwischen den drei Artikulationsebenen zu verdeutlichen, nimmt Joas auf Taylors Beispiel von Angehörigen einer diskriminierten ethnischen Minderheit Bezug:

„Hier läßt sich das komplexe Ineinander der kulturellen Zuschreibung von Inferiorität, der möglichen Minderwertigkeitsgefühle der Betroffenen, wenn sie sich kulturelle Zuschreibungen zu eigen machen, der Verwandlung dieser Gefühle in Unterwürfigkeit, Resignation oder Trotz und der möglichen Mobilisierung im Widerstand gegen die diskriminierende Kultur anschaulich machen.“ (ebd., S. 210 f.)

Joas betont, dass es im Prozess der Überbrückung der Kluft zwischen moralischen Gefühlen und reflektierten Werten sowohl zur Modifikation reflektierter Werte als auch zur Erzeugung neuer Werte kommen kann. Dadurch, dass die moralischen Gefühle der Handelnden im Artikulationsprozess Bestätigung, Kritik und Ablehnung erfahren, werden sowohl die moralischen Empfindungen als auch die Werte der Handelnden dauerhaft umgestaltet. Joas schreibt diesbezüglich:

„Wenn der Ausdruck für die eigenen Gefühle im kulturell angebotenen Vokabular schwierig oder unmöglich ist, dann werden vielleicht innovative Formen erfunden oder aus anderen Kulturen herangezogen.“ (ebd., S. 211)

Das Potential zur Entstehung neuer Werte ist kollektiven Krisenbewältigungsprozessen gerade deshalb eingeschrieben, weil eine wirkliche Stimmigkeit zwischen den verschiedenen Artikulationsebenen – vorreflexible moralische Gefühle, Deutung der Gefühle, Abgleich mit öffentlich etablierten Deutungen – niemals auf Dauer erreicht werden kann (vgl. ebd., S. 212). Werte können daher als Produkte betrachtet werden, die bei dem Versuch entstehen, trotz widriger Bedingungen zu einer Stimmigkeit zwischen den drei verschiedenen Artikulationsebenen moralischer Gefühle zu gelangen

7 Joas beschreibt die Gerichtetheit der drei Artikulationsebenen – Gefühle, eigene Deutung und öffentlich etablierte Deutung – auf jeweils unterschiedliche Situationen in der Erfahrung als eine vierte Ebene des hermeneutischen Modells (vgl. Joas 1999, S. 210 f.). Diese Klassifikation übernehme ich jedoch nicht. Gemäß der von Joas vorgenommenen Beschreibung, scheint es sich bei der Situationsbezogenheit eher um ein Merkmal der anderen drei Ebenen zu handeln, als um eine eigenständige Ebene des hermeneutischen Modells.

b. Normen im Handeln

Im Gegensatz zu den Werten, denen im Prozess der Krisenbewältigung eine motivierende sowie orientierende Bedeutung zukommt, sind Normen für das Handeln obligatorisch und besitzen eine koordinierende Bedeutung. Während Werte im Handeln in Erfahrungen der Selbstüberschreitung oder auch Selbsttranszendierung fundiert sind, gründen Normen in den Strukturen des Handelns.

Die Vorstellung, dass Normen, weil sie strukturelle Koordinationsanforderungen repräsentieren, für das Handeln eine eigene konstitutive Bedeutung besitzen, steht eng mit den anthropologischen Grundlagen der Handlungstheorie von Joas in Verbindung. Sie baut auf den Annahmen auf, dass in den menschlichen Kommunikationsstrukturen typische Funktionsstörungen angelegt sind und dass der Mensch aufgrund seiner anthropologischen Fähigkeit zur Rollenübernahme dazu in der Lage ist, diese Störungen zu beheben. Mit diesen anthropologischen Grundannahmen weist Joas auf einen „universellen Bedarf an normativer Regulation menschlicher Kooperation“ (Joas 1999, S. 266) hin. Auf diese Weise betont er die Relevanz von Normen für das menschliche Handeln. Aus der Annahme der anthropologisch-universellen Fähigkeit des Menschen zur Rollenübernahme folgt bei Joas die Annahme, dass dem menschlichen Handeln und der menschlichen Kommunikation ein potentiell universales Normenraster eingeschrieben ist (vgl. ebd., S. 269). Joas formuliert diesbezüglich das Beispiel, dass Kinder fundamentale Normen, wie die Fairness, durch bloße Konzentration auf den internen Regelungsbedarf menschlicher Kooperation herausfinden können (vgl. ebd., S. 272). Allerdings ist gemäß Joas zu beachten, dass es sich dabei immer nur um potentiell universelle Normen und damit auch immer nur um eine potentiell universelle Moral handelt. Er schreibt:

„Doch dem Hinweis auf die universelle Verbreitung fundamentaler Normen muß sofort die Einschränkung hinzugefügt werden, daß jede Kultur die potentiell universelle Moral einhegt, indem sie deren Anwendungsbereiche und -bedingungen definiert. Welche Menschen (oder Lebewesen) und welche Situationen für diese Moral ‘frei gegeben’ werden, ist interpretationsbedürftig und entsprechend kulturell und historisch variabel“ (ebd., Hervorhebungen im Original).

