

Gerechtigkeit als Tugend im Kontext von Coaching und Beratung

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät

der

Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

vorgelegt von

Bastian Mondorf

Eichstätt, 2025

Referent: Prof. Dr. Krassimir Stojanov

Korreferent: Prof. Dr. phil. habil. Dr. theol. Janusz Surzykiewicz

Tag der Disputation: 07.07.2025

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	1
2	Warum eine Tugendlehre der Gerechtigkeit?	2
3	Verfahrensmodelle der Gerechtigkeit	8
3.1	Das Verfahrensmodell der Gerechtigkeit als Fairness	10
3.2	Gerechtigkeit durch Diskurs	22
3.3	Gerechtigkeit in Kontexten der Rechtfertigung.....	31
3.4	Die Notwendigkeit einer Tugendgerechtigkeit.....	37
4	Eine Auseinandersetzung mit der Tugend der Gerechtigkeit	41
4.1	Der Tugendbegriff als fragmentarischer Rest der Vergangenheit?	46
4.2	Moral, Gesellschaft und Gemeinwohl	52
4.3	Die Tugend des Charakters und die Lebenszielorientierung.....	58
4.4	Die Objektivität des Guten und der Tugend.....	61
4.5	Zum Begriffsverständnis von Tugend – eine Fokussierung.....	65
4.5.1	Historische Bedeutungshorizonte.....	66
4.5.2	Das Tugendverständnis in aristotelischer Prägung	71
4.5.3	Ein aktualisiertes Verständnis von Tugend.....	80
5	Anerkennung als formative Kraft für Gerechtigkeit?	83
5.1	Honneths Entwicklung eines Anerkennungsverständnisses	84
5.2	Autonomieverständnis im Kontext von Anerkennung und gesellschaftlicher Orientierung.....	86
5.3	Ableitungen für ein Gerechtigkeitsverständnis	89
5.3.1	Verhaltensorientierung, Handlungstypisierung und Positionsgebundenheit	91
5.3.2	Das Wesen der Anerkennung	95
5.3.3	Honneths Prinzipien der Anerkennung	97
5.4	Sphären der Anerkennung	103
5.4.1	Die Anerkennungssphäre der Liebe/ der emotionalen Bindung	104
5.4.2	Die Anerkennungssphäre des Rechts	108
5.4.3	Die Anerkennungssphäre der sozialen Wertschätzung	115
5.5	Wirkung von Desintegrationsprozessen und Bedrohung von Persönlichkeitskomponenten	122
5.6	Transfer – Anerkennung als potentieller Garant für Gerechtigkeit?	126
6	Bildung – als Teil einer ganzheitlichen Entwicklung	128
6.1	Identitätskonstruktion und Entwicklungsprozesse	129
6.2	Bildung und die Wirkung auf das Selbst	132
6.3	Selbstbildungsprozess – das Beispiel der „Hebammenkunst“	135

7	Der Kontext der Erwachsenenbildung, des Coachings und der Beratung	138
7.1	Beratung und Coaching – Einordnung, Distinktion und Professionsverständnis....	142
7.2	Kritische Diskussion von Coaching und Beratung anhand eines Beispiels	147
7.3	Das Beispiel – „Fairness als Führungskompetenz“	149
7.3.1	Voraussetzungen für Fairness?.....	153
7.3.2	Kompetenztraining für Fairness	156
7.3.3	Tauglichkeit für die personale Gerechtigkeitsentwicklung im Kontext von Coaching und Beratung.....	162
7.4	Die systemische Sichtweise.....	167
7.5	Die therapeutische und beraterische Beziehung.....	170
7.6	Anerkennung im Kontext von Beratungsprozessen	173
8	Eine Tugend der Anerkennung	176
8.1	Merkmale einer Tugend der Gerechtigkeit mit Anerkennungsfokus	180
8.2	Gestaltung von Resonanz	184
8.3	Der Gerechtigkeitsbeitrag des Coaches und Beraters.....	186
8.4	Einwirkung ohne Erwartung und Beeinflussung ohne Manipulation	189
8.5	Lebensgestaltung und Tugenderfüllung	192
9	Gerechtigkeit als Tugend im Kontext von Coaching und Beratung – ein Fazit	196
9.1	Gerechtigkeit als Tugend in Verbindung mit der formativen Kraft der Anerkennung	197
9.2	Gerechtigkeit als Desiderat eines individuellen Bildungsprozesses.....	198
9.3	Gerechtigkeitsförderung durch Coach und Berater	200
9.4	Individuelle Lebensausrichtung – Orientierung an einer Tugend der Gerechtigkeit	205
10	Literaturverzeichnis.....	209

1 **Einleitung**

Gerechtigkeit hat in meinem persönlichen Wertekonstrukt schon immer einen hohen Stellenwert eingenommen. Während die bewusste Befassung mit der Thematik erst im Erwachsenenalter ihren Platz fand und mit der Verfassung der Diplomarbeit im Studium konkrete Introspektion erfolgte, erinnere ich mich doch an verschiedene Situationen und Handlungsimpulse als Kind, in denen ich meinen Teil beitragen wollte, gerecht zu handeln und das, nach meinem Verständnis, Gute und Richtige zu tun. Mit dieser Orientierung war und bin ich sicher nicht allein. Das Gefühl gerecht behandelt zu werden, respektive das Wissen und der Glaube daran, dass Gerechtigkeit Teil des Lebens, der umgebenden Institutionen oder der Gesellschaft als Ganzes ist, scheint elementar wichtig für den Menschen und das menschliche Zusammenleben zu sein. Nicht ohne Grund beschäftigt sich die Menschheit in dieser Ausführlichkeit und Persistenz mit der Thematik der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit stellt einen zentraleren Grundwert für Individuen und Gemeinschaften dar. Der Forschungsgegenstand der Gerechtigkeit bietet ein breites und interdisziplinäres Umfeld mit differenzierten Fokussierungen, Debatten und Perspektiven. Weil dem so ist, nutzt sich die Befassung mit der Gerechtigkeit nicht ab. Stattdessen bietet sich die fortwährende Chance, ein besseres Verständnis und eine bessere Umsetzung dieses wesentlichen menschlichen Wertes zu erreichen. So möchte auch diese Arbeit einen Beitrag dazu leisten, Gerechtigkeit besser zu vermessen und zu eruieren, ob eine spezifische Annäherung an Gerechtigkeit, einen Mehrwert für diesen Themenkomplex bereitstellen kann. Diese Annäherung erfolgt aus einem Blickwinkel, der die personale Perspektive auf Gerechtigkeit, als attraktive Ressource betrachtet, um Gerechtigkeit zu verwirklichen. Folglich befasst sich der erste Teil der Arbeit damit, unterschiedliche Gerechtigkeitsfacetten zu beleuchten und darzustellen. Der Blick auf Verfahrensmodelle der Gerechtigkeit ist notwendig, um herauszustellen, dass Gerechtigkeitsmodelle zwar wertvolle Einsichten und Objektivierungsabsichten bereitstellen können, der Autor aber davon überzeugt ist, dass schlussendlich das Individuum der Garant für Gerechtigkeit ist und Verfahrensmodelle die Komplexität des menschlichen Wesens nicht adäquat genug abbilden können. Hieraus folgt, dass Gerechtigkeit als Tugend den weiter zu vertiefenden Gerechtigkeitsfokus darstellen muss. Da auch der Tugendbegriff eine lange Historie und Begriffsgeschichte besitzt, besteht die Notwendigkeit, zu erfassen, inwiefern Bedeutungsdimensionen unverbrüchlich Bestandskraft haben, oder auch das Verständnis von Tugend eine Aktualisierung benötigt. Hiernach ergibt sich die Chance, sich einer Dimension zuzuwenden, die Verständnis und Wirksamkeit von Gerechtigkeit transformieren kann. Dabei

handelt es sich um Anerkennung, die in ihrem Wert Gerechtigkeit zu formatieren ergründet werden soll. Ausgehend von der differenzierten Befassung mit dem Wesen der Anerkennung und der Beurteilung dessen, ob Anerkennung einen wesentlichen Beitrag für Gerechtigkeit zu leisten vermag, soll die Rückbesinnung auf das Individuum stattfinden. Wird postuliert, dass das Individuum Gerechtigkeit wirksam in die Welt tragen kann, dann ist dies als Teil einer ganzheitlichen Persönlichkeitsentwicklung und im Kontext von Bildung zu betrachten. Ausgehend von einem zu beschreibenden Bildungsverständnis und der Rolle, die das Individuum in diesem Verständnis einnimmt, erfolgt dann die Hinwendung zur Erwachsenenbildung mit dem spezifischen Kontext von Coaching und Beratung. Hier gilt es aufzuzeigen, aus welchem Selbstverständnis der Fachkräfte heraus agiert werden muss und inwiefern eine systemische Sichtweise dazu beiträgt, die Rolle der Klienten entsprechend wahrzunehmen, zu würdigen und Erwachsenenbildung in diesem Sinne zu betreiben. Davon ausgehend soll das Bild einer Gerechtigkeitstugend mit Anerkennungsfokus gezeichnet werden, die den Mehrwert für das Individuum verdeutlicht und eine motivationale Ebene einführt, die Resonanz als wirksames motivationales Element anerkennt und personale Lebenswirklichkeit und kontinuierliche Lebensverfolgung miteinander verbindet. Final möchte diese Arbeit in ihrem Abschluss mit dem letzten Kapitel und der zusammenfassenden Betrachtung aufzeigen, dass Gerechtigkeit als Desiderat eines individuellen Bildungsprozesses verstanden werden kann. Eine Form der Gerechtigkeitsverfolgung, die durch Anerkennung wirksam wird und durch externe Unterstützung in den Kontexten von Beratung und Coaching evoziert werden kann, bietet einen Mehrwert für das Individuum selbst, ebenso wie für das wesentliche Ansinnen, Gerechtigkeit in die Welt zu tragen.

2 Warum eine Tugendlehre der Gerechtigkeit?

Um das Wesen von Gerechtigkeit zu ergründen, bestehen seit der Antike eine Vielzahl von Ideen und differenzierten Diskursen. Diese setzen sich damit auseinander die Bestimmung von Gerechtigkeit voranzutreiben und wollen Wege aufzuzeigen, wie Gerechtigkeit bestmöglich ausgeprägt werden kann, respektive diskutieren verschiedene Facetten der Gerechtigkeit. Die jeweiligen Vorstellungen von Gerechtigkeit divergieren hinsichtlich des Anwendungsbereiches und sind Gegenstand unterschiedlicher Auffassungen mit differenzierten Schwerpunktsetzungen, welche sich im Laufe der Historie verändert haben und weiterhin der Veränderlichkeit unterliegen. Der Begriff der Gerechtigkeit zeichnet sich nicht allein durch eine wahrhaftige Prominenz bedeutender Denker, die sich diesen Schwerpunkt erwählt haben, aus, sondern auch durch die Varianz verschiedener Perspektiven innerhalb der Theoriegeschichte.

Das Bemühen darum Gerechtigkeit fassbar zu machen ist gewiss darauf zurückzuführen, dass Gerechtigkeit eine signifikante Relevanz für Individuen selbst, aber auch für die Gesellschaften, in denen diese beheimatet sind, in sich trägt. Rahmenbedingungen für den Umgang mit Gerechtigkeit festzulegen und den Ausgangspunkt für Betrachtungen zu bestimmen, scheint ein Teil des Versuches darzustellen, Gerechtigkeit zu klassifizieren und als Konzeption in die Wirklichkeit zu übertragen. Gerechtigkeit als Tugend wird vornehmlich mit einer antiken Perspektive verbunden, während in der Neuzeit gewissermaßen eine „systematisch motivierte Vernachlässigung dieser Tugend, sowohl in den regelethischen Konzeptionen der Moralphilosophie als auch in den vom politischen Liberalismus dominierten Theorien der politischen Theorie bzw. Philosophie“ (Borchers/ Guinebert 2016, S. 189) zu beobachten war. Die Idee des guten Lebens und der guten Lebensführung als etwas vornehmlich Subjektives zu verstehen, wurde davon begleitet, Gerechtigkeit in den Betrachtungsschwerpunkt von Institutionen oder staatlichen Gebilden zu verschieben. Die Belebung von tugendethischen Ansätzen des 20. Jahrhunderts brachte wiederum die Fokussierung der Tugend neuerlich ein. Zum einen innerhalb der politischen Theorie mit einer Tugenddeutung als obligatorischer Bestandteil einer Bürgertugend und zum anderen im Bereich der Moraltheorie als wesentliches Element des individuellen, guten Lebens (vgl. ebd.).

Gerechtigkeit unter der Prämisse einer übergreifenden Wirksamkeit zu betrachten und dabei zu examinieren, inwiefern es systematisch und inhaltlich sinnvoll ist, sich einer praktikablen Umsetzung von Tugendgerechtigkeit zuzuwenden, bedeutet, den Kontext der Gerechtigkeitsverwirklichung auch unter pädagogischen oder bildungstheoretischen Aspekten zu adressieren. Dies schließt Implikationen, die daraus für ein gesellschaftliches Verständnis von Gerechtigkeit erwachsen, mit ein. Gerechtigkeit zunächst entlang der bestimmenden kategorialen Leitdifferenz zwischen institutionsbezogener Verfahrensgerechtigkeit und personenbezogener Tugendgerechtigkeit aufzugreifen, kann evozieren, warum ohne die Befassung mit der Kategorie der personalen Gerechtigkeit keine wirksame Implementierung von Gerechtigkeit stattfinden kann. Entlang dieser Aufarbeitung kann ferner ergründet werden, warum es wertvoll ist, hinsichtlich pädagogischer Bezugspunkte für eine nachhaltige Progression von Gerechtigkeit eine Perspektive der Tugendgerechtigkeit einzunehmen, die für das Individuum, als auch für die Gesellschaft als Ganzes, geeignet ist.

Grundsätzlich kann konstatiert werden, dass Gerechtigkeitsaspekte einen Sozialbezug in sich tragen, der dazu führt, dass der Blick auf gerechtes Handeln und das Individuum selbst, welches sich in Handlungsakten verdingt, mit inkludiert ist und deswegen nie gänzlich ausgeklammert

werden kann. Diese Verschränkung wird im gerechtigkeits-theoretischen Diskurs teilweise marginalisiert oder konzeptionell übergangen. Die existierende starke Pluralität von Gerechtigkeitsverständnissen unterschiedlicher normativer Modelle zeigt eine bestehende Herausforderung auf, da in Bezug auf einheitliche übergeordnete Grundsätze von Gerechtigkeit keine globale Übereinstimmung erzielt wurde und somit auch keine Einigung darüber existent ist, welches Vorstellungsmodell von Gerechtigkeit am geeignetsten dafür ist, um Gerechtigkeit substantiell werden zu lassen.

Inwiefern sind personale und gesellschaftliche Strukturen miteinander verbunden? Der Kern einer Gesellschaft besteht darin, dass sich innerhalb dieser Lebensformen ausbilden, in denen der Umgang der Subjekte miteinander verwirklicht wird. Dort wird eine Orientierung ausgestaltet, die sich auf intersubjektives Handeln bezieht. Ein einzelnes Mitglied der Lebensgemeinschaft wird in seiner Identitätsausbildung von der Gemeinschaft beeinflusst und gleichzeitig bezieht es sich in seinem Wirken auf die Gemeinschaft, beziehungsweise ist im Handeln selbst an dieser orientiert. Eine Gesellschaft kann insofern den in ihr beheimateten Lebensformen und Individuen eine Orientierung anbieten und Konventionen kognitiver, affektiver und normativer Art zur Verfügung stellen (vgl. Seel 1993, S. 245f.). Das Individuum ist eingebunden in mannigfaltige gesellschaftliche und personale Beziehungen, Strukturen und Dynamiken, die es zu einer handelnden Person synthetisieren. Die individuell handelnde Person nimmt wiederum durch ihr persönliches Agieren innerhalb der verschiedenen Systeme Einfluss und gestaltet diese mit.

Hypothetisch sollte die Bindung des Individuums an die bestehende Ordnung einer Gesellschaft umso stärker sein, desto besser die Bindung mittels einer gemeinsamen Zweck-/Ziel-Orientierung gelingt und es eine Gesellschaft vermag einen intersubjektiven Handlungsraum bereitzustellen, der das Individuum dazu befähigt, selbstgewünschte Ziele verfolgen zu können und eigenverantwortlich zu handeln.

Die Emergenz von Gerechtigkeit im Charakter des Individuums, oder in der Gesellschaft isoliert voneinander zu betrachten widerspricht dem menschlichen Charakter sich als Zoon politikon in sozialen Gemeinschaften zusammenzufinden und das Zusammenleben zu organisieren. Die Bezugsgröße der Gerechtigkeit kann als wesentliches formierendes Element verstanden werden, um das Zusammenleben von Individuen zu gestalten und individuelle Lebensausrichtungen zu beeinflussen.

Aufgrund des Kontextes der offenkundigen Gestaltungs- und Ordnungskraft wird Gerechtigkeit zumeist primär in eine Perspektive zur Gesellschaft gesetzt, die dazu führt, dass Gerechtigkeit eher in Hinwendung zur politischen und sozialen Gerechtigkeit und damit überwiegend institutionell betrachtet wird. Individualethische Gerechtigkeitskonzepte werden eher als für die Lebensführung des Subjektes selbstreferentiell wertvoll dargestellt und weniger in einem gemeinsamen Systemzusammenhang, oder einem Rückbezug zur Gesellschaft betrachtet. Der Versuch eine holistischere Betrachtung der Gerechtigkeitsaspekte zum Gesellschafts- und Personensystem vorzunehmen, kann allerdings dazu genutzt werden, eine grundsätzliche Wahrnehmung von Gerechtigkeitsförderung zu fokussieren, die wiederum bestimmten Parametern folgen muss. Wird die Betrachtung pädagogischen Handelns in Bezug auf Vorstellungen von Gerechtigkeit ausgerichtet, sollte sich ergeben, dass ein personenzentriert verstandener Tugendansatz gegenüber einem rein institutionellen prozeduralen Gerechtigkeitsverständnis nachhaltiger und erfolgversprechender ist. Soll Gerechtigkeit ebenso als Folie gerechten pädagogischen Handelns konzipiert werden, muss eine tragfähige Architektonik für ein normatives Gerechtigkeitsmodell gewählt werden, welches die Anforderung erfüllt, hieraus Rahmenbedingungen konzipieren zu können, die systemisch und gesamtgesellschaftlich, aber auch personal handlungsleitend umgesetzt werden können. So kann beantwortet werden, wie pädagogisch gerechtes Handeln verstanden werden kann, um substanziell und nachhaltig Gerechtigkeit zu fördern. Wichtig erscheint hierbei, sich nicht alleine auf die Educanden zu fokussieren, sondern ein Tugendverständnis ebenso hinsichtlich Rollenträgern innerhalb hierarchischer Beziehungen zu illuminieren, bei denen vertikale Machtpositionen vorherrschen.

Persönlich erachte ich den personalen Blickwinkel einer Tugendgerechtigkeit als vielversprechender und in der Wirksamkeit tatsächlich ergiebiger als Theoriemodelle, die sich alleine auf ein institutionelles Verfahren für die Implementierung von Gerechtigkeit verlassen wollen. Die Betrachtung einer moralischen Normativität von autonomen Personen, die die Verbindlichkeit dieser beeinflusst, sich an bestimmte Handlungen und Einstellungen selbstgewählt zu binden und gerecht zu handeln, sollte einen Kern pädagogischen Interesses darstellen. Hier stellt sich die Frage, wie die Selbstbindung eines autonomen, eigenverantwortlichen Subjektes an gerechte Handlungsakte gelingen kann.

Die tatsächliche Verbindlichkeit und Umsetzung des Individuums von tugendhaftem rechtem Handeln, kann der Wirksamkeitsmesser für gelungene pädagogische sowie soziologische Prozesse sein. Eine Reflexion, die sich mit moralphilosophischen Gesichtspunkten beschäftigt,

kann das moralische Wirken der Person nicht gänzlich unbeachtet lassen. Die Zielsetzung ein besonderes Augenmerk auf die Frage zu legen, wie dieses entwickelt werden kann und durch welche Prägungsfaktoren Gerechtigkeit positiv beeinflusst wird, führt durch die Komplexität des Gegenstandsbereiches dazu, einen Betrachtungsschwerpunkt zu wählen, der Gerechtigkeit eher aus einer personalen Perspektive zu erfassen versucht. Die systemisch gegebene institutionelle Verschränkung kann dennoch wahrgenommen werden, ohne sie disqualifizieren zu müssen.

Prinzipiell ist meiner Ansicht nach eine strikte Konkurrenz zwischen Deduktion und Induktion, das heißt um die Frage, ob Gerechtigkeit singulär vom Individuum her gedacht werden soll oder ob die Gerechtigkeit von der Gesellschaft aus formiert wird, zu vermeiden. Eine Orientierung, die stattdessen an der platonischen und aristotelischen Annahme ansetzt, dass sich gesellschaftliche und personale Gerechtigkeitsstrukturen entsprechen oder annähern müssen und gleichermaßen nach Gerechtigkeit zu streben ist, erscheint dem Wesen und der Komplexität von Gerechtigkeit besser zu entsprechen, gleichwohl sie idealisiert wirkt. Die Operationalisierung von Gerechtigkeit geht immer mit der (Mit-)Erforschung von Konstrukten einher, die im Kontext von Gerechtigkeit zu finden sind und diesen Gegenstandsbereich berühren und deshalb Auswirkungen auf die Lesart von Gerechtigkeit haben.

Eine pädagogische Annäherung an das Wesen der Gerechtigkeit kann meines Erachtens mittels einer Operationalisierung, die den Tugendbegriff nutzt, wirksamer vorgenommen werden als durch einen rein institutionalisierten Zugang zur Gerechtigkeit. Dies ist darin begründet, dass sich eine Verknüpfung mit politischen, gesellschaftlichen, historischen und psychologischen Fakten und Theorien leisten lässt, individuelles und gesellschaftliches Handeln miteinander in Beziehung gesetzt werden kann und dennoch eine Akteurzentrierung, statt einer akt- oder regelzentrierten Fokussierung vorliegt (vgl. Horn 2018, S. 251).

Die personale Perspektive des Akteurs innerhalb des Diskurses, um Gerechtigkeit konstruktiv aufzugreifen, bietet nutzbaren Raum, um Handlungsakte zu besprechen, die ihrerseits pädagogisch gerecht sein müssen. Wird Gerechtigkeit vornehmlich auf institutionelle Komponenten verengt, wird die offensichtliche Verschränkung zwischen gerechten Strukturen und das persönliche und selbstgewählte Mitwirken des Einzelnen an deren Aufrechterhaltung durch personale Handlungsakte teilzuhaben, entwertet.

Gleichwohl ich die Fokussierung einer Tugendgerechtigkeit anstrebe, erachte ich es nicht als möglich, sich singulär der personalen Charakterentwicklung des Einzelnen zuzuwenden, ohne

die systemische Verschränkung des Individuums mit den umgebenden Prägungsinstanzen mit einzubeziehen. Ich bin der Ansicht, dass grundsätzlich eine Verknüpfung zwischen individualethischer und politischer Theorie zu verfolgen ist, die die systemische Interdependenz der Wechselwirkung würdigt. Inwieweit sich eine Tugend weiterhin für einen selbstreferenziell wertvollen Bezug des Individuums eignet, ist weiter zu ergründen. Es ist wichtig, dass pädagogisch gerechtes Handeln Rahmenbedingungen und damit ein Verständnis gesellschaftlicher und institutioneller Art inkludieren muss, um persönlichkeitsqualifizierend auf Educanden einzuwirken. Der Arbeitstitel dieser Dissertation verweist durch die bewusste Nutzung des Tugendbegriffs auf dieses, mit dem antiken Tugendbild transportierte Verständnis der Verschränkung zwischen Individuum und Gesellschaft, ohne den Tugendbegriff dabei überfordern zu wollen.

Eine durch pädagogische Prozesse geförderte Gerechtigkeit als Tugend könnte vermögen das Individuum innerhalb eines fundamentalen gemeinsamen Lebenshorizontes der Gesellschaft an dieser teilhaben zu lassen und es ferner dazu befähigen, selbst in Akten personales Handeln, die bestenfalls durch individuelle Identifikation und intersubjektive Erkenntnis gefördert sind, am gesellschaftlichen Gestaltungsraum der Gerechtigkeit aktiv mitzuwirken.

Der Gerechtigkeitsidee der Tugendgerechtigkeit, die Gerechtigkeit als Persönlichkeits- und Gesinnungsmerkmal versteht, mehr Gewicht zu geben und den summierten Mehrwert für gesellschaftliche Verhältnisse und Lebensgemeinschaften zu affirmieren, besitzt das Potential einen konstitutiven Beitrag für die tatsächliche Leistungsfähigkeit gerechter Systeme zu leisten. Es kann zudem auf die Wirkung von Tugendverfolgung für die eigene Lebens- und Glücksverfolgung eingegangen werden, ohne dass sich eine unmittelbare Konkurrenz zur politischen Gerechtigkeit ergibt. Zu prüfen, was eine Perspektive der Tugendgerechtigkeit leisten kann, die sich an einer tatsächlichen Lebenswelt orientiert und welche kein reines Gedankenschloss bleiben möchte, ist spannend und lohnenswert.

Die Involvierung des Subjektes in Fragestellungen der Gerechtigkeit findet sich nicht allein in der Meinungsbildung darüber wieder, was unter Gerechtigkeit zu verstehen ist, sondern auch in dem Verlangen nach Gerechtigkeit selbst, wodurch der Diskurs über Gerechtigkeit stetig vorangetrieben wird. Die individuelle Relevanz des Einzelnen lässt sich durch die Teilnahme an der öffentlichen Meinungsbildung und der übergeordneten, allgemeinen Wahl einer Gesellschaft, hinsichtlich der zu benennenden Prinzipien von Gerechtigkeit, die Geltungsbedürftigkeit und Umsetzung beanspruchen sollen, ablesen. Gerechtigkeit ist keineswegs lediglich ein abstraktes Gebilde, sondern besitzt vielmehr großen Einfluss auf unser

tägliches Verhalten und unsere Wahrnehmung. Die Psychologie beschäftigt sich im Zusammenhang mit der persönlichen Wahrnehmung von Gerechtigkeit mit dem Glauben an eine gerechte Welt als menschliches Motiv. Diese Terminologie um den „Glauben an eine gerechte Welt“, wurde von Marvin Lerner (1996, 1980) eingeführt und bezeichnet „eine Form der defensiven Attribution, bei der Menschen davon ausgehen, dass Schlechtes nur schlechten Menschen widerfährt und Gutes nur guten Menschen geschieht“ (Aronson et al., 2004, S. 131). Umgangssprachlich könnte man diese Orientierung des Glaubens an eine gerechte Welt zusammenfassen, als den Glauben daran, dass jeder Mensch das bekommt, was er verdient und ebenso verdient, was er bekommt (vgl. ebd.).

Der Glaube an eine gerechte Welt hilft den Menschen, die eigene Vorstellung eines sicheren und geordneten Lebens aufrechtzuerhalten und „beeinflusst nicht nur Urteile und Bewertungen, sondern ist maßgeblich für das eigene Verhalten in einer Vielzahl sozialer Situationen“ (Maes 1998, S. 14). Es scheinen insofern genügend Gründe gegeben zu sein, um sich der personalen, individuellen Bereitschaft zur wahrhaftigen Realisierung von Gerechtigkeit auf individueller Ebene zu verschreiben und pädagogisch gerechtes Handeln insbesondere im Kontext von Coaching und Beratung zur Implementierung dieses Vorhabens zu examinieren.

Die folgenden Kapitel sollen sich differenzierten Vorstellungsmodellen zwischen institutionsbezogener Verfahrensgerechtigkeit und der personenbezogenen Tugendgerechtigkeit widmen, um verschiedene Gedankenmodelle der Gerechtigkeit zu ergründen und festzustellen, wie ein substanzieller Gewinn für Gerechtigkeit erreicht werden kann. Hierzu werden zunächst, anhand ausgewählter Referenzautoren, Theoriemodelle der Verfahrensgerechtigkeit dargestellt, um sich dann der Idee der Tugendgerechtigkeit zuzuwenden und herauszuarbeiten, welche Annahmen eines Modells der Tugendgerechtigkeit einen Mehrwert für Gerechtigkeit erbringen können.

3 Verfahrensmodelle der Gerechtigkeit

Ein Verfahren möchte bestimmte Rahmenbedingungen festlegen, durch deren Befolgung ein nachvollziehbares und objektiv legitimes und akzeptierbares Ergebnis entsteht. Die Schwierigkeit ein geeignetes Verfahren zu entwickeln, besteht darin, dass Kriterien gefunden werden müssen, die einerseits Kriterien der Objektivität genügen können, dabei aber Antworten auf spezifische Fragestellungen generieren müssen. Die Herausforderung besteht weiterhin darin, dass je nach inhärentem Anspruch des Verfahrens, dieses, durch die betroffenen Adressaten akzeptiert werden kann. Das schließt die sich aus den Verfahrensbedingungen

ergebenden Ergebnisse des Verfahrens ein. Ein Verfahren benötigt insofern die Akzeptanz der Verfahrensbeteiligten, um die eigene Legitimation berechtigt erwarten zu können. Die Leistungsfähigkeit eines Verfahrens wird dementsprechend maßgeblich von dem Fakt der Wahrnehmung beeinflusst. Nämlich von der Wahrnehmung, die Verfahrensbeteiligte hinsichtlich der Geeignetheit des Verfahrens für die Spezifität des Verfahrensgegenstandes besitzen. Umso besser ein Verfahren dazu in der Lage ist allgemeine Akzeptanz zu erreichen und dabei differenzierte Spezifität abzubilden, desto besser scheint die Eignung des Verfahrens gegeben zu sein.

