

Zu Chancen und
Problemen
erhöhter Kontingenz

Wertevermittlung in einer fragmentierten Gesellschaft

Hans Joas

Eine Warnung oder Entwarnung vorweg: Erwarten Sie von mir trotz des Titels meines Beitrages keine Jeremiade. Der Begriff der fragmentierten Gesellschaft mag ja in Ihnen die Erwartung geweckt haben, ich würde Ihnen – bevor ich vielleicht auch einiges Konstruktives zu sagen habe über Bedingungen und Möglichkeiten der Wertevermittlung heute – ein langes Klagelied singen vom Prozess fortschreitender Fragmentierung, dem Verlust der Werte in unserer Zeit, dem Verschwinden der Gemeinschaft, des Vertrauens, der Bindung und der Charakterbildung. Solche Klagelieder bilden in Kulturkritik und sozialwissenschaftlicher Zeitdiagnose ein eigenes rhetorisches Genre. Es gibt sie in eher konservativen und in eher progressiven Varianten. Aber eben die Einsicht in diesen Genre-Charakter kann uns auch vorsichtig machen gegenüber den Schematisierungen und erzählerischen Zwängen, die mit der Wahl dieser Gattung verbunden sind.

Als der amerikanische Historiker Thomas Bender einmal herauszufinden versuchte, wann eigentlich in der Literatur der Triumph von Individualismus und Materialismus über die Ideale puritanischen Gemeinschaftslebens in der amerikanischen Geschichte datiert wird, stieß er darauf, dass es für jeden Zeitpunkt ab 1650 die entsprechende Behauptung gibt. Verzweifelt brach er in die Frage aus: „How many times can community collapse in America?“ Ganz ähnlich könnte ich fragen, wann denn eigentlich die Zeit vor der behaupteten heutigen Fragmentierung

unserer Gesellschaft gewesen sein soll – und ob wir denn gegenwärtigen Veränderungen gerecht werden, wenn wir sie immerzu in das Schema von Verfall und Verlust pressen. An einer der einflussreichsten soziologischen Zeitdiagnosen der letzten Jahre werde ich zunächst vorführen, worin das Problem mit diesen Deutungen konkreter besteht. Dann werde ich ein alternatives Deutungsangebot skizzieren und daraus einige Überlegungen über Wertevermittlung heute entwickeln.

Mit der „einflussreichen Diagnose“ ist das Buch von Richard Sennett gemeint, das im Deutschen den Titel *Der flexible Mensch* trägt. Der englische Originaltitel, *The corrosion of character*, signalisiert deutlicher, dass Sennetts Buch in die Gattung der Verfallsdiagnosen gehört. Es soll ein Prozess der Korrosion beschrieben werden, das heißt der Zersetzung, des Rostfraßes, der Untergrabung. Aber was erfährt Sennett zufolge in unserer Zeit solche Zersetzung? Es sei der Charakter der Menschen – und als solchen versteht er die langfristige Prägung unserer Persönlichkeit auch und gerade in ihrer emotionalen Dimension. Dieser Charakter, so schreibt er, „drückt sich durch Treue und gegenseitige Verpflichtung aus oder durch die Verfolgung langfristiger Ziele und den Aufschub von Befriedigung um zukünftiger Zwecke willen“.

Solche Charakterbildung sei heute aber fundamental bedroht durch eine epochale Veränderung des Kapitalismus, für die Sennett das Kürzel „flexibler Ka-

pitalismus“ verwendet: „Wie aber können langfristige Ziele verfolgt werden, wenn man im Rahmen einer auf das Kurzfristige ausgerichteten Ökonomie lebt? Wie können Loyalitäten und Verpflichtungen in Institutionen aufrechterhalten werden, die ständig zerbrechen oder immer wieder umstrukturiert werden? Wie bestimmen wir, was in uns von bleibendem Wert ist, wenn wir in einer ungeduldigen Gesellschaft leben, die sich nur auf den unmittelbaren Moment konzentriert?“

Duktus des Verfalls

Während die frühe Soziologie und auch der klassische Marxismus die zerstörerischen Wirkungen des industriellen Kapitalismus auf vorindustrielle Gemeinschaften beschrieben, reagiert Sennett auf die Auflösung von sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen, die sich frühestens seit dem New Deal der 1930er Jahre, im Wesentlichen aber sowohl in den USA wie in Europa erst nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges herausgebildet hatten. Als Kontrastfolie dient damit eine Epoche lang anhaltender Prosperität, einer durch Wohlfahrtsstaatlichkeit und Verrechtlichung der Arbeitsbeziehungen weitgehend bürokratisierten Arbeitswelt, das goldene Zeitalter der Kleinfamilie und institutionell abgestützter biografischer Stabilität. Es ist durchaus ironisch zu beobachten, wie dieses Regime, das – als es bestand – Gegenstand schärfster linker Kritik war, weil es kontinuierlich am Maßstab eines idealisierten Sozialismus gemessen wurde, nun retrospektiv fast ebenso romantisiert wird wie die vorindustrielle Welt in der frühen Soziologie. Sennett hat alle Hände voll damit zu tun, dieser sich gewissermaßen gegen seinen Willen in seinem Text abspielenden Romantisierungstendenz entgegenzuarbeiten und sich von der doch so nahe liegenden Interpretation zu distanzieren, es gehe ihm um Bewahrung