Im Hinblick auf die Lösung von Handlungskrisen folgt daraus, dass in die Strukturen des Handelns eine potentiell universale Moral eingeschrieben ist, die die Handelnden anhand von Normen herausfordert, ihre kreativ entworfenen und für sie als tragfähig erscheinenden Handlungsoptionen auf allgemeine Akzeptanz hin zu überprüfen. Mithilfe von Normen überprüfen die Handelnden, ob ihre Handlungsentwürfe auch universalisierungsfähig sind. Das Ausmaß, in dem die Handelnden ihre Handlungsentwürfe auf ihre Universalisierungsfähigkeit hin überprüfen und damit von den strukturellen Koordinationsanforderungen der Normen

Gebrauch machen, wird jedoch durch den Situationsbezug des kreativen Handelns begrenzt. Da Lösungsversuche zur Überwindung von Handlungskrisen situativ erfolgen, sind die Phasen des kreativen Handelns von hoher Kontingenz geprägt. Dies hat zur Folge, dass die entwickelten Handlungsentwürfe vom kontingenten Bedingungsgefüge der jeweiligen Situation abhängig sind. Aufgrund der existentiellen Bedingungen, unter denen das Krisenbewältigungshandeln stattfindet, dient die Universalisierungsprüfung in der Phase des kreativen Handelns eher einer Spezifizierung und Vergewisserung einzelner bekannter Normen im Hinblick auf das zu lösende Problem, als einer vollständigen Anwendung und Begründung von Normen (vgl. Joas 1999, S. 266 f.). Ein vollständiger Universalisierungstest im Hinblick auf eine generelle Anwendbarkeit von Handlungen, welcher z. B. durch die Anwendung des Kategorischen Imperativs von Immanuel Kant möglich wäre, ist laut Joas nicht Aufgabe des Handelns (vgl. ebd.). Eine solche umfassende Überprüfung von Handlungsentwürfen sowie eine Begründung und Rechtfertigung von Normen verortet Joas im Diskurs, den er strikt von der existenziellen Perspektive der Handelnden im Prozess der kreativen Krisenbewältigung unterscheidet (vgl. ebd., S. 267).

Insgesamt kann festgehalten werden, dass das Universalisierungspotential der Normen eine konstitutive Bedeutung für Prozesse der kreativen Krisenbewältigung im Handeln hat. Aufgrund ihrer potentiellen Universalität sorgen Normen dafür, dass Handelnde ihre durch Orientierung an Werten entwickelten Handlungsoptionen auf potentielle Universalisierungsfähigkeit hin überprüfen. Dabei werden sowohl die Handlungsoptionen als auch die dahinterliegenden Werte auf ihre Akzeptanz hin getestet.

2.2.4 Komplementarität von Werten und Normen in der pragmatistischen Ethik von Hans Joas

Mit seinem Modell des kreativen Handelns hat Joas eine umfassende Ethik entwickelt, die Werte und Normen als integrative Bestandteile des Handelns betrachtet. Es handelt sich dabei um einen Ansatz, der „eine Arbeitsteilung zwischen der diskursiven Rechtfertigung von Geltungsansprüchen und einer Ethik aus der Perspektive des Handelns in Situationen“ (Joas 1999, S. 276) beschreibt. Damit wird eine Ethik aus Akteursperspektive, die sowohl die Bereiche des konkreten moralischen Handelns als auch die Entstehung neuer Werte umfasst, mit einer Diskursethik zusammengebracht, welche die Aufgabe hat, Normen zu rechtfertigen. Laut Schöblier muss jedoch beachtet werden, dass Joas nicht einseitig der Diskursethik den Bereich der Normen und der Akteursethik den Bereich der Werte zuschreibt, „beide Teile seiner Ethik sind vielmehr durch kom-

plexe Verflechtungen von Werten und Normen geprägt“ (Schöblier 2011, S. 103 f.).

In der Akteursethik kommt die Komplementarität von Werten und Normen in der Situation zum Ausdruck, in der Handlungsentwürfe zur Lösung von Handlungskrisen ermittelt werden. Beginnen die Handelnden, sich ihre vorreflexiven Strebungen anzueignen, erkennen sie, dass darin sowohl neue – in der jeweiligen Situation irreduzible – Präferenzen als auch bekannte – in der jeweiligen Situation wieder aufgerufene – Präferenzen enthalten sind (vgl. Joas 1999, S. 270). Während die Handelnden mit ihren irreduziblen Präferenzen in Richtung Werte streben, legen sie an bereits bekannte Präferenzen Normen an: Die neuen, irreduziblen Präferenzen lösen seitens der Handelnden im Hinblick auf Werte den oben beschriebenen Prozess zur Artikulation moralischer Gefühle aus und die bekannten Präferenzen, denen die Handelnden bereits reflektierte Werte zurechnen können, werden anhand von Normen auf ihre Universalisierungsfähigkeit hin überprüft.