Es kann konstatiert werden, dass eine Vielzahl von Verfahren existiert, die für mannigfaltige Gegenstandsbereiche konstruiert wurden und werden. Die unterschiedlichen Mechanismen unterscheiden sich ferner in dem Grad ihrer Komplexität und dem grundsätzlichen Vermögen bei der Eingabe der Variablen ein re-produzierbares Ergebnis erreichen zu können. Die für ein Verfahren benötigten Variablen, die zur Erreichung eines definierten Ergebnisses nötig sind, können die Güte des Verfahrens selbst, aber auch das Ergebnis beeinflussen und sich positiv, wie negativ auf das Verfahrensziel auswirken. Die Stabilität der Variablen, respektive die Kontrolle der Qualität dieser, sollte, um die Funktionalität und konstante Reliabilität eines Verfahrens gewährleisten zu können, deshalb stets mitberücksichtigt werden.

Weiterhin kann bei der Betrachtung eines Verfahrens in den Blick genommen werden in welchem Verhältnis die Verfahrensdurchführenden zu den Variablen, oder auch dem Verfahrensinhalt stehen. Dieser Blick rekuriert darauf, dass das Verfahren einen anderen Charakter erhält, wenn bei den Verfahrensbeteiligten keine übereinstimmende Akzeptanz bezüglich des Verfahrens besteht, diese aber aufgrund eines Machtunterschiedes zu den Verfahrensdurchführenden dennoch zur Teilnahme verpflichtet sind.

Es kann konstatiert werden, dass mit steigender Komplexität des Gegenstandsbereiches, den das Verfahren betrifft, die Schwierigkeit und Komplexität der richtigen Gewichtung und Berücksichtigung der verfahrensbeeinflussenden Faktoren zunimmt. Dies wirkt sich auf die tatsächliche Leistungsfähigkeit eines Verfahrens aus. Weiterhin stellt sich für ein Verfahren die Herausforderung, dass die Schwierigkeit der angemessenen und gleichberechtigten Einbindung der Verfahrensbeteiligten, mit der Gesamtgröße der Teilnehmenden steigt.

Ein Verfahren, welches sich den Gegenstandsbereich der Gerechtigkeit erwählt, ist somit einer Vielzahl von Abhängigkeiten unterworfen, die eingebunden und gewichtet werden müssen, damit die Intention, Gerechtigkeit zu verwirklichen, was das Ergebnis des Verfahrensdurchlaufes

darstellen sollte, angemessen umgesetzt werden kann. Wie repräsentativ kann ein Verfahren, das Gerechtigkeit realisieren möchte, sein? Kann es einem Verfahren alleine gelingen Neutralität zu wahren, strukturelle Machtunterschiede zu berücksichtigen und ausgleichen und somit genügend Akzeptanz sowie positive Resonanz bei den Teilnehmern und Adressaten erreichen? Ist es durch ein Verfahren leistbar, übergreifende Relevanz zu erreichen und dennoch für spezifische Sonderfälle Antworten bereitzustellen? Ist es möglich, dass ein Verfahren Wünsche von Beteiligten angemessen und gleichberechtigt würdigen und repräsentieren kann? Modelle der Verfahrensgerechtigkeit müssen sich damit auseinandersetzen, dass sie, selbst wenn Sie eine theoretische Blaupause für Gerechtigkeit zeichnen wollen, mit diesen Fragen konfrontiert sind. Die Auseinandersetzung mit den Konzeptionen, der für diese Arbeit gewählten Referenzautoren Rawls, Habermas und Forst ermöglicht einen differenzierten Blick auf Chancen und Limitierungen von prozeduralen Gerechtigkeitsmodellen.

3.1 Das Verfahrensmodell der Gerechtigkeit als Fairness

John Rawls hat mit seiner wirkmächtigen Theorie der Gerechtigkeit ein Konstruktionsmodell von Gerechtigkeit vorgeschlagen, das überprüfen soll, ob bestehende Gesellschaften gerechte Strukturen aufweisen. Rawls' Theorie ist der Versuch Prämissen zu finden, nach deren einzuhaltender Logik eine Gesellschaft als gerecht geordnet gelten darf. Die hierzu entwickelte Theorie der Gerechtigkeit als Fairness stellt die Frage in den Raum, welche gesellschaftlichen Bedingungen von neutralen Gesellschaftsmitgliedern, in der Absicht die Gesellschaft auf ein gerechtes Fundament zu stellen, allgemein akzeptiert werden würden. Den Anspruch den Rawls an seine Theorie stellt, ist der Versuch deduktiv zu agieren und ausgehend von vornehmlich logischen, überzeugenden Prämissen inhaltliche Festlegungen für Gerechtigkeit vorzuschlagen, ohne dabei ideologische Modelle zu tangieren, die Auffassungen des guten Lebens oder Tugenddoktrinen mit sich bringen. Die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness birgt den Anspruch in sich, sich zu diesen Vorstellungsmodellen neutral verhalten zu können. Gerechtigkeit wird als Ergebnis eines Aushandlungsprozesses konstruiert, auf welches sich die Gesellschaftsmitglieder zum gegenseitigen Nutzen einigen würden, ohne dabei individuelle Lebensführung und Ansichten berühren zu müssen. Der Staat, der sich aus dem Vertragsergebnis ergeben würde, soll die bestmöglichen Bedingungen zur persönlichen Entfaltung des Einzelnen bereitstellen, ohne Vorgaben zur guten Lebensführung zu definieren, sondern sich zu diesen komplett neutral verhalten können.

John Rawls hat seine Gerechtigkeitstheorie mit einem „ethischen Paukenschlag“ eröffnet, weil er „Gerechtigkeit als erste Tugend des Institutionensystems kennzeichnet“ (Pies 2016, S. 19). Hierdurch wird der Staat quasi als eine moralische Person charakterisiert, da sich der Tugendbegriff historisch grundsätzlich auf den Handelnden selbst und auf den Charakter der Person bezieht und damit traditionell ein individualethisches Konzept darstellt. Die Gerechtigkeit nimmt bei Rawls so deutlich, wie es auch in den Konzeptionen von Platon und Aristoteles der Fall ist, innerhalb verschiedener Tugenden insgesamt die bedeutendste Rolle ein.

Rawls wählt diese Darstellung bewusst, um einen Orientierungsrahmen und Fixpunkt zu setzen, wobei es durch die gewählte Verknüpfung zwangsläufig zu einer gedanklichen Verbindung von Handlungsbedingungen zwischen Individuen und Institutionen kommt. Innerhalb seiner Theorie kommt Rawls nicht umhin sich neben den Ausführungen zu Institutionen auch dem Wirken und dem Verständnis von Individuen in Gesellschaften zu widmen und diese zu charakterisieren. Individuelles Verhalten der Gesellschaftsmitglieder muss in der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness betrachtet werden, um dem Anspruch stabile gesellschaftlicher Verhältnisse zu schaffen, entsprechen zu können, denen sich die Gesellschaftsmitglieder verpflichtet fühlen sollen. Um die Stabilisierung der gerechten Gesellschaft sicherzustellen ist es deshalb für das funktionale Gelingen von Rawls' Theorie nötig, ein gewisses gemeinschaftliches Verständnis der Bürger zu postulieren.

Insofern schreibt Rawls „dem gemeinsamen Gerechtigkeitssinn der Mitglieder der Gesellschaft eine grundlegende Rolle zu. Bis zu einem gewissen Grade sind also moralische Gesinnungen notwendig, um die Stabilität der Grundstruktur bezüglich der Gerechtigkeit zu gewährleisten“ (Rawls 1979, S. 498).

Diese Rawl'sche Erkenntnis sollte durchaus explizit betont werden, weil sie faktisch widerspiegelt, dass eine Hinwendung zu individuellen Charakterstrukturen fortwährend mitbeachtet werden sollte und eine gerechte Gesellschaft nicht ausreichend durch technisch anmutende, prozedurale Verfahrensbeschreibungen allein sichergestellt werden kann. Ein Versuch sich singulär auf Betrachtungen von politischer Gerechtigkeit konzentrieren zu wollen und individualethische Faktoren für Garantiebedingungen von Gerechtigkeit künstlich auszuklammern, scheint somit keine Nachhaltigkeit beanspruchen zu können, obgleich der Gegenstandsbereich klar festgelegt zu sein scheint.

Gerechtigkeit herzustellen heißt für Rawls eine gerechte gesellschaftliche Ordnung zu etablieren. Da die Etablierung einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung nach Rawls die politische Durchsetzung bestimmter Regeln bzw. Institutionen voraussetzt, ist das Problem der Gerechtigkeit für ihn – zumindest in einem weiteren Sinne – immer ein Problem der politischen Gerechtigkeit. (Schmidt 2012, S. 231)

Rawls konzentriert sich in seiner Konzeption von Gerechtigkeit nicht auf Handlungen, sondern auf den institutionellen Rahmen von Handlungen. Er bezieht sich nicht auf die subkonstitutionelle Regelebenden, sondern auf die konstitutionelle und suprakonstitutionelle Ebene, das heißt auf die Verfassung und auf die impliziten Prinzipien, die eine Verfassung moderner Gesellschaften seiner Ansicht nach prägen (vgl. Pies 2016, S. 4).

Die Gesellschaftsperspektive die Rawls einbringt, ist darauf ausgerichtet, die Gesellschaft insgesamt gerechter machen zu können und in dem Versuch konzipiert, Vorteile für jedes Gesellschaftsmitglied darzustellen und zu erarbeiten. Doch auch wenn sich das Konzept auf den institutionellen Rahmen bezieht und versucht dort plausible Bedingungen und allgemein nachvollziehbare Rechtfertigungen für eine Gerechtigkeitsordnung aufzustellen, wird deutlich, dass die Annahme der moralischen Person notwendig für die Tragfähigkeit des Konstruktes der Rawl'schen Gerechtigkeitsvorstellung ist. Die Konzeption der Gerechtigkeitstheorie der Gerechtigkeit als Fairness benötigt für ihr Gelingen, dass die Individuen und Staatsmitglieder über einen Gerechtigkeitssinn verfügen, der die Stabilität der Gesellschaft sicherstellt (vgl. Rawls 1979, S. 540).

Das Gelingen der gerechten Gesellschaft scheint somit in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Individuum und dessen Hinwendung und Bereitschaft zu individueller, personaler Gerechtigkeit zu stehen, trotz des durch Rawls für die Gerechtigkeitsthematik klar gewählten und kommunizierten politischen und konstitutionellen Fokusbereiches.

Rawls versucht mit dem Entwurf der Gerechtigkeit als Fairness die theoretische Begründung eines idealen Gemeinwesens durch die Überlegung zu einem demokratischen Ideal einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung darzustellen. Für diese wohlgeordnete Gesellschaft konstruiert er zwei Anforderungen. So nimmt er an, dass in einer wohlgeordneten Gesellschaft ein Wissen darüber besteht, dass in der ersten Annahme alle Individuen die gleichen Prinzipien von Gerechtigkeit akzeptieren. Die zweite Annahme besteht darin, dass die grundlegenden Institutionen der Gesellschaft den allgemein akzeptierten Gerechtigkeitsprinzipien genügen. So kann es zu einem allgemeinen Konsens darüber kommen, dass eine bestimmte Form der Gerechtigkeit als moralisch gerechtfertigt gelten darf. Weiterhin, dass diese von jedem als moralisch gerechtfertigte Konzeption auch politisch durchgesetzt werden kann. Der Inhalt

dieser Prinzipien ist somit gänzlich offen und stellt an sich ein formales Ideal dar. Rawls macht sich in seiner Theorie der Gerechtigkeit nunmehr zur Aufgabe dieses formale Ideal auszuprägen und durch zu identifizierende Prinzipien mit Inhalt zu füllen, um hierdurch das vollkommen gerechte Gemeinwesen darzulegen (vgl. Schmidt 2012, S. 235).

Die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness wird durch Rawls dergestalt aufgebaut, dass er zunächst die Aufgabe der Gerechtigkeit, beziehungsweise der sozialen Gerechtigkeit, festlegt und sich folglich auf den Gegenstandsbereich der Gerechtigkeit bezieht, der sich für ihn innerhalb der Grundsätze sozialer Gerechtigkeit erschließt. Ausgehend von dieser Definition von Gerechtigkeit ergibt sich der Aufbau seiner Theorie der Gerechtigkeit, die den von ihm ausgemachten Gegenstandsbereich für die Gerechtigkeit expliziert. Die Grundstruktur einer Gesellschaft ergibt sich nach Rawls aus den Institutionen, der Verfassung und den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen. Folglich begründet er diese Gerechtigkeitsprinzipien und legt in dem Ansinnen eine gerechte Gesellschaftsordnung zu formulieren, ihren Inhalt fest.

Rawls nimmt sich vor eine Konzeption von Gerechtigkeit zu entwickeln, die sich der Frage widmet,

wie eine allgemein rechtfertigungsfähige und unter plausiblen Bedingungen realisierbare Konzeption von Gerechtigkeit auszusehen hätte. Die langwierigen Untersuchungen, die er in der Theorie der Gerechtigkeit zu dieser Frage anstellt, gehen von einem vergleichsweise schlichten Begriff der Gerechtigkeit aus, der den ausgefeilten aristotelischen Begriffsapparat über die Ausblendung der individuellen Gerechtigkeit hinaus massiv verkürzt. (Schmidt 2012, S. 231)

Rawls nimmt an, dass das Problem der Gerechtigkeit in einer Verknüpfung von objektiven und subjektiven Bedingungen besteht, die sich aus dem menschlichen Leben ergeben. Die objektiven Güter stellen dabei in erster Linie Ressourcen dar, die sich zwar durch Kooperation mildern, nicht aber beseitigen lassen. Das subjektive Problem liegt im menschlichen Desinteresse, weil sich der Mensch grundsätzlich der eigenen Interessens- und Zielverfolgung widmet und sich durch andere Individuen nicht beschränkt, respektive nicht darauf achtet, ob durch die personale Zielverfolgung andere Zielverfolgungschancen tangiert werden (vgl. ebd., S. 232). Nach diesen getroffenen Annahmen wird insofern nachvollziehbar, dass Rawls Gerechtigkeit als Fairness klassifiziert und hiernach versucht Prinzipien festzulegen, auf die sich alle Gesellschaftsmitglieder einigen könnten. Immer unter der Prämisse, dass es für diese, durch ihn angenommen Konstellation, den größtmöglichen Kooperationsgewinn und wechselseitigen Vorteil verspräche, wenn eine Einigung gelänge.

Die formulierten Prinzipien müssen sich, um eine Ausstrahlwirkung zu haben, auf alle Grundstrukturen der Gesellschaft beziehen und inkludieren somit gesellschaftliche

Institutionen und die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. Hieraus wird Rawls Intention deutlich, dass der Gegenstandsbereich eine gerechte Güterdistribution darstellen muss, die regeln soll, dass alle Gesellschaftsmitglieder in gleicher Weise an den positiven Erzeugnissen einer Gesellschaft teilhaben sollen. Je nachdem welchen Zugang Menschen zu Gütern haben, beeinflusst dies, „was sie werden können und wie gut es ihnen gehen wird“ (Rawls 1979, S. 23). Mit der Formulierung des „gut gehens“ verknüpft Rawls die Lebenschancen und die Wahrnehmung von eigenen Möglichkeiten aus einem eher materiellen Verständnis heraus. Gleichwohl ist für Rawls ausschlaggebend ein besseres Leben zu ermöglichen und die Güter, die es zu diesem Leben zu verteilen gilt, sind demnach Teil dieses Rahmens. Es ist nicht gesagt, dass das Individuum mit den Gütern zwangsläufig glücklich wird. Die Güter werden allerdings prinzipiell als notwendig erachtet, um überhaupt einen Lebensplan vollziehen zu können, weshalb Güter insofern eine Vorbedingung darstellen (vgl. Höffe 2013, S. 7).

Der Gegenstand der gesellschaftlichen Grundgüter ist der Bereich, in dem nach einer Maximierung für den Einzelnen gestrebt werden sollte und beinhaltet Rechte und Freiheiten, Chancen und Macht, Einkommen und Wohlstand sowie Selbstachtung (vgl. ebd.). Dem Individuum soll sich aus dem adäquaten Erhalt dieser Güter die Möglichkeit ergeben den individuellen Lebensplan zu verfolgen.

Eine durch das Individuum bewusste Ablehnung eines Grundgutes wäre nach Rawls' Konzeption nicht vernünftig und deswegen zu verwerfen. Rawls knüpft die Realisierungschancen des Einzelnen an die Grundgüter, die, insofern sie ausreichend vorliegen, dem Individuum dazu verhelfen sollten den Lebensentwurf, so wie dieser individuell gewünscht wird, zu verfolgen. Die Grundgüter sind dahingehend positiv konnotiert, wobei Höffe richtigerweise die Fragen aufwirft, ob alle von Rawls formulierten Grundgüter vollständig durch die Gesellschaft bedingt sind, oder ob überhaupt alle Grundgüter für jeden Menschen die gleiche Gültigkeit und Wichtigkeit aufweisen (vgl. Höffe 2013, S. 8). In der Schlussfolgerung ergibt sich aus der Rawl'schen Herleitung von Gerechtigkeit, dass sich der Kern der Gerechtigkeit in dem Wert der persönlichen Freiheit ausdrückt und eine Gesellschaft dann gerecht ist, wenn sie den in ihr beheimateten Individuen durch das Instrument der Güterverteilung die Möglichkeit eröffnet, zur individuellen Selbstentfaltung zu gelangen.

Rawls verknüpft seine Gerechtigkeitstheorie demzufolge mit der Forderung nach einem größtmöglichen Maß an Grundfreiheiten für alle Individuen, die zugleich mit unveräußerlichen Rechten, die den Gesellschaftsmitgliedern zukommen müssen, korrespondiert. Die beiden

Grundsätze, die die Voraussetzung und den Weg für die gerechte Gesellschaft darstellen formuliert er hieraus abgeleitet:

Erster Grundsatz: Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.

Zweiter Grundsatz: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein:

- (a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und
- (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen. (Rawls 1979, S. 336)

Ferner erweitert er die Grundsätze noch durch Vorrangregeln, die für die praktikable Anwendbarkeit sorgen sollen, indem er in Bezug auf die Grundsätze eine lexikalische Ordnung einfordert und weiterhin den grundsätzlichen absoluten Vorrang der Freiheit sowie den Vorrang der Gerechtigkeit vor Leistungsfähigkeit und Lebensstandard einfordert.

Dem Staat und den Institutionen wird der Auftrag zugewiesen die Grundsätze umzusetzen, um damit Gerechtigkeit zu implementieren. Um die Gerechtigkeit praktisch in die Welt treten zu lassen konstruiert Rawls den Berühmtheit erlangten Urzustand, der die Funktion erfüllt, dass sich die gleichen und freien Gesellschaftsmitglieder nach vernünftiger Wahl eine Verfassung erwählen, die allen zum Vorteil gereicht. Damit der Urzustand mit der fiktiven Vertragswahl Sinn macht, benötigt es die Vorannahme, dass Menschen im Urzustand „vernünftig sind und keine aufeinander gerichteten Interessen haben“ (Rawls 1979, S. 30). Der Mensch im Urzustand „nimmt kein Interesse an den Interessen anderer“ (ebd.) und wird von Rawls insofern bewusst als entkoppelt von anderen Menschen dargestellt.

Die Entkopplung von anderen Menschen findet auch durch die Implementierung des “Schleiers der Unwissenheit“ (Rawls 1979) statt. Dieser erreicht, dass die Menschen im Urzustand nicht wissen, wie ihr Platz in der Gesellschaft aussieht oder über welche Güter und Eigenschaften sie verfügen. Rawls nimmt an, dass wenn die einzelnen Parteien, die sich einen Vertrag erwählen und durch den Schleier des Nichtwissens ihrer Sicht und Wahrnehmung sowie ihres Wissens beraubt sind, jedoch von ihrem Verstand Gebrauch machen können, sich dafür entscheiden eine faire Gesellschaft einzurichten. Dies aufgrund dessen, da niemand weiß, ob er innerhalb der Gesellschaft eine gute oder schlechte Ausstattung an Gütern zugeteilt bekommen hat.

Rawls entwickelt ein Bild von Gesellschaft, welches sich als ein System der Kooperation entfaltet. Die Interessen jedes einzelnen Mitgliedes sollen befördert werden, wobei sich das System besonders durch das persönliche Interesse der Nutzenmaximierung charakterisiert, da

angenommen wird, dass jedes Gesellschaftsmitglied aus der gemeinsamen Nutzenmenge möglichst viel für sich selbst haben will (vgl. Rawls 1979, S. 166). Rawls schlägt eine Interpretation für den Autonomiegebrauch der Gesellschaftsmitglieder vor, die auch ohne transzendente Hintergrundannahmen funktionell sein soll. Die Gesellschaftsmitglieder gelten als autonom, wenn sie sich nach den Gesetzen richten, die von allen Gesellschaftsmitgliedern auf Grundlage des allgemeinen Vernunftgebrauches aus guten Gründen akzeptiert werden können. Die Mitglieder handeln Rawls zufolge also vernünftig und in gewisser Weise strategisch. Damit die Gesellschaftstheorie über das erdachte System des Urzustandes hinaus eine möglichst starke, aber vor allem bindende Funktionalität erhält, muss Rawls den Menschen weiter charakterisieren, weshalb er den individuellen Gerechtigkeitssinn der Gesellschaftsmitglieder nicht unbeschrieben lassen kann.

„Die Beteiligten sollen einen Gerechtigkeitssinn haben, und das soll unter ihnen allgemein bekannt sein“ (ebd., S. 168). Rawls benötigt diese Annahme, um den Status der Übereinkunft zu sichern. Ferner konstatiert er: „Die allgemeinen Tatsachen der menschlichen Psychologie und die Grundsätze des moralischen Lernens sind für die Beteiligten belangvoll“ (ebd.).

Rawls bleibt in der Zuschreibung der moralischen Eigenschaften vage, dennoch verweist der Hinweis auf die Funktion der Sicherung durch die Moralität der Subjekte auf den Fakt, dass es eine Bindung des Einzelnen an moralische Grundsätze benötigt, um den gesellschaftlichen Fortschritt, der durch das Ergebnis des Gesellschaftsvertrages in die Welt gelangen kann, zu verstetigen. Rawls nimmt ferner an, dass in einer gerechten Gesellschaft, die sich durch eine gerechte Grundstruktur auszeichnet, die Menschen ihrerseits durch diese Struktur dazu motiviert wären sich den Gerechtigkeitssinn der Gesellschaft anzueignen und selbst nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit agieren (vgl. Rawls 1979, S. 161). Wie diese Aneignung gelingen soll und wodurch das Individuum hierzu motiviert wäre, macht Rawls freilich nicht zum Gegenstand seiner Betrachtungen.

Rawls selbst merkt an, dass seine Theorie der Gerechtigkeit ein abstraktes Überlegungswerk ist, welches unzweifelhaft große Komplexität aufweist, dabei jedoch einige bewusste Deutungen und Zuschreibungen, aber auch Auslassungen vornimmt. Für die Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien und die Konstruktion des Urzustandes ist es Rawls möglich auf moralische Motive der Beteiligten zu verzichten, da diese logisch-strategisch handeln, um sich die Gerechtigkeitsgrundsätze zu erwählen. Die Definition der Bürger und Vertragspartner als moralische Subjekte deutet dennoch an, dass Rawls sein Werk auch moralisch fundieren möchte und auch muss. So merkt er an, dass man grundsätzlich „nach einer Art moralischer

Geometrie mit der ganzen Strenge sterben [sollte], die dieser Ausdruck andeutet“ (Rawls 1979, S. 143).

Rawls wünscht sich das moralische Subjekt und verweist auch darauf, dass dieses benötigt wird, um das Ergebnis der Gerechtigkeit zu sichern. Für die erdachten Verfahrensbedingungen um den Urzustand herum erscheint die moralische Person wiederum als wünschenswert, nicht aber als unbedingt notwendig, da zunächst die vernünftige Nutzenmaximierung der eigenen Grundgüter vordergründig ist. Er nimmt an, dass Menschen nach einer gerechten Ordnung verlangen, und demgemäß zeigt Rawls mit seiner Theoriekonzeption einen Weg zu dieser gerechten Sozialordnung auf. Handlungen zu normieren oder eine Charakterprägung des Individuums anzudenken, die das soziale Handeln in der entstandenen Grundordnung begleiten, sind kein offensichtlicher Teil seiner Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness. Dennoch kommt es an verschiedenen Stellen der Theorie dazu, dass Rawls Grundannahmen für das moralische Subjekt trifft und sich mit den Themenschwerpunkten von Pflicht und Verpflichtung für das Individuum auseinandersetzt. So konstatiert er in § 51:

„Es ist die Pflicht, einem Menschen die Achtung entgegenzubringen, die ihm als moralisches Subjekt zusteht, d.h. als einem Wesen mit einem Gerechtigkeitssinn und einer Vorstellung vom Guten“ (Rawls 1979, S. 372f.). Und darüber hinaus:

Obwohl die Menschen im Urzustand gegenseitig kein Interesse an ihren Interessen nehmen, wissen sie doch, daß sie in der Gesellschaft die Achtung ihrer Mitmenschen als Rückhalt brauchen. Ihre Selbstachtung und ihr Vertrauen in den Wert ihres Zielsystems ist der Gleichgültigkeit, geschweige denn der Verachtung der anderen nicht gewachsen. Jedermann hat also Vorteil vom Leben in einer Gesellschaft, in der die Pflicht der gegenseitigen Achtung erfüllt wird. (Rawls, S. 373)

Der Bürger wird als moralische Person konstruiert, welche in der Gerechtigkeitspflicht der Beachtung und Förderung gerechten Institutionen steht. Hierfür wird zweifelsohne ein Gerechtigkeitssinn benötigt, um zu erkennen was überhaupt als gerecht gilt. Trotz der Rawls'schen Fokussierung einer gerechten Gesellschaft und deren Institutionen wird innerhalb seiner Theorie immer wieder die Verschränkung und Wechselwirkung zwischen den Individuen und der Gesellschaft sowie den in diesen beheimateten Institutionen deutlich. Die Charakterisierung der Gesellschaftsmitglieder kann nicht alleine bei einer rudimentären Zuschreibung der Individuen als Nutzenmaximierer verbleiben, sondern wird durch Rawls an verschiedenen Stellen der Gerechtigkeit als Fairness notwendigerweise aufgegriffen.

Beispielgebend für diese Interdependenz ist das Kapitel 19 der Theorie der Gerechtigkeit, in welchem Rawls die Grundsätze darlegt, die für den Menschen gelten sollen. Hier wird besonders ersichtlich, dass jedwede Theorie die sich die Gerechtigkeit als Gegenstandsbereich

erwählt, die Verschränkung und das Abhängigkeitsverhältnis zum Individuum nicht vernachlässigen kann und die individuelle, personale Gerechtigkeit des Subjektes mit dem Erfolg und Misserfolg von gerechten Gesellschaften verknüpft ist. Die Pflichten und Verpflichtungen, die sich für Individuen ergeben sind, wie Rawls hier zugibt, nicht nur in einem notwendigen Zusammenhang mit Institutionen oder Gebräuchen zu sehen, sondern bestehen auch an und für sich.

Die natürlichen Pflichten zeichnen sich weiter dadurch aus, daß sie zwischen Menschen unabhängig von ihren institutionellen Beziehungen gelten; sie gelten zwischen allen als gleichen moralischen Subjekten. In diesem Sinne bestehen die natürlichen Pflichten nicht nur gegenüber bestimmten Menschen, etwa denen, die in einem bestimmten gesellschaftlichen Verhältnis zusammenarbeiten, sondern gegenüber Menschen überhaupt. (Rawls 1979, S. 136)

Kersting klassifiziert das durch Rawls gebrauchte Gerechtigkeitsverständnis als eine „Rationalwahltheorie des Guten“, die sich auch „zur Bestimmung des genuin moralisch Guten eignet“ und sich auf ein „gerechtigkeitsfunktionales Konzept des moralisch Guten“ zuspitzen lässt (Kersting 2013, S. 204). Dies bedeutet, dass als moralisch gut gilt, was der Gerechtigkeit dient und moralische Eigenschaften innerhalb der vernünftigen Wahl von den Mitgliedern gegenseitig gewünscht werden, weil sie gesellschaftlich zusammenarbeiten (vgl. ebd.). Die Gesellschaftsmitglieder sollten eine gewisse gerechtigkeitsfunktionale Bindung haben und wissen ihrerseits auch darum, dass es eine Verbindlichkeit zur personalen Selbstverpflichtung des Mitbürgers benötigt, damit ein Staat und die Institutionen Gerechtigkeit verwirklichen können. Deshalb wird der Mitbürger als guter und gerechter Mensch konstruiert und innerhalb der Konzeption benötigt, um Gerechtigkeit funktional ausprägen zu können.

Rawls verbindet die moralischen Tugenden für seine Theorie mit einem technisch anmutenden Aspekt der Vernünftigkeit und charakterisiert Tugenden als „Gesinnungen und Gewohnheiten, die uns zum Handeln gemäß bestimmten Grundsätzen des Rechten veranlassen“ (Rawls 1979, S. 476.). Den guten Menschen, den es für seine gerechte Gesellschaft benötigt beschreibt er nach seiner Gerechtigkeitsvorstellung wie folgt:

„Ein guter oder moralisch wertvoller Mensch ist also jemand, der in überdurchschnittlichem Maße die grundlegenden Eigenschaften einer moralischen Persönlichkeit aufweist, die die Menschen im Urzustand vernünftigerweise einander wünschen“ (ebd.).

Die bei Rawls häufig betonte Vernünftigkeit wird damit verbunden, dass das moralische Subjekt eine funktionale Bedingung für die aus dem Urzustand erfolgten Prämissen darstellt und scheint weiterhin von der Rawls'schen Bemühung getragen zu werden, dass die Theorie ohne signifikante Berührungspunkte zu klassischen Fundierungen des guten Lebens

auskommen möchte, um einen metaphysischen Anstrich zu vermeiden. Dennoch erscheint gemäß Rawls eigener Darstellung evident, dass zwar die ersten Ableitungen von Gerechtigkeit das Ergebnis einer rationalen Wahl darstellen könnten, es für die Fortführung der gerechten Gesellschaft aber auch zwingend Bedarf am guten und moralisch wertvollen Menschen besteht, also an für die Gesellschaft wichtigen und wertvollen Persönlichkeiten. Insofern ist die Moralität des Individuums bestenfalls dauerhaft eingebunden in die gesellschaftlichen Bemühungen Gerechtigkeit substantiell werden zu lassen. Durch pure Rationalität alleine scheint eine Gesellschaft nicht gerecht werden zu können, respektive zu bleiben.