oder gar ein Zurück zur „abstumpfenden Politik des Dienstalters und der Betriebszugehörigkeit“. Aber trotz dieser gegenwarts- und zukunftsbezogenen Bekundungen ist der Duktus des Verfalls in seinem Buch letztlich stärker. Die Sicherheit des Arbeitsplatzes sei ebenso dahin wie die Möglichkeit, sich auf die erworbenen Qualifikationen ein für alle Mal zu verlassen, sich in der Arbeit an festen und klar erkennbaren Regeln zu orientieren, eine Karriere für sich und die eigenen Kinder zu planen. Bindung zu den Arbeitskollegen und eine Loyalität zum Betrieb könnten so nie entstehen. Alter und Erfahrung würden systematisch negiert, weil nur der Jugend Flexibilität, dem Alter aber Erstarrung zugeschrieben werde und das Dienstalter als solches keine Ansprüche mehr begründe. An neuen Strukturen wie flexiblen Arbeitszeitregelungen, gesteigerter individueller Verantwortung am Arbeitsplatz, Enthierarchisierung und Teamwork kann Sennett nur eine erniedrigende Oberflächlichkeit der sozialen Beziehungen und die subtile Verschleierung der wirklichen Machtverhältnisse erkennen. Während doch der Routinecharakter bürokratischer Arbeit und die repetitive Kleinteiligkeit der Fließbandproduktion traditionell für die Diagnose der Entfremdung des Menschen im Kapitalismus herangezogen wurden, fällt jetzt plötzlich ein mildes Licht auf sie; die neue Flexibilität nimmt sich keineswegs als ein Schritt zu mehr schöpferischer Selbstverwirklichung aus, sondern als Beseitigung auch noch der Freiheitschancen, die sich durch routinisierbare Tätigkeiten boten. In der Raschheit und Selbstgewissheit, mit der diese Schlüsse gezogen werden, zeigt sich, dass sie weniger auf empirische Untersuchung und mehr auf einen vorgegebenen Denkwang zurückgehen. In der Tat ist die empirische Grundlage Sennetts äußerst dürftig, und es ist wohl eher durch eine Affinität seiner Behauptungen zu den Erwartungen des Feuille-

tons zu erklären, dass sie weithin für bare Münze genommen werden.

Die simpelste und nahe liegendste Frage an seinen Befund ist ja, wie umfassend die behauptete Veränderung denn bisher überhaupt stattgefunden hat. Sennett nimmt die Selbstdarstellung von Unternehmen für ihre soziale Wirklichkeit. Wie wir alle wissen, ist aber der Wandel etwa der Bundespost oder Bundesbahn von einer Art Behörde oder „Sozialkasse mit angeschlossener Eisenbahn“ zu einem kunden- und marktorientierten Dienstleistungsunternehmen ein zäher Prozess. Die Totalisierung von Tendenzen ist damit zumindest voreilig. Wichtiger noch als die Frage, wie neu und wie flexibel dieser neue flexible Kapitalismus wirklich sei, ist die Prüfung der stillschweigenden Voraussetzungen, die Sennett macht, wenn er aus beobachteten Veränderungen auf deren langfristige Folgen schließt. Und er macht eine Fülle solcher stillschweigenden, aber keineswegs selbstverständlichen Voraussetzungen.

Stillschweigende Voraussetzungen

Er nimmt an, dass starke Bindungen sich nur bei langem Zusammenhalt ergeben. Er unterstellt, dass das Fehlen stabiler Karrieremuster zur Erfahrung zusammenhangloser Zeit führt. Er behauptet, dass in den amerikanischen Suburbs Freundschaft und örtliche Gemeinschaft nur von flüchtiger Art sind. Er kann sich Distanzierungsfähigkeit nur als Distanzwahrung vorstellen. Und er meint, dass nur sehr wenige Menschen, eigentlich nicht viel mehr als die winzige Elite der Teilnehmer an Weltwirtschaftsforen, die er witzig als *homo davosiensis* bezeichnet, zu den Gewinnern der Flexibilisierung gehören. Aber alle diese Annahmen sind empirisch durchaus fragwürdig und, mehr noch, in ihrer Logik problematisch. Empirisch stehen sie im Widerspruch zu einer Fülle anderer Befunde, in denen die Adaptionfähigkeit von Personen und