Dadurch, dass in das Handeln eine Orientierung an Normen strukturell eingelassen ist, ist auch dem Krisenbewältigungshandeln die grundlegende Tendenz eingeschrieben, bereits bekannte Präferenzen und Wertvorstellungen einer Universalisierungsprüfung zu unterziehen. Aufgrund des Situationsbezugs des Handelns kann das Ausmaß, in dem die Handelnden ihre Präferenzen und Wertvorstellungen der Universalisierungsprüfung an Normen unterziehen, erheblich variieren. Es besteht auch die Möglichkeit, dass Handelnde ausschließlich eine Abwägung von Werten vornehmen und auf eine Universalisierungsprüfung vollständig verzichten (vgl. Joas 1999, S. 271 f.).

In Ergänzung zu Joas können die Fälle, in denen Handelnde davon absehen, ihre Werte anhand von Normen auf ihre Universalisierungsfähigkeit zu überprüfen, auch als Prozesse verstanden werden, in denen es zur Bestimmung sog. „Klugheitswerte“ (Wolf 2002, S. 49) kommt. Klugheitswerte werden gemäß Wolf ausschließlich durch Bezugnahme auf Lebenserfahrungen und Lebensweisheit bestimmt⁸. Dies ist z. B. der Fall wenn Fragen nach dem gelungenen oder sinnvollen Leben gestellt werden. Eine abstrahierende und universelle Beantwortung solcher Fragen ist kaum möglich, da sie sich nur durch Bezugnahme auf Lebenserfahrung befriedigend beantworten lassen. So kann z. B. nur aus der Erfahrung heraus begründet werden, dass es gut ist, persönliche Beziehungen und Freundschaften einem Streben nach Ruhm oder Reichtum vorzuziehen. Universalisierungsfähig ist dieses Urteil jedoch nicht.

Tritt hingegen der andere Fall ein, und die Handelnden unterziehen ihre in der Situation der Krisenbewältigung reflektierten Wertevorstellungen erfolgreich

8 Zu den folgenden Ausführungen vgl. Wolf (2002, S. 49.).

einer Universalisierungsprüfung anhand von Normen, entstehen laut Wolf sog. „sittliche Werte“ (ebd.). Sittliche Werte gehen genauso wie Klugheitswerte aus der konkreten Erfahrung hervor, unterscheiden sich jedoch von diesen im Hinblick auf ihre allgemeine Akzeptanz. Wolf veranschaulicht den Unterschied zwischen Klugheitswerten und sittlichen Werten am Beispiel des Wertes Freundschaft, der eine Mischform zwischen beiden Wertklassen beschreibt: Da es durch Bezugnahme auf Erfahrung möglich ist, zu der Aussage zu kommen, dass es einem selbst gut tut, wenn man Freunde hat, handelt es sich bei Freundschaft zum einen um einen Klugheitswert. Es ist zum anderen aber auch möglich, Freundschaft als sittlichen Wert zu bestimmen, indem die allgemeine Aussage getroffen wird, dass jemand ein sittlich guter Mensch ist, wenn er_sie für andere ein_e Freund_in ist.

Zusammenfassend betrachtet erfüllen in der Akteursethik auch Normen eine wichtige Funktion. Da Normen die Handelnden in der Situation der Krisenbewältigung ständig dazu auffordern, ihre Wertvorstellungen auf ihre allgemeine Akzeptanz hin zu überprüfen, befähigen sie Werte zum Bestehen der Universalisierungsprüfung. Auf diese Weise verleihen die Normen dem Handeln ein nie zur Ruhe kommendes Potenzial zur Veränderung der Werte (vgl. Joas 1999, S. 270).

Im Vergleich zur Akteursethik steht in der Diskursethik der Bereich der Normen im Vordergrund. Joas betrachtet die Diskursethik als ein formales Verfahren, in dem abgelöst von der eigentlichen Situation des Handelns, Vorschläge zur Lösung von Handlungsproblemen umfassend überprüft und gerechtfertigt werden (vgl. ebd., S. 278). In Abgrenzung von Jürgen Habermas' (1991, 1992, 1996) Auffassung, die darin besteht, Diskurse über Normen eindeutig von Werten zu trennen und den Primat der Normen gegenüber den Werten zu betonen, entwickelt Joas eine Sichtweise von Diskursen, in der Werte und Normen in einem engen Zusammenhang stehen. Joas stellt in Frage, „ob tatsächlich Diskurse als formale Verfahren von werthaften Voraussetzungen völlig ablösbar sind“ (Joas 1999, S. 278). Da die in Diskursen vordergründig betrachteten Normen aus Werten erwachsen, sind Diskurse auf den motivationalen Charakter der Werte angewiesen.