Zur Sicherung der Stabilität brauchen die Menschen einen Gerechtigkeitssinn oder Rücksicht auf die, die unter ihrer Abweichung [von gerechtem Handeln] zu leiden hätten, oder besser noch beides. Sind diese Gesinnungen stark genug um die Versuchungen zur Verletzung der Regeln zu überwinden, so ist ein System stabil. (Rawls 1979, S. 540)

Rawls macht im Folgenden einige Anmerkungen, die sich weiterhin auf das Individuum richten und die er als psychologische Gesetzmäßigkeiten vorstellt, welche dazu dienlich sind, eine stabile moralische Basis zu fundieren. Hier findet eine Hinwendung zur Betrachtung der moralischen Person statt und die Betonung der Verschränkung zwischen moralischer Person und gerechter Gesellschaft.

Die Dinge, die man sich bezüglich der moralischen Stabilität in Erinnerung rufen soll, nennt er

die unbedingte Orientierung an unserem Wohl; eine klare Erkenntnis der Gründe für moralische Vorschriften und Ideale (unterstützt durch Erklärung und Belehrung und die Möglichkeit genauer und überzeugender Rechtfertigungen); schließlich die Erkenntnis, daß diejenigen, die sich nach diesen Vorschriften und Idealen richten und im gesellschaftlichen Leben das Ihrige tun, diese Normen sowohl innerlich anerkennen als auch in ihrem Leben und ihrer Persönlichkeit Formen menschlicher Güter ausdrücken, die unsere Bewunderung und Hochachtung auf sich ziehen. (Rawls 1979, S. 541)

Wenn diese Bedingungen zur Steigerung beziehungsweise zur Erweckung der Moralität des Bürgers Beachtung finden, führt dies für das Individuum zur Stärkung des Selbstwertgefühls, womit nach Rawls auch einhergeht Gutes mit Gutem zu vergelten, ferner, dass das Verständnis über den Wert der eigenen Moralität nachhaltig vermittelt wird und weiterhin, dass die eigene Moralität als ein zu erstrebendes Gut gilt, welchem durch die eigene Person nachgeeifert werden sollte (vgl. ebd.).

In dem § 76 seiner Theorie geht Rawls recht explizit auf Faktoren ein, die man als moralpsychologische Fundierung bezeichnen könnte, respektive zumindest als Entwicklungs- und Bedingungsfaktoren für moralisches Handeln. Gleichwohl er nicht wie beispielsweise Platon ausführlich dialogisch darlegt, warum gerechtes Handeln für sich genommen wertvoll und anzustreben ist und die Gerechten besser und glücklicher leben als die Ungerechten, gibt

er doch recht klare Empfehlungen pädagogischer Art, wie die Moralität beim Individuum bestmöglich ausgeprägt werden könnte. Zur intrinsischen Motivation von rechtem Handeln des Individuums sagt Rawls: „Die Stärke des Gerechtigkeitssinnes hängt von zwei weiteren Faktoren ab: der Klarheit der Moralvorstellung und der Anziehungskraft ihrer Ideale“ (Rawls 1979, S. 544) und weiter „die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit [ist] eine hinreichende Bedingung für den Anspruch auf gleiche Gerechtigkeit“ (ebd., S. 549).

Beide Faktoren verweisen darauf, dass es für die Ausprägung von gesellschaftlicher Gerechtigkeit notwendig zu sein scheint Ideale zu vermitteln, denen gefolgt werden kann. Eine Gesellschaft muss insofern berücksichtigen, welche Bedingungen für die Fähigkeit eine moralische Persönlichkeit werden zu können, gegeben sein müssen, respektive wie die moralische Persönlichkeit des Einzelnen entwickelt werden kann.

Hieraus kann die Erkenntnis abgelesen werden, dass es neben der Festlegung von Gerechtigkeitsprinzipien auch eine Hinwendung zur Entwicklung eines Gerechtigkeitssinnes benötigt und insofern eine pädagogische Perspektive wertvoll ist.

Innerhalb seiner politischen Theorie zeigt Rawls so auch die Konkordanz zwischen dem individuellen guten Handeln und dem Gerechten auf und evoziert, dass der Gerechtigkeitssinn des Einzelnen einen wirksamen Wunsch darstellt nach Gerechtigkeitsgrundsätzen zu handeln und damit selbst gerecht zu sein. Aus diesem Grund ist es desgleichen sinnvoll für den Einzelnen, innerhalb einer guten und gerechten Gesellschaft, ebenso dem Gerechtigkeitssinn für den persönlichen Lebensplan zu folgen. Rawls führt aus, dass „der beständige Wunsch, sich auf den Standpunkt der Gerechtigkeit zu stellen, für die Betreffenden etwas Gutes ist“ (Rawls 1979, S. 616).

Die Frage, ob es für die mit gutem Willen, gerecht Handelnden auch an sich einen Wert hat, gerecht zu sein, bejaht er insofern und verweist auf den Selbstzweck, da es der Wunsch eines moralisch Gerechten ist gerecht zu handeln und dies zum persönlichen Wohl desselbigen beiträgt (vgl. ebd., S. 617).

Die Rawl'sche Gerechtigkeitskonzeption geht von der Annahme aus, dass eine Gleichverteilung aller Primärgüter der Gesellschaft benötigt wird und von dieser nur unter dem Grundsatz abgewichen werden darf, dass eine ungleiche Verteilung eines Gutes allen Gesellschaftsmitgliedern Vorteile versprache. Rawls entwirft ein Konstrukt von Gerechtigkeit, dass sich aus einer theoretischen Herleitung und Begründung einer gerechten Gesellschaftsordnung, also einer sozialen und politischen Gesellschaftstheorie, speist. Die bis

hierher gemachten Ausführungen zeigen dennoch, dass Rawls Theorie der Gerechtigkeit, die als beispielgebend für prozedurale Gerechtigkeitstheorien gelten kann, gleichwohl der Abstraktheit und Komplexität der Gedankengänge, immer dann auf einen spezifischen Aspekt von Gerechtigkeit zurückgreift, wenn es um die konstituierende Substanz von Gerechtigkeit geht. Die Selbstanbindung des Individuums an Gerechtigkeit scheint in ihrer maßgeblichen Wichtigkeit für die Stabilisierung von institutionellen und gesellschaftlichen Gerechtigkeitsbestrebungen anerkannt zu werden und findet sich deshalb dann in Rawls Theorie wieder, wenn es um weiterführende Überlegungen geht, die sich jenseits von abstrakteren Herkunftsüberlegungen für Gerechtigkeit befinden und die Verantwortung des Individuums betreffen. Es ist fraglich, dass die konstruierte Abstraktheit und Ungebundenheit des Selbst, die sich in Rawls Anspruch der Theoriefundierung niederschlägt, durchhaltefähig ist, wenngleich Rawls doch selbst die Stärke des Gerechtigkeitssinnes als nicht fixiert oder a priori beschreibt. Die Hinwendung zum Gerechtigkeitssinn des Individuums liegt auch innerhalb eines pädagogischen Kontextes und tangiert somit einen Kern der Fragestellung, inwiefern es für den Gegenstandsbereich der Gerechtigkeit notwendig ist, die Rolle des Individuums selbst zu betrachten und das Individuum in seiner Persönlichkeitsstruktur zu entwickeln, zu personifizieren und pädagogische Rahmenbedingungen zu fundieren, damit ein personaler Gerechtigkeitssinn entwickelt werden kann, der die Gesellschaft funktional stützt.

Die Theorie der Gerechtigkeit ist trotz ihres Anspruchs auf Neutralität gegenüber Konzeptionen des guten Lebens von einer grundsätzlichen Normativität eingefasst, weil sie sich dem Fakt der Wichtigkeit von individueller Gerechtigkeitsverfolgung der Gesellschaftsmitglieder nicht entziehen kann, um eine nachhaltige gerechte Gesellschaftsordnung zu implementieren. Der Bezug auf das Individuum ist für die Stabilität einer gerechten Gesellschaft notwendig, sofern sich diese nicht ausschließlich auf die stabilisierende Funktion eines Strafsystems verlassen möchte, sondern die Ambition besitzt, eine in die Tiefe reichende und stabilisierende Wirkung zu erreichen.

Die gerechte Gesellschaft lässt sich auch theoretisch nicht alleine durch den Bezug auf ein vernünftiges, nutzenmaximierendes Subjekt erreichen, sondern muss sich dem Gerechtigkeitssinn der Gesellschaftsmitglieder zuwenden und ergründen, wie dieser gefördert werden kann und welche Voraussetzungen für die Anziehungskraft von Idealen gegeben sein müssen. Um eine tatsächliche soziale und gerechte Gesellschaft zu konstruieren, wird eine konkretere Einbeziehung der Gesellschaftsmitglieder erforderlich. Personen können nicht abstrakt losgelöst von ihren intersubjektiven Beziehungen dargestellt werden. Sie agieren nicht

isoliert oder sind lediglich sich selbst verantwortlich, sodass nach logischen Abwägungen Güter, die der Selbstverwirklichung dienen, angehäuft werden. Sie sind verletzbare, imperfekte Individuen, die sich in einem dauerhaften Formungs- und Entwicklungszyklus befinden und mit ihren Mitmenschen durch ein komplexes Netz von Beziehungen verbunden sind.

3.2 Gerechtigkeit durch Diskurs

Jürgen Habermas verbindet in seiner Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit rationales Gedankengut mit öffentlichem Diskurs. Während bei Rawls durch die Konstruktion des Urzustandes alle Teilnehmer in Unkenntnis über die Besonderheiten der eigenen Lebensführung getaucht sind, jedoch über ein universelles Basiswissen von menschlichen Merkmalen oder Bedürfnissen verfügen, woraus das Verfahren entwickelt wird, das zu einer gerechten Gesellschaft führen soll, statet Habermas sein prozedurales Modell mit mehr Informationen für die Gesellschaftsteilnehmer aus. Im Habermas'schen Modell haben die Teilnehmer einen

konkret situierten Informationsstand, den sie – im Blick auf eine Einigung – in die Verhandlungen einbringen. Es gibt keinen Sachverhalt vor oder jenseits des Diskurses – nur Bedürfnisse die öffentlich vorgetragen werden, können in Rechnung gestellt werden, wenn es gilt, Normen auf ihre universelle Gültigkeit zu überprüfen. Habermas fordert also Universalität für die Verfahrensvoraussetzungen, die generalisierte Bedingungen der Möglichkeit von Kommunikation überhaupt formulieren. Zugleich aber wird der Diskurs selbst konkret situiert, sodass jegliche Übereinstimmung über Normen kontextgebunden ist. (Nunner-Winkler/ Edelstein 2000, S. 13f.)

So wird der von Rawls eingeführte Schleier des Nichtwissens durch Habermas kritisiert. Der mögliche Gewinn, der sich aus der Intention des Verfahrens, gleiche Ausgangsbedingungen herzustellen speist, wird durch den systematischen Entzug von Informationen für die Gesellschaftsmitglieder wieder verloren. Habermas ist der Meinung, dass

Rawls die mit der Konstruktion eines Urzustandes verbunden Schwierigkeiten vermeiden könnte, wenn er den moralischen Gesichtspunkt auf andere Weise operationalisieren und den Verfahrensbegriff der praktischen Vernunft von substanziellen Konnotationen befreien, also konsequent prozeduralistisch entwickeln würde. (Habermas 2002, S. 447f.)

Habermas prüft, ob es über ein rationales, den Zweck befriedigendes und strategisches Handeln hinaus auch Handlungsgründe gibt, die sich an kommunikative Verständigung ausrichten. Er bewegt sich hierbei dauerhaft zwischen den Welten der soziokulturellen Thematik und der sozialpsychologischen Identitätsprägung, welche durch kommunikative Prozesse gestaltet und erfasst wird. Insofern widmet er sich stärker der Betrachtung von Prägungsfaktoren für das Individuum, als es Rawls in seiner prozeduralen Gerechtigkeitstheorie tut.

Während Rawls durch die Konstruktion des Urzustandes die Parteien auf eine gemeinsame Perspektive festschreibt und damit die „Vielfalt der partikularen Deutungsperspektiven“

(Habermas 2002, S. 448) neutralisiert, möchte Habermas durch die Diskursethik „den moralischen Gesichtspunkt im Verfahren einer intersubjektiv durchgeführten Argumentation verkörper[n], welches die Beteiligten zu einer idealisierten Entschränkung ihrer Deutungsperspektiven anhält“ (ebd.). Ausgangspunkt des Diskurses ist die Annahme, dass ein Universalisierungsgrundsatz eine gemeinsam entwickelte „ideale Rollenübernahme“ (Habermas 1992) nötig macht. Hierfür soll sich aus dem gemeinsamen Diskurs heraus, der inklusiv und zwanglos stattfindet und sich aus freien und gleichen Teilnehmern zusammensetzt, eine ideale Wir-Perspektive entwickeln, da sich die Teilnehmer in die Perspektive(n) und die darin enthaltenen Selbst- und Weltverständnisse der anderen Teilnehmer hineinversetzen müssen sodass gemeinsam erörtert und abstrahiert wird, ob eine Norm zur Grundlage eigener Handlungspraxis gemacht werden kann (vgl. Habermas 2002, S. 448).

Im Unterschied zu Rawls ist Habermas Wirken bemüht den tatsächlichen lebensweltlichen Kontext stärker in den Vordergrund zu stellen, was durch die Entwicklung von zwei sich komplementär zueinander verhaltenden Begriffe besonders deutlich wird. Der Begriff der „Lebenswelt“ gehört ebenso wie der Ausdruck des „kommunikativen Handelns“ zu den Grundbegriffen der Kritischen Gesellschaftstheorie in Habermas’scher Prägung (vgl. Kolmer 2009, S. 171). Der Begriff der Lebenswelt wird in Korrelation zu Verständigungsprozessen entworfen, wobei das Medium der Sprache für diese das bestimmende Element darstellt:

Kommunikativ handelnde Subjekte verständigen sich stets im Horizont einer Lebenswelt. Ihre Lebenswelt baut sich aus mehr oder weniger diffusen, stets unproblematischen Hintergrundüberzeugungen auf. Dieser lebensweltliche Hintergrund dient als Quelle für Situationsdefinitionen, die von den Beteiligten als unproblematisch vorausgesetzt werden. Bei ihren Interpretationsleistungen grenzen die Angehörigen einer Kommunikationsgemeinschaft die eine objektive Welt und ihre intersubjektiv geteilte soziale Welt gegen die subjektiven Welten von Einzelnen und (anderen) Kollektiven ab. (Habermas 2014, S. 109)

Habermas unterscheidet weiterhin zwischen drei verschiedenen Handlungstypen. Dem teleologischen, dem normenregulierten und dem dramaturgischen Handeln. Das teleologische Handeln steht in der Tradition des zweckrationalen Handelns nach Weber und bezieht sich auf Ziele und Zwecke einer abstrakten Ebene. Es der Typ von Handlung, an dem Spiel- und Entscheidungstheorie ansetzen. Der normenregulierte Handlungstypus bezieht sich auf Gruppen, welche ihre eigenen Normen definieren und zu Handlungsmustern werden lassen. Die Theorie des Rollenhandelns nach Parsons kann als Beispiel für diesen normenregulierten Handlungstypus dienen. Das dramaturgische Handeln stellt wiederum die Selbstexpression von Akteuren dar, in einer Akzentuierung, wie sie Goffman in seiner Rollentheorie dargestellt hat. Habermas zufolge stellen diese differenzierten Handlungstypen Sonderfälle innerhalb des gesamten kommunikativen Handelns dar, weil in ihnen nur eine begrenzte Form des gesamten

Kommunikationsspektrums zur Geltung kommt. Im teleologischen Handlungstyp geht es um das Durchsetzen eigener Ziele, im normenregulierten Handlungstypus findet ein Rekurs innerhalb eines bereits bestehenden Einverständnisses statt und im dramaturgischem Handlungsakt findet sich die Beschränkung auf die Selbstexpression. Nach Habermas finden deckungsgleich zu den Handlungstypen Diskurse statt, die einen differenzierten Geltungsanspruch besitzen. Der Geltungsanspruch von theoretischen Diskursen liegt so darin Wahrheit zu beanspruchen, praktische Diskurse beanspruchen dahingegen Richtigkeit, während in der Selbstexpression auf Wahrhaftigkeit abgezielt wird. Diese kann nicht innerhalb eines Diskurses erarbeitet werden, weshalb Habermas diesbezüglich von ästhetischer oder therapeutischer Kritik spricht und nicht von einem Diskurs per se (vgl. Ottmann 2012, S. 109).

Als Diskurs gilt ferner nicht jeder simple Sprachakt. „Vielmehr entstehen Diskurse erst, wenn Wahrheit, Richtigkeit oder Authentizität strittig geworden sind“ (ebd.) und deswegen eine Notwendigkeit zur Neuordnung und zur erneuten Verständigung auf bestimmte Deutungen und Auffassungen gegeben ist.

Die Lebenswelt wird durch kommunikatives Handeln reproduziert und verwirklicht sich durch die Normen und Werte der Gesellschaft. Handeln gilt als verständigungs- und konsensorientiert. Um Kommunikation erfolgreich zu gestalten, benötigt es zudem eine kommunikative Kompetenz des Einzelnen und insofern Überlegungen zur individuellen Entwicklung. Habermas Überlegungen sind diesbezüglich allerdings ausschließlich programmatischen Charakters (vgl. McCarthy 1989, S. 381).

Die Kommunikative Kompetenz in Habermas'scher Prägung sollte dergestalt verstanden werden, dass

sowohl kognitive und interaktive, als auch egologische Momente umfaßt [werden]. Kurz, der Erwerb der kommunikativen Kompetenz umfaßt die Entwicklung in allen diesen Dimensionen. Sie ist deshalb mit der Beherrschung phonetischer und syntaktischer Strukturen in der früheren Kindheit noch nicht abgeschlossen, sondern verläuft stufenweise weiter [...]. (McCarthy 1989, S. 382)

Habermas konstatiert verschiedene Dimensionen, die darüber entscheiden, ob eine sprachliche Äußerung erfolgreich adressiert wird. Die Dimensionen der Verständlichkeit, der Wahrheit, der Richtigkeit und der Wahrhaftigkeit bestimmen Bereiche des sozialen Handelns und von Realitätsbereichen, in welchen sich das Individuum jeweils entwickeln kann und die in wechselseitigen Zusammenhängen stehen.

Im Gegensatz zu Rawls thematisiert Habermas Entwicklungsprozesse und betrachtet individuelle Entwicklung als einen inhärenten Teil seiner Gesellschaftstheorie. Aus der

Betrachtung der Dimensionen der Kommunikativen Kompetenz ergibt sich, dass die Dimensionen neben dem sozialen Handeln auch für die innere Natur des Individuums bedeutsam sind. Für das Individuum geht es darum, innerhalb der verschiedenen Bereiche Autonomie zu entwickeln, um an einer konstruktiven Auseinandersetzung mit der Umwelt teilnehmen zu können. Das Individuum befindet sich in einem dauerhaften Lernprozess und soll sich zu einem handlungsfähigen Subjekt heranbilden. Hierfür wird Interaktionskompetenz benötigt, um selbstwirksam mit der Gesellschaft in Verbindung treten zu können.

Habermas kritisiert die vorherrschende Vereinfachung von kontraktualistischen Theorien aufgrund des Fehlens eines weiter in die Tiefe reichenden Begründungszusammenhanges. So führt er an:

Indem er [der Kontraktualismus] die Geltung moralischer Normen auf die Vereinbarung rationaler Egoisten, das heißt auf eine glückliche Übereinstimmung ihrer jeweiligen Interessen, zurückführt, wahrt er moralischen Auseinandersetzungen einen kognitiven Gehalt. Aber aus der Summe der rationalen Motive, die jeden Einzelnen im Lichte seiner je eigenen Präferenzen zur Zustimmung bewegen, erklärt sich noch nicht der spezifisch verpflichtende Charakter der vereinbarten Normen – also die deontologische Verbindlichkeit, mit der wir als Mitglieder einer moralischen Gesellschaft ein bestimmtes Verhalten voneinander erwarten. (Habermas 2000, S. 38)

Habermas verweist hiermit auf die motivationalen Aspekte der Gefühlsorientierung, die einen Einfluss auf das eigene Verhalten und das bewertete Verhalten haben und pointiert, dass „Gefühle einen propositionalen Gehalt haben“ (ebd., S. 39), sodass sie für moralische Urteile und Bewertungen durchaus eine Rolle spielen. Sie besitzen in gewisser Weise einen kognitiven Gehalt, der durch die inhärente Abbildung einer „intuitive Erfahrungsbasis, an der wir unsere reflektierten Begründungen für Handlungen und normativ geregelte Handlungsweisen kontrollieren“ (ebd.), begründet ist.

Diese von Habermas eingebrachte Gefühlsorientierung charakterisiert das menschliche Wesen nach treffender, weil sich der Mensch neben bewussten kognitiven Erwägungen und rationalen Motiven auch durch irrationale und emotionale Momente auszeichnet und nicht etwa ein einfaches System darstellt, in welches Informationen eingegeben werden müssen, Rechenleistungen ausgeführt werden und daraus zwingend ein operationalisiertes Ergebnis mittels logischen nutzenmaximierenden Abwägens zustande kommt. Gefühle sind der Filter, der zwischen Informationseingang und moralischer Beurteilung von Verhalten oder Normen besteht.

Insofern folge ich der Habermas'schen Auffassung, dass Gefühle einen propositionalen Gehalt besitzen, die die Stärke der empfundenen Verpflichtung zu einem bestimmten Verhalten und der Einhaltung von Normen signifikant mit beeinflussen. Die Faktoren der nachhaltigen

Motivation und der Selbstbindung an moralische Normen sind zu betrachtende Parameter, um intrinsische Geltung von Normen und nachhaltige Legitimität zu erreichen und zu verstehen. Die Achtung von Normen und die freiwillige Verfolgung von moralischem Verhalten scheint eine zu entwickelnde, willentliche Fähigkeit zu sein, die Individuen aus einer bewussten Beschäftigung mit fraglichen Normen und Urteilen entwickeln können.

„Der Fähigkeit, wahre Urteile von für wahr gehaltenen zu unterscheiden, korrespondiert offenbar die Fähigkeit, gültige von bloß faktisch geltenden moralischen Urteilen zu unterscheiden“ (Habermas 2002, S. 40).

Habermas verortet Moral im Kontext der Bildung und der Persönlichkeitsentwicklung und bezieht sich hinsichtlich des Lernens auf die kognitivistische Entwicklungspsychologie, um das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft und der Entwicklung von angenommen Wahrheit besser zu fassen. Er verweist darauf, dass ein epistemischer Begriff des Lernens auf die Entwicklung des moralischen Bewusstseins ausgedehnt werden kann. Das Lernen einer Person als einen retrospektiven Vorgang zu charakterisieren, der eine frühere Überzeugung als irrig erkennt und mit dem Vermögen ausgestattet ist, die alte, irrige Vorstellung gegen eine neue Überzeugung abzugrenzen und zu verteidigen, würde dazu führen, dass, wenn dieser Lernvorgang als Blaupause für moralische Überzeugungen gilt, auch moralische Urteile als falsch erkannt werden und gegen neue Überzeugungen ersetzt werden können (vgl. ebd., S.41). Weiterhin adressiert Habermas dennoch die Zweifelhaftigkeit dessen, dass moralischer Aussagen hinsichtlich ihrer Geltungsansprüche so eindeutig bewertbar und trennbar sind, wie es bei einfachen deskriptiven Aussagen der Fall ist (vgl. ebd.).

Das Eingehen von Habermas auf die Kontexte von Lernen und Entwicklung zeigt, dass er Lernoperationen und die reflektierende Auseinandersetzung des Individuums mit der Umwelt als wesentliche Elemente für die Erfassung von unterschiedlichen Perspektiven und der eigenen Rollenfindung in der Welt ansieht sowie als Voraussetzung dafür versteht, einen moralischen Standpunkt weiterzuentwickeln.

So rechnet Piaget damit, dass die soziale Welt für die Entwicklung des moralischen Bewusstseins eine ähnliche Rolle spielt wie die objektive Welt für die der Denkoperationen im Allgemeinen. In der praktischen Auseinandersetzung mit seiner physischen Umgebung entwickelt das Kind durch reflektierende Abstraktion die Grundbegriffe und Operationen, die für die Erfassung der objektiven Welt angemessen sind. Auf demselben Wege erwirbt es im Umgang mit seiner sozialen Umgebung die Grundbegriffe und Perspektiven, die für eine angemessene moralische Beurteilung von Handlungskonflikten nötig sind. (Habermas 2002, S. 42)

Diese Analogie von Piaget übernimmt Habermas und erarbeitet die Erkenntnis und das moralische Verständnis des Subjekts als Entwicklungsprozess, welcher aus der

Auseinandersetzung zwischen Beschränkungsprozessen aus der objektiven Welt und der invarianten Wahrnehmung der eigenen sozialen Welt, die eigene moralische Realität und Urteilsfindung entstehen lässt. Die Folgerung dessen ist, dass zwei Prozesse beachtet werden müssen. Zum einen, dass das moralische Bewusstsein grundsätzlich einen Entwicklungsprozess darstellt und zum anderen, dass die sozialen Normen, die den Entwicklungsprozess beeinflussen, einen so kraftvollen formativen Kern besitzen müssen, dass die konsistente Anerkennungswürdigkeit durch die Subjekte garantiert wird und es sich demzufolge danach ausrichtet und selbst beschränkt.

Weiterhin ist Habermas der Ansicht, das Wissen über bestehende moralische Normen und Urteile nicht alleine ausreichend sein kann, um daraus konkrete Handlungsableitungen treffen zu können. Es benötigt für den Anwendungsgebrauch moralischen Urteilens eine zusätzliche Interpretationsleistung, um in der jeweiligen Handlungssituation gegebene und bewusste Normen im Situationsbezug zu konkretisieren.

Der spezifische Vorbehalt, wonach wir gut begründete moralische Normen nur in einem ergänzungsbedürftigen Sinne für gültig halten dürfen, erklärt sich nicht aus der allgemeinen kognitiven Provinzialität des endlichen Geistes gegenüber künftigem besseren Wissen, sondern aus einer gleichsam existenziellen Provinzialität gegenüber der geschichtlichen Variabilität der Handlungskontexte selbst. (Habermas 2002, S. 43)

Die Ableitungen, die Habermas draus trifft führen dazu, dass er für die Richtigkeit moralischer Urteile, deckungsgleich zur Wahrheit deskriptiver Aussagen den argumentativen Diskurs voranstellt, der sich durch die Einbeziehung von verschiedenen Weltbezügen eine Rechtfertigung verdienen kann. Die Richtigkeit und Wahrhaftigkeit von moralischen Bewertungen müssen hiernach erst den Filter des Diskurses durchlaufen, der sich aus der „gegenseitigen Einbeziehung von Fremden in eine inklusive – und insofern universale – Welt wohl geordneter interpersonaler Beziehungen“ (ebd., S. 45) ergibt.

Der moralische Konsens, der aus dem Diskurs entstanden ist, würde nach Habermas bedeuten, dass sich die Betroffenen an das Konsensergebnis halten würden. Dieses würde dann in der Verfolgung der eigenen personalen Handlungsakte als verbindlich zu berücksichtigen ansehen werden können, da es durch den Prozess des Diskurses als gleichermaßen für alle als gut klassifiziert worden ist. Eine durch Diskurs entstandene Norm hat sich die Anerkennung verdient, weil sie durch den Prozess der Prüfung der Beteiligten gelaufen ist. Diese Anerkennungswürdigkeit ist wichtig, da sie die Bindung des Einzelnen oder der Gesellschaft über die transzendente Welt hinaus, mit der konkreten Kopplung an die objektive Welt der sozialen Gemeinschaft sicherstellt. Sie ist die faktische Anerkennung und Selbstbindung des

Subjektes an moralische Handlungsnormen. Unter pädagogischen Gesichtspunkten wäre hier zu überprüfen, ob und wie auf diese Selbstbindung des Individuums befördernd eingewirkt werden kann und welche Rahmenbedingungen gegeben sein müssen, um Diskurse stattfinden zu lassen, die Individuen die Möglichkeit zur Teilhabe und zur Selbstentwicklung bereitstellen. Die Erhöhung des konstruktiven Charakters eines Diskurses schließt die Potenz und Selbstreflektion des einzelnen Individuums ebenso ein, wie die Mitbeachtung der Rahmenbedingungen für das Zusammentreten des Diskurses.

Dass ein idealer Diskurs, der alle Betroffenen inkludiert, nicht existent ist, ist ebenso wie die Tatsache, dass der Rawl'sche Schleier des Nichtwissens ein hypothetisches Konstrukt darstellt, evident. Die Eröffnung von verschiedenen Anwendungsdiskursen, die theoretisch sogar dazu führen können, dass sich eine dauerhafte Reversibilität in Bezug auf Normen ergibt, eröffnet, dass Normen potentiell immer spezifischer und tiefer begründet werden und perspektivisch eine permanent differenzierter werdende Teilhabe am Diskurs ermöglicht wird. Gemäß dieser konstruktivistischen Herangehensweise an die Moralbegründung verliert sich ein universalistischer Geltungsanspruch transzendentalen Charakters, der Anspruch auf Richtigkeit einfordern kann. Dieser wird ersetzt durch eine bestmöglich umfassende inklusive Modulation der gegenseitigen Perspektivübernahme (vgl. Habermas 2002, S. 48f.).