Sozialstrukturen an höhere Flexibilitätsanforderungen wieder und wieder gezeigt wurde. Aber viel wichtiger als die empirische Relativierung ist mir die Aufdeckung der in dieser Diagnose wirkenden Logik – dies umso mehr, als sie sich nicht nur bei Sennett, sondern auch in anderen bekannten und kartellartig aufeinander bezogenen Diagnosen findet. So ist die Parallele zu Ulrich Becks Beschreibungen der Auflösung traditioneller soziomoralischer Milieus in Deutschland unverkennbar. Beck ist allerdings zweideutiger; er gebraucht den Begriff der Individualisierung für diesen Wandel der sozialen Integrationsformen teils im Sinne eines Gewinnes an Entscheidungsautonomie auf Seiten der Individuen, teils im Sinne anomischen Orientierungsverlustes, der Vereinzelung und Verunsicherung. Bei ihm überwiegt je nach Kontext die Bewertung dieser Entwicklung als Chance oder als Gefahr, ohne dass aber je klargelegt würde, wodurch sich entscheidet, ob Individualisierung Chance oder Gefahr ist. In der Rezeption überwiegen allerdings eindeutig die pessimistischen Töne. Sowohl bei Beck wie, krasser noch, bei Wilhelm Heitmeyer findet sich der Gedanke, dass Rechtsextremismus und Gewalttätigkeit von Jugendlichen selbst auf Individualisierung und Desintegration zurückgehen. Die folgende Formel ist keine übel wollende Karikatur, sondern stammt wörtlich von Heitmeyer selbst: „Je mehr Freiheit, desto weniger Gleichheit; je weniger Gleichheit, desto mehr Konkurrenz; je mehr Konkurrenz, desto weniger Solidarität; je weniger Solidarität, desto mehr Vereinzelung; je mehr Vereinzelung, desto weniger soziale Einbindung; je weniger soziale Einbindung, desto mehr rücksichtslose Durchsetzung.“ In dieser sechsstufigen und lückenlos erscheinenden Kausalkette, die vom Markt zur Gewalt führen soll, stimmt meines Erachtens kein einziger Schritt. Sie wird etwa den angelsäch-

sischen Gesellschaften, aber auch den Befunden des Autors selbst zur Gewaltneigung keineswegs gerecht, was durch Retuschen am immer weiter definierten Begriff der Desintegration stillschweigende Berücksichtigung findet. Auch bei Heitmeyer finden sich verbale Einschränkungen, aber erneut nur so, dass die zentrale Botschaft nicht verändert wird. Und diese lautet, dass der Kapitalismus Desintegration zur Folge habe und diese Rechtsextremismus und Gewalt. Und der neue Kapitalismus, der flexibilitätsorientierte und entbürokratisierte, scheint diese Folgen noch mehr hervorzurufen als der alte.

Was ist nun das logische Problem bei dieser für viele so eingängigen Konstruktion? Nahe liegend, aber noch zu einfach ist die Forderung, jede Veränderung nicht nur als Gefahr, sondern auch als Chance zu begreifen. Dieser Punkt entspricht den Immunisierungsfloskeln der genannten Autoren. In der Tat würde dem leichtfertigen Kulturpessimismus schon Beträchtliches von seiner Plausibilität genommen, wenn an die Stelle des zweistufigen Schemas von Ordnung und Desintegration ein dreistufiges Schema träte, das die Möglichkeit der Reintegration über das kreative Handeln der Menschen mitzudenken erlaubt und dann fragt, unter welchen Bedingungen kreative Anpassung gelingt und unter welchen nicht. Jede neue Technik hat bisher Verfallsdiagnosen ausgelöst, die sich im Rückblick oft wie Kuriositäten ausnehmen. Aber es geht mir nicht um die Entgegensetzung von Kulturpessimismus und Zivilisationsoptimismus, um ein rosiges Bild als Gegenmittel gegen Schwarzmalerei, um die Bagatellisierung von Problemen zur Abwehr der Kulturkritik. Ich plädiere stattdessen für eine scharfe Unterscheidung der Probleme sozialer Integration von denen gesteigerter Kontingenz. Nicht Fragmentierung, Desintegration oder Korrosion des Charakters scheint mir das adäquate Stichwort für ein Verständnis der gewandelten Bedingun-

gen für die Entstehung von Bindungen an andere Menschen oder an Werte, sondern gestiegene Kontingenz.

Bedeutungswandel der Kontingenz

Ich schließe mich der Definition Niklas Luhmanns an, die dieser von William James übernommen hat. „Kontingenz“ ist etwas, das weder notwendig noch unmöglich ist – das also ist, aber nicht sein müsste. Diese Definition macht sofort klar, dass wir den Begriff der Kontingenz nur als Gegenbegriff zu einem anderen, nämlich dem der Notwendigkeit, verstehen können. Seine genaue Bedeutung hängt deshalb ab vom Verständnis des Begriffs der Notwendigkeit. Wenn unter Notwendigkeit wie in der vorneuzeitlichen Philosophie der wohl geordnete Kosmos verstanden wurde, dann bezog sich Kontingenz – das hat Ernst Troeltsch 1910 in einem brillanten Aufsatz dargestellt – sowohl auf die Unvollständigkeit und mangelnde Perfektion der bloß sinnlich-materiellen Welt als auch auf den freien und schöpferischen Charakter von Gottes Eingriffen in die Welt. Ein dramatischer semantischer Wandel spielte sich ab, als die neuzeitliche wissenschaftliche Revolution das Bild eines wohl geordneten Kosmos durch das eines kausal determinierten Universums ersetzte, das von den Naturgesetzen wie ein Uhrwerk regiert werde. Durch diese Umstellung wurde es unmöglich, metaphysische Gewissheit und Ruhe in der Kontemplation des wohl geordneten Kosmos oder im gläubigen Vertrauen in die vom Schöpfergott in seinem unerforschlichen Ratschluss eingerichtete Natur zu finden. „Kontingenz“ nahm deshalb, die alte Zweideutigkeit beibehaltend, einerseits die Bedeutung „Zufall“, andererseits „freier Wille“ an. Die Suche nach Gewissheit wanderte von der ontologischen auf die erkenntnistheoretische Ebene: Descartes' Glaube an die Möglichkeit einer Erkenntnisgewissheit verbürgenden Me-