Im Rahmen von Diskursen repräsentieren Normen allgemeine Verpflichtungen, die den Anspruch erheben, auch unabhängig von der konkreten Erfahrung gültig zu sein⁹. Diesen Anspruch können Normen jedoch nur geltend machen, weil sie aus Werten hervorgehen. Dadurch, dass Werte im Rahmen ihrer Formulierung in Wertbegriffe wie Freiheit oder Toleranz von konkreten Erfahrungen, auf die ihre Bindekraft zurückgeht, abgelöst werden, erhalten sie einen

9 Zu den folgenden Ausführungen vgl. Joas/ Mandry (2005, S. 449 f.).

allgemeinen Orientierungscharakter, der über die Erfahrungskontexte hinausweist, aus denen sie erwachsen. Im Rahmen von Diskursen werden aus der kontextunabhängigen Orientierung der Werte Handlungsanweisungen abgeleitet und in Form von Normen und Prinzipien ausformuliert.

Ein weiterer Grund, warum Diskurse auch auf Werte angewiesen sind ist, dass sich „Personen [...] ohne Wertbindung nicht zur Teilnahme am Diskurs und zur Einhaltung seiner Regeln motiviert fühlen“ (Joas 1999, S. 285). Die Angewiesenheit auf Werte gilt auch für die Resultate von Diskursen. An Ergebnisse von Diskursen können sich Personen nur gebunden fühlen, wenn sie aus ihrer Wertbindung hervorgehen oder wenn durch die Erfahrung der Teilnahme am Diskurs selbst Wertbindungen entstehen (vgl. ebd.).

Mit Schößler (vgl. 2011, S. 105) halte ich zusammenfassend fest, dass Joas mit der Konzeption einer Akteurs- und einer Diskursethik eine integrierende Ethik geschaffen hat, die auf beiden Ebenen einen Zusammenhang von Werten und Normen betont.

2.2.5 Folgerungen aus Joas' pragmatistischer Ethik

Nachfolgend gehe ich darauf ein, welche Folgerungen aus Joas' pragmatistischer Ethik und Handlungstheorie abgeleitet werden können. Bevor dies geschieht, beschreibe ich zunächst (a), in welchen Anwendungszusammenhang Joas seine Ethik stellt und wie er diesen charakterisiert. Dazu nehme ich auf Joas' Gegenwartsanalyse Bezug. Anschließend (b) gehe ich darauf ein, dass sich aus der Akteurs- und Diskursethik die Anforderungen Wertegeneralisierung und Prozeduralisierung ableiten lassen. Daraufhin (c) bestimme ich, ebenfalls mit Bezug auf die Unterscheidung von Akteurs- und Diskursethik, dass zwischen diskursbezogenen und akteursspezifischen Wertehorizonten unterschieden werden kann. Abschließend (d) beschreibe ich, welche Folgerungen sich aus Joas Ethik für die Vorstellungen zur Vermittlung von Werten ableiten lassen.

a. Anwendungszusammenhang – Wertgewissheiten unter den Bedingungen gesteigener Kontingenzen

Joas geht davon aus, dass in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation ein Wertewandel hin zu postmaterialistischen Werten stattfindet:

„Auf der Ebene der Wertorientierungen aber kann nach den Ergebnissen der sogenannten Wertewandel-Forschung kein Zweifel sein, daß sich in den hochentwickelten Gesellschaften postmaterialistische Werte – und unter diesen wesentlich der

Wert individueller Selbstverwirklichung – immer weiter ausbreiten.“ (Joas 1996, S. 368 f.)

Joas geht jedoch nicht so weit, den Gesellschaften einen Werteverlust oder Werteverfall zu diagnostizieren. Im Gegenteil: Er grenzt sich ausdrücklich von kulturpessimistischen Positionen ab, die den Individuen zunehmende Wertunsicherheiten attestieren¹⁰. Allen Wertungswisstheesen zum Trotz geht Joas davon aus, „daß viele Menschen sich weiterhin ihrer besonderen Werte durchaus sicher fühlen und auf eine Verletzung ihrer Werte mit leidenschaftlicher Empörung reagieren“ (Joas 1999, S. 20). Neben der individuellen Wertsicherheit besteht laut Joas auch eine kollektive Wertsicherheit:

„Vielleicht sind sich heute nicht nur viele einzelne Individuen ihrer Werte durchaus sicher; vielleicht unterschätzt die These vom Ende aller Gewißheit auch das Ausmaß des Wertkonsens in unseren Gesellschaften. Individuelle Freiheitsrechte, Gerechtigkeitsvorstellungen, die Ablehnung körperlicher Gewalt können doch mit breiter Billigung rechnen.“ (ebd., S. 21)