Bedürfnis – und Interesseninterpretation ist nach Habermas eine Aufgabe, die sich im Raum der öffentlichen Sprache vollzieht und die vor der Aufgabe, sich einer diskursiven Beschäftigung stellen zu müssen, steht. Damit muss sie gleichsam konkurrierenden Interessen und Bedürfnissen begegnen können. Interessen können nämlich tatsächlich erst in ihrer verkörperten Praxis, oder den Normen, die sich aus einer gemeinsamen Interessenslage manifestiert haben, sichtbar werden. Habermas verweist darauf, dass es einen erzeugenden Moment benötigt, der Normen Anerkennung verleiht und der sich aus den Dimensionen der Einsicht und der Konstruktion ergibt, die sich aus der diskursiven Verallgemeinerung von Interessen speist. Bei einer Ontologisierung von verallgemeinerungsfähigen Normen fehlt dieser Erzeugungsprozess. Der Diskurs ist für die tatsächliche Anerkennungswürdigkeit von Normen essentiell, weil anerkennungsfähige Normen davon abhängig sind, dass sie von den Mitgliedern oder Beteiligten über die eigene personale Interpretation und Interessensbewertung, zusammen mit den Interpretationen und Bewertungen der anderen Beteiligten zu einer gemeinsamen Perspektive weiterentwickelt werden können. Hieraus wird besonders deutlich, dass es starke und überzeugend begründete Interessen benötigt, wenn der

Übergang zu einer Norm, die einen relevanten Anspruch und ein als allgemein geltendes Interesse widerspiegeln soll, geleistet werden will (vgl. Habermas 2002, S. 50).

Welche Rolle nimmt der Teilnehmer des Diskurses ein, oder wie weit muss er innerhalb des Diskurses beachtet werden? Habermas äußert hierzu, dass dem Diskurs diesbezüglich eine zusätzliche wichtige Rolle zukommt. Die Diskursteilnehmer müssten für den Diskurs selbst in gewisser Weise sensibilisiert und für die unterschiedlichen Welt- und Selbstverständnisse präpariert werden, um diesen zu begegnen.

Zu den notwendigen Argumentationsvoraussetzungen gehören eine vollständige Inklusion der Betroffenen, die Gleichverteilung von Argumentationsrechten und -pflichten, die Zwanglosigkeit der Kommunikationssituation und die verständigungsorientierte Einstellung der Teilnehmer. Unter diesen anspruchsvollen Kommunikationsbedingungen sollen nämlich alle verfügbaren Vorschläge, Informationen, Gründe, Evidenzen und Einwände, die relevant sind für die Wahl, Spezifizierung und Lösung eines einschlägigen Problems, so ins Spiel kommen, dass die besten Argumente zum Zuge gelangen und das jeweils bessere Argument den Ausschlag gibt. (Habermas, S. 51f.)

Diese lange Liste an Voraussetzungen gegenüberzustellen, gegen eine, sicherlich von jedem schon erlebte, von Emotionen getragene Auseinandersetzung, in welcher Argumente nicht sachbezogen, sondern emotional und aus der rein persönlichen Perspektive vorgetragen werden, zeigt, dass vom Diskursteilnehmer viel verlangt wird. Nicht nur kognitives Vermögen, sondern auch emotionale Reife und Empathiefähigkeit ist vom Einzelnen notwendigerweise einzubringen. Es „erfordert deshalb von jedem Teilnehmer Aufrichtigkeit auch gegen sich selbst sowie Unbefangenheit auch gegenüber den Selbst- und Situationsdeutungen anderer“ (Habermas 2002, S. 52).

Habermas intendiert den Diskurs selbst durch dessen Struktur als ein „befreiendes Arrangement“ (Habermas, S. 53) zu verstehen, welcher die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Akteure dezentrieren und sie dazu befähigen soll, „sich von den aktorunabhängigen Gründen – den rationalen Motiven der Anderen – affizieren zu lassen“ (ebd.). Habermas erkennt die notwendige Autonomie des Subjektes zur Selbstbindung an moralische Einsichten, er versteht den Diskurs allerdings als „eine notwendige Bedingung für den Erwerb moralischer Einsichten“ (ebd.). Der Diskurs selbst soll demzufolge für das einzelne Individuum alle Möglichkeiten bereitstellen, um dem gestaltenden Diskurs nicht nur kognitiv, sondern auch emotional beizutreten und im Rahmen der Kommunikationsvoraussetzungen verbindliche normative Normen zu gestalten.

Die Verantwortung, Erwartung und Herausforderung an den Diskursteilnehmer sind hoch. Um die Voraussetzungsbedingungen für den idealen Diskurs erfüllen zu können, bedarf es eines geradezu idealen Diskursteilnehmers mit einer holistisch entwickelten Persönlichkeit. Der

Diskursteilnehmer muss die Selbstbeschränkung verlassen und Situationsdeutungen aus multiplen Perspektiven vornehmen können. Dazu muss dieser sich selbst und die eigenen Emotionen wahrnehmen und gleichzeitig darauf zu achten, die Kommunikationssituation so aufrecht zu erhalten, dass kein Teilnehmer und kein Diskussionsbeitrag diskriminiert wird, um so die Kommunikationsbedingungen für das beste Argument sicherstellen zu können. All dies sind Anforderungen, die deutlich werden lassen, dass es zu Erfüllung dieses Eigenschaftenkataloges für das Individuum eine Wegstrecke zu absolvieren gilt, die nachhaltig Persönlichkeits- und Charakterbildend sein muss, damit der Diskurs gelingen kann. Die Rolle und persönliche Verantwortung des Individuums für den Diskurs und somit für die Prägung der Gesellschaft sind von fundamentaler Relevanz.

Wenn die Diskurssituation, wie Habermas darstellt, eine motivationale und kognitive Seite in sich trägt und den Anspruch vertritt, aus sich selbst heraus ein moralisches Universum zu erzeugen, das seine Stärke aus den „normativ gehaltvollen Kommunikationsvoraussetzungen“ (Habermas 2002, S. 53) gewinnt, die die Diskursteilnehmer nicht nur garantieren, sondern auch durch ihr Wesen selbst repräsentieren, dann scheint geboten, Prozesse hinsichtlich ihrer Wirkung zu examinieren, die das Individuum zu dieser holistischen Persönlichkeit befähigen könnten. Die Persönlichkeit des Diskursteilnehmers soll durch die „im praktischen Diskurs erwartete transitorische Überwindung von Heteronomie“ (ebd.) entwickelt werden. Die formulierte Erwartungshaltung an das Entwicklungsvermögen des Individuums anzunehmen ist eine Bedingung, aus der sich das Gelingen des Diskurses speist.

Was ist nötig um die Lebenswelt, in die das Individuum eingebunden ist, konkret zu würdigen, das kommunikative Handeln des Individuums in den verschiedenen Handlungsdimensionen zu entwickeln und um den Diskurs zu dem wertvollen und normengenerierenden, inklusiven Gemeinschaftsprojekt werden lassen zu können, der er sein soll? Es könnte einen nachhaltigen Gewinn darzustellen den Fokus auf konkretere Hinführungsbedingungen innerhalb der objektiven Welt zu richten, um die die erwartete Überwindung der Heteronomie des Individuums und die folgend notwendigen Bedingungen für den Erwerb von moralischen Einsichten zu erfassen und folglich fördern zu können. Um gesellschaftliche Rahmenbedingungen überhaupt erfüllen zu können, einem idealen Diskurs näher zu kommen und die Diskursmitglieder zu einsichtigen und sich selbst an den Diskurs bindenden Individuen zu entwickeln, dürfen pädagogische und persönlichkeitsbildende Prozesse und Maßnahmen nicht außer Acht gelassen werden. Ein Diskurs, der ein autonomes, idealisiertes Subjekt zu den Erfolgsvoraussetzungen seiner Theorie macht, sollte danach trachten, die konkrete

motivationale und kognitive Einbindung der Diskursteilnehmer abzubilden und Möglichkeiten zur Entwicklung aufzuzeigen.

Habermas hat erkannt, dass eine Mitbetrachtung der Ich-Entwicklung des Individuums benötigt wird und der Faktor der Identitätsentwicklung auch für eine Gesellschaftstheorie von kritischer und zentraler Bedeutung ist. Die personale Interaktionskompetenz des Individuums ist für die Mitwirkung und Gestaltung der Lebenswelt elementar. Die soziale Interaktion mit der Umwelt, die Beeinflussung durch Sozialisationsprozesse und die Entwicklung von rollengebundenen Identitäten führen das Individuum zum Kern dessen, was Entwicklung und Identitätsausprägung nach Habermas ausmacht. Dies ist die immer komplexer werdende Fähigkeit der Interaktionskompetenz, die für soziales Handeln ausschlaggebend ist und welche die Basis für moralisches Bewusstsein und somit gerechtes personales und gesellschaftliches Handeln darstellt. Die Reproduktion des Sozialsystems und die Sozialisation der Gesellschaftsmitglieder sind zwei Aspekte desselben Prozesses. Aus diesem Grund benötigt es für die Schaffung einer gerechten Gesellschaftsordnung ebenso die Entwicklung der Gesellschaftsmitglieder und deren diskursive Handlungsfähigkeit der kommunikativen Kompetenz.

Es bleibt festzustellen, dass bei der Fragestellung der Gerechtigkeit eine Fokussierung in Richtung der Entwicklung des Gerechtigkeitsverständnisses, das heißt wie bei Gesellschaftsmitgliedern ein Gerechtigkeitsverständnis entwickelt werden kann, welches sich aus einer Einsicht und dem Vermögen zu gerechten Handlungsakten zugleich speist, zu stärken ist. Wird der Staatsbürger, wie in Habermas Verständnis, gleichsam als Adressat und als Autor von Normen und Recht charakterisiert, unterstreicht dies weiter, dass der Bürger nicht abstrakt wahrgenommen werden darf. Vielmehr sind die Entwicklung und Betrachtung des personalen Charakters für gesellschaftlich bedeutende Interessens- und Themenbereiche und somit für Gerechtigkeit, von ausschlaggebender Relevanz.

3.3 Gerechtigkeit in Kontexten der Rechtfertigung

Rainer Forst macht in Bezug auf den Umgang mit Gerechtigkeit einen Vorschlag, der dabei helfen soll, „normative Bedingungen zu klären, unter denen eine gesellschaftliche Grundstruktur gerecht genannt werden kann“ (Forst 1996, S. 10). Sein Plädoyer richtet sich gegen eine Begriffsverkürzung und soll die Wahrnehmung der Komplexität, die den Gerechtigkeitsbegriff umgibt, stärken. Durch die von Forst vorgeschlagene Analyse soll innerhalb des Gerechtigkeitsdiskurses systematisch versucht werden sich dem Begründungsproblem anzunehmen, dabei den Zugang zu Gerechtigkeit in verschiedene

Kontexte oder Ebenen aufzuteilen und hieraus ein Konzept zu entwickeln, das Fragen zur Gerechtigkeit differenzierten normativen Kontexten zuweist, ohne diese auf sich selbst reduzieren zu müssen. Die Differenzierung ist nach Forst notwendig, weil der Mensch innerhalb verschiedener Maßstäbe und Rollen agiert, die unterschiedlich adressiert werden müssen. Insofern benennt Forst vier differenzierte Kontexte in denen unterschiedliche Normen gelten. Die Gemeinschaftskontexte unterscheidet Forst als Kontexte ethischer, rechtlicher, politischer und moralischer Art (Forst 1996, S. 17). Die vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Kontexten von Gerechtigkeit soll dabei helfen „die Vereinbarkeit von individuellen Rechten und dem gemeinschaftlich Guten, politischer Allgemeinheit und ethischer Differenz, moralischem Universalismus und Kontextualismus zu überprüfen und falsche Gegensätze zu vermeiden“ (ebd.). Forst verweist auf die Schwierigkeiten des Rawl'schen Versuches,

sich einerseits auf Begriffe der praktischen Vernunft zu berufen, die allgemein gültig sind, die andererseits jedoch substantielle Annahmen – bezüglich der höchstrangigen Interessen von Personen, ihre moralischen Vermögen zu entwickeln, und der dazu notwendigen Grundgüter – enthalten, die ihn dazu führen, den Anspruch auf moralische Allgemeinheit in der Weise abzuschwächen, daß es die in einer bestimmten politischen Kultur vorfindbaren Selbstverständnisse dessen sind, was es heißt ‚Bürger‘ zu sein, die den Gehalt des ‚nicht vernünftigerweise Zurückweisbaren‘ bezeichnen. (Forst 1997, S. 418)

Der Rawls'sche Ansatz überfordert sich deshalb selbst, weil er im Dilemma gefangen bleibt, deontologisch zu begründen, dabei aber für die kreierte Situation des Urzustandes auf Annahmen zur Person zugreifen muss, die das Wesen der Person selbst und ihre Interessen sowie Grundgüter berücksichtigt. Forst pointiert, dass

neben der unzureichenden Unterscheidung zwischen moralischer Geltung und ethischer Wahrheit ein Teil der Rawlsschen Schwierigkeiten auf seinen Versuch zurückzuführen [ist], universalistische moralische Normen und ein auf gehaltvolle Annahmen gestütztes Prinzip distributiver Gerechtigkeit zwar in lexikalischer Ordnung, doch gleichursprünglich zu begründen. (Forst, S. 419)

Nach Forst muss sich das Individuum in verschiedenen Kontexten bewegen, die eigenen Handlungen entsprechend der Kontexte rechtfertigen und andere Individuen bestenfalls in den verschiedenen Kontexten gleichsam anerkennen können. Der Ansatz von Rainer Forst ergibt, dass eine Gesellschaft mit der ihrigen Struktur nur dann als gerecht gelten kann, wenn sie vermag, Personen in allen vier Kontexten der Gerechtigkeit, das dem jeweiligen Kontext normativ zugeordnete Angemessene geben zu können. Folglich können die Kontexte für sich betrachtet werden und es wird möglich konstruktiv an Kriterien zu arbeiten, die versprechen, dass die Individuen innerhalb der singulären Kontexte sinnvoll konstruiert werden. Darüber hinaus muss gelingen, übergreifend die verschiedenen Identitäten zu schützen, die sich aus den Gemeinschaften ethischer, rechtlicher, politischer und moralischer Personen ergeben.

Forst konstatiert, dass eine Theorie der Gerechtigkeit gleichermaßen kontextgebunden und kontexttranszendierend ist, wenn die genannten vier normativen Dimensionen dergestalt beachtet werden (vgl. Forst 1996, S. 19). Die Mitglieder der unterschiedlichen Gemeinschaften müssen sich in diesen Kontexten gegenseitig anerkennen und rechtfertigen können: Innerhalb der ethischen Gemeinschaft, bei welcher die Konstitution des Selbst im Zentrum steht, innerhalb der Rechtsgemeinschaft, die der ethischen Person Schutz bereitstellen muss. Dazu in der politischen Gemeinschaft, die der gegenseitigen Bürgerverantwortung bedarf und weiterhin in der moralischen Gemeinschaft, die das Fundament der gleichen Achtung aller zu garantieren hat.

Der Begriff der Rechtfertigung ist innerhalb von Forsts Gerechtigkeitskonzeption der Schlüssel anhand dessen ergründet werden kann, ob der Raum der jeweiligen Rechtfertigungskonstruktionen effektive normative Perspektiven bereitzustellen vermag. Der Mensch muss sich innerhalb der unterschiedlichen Rechtfertigungsvorstellungen bewegen, wobei die Rechtfertigungsparameter innerhalb der Gemeinschaft variieren, diese aber miteinander kompatibel sein können. Das menschliche Wesen wird durch Forst als vernunftbegabtes zoon politikon entworfen. Als ein Rechtfertigungswesen, dass die Potenz besitzt, sich für Handlungen und internale Überzeugungen rechtfertigen zu können und welches diese Akte der Rechtfertigung auch von anderen erwartet und einfordern kann. Um das Element der Rechtfertigung spannt Forst den Rahmen der menschlichen Gründe und Ansprüche. Reziprozität und Allgemeinheit sind für die Rechtfertigung leitende Bestandteile. So bedeutet Reziprozität, dass niemand Forderungen gegenüber einer anderen Person erheben kann, ohne selbst an dieselbe Gewährung der Forderung gegenüber der Person gebunden zu sein. Der Grundsatz der Allgemeinheit besagt, dass niemand aus der Rechtfertigungsgesellschaft ausgeschlossen werden darf. Der Begriff der Vernunft wird durch Forst verbindlich mit dem Begriff der Rechtfertigung verknüpft. Vernunft ist die Fähigkeit sich an Rechtfertigungsgründen zu orientieren, aber auch das Vermögen Rechtfertigungsgründe im Hinblick auf ihre Potenz den inhärenten Geltungsanspruch tatsächlich einzulösen, überprüfen zu können. Forst will so darstellen, dass die Notwendigkeit der allgemein-reziproken Verbindlichkeit nicht nur im Modus der allgemein-reziproken Rechtfertigung berücksichtigt und umgesetzt werden muss. Neben der Umsetzung von Verbindlichkeit in spezifischen Situationen und konkreten Kontexten können Dynamiken ausgelöst werden, die bis hin zur Hinterfragung von ‚sittlich vernünftigen‘ Standards der Rechtfertigung führen (vgl. Moser 2017, S. 55).

Forst sieht im Rechtfertigungsprinzip das Prinzip der Vernunft und das Recht auf Rechtfertigung seiner moralischen Implikation – nicht mehr und nicht weniger. Wenn wir von moralischen Errungenschaften sprechen, meinen wir, es seien tatsächlich moralischen Errungenschaften und verhalten uns dazu mit Gründen – und wissen selbstverständlich, dass weitere Lernprozesse uns korrigieren können. (Moser 2017, S. 55)

Forst charakterisiert die Vernunft als Vermögen und Fähigkeit des Menschen „für seine Meinungen und für seine Handlungen Rede und Antwort stehen zu können“ (Forst 2018, S. 37).

Ein moralisches Verständnis bleibt nicht infinit fixiert, sondern kann sich hiernach (weiter)entwickeln, ebenso wie die Orientierung für Handlungen und deren Gründe. Diese Perspektive einer funktionalen Vernunft erlaubt, dass eine Analyse von Gesellschaftsordnungen und sozialen Gegebenheiten dauerhaft möglich ist und ein Fortschritt moralischer Verständnisse erreicht werden kann. Rechtfertigungsnarrative können rekonstruiert werden. Genauso wie sie einen dauerhaften Prozess der Anpassung und Überprüfung durchlaufen, der durch die Personen, die sich innerhalb des Rechtfertigungskontextes befinden, praktisch vollführt wird. Normativität ist an Vernunft und Rechtfertigung geknüpft, sodass fortwährend überprüft werden muss, wie die erlebte und gelebte Normativität entstanden ist und ob diese weiterhin gerechtfertigt bleibt oder nach Hinterfragung als neuerlich konstruktionsbedürftig erkannt wird.

Durch das Rechtfertigungsprinzip entsteht ein perpetuum mobile der Normativität, das durch den Grundsatz der Vernunft angetrieben bleiben soll und die verschiedenen Kontexte ethischer, rechtlicher, politischer und moralischer Personen durchleuchtet. Wichtig ist für Forst „die soziale Teilnehmerperspektive in ihrer normativen Qualität ernst zu nehmen und zu erschließen und dabei soziale Rechtfertigungen sowohl als soziale Fakten wie auch als normative Ansprüche zu verstehen“ (Forst 2018, S. 28). Forst entwickelt Macht als einen potentiellen Gegenbegriff zur Gerechtigkeit, der das Rechtfertigungsverhältnis in Bezug auf Chancen und Limitierungen bestimmt. Deshalb müssen Rechtfertigungsordnungen daraufhin untersucht werden, wie der Raum der Rechtfertigung entstanden ist, der die jeweiligen Verhältnisse legitimiert.

Die Ausübung von Macht und dass unterworfen sein unter strukturelle Machtverhältnisse bezieht sich hierbei auf gesellschaftliche, auf politische, aber auch auf kulturelle und ökonomische Beziehungen und Strukturen (vgl. ebd., S. 32). Forst fragt in „konstruktivistischer Absicht“ danach „wie eine ‚Grundstruktur der Rechtfertigung‘ als Forderung fundamentaler Gerechtigkeit konzipiert und in sozialer Praxis realisiert werden kann – und zwar nicht als Ideal

oder Modell, das Gesellschaften übergestülpt wird, sondern als autonom zu entwickelnde normative Ordnung“ (ebd., S. 33). Damit verweist Forst darauf, dass entwickelte und gelebte Maßstäbe durch eine Gesellschaft dauerhaft überprüfbar sein müssen und selbstkritisch in Bezug darauf sein sollten, inwieweit ein formulierter oder als inhärent angenommener Gerechtigkeitsanspruch tatsächlich eingelöst wird. Dies zudem in einer lebensweltlichen Orientierung, die nicht ideell und deshalb wirklichkeitsfremd auftritt, sondern sich an den tatsächlichen sozialen Gegebenheiten von Gesellschaften orientiert.

Forst fordert deswegen einen Grundsatz der Begründungsbedürftigkeit, welcher als einzig fest anzunehmendes normatives Konstrukt Geltung beanspruchen dürfte. Insofern beruht sein Theorieansatz auf dem „Grundsatz der Kritik selbst“, wobei das „Medium [...] die rechtfertigende Vernunft als eine kritische, öffentliche Vernunft [darstellt]“ (Forst 2018, S. 33). Damit macht er deutlich, dass Gerechtigkeit nicht als unbedingt moralisch objektiv bestimmbare Größe gegeben ist, sondern innerhalb von Zeit, Gesellschaft und Kultur verschiedenartig verstanden werden kann. Der öffentliche Raum ist das Forum in dem sich der Mensch als kompetentes, sich rechtfertigen-könnendes und vernünftiges Wesen bewegt. Es ist am Menschen selbst, innerhalb der sozialen Praxis herauszufinden, ob der soziale und kulturelle Wertebereich, in dem er sich verdingt, genügend gerechtfertigte Gründe bereitstellen kann, sodass die eigenen Handlungen nach diesen Werten ausgerichtet werden.

Forst betont die Eigenverantwortung des Subjektes, wenn er sagt, „dass niemand den Raum der Gründe ganz neu erfinden kann, schon gar nicht alleine, aber jeder sich in ihm selbstständig zurechtfinden muss. Darin steckt die Autonomie, die sich selbst verantwortenden Menschen möglich ist“ (Forst 2018, S. 37). Ein Jeder ist Teilnehmer des Bewertungsraumes von Gerechtigkeit und gleichzeitig die verantwortliche Person, die für sich festlegt, ob sie in der Handlungsausrichtung, den aktuellen gesellschaftlichen Normierungen folgt und sich an diese bindet. Der von Forst eingebrachte Bezug zur Macht verweist auf das Faktum, dass die Frage zu stellen ist, inwieweit das einzelne Individuum die tatsächliche Macht besitzt, sich von einer durch Machtverhältnisse geprägten Vorstellung oder Gesellschaftsordnung von Gerechtigkeit abzuwenden. Oder anders gefragt, wie ist es potentiell möglich gerechtes Handeln an etwas zu binden, dass auch neben oder innerhalb von gegebenen Machtverhältnissen funktional gerecht sein kann, selbst wenn der Umgebungskontext ein ungerechter wäre? Braucht es hierfür eine Tugendhaftigkeit des Einzelnen? Sind gerade Individuen in Machtposition deswegen besonders in den Fokus zu nehmen?

Forst führt aus, dass „Menschen [...] in all den kulturellen und sozialen Rechtfertigungskontexten und –praktiken zu verorten [sind], in denen sie existieren und in denen sie theoretische wie praktische Fragen beantworten müssen“ (Forst 2018, S. 38). Gerechtigkeit in verschiedene Kontexte zu differenzieren, hilft dabei, die gelebte Handlungspraxis innerhalb eines Kontextes sowie die formulierten oder unsichtbaren Standards und Regeln normativ überprüfen zu können. Die Vernunft ist dabei das Werkzeug, um sich an

Normativität zu orientieren und, mehr noch, sie zu generieren: Sie ist selbst normativ, und nur sie hilft uns, das vermeintlich Gute oder Richtige vom geprüften – d.h. gerechtfertigten – Guten oder Richtigen zu unterscheiden. Die Vernunft ist das Vermögen der Rechtfertigung, und das Vermögen der Rechtfertigung macht uns zu normativen Wesen. (Forst 2018, S. 38)

Forst ist der Ansicht, dass Normativität durch die immanente Trias zwischen Vernunft, Rechtfertigung und Normativität beurteilt oder rekonstruiert werden muss und dies für die Praktikabilität kontextsensibel erfolgen sollte.

Der entwickelte Vorschlag zielt auf die Sinnhaftigkeit einer kontextuellen Logik zu folgen ab und schlägt vor Vernunft in den jeweiligen Kontexten als Prüfinstrument einzusetzen. Dies hinsichtlich der Fragestellung, ob normative Geltungsansprüche gerechtfertigt sind oder nicht. Zu eruieren, ob sich Geltungsansprüche aus einer reinen Tradierung heraus weiterentwickeln müssen, um einen Status als geprüfte sowie für gut und angemessenen Geltungsansprüche zu vollziehen, kann dabei helfen eine Loslösung von überfrachteten, singulären Theorieansprüchen zu vollziehen.

Forst geht darauf ein, dass es in ethischen Kontexten um die Frage geht, wie das gute Leben für das Individuum aussieht und diese Frage zwar von einer ethisch autonomen und reflektierten Person zusammen mit anderen überlegt werden kann, die Verantwortung für die Umsetzung jedoch beim Individuum selbst liegt. Die Komplexität der Rechtfertigung zeigt sich hier, wie Forst darstellt, in einem komplexen normativen Konstrukt. Der Geltungsmodus ethischer Rechtfertigung ist in personaler Verantwortung zu sehen, da es zwar um das persönliche Leben des Individuums geht, andere Individuen jedoch in mehreren Hinsichten eingebunden sind in die Auseinandersetzung und die fortlaufende Rechtfertigung.

Nämlich

als konkrete ‚signifikante Andere‘, die für mich wichtig und unverzichtbar sind, als Andere im Sinne sozialer Wertungen und Erwartungen, also in einer allgemeineren Weise, aber auch als generalisierte Andere, die etwa moralische Ansprüche geltend machen. (Forst 2018, S. 44)

Zu elaborieren, wie eine personale Bindung an Gerechtigkeit gestaltet werden kann, auf welche Basis sie notwendigerweise zurückgreifen muss, um berechnigte Geltungsansprüche anderer

nicht zu verletzen und was wiederum als ein Bestandteil der persönlichen Freiheit und eigenen Lebensgestaltung gelten darf, der nur gegenüber der eigenen Person verantwortet werden muss, gehört zu den Fragestellungen um die Gerechtigkeit und die Rolle des guten Lebens darin. Wie Forst, die persönliche Verantwortung zu betonen und die Rolle eines reflexiven Gewissens, dass andere Perspektiven und Ansprüche so umfassend wie möglich erfasst, zu kultivieren, kann durch das Untersuchen eines Tugendverständnisses gelingen, welches eine Auffassung von Gerechtigkeit und rechtem Handeln entwickeln möchte, ohne sich dabei dogmatisch auf eine singuläre Wahrhaftigkeit von Ansprüchen an das gute Leben zu fixieren. Der Hinweis von Forst, dass eine Überprüfung von konventioneller und personaler Normativität sinnvoll ist und diese eine autonome Selbstverantwortung beinhaltet, verweist auch darauf, dass mit steigendem Autonomiegrad des Individuums eine Zunahme von Selbstverantwortung forciert werden würde. Insgesamt sollte das Individuum dazu befähigt werden, dezentrierter zu denken und sich innerhalb der Handlungsorientierung von einer Ich-Orientierung zu entfernen und hin zu einer Wir-Orientierung zu bewegen, welche die Verantwortungswahrnehmung gegenüber anderen beeinflusst und in einen komplexeren normativen Rahmen einzuspannen vermag.

3.4 Die Notwendigkeit einer Tugendgerechtigkeit

Die systematische Betrachtung von bedeutenden Ansätzen der Verfahrensgerechtigkeit zeigt auf, dass trotz der verschiedenen Bestrebungen einen Prozess zu etablieren der Gerechtigkeit als Ergebnis vorsieht, kein Verfahren ein final, kohärentes System bereitstellen kann, dass auf eine zuschreibende Charakterisierung und Eigenverantwortung beteiligter Individuen gänzlich verzichten könnte. Der Versuch Gerechtigkeit als alleiniges Ergebnis eines regelbasierten Prozesses definieren zu wollen, muss scheitern, weil sich Gerechtigkeit in einem starken Abhängigkeitsverhältnis zur Güte der eingebunden Variablen befindet. Ein Verfahren welches als Verfahrensziel Gerechtigkeit vorsieht, ist dabei von der Qualität einer ganz besonderen Variablen abhängig – der des menschlichen Wesens. Diese Variable, die jedem prozessualen Gerechtigkeitskonstrukt inhärent ist, bestimmt entscheidend die Güte eines jedweden Verfahrens und ist damit verantwortlich für die Stabilität, Nachhaltigkeit und das Ergebnis des Prozesses.

In der Betrachtung von Gerechtigkeitsthematiken stellt sich für Verfahren die Herausforderung eine möglichst übergreifende funktionale Gültigkeit beanspruchen zu müssen, da sich hieraus die Leistungsfähigkeit des Verfahrens ablesen lässt. Der Versuch Funktionalität zu erreichen, trifft zudem auf die Herausforderung normative Perspektiven effektiv beschreiben zu müssen, ohne sie zu stark vereinfachen zu dürfen. Dieser Herausforderung wird versucht durch logische

Ableitungen zu entsprechen, um so die gewünschte Allgemeingültigkeit herzustellen, die die Legitimation des Verfahrens sicherstellen soll. In Verfahren wird versucht Rahmenbedingungen für Akzeptanzerreichung zu definieren, um so allgemeine Anwendbarkeitskriterien finden zu können. Ohne die übereinstimmende Akzeptanz der Rahmenbedingungen kann ein Verfahren nicht auf überdauernde, selbstverständliche Verbindlichkeit seitens der Beteiligten hoffen. Die Verbindlichkeit eines Verfahrens herzustellen, bedeutet deshalb, dass sich Individuen bewusst und nachhaltig dafür entscheiden definierten Verfahrensbedingungen zu folgen. Dies ist jedoch unmöglich zu simulieren.