thode ist dafür der klarste Ausdruck. Seit der so genannten „Sattelzeit“ um 1800 mit ihrer radikalen Verzeitlichung des menschlichen Selbstverständnisses gab es immer neue Wellen der Einsicht in die Kontingenz der menschlichen Existenz, freilich auch immer neue Mittel der Kontingenzverdrängung etwa in Gestalt teleologischer oder evolutionistischer Geschichtsphilosophien. Aber nicht um die Feinheiten der Ideengeschichte geht es hier, sondern um die zeitdiagnostische Fruchtbarkeit dieses Begriffs. Der Begriff sensibilisiert uns zugleich für die Zunahme der Optionen unseres Handelns und für die Zufälligkeit der Widerfahrnisse in unserem Leben, die sich wesentlich auch aus der Steigerung individueller Handlungsmöglichkeiten ergibt.

Weniger abstrakt ausgedrückt: Jedes Stadtmagazin enthält heute Spalten mit sehnsüchtigen Aufrufen, aus einer Zufallsbegegnung mehr werden zu lassen: „Café Lutz, 4. 11., Sonntag, 13 Uhr, Goltzstraße. Suche dich, weiblich, schwarze, glatte Haare, warst mit Freundin am Tisch, can't get you out of my head.“ Dem Gebildeten ist bewusst, dass diese Anzeige aus Zitty 24/2001 schon mehr als hundert Jahre vor ihrem Erscheinen durch Charles Baudelaire gewissermaßen geadelt wurde – in seinem Gedicht „A une passante“ (in der Übersetzung von Carlo Schmid):

„Auf eine, die vorüberging / Es brüllte um mich her der Straße Toben / Und schlank, in tiefer Trauer, stolzes Leid, / Ging eine Frau vorüber, deren Kleid / Die Hände wiegend an den Säumen hoben. // [...]“

Ein Blitz [...] dann Nacht! / O flüchtige Helligkeit, / Durch deren Blick sich neu / mir hob die Brust, / Seh' ich dich nicht mehr / vor der Ewigkeit? / Wo anders, weit von hier! zu spät! / wohl nie: / Ich weiß nicht, wo du gehst, du nicht, / wohin ich flieh [...] / Dich hätte ich geliebt, / und du hast es gewusst. // [toi que j'eusse aimée, / toi qui le savais!]

In der Zitty-Anzeige und bei Baudelaire spiegelt sich ein Ereignis, das jedem Großstadtbewohner vertraut ist und in der frühen soziologischen Literatur über die Besonderheiten großstädtischen Lebens stark betont wurde: die Vielzahl überraschender Begegnungen und plötzlicher Nähe zu unbekannten anderen. Der Großstädter ist an die Tatsache dieser momentanen Nähe so gewöhnt, dass er sie als solche gar nicht mehr wahrnimmt.

Aber diese Begegnungen unterscheiden sich von dem überraschenden Aufeinandertreffen mit einem wilden Tier oder einem Räuber im Wald des vorindustriellen Lebens. Denn jetzt begegnen wir laufend anderen, für die wir selbst ein ähnlicher Quell der Überraschung sind wie sie für uns. Nur weil wir wählen können, mit wem wir uns verbinden, und nur weil wir dem anderen unterstellen, ebenfalls wählen zu können, kann der flüchtige Augenkontakt die Fantasie und vielleicht sogar die Realisierung der großen Liebe auslösen. Hinter der Häufung der zufälligen Widerfahrnisse, wie sie die Komplexität einer Großstadt mit sich bringt, steckt also eine reale Zunahme von Handlungsoptionen, in diesem Fall der Partnerwahl.

Bei Baudelaire freilich ist diese Erfahrung als tragische artikuliert. Vor allem der Erste Weltkrieg hat im zwanzigsten Jahrhundert das Kontingenzbewusstsein zu einem Massenphänomen – und zu einem mit tragischer Färbung – gemacht.