Gemäß Joas' Gegenwartsdiagnose sind sich die westlichen Gesellschaften ihrer Werte nicht unsicher, sondern sie können sie nicht gut ausdrücken und begründen. Dass Individuen und sogar ganze Gesellschaften Schwierigkeiten haben, ihre Werte zu artikulieren, führt Joas (vgl. 2002, S. 72) auf einen makrosoziologischen Veränderungsprozess zurück, der in der sog. „Sattelzeit“ um 1800 begann und bis in die Moderne andauert. Im Rahmen der neuzeitlichen wissenschaftlichen Revolution wurde ein semantischer Wandel eingeleitet, der das Bild des wohlgeordneten Kosmos durch das Bild eines kausal determinierten Universums, das von Naturgesetzen regiert wird, ersetzte (vgl. ebd.). Dies führt dazu, dass die Menschen nun gefordert sind, mit dem Problem gesteigener Kontingenz umgehen zu müssen und sich ihre Suche nach Gewissheit von einer ontologischen auf eine erkenntnistheoretische Ebene verlagert. Die gestiegene Kontingenz hat Auswirkungen auf die Wertbindungen der Menschen. Die Kenntnis von Alternativen gefährdet jedoch weniger die Entstehung von Wertbindungen, als dass sie die Art und Weise in Frage stellt, unter der sich partikulare Wertbindungen aufrechterhalten lassen. Denn gestiegene Kontingenz bedeutet für Joas nicht, dass Handelnde nicht mehr in der Lage wären, Wertbindungen aufzubauen, sondern dass sie sich mit ihren Wertvorstellungen zunehmend in unbekannten Handlungssituationen mit unbekannten Handlungspartner_innen wiederfinden. Dies erfordert laut Joas auf Seiten der Handelnden eine Entwicklung von „kontin-

10 Als Beispiele nennt Joas Jean-François Lyotards These vom Ende der Metaerzählung, Zygmunt Baumanns postmoderne Ethik (vgl. Joas 1996, S. 19 f.) und Sennetts These vom Zerfall des Charakters des Menschen durch einen Kapitalismus, der immer mehr Flexibilität einfordert (vgl. Joas 2002, S. 69).

genzangepasste[n] Formen der Bindung“ (ebd., S. 74), welche eine Adaption an sich wandelnde Situationen ermöglichen.

b. Wertegeneralisierung und Prozeduralisierung

Orientierung für die Entwicklung kontingenzangepasster Formen von Wertbindungen bietet das Zusammenspiel von Akteurs- und Diskursethik, welches Joas als eine Konsequenz aus seiner pragmatistischen Ethik und Handlungstheorie ableitet. Gemäß Joas bedarf es in demokratischen Gesellschaften eines Zusammenwirkens von Wertegeneralisierungen¹¹, die von den handelnden Akteuren erbracht werden müssen, und Prozeduralisierungen, die auf der Ebene von Diskursen vorzunehmen sind (vgl. Joas 2007, S. 34).

Im Sinne von Joas' Akteursethik stehen alle Handelnden von Zeit zu Zeit vor der Hausforderung, auftretende Handlungskrisen bewältigen zu müssen. Bei der Lösung von Krisen im situativen Handeln bewegen sich die Akteure in einem Spannungsfeld zwischen ihren partikularen Wertesystemen und einer in den Strukturen des Handelns verankerten universellen Moral (vgl. Joas 1999, S. 272). Das Spannungsfeld lässt sich wie folgt beschreiben: Jede Kultur hegt auf Basis ihrer partikularen Wertevorstellungen die potentiell universelle Moral ein und definiert deren Anwendungsbereiche (vgl. ebd.). Dadurch legen die Kulturen fest, für wen und für welche Situationen ihre Moral bestimmt ist. Zusätzlich erbringen die Kulturen Begründungen dafür, warum sie bestimmte Menschen, die z. B. einer anderen Religion, Ethnie oder Altersklasse angehören, aus ihrer jeweiligen Moral ausschließen. Durch das im Handeln strukturell verankerte Universalisierungsprinzip der universalen Moral werden die – auf Grundlage der jeweiligen Wertvorstellungen – eingegrenzten Moralen der Kulturen permanent herausgefordert, ihre Wertvorstellungen zu überprüfen.

Insbesondere im Rahmen von Wandlungsprozessen – z. B. Globalisierungsprozessen auf gesellschaftlicher Ebene oder Umstrukturierungsprozessen auf organisationaler Ebene – stehen Kulturen und ihre Akteure vor der Aufgabe, ihre partikularen Wertvorstellungen unter dem Gesichtspunkt universaler Normen schöpferisch umzugestalten (vgl. ebd., S. 273). Um solche Handlungskrisen zu überwinden und weiterhin bestehen zu können, sind Kulturen gefordert, mit Akteuren anderer Kulturen in wechselseitige Prozesse der Modifikation von Wertvorstellungen einzutreten (vgl. Joas 2007, S. 33). In sog. Prozessen der Wertegeneralisierung kommt es zum Dialog und die Kulturen versuchen, Gemeinsamkeiten in ihren unterschiedlichen Wertvorstellungen zu entdecken und zu artikulie-