Dennoch muss ein Verfahren nach Wirksamkeit streben und benötigt insofern einen Prozess, der die Verfahrensbedingungen aufrechterhalten kann und die im Verfahren eingebundenen Akteure nachhaltig positiv eingebunden und motiviert hält. Hierzu müsste es einem Verfahren gelingen die unterschiedlichen Bedürfnisstrukturen von Individuen zu bedienen, damit sie nachhaltig an das Verfahren gebunden bleiben. Da sich die individuellen Bedürfnisse und menschlichen Motive jedoch auf eine große Spannbreite verteilen, ein hohes Maß an Diversität aufweisen und zentrale Determinanten des menschlichen Handelns darstellen, kann nicht davon ausgegangen werden, dass diese in Gänze unmissverständlich und begründbar wären oder einer Vorhersagelogik folgen.

Die Zielgerichtetheit, die ein Verfahren zur Erreichung eines definierten Ergebnisses braucht, ist durch die relevanten Variablen des menschlichen Verhaltens und Handelns nicht zu gewährleisten. Persönlichen Erwartungen und Wünsche von Individuen unterliegen einer nicht skalierbaren Größe und sind insofern sachlich nicht fassbar. Individuelle Bedürfnisse entstehen – um nur ein Beispiel zu nennen – aus dem Vergleich mit anderen Menschen oder Gruppen, ohne dass dies bewusst reflektiert werden würde. Das menschliche Verhalten und unsere Lebensstile werden durch die Dimension der persönlichen, subjektiven Wahrnehmung stark beeinflusst. Neben der kognitiven Erfassung ist der Mensch stark durch affektive Muster bestimmt, die die Haltung zu bestimmten Fragestellungen und die individuelle Lebensausrichtung mitprägen. Viele Missstände, Feindseligkeiten und negative Handlungen entspringen einer durch persönliches Erleben geprägten Perspektive. Für Überlegungen zur Gerechtigkeit bedeutet dies, dass das individualpsychologische Konstrukt der menschlichen Struktur Berücksichtigung finden muss. Modelle der Verfahrensgerechtigkeit greifen insofern zu kurz, weil sie die wesentlichen Determinanten menschlichen Fühlens und Handelns nicht als individuellen Prozess einer zu entwickelnden Haltung konstruieren und abbilden können. Statt sich der Konkurrenz von Gerechtigkeitsstandards, oder der Geltungsbegründung von

Distributionsparadigmen zuzuwenden, soll die Beschäftigung mit Gerechtigkeit als rationale Wahl in Entwicklungskontexten insofern hintenangestellt werden. Die Tugendlehre und ein potentiell entwickelbares Gerechtigkeitshandeln in den Vordergrund von pädagogischer Betrachtung zu stellen, scheint wesentlich ergiebiger für eine konzeptionelle Behandlung von Gerechtigkeit zu sein, weil diese weniger der Gefahr des Reduktionismus unterliegt.

Das individuelle Erleben ist durch die Neigung geprägt selektiv wahrzunehmen und sich dabei stärker auf negatives als auf positives zu fokussieren. Der menschliche Bewertungsprozess ist dabei zuallererst ein gefühlsbasierter Vorgang und zumeist weniger ein objektiver faktenbasierter Bewertungsvorgang. Wenn Menschen etwas bewerten, ist ihr individueller Bewertungsprozess zudem geprägt durch die fundamentalen Werte der jeweiligen Kultur und die Summe der eigenen Erfahrungen. Ein objektiver Wahrnehmungsprozess existiert nicht. Ebenso wenig, wie eine simple eindimensionale Motivlage, die zu logisch ableitbaren Handlungsentscheidungen führt und Verhalten vorhersehbar werden lässt.

Deswegen ist bei Konzeptionen, die sich der Thematik der Gerechtigkeit zuwenden, die individuelle Perspektive mit zu adressieren, wenn tatsächliche Wirksamkeit erreicht werden soll. Das Verständnis von sowie der Anspruch des Einzelnen auf Gerechtigkeit werden durch den Wunsch und das stetige Streben nach Verbesserung der eigenen Situation unter Umständen konterkariert. Auf der anderen Seite muss ein Handeln, das oberflächlich danach aussieht, als wäre Eigeninteresse das stärkste zugrundeliegende Motiv, nicht tatsächlich bedeuten, dass das vielbeschworene ökonomische Modell des menschlichen Verhaltens zutrifft. Allgemeine Forderungen der Gerechtigkeit treffen auf Individuen, die die Geltung von abstrakten Normen in eigenen Handlungen umsetzen können, aber nicht müssen. Wie Montada richtig darlegt, ist Eigeninteresse nicht von vornherein im Kontrast zur Gerechtigkeitsmotivation zu bewerten. Dazu hat Eigeninteresse als Motiv ein breites Spektrum von Bedeutungen mit unterschiedlichsten Facetten und Instrumentalitäten (vgl. Montada 1998, S. 7). Deswegen ist Montadas Verweis wichtig, der betont, dass Gerechtigkeit unterschiedliche motivationale Aspekte und Konstrukte umfasst (ebd., S. 10). Daraus geht hervor, dass im Verständnis einer personalen Gerechtigkeit, Gerechtigkeit immer mehr bedeuten muss, als eine instrumentelle Funktion einzunehmen.

Auch unter einem Postulat der Universalisierbarkeit von Normen und im alltäglichen Gebrauch von Gerechtigkeit stellen die Einzelperson und ihre Selbstbindung den praktischen Gradmesser der Umsetzung dar. Als tatsächliche Gestalter von Gerechtigkeit ist das Individuum ausschlaggebend, welches innerhalb verschiedener Verwirklichungsrahmen aufgrund einer

Haltung oder eines Verständnisses Handlungen vollzieht. Eine Tugendlehre der Gerechtigkeit ist notwendig, weil hier entwickelt werden kann, wie personale Wahrnehmung erreicht werden kann, die Akteure potentiell dazu befähigt, sich über den Vergleich und das immanente Streben der individuellen Verbesserung oder Nutzenmaximierung zu erheben. Dies beinhaltet eine Haltung und eine Bewusstheit des Individuums für die eigene Gesinnung und die eigenen Handlungsakte, die entwickelt werden muss.

Unsere Welt hat sich in den vergangenen Jahrzehnten in fast allen relevanten Bereichen des menschlichen Lebens verbessert (vgl. Rosling 2018). Es existiert eine global eine höhere Lebenserwartung, höheres Einkommen, es gibt weniger Verkehrstote, eine höhere Alphabetisierung und höheren Zugang zur Schulbildung als je zuvor. Dennoch ist der Mensch Meister der Intersubjektivität und der persönlichen Abstraktion, weshalb die individuelle Wahrnehmung der eigenen Situation das persönliche Erleben steuert. Im permanenten Vergleich mit anderen und dem mehr oder weniger bewussten Ziel eine Verbesserung der eigenen Situation anzustreben, liegt insofern viel potentielle Frustration oder Leid.

Unser öffentliches, aber auch unser privates Leben ist stark vom Prinzip des Vergleiches geprägt. Der Mensch selbst ist grundsätzlich ein offenes, an guten sozialen Beziehungen interessiertes sowie entwicklungs- und veränderungsfähiges Wesen. Durch den starken selbstreferenziellen Bezug von Individuen besteht indes immer die Problemstellung der verzerrten Wahrnehmung.

Diese Problematik ist durch Modelle der Verfahrensgerechtigkeit faktisch nicht zu adressieren, da diese aufgrund der Charakteristik von Verfahren eine Komplexitätsreduktion vornehmen müssen. Einen Gegenentwurf zur Vorgehensweise die menschliche Persönlichkeit in ihrer Komplexität zu reduzieren, um sie in ein prozessuales Modell der Gerechtigkeit einbinden zu können, ist, sich mit der menschlichen Natur und Wahrnehmung zu befassen und das Interaktionsverhalten von Menschen zu berücksichtigen. Das menschliche Verhalten ist voller irrationaler und emotionaler Momente, welche Handlungen und Entscheidungen von Individuen mit beeinflussen. Die Haltung eines Individuums zu den Dingen, die es umgeben, entscheidet über den persönlichen Weg. Dieselben Erlebnisse und Eindrücke, wirken von Mensch zu Mensch unterschiedlich. Wird das menschliche Wesen und Verhalten in Wechselwirkung mit den sozialen Systemen betrachtet, können Fixpunkte für die Prägung und das Verständnis von Gerechtigkeit gefunden werden. Die Rolle des Individuums und dessen Vorstellung und Haltung sollte ebenso wie die Rolle der Gesellschaft unter Bezugnahme der Relevanz von pädagogischen Prozessen einbezogen werden, wenn die Schaffung von

Gerechtigkeit verfolgt wird. Personal gerechtes Handeln stellt eine Orientierung dar, in der ein selbstbezogener Ich-Bezug einem übergeordneten Wir-Bezug gegenübersteht und sich das Individuum trotz potentieller individueller Nachteile für den sozialen Wir-Bezug entscheidet. So ist es das Individuum und dessen Schaffen und Wirken, die Verschmelzung und Identifikation mit einer ansonsten abstrakten Idee, die letztendlich Aufschluss über eine erfolgreiche Vermittlung der Gerechtigkeitsidee gibt. Die ganzheitliche Betrachtung der Einflussfaktoren auf Gerechtigkeit mündet in einer Perspektive der personalen Entwicklung. Hier geht Gerechtigkeit in einem Konzept des individuellen Persönlichkeitssystems auf, welches die Einstellung des Menschen in seinem Umgang mit den Mitmenschen definiert. Das Selbstbild und eine Vorstellung davon, wer wir als Person sind und wie wir sein wollen und können. Wie wir als Person Einfluss auf unsere Affekte nehmen und mit welchen Handlungen unseres Selbst unsere Identität ausgeprägt wird – all dies ist der Dimension der ganzheitlichen Persönlichkeitsentwicklung zugehörig. Es benötigt eine Tugend der Gerechtigkeit, damit menschliches Zusammenleben, das Leben in der Gemeinschaft und die Anerkennung der Gleichwertigkeit aller Menschen, durch die individuelle Bereitschaft gerecht zu handeln, gesichert bleibt.

4 Eine Auseinandersetzung mit der Tugend der Gerechtigkeit

Nachdem die Auseinandersetzung mit prozeduralen Gerechtigkeitsverständnissen erfolgt ist, soll in diesem Kapitel eine differenzierte Annäherung an die Idee der Tugendgerechtigkeit stattfinden. Einleitend soll dazu zunächst auf wesentliche grundsätzliche Herausforderungen, die sich aus dem Zugang zu Gerechtigkeitsmodellen und dem Charakter von Gerechtigkeit ergeben, eingegangen werden. Daran anschließend werde ich mich in der Erarbeitung eines Tugendverständnisses mit exemplarischen Autoren auseinandersetzen, um so Gedankenlinien und Aspekte, die Konzeptionen von Tugend und Tugendgerechtigkeit berühren, zu examinieren. Hieraus hervorgehen soll eine methodische und konzeptionelle Annäherung an die Gerechtigkeit als Tugend, um eine funktionale Brücke schlagen und einen Verständnisrahmen für den Tugendbegriff zu schaffen, der für die weitere Behandlung des Themas geeignet ist. Durch die Fokussierung auf immanente Kernelemente innerhalb des Vorstellungsmodells der Tugendgerechtigkeit sollen erste Aspekte sichtbar werden, die für mich eine pädagogische Annäherung an die Thematik und die weitere Schwerpunktsetzung der Erwachsenenbildung, insbesondere des Coachings und der Beratung, bedeuten.

In der langen Theoriegeschichte der Gerechtigkeit unterscheiden sich Gerechtigkeitstheorien nicht nur hinsichtlich des gewählten Primärobjektes. Sie inkludieren fast zwangsläufig sekundäre Aspekte, die wiederum hochkomplexe Kontexte und Ansprüche an das jeweilige Theoriemodell mit sich bringen (vgl. Horn/ Scarano 2002, S. 11). In den Theoriekomplex um Gerechtigkeit fällt damit immer auch die Auseinandersetzung darüber, welche Annahmen für die Begründung von Gerechtigkeit berechtigterweise Geltung beanspruchen können. In Bezug zu dieser andauernden Fragestellung ist die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus zu setzen. Dieser streitbare Komplex hat vor allem den Diskurs der 1970er und 1980er Jahre im angelsächsischen Raum beherrscht und dabei basale Annahmen zur Gerechtigkeit diskutiert. Um mit Forst zu fragen: „Auf welche Weise sind die Normen zu rechtfertigen – und welche sind es? –, die die rechtlichen, politischen und sozialen Verhältnisse innerhalb einer politischen Gemeinschaft legitimieren“ (Forst 1996, S. 14). Mit dieser Fragestellung wird eine große Herausforderung von politischen und gesellschaftlichen Gerechtigkeitskonzeptionen berührt. Ideenmodelle von Gerechtigkeit können nicht extrahiert und in einem künstlichen, sterilen Raum entwickelt werden. Der Diskurs ist daher beispielhaft für die Auseinandersetzung mit normativen Fragen, die das Selbstverständnis von Gesellschaften und Individuen betreffen.

Kersting hat die divergierenden Denkansätze skizziert und führt aus, dass Kommunitaristen

die modernitätsaffirmativen universalistischen Wertorientierungen des Liberalismus, seine gerechtigkeits-theoretische Ausrichtung und die von ihm etablierten und unüberbietbar universellen Vergesellschaftungsmedien des Rechts, des Marktes und des Diskurses [kritisieren]. Kommunitaristen streiten dagegen für einen modernitätsskeptischen, wenn nicht gar modernitätsnegativen normativen Partikularismus, der die Traditionswelten stärkt und eine sozialintegrative Politik des kollektiven Guten begünstigt. (Kersting 1997, S. 399)

Es würde den Theoretikern beider „Seiten“ allerdings nicht gerecht werden, die Argumentationen undifferenziert nebeneinanderzustellen und auf den Faktor von Kontextbindung oder Kontextlosigkeit zu reduzieren.

Insgesamt ist es für die Zielsetzung dieser Arbeit nicht möglich oder notwendig komplexe Diskurse dieser Debattenkultur wiederzugeben. Ebenso wenig ist es sinnvoll sich im Versuch zu verlieren ein eigenes komplexes finales Begründungsverfahren der Gerechtigkeit darstellen zu wollen, welches immer der Gefahr unterliegt, sich in Rekursivität zu verflüchtigen. Vielmehr soll im weiteren Verlauf der Darstellung eine Komplexitätsreduktion erreicht werden, damit der pädagogische Bezug, insbesondere mit der Schwerpunktsetzung für eine besondere Praxis der Erwachsenenbildung, definiert werden kann. Es muss dennoch betont werden, dass sich Gerechtigkeitskonzeptionen aufgrund der Komplexität der Thematik fortwährend in einem

Spannungsfeld bewegen, welche nicht ausgeblendet werden kann. Dies gilt grundsätzlich auch für Theoriekonzepte, die der Position der Tugendgerechtigkeit zugeordnet werden können. Es erscheint mir deshalb als wichtig einige Kerngedanken zu beleuchten, die für die Betrachtung von Gerechtigkeitskonzeptionen und Begründungszusammenhängen bedeutsam sind und im Zusammenhang mit der Multidimensionalität des Gerechtigkeitsbegriffes stehen.

Für mich ist die durchaus gepflegte Rivalität zwischen Ansätzen des Liberalismus und des Kommunitarismus auflösbar, da meines Erachtens plausible Aspekte für eine offenere Wahrnehmung von Zusammenhängen und eine holistischere Perspektive sprechen. Insgesamt scheinen mir die unterschiedlichen Paradigmen und Rahmungen für konzeptionelle Betrachtungen von Gesellschaften zugunsten einer grundsätzlichen Komplexitätswahrnehmung von Gerechtigkeit aufgebrochen werden können. Dennoch soll dargelegt werden, dass ich einen tugendfokussierenden Zugang zur Gerechtigkeit als besonders geeignet dafür erachte, den für mich wesentlichen Bedeutungshorizont von Gerechtigkeit zu erfassen.

In der Auseinandersetzung mit Gerechtigkeitsmodellen ist die Wahrnehmung einer Verschränkung und Ergänzung von Kernelementen der scheinbar divergenten Theoriekonzepte unumgänglich, denn „gerade wenn der zeitgenössische Kommunitarist die Wurzeln der normativen Überzeugungen seiner politischen Gemeinschaft sucht, stößt er auf die Prinzipien des Liberalismus“ (Kersting 1994, S. 86). Damit fällt, wie Kersting weiterhin evoziert, zusammen, dass „die normative Zuständigkeit der universalistischen Gerechtigkeitsnormen für die Einrichtung der institutionellen Grundstruktur der Gesellschaft [...] durch die kommunitaristische Suche nach den geteilten Wertüberzeugungen in den modernen westlichen Gesellschaften bestätigt [wird]“ (ebd., S. 87).

Eine Begründungsrivalität von Gerechtigkeitsansätzen weiter zu forcieren ist für eine praktikable Umsetzung von Gerechtigkeitshandeln und Gerechtigkeitsbildung in einem pädagogischen Kontext von Erwachsenenbildung nicht als zielführend zu bewerten. Deshalb sollte ein apodiktisch auszuwählender singulärer Betrachtungsschwerpunkt, der Gerechtigkeit als reine Konzeption des Guten versteht, welche in Konkurrenz zu einer allgemeinen Handlungsnorm, die gegenüber anderen Personen allgemein legitimiert werden muss, vermeidbar sein.

Es kann konstatiert werden, dass eine wesentliche Herausforderung in der Behandlung von Gerechtigkeitsthematiken darin besteht, die Schnittmenge zwischen Individuum und

Gesellschaft richtig zu fassen. In der Wahrnehmung dieser wechselseitigen Beziehung liegt jedoch auch das Potential, den Dualismus von Universalismus-Partikularismus Debatten aufzulösen und sich stattdessen stärker auf die Interaktionen von handelnden Individuen zu fokussieren. Selbstverständlich haben unterschiedliche kulturelle Prägungen und Zugehörigkeiten einen Einfluss auf die individuellen Erfahrungs- und Autonomiewerdungsprozesse, die insofern nicht vernachlässigt werden dürfen. Dass Individuen unterschiedlichen Abhängigkeitsverhältnissen ausgesetzt sind, kann ebenfalls nicht verneint werden. Dennoch kann angenommen werden, dass sich eine Persönlichkeit in Auseinandersetzung mit den umgebenden Bezügen so entwickeln und bilden kann, dass es gelingt eine kritische Distanz zu partikularen Prägungs- und Zugehörigkeitsinstanzen einzunehmen, um daraus hervorgehend als souveränes Individuum gelten zu dürfen.

Ich meine es muss gelingen, ein konstruktives globales Verständnis dafür zu etablieren, dass Menschen und Gemeinschaft durch Interaktionen in einem gegenseitigen Verhältnis normativer Verpflichtung aneinandergebunden sind. Wie wirklichkeitsnah Gerechtigkeitshandeln oder Dimensionen von Gerechtigkeit beschrieben werden können, ist meines Erachtens vor allem daran gebunden, wie Individuen in ihrer Gesellschaft wahrgenommen und als Person gezeichnet werden. Deshalb ist es wichtig Kategorien wahrzunehmen und darauf zu achten, wie gut diese Kategorien komplexe Sachverhalte erklären können. Da uns der menschliche Instinkt der Verallgemeinerung oftmals dazu verführt irreführende Kategorien zu bilden, ist die Schaffung eines Bewusstseins für Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen und innerhalb von Gruppen elementar. Zu hinterfragen, ob gebildete Kategorien sinnvoll und richtig sind, respektive diese einen Mehrwert für die Darstellung von komplexen Zusammenhängen erbringen können, muss kontinuierlich beurteilt werden.

Die Identifizierung dessen, wie das Individuum die eigene Persönlichkeit, das Selbst und eigene Autonomie entwickelt, ist innerhalb von Gerechtigkeitskomplexen und für die Wirksamkeit von Gerechtigkeit von prägender Relevanz. Diese Adressierung ist ferner damit verknüpft, zu fragen, ob es für ein Subjekt notwendig ist, sich in der Verfolgung des eigenen Lebensplanes nach Normen zu richten, die durch die jeweils umgebende Gesellschaft vermittelt werden. Respektive, was dafür nötig ist, sich als Individuum von diesen Instanzen abzuwenden und zu lösen. Diese Wahrnehmung und Konstruktion des Selbst muss in liberalistischen sowie in kommunitaristischen Theorien ein Kernelement darstellen, weil die Rolle der umgebenden Lebenswirklichkeit, die Möglichkeiten der Selbstbestimmung und die Umsetzung von eigenen

Lebensplänen des Individuums eine kontinuierliche Prägung bedeutet, welche nicht ausgeklammert werden kann.

Betrachtungen von Gerechtigkeit sollten insofern grundsätzlich die Verschränkung mit anderen Individuen, die zusammengekommen eine Gemeinschaft ausformen, berücksichtigen können, um neben der Konstruktion des Selbst, richtig abzuleiten, wie Individuen innerhalb des Gesellschaftssystems und in singulären Interaktionsmustern miteinander interagieren sollen. Die Gesamtheit der Handlungsgründe und Charakterzüge von verschiedenen Individuen einer Gesellschaft, konstituieren diese final und stellen somit den Nucleus einer jedweden Gesellschaftsordnung dar. Die Interdependenz zwischen personal ausgebildeten Persönlichkeitsstrukturen und bestehender Gesellschaftsstruktur ist deshalb ein wesentlich zu beachtendes Faktum. Hieraus ergibt sich, dass pädagogische Prozesse und eine personale Bindung von Individuen an Vorstellungsmodelle, wie jenes der Gerechtigkeit, entsprechend gewichtet werden müssen. Die Prägung eines Individuums mit der Einbettung in den sozialen Raum, aber auch die Rolle des Individuums innerhalb einer Gesellschaft, sollte deshalb auch in Gerechtigkeitstheorien mit institutionalisierter Ausrichtung nicht unbehandelt bleiben dürfen. Vor allem mit Hilfe dieser Fokussierung kann erörtert werden, wieviel Individualismus eine Gemeinschaft zulässt und wie stark das Individuum selbst für die Erfüllung der eigenen Lebensziele verantwortlich ist. Besonders aber kann die Funktion eines Einzelnen, der durch sein Selbst einen Beitrag dafür leisten kann, das gesellschaftliches Zusammenleben eine gesunde Basis besitzt und menschliche Interaktionen wertvoll sind, behandelt werden. Die Konzentration auf eine Konkurrenz zwischen den Vorstellungsmodellen von Universalismus und Partikularismus scheint für mich, mit Blick auf die große Idee der Gerechtigkeit, insofern eine unwirksame Fokussierung zu sein.

Kersting äußert über die Diskussion zwischen Universalismus und Partikularismus pragmatisch, dass eine Problematik oder ein Dualismus zwischen den Positionen nicht wirklich existent ist. Ferner diagnostiziert er für all jene, die eine konkurrierenden Betrachtung zwischen sich ausschließenden Theoriekonzeptionen und normativen Orientierungen vornehmen wollen würden, ein „überaus unvollkommenes Verständnis von der moralischen und politischen Welt“ (Kersting 2002, S. 12). Die Durchdringung der Welt sowie die menschliche Wahrnehmung von Normativität ist so komplex und vielschichtig, dass potentielle Versuche eine Unterscheidung und scharfe Grenzziehung zwischen Universalismus und Partikularismus vorzunehmen, im Versuch der Objektivierung und Klassifizierung von Charakteristika zerfasern und marginal werden. Das drückt nicht aus, dass die Erfassung normativer Wirklichkeit innerhalb von

Kontexten und Kategorien und der Versuch hieraus Existenzbedingungen und Handlungsbindungen zu entwickeln, unnütz ist. Es sollte aber betont werden, dass eine konstruierte Theorie der Normativität auf die mentalen und tatsächlichen Einstellungen der Menschen trifft, die ihrerseits eine subjektabhängige Wahrheit konstruieren und lebensweltlich eingebunden sind.

Dennoch darf ein hoher Anspruch an die Moralphilosophie insgesamt gestellt werden und mannigfaltigen Untersuchungsfelder erkennen lassen:

Die Moralphilosophie wird vielmehr ihre systematischen Möglichkeiten beträchtlich unterbieten, wenn sie sich davon abhalten läßt, die komplexe moralische Welt vollständig zu vermessen und die Unparteilichkeitsmoral durch eine Loyalitätsmoral der besonderen, von Freundschaft, Ehe und Familie bis zur nationalen Gemeinschaft reichenden Beziehungen zu vervollständigen. Nur der besitzt moralische Kompetenz, der sich in beiden Normenwelten grenzsicher zu bewegen weiß [...]. (Kersting 2002, S. 12)

In dieser Arbeit soll sich der personalen Gerechtigkeit konzeptionell angenähert werden und damit ein Beitrag für die weitere Durchdringung der Komplexität von Gerechtigkeit aus einer Perspektive der Tugendgerechtigkeit erbracht werden. Durch die in diesem Kapitel stattfindende Befassung mit Tugend und der Tugendgerechtigkeit, soll der Fokus auf die Eignung der Tugendkonzeption zur Erfassung gerechtigkeitsspezifischer Frage- und Problemstellungen gerichtet werden. Hierfür werde ich mich ausgesuchten Referenzautoren widmen, wodurch eine Klärung und Schärfung dieses Betrachtungswinkels von Gerechtigkeit ermöglicht werden soll.

4.1 Der Tugendbegriff als fragmentarischer Rest der Vergangenheit?

Die aufsehenerregende Untersuchung von Alasdair MacIntyre war ein bedeutender Entwurf zur Re-Fokussierung der Bedeutung von Tugend. MacIntyre hat in seinem Werk „Der Verlust der Tugend“ („After Virtue“) dargelegt, warum es in unserer Zeit schwierig ist, moralisch zu debattieren und zu diskutieren. Er sieht die Kultur der Moderne durch einen bürokratischen Individualismus geprägt und verweist darauf, dass der erforderliche Hintergrund, den eine traditionsbezogene Darstellung von Tugend erfordert, verlorenen gegangen ist. Durch den Verlust der Zusammengehörigkeit der drei essentiellen Kategorien von Praxis, narrativer Einheit des Lebens und gelebter und generationsübergreifender Tradition, sei die soziale Basis für ein Verständnis von Tugend abhandengekommen (vgl. Halbig 2013, S. 285).

Die durch MacIntyre vorgenommene Bestandsaufnahme über das Wesen der Tugend führt ihn zu der Deduktion, dass es „zu viele unterschiedliche und unvereinbare Vorstellungen von Tugend gibt, als daß es eine wirkliche Einheit des Begriffes oder der Geschichte geben könnte“

(MacIntyre 1995, S. 243). MacIntyre verweist darauf, dass sich unsere Vorstellungen für wesentliche Begrifflichkeiten, die wir in unseren heutigen Diskussionen und in unserer Sprache wie selbstverständlich verwenden und die wiederum das Phylum für alle Dialoge und Thesen über diese Begriffe selbst bilden, sich so weit vom damaligen Bedeutungskern entfernt haben, dass wir heute gar nicht mehr dazu in der Lage sind, diesen zu erfassen. Moralischen Pluralismus anzunehmen, lehnt MacIntyre als Euphemismus ab, da nicht mehr differenzierbar sei, ob ein geordneter Dialog von sich überschneidenden Standpunkten, oder eine „uneinheitliche Vermischung ungeordneter Bruchstücke“ (MacIntyre 1995, S. 24) stattfindet. Er evoziert, dass alle durch uns genutzten moralischen Begriffe, „in den letzten dreihundert Jahren ihr Wesen geändert“ (ebd., S. 25) haben, weshalb die vorherigen Bedeutungszusammenhänge aufgelöst sind und die Begrifflichkeiten dementsprechend nicht mehr passgenau in heutigen Diskussionen angewandt werden können. MacIntyre verweist darauf, „dass die Sprache der Moral aus einem Zustand der Ordnung in einen Zustand der Unordnung übergegangen ist“ (ebd.). So fasst MacIntyre unter den Ausdruck der „begrifflichen Inkommensurabilität der rivalisierenden Argumente“ (MacIntyre 1995, S. 21) eine wesentliche Schwierigkeit moralischen Debatten zusammen. Er bezieht sich darauf, dass in ausgewachsenen moralischen Debatten zumeist der Fakt zu tragen kommt, dass in der Regel jedes für sich stehende Argument für sich gesehen logisch und in sich schlüssig ist. Dadurch, dass die Ergebnisse der Argumentationskette, also die Schlussfolgerungen, die aus den Prämissen gewonnen werden, durch diese erst bedingt und wirksam gemacht werden, erwächst eine Abwägungs- und Entscheidungsproblematik. In der Folge ist für eine moralische Diskussion prekär, dass es nicht möglich ist, die jeweiligen Behauptungen gegeneinander abzuwiegen. Denn die normativen Forderungen, die jeder einzelnen Prämisse zugrunde liegen, können durch ihre Unterschiedlichkeit nicht gegeneinander aufgewogen werden (vgl. ebd.).

Dadurch, dass es in Bezug auf die Forderungen verschiedener normativen Prämissen „in unserer Gesellschaft keine eindeutige Möglichkeit gibt, zwischen diesen Forderungen zu entscheiden, erscheint die moralische Argumentation zwangsläufig endlos“ (MacIntyre 1995, S. 22). Daraus folgt für MacIntyre, dass alle konkurrierenden Schlussfolgerungen, werden sie wieder zu ihrer Grundannahme und ursprünglichen Prämisse zurückgeführt, nicht mehr als reinen Behauptungen und Gegenbehauptungen darstellen und in ihrem Wert nicht gegeneinander aufzuwiegen sind (vgl. MacIntyre 1995, S. 22). Dieses Problem erwächst MacIntyre zufolge aus einer nicht vorhandenen inhaltlichen Bedeutungsbindung von Begriffen. Essentielle Begriffe bedürften durch ihr inhärentes Wesen jedoch genau dieser Anbindung.