Freiheit und Entscheidungszwang

Festzuhalten bleibt zunächst die Steigerung der Handlungsoptionen der Individuen – wie sie uns gegenwärtig insbesondere in der bioethischen Diskussion spektakulär begegnet, da wir weit über die Verbesserung der Empfängnisverhütungsmöglichkeiten und die Reichweite vorgeburtlicher Diagnostik hinaus mit Eingriffsmöglichkeiten in die biologische

Reproduktion versehen werden, für die uns die Spezifikation unserer Werte noch fehlt. Wie mein Beispiel aus dem großstädtischen Leben zeigen sollte, produzieren die gestiegenen Handlungsoptionen neue Formen und Anforderungen sozialen Lebens. Die alte Doppelung im Kontingenzbegriff – von „Zufall“ und „freiem Willen“ – wiederholt sich also erneut, wenngleich der Begriff nun nicht mehr auf das Handeln des Schöpfers oder des idealisierten freien Individuums, sondern auf alle Menschen und ihr Zusammenleben bezogen wird. Gestiegene Handlungsoptionen können als erlösende Freisetzung, aber auch als belastender Zwang zur Entscheidung erlebt werden; die Fülle der Widerfahrnisse aus der Freiheit der anderen heraus kann als intensitätssteigernd und als bedrohlich erlebt werden.

Bindung an Werte und Menschen

Was bedeutet die erweiterte Kontingenz für die Möglichkeit, Bindungen an Werte oder Menschen zu entwickeln? Wenn es zutrifft, dass unsere Wertbindungen nicht aus rational-argumentativen Rechtfertigungen erwachsen, sondern aus Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz, in denen wir über uns hinausgerissen werden und in denen uns das Erfahrene subjektiv evident und affektiv intensiv als „gut“ erscheint, dann ist zunächst daraus zu folgern, dass die bloße Kenntnis von Werten oder Personen niemals Bindung erzeugt. Das heißt aber auch, dass die rationale Kenntnis einer Alternativenvielfalt vorhandene Bindungen nicht erschüttert. Drastisch ausgedrückt: Die bloße Kenntnis der Tatsache, dass es außer meiner Frau Milliarden anderer weiblicher Menschen auf der Erde gibt, erschüttert nicht meine Bindung an meine Frau. Die bloße Konfrontation mit der Tatsache, dass es neben der christlichen Religion andere Religionen oder säkulare Weltanschauungen gibt, erschüt-

tert nicht meine Bindung an das Christentum. Gestiegene Kontingenz als solche gefährdet also nicht die Entstehung von Bindungen. Sie beeinflusst allerdings die Art der Bindungen, die unter diesen Bedingungen überlebensfähig sind. Deshalb stellt sich die Frage nach kontingenzangemessenen Formen der Bindung an andere Menschen und an Werte.

Obwohl es wichtige Parallelen zwischen der Bindung an andere Menschen und der Bindung an Werte gibt und mir diese Parallelen sehr wichtig sind, wenn es gegen die irreführende Anähnung der Wertbindung an bloß kognitive Überzeugungen geht, beschränke ich mich im Folgenden auf die Wertbindungen. Nur der kurze Hinweis sei erlaubt, dass wir alle mit kontingenzangepassten Formen der Bindung an Liebespartner und Kinder heute vertraut sind. Die Auflösung fester Geschlechter- und Generationsrollen und als selbstverständlich erscheinender häuslicher Arbeitsteilungsformen hat die Menschen ja keineswegs, wie es in der Logik der Verfallsdiagnosen läge, in ständige Angst und Verhaltensunsicherheit versetzt – obwohl diese durchaus vorkommen. Es haben sich vielmehr auf breiter Front die Umgangsformen der Partner miteinander und mit den Kindern gewandelt. „From institution to companionship“ lautete schon in der amerikanischen Soziologie der Zwischenkriegszeit die Formel dafür. Koordinations- und Beratungsaufwand steigen, die Sensibilisierung für die aktuelle Situation und die Bedürfnisse des Gegenübers nimmt zu – und diese Fähigkeiten und Kommunikationsakte kompensieren die entfallene „statische“ Stabilität und erzeugen eine potenziell durchaus höhere „dynamische“ Stabilität.

Prozeduralisierung

Analoges sollten wir uns auf dem Feld der Wertbindungen vorstellen. In drei Richtungen ändern sich Wertbindungen, da-

mit sie unter Bedingungen hoher Kontingenz möglich bleiben. Ich spreche von Prozeduralisierung, Wertegeneralisierung und Empathie. Die erste Form (Prozeduralisierung) ist unmittelbar verständlich, wenn die Prinzipien verallgemeinert und in den Alltag übertragen werden, die für das Selbstverständnis des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates ausschlaggebend sind. Diese Prinzipien hatten sich ja wesentlich aus der Einsicht entwickelt, dass tief reichende Unterschiede der Weltanschauung und der Interessenlagen sich weder unterdrücken noch in einer idealen Zukunft aufheben lassen, sondern der friedliche Umgang mit ihnen nur durch ihre Anerkennung erreicht werden kann. Dies setzt im Recht, aber eben auch in den Verfahren politischer Beteiligung eine Einigung auf Prozeduren und eine Bereitschaft voraus, sich an diese zu halten, selbst wenn das Ergebnis nicht den eigenen Bestrebungen entspricht. Mit dieser generalisierten Bereitschaft zum Rechtsgehorsam, zur Toleranz, zu Fairness und Pluralismus erweist sich die Prozeduralisierung als keineswegs wertfrei. Aber sie verschiebt möglichen Dissens von der gemeinsam anerkannten Ebene der Differenz auf eine Meta-Ebene; Abweichungen von den Verfahrensregeln dürfen und sollen weiterhin moralisiert werden, die Moralisierung der vorausgesetzten Differenz aber hat zu unterbleiben. Diese Prozeduralisierung lässt die Wertbindungen in einem bestimmten Sinn untangiert; sie nötigt ihnen lediglich die Einwilligung ab, sich auf gemeinsame Prozeduren einzulassen.