11 Der Begriff Wertegeneralisierung geht auf Talcott Parsons zurück. Zu Joas' Rezeption des Begriffs Wertegeneralisierung bei Parsons vgl. Joas (2008, S. 92 ff.).

ren (vgl. ebd.). Im Rahmen von Wertegeneralisierungen lassen sich die Kulturen anhand der jeweils anderen Wertvorstellungen zu einem neuen Blick auf ihre eigenen Wertvorstellungen herausfordern. Dabei ist vor allem die situative Kreativität der Akteure gefragt:

„We can, for example, take elements from other cultural traditions and fit them into our original framework in creative ways.“ (Joas 2008, S. 92)

Auf diese Weise können die Kulturen ihre Wertvorstellungen aktualisieren und es kann zum Wandel und zur Erneuerung der eigenen Wertvorstellungen kommen, was wiederum zum Erhalt der jeweiligen Kultur beiträgt.

Zusammenfassend betrachtet müssen Akteure sich an situativen Prozessen zur Wertegeneralisierung beteiligen. Damit legt Joas den Akteuren Veränderungen nahe, ohne sie aus ihren Wertvorstellungen und von den emotional bindenden Erfahrungen, die für eine Fortsetzung ihres Handelns erforderlich sind, herauszulösen. Zu beachten ist dabei jedoch, dass die Wertvorstellungen unterschiedlicher Akteure eine unterschiedliche Nähe zu den Normen haben, welche die Kooperation im Rahmen von Wertegeneralisierungsprozessen regeln (vgl. Joas 1999, S. 273 f.). Dies legt nahe, dass sich Vorhaben der Wertegeneralisierung in einigen Fällen schwieriger gestalten können als in anderen. Um potentielle Schwierigkeiten zu minimieren und etwaige Konflikte zu verhindern ist es zudem erforderlich, dass demokratische Gesellschaften rechtliche Vorkehrungen treffen (vgl. Joas 2002, S. 75). Dies führt zur Anforderung der Prozeduralisierung, die Joas von Diskursen einfordert.

Als Prozeduralisierung bezeichnet er „die selbst werthafte Anerkennung von tiefgreifenden Unterschieden der Weltanschauung und der Interessenlagen und die Beschränkung auf den friedlichen Austrag von Konflikten nach gemeinsam respektierten Regeln“ (Joas 2004, S. 47).

Damit auf der Ebene des situativen Handelns auch ein angemessener Umgang von Akteuren mit stark divergierenden Wertvorstellungen gewährleistet werden kann, besteht die Notwendigkeit, sich auf Prozeduren zur diskursiven Lösung von Konflikten zu einigen. Der Sinn der Prozeduralisierung liegt darin, die Ebene gemeinsam anerkannter Wertdifferenzen von Dissens zu entlasten und diesen auf eine Metaebene gemeinsam anerkannter Verfahren zu verschieben (vgl. Joas 2002, S. 75). Dadurch, dass durch Prozeduralisierung das Moralisieren auf die Einhaltung von Verfahrensregeln verschoben wird, bleiben die Wertvorstellungen der Beteiligten untangiert. Von den Beteiligten wird lediglich eine Einwilligung verlangt, sich an gemeinsame Verfahren zu halten und deren Ergebnisse als verbindlich zu akzeptieren.

Zusammengenommen stellen die geforderten Prozesse Wertegeneralisierung und Prozeduralisierung entscheidende Kommunikationsprozesse dar, die

laut Joas von demokratischen Gesellschaften nicht vernachlässigt werden sollten. Joas formuliert diesbezüglich:

„Es gibt keine prinzipielle Alternative zwischen diesen beiden Formen des Umgangs mit einer Pluralität der Werte: Wertegeneralisierung und Prozeduralisierung. (...) Eine demokratische Gesellschaft bedarf sehr wohl des dynamischen Prozesses öffentlicher Auseinandersetzung über Werte. (...) Aber ein demokratischer Staat bedarf auch der (...) geltenden Rechtsordnung, an die alle sich zu halten haben, was immer die partikulare Wertetradition ist, an die sie sich gebunden fühlen. (...) Es geht aber um das Zusammenwirken beider Prozesse – und natürlich um die Abgrenzung der Zuständigkeitsbereiche.“ (Joas 2007, S. 34)

Damit sowohl die Wertegeneralisierung als auch die Prozeduralisierung in Dialogen verwirklicht werden können, bedarf es laut Joas der Fähigkeit zu Empathie auf Seiten aller Beteiligten, worunter er „die Fähigkeit, die Welt mit den Augen anderer zu sehen“ (Joas 2002, S. 75) versteht. Auf die Relevanz dieser Fähigkeit und ihre Anerkennung durch andere, gehe ich im Zusammenhang der Beschreibung der pädagogischen Ergänzung des Employability-Konzeptes (Kap. 4.3) ausführlich ein.

c. Diskursive und akteursspezifische Wertehorizonte

Mit Joas' Unterscheidung zwischen einer Akteursethik und einer Diskursethik und deren Verwiesenheit aufeinander geht eine Unterscheidung zwischen diskursiven und akteursspezifischen Wertehorizonten einher. Diskursive Wertehorizonte gehen aus akademischen und politischen Debatten hervor und akteursspezifische Wertehorizonte entstehen, indem Menschen in ihren spezifischen Handlungskontexten und -kulturen bestimmten Präferenzen und Objekten Werte zuschreiben (vgl. Rosa 1996, S. 236). Beide Formen von Wertehorizonten werden nachfolgend beschrieben.