MacIntyre weist darauf hin, dass moralisch vorgebrachten Argumente häufig den Anschein erwecken sollen sachliche Argumente zu sein. Deshalb werden sie sachlich und vernünftig eingebracht, um ihrem gewünschten Charakter Ausdruck zu verleihen. Sollte der Grund der Handlungsanweisung oder des Appells an den Gegenüber gut und sinnig für den Ausführenden sein, werden ferner sachliche Kriterien als Merkmal konstatiert, die so für die Handlungsausführung ausschlaggebend werden. MacIntyre bewertet das Streben danach, sich beim Einbringen moralischer Argumente einer weitgehend an objektiven Normen orientierten Sprache zu bedienen, als kritisch. Der Versuch eines möglichst rationalen und nüchternen Spracheinsatzes, führt MacIntyre zur Frage, ob „der Einsatz des moralischen Argumentes in unserer Kultur zumindest das Bemühen zum Ausdruck bringt, in diesem Bereich unseres Lebens rational zu sein oder zu werden?“ (MacIntyre 1995, S. 24). Die Funktion von Sprache erfährt durch diese Analyse eine kritische Beleuchtung. Die pointierte Darstellung weist darauf hin, dass Sprache ein mächtiges Mittel ist, das jedoch ohne Bindung an Konvention oder Haltung gefährdet ist, lediglich Trivialitäten zu transportieren.

Insgesamt verwehrt sich MacIntyre einer zu unhistorischen Behandlung der Moralphilosophie und dagegen, dass Argumente zu simplifiziert miteinander verglichen werden. Sein Plädoyer zielt darauf ab, die jeweiligen historischen Kontexte ausreichend zu würdigen, damit den Argumentationskontexten und sprachlichen Konstruktionen, die angemessene Bedeutung beigemessen werden kann. Er argumentiert, dass die Ideen und zeitgenössischen Philosophen ihrer Eigenschaft nicht beraubt werden dürfen, ein Teil ihrer spezifischen Einbindung in die Kultur und der sozialen Abhängigkeit ihrer Zeit zu sein. Daraus folgt, dass auch die kontextuelle Abhängigkeit von moralischer Sprache im Allgemeinen oder dem Begriff der Tugend im Speziellen, nicht aufgelöst werden darf. Gesellschaften und die in ihr beheimateten Individuen sind in einem dauerhaften Wandel begriffen, welcher die Eigenschaften von Moral ebenfalls transformiert hat.

Dennoch glaubt MacIntyre daran, dass aus den unterschiedlichen, rivalisierenden Ansprüchen an Tugend, eine Kernvorstellung von Tugend freigelegt und beschreibbar gemacht werden kann. Um den vorherrschenden moralischen Skeptizismus der Moderne auflösen zu können, muss sich hierfür auf die Wurzeln der Moral besonnen werden, die in der Antike und insbesondere bei Aristoteles liegen. Halbig spricht in der Auseinandersetzung mit MacIntyre davon, dass es neben der Erneuerung einer aristotelischen Tradition auch der Schaffung eines geeigneten sozialen Kontextes bedarf, welcher „die Praktiken allererst ermöglicht, die den aretischen Begriffen ihre Bedeutung verleihen“ (Halbig 2013, S. 292). Die Rückbesinnung auf

den Tugendbegriff in aristotelischer Prägung müsste nach MacIntyre drei wesentliche Elemente miteinschließen. Diese Elemente sind „[d]ie Einbindung der Person in eine traditionelle Gemeinschaft, die Verwurzelung des moralischen Handelns in bestimmten gesellschaftlichen Üblichkeiten und eine teleologische Interpretation der menschlichen Natur und der menschlichen Biographie“ (Horn 2018, S. 254). Elementar ist für MacIntyre zudem, dass eine Gerechtigkeitskonzeption aus einer geteilten Idee des Guten entstehen muss (vgl. ebd.).

Die Darstellung der Tugend bei Aristoteles hat ein elementares Tugendverständnis geprägt, nach welchem Tugenden nicht einer sozialen Rolle zugehörig sind, sondern dem Menschen selbst. Die menschlichen Eigenschaften bestimmen hiernach auch die Eigenschaften von Tugenden. Obwohl die einzelnen Tugenden entwickelt werden müssen und die Aneignung und Ausübung das Mittel darstellt, welches den Zweck erst erfüllbar werden lässt, ist der Zweck nicht realisierbar, wenn das Mittel nicht angemessen beschreibbar wird.

MacIntyre beschreibt diese Kopplung als „innerliches Mittel“. Die Tugenden sind das innerliche Mittel für den menschlichen Zweck – das gute Leben (vgl. MacIntyre 1995, S. 247). Für MacIntyre sollte eine konkrete Verbindung zwischen menschlicher Praxis und Tugend bestehen, ohne Tugendverfolgung außerhalb eines festgelegten Rahmens von Praxis ausschließen zu müssen. Unter Praxis versteht er:

[J]ede kohärente und komplexe Form von sozial begründeter, kooperativer menschlicher Tätigkeit, durch die dieser Form von Tätigkeit inhärenten Güter im Verlauf des Versuchs verwirklicht werden, jene Maßstäbe der Vortrefflichkeit zu erreichen, die dieser Form von Tätigkeit angemessen und zum Teil durch sie definiert sind. (MacIntyre 1995, S. 251)

Güter unterscheiden sich hinsichtlich ihres Wesens, welches durch Innerlich-, oder Äußerlichkeit definiert sein kann. Äußerlichkeit ist dabei gekennzeichnet durch eine gewisse Zufälligkeit und Ungerichtetheit in Bezug auf die Erreichung des Gutes. Inhärente Güter sind hingegen spezifisch und gebunden an eine jeweilige Form der Praxis. Wesentlich ist zudem, dass sie erst durch die Erfahrung der Praxis selbst ausgestaltet und definierbar werden (vgl. ebd., S. 253).

Die Betonung der Verbindung zwischen menschlichem Wesen und der menschlichen Verwirklichung innerhalb einer Sphäre der sozialen Kooperation ist essentiell für das Verständnis von Tugend und illuminiert den Status von Tugend für die menschliche Daseinsform. MacIntyre macht deutlich, dass eine Tugend eine zu erwerbende Eigenschaft ist, die dem Menschen durch Ausübung ermöglichen kann, einen spezifischen Zweck zu erreichen. Das richtige funktionale Verständnis von Praxis ist für MacIntyre der Schlüssel für eine

persönliche, gerichtete Verbesserung einer Tugend auf dem Weg zur Vortrefflichkeit. In dem Erarbeiten und der Akzeptanz eines Verständnisses für die Praxis, die einer Tugend zugeordnet ist, liegt der Schlüssel, diese überhaupt erreichen zu können. Liegen dieses Verständnis und diese Akzeptanz nicht vor, erscheint es nicht möglich, ein inhärentes Gut erlangen zu können. Denn dann könnten die Maßstäbe des inhärenten Gutes nicht eingehalten werden und wären somit äußerlich. Menschen befinden sich bezüglich ihres Verhältnisses zueinander und zu ihrer Vorstellung von Gütern in einer wechselseitigen Verbindung miteinander und müssen deshalb gemeinsam die Maßstäbe von Praxis ausdifferenzieren. Aus diesem Grund ist die Praxis für MacIntyre immer in einen Bezug zu setzen. Zum einen zu denen, die aktuell eine Form der Praxis ausüben, aber auch zu denen, die vorherige Praxis geprägt haben, damit davon gelernt werden kann und die Tradition als zugehörige Autorität einer Praxis Berücksichtigung finden kann (vgl. MacIntyre 1995, S. 259).

Die Beziehung zwischen Praxis, Gütern und Tugend beschreibt MacIntyre unter Berücksichtigung der Lebenswelt so: „Der Besitz der Tugenden – nicht nur ihres Anscheins und ihrer Abbilder – ist notwendig zur Erreichung letzterer; doch der Besitz der Tugenden kann uns durchaus daran hindern, äußere Güter zu erlangen“ (ebd., S. 262).

Damit geht er auf die lebensweltlichen Herausforderungen und die tatsächliche Problemstellung für die Tugendverfolgung ein. Diese wird durch die Vielfältigkeit der menschlichen Praxis, woraus wiederum eine Vielfalt von Gütern mit konfligierenden Ansprüchen erwächst, herausgefordert. MacIntyre definiert das Wesen von Tugend unter Zuhilfenahme der Praxis, weil er erreichen möchte, dass eine jeweils differenzierte Prüfung in Bezug auf die Tugend und jeweilige Praxis vollzogen wird. Fähigkeiten und Charakter müssen insofern involviert werden. In Abgrenzung zu Aristoteles definiert MacIntyre den Zweck und die Funktion von Tugenden mit Hilfe der Praxis, obwohl er ihre Ausübung nicht auf den Rahmen der Praxis beschränkt. Aristoteles legt hingegen Zweck und Funktion durch das Menschenleben selbst, welches als gut bezeichnet werden kann, fest (vgl. MacIntyre 1995, S. 268).

Obwohl MacIntyre Tugenden unter Bezugnahme auf den Begriff der Praxis definieren möchte, vermittelt er, dass dies nicht mit einer Zustimmung zu jeder Form von Praxis verbunden sein muss. Er bindet Tugenden nicht an eine Bewertung von gut und richtig, plädiert aber dafür, dass gegebenenfalls eine moralische Kritik nötig wäre. Unklar bleibt, wie und woher diese moralische Kritik geleistet werden können soll. Die Betonung der Autorität von Tradition für

die Ausübung von Praxis scheint für mich eher gegen eine offene Wahrnehmung von Veränderungsbedürftigkeit wichtiger Praxis zu sprechen.

MacIntyre verweist darauf, dass „eine Ethik der Tugenden als Gegenstück eine Vorstellung vom moralischen Gesetz braucht“ (ebd.). Er führt damit aus, dass die konkrete Praxis durchaus eine Erweiterung benötigt, die den Status von Praxis in einen größeren moralischen Kontext stellt, weshalb „die Kernvorstellung einer Tugend weiter geht, als mit Hilfe der Praxis deutlich gemacht werden kann“ (MacIntyre 1995, S. 268). Damit geht MacIntyre auf den Zweck nicht nur einer rausgelösten Tugend, sondern der Tugenden und ihrer Rolle für das menschliche Leben selbst ein - den Telos. Würden Tugenden jeweils alleine für sich gesehen werden, käme es zu einer Diffusion von Ansprüchen und Forderungen, die aus den konkurrierenden Gütern mit ihren jeweiligen Treuepflichten erwachsen. Ein Telos als verbindende übergreifende Vorstellung für das ganzheitliche Menschenleben ist unabdingbar, weil die divergierenden Wahl- und Handlungsentscheidungen andernfalls nicht gänzlich aufgelöst werden könnten, wodurch das Selbst des Individuums fragmentiert werden würde. Zwar existiert ein Kontext für die einzelnen konkreten Formen der Praxis. Dennoch benötigen diese zwingend einen übergreifenden Kokon, welcher die Begrenztheit der Güter aufzulösen vermag und in eine Ganzheitlichkeit formatiert. Diese Ganzheitlichkeit ist die Einheit des Menschenlebens und des Guten hierin (vgl. MacIntyre 1995, S.270f.). MacIntyre verweist auf ein Spezifikum, welches er als von „der Tradition anerkannte Tugend“ klassifiziert, „die nur unter Bezug auf die Gesamtheit des menschlichen Lebens spezifiziert werden kann – die Tugend der Rechtschaffenheit oder Beständigkeit“ (MacIntyre 1995, S. 271).

Dieser Einschub, der darin besteht, darauf hinzuweisen, dass neben dem Versuch in einzelnen Tugendformen die jeweilige dazugehörige Praxis richtig zu verstehen und zu versuchen hierbei Exzellenz zu erreichen, etwas Übergeordnetes existiert, was sich auf die Ganzheit des Lebens bezieht und als eine Form der personalen Willenserklärung gewertet werden kann, hätte meines Erachtens einer stärkeren Berücksichtigung und Erläuterung bedurft. Eine Tugend der Rechtschaffenheit, die keine spezifische Praxis benötigt, sondern sich auf eine Ganzheitlichkeit des Lebens bezieht und den Willen zu guten Handlungen ausdrückt, ist für mich eine potentielle Klammer, die Tugendverständnis und tugendhaftes Handeln in einen übergeordneten Rahmen bettet. Hier liegt das Potential, die Spezifika und Unterschiede aufzulösen, die aus den unterschiedlichen Traditionen und Interpretationen von Tugend erwachsen sind.

Durch den gewählten Argumentationsstrang MacIntyres lässt sich dennoch die Frage aufwerfen, ob er durch die Sonderrolle der Rechtschaffenheit von seiner eigenen

Argumentationsstruktur abweicht, da diese Tugend der Rechtschaffenheit doch scheinbar auch außerhalb eines historischen Rahmens fixiert wäre. Ist die Tugend, die von ihm als Rechtschaffenheit bzw. Beständigkeit eingeführt wird, also vom geforderten Historizismus der Betrachtung befreit? MacIntyre fordert eine traditionsgebundene Rationalität, die bei der Beurteilung von Charakteren die Prägungsfaktoren der Umgebungsgesellschaft mitberücksichtigt und eine Rollentrennung zwischen privatem und politischem Wesen verwirft. Die Ableitung moralischer Vorstellungen direkt aus dem umgebenden Moralsystem und eine Nicht-Berücksichtigung der Individualität, bei konsequenter Betonung gemeinschaftlicher Prinzipien wirft die Problematik auf, dass der personale Blickwinkel auf Tugendverfolgung vernachlässigt wird, weil dieser von der jeweils bestehenden moralischen Ordnung und den herrschenden Moralprinzipien überlagert bleibt.

Insgesamt durchläuft MacIntyres Darstellung der Tugenden drei Stufen. Zunächst werden die Tugenden als Eigenschaften klassifiziert, die notwendig dafür sind, die einer Praxis inhärenten Güter erlangen zu können. Dann folgt die Einordnung der Tugenden in ihrer Funktion zum Gut eines ganzheitlichen Lebens beizutragen und abschließend wird die Darstellung ergänzt durch die menschliche Strebensvision, die nur in einer aktuellen sozialen Tradition erarbeitet und verstanden werden kann (vgl. MacIntyre 1995, S. 362). Er plädiert dafür, dass eine Tugend nur dann als solche ihren Platz beanspruchen darf, wenn sie alle drei Dimensionen mit den spezifischen Bedingungen erfüllen kann. MacIntyre zeichnet ein Bild von Tugend, welches durch einen sozialen Gruppenkontext geprägt und sensitiv für die konkrete Lebenswelt des Individuums sein muss, weil diese in der sozial, lokalen Lebenswelt die Voraussetzung für das ein gemeinsames Verständnis der Mitglieder über das Gute bedeutet.

4.2 Moral, Gesellschaft und Gemeinwohl

Michael J. Sandel ist durch seine Befassung mit Gerechtigkeit, insbesondere durch das Aufgreifen von politischer und gesellschaftlicher Moralphilosophie bekannt geworden. Michael J. Sandel konstatiert, dass das heutige demokratische Erleben bei den Bürgern dazu führt, dass diese von der Politik frustriert sind. Er diagnostiziert einen „ausgehöhlten öffentlichen Diskurs ohne moralische Bedeutung“ und sieht die „Leere der politischen Auseinandersetzung während der letzten Jahrzehnte“ als einen Grund für die Unzufriedenheit durch den die mannigfaltigen „Protestparteien und -bewegungen“ (Sandel 2015, S. 7) erstarkt sind. Sandel fordert deswegen die Etablierung einer politischen Philosophie, die sich auch im öffentlichen Diskurs wiederfindet, moralische Fragestellungen behandelt und Debatten darüber führt, wie mit den großen gesellschaftlichen Fragen umgegangen werden soll. Durch eine

inhaltslose Verwendung des Moralbegriffs und eine politische Sprache, in der lediglich Plattitüden wiedergegeben würden, würde befördert werden, dass Sinnentleerung und Bindungslosigkeit Vortrieb geleistet wird. Die starke und sichtbare Orientierung hin zu einem Marktdenken bedauert Sandel und verweist darauf, dass das Zuweisen von Preisen für menschliche Tätigkeiten moralische und staatsbürgerliche Werte zersetzt und gefährdet (vgl. Sandel 2015, S. 16f.). In seinem Werk „Vom Ende des Gemeinwohls“ („The Tyranny of Merit“) kritisiert Sandel die Hybris einer angeblichen Leistungsgesellschaft, die es nicht vermag, die Privilegierten und die Benachteiligten in einem System, das auf Leistung beruhen möchte, gleich zu behandeln.

In einer Gesellschaft der Ungleichheit wollen diejenigen, die ganz oben landen, daran glauben, dass ihr Erfolg moralisch gerechtfertigt ist. In einer meritokratischen Gesellschaft heißt das, die Gewinner müssen glauben, dass sie ihren Erfolg aufgrund des eigenen Talents und harter Arbeit verdient haben. (Sandel 2020, S. 25)

Sandel verweist darauf, dass selbst wenn eine tatsächliche, faire Leistungsgesellschaft gegeben wäre, das einzelne Individuum dennoch nicht auf ein singuläres, selbstverantwortliches Werk des Erfolges zurückblicken könnte. Die Mit-Verantwortung von Personen, Institutionen oder sonstigen Beeinflussern für den erreichten Erfolg, ist etwas, das nicht ausgeblendet werden kann. Die gewollte Wahrnehmung einer Eigenverantwortung und der Autarkie gegenüber diesen Elementen beschwört jedoch die Gefahr herauf, dass Dankbarkeit und Demut in den Hintergrund treten und die Schützenswürdigkeit des Gemeinwohls nicht bewusst wahrgenommen wird. Sandel postuliert, dass eine Auseinandersetzung mit den Begriffen des Verdienstes und der Leistung stattfinden müsse, um der Bedeutungsumformung, die diese Begriffe erfahren haben zu begegnen, gesellschaftliche Spaltung zu stoppen und sich in einer Gesellschaft wieder am Gemeinwohl, statt an einem prekären Leistungsprinzip orientieren zu können (vgl. ebd., S. 26f).

Sandel schlussfolgert, dass das problematische technokratische Konzept von Politik eine Überzeugung beinhaltet und ausdrückt, die dazu führt, dass die Mechanismen des Marktes als die vorrangigen Werkzeuge zur Erlangung des Gemeinwohls betrachtet werden.

„Dieser politische Denkansatz ist insofern technokratisch, als er zentrale moralische Erläuterungen aus der öffentlichen Debatte abzieht und ideologisch strittige Fragen behandelt, als seien sie Angelegenheiten der wirtschaftlichen Effizienz und damit Aufgabe von Experten“ (Sandel 2020, S. 33). Die Gefahr, die darin besteht, ist, dass den Bürgern vermehrt das Gefühl vermittelt wird, dass durch die Komplexität und die technokratische Fokussierung, keine Teilhabe im Sinne einer demokratischen Anteilnahme oder Debatte mehr möglich ist. Wird eine

fehlende moralische Bindung seitens der Politik zu zentralen und bewegenden, die Gemeinschaft betreffen Fragen wahrgenommen, führt dies zur Ablehnung des politischen Spektrums und zur Förderung populistischer Tendenzen.

Sandel positioniert sich gegenüber der Idee der Meritokratie, indem er ausdrückt, dass diese nicht nur in der Praxis hinter der Theorie zurückbleibt, sondern auch grundsätzlich anzuzweifeln sei, ob diese überhaupt „moralisch oder politisch zufriedenstellend wäre“ (ebd., S. 41). Das schwerwiegendste Argument für die Meritokratie, wonach es nicht verdient wäre, für etwas, was außerhalb des eigenen Einflussbereiches liegen würde, belohnt zu werden, könne im Kern hinterfragt werden. Denn Talente selbst sind nicht erarbeitet, sondern zufällig. Arbeit und eingebrachte Mühe selbst wären hingegen Kriterien, woran Verdienst oder Aufstieg zufriedenstellender bemessen werden könnten. Durch die Gleichsetzung von Arbeit und Talent mit Aufstieg ist jedoch ein Narrativ entstanden, das gesellschaftliche Gewinner und Verlierer einteilt und Erfolg als Verfolgung eines tugendhaften, selbst verantworteten Weges klassifiziert. In einer marktgetriebenen Gesellschaft bedeutet diese Lesart, dass wirtschaftlicher Erfolg verdient ist, ebenso wie wirtschaftlicher Misserfolg selbstverantwortlich entstanden ist.

Die Gefahr einer Meritokratie liegt darin, dass sich wirtschaftlich, erfolgreiche Individuen nicht als Teil eines Ganzen im Sinne einer Gemeinschaft sehen, weil die Zufälligkeit der Zuteilung von Talenten und Glück verdrängt wird (vgl. Sandel 2020, S. 42). Sandel greift kurz die Historie der Meritokratie auf, indem er Platons Idee des Philosophenkönigs anspricht, der die Gesellschaft als geeigneter Repräsentant regieren sollte. In dem hier behandelten Kontext von Tugend verweist er weiterhin auf Aristoteles, der Sandel zufolge vertrat, dass Personen, die sich durch besondere Verdienste auszeichnen, ein besonderes Maß an Mitbestimmung für öffentliche Fragen zukäme. Der anzusetzende Maßstab für Aristoteles sei hierbei nicht Reichtum oder edle Geburt gewesen, sondern „phronesis, der praktischen Klugheit beim Nachdenken über das Gemeinwohl“ (Sandel 2020, S. 46)

Auch die Gründerväter Amerikas seien Anhänger der Idee gewesen, dass „tugendhafte, kompetente Männer wie sie ins Amt gewählt würden“ (ebd.). Sandel schreibt, dass allen Vorstellungen von Meritokratie, die Gemeinsamkeit anhafte, dass eine Herrschaft, die sich auf Leistung und Verdienst begründen solle, moralische und bürgerliche Tugenden einschließen müsse und das Gemeinwohl insofern eine Abhängigkeit zur moralischen Erziehung der Bürgerinnen und Bürger aufweist (vgl. ebd., S. 47). Die Verknüpfung von Leistung und Verdienst mit einem Vorstellungsmodell, dass eine besondere Form von Kompetenz dafür nötig sein sollte, um Macht auszuüben, ist kritisch, weil sie sich gegen Gleichheit und Demokratie

richtet, die zuvor angesprochenen Zufälligkeiten der Begünstigung außer Acht lässt und menschliche Gleichwertigkeit trivialisiert. In Gesellschaften, die Wert mit ökonomischem Gewinn gleichsetzen, dabei jedoch nicht schaffen das Gemeinwohl für alle zu steigern, sondern stattdessen Ungleichheit befördern, ist eine gesellschaftliche Spaltung logische Konsequenz. Sandel beleuchtet, dass keine tatsächliche Chancengleichheit existiert und der Wettbewerb um Ämter oder gesellschaftlichen Aufstieg nach wie vor nicht singulär an Leistung und persönlichen Verdienst geknüpft ist.

Die Kritik an der meritokratischen Logik verbindet Sandel mit dem Verweis darauf, dass der Glaube daran, es ginge im wesentlichen darum Verteilungsgerechtigkeit herzustellen, um die unzufriedenen populistischen Massen zu besänftigen, nicht verstanden hätte, dass vielmehr die Sinnentleerung der öffentlichen Debatte problematisch ist, da hier der Raum für Populismus und Extremismus geöffnet würde. Deswegen fordert Sandel zur Stärkung der Demokratie einen stabileren öffentlichen und demokratischen Diskurs, der auch die spalterische Wirkung einer meritokratischen Ausrichtung für Gesellschaft und gemeinschaftliches Zusammenleben inkludiert (vgl. Sandel 2020, S. 52).

Die Betrachtung des vorherrschenden westlichen Leistungsverständnisses und des Gedankenganges, dass eine gerechte Gesellschaft eine Leistungsgesellschaft sein muss, in der sich die Erbringung von Leistung auszahlt und dazu führt, dass sich jedes Gesellschaftsmitglied gemäß der eigenen Fähigkeit und der erbrachten Arbeit den verdienten Platz erarbeiten kann, ist wichtig. Durch das Hinterfragen von gebildeten Kategorien und der Idee der Chancengleichheit wird zudem ermöglicht, das hiermit verknüpfte Verständnis von Tugend zu eruieren. Der mit dem Vorstellungsmodell der Leistungsgesellschaft verbundene Topos einer Gesellschaft, die persönliche Anstrengungen und Leistungen belohnt, muss zwingend mit dem Glauben an Fairness verbunden sein. Solange eine Gesellschaft glaubhaft ein solches Bild vermitteln kann, bleibt sie attraktiv für alle Gesellschaftsmitglieder. Befördert sie so doch den Glauben an eine gerechte Welt, die Selbst- und Eigenverantwortlichkeit des Handelns und grenzenlose Möglichkeiten für das Individuum. Sie ist so Ausdruck eines moralischen Glaubens, das zu erhalten, was persönlich zusteht (vgl. ebd., S. 55).

Hypokoristisch wird das gesellschaftliche Modell der Meritokratie durch die Nichteinhaltung der hierfür erforderlichen Fairness und Gleichheit sowie durch die implizite Annahme, dass Menschen für ihr persönliches Schicksal gänzlich selbst verantwortlich wären, wodurch persönliche Härten mit personaler Verantwortung verknüpft werden. Die Faktoren Zufall und Glück werden ausgeblendet und durch den Mythos von harter Arbeit als alleinigem Merkmal

für Erfolg ersetzt. Die Überzeugung, dass der Tugendhafte wirtschaftlich entlohnt wird, während der Lasterhafte sich nun mal nicht genug angestrengt hat und seinen Misserfolg dementsprechend verdient, ist verheerend und antihumanistisch, da sie doppelt stigmatisiert. Der Gebrauch einer Rhetorik, die persönliche Verantwortung, Leistung, Verdienst und Erfolg zusammen beschreibt, hat dazu geführt, dass die Kopplung von Leistung und Belohnung im Alltagsverständnis eine starke Präsenz besitzt.

Sandel evoziert, dass sich Populisten wie Trump die Antipathie gegenüber den meritokratischen Eliten zunutze gemacht haben und die Wut von Teilen der Arbeiterklasse mit dem Gefühl der Benachteiligung durch die Globalisierung geschickt zu verbinden wissen.

Die „Rückbesinnung auf nationale Souveränität, nationale Identität und nationalen Stolz“ (Sandel 2020, S. 115) ist ein populistisches Instrument, welches sich gegen den Wettbewerb der Globalisierung und die wahrgenommene Verachtung und Beleidigung gegenüber der eigenen Leistung richtet.

Die Kritik Sandels an der gelebten Konzeption der Leistungsgesellschaft und der wiederholten Botschaft vom selbstverantworteten Aufstieg, fasst er in drei Thesen zusammen:

Die Wiederholung der Botschaft, wir seien für unser Schicksal selbst verantwortlich und hätten verdient, was wir bekommen, höhlt unter den Bedingungen ausufernder Ungleichheit und zum Stillstand gebrachter gesellschaftlicher Mobilität die Solidarität aus und demoralisiert diejenigen, die von der Globalisierung zurückgelassen wurden. (Sandel 2020, S. 118)

Weiter:

Darauf zu bestehen, dass ein Uni-Abschluss der vorrangige Weg zu einem angesehenen Job und einem anständigen Leben sei, sorgt für ein auf Bescheinigungen beruhendes Vorurteil, das die Würde der Arbeit untergräbt und diejenigen erniedrigt, die keine Uni besucht haben. (ebd.)

Und drittens:

Darauf zu bestehen, dass gesellschaftliche und politische Probleme am besten durch hochgebildete, wertneutrale Experten gelöst werden können, entspricht einer technokratischen Konzeption, die die Demokratie korrumpiert und normale Bürger entmachtet. (ebd.)

Die Analyse Sandels verweist auf die gesellschaftliche Dimension, die aus einer Interpretation von Tugend entstanden ist, die sich auf eine eigenschaftsorientierte Lesart fokussiert und soziale Stellung und Erfolg mit verdienter Anstrengung und Kompetenz gleichsetzt. Unter Berücksichtigung der tatsächlichen gesellschaftlichen Chancengleichheit, die soziale Mobilität und Aufstieg nicht ausreichend gewährleisten kann, zeigt sich, dass dieses Vorstellungsmodell nicht hinreichend tragfähig ist. Vielmehr scheint dieses Postulat der gerechtfertigten Ungleichheit nicht mehr dazu geeignet zu sein, den gesellschaftlichen Kitt bereitzustellen zu

können, sondern vermehrt Potential für individuelle und gesellschaftliche Demoralisierung in sich zu tragen. Wenn soziale Wertschätzung an die Güte von Bildungsabschlüssen oder sozioökonomischem Status gekoppelt wird, entsteht eine Abwertung von Menschen und Lebensmodellen, die innerhalb dieses Systems nicht anhand jener Maßstäbe reüssieren konnten oder können, gleichwohl sie zweifelsohne eine anders geartete wertvolle Leistung erbringen.

Die meritokratische Betonung von Anstrengung und harter Arbeit möchte die Vorstellung rechtfertigen, dass wir unter den richtigen Voraussetzungen für unseren Erfolg verantwortlich und deshalb zur Freiheit fähig sind. Außerdem ist sie bestrebt, den Glauben zu rechtfertigen, dass Erfolg, wenn der Wettbewerb wirklich fair verläuft, sich mit der Tugend verbindet; diejenigen, die hart arbeiten und sich an die Regeln halten, werden die Belohnungen ernten, die sie sich verdient haben. (Sandel 2020, S. 200)

Wiederholt wird deutlich, dass der Begriff der Tugend in einem Verständnis gebraucht wird, welches mit spezifischer Anstrengung bei gleichzeitiger Regeltreue verknüpft scheint. Tugend ist in diesem Zusammenhang etwas Personales, das abstrakt erscheint, aber mit einer Vorstellung von richtig und falsch verbunden ist, ebenso wie eine Dimension der Leistungsmessung inhärent bleibt. Die Schwierigkeit Leistung und Verdienst konsensfähig zu bestimmen, scheint allerdings eine grundsätzliche Herausforderung für die Lesart von Tugend darzustellen. Sie tritt immer dann auf, wenn mit einer Tugend das Postulat verbunden ist etwas zu messen.