Wertegeneralisierung

Ganz anders verhält es sich mit der „Wertegeneralisierung“ – einem Begriff, den ich der Theorie des sozialen Wandels von Talcott Parsons entnehme. Dieser hatte dabei Entwicklungsprozesse vor Augen, in denen unterschiedliche, partikuläre

Werttraditionen ein allgemeineres, meist auch abstrakteres Verständnis ihrer Gemeinsamkeiten entwickeln. Ein Beispiel wäre etwa der christlich-buddhistische Dialog über Nächstenliebe und Mitleid oder über Menschenrechte und Menschenwürde. Zwar können bestimmte Werte als Produkte einer bestimmten Kulturtradition angesehen werden, in diesem Fall die Menschenrechte als Erzeugnis der jüdisch-christlichen Tradition, aber das heißt nicht, dass andere Traditionen nicht im Licht dieses Wertes reinterpretiert werden oder vielmehr sich selbst reinterpretieren könnten, sodass ihr eigenes Potenzial zur Artikulation desselben Wertes zum Vorschein kommen kann. Eben dies aber setzt voraus, dass eine solche Reinterpretation nicht von der affektiven Gestützteit einer Tradition abgekoppelt wird. Als Wertegeneralisierung bezeichnet man also nicht eine neutralisierende Prozeduralisierung, aber auch nicht eine zur Ineffektivität verdamnte Intellektualisierung konkreter bindender Wert- und Glaubenssysteme, sondern die Erkenntnis der Gemeinsamkeit in verschiedenen Wertetraditionen, die deren partikuläre bindende Kraft unangetastet lässt. Im Gegensatz zu falschen Frontenverläufen in der Kontroverse um Liberalismus und Kommunitarismus sehe ich keine prinzipielle Alternative zwischen Prozeduralisierung und Wertegeneralisierung, sondern unterschiedliche Zuständigkeitsbereiche für sie. Eine kontingenzangepasste Wertbindung ist auf beides angewiesen, auf die Befolgung von Verfahren, die Wertdifferenzen einklammern, und auf die Auseinandersetzung mit anderen Werttraditionen, die zur Modifikation des eigenen wertbezogenen Selbstverständnisses anregen.

Empathie

Und beide bedürfen der „Empathie“. Bei diesem derzeit beinahe modischen Begriff handelt es sich übrigens um die

unerkannte Rückkehr des deutschen Begriffes der Einfühlung, der ab etwa 1900 als „empathy“ ins Englische übersetzt wurde. Er bezeichnet die Fähigkeit, die Welt mit den Augen anderer zu sehen. Wenn es zutrifft, dass uns unter Bedingungen gesteigener Kontingenz die Begegnung mit einer wachsenden Zahl von Fremden abverlangt wird, deren Fremdheit wiederum nicht in eindeutigen Klassifikationen ruhiggestellt werden kann, dann wächst die Bedeutung dieser Einfühlungsfähigkeit für das friedliche Zusammenleben ständig an. Wer nur das Eigene kennt, wird dieses für das Einzige halten.

Reflexive Fähigkeit zur Distanzierung

Oscar Wilde hat vom „dogmatism of the untravelled“ gesprochen. Die gestiegene Kontingenz verunmöglicht demnach nicht Wertbindung, ändert aber ihre Verwurzelung in den Personen. Denn Prozeduralisierung, Wertegeneralisierung und Empathie verlangen alle drei nach einer Fähigkeit zur reflexiven Distanzierung von sich selbst, zur flexiblen Verinnerlichung und kreativen Artikulation. Solche reflexive Distanzierungsfähigkeit ist aber keineswegs – wie bei Sennett – als kühle Distanz, solche flexible Verinnerlichung nicht als bloß schwächliche Verinnerlichung unter Vorbehalt misszuverstehen. Zutreffender wäre es, ein höheres Maß an Freiheit in der Bindung zu erkennen – wie dies auch auf die neuen Formen sozialer Bindung zutrifft. Ohne solche Freiheit in der Bindung, welche die Stärke der Bindung mit dem Bewusstsein ihrer Kontingenz balanciert und insofern immer erneute Einwilligung in schon bestehende Bindung erfordert, ist Handeln unter Bedingungen hoher Kontingenz unmöglich. Individuen sind unter diesen Bedingungen laufend mit Situationen konfrontiert, in denen sie selbst herausfinden müssen, was zu tun ist. Wie in der bioethischen