Aus dem engen Zusammenhang von Werten und Normen im Bereich der Diskursethik ergibt sich die Konsequenz, dass auch Diskurse ihre werthafte Fundierung nicht leugnen sollten. Dies scheint aus zwei Gründen unerlässlich zu sein. Zum einen erfolgt in Diskursen die Bestimmung und Festlegung unveräußerlicher Normen auf der Basis vorgängiger Werte und zum anderen geht auch die Motivation zur Teilnahme an Diskursen auf Werte zurück. Aus diesen Gründen folgert Rosa (vgl. Rosa 1996, S. 217 ff.), dass auch im Rahmen von Diskursen Wertehorizonte mitgeführt werden. Laut Rosa neigen Diskurse aufgrund ihrer zumeist deontologischen Bezugstheorien jedoch dazu zu verkennen, dass sich ihre Bestimmung von verbindlichen Normen vor impliziten Wertehorizonten vollzieht. Dies habe zur Folge, dass Diskurse die Wirkmächtigkeit ihres

Glaubens an Werte, wie z. B. Freiheit, Vernunft, Gerechtigkeit, Wohltätigkeit und Universalismus, die ihren deontologischen Bezugstheorien zugrunde liegen, oftmals verleugnen (vgl. ebd.). Laut Rosa führte diese diskursive Verleugnung in der Moderne dazu, dass der Glaube an bestimmte Werte im Hintergrund von Normen verdeckt mitgeführt und unhinterfragt in gesellschaftlichen Praktiken und Institutionen etabliert werden konnte (vgl. ebd., S. 219).

Insgesamt zeigt sich, dass Diskurse dazu tendieren, auf der Basis implizit mitgeführter Werte ein Vokabular einzuführen, das zur Aufrechterhaltung zentraler kultureller Institutionen beitragen soll, ohne dass jedoch der eigene Glaube an diese Werte mitreflektiert wird. Es handelt sich um Vorstellungen darüber, an welche Werte sich Menschen gebunden fühlen sollten, damit bestimmte gesellschaftliche Vorstellungen verwirklicht werden können¹². Charakteristisch für diese diskursiven Wertehorizonte ist, dass innerhalb von Diskursen nicht ohne Weiteres davon ausgegangen werden kann, dass die mitgeführten Wertvorstellungen im alltäglichen Leben der Menschen auf Akzeptanz stoßen.

Den diskursiven Wertehorizonten stehen akteursspezifische Wertehorizonte gegenüber, an denen sich Menschen in ihrem alltäglichen Leben orientieren. Dabei handelt es sich um Wertbindungen, die Menschen durch das Zusammenleben in gemeinsamen Lebenskontexten wie der Familie oder der Arbeit ausbilden und die diese Lebenskontexte durchziehen. Akteursspezifische Wertehorizonte liefern Bedeutungsrahmen für Vorstellungen des Guten (vgl. ebd., S. 181). Sie beschreiben, was es heißt, ein guter Mensch zu sein und liefern ein damit korrespondierendes Modell der guten Gemeinschaft und Gesellschaft. Darüber hinaus beinhalten diese Bedeutungsrahmen narrative Muster, in denen die spezifischen Vorstellungen des Guten konzeptualisiert werden, mit denen Individuen wie auch Gemeinschaften ihr Leben und ihre Geschichte rekonstruieren (vgl. ebd.). Auf Basis dieser akteursspezifischen Bedeutungsrahmen schreiben Menschen bestimmten Objekten Werte zu, an die sie sich anschließend gebunden fühlen. Aus der Perspektive der jeweiligen Akteure erscheinen diese Werte oftmals so selbstverständlich, als ob sie auch auf alle anderen Individuen, Kontexte und Kulturen übertragbar wären. Gemäß Rosa haben akteursspezifische Wertehorizonte daher einen „quasi-ontologische[n]“ (ebd., S. 236) Status.

12 Um diesen Sachverhalt zu bestimmen, benutzt Charles Taylor (2004) den Begriff „social imaginaries“. Mit dem Begriff beschreibt Taylor, dass den Diskursen um die moralische Ordnung westlicher Gesellschaften implizite teleologische und wertbezogene Vorstellungen eingeschrieben sind, die von diesen selbst nicht mitreflektiert werden. Sinngemäß referiert der Begriff social imaginaries auf den gleichen Sachverhalt wie der der Wertehorizonte bei Rosa. Ähnlich wie Rosa unterscheidet auch Taylor zwischen Wertehorizonten, die aus Diskursen um die moralische Ordnung hervorgehen – im Sinne von übergreifenden social imaginaries – und Wertehorizonten, die Menschen in ihren Handlungskontexten ausbilden – im Sinne kultur- bzw. kontextspezifischer social imaginaries.