Das gesellschaftliche Auseinanderdriften hat nach Sandel viel mit der Tatsache zu tun, das Menschen vermittelt wird, dass ihre Arbeit, da sie vom Markt weniger geschätzt wird, weniger soziale Wertschätzung und Anerkennung verdiene. Obwohl es falsch ist, dass der Marktwert von Arbeit und das damit eingenommene Geld, den Wert des gesellschaftlichen Beitrags misst, ist dieser Gedankengang scheinbar tief in der westlichen Kultur verankert (vgl. Sandel 2020, S. 314). Das Stehlen der Würde ist insofern das tatsächliche Problem, welches zur Spaltung westlicher Gesellschaften führt. Sandel spricht von einer „Krise der Anerkennung“ (ebd., S. 330) und schlägt vor, dass eine Gesellschaft „bürgerliche Tugenden kultiviert und alle befähigt, zusammen über lohnende Ziele unserer politischen Gemeinschaft nachzudenken“ (Sandel 2020, S. 331f.). Die Refokussierung auf den Arbeitsbeitrag selbst, ohne diesen zu bewerten oder gemäß seines ökonomischen Nutzwertes zu klassifizieren, könnte ein Ausweg aus dieser selbstgeschaffenen gesellschaftlichen Misere sein. Arbeit würde dann verstanden werden „als eine Tätigkeit zu gesellschaftlicher Integration, einen Schauplatz der Anerkennung und eine Möglichkeit, unserer Verpflichtung nachzukommen, einen Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten“ (Sandel 2020, S. 335).

Das Plädoyer Sandels fordert eine gesellschaftliche Hinwendung zur Erarbeitung eines gemeinsamen Verständnisses von Gemeinwohl. Eine Interpretation von Gemeinwohl, die nicht an Leistung gekoppelt ist, sondern an gemeinschaftlicher Begegnung. Hierfür würde ein Verständnis von Tugend benötigt werden, was sich in diesem Sinne von der Idee der Leistungsmessung differenzieren muss. Die Charakteristik der Gemeinschaft kann gegenüber dem Einzelnen nicht gleichgültig sein, ebenso wie der Einzelne sich nicht als abgekoppeltes Individuum verstehen darf. Wie Sandel herausstellt, bedarf es dafür eine bürgerliche Tugend. Wenn die Gesellschaft ein neues Tugendverständnis entwickeln muss, um Spaltung entgegenzuwirken, dann muss besonders auf personaler Ebene weiter ausdifferenziert werden, was dies tatsächlich für den Einzelnen und dessen Tugendhaftigkeit bedeutet.

4.3 Die Tugend des Charakters und die Lebenszielorientierung

Otfried Höffe stellt die Frage, ob der seit der Antike vertretenen Ansicht „gerecht werde man durch gerechtes, besonnen durch besonnenes Handeln, und generell erwerbe man eine Tugend durch fortgesetztes Einüben“ (Höffe 2007, S. 353) zu widersprechen sei. Er behandelt die autonome Selbstbindung des Individuums an die Moral und verweist auf die Herausforderungen, die mit einer autonomen Vorstellung von Moral verbunden sind. Die Selbstbindung des Individuums an moralisches Handeln, die einhergehen muss mit einem tiefen Bewusstsein über die eigene Lebensführung, könne nicht mit reiner Nachahmung oder mechanische Regelbefolgung einhergehen. Um von vollständiger Autonomie auszugehen zu können, sei „verlangt, daß eine Person ihr Leben tatsächlich nach Maßgabe verallgemeinerbarer Maximen führt, sich überdies dieser Lebensführung so sicher ist, daß sie selbst dort, wo der natürlichen Neigung Opfer abverlangt werden, die Opfer um der moralischen Pflicht willen tatsächlich erbringt“ (ebd.). Höffe beantwortet die gestellte Frage selbst, indem er darauf hinweist, dass Habitualisierung durchaus dazu geeignet ist, nicht nur Verhaltensweisen einzuschleifen, sondern auch Einsicht zu fördern. Zielsetzung wäre jedoch, über die Phase des Einübens und der Reproduktion des Gewollten hinauszutreten. Nicht allein die Stabilisierung von Verhalten sei für das einzelne Individuum maßgeblich. Es ist die innere Zustimmung, die zum Verhalten hinzutreten muss, um von tatsächlicher Moralität reden zu können. Damit wird die innere Haltung angesprochen, die für wahrhaftige Moralität gegeben sein muss. Er beschreibt damit die absolute Forderung an Moralität und postuliert, dass eine solche Vollkommenheit als moralisches Wesen, welche ebendiese Haltung inkludiert, durch das Individuum in einem Akt der Selbsterziehung vollzogen werden muss, welcher über eine externe Moralerziehung hinausgeht (vgl. ebd., S. 354f.).

Höffe greift die personale Lebenszielorientierung auf, respektive geht auf die Frage ein, warum das Individuum überhaupt moralisch sein sollte. Hinter dem Faktor des kollektiven Vorteils, für den eine auf Pflichten basierende Legalitätsmoral ausreichend wäre, existiert ein zentraler Grund für die personale Moralität. Der Autor spricht von einem „außergewöhnlichen Vorteil, ein vorteilsloser Vorteil, der in nichts anderem als einer Anerkennung um ihrer selbst willen liegt“ (Höffe 2007, S. 357). Der Grund findet sich gewissermaßen in der absoluten Anerkennung der Moralität selbst, die dazu führen soll, sich als moralische Person dann selbst anerkennen und achten zu können, wenn das dem Moralgesetz inhärente Wesen gelebt wird. Höffe beschreibt diesen Vorgang als „moralische Selbstachtung“ (ebd.), wodurch ausgedrückt werden soll, dass es nicht primär um eine Pflichtenverfolgung gegenüber anderen geht, sondern primär um eine Selbstverpflichtung im Sinne einer Selbstverantwortung. Versteht sich das Individuum als moralische Person, geht dies damit einher, dass als solche eine moralische Vervollkommenung versucht wird, um der eigenen individuellen Würde gerecht zu werden. Dieser Versuch ist nicht primär darauf bezogen, alle Begabungen oder Fähigkeiten vollumfänglich zu entfalten, sondern richtet sich auf eine inhärente Haltung und ein Verständnis aus, welches sich darin ausdrückt, die eigene Würde durch Moralität herzustellen.

Die Antwort auf die Frage, warum es lohnenswert sei eine moralische Person zu sein, könne vierstufig beantwortet werden. Basal wäre das Interesse daran, zusammen mit anderen überleben zu können (1). Die Steigerung dieses basalen Interesses bestünde darin, im Zusammenleben die Chance auf ein glückliches und gutes Leben zu maximieren (2). Die nächsthöhere Interessensstufe richtet sich auf die wechselseitige Anerkennung aus, welche zudem die Gleichberechtigung als Person bedeutet (3). Final besteht die ganzheitliche Interessensverfolgung darin, dass das Individuum nur dann alle Möglichkeiten, ein guter Mensch zu sein, ausschöpfen kann und als genuin moralische Person gelten darf, wenn dies als Anspruch an sich selbst absolut verstanden ist (4).

Höffe klassifiziert diese vier Stufen als minimal-pragmatisch (1), optimal-pragmatisch (2), als rechtsmoralische Pflicht gegenüber anderen (3) sowie als Pflicht gegen sich selbst (4) (vgl. Höffe 2007, S. 358f.). Die Verbindung von Moralität mit personaler Selbstachtung stellt demnach die wesentliche Formel zur Glücksverfolgung dar. In der Verfolgung eines moralischen Lebens findet sich Sinnhaftigkeit. Gemäß Höffe ist die Selbstachtung das Gefühl, welches zwischen allen einzelnen Gegebenheiten und einzelnen Handlungsaktivitäten dafür sorgt, dass sich tatsächliche, tiefe Zufriedenheit einstellen kann. Diese Zufriedenheit wird als ein Gefühlszustand beschrieben, der allerdings dauerhaft sein sollte und nicht von

episodenhaften Erlebnissen aus dem Leben erschüttert werden kann. Es wird damit das sprichwörtliche „in den Spiegel sehen können“ beschrieben, was sich im Wissen darin ausdrückt, dass den Ansprüchen an das Leben als guter Mensch versucht wird bestmöglich nachzukommen.

Dieser Zustand wäre theoretisch erreichbar, ohne persönliche Lebensereignisse oder Lebenspläne zu berücksichtigen, da diese Zufriedenheit eine innere Haltung und einen Bewusstseinszustand widerspiegelt. Höffe spricht zur Klarstellung dennoch davon, dass dieser Zustand nicht mit einem vollkommenen Glück verbunden sei. Erfolglosigkeit in Lebensplanung oder eine Anhäufung schlechter Ereignisse können sehr wohl das Befinden einer Person tangieren, obwohl hierdurch nicht die moralische Selbstachtung berührt werden muss. In der eigenen Lebensführung Moralität anzustreben und diese zudem tatsächlich zu leben muss nicht bedeuten, dass „stets ein zur Moralität proportionales Glück herauskommt“ (Höffe 2007, S. 359). Höffe möchte darlegen, dass das Glücksverlangen für sich genommen nicht zwingend für die Moralität des Individuums spricht und es, obwohl kumulierte Moralität Gutes für Gemeinschaften und Gesellschaften mit sich brächte, es doch eher um eine Art von ganzheitlicher moralischer Integrität geht, die das Individuum für sich erreichen könne. Moralität ist demnach nicht singulär ausschlaggebend für das absolute Glück des Menschen, ohne diese kann jedoch nicht von tatsächlichem Glück gesprochen werden.

Schlussendlich besteht hiernach eine Anforderung an das Individuum selbst, sich und dem eigenen Leben etwas Gutes zu tun, indem das Leben als moralisches Wesen gelebt wird. Als Individuum nicht primär auf Glücksverfolgung fokussiert zu sein, sondern den Charakter des eigenen Wesens in den Vordergrund zu stellen und sich dessen bewusst zu sein, dass Moralität notwendig ist, um tatsächliches Glück zu empfinden, verlangt eine Daseinsform höchster personaler Reflexion. Eine vorübergehende Glücksorientierung des Individuums ist nicht ausreichend, um von einer handlungsleitenden Disposition zur Moralität auszugehen. Höffe zufolge muss deshalb zu einer Charaktertugend ein zusätzliches Element in der Funktion einer intellektuellen Tugend hinzutreten. Diese könnte qualifiziert sicherstellen, dass zielführende Wege beschritten werden und so eine grundsätzliche Orientierung im Sinne der Charaktertugend umgesetzt werden kann. Demnach wäre der Mensch erst durch das Zusammenspiel der beiden Tugendformen überhaupt glückstauglich (vgl. Höffe 2007, S. 127).

Es ist diskutabel, ob diese Interpretation von Höffe bedeutet, dass die Charaktertugend an sich, obwohl diese doch diejenige ist, die das Element der Haltung darstellt, dadurch abgewertet wird. Auch wenn Höffe jene intellektuelle Tugend als Lebensklugheit bezeichnet, wodurch der

Lerncharakter betont wird und diese zudem als gleichrangig darstellt, bleibt doch zu hinterfragen, ob die Überbetonung eines eigenschaftsbasierten Elementes, wie das der Klugheit, nicht dazu führt, dass die Gleichrangigkeit der menschlichen Daseinsformen konterkariert und die dem Einzelnen gegebenen Mittel über verfolgte Intention und gelebte Haltung gestellt wird. Eine solche Interpretation würde bedeuten, dass die von Höffe als vierte Stufe beschriebene Form der Moralität der optimalsten Interessensverfolgung viele Menschen exkludieren und damit in ihrer moralischen Vollwertigkeit abstufen würde. Nämlich dann, wenn sie das Wesen der Moralität intellektuell nicht komplett durchdringen könnten. Hieraus folgt, dass diese Lesart von Tugend für mich abzulehnen wäre, da sie die menschliche Gleichrangigkeit mittelbar diskriminiert und personale Integrität in der Lebenszielorientierung an kognitive Kompetenzen knüpft.

4.4 Die Objektivität des Guten und der Tugend

Martha Nussbaum ist es gelungen bedeutende Beiträge zur Gerechtigkeitsforschung und dem Gerechtigkeitsbegriff zu erarbeiten. Nussbaum greift in ihren Konzeptionen auf aristotelische Gedankengänge zurück, um sie differenziert zu rezipieren und in einer Theorie des Guten zu verknüpfen. Zentrale Orientierung für ihre Überlegungen ist die Natur des Menschen, die gemäß ihrer Überzeugung von Aristoteles selbst treffend in ihren Grundlinien erfasst wurde (vgl. Nussbaum 2014, S. 264). Nussbaum lobt „die Verbindung von Exaktheit und Konkretheit, von theoretischer Stärke und Sensibilität für die realen Bedingungen menschlichen Lebens und Entscheidens in ihrer Mannigfaltigkeit und Veränderbarkeit“ (ebd., S. 228), die Aristoteles in seinem tugendbasierten Ansatz erfasst hat. Sie verwehrt sich hingegen einer Lesart von Tugend, die sich dem Relativismus zuwendet und die „angemessenen Kriterien für das ethisch Gute einzig und allein aus den jeweiligen lokalen Bedingungen [...], Traditionen und Praktiken einer jeden Gesellschaft oder Gruppe [...] [ableiten möchte]“ (Nussbaum 2014, S. 228). Diese Fixierung erscheint ihr für die Implementierung von ethischem Fortschritts als ungenügend.

Nussbaum verweist darauf, dass innerhalb der tugendbasierten ethischen Theorie von Aristoteles deutlich wird, dass es nur eine tragfähige Vorstellung des menschlich Guten und der menschlichen Entwicklung geben kann. Diese muss objektiv sein. Eine partikulare, lokale Praxis und Entwicklung der Idee des menschlich Guten ist nicht ausreichend, weil sich die Vorstellung des menschlich Guten aus den menschlichen Wesensmerkmalen selbst herleitet und nicht von der Anerkennung einer lokalen Tradition abhängig ist (vgl. Nussbaum 2014, S. 229). Die Basis für eine Theorie der Tugend kann damit charakterisiert werden, dass sie das menschliche Wohlergehen in Gänze berücksichtigen muss. Nussbaum legt dar, dass Aristoteles

„die Tugenden mit der Suche nach ethischer Objektivität und mit der Kritik an bestehenden lokalen Normen verknüpft hat“ (ebd., S. 230). Damit wird deutlich, dass für eine Erforschung von Tugend Kritik an einer bestehenden, lokalen Praxis erforderlich ist und sehr wohl mit dem Versuch ethische Objektivität zu erreichen, verknüpft werden kann. Folglich ist die Tradition einer Tugend nicht ausschlaggebend, sondern auch Aristoteles habe sich in der Herleitung und Beschreibung von Tugenden durchaus kulturspezifischer Gegebenheiten bedient, wobei es ihm aber letztlich darum ging Lebensbereiche zu beschreiben, die zu menschlichem Handeln führen (vgl. Nussbaum 2014, S. 231). Das menschliche Handeln selbst und damit die Praxis von Tugend würden vielmehr darin bestehen, dass eine permanente individuelle Bereitschaft dazu gegeben ist, in einem Bereich richtig und damit gut zu handeln. In jedem Lebensbereich und somit auch in jeder gegebenen Gesellschaft finden sich universelle Entscheidungsbereiche, die Handlungsoptionen mit sich bringen und in welchen sich Menschen für eine richtige, oder eine falsche Handlung im Sinne einer benannten Tugend entscheiden können. Nussbaum erörtert, dass ethischer Fortschritt interpretierbar ist, „als Fortschritt bei der Suche nach der richtigen, umfassenderen Spezifikation einer Tugend [...]“ (Nussbaum 2014, S. 236). Desto besser Lebensbereiche sowie Lebens- und Entscheidungsprobleme erkannt und beschrieben werden können, umso pointierter wird unser Verständnis davon werden, was es bedeutet in diesen Situationen gut zu handeln. Tugend und Tugendverständnis ist hiernach wandelbar und befindet sich auf einer ewigen Suche nach besserer und treffenderer Spezifikation. Jede Tugendform ist somit nicht per se final definiert, sondern kann kontinuierlich weiter ausdifferenziert und zu einem profunderen Verständnis geführt werden. Dies gilt auch für die Tugend der Gerechtigkeit. Unterschiedliche lokale Interpretationen wären hiernach nicht als „unverbundene, nur lokal geltende Normen“ verstehbar, sondern „als konkurrierende Antworten auf die Frage nach Gerechtigkeit [...], die alle Gesellschaften – da sie menschliche sind – beschäftigen und durch deren Beantwortung alle herauszufinden versuchen, was denn das Gute sei“ (Nussbaum 2014, S. 237). Das fortwährende Streben nach weiterer, tiefschürfender Erkenntnis für diesen elementaren menschlichen Vorstellungsrahmen, der das Zusammenleben ausdifferenziert, ist Teil des aristotelischen Ansatzes. Nussbaum verweist darauf, dass das Vorgehen von Aristoteles sich in seinen Untersuchungen zunächst darum bemüht, einen Gegenstandsbereich, auf den sich eine Tugend bezieht, festzulegen, bevor sich die darauffolgenden Bemühungen darauf ausrichten, die richtige Mitte, das heißt, die richtige Einstellung oder Entscheidung bezüglich dieses Bereiches zu ermitteln (vgl. ebd., S. 238).

Damit ist beschrieben, dass tugendhaftes Handeln einen Bezugsrahmen aufweist und innerhalb dieses Rahmens eine Handlung entlang der spezifischen Entscheidungsoptionen richtig gewählt

werden soll, wodurch dann gutes menschliches Agieren charakterisiert wird. Die Objektivität und Offenheit bezüglich lokaler Abweichungen oder spezifischer Auslegungen von Tugendhaftigkeit ist insofern bemerkenswert, weil der „Mensch, der gut handeln will, [...] die Fähigkeit pflegen [muss], seine oder ihre Situation richtig zu erkennen und zu beschreiben, und [...] auch die Situationsmerkmale wahrzunehmen, die von der herrschenden Regel nicht erfaßt sind“ (Nussbaum 2014, S. 248f.). Tugendhaftigkeit erfordert demnach eine Kontextsensibilität und ist nicht darauf beschränkt alleine lokale Regeln folgsam umzusetzen. Nussbaum zufolge besteht ein gängiges Missverständnis darin, dass Aristotelikern nachgesagt wird, Objektivität sei nicht mit kontextuellem Bezug vereinbar. Vielmehr ist in jedweder Entscheidungsfindung, die ein tugendhaftes Handeln anstrebt, Sensibilität hinsichtlich spezifischer Situations- und Umgebungsfaktoren notwendig und insbesondere kennzeichnend für menschliches Handeln. Die Komplexität einer Entscheidungsfindung sowie der Handlung ist grundsätzlich vor dem Hintergrund der Menschlichkeit, den menschlichen Bedürfnisstrukturen und dem Streben nach dem Guten zu verstehen. Es ist eine Aufgabe des reflektierten Menschseins über die Lebenspraxis nachzudenken, dabei herauszufiltern, wie sich Entscheidungen in unterschiedlichen Kontexten auswirken und nach dem guten Wesen von Handlungen zu suchen. Es ist wesentlich darauf hinzuweisen, so Nussbaum, dass eine Stärke der aristotelischen Konzeption von Tugend darin liegt, flexibel gegenüber Änderungen zu sein, die sich aus einer besseren Spezifikation und einem besseren Verständnis von Tugendhaftigkeit ergibt (ebd., S. 253). Dabei schließt sich nicht aus, dass eine lokale, individuelle lebensweltliche Prägung die menschliche Wahrnehmung und Interpretation selbstverständlich beeinflussen. Nussbaum verweist hiermit auf das Faktum der systemischen Einbindung des Individuums in ein Gesamtsystem und den daraus erwachsenden Folgen für vermeidliche Objektivität. Die Aufgabe bleibt für Individuum und Gesellschaft identisch. Im Versuch ein besseres und tieferes Verständnis zu erlangen, muss eine Auseinandersetzung damit erfolgen, wie es zur Konstruktion eines Begriffs- und Handlungsverständnisses gekommen ist. Diese Konstruktion kann nämlich lokal oder kulturübergreifend Gültigkeit besitzen. Unsere menschlichen Grunderfahrungen sind dabei die Basis für Erfahrungen, Entscheidungen und eine kulturübergreifende Diskussion (vgl. Nussbaum 2014, S. 255f.). Die menschliche Lebens- und Daseinsform bedingt damit eine permanente Auseinandersetzung mit den uns begleitenden Tugenden und eine Offenheit gegenüber deren Definition.

Der Fähigkeitsansatz von Nussbaum selbst ist keine originäre Tugendkonzeption. Die entlang ihres Ansatzes erarbeiteten Perspektiven, sind allerdings wertvolle Beiträge im Rahmen der Gerechtigkeitsforschung. Ein wesentliches Ansinnen ist die Betonung der Wichtigkeit und

Kraft menschlicher Gefühle. Sie verweist darauf, dass Gesellschaften und Bildungsinstitutionen durchaus dazu beitragen können, Gefühle zu kultivieren und die Vorstellungsmodelle von Menschen zu beeinflussen, aber auch Gesellschaften und Institutionen ihrerseits auf das Wohlbefinden und die menschliche Gefühlsausrichtung angewiesen seien (vgl. Nussbaum 2018, S. 550). Der Fähigkeitsansatz von Nussbaum macht sich zur Aufgabe, die grundlegenden menschlichen Ansprüche anhand von menschlichen Fähigkeiten zu thematisieren. Sie nutzt die intuitive Idee der Menschenwürde, um eine Liste von wesentlichen menschlichen Fähigkeiten zu erstellen (vgl. ebd., S. 104f.). Ein Teil dieser Liste sind Gefühle und damit die Fähigkeit:

Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb unserer selbst aufzubauen; [...] auf Liebe und Sorge mit Zuneigung zu reagieren und auf die Abwesenheit dieser Wesen mit Trauer; ganz allgemein zu lieben, zu trauern, Sehnsucht, Dankbarkeit und berechtigten Zorn zu spüren. [...] [und], an der eigenen emotionalen Entwicklung nicht durch Furcht oder Angst gehindert zu werden. (Nussbaum 2018, S. 113)

Ebenso findet die zentrale menschliche Fähigkeit der Praktischen Vernunft Eingang in die von Nussbaum geschaffene Liste. Diese charakterisiert sie als: „Die Fähigkeit, selbst eine persönliche Auffassung des Guten zu bilden und über die eigene Lebensplanung auf kritische Weise nachzudenken“ (ebd., S. 113). Die Liste der zentralen menschlichen Fähigkeiten wird von Nussbaum als universell erachtet. Sie folgt der Zielsetzung, intuitiv auf allgemeine Zustimmung zu stoßen und für jeden Menschen, in jeder Gesellschaft und jedem Staat wichtig zu sein. Dies bedeutet, dass ein Leben ohne eine der zehn benannten Fähigkeiten (zu den 10 Fähigkeiten im Einzelnen (vgl. Nussbaum 2018, S. 112ff.) ungenügend in Bezug auf ein menschenwürdiges Leben wäre. Nussbaum folgt jedoch, obwohl sie ihre Liste als universell gültig kennzeichnet, dem aristotelischen Ansatz der Abstraktheit, damit Gesellschaften und Bürgerinnen und Bürger Raum dafür haben, kontinuierlich zu diskutieren, zu modifizieren und zu konkretisieren, wie die Liste und die damit ausgedrückte moralische Konzeption tatsächlich umzusetzen ist (vgl. Nussbaum 2018, S. 115f.).

Bemerkenswert ist der intuitive Blickwinkel, der durch Nussbaum insbesondere dafür genutzt wird, mit ihrem Fähigkeitsansatz vom Ergebnis her zu denken. Im Gegensatz zu prozeduralistischen Gerechtigkeitsansätzen, die das Verfahren zum Gegenstand ihrer Überlegungen machen, betont sie, dass sie es für wirkungsvoller erachtet, nicht den Mechanismus in den Vordergrund treten zu lassen, sondern das individuelle Erleben des (einzelnen) Menschen in seiner sozialen Einbindung. Sie verweist auf eine bestimmte intuitive Vorstellung, die sich auf das, was ein menschenwürdiges Leben ausmacht, bezieht. Die von ihr entworfene Liste dient dazu, Fähigkeiten zu benennen, ohne welche ein menschenwürdiges Leben nicht vorstellbar ist.

Die menschliche Würde und das damit gelebte Leben sind die Gradmesser, nach der sich ihre Konzeption in Gänze ausrichtet. Nussbaum möchte menschliche Ansprüche sichern und bezieht sich wiederum auf aristotelisches Gedankengut, wenn sie ausführt, dass „das Gute für die Menschen sowohl sozial als auch politisch ist“ (Nussbaum 2018, S. 125). Die Betonung des Politischen verweist auf die Einbindung des Menschen in eine Gemeinschaft und auf das Faktum, dass das Individuum nicht isoliert gedacht werden kann. Für Nussbaum ist das Gefühl des Wohlwollens ein inhärenter Teil der „Konzeption der Beziehung der Menschen zu ihrem Guten“ (ebd., S. 131). Die Bindung des Menschen an seine Mitmenschen ist an die Überzeugung geknüpft, dass für die gesamte Menschheit geteilte Ziele vorhanden sind.

4.5 Zum Begriffsverständnis von Tugend – eine Fokussierung

Die Auseinandersetzung mit ausgesuchten Referenzautoren entlang der Thematik von Tugend konnte dazu beitragen, einige differenzierte Bedeutungs- und Verständnisdimensionen entlang des Tugendbegriffes und dieses Feldes der Gerechtigkeit aufzuzeigen. Für eine tragfähige konzeptionelle Auseinandersetzung mit der Tugendgerechtigkeit, erscheint es zwingend notwendig, ein Bedeutungsprimat von Tugend herauszuarbeiten, was für die weitere Explikation von Gerechtigkeit als Tugend in einem diskursöffnenden Rahmen geeignet ist. Die Fokussierung auf das Begriffsverständnis ist deshalb wesentlich, weil erst nach Spezifizierung dieses Verständnisses, eine sinnhafte Verknüpfung nach anerkennungs- und bildungstheoretischen Gesichtspunkten erfolgen kann. Diese noch vorzunehmende Verbindung besitzt dann das Potential, einen bedeutsamen Mehrwert für den Diskursraum der Gerechtigkeit zu liefern.

Der Begriff der Tugend ist zweifelsohne gerade durch die Fülle des geistigen Erbes mit prominenter antiker Tradition, aber auch durch die kontinuierliche alltagsweltliche Verwendung des Begriffes der Klarifizierung besonders bedürftig. In der Auseinandersetzung mit dem Begriff der Tugend ist deshalb zu überprüfen, wie eine Annäherung an ein Verständnis von Tugend entwickelt werden kann, welches die reiche Ideengeschichte berücksichtigt, vor allem jedoch in eine soziale, respektive pädagogische Praxis übertragen werden kann und so einen funktionalen Mehrwert für das hier präsentierte Vorhaben erbringt.

Der Mehrzahl von Vorstellungsmodellen über die Tugend scheint ein Werteverständnis inhärent zu sein, aus welchem eine potentielle Selbstverpflichtung für Individuen oder eine Charakterisierung von Verhalten und Person abzuleiten wäre. Grundsätzlich gilt, dass Tugenden das Verständnis zu einer Handlungsnorm repräsentieren können, aber auch Handlungen oder Charaktere normieren. Gemeinhin wird Tugend als etwas Wertvolles

verstanden, das nicht leicht erreichbar ist, aber dennoch erstrebenswert erscheint. Horn beschreibt die der Tugend zugeschriebenen Charakteristika treffend als

erworbene, aber zugleich stabile Charakterhaltungen menschlicher Individuen; diese Haltungen disponieren einen Akteur dazu, moralisch gute, werthaft positive, sozial erwünschte oder das Glück ihres Besitzers begünstigende Handlungen hervorzubringen. Sie sind durch moralische Pädagogik (oder auch durch Selbsterziehung) so erworben, dass sie hernach habituell geworden sind und den Charakter der betreffenden Person ausmachen. (Horn 2016, S. 154)

Bereits in der Antike wurde eine Einordnung von Tugend in verschiedene Kategorien vorgenommen und diese wiederum differenziert antizipiert. Am prominentesten ist die Auseinandersetzung mit den vier Kardinaltugenden, zu denen auch die Gerechtigkeit gehört, erfolgt. Neben der Vierergruppe der Kardinaltugenden sind auch darüberhinausgehende Zuschreibungen entstanden, die nicht auf einen bestimmten Aufgabenbereich oder eine Rolle in der Gesellschaft zugespitzt sind, sondern eine Tugend im Singular darstellen, „schematisiert nach allgemeinmenschlichen, nicht rollen- oder aufgabenspezifischen Situationstypen“ (Höffe 2007, S. 128).

So kann eine Einordnung vorgenommen werden, die aus technischen, das heißt instrumentellen, funktionalen und strategischen Tugenden besteht, welche als Sekundärtugenden klassifiziert werden können. Diese Sekundärtugenden werden lediglich im Sinne einer Ergänzung wirksam, können aber nicht in sich selbst gut sein. Bei diesen nachgeordneten Tugenden, für die Höffe, die Beispiele Pünktlichkeit, Ordnungsliebe, Sparsamkeit, Fleiß, Leistungswillen und Beharrlichkeit anbringt, evoziert er, dass es auf den Einsatz derselben ankommt. So können diese Tugenden einen Ersatzcharakter haben, der jedoch keinen wirklichen Wert, im Sinne einer authentischen Primärtugend einnehmen kann (vgl. ebd., S. 128).

Um ein tragfähiges Verständnis für den Tugendbegriff zu erarbeiten, welches für den verfolgten konzeptionellen Ansatz geeignet ist, soll auf historische Verständnisdimensionen des Tugendbegriffs eingegangen werden. Die Behandlung der Ideengeschichte kann nicht erschöpfend stattfinden, ist jedoch für das Verständnis des Theoriemodells von Tugend wichtig. Die Erarbeitung eines adäquaten Verständnisraumes für den Begriff der Tugend dient als Fundament, um Tugendgerechtigkeit und pädagogische Einwirkung in den Kontexten von Coaching und Beratung erklären zu können.