Debatte sind ganze Gesellschaften mit Deutungsproblemen konfrontiert, für die ihre Traditionen keine vorgefertigten Antworten bereithalten. Durch diese Spielräume individuellen Entscheidens und kollektiven Interpretierens wächst außerdem notwendigerweise die Konfrontation mit Alternativen. Gegen Sennett, der Flexibilisierung wie ein über die Individuen hereinbrechendes Unheil behandelt, würde ich die Erfahrung der auf freiwilliger Mitgliedschaft beruhenden Organisationen ernst nehmen: Immer mehr haben nur diejenigen von ihnen Chance auf Zulauf und Mitgliederengagement, die Formen der Beteiligung anbieten, in denen Aufgaben selbst definiert und gestaltet werden können. Es wäre deshalb zu fragen, inwiefern auch der Wandel von Arbeitsstrukturen von der Nachfrage der Arbeitnehmer her und nicht nur vom Angebot der Arbeitsplätze verursacht wird. Bei Sennett werden flexible Arbeitszeitregelungen zugleich als nur scheinbarer Freiheitsgewinn und als „ungleich verteilte und strikt eingeschränkte Belohnung“ kritisiert; er kann diese Doppelung, die in dieser Form ja unlogisch ist, in seinem Bezugssystem nicht auflösen.

Problemzonen der Wertbindung

Aber damit soll natürlich nicht gelehnet werden, dass es auch den Fall der Überforderung gibt. Orientierungsnotstand, dauernde Irritation und Indignation können zu einer Verkümmern des Urteilsvermögens oder gar zu einer aggressiven Optionsvernichtung führen. Zu fragen ist also, wo Problemzonen in der Ausbildung kontingenzangemessener Wertbindung liegen und was in dieser Hinsicht zur Wertevermittlung getan werden kann. Leider haben wir derzeit noch nur wenig gesichertes Wissen zur ersten dieser Fragen. Deshalb ist das Folgende empirisch durchaus nicht gut gesichert. Eine nahe liegende Vermutung geht

dahin, soziale Ungleichheit in Bezug auf die Chancen zur Kontingenzanpassung vor allem in Hinsicht auf Bildungsbeteiligung zu erwarten. Je besser gebildet, desto höher der Anspruch auf Flexibilität und desto leichter der Umgang mit ihr – das wäre dann die Hypothese. Ich bin aber keineswegs sicher, ob diese Hypothese vor jeder Untersuchung wirklich einleuchtet. Am Beispiel der Empathie lässt sich dies rascher erläutern. Sie ist nämlich weder motivationsunabhängig noch gegenstandsbereichs unabhängig zu haben. Wer sich gar nicht in andere hineinversetzen will, der wird seine Einfühlungsfähigkeit nicht wirksam werden lassen. Auch Gebildete enthumanisieren im Banne von Ideologien oft ganze Kategorien ihrer Mitmenschen und schließen sie damit aus dem Anwendungsbereich ihrer Sensibilität aus. Oder harmloser: Dem Dogmatismus der Weniggereisten, von dem die Rede war, steht die Blasiertheit derer gegenüber, die überall schon gewesen sind, aber nichts mehr „erfahren“. Die Motivation zur Empathie kann uns dazu bringen, die Anstrengung des Verstehens zu unternehmen, aber diese Anstrengung bleibt eine Leistung, die jeweils neu erbracht werden muss.

Vermutlich ist die Selbstzuschreibung überlegener Einfühlungsfähigkeiten noch verbreiteter als die Selbstzuschreibung überdurchschnittlicher Intelligenz – und beides dürfte mit dem Bildungsgrad zunehmen –, dennoch scheint mir die ernüchternde Einsicht angebracht, dass die tatsächliche Wirksamkeit von Empathie mit einer aus substanziellen Wertmotiven gespeisten Motivation und vorgefundenen Spannungslagen des Lebens ebenso zusammenhängen dürfte wie mit dem Bildungsgrad. Ohne die Aneignung spezifischer Werte, die zum Empfinden moralischer Gefühle gegenüber anderen anhalten, bleibt eine Empathieerziehung leer. Selbst die Einübung in Prozeduren rechtlicher oder partizipatorischer Art ist stän-

dig gefährdet, ins bloße Interessenkalkül zurückzufallen, wenn keine Werte dazu motivieren, die Prozeduren selbst als wertvoll zu empfinden. Die drei von mir genannten Formen kontingenzangemessener Wertorientierung sind demnach nicht ganz auf derselben logischen Ebene, da sowohl Empathie wie Prozeduralisierung letztlich auf die Wertegeneralisierung angewiesen sind.