Die Unterscheidung zwischen diskursiven und akteursspezifischen Wertehorizonten zeigt auf, dass die potentiell bindungswirksamen Wertvorstellungen der diskursiven Horizonte nicht einfach in den Rang konstitutiver, quasi-ontologisch verankerter Wertvorstellungen erhoben werden können. Damit diskursiv gewonnene Wertvorstellungen ein integrativer Bestandteil akteursspezifischer Wertehorizonte werden können, ist es laut Rosa erforderlich, dass Menschen die Gelegenheit bekommen, sich der diskursiv (vor)definierten Werte zu bedienen und deren Wirksamkeit in den eigenen Handlungsweisen und Praktiken zu testen (vgl. Rosa, S. 237). Den Rahmen für solche Integrationen und Reintegrationen von Werten in akteursspezifische Wertehorizonte bildet das kreative Handeln. Das kreative Handeln fragt danach, unter welchen Bedingungen kreative Anpassungen an Wertvorstellungen gelingen können und unter welchen nicht (vgl. Joas 2002, S. 72).

d. Anforderungen an die Vermittlung von Werten

Beim Auftreten gesellschaftlicher Handlungskrisen, wie z. B. Wirtschaftskrisen, die eine steigende Arbeitslosigkeit nach sich ziehen, bilden sich Diskurse heraus, die auf die Vermittlung von Werten setzen, indem sie eher unterschwellig und implizit auf einen Wandel der bestehenden Wertbindungen der Menschen hinwirken. Ausgehend von diskursiv entwickelten Wertehorizonten wird versucht, auf akteursspezifische Wertehorizonte – welche sich Menschen in den kommunikativen Zusammenhängen ihrer Handlungskontexte schaffen – Einfluss zu nehmen. Dabei wird jedoch zumeist nicht berücksichtigt, dass nur im Handeln Werte und Wertbindungen entstehen können, denen Menschen auch einen ontologischen Stellenwert zuschreiben (vgl. Rosa 1996, S. 237). Demnach kann ein diskursiver Wertehorizont, der in einer akademischen oder politischen Debatte entwickelt wurde, um etwaige Krisen abzuwenden, nur wirksam werden, wenn er auch mit dem alltäglichen Leben von Menschen vermittelt wird. Joas hat aufgezeigt, wie „anfangs äußerliche Verhaltenserwartungen zu Bestandteilen des Innenlebens von Personen werden“ (Joas 1999, S. 33) können. Da sich Werte weder rational produzieren noch durch Indoktrination verbreiten lassen, müssen sich diskursiv entwickelte Wertehorizonte vor den intrinsischen Wertzuschreibungen ihrer Adressaten bewähren (vgl. Joas 1999, 16). Zu solchen Bewährungsprüfungen kommt es, wenn diskursive Wertehorizonte das alltägliche Handeln der Akteure irritieren und es vor Probleme stellen. Die Akteure erleben dann eine Handlungskrise und sind zur kreativen Lösung dieser herausgefordert. Durch die Konfrontation mit dem diskursiven Wertehorizont beginnen sie in kollektiven Prozessen der „Selbstbildung und Selbsttranszendenz“ (ebd., S.10) ihre eigenen Wertvorstellungen zu artikulieren, zu begründen und zu hinterfra-

gen. Wird dies mit Joas' Gegenwartsdiagnose in Zusammenhang gebracht, die den Menschen aufgrund der vielfach kontingenten Bedingungen moderner Gesellschaften eine mangelnde Fähigkeit attestiert, ihre Wertbindungen zum Ausdruck zu bringen, wird ersichtlich, welchen Zusammenhang Bemühungen, die sich mit der Vermittlung von Werten auseinandersetzen, im Blick haben sollten. Im Zentrum der Aufmerksamkeit müsste dann eine (pädagogische) Begleitung von kollektiven Erfahrungsprozessen stehen, in deren Rahmen die Beteiligten Unterstützung erhalten, ihre eigenen Wertbindungen in Auseinandersetzung mit diskursiv entwickelten Wertehorizonten zu artikulieren. Bei all dem bleibt jedoch festzuhalten, „dass nur die Einsicht, dass Wertevermittlung einerseits nicht wirklich intentional steuerbar ist, andererseits immer stattfindet, [...] der Wertevermittlung einen realistischen Charakter geben“ (Joas 2002, S. 78) kann.

Wertehorizont Beschäftigungsfähigkeit im Betrieb

Eine pädagogische Rekonstruktion

Bernhardsson-Laros, N.

2018, XI, 330 S. 8 Abb. in Farbe., Softcover

ISBN: 978-3-658-19746-9