Die Diagnose von Problemzonen sollte also fragen, wo dieser Prozess der Wertegeneralisierung heute stockt. Wenn es erlaubt ist, ganz tentativ die Daten über freiwilliges soziales Engagement als Indikator für eine stockende Wertegeneralisierung in einer Gesellschaft hoher Kontingenz aufzufassen, dann zeichnen sich zwei Befunde ab. Zum einen haben die Schwächung und weit gehende Auflösung des sozialdemokratischen und der kirchlichen Milieus in Deutschland gerade die Möglichkeiten der weniger Gebildeten zum sozialen Engagement reduziert. In den neu entstandenen „neuen sozialen Bewegungen“ ist die Bildungslastigkeit ganz besonders ausgeprägt. Auch die gegenwärtigen Spekulationen über neue Partizipationsformen, die etwa durch das Internet ermöglicht werden, brechen sich rasch am *digital divide*, der Kluft zwischen Computerbenutzern und Computeranalphabeten. Im Angebot adäquater Formen freiwilligen Engagements für weniger Gebildete sehe ich also eine erste Notwendigkeit für Wertevermittlung heute.

Zum anderen fallen die Daten zum Bürgerengagement in Ostdeutschland kontinuierlich niedriger aus als für den Westen. Die Gründe für diese niedrigeren Raten liegen wohl in der Erstickung freiwilliger Assoziationen außerhalb der totalitären Kontrolle während der Jahrzehnte vor 1989 und im abrupten Wegfall staatlicher, betrieblicher und informeller Gemeinschaftsbildung durch die rapide Transformation der Sozialord-

nung in der Zeit danach. Gerade auf diesem Gebiet scheint mir aber eine Deutung, die diese Prozesse als die Zerstörung von Gemeinschaft durch Marktmechanismen auffasst, als schlechte Kombination altdeutscher und traditionell linker Vorurteile.

In beiden Problemzonen sind der intentionalen Wertevermittlung enge Grenzen gezogen. Nur die Einsicht, dass Wertevermittlung einerseits nicht wirklich intentional steuerbar ist, andererseits immer stattfindet, kann der Wertevermittlung realistischen Charakter geben. Werte entstehen aus Erfahrungen – und das Bildungswesen kann deshalb nur dann und nur auf die Weise Werte vermitteln, wie es wertkonstitutive Erfahrungen vermittelt. Daraus folgen für Wertevermittlung fünf Desiderate.

Fünf Desiderate für die Wertevermittlung

Sie hat *erstens* notwendig eine personale Dimension. Altmodisch gesagt: Vorbilder, Zeugen, Beispiele und deren reales Handeln zählen mehr als verbale Bekundungen und Informationen. Werteunterricht ohne Repräsentation von Werten kommuniziert Indifferenz. Sowohl in der Familie wie im Bildungswesen müssen Motivation und Disziplinierung zusammenkommen. Disziplinierung ohne Motivation führt in den Autoritarismus, aber Motivation ohne Disziplinierung in die Anomie. Und Motivation wie Disziplinierung setzen personale Bindungen voraus. *Zweitens* geschieht Wertevermittlung durch den institutionellen Charakter der Bildungseinrichtungen selbst, ob diese sich dessen bewusst sind oder nicht. In Deutschland ist das Selbstverständnis der Schulen und Hochschulen als einer Lebensform sträflich vernachlässigt. Schon die Verwahrlosung eines Gebäudes kann hinsichtlich der Werte mehr

kommunizieren als jeder Lehrplan. Formen der Mitbestimmung und der autonomen Streitschlichtung können der Einübung in „Prozeduralisierung“ dienen, aber auch – wenn sie folgenlos bleiben oder die Zurechnung von Verantwortung unterbleibt – die Botschaft organisierter Verantwortungslosigkeit übermitteln. *Drittens* kann Wertevermittlung nur erfolgreich sein, wenn sie es wirklich mit der Verarbeitung von Erfahrungen – und nicht nur der in Familie oder Schule gemachten Erfahrungen – zu tun hat. Demokratische Erziehung ist – so John Dewey – die fortlaufende Bewältigung von Erfahrungen. Die Bearbeitung der Freundschafts- und Liebeserfahrungen der Kinder und Jugendlichen, ihrer Job-Erfahrungen oder der Erfahrungen in ihrem freiwilligen Engagement, das von den Bildungsinstitutionen auch selbst mit organisiert werden könnte, muss deshalb einen Ort finden, wenn Wertevermittlung gelingen soll. Wie dadurch nahe gelegt, darf *viertens* die Wertevermittlung nicht einfach in ein separates Fach abgeschoben werden, es sei denn, dieses begreift sich als Freiraum zur Reflexion auf Erfahrungen aller Art und auf die normativen Fragen der Wissen vermittelnden Fächer. Wertorientierungen sind auf Faktenwissen angewiesen.

Und *fünftens* bedarf erfolgreiche Wertevermittlung der jeweils zeitgemäßen Artikulation eben dieser Werte. Schwierigkeiten mit ihr können auch unsere Schwierigkeiten bei dieser Artikulation anzeigen. Ein kleiner Anteil eigenen Zweifels, ob wir selbst denn unsere Werte wirklich verkörpern, sollte deshalb jeden Versuch zur Wertevermittlung allerdings durchziehen.

Vorabdruck eines Beitrages aus Nelson Killius/Jürgen Kluge/Linda Reisch (Hrsg.), Die Zukunft der Bildung, Frankfurt am Main 2002 (edition Suhrkamp).