4.5.1 Historische Bedeutungshorizonte

Für die vorzunehmende Verständniserarbeitung des Tugendbegriffs bietet sich zunächst der Rückblick auf die homerische Gesellschaft an. Homer wird ein maßgeblicher Einfluss auf die europäische Kultur nachgesagt und ist in seinem Wirken dem 8. Jahrhundert v. Christus

zuzuordnen. Somit liegt seine Schaffensphase deutlich vor der wirkmächtigen Phase von Platon und Aristoteles, die die Betrachtungsweise und das Verständnis von Tugend wiederum mit ihren Werken beeinflusst und verändert haben.

Das der homerischen Gesellschaft innewohnende Verständnis zur Tugendhaftigkeit leitet sich aus den vorhandenen festen, gesellschaftlichen Strukturen und Rollen ab. Diese galten als vorgegeben, weshalb für jedes Gesellschaftsmitglied der Platz innerhalb der Gesellschaft inklusive der dazugehörigen Rollenzuweisung quasi definiert war. Innerhalb des gesellschaftlichen Systems erwuchs für jedes Individuum die Aufgabe, die entsprechende Rolle mit den daraus erwachsenden Pflichten und Verantwortlichkeiten, bestmöglich auszufüllen. Messkriterium war, inwiefern bei der Rollenausübung der öffentlichen Rollenerwartung genüge getan wurde. In der homerischen Gesellschaft waren die reziproken Erwartungen, die jeder Bürger durch die spezifische Rollenzuschreibung und Stellung wahrzunehmen hatte, klar bekannt und dementsprechend umzusetzen. Bei Enttäuschung der Erwartungen waren Sanktionierungen zu erwarten, respektive ein mit der Abwertung der Person einhergehender Stellungsverlust. Die frühe Kultur der Griechen war geprägt durch eine Atmosphäre des ständigen Wettstreits und der Konkurrenz in allen vorstellbaren Ausprägungen. Dieser Konkurrenz entspringt das Streben des Einzelnen nach Bestleistung und dem Wunsch sich von anderen Individuen, die sich in derselben Disziplin messen, abzuheben.

Das griechische Ethos, dessen Fundamentalbegriff die *arête* ist, ist aus dieser Herkunft der griechischen Kultur zu verstehen. *Arete* ist nicht einfach ‚Tugend‘ oder etwas sonstwie säuerlich Klingendes. *Arete* ist in erster Linie ‚Könnerschaft‘, ein Bewußtsein davon, daß man etwas kann. Es ist der erste große Begriff für die Hochschätzung der Leistung in der westlichen Kultur. (Ottmann 2001, S. 16)

Die in der homerischen Gesellschaft vorherrschenden gesellschaftlichen Grundzüge charakterisieren sich durch Betonung spezifischer Merkmale. Diese sind „die Grundlage der Ordnung in den Häusern; die große Bedeutung von persönlicher Autorität und Leistung; das Fehlen von Administrationen“ (Ottmann 2001, S.29).

Die Herausstellung der persönlichen Autorität und Leistung ist innerhalb der homerischen Darstellung in eine Welt geknüpft, in der das Schicksal des Menschen grundsätzlich ein trauriges und tragisches darstellt. Dies liegt darin begründet, dass das menschliche Dasein endlich und flüchtig ist sowie durch das Schicksal bestimmt wird.

Das Bewusstsein über diese Tragik ist den Homer’schen Helden gegeben. Deshalb liegt es an ihnen, sich aus dem Bewusstsein der eigenen Vergänglichkeit für einen eigenen Weg zu

entscheiden. Der bewusste Moment eine Entscheidung darüber zu treffen, wie mit dem eigenen Schicksaal umgegangen werden soll, bleibt den dargestellten Helden stets gegeben.

„Selbst das Schicksaal gehört zu einer Welt, der die Wahl und Entscheidung aufgegangen ist“ (ebd.). Der Moment der Wahrnehmung der eigenen Handlungsmacht und das Entscheiden für einen selbstgewählten Umgang mit dem Schicksal, statt sich diesem lediglich zu ergeben, ist sinnbildlich für das Verständnis der Tugend. Bis zur letzten Sekunde des Daseins bleibt die Möglichkeit einer selbstgewählten Art des Umgangs mit den äußeren Gegebenheiten bestehen.

In einer solchen Gesellschaft weiß ein Mensch wer er ist, wenn er seine Rolle in diesen Strukturen kennt; und wenn er das weiß, weiß er auch, wozu er verpflichtet ist und wozu der Inhaber jeder anderen Rolle und Stellung ihm gegenüber verpflichtet ist. (MacIntyre 1995, S. 164)

Für die Gesellschaftsmitglieder resultiert daraus, dass nicht lediglich die durch die Rolle zugeschriebenen Rechte und Pflichten bekannt sind. Es besteht ein einheitliches Verständnis darüber, "welche Handlungen nötig sind, sie zu erfüllen, und welche Handlungen nicht dem entsprechen, was verlangt wird" (MacIntyre 1995, S. 164).

Der bestimmende und charakterisierende Wert, der den Menschen in der homerischen Gesellschaft ausmacht, wird definiert durch das, was er tut. Der Mensch definiert sich also selbst durch seine Handlungen. Diese lassen ihn zu dem werden, was er ist. Hiernach wird er bewertet. Die Bewertung der Person ist damit gekoppelt an die adäquate Rollenausübung und das in einem absoluten Verständnis von Leistungsorientierung und Leistungserbringung.

Durch seine Handlungen in spezifischen Situationen gibt der Mensch die Rechtfertigung für die über ihn gefällten Urteile in Bezug auf seine Tugenden oder auf seine Laster. Dabei sind es eben jene Tugenden, die den Menschen ausmachen und ihn seine Rolle ausüben lassen, die sich wiederum durch seine Handlungen manifestiert (vgl. MacIntyre 1995, S. 165). In der Beschreibung des homerischen Tugendverständnisses erhellt sich das Bild darüber, worin die ursächlichen Wurzeln des Tugendbegriffes liegen. Es wird deutlich, dass das starke Wettbewerbsstreben und die Konzentration auf das Übertreffen des Anderen mit dem heutigen Alltagsverständnis von Tugend nicht mehr kongruent sind.

Dennoch ist es interessant sich ein spezifisches Element der homerischen Tradition zu vergegenwärtigen. Es ist das Konzept der aktiven Rolle und der Selbstverantwortung jedes Einzelnen für die eigenen Handlungen, welches das Verständnis einer aktiven Verantwortung für das persönliche Handeln im Leben deutlich werden lässt. Dieser Aspekt der Selbstverantwortung im eigenen Schicksal konnte überdauern.

Es scheint, dass gerade diese Selbstverantwortlichkeit präsent ist, wenn heute an Tugend gedacht wird. Dieses Verständnis scheint ferner mit der Vorstellung verbunden zu sein, dass final ein jeder selbst dafür verantwortlich ist, was für eine Rolle in der Gesellschaft ausfüllt wird und ob dies gut oder schlecht geschieht. Dass die Bewertung hierfür aus den eigenen Handlungen erwächst, käme einer Deutung gemäß homerischen Tugendvorstellung gleich.

Insgesamt wurde in der homerischen Gesellschaft eine Darstellung von Tugend forciert, welche eine aktive Gesellschaft zeichnet. Die Gesellschaft agiert nicht abstrakt, sondern stellt ganz konkrete Forderungen an jedes einzelne Gesellschaftsmitglied das Beste aus sich und der zugeschriebenen Rolle zu machen. Daraus ergibt sich mittelbar die Zielsetzung und Aufgabe für das Individuum ein möglichst wertvoller Bestandteil der Gesellschaft zu sein oder zu werden. MacIntyre hat angemerkt, dass die Tugenden in der homerischen und heroischen Gesellschaft nicht zu beschreiben sind, wenn sie aus ihrem soziokulturellen Kontext genommen werden. Vielmehr ist diese Bindung so stark, dass keine wirkliche Trennschärfe zwischen Moral oder sozialer Struktur festzustellen ist. Erst durch die Einbindung in den sozialen Rahmen gelingt eine Einordnung dessen, "was zu tun und wie zu urteilen ist".

Denn die bestehenden Regeln, die den Menschen ihren Platz in der sozialen Ordnung zuweisen und damit ihre Identität, schreiben auch vor, was sie schuldig sind und was man ihnen schuldig ist und wie sie zu behandeln und anzusehen sind, wenn sie scheitern, und wie sie andere behandeln und ansehen sollen, wenn diese anderen scheitern. (MacIntyre 1995, S. 166)

Werden die Helden Homers in Ilias exemplarisch betrachtet, so kann anhand ihrer Wesensbeschreibung erkannt werden, dass sie eine klare Vorstellung von dem umtreibt, was sie zu tun haben. Es kann herausgestellt werden, dass sie ein klares Unrechtsempfinden besitzen und Scham empfinden, wenn sie im Begriff sind etwas Schlechtes zu tun. Gelingt den Helden diese Einordnung und Bewertung nicht, wählt Homer das stilistische Mittel einen Dritten zu Wort kommen zu lassen. Dieser tritt dann als moralische Instanz auf, sodass der Protagonist nach dessen Konsultierung zu einer richtigen Einordnung zu gelangen vermag (vgl. Homer Ilias V. Gesang 755ff.).

Diese dritte Instanz stellen zumeist Götter dar, die als moralische Instanz und als aktiver Gestalter von Leitlinien fungieren. Götter greifen innerhalb der Ilias aktiv in die Geschehnisse der Menschen und Helden ein. Dabei beurteilen sie nicht nur, oder legitimieren Geschehenes, sondern stoßen auch Handlungen der Helden an. Aber auch andere Autoritäten, wie Vaterfiguren oder Könige, geben Ratschläge und weisen den zu verfolgenden Weg:

Peleus, der graue Held, ermahnte seinen Achilleus,
Immer der Erste zu sein und vorzustreben vor anderen.
Aber dich ermahnte Menötios, Aktors Erzeugter:
Lieber Sohn, an Geburt ist zwar erhabener Achilleus,
Älter dafür bist du, doch ihm ward größere Stärke;
Aber du hilf ihm treulich mit Rat und kluger Erinnerung
Und sei Lenker dem Freund; er folgt dir gerne zum Guten (Homer, XI. Gesang
783ff.).

Der zugewiesene Platz in der Gesellschaft ist nur durch die Beachtung und Anerkennung von Dritten zu finden und einzunehmen und ohne eine gelingende Zuordnung im sozialen Raum nicht möglich. Rollenfindung und Rollenausübung bedingen sich somit wechselseitig. Anerkennung kann durch die gute Ausfüllung der sozialen Rolle gewonnen werden. Status und Statuserhalt hängen folglich davon ab, wie der Einzelne sich diesen durch eine erbrachte Leistung verdient. Eine persönliche Wertzuschreibung kann insofern nur durch andere Akteure geschehen. Aus diesem Blickwinkel heraus wird die Abhängigkeit des Individuums von den Zuschreibungen Anderer betont und das Individuum gewissermaßen zum Leistungsobjekt degradiert. Ottmann verweist allerdings darauf, dass trotz des kompetitiven Charakters, der der frühen griechischen Kultur mit ihrem Streben nach Exzellenz und Höchstleistung zu eigen war, ein Verbund kooperativen Kultur eingegangen wurde. Der griechischen Kultur sei es möglich gewesen die verschiedenen Gegensätze nicht nur auszuhalten, sondern im öffentlichen Leben zu integrieren. „Sie verband den Willen zur Exzellenz mit dem zur Kooperation, den Willen zur Leistung mit dem Respekt vor der Gleichheit, die Bildung selbstbewußter Persönlichkeiten mit der Hochschätzung des gemeinsamen Lebens in der Stadt“ (Ottmann 2001, S. 16).

Wenn diese Verbindung tatsächlich so funktional war, wie Ottmann dies beschreibt, dann, weil das Prinzip der Leistungserbringung durch die Individuen stärker als ein Anspruch an die eigene Person aufgefasst wurde. Konkurrenz zu anderen konnte so, als etwas betrachtet werden, was das Beste in der eigenen Person hervorbringt. Das erfordert ein Bewusstsein darüber, dass das Faktum etwas gut zu können oder zu vermögen, nicht damit verbunden sein muss jemand anderen herabzuwürdigen oder dessen spezifische Leistung abzusprechen. Hieraus kann ein Persönlichkeitsstreben abgelesen werden, welches an der eigenen Person und dem spezifischen Vermögen ausgerichtet ist. Das Streben nach *arête* orientiert sich zwar an anderen, in erster Linie fordert es jedoch von sich selbst aktiv ein, die Entwicklung der eigenen positiven Eigenschaften voranzutreiben.

Aus der politischen Deutung der Schriften von Homer kann das zugrundeliegende Menschenbild und die Einbindung des Menschen innerhalb der Gesellschaft ablesbar gemacht werden. Insgesamt findet sich bei Homer „die erste Spiegelung der agonalen Kultur, aus der das Selbstbewußtsein des griechischen Menschen, der Wille zur Leistung und Exzellenz hervorgegangen ist“ (Ottmann 2001, S. 21). Hierdurch kann exemplarisch aufgezeigt werden, welchen Status und Raum Tugend im öffentlichen und privaten Leben eingenommen hat und dass diese primär im Kontext der Leistungserbringung gefordert war. Das Individuum sollte den Anforderungen der spezifischen Rolle genügen, respektive diese bestmöglich auszufüllen. Diese Lesart von Tugend führt dazu, dass Persönlichkeit und Person des Individuums nicht von der Rolle getrennt wahrnehmbar sind, sondern die Rolle diese vielmehr definiert. Der starke Fokus auf Leistungserbringung hinsichtlich verschiedener individueller Handlungsbereiche und die quasi unauflösbare Verbundenheit von Person und Rolle führen dazu, dass sich das Tugendverständnis der homerischen Prägung von dem heutigen alltagsweltlichen Verständnis unterscheidet.

4.5.2 Das Tugendverständnis in aristotelischer Prägung

Das aristotelische Gedankengut ist für ein kohärentes Verständnis von Tugend und Gerechtigkeit als essentiell anzunehmen. Die Strahlkraft der aristotelischen Ausführungen zeigt sich nach wie vor daran, dass sie in neo-aristotelischen Konzeptionen von Tugendlehre oder Gerechtigkeit unveränderte Präsenz besitzen und in unterschiedlichen konzeptionellen Vorstellungen eingebunden werden. Im Folgenden soll das aristotelische Verständnis von Tugend examiniert und einzelne Gedankenlinien aus seiner Konzeption aufgegriffen werden. Ein Teil dieser Auseinandersetzung mit Aristoteles bedarf die Darstellung seines inhärenten und deshalb übergreifenden und theoriendurchdringenden Menschenbildes.

Die aristotelische Tugendlehre widmet sich ausführlich der Natur des Menschen – dem *anthropinon agathon*. Aristoteles hat die Vorstellung geprägt, dass der Mensch ein funktionelles Wesen mit essentielltem Zweck sei.

Nach dieser Interpretation wohnt dem menschlichen Wesen eine Bestimmung inne, die eine zentrale Leitlinie für die Lebensverfolgung darstellt. Aufgrund dieser Bestimmung muss die personale Lebensführung des Menschen danach ausgerichtet werden, den finalen Zweck des Daseins zu erreichen. Mittels dieser Daseinsbestimmung implementiert Aristoteles ein Strebensmodell für das menschliche Handeln. Aristoteles hat die Intention die menschliche Orientierung hinsichtlich des tatsächlichen Handelns und der allgemeinen Sitten des Lebens zu beleuchten und gleichsam die Rolle von gemeinsamem politischem Handeln gleichberechtigter

Bürger innerhalb einer politischen Gemeinschaft zu beschreiben. Die Funktionsgebundenheit zwischen menschlicher und politischer Praxis ist für Aristoteles verknüpft mit der zentralen Frage nach dem Gerechten und Guten für den Menschen. Deshalb ist bei Aristoteles auch die politische Theorie, die Politik, grundsätzlich normativ. Sie bezieht sich wie die Ethik „auf das oberste Ziel menschlichen Handelns, auf das Glück“ (Schwaab 2018, S. 45).

Aristoteles zufolge teilt sich menschliche Seele in zwei Teile auf. Den irrationalen Seelenteil (*alogon*) und den rationalen Seelenteil (*logon echon*). Der irrationale Seelenteil in sich ist zweigeteilt in den gänzlich unvernünftigen Teil (*threptikon*) und den grundsätzlich unvernünftigen, aber durch die Vernunft beherrschbaren Teil des strebenden Vermögens (*orexis*). Der rationale Seelenteil beherbergt die dianoetische Tugend, die auf der Vernunft basiert. Dem Teil des strebenden Vermögens werden die sogenannten ethischen Tugenden zugeordnet, welche wir auch als Charaktertugend bezeichnen können (vgl. Schwaabe 2018, S. 51). Damit das gute Leben für den Menschen gelingen kann muss es zu einer Kombination von *logos* und *ethos* kommen, einer Verbindung zwischen richtiger Überlegung und Gewohnheit. Die dianoetischen Tugenden, können als sogenannte intellektuelle Tugenden bezeichnet werden. Die dianoetische Tugend der Klugheit vermag einen Einfluss auf die ethischen Tugenden auszuüben, da sie dabei hilft zu beurteilen und einzuordnen.

Innerhalb der aristotelischen Ethik existiert eine elementare Verbindung zwischen den prägenden und auf sich rekurrierenden Prinzipien des Glücks, der *eudaimonia* und der Tugend. Es sind diese beiden Prinzipien, die für Aristoteles das menschliche Handeln und Leben in eine Form gießen. Ethik und Politik sind nicht trennbar, sondern stellen eng miteinander verwobene, praktische Philosophie dar. Insofern stellt eine Tugend des Individuums immer auch eine Tugend des Politischen dar. Die praktische Philosophie des Aristoteles ist gekennzeichnet durch eine hermeneutische Erfassung von tatsächlichen Lebensbezügen und staatlichen Verfassungen, bei fortwährender Kopplung an den menschlichen Zweck. Eine Trennung zwischen Tugend als Konzept des individuellen guten Lebens, gegenüber einer Wahrnehmung von Funktionsträgern innerhalb einer politischen Theorie, ist bei Aristoteles deshalb nicht existent. Aristoteles verknüpft das „Mensch sein“ stringent mit dem „gut leben“ wodurch innerhalb seiner Ethik eine unauflösbare Funktionalität geschaffen wird. Aus der elementaren Idee des Guten und der damit gleichzeitig implizierten Wertung, dass alles, was nicht in die Kategorie des Guten fällt, schlecht ist, erwächst eine Kausalität und eine gewissermaßen faktenbasierte Logik. Das bedeutet, dass eine Handlung, die als gerecht oder richtig benannt

werden kann, von einem guten Menschen in einer solchen Situation so erwartbar ist (vgl. MacIntyre 1995, S. 86).

In aristotelischer Tradition ist es möglich, dass durch die faktische Bindung des Menschen an seine ihm eigene Funktion, jede moralische oder irgendwie wertende Aussage demnach als richtig oder falsch bewertet werden kann. Die Idee der menschlichen Funktion ist dabei das wesentliche Prädispositiv für die grundsätzliche Möglichkeit von moralischen Wertungen. Dieses Faktum ist bis in die heutige Wirklichkeit von durchschlagender Wichtigkeit und definiert die Vorstellung wesentlicher menschlicher Ziele und Funktionen in der Ethik. Würde hierauf verzichtet werden, „leuchtet es nicht mehr ein, moralische Urteile wie Aussagen zu behandeln“ (ebd.).

Im Unterschied zu Rawls schwacher Theorie des Guten, bei welcher innerhalb der Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness gewisse Grundgüter implementiert werden, die zur Verwirklichung des Lebensplanes notwendig sein sollen, ist Besitz oder Wohlstand in der aristotelischen Konzeption nichts Gutes an sich. Erst wenn Güter in den konkreten und messbaren Dienst des menschlichen Handelns und Lebens gestellt werden, erhalten sie eine positive Rolle. Vorher sind sie lediglich eine Ansammlung von Dingen (vgl. Nussbaum 2014, S. 35).

Die Aristotelische Ethik geht von der Grundannahme aus, daß es ein höchstes Ziel, ein *summum bonum* geben muß. Ließen sich die Ziele und Handlungen nicht in diesem Sinne hierarchisch anordnen und gäbe es kein solches höchstes Gut, dann stünde der Mensch vor einer recht unübersichtlichen, ja durchaus problematischen Situation: Er wüßte gar nicht, was er im Leben eigentlich will. Sein Streben wäre ‚leer‘ und ‚sinnlos‘. (Schwaabe 2018, S. 48)

Um dieses höchste Ziel zu verfolgen und zu erreichen, muss der Mensch seinen ihm eigenen Zweck erfüllen und seiner anthropologischen Erfüllung nachgehen. Das höchste Ziel des Menschen ist die Vervollkommnung des eigenen Zweckes. Für die Zielerreichung kann das menschliche Wesen dabei auf das zurückgreifen, was ihn von anderen Spezies unterscheidet – die Vernunft.

Wenn also das so ist und wir als die eigentümliche Leistung des Menschen ein bestimmtes Leben annehmen und als solches die Tätigkeit der Seele und die vernunftgemäßen Handlungen bestimmen und als die Tätigkeit des hervorragenden Menschen eben diese Tätigkeit in einem hervorragenden Maße, und wenn endlich dasjenige hervorragend ist, was im Sinne der ihm eigentümlichen Leistungsfähigkeit vollendend wird –, wenn das alles so ist, dann ist das Gute für den Menschen die Tätigkeit der Seele auf Grund ihrer besonderen Befähigung, und wenn es mehrere solche Befähigungen gibt, nach der besten und vollkommensten. (NE 1098a)

Aristoteles hat in seiner differenzierten Auseinandersetzung mit dem menschlichen Wesen essentielle Gesichtspunkte beleuchtet, die das heutige Verständnis von Tugend nach wie vor

stark beeinflussen. Als wesentliche Stärke der aristotelischen Konzeption kann der dauerhafte Praxisbezug aller Betrachtungen benannt werden. Die Hinwendung zu einer tatsächlichen Umsetzung in der Lebenswirklichkeit ist ein inhärenter Teil des aristotelischen Verständnisses. Für den Menschen stellt „das gute und gerechte Handeln, [...] einen Selbstzweck dar“. [...] „Es verwirklicht in seinem Vollzug das jeweils erstrebte Gut, z.B. das gerechte Handeln“ (Schwaab 2018, S. 46).

4.5.2.1 Das Individuum und der Staat zwischen Erwartung und Ermöglichung

Das Individuum wird nicht isoliert für sich betrachtet, sondern im sozialen und politischen Raum. Die aristotelische Auffassung ist durch das Leitmotiv geprägt, "daß die Aufgabe des Staates nicht richtig verstanden oder gut erfüllt werden kann, wenn sie nicht auf einer ziemlich umfassenden Theorie des menschlich Guten und der guten Lebensführung basiert" (Nussbaum 2014, S. 32). Hierdurch wird die zentrale Leitlinie des Staatswesens definiert und die unauflösliche Interdependenz zwischen Staat und Individuum verdeutlicht. Insofern ist die Aufgabe des Staates, dafür Sorge zu tragen, dass das Individuum all die Voraussetzungen erhält, um ein gutes Leben führen zu können. Gemäß der aristotelischen Konzeption ist dies nicht in einem oberflächlichen und abstrakten Sinne zu verstehen, sondern tatsächlich praktikabel auszugestalten.

Es soll nicht lediglich einem ausgewählten Elitenzirkel möglich sein nach einem guten Leben zu streben. Stattdessen sollte allen Gesellschaftsmitgliedern gegeben sein, ein Leben zu leben, welches als gut gelten kann. Das von Aristoteles vermittelte Vorstellungsmodell ist dabei weitreichend. Es ist eine Anforderung an staatliches Handeln, die nicht allein durch die Verteilung von Geldern, Ämtern, Chancen oder ähnlichem, grundsätzlich durch den Staat verteilbaren Gütern, zu erreichen ist. Stattdessen ist die ganze Bandbreite an Fähigkeiten und Handlungen, die den Nucleus für ein gutes menschliches Leben ausmachen und hierfür gegeben sein müssen zu berücksichtigen (vgl. Nussbaum 2014, S. 33).

Insofern ist für die Verwirklichung des guten Lebens bei Aristoteles keine Allokation materieller Güter vordergründig. Der Staat soll eine ungleich vielschichtigere Art von Teilhabe und Ressourcenverteilung für das Individuum bereithalten können. Die aristotelische Lehre enthält den basalen Grundsatz, dass Menschen nicht dazu gebracht werden sollten auf eine bestimmte Art und Weise zu funktionieren. Stattdessen soll Menschen ermöglicht werden zu bestimmten Tätigkeiten und Fähigkeiten in der Lage zu sein. Zu dieser Befähigung gehört Ausbildung und zugesprochene Ressourcen, die für die korrekte Ausübung von Tätigkeiten notwendig sind. Erst dann kann daraus hervorgehen, dass das Wesen besprochen wird und sich

Individuen im Sinne des guten Handelns und Lebens eigenverantwortlich dafür entscheiden ihre Fähigkeiten einzusetzen (vgl. Nussbaum 2014, S. 40f.).

Die prägnante Darstellung der staatlichen Rolle äußert sich darin, dass dem Staat der Zweck aufgetragen ist, den Einzelnen bestmöglich dazu zu befähigen eine gute Lebensführung zu vollziehen. Die Herausstellung der Interdependenz zwischen Staatsgefüge und Verfassung sowie deren Wirkung auf das Individuum ist, wie betont, immer vor dem Hintergrund des guten Lebens zu betrachten. Unter Beachtung dieser Wechselwirkung soll in der aristotelischen Deutung das gelungene Gemeinwesen und die Hinführung zu einer guten Gesellschaft vollzogen werden. Die Idee des Guten für den Staat, wie auch für das Individuum muss klar illuminiert sein, bevor es überhaupt möglich ist, über eine Verfassung zu streiten. Wir können nicht wissen, was eine gute Verfassung ist, „wenn wir nicht zuerst eine Vorstellung vom guten menschlichen Leben und Handeln entwickelt haben, die es uns erlaubt, die verschiedenen konkurrierenden Konzepte zu beurteilen“ (ebd., S. 32).

Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlung und jeder Entschluß, scheint ein Gut zu erstreben, weshalb man das Gute treffend als dasjenige bezeichnet hat, wonach alles strebt. [...] Wenn es nun ein Ziel des Handelns gibt, das wir seiner selbst wegen wollen, und das andere nur um seinerwillen, und wenn wir nicht alles wegen eines anderen uns zum Zweck setzen – denn da ginge die Sache ins unendliche fort, und das menschliche Begehren wäre leer und eitel –, so muß ein solches Ziel offenbar das Gute und Beste sein. Sollte seine Erkenntnis nicht auch für das Leben eine große Bedeutung haben und uns helfen, gleich den Schützen, die ein festes Ziel haben, das Rechte besser zu treffen? (NE 1094a)

Die ersten Worte der Nikomachischer Ethik belegen, wie weit das Gute die Handlungen jedes Einzelnen bestimmen sollten. Das Gute ist das Ziel eines Menschen und soll ihn zum tugendhaften Handeln motivieren. Es soll so dauerhaftes Lebenswerk und Erfüllung zugleich sein. Aristoteles evoziert zum einen wie das Wesen des Menschen sein sollte und begründet gleichzeitig, warum danach zu streben ist, gut zu sein. Ganz deutlich verweist er darauf, dass das Leben allein durch diese Ausrichtung des eigenen Handelns und Lebens gehaltvoll werden kann und andernfalls zweckentleert und sinnlos wäre. Durch die Hinwendung zur Idee des Guten wird innerhalb der aristotelischen Lehre alles beurteilbar. Konkret wird die Frage danach involviert, inwieweit sich Dinge oder Handlungen in den Dienst des Lebens und Handelns von Menschen stellen lassen. So können alle menschlichen Ziele in jeglichen Lebensbereichen ins Auge gefasst werden und in das Konzept des guten Lebens eingefasst und/ oder nach diesem beurteilt werden. Die Zielvorgabe wird dadurch unmissverständlich klar, gleichwohl der Umriss des guten Lebens durchaus vage bleiben kann (vgl. Nussbaum 2014, S. 46). Der Vorteil einer solchen Perzeption des guten Lebens ist markant. Einerseits wird der Rahmen hergestellt, warum das gute Leben für die Lebensführung elementar ist. Andererseits verbleibt die

Beschreibung hinreichend vage genug, sodass eine persönliche Ausgestaltung möglich wird. Die hieraus erwachsenden Vorgaben sind dennoch inhaltlich so konkret gefasst, dass ein Verständnis für die Ausrichtung der Zielverfolgung klar wird.

Der Aristoteliker lässt sich bei seinem Vorgehen von der Überzeugung leiten, daß es besser ist, mit vagen Aussagen richtig als mit genauen Aussagen falsch zu liegen, und daß wir ohne Anleitung durch eine starke vage Theorie in gesellschaftspolitischen Fragen oftmals genaue, aber falsche Antworten bekommen. (Nussbaum 2014, S. 46)

4.5.2.2 Das tugendhafte Handeln

In der Beschreibung von Handlungen in Bezug auf ihre Tugendhaftigkeit sowie die dafür herangezogene Bewertungsgrundlage ist Aristoteles präzise. Er nimmt eine Einteilung von Tugend vor, indem Affekte und Handlungen in den Kontext des Freiwilligen und des Unfreiwilligen gesetzt werden. Dieser Kontext dient als Grundlage für individuelle Handlungen, aber auch für den als Gesetzgeber fungierenden Staat, damit Handlungen bewertet und klassifiziert werden können. Unfreiwilligkeit wird hiernach folgendermaßen expliziert:

„Unfreiwillig scheint zu sein was aus Zwang oder Unwissenheit geschieht. Erzwungen oder gewaltsam ist dasjenige, dessen Prinzip außen liegt, und wo der Handelnde oder der Gewalt Leidende nichts dazu tut“ (NE 1109b, 1110a).

Hierdurch wird nicht postuliert, dass alle Handlungen nur vor ihrem Ergebnis zu betrachten sind. Vielmehr wird die Bewertungsschablone der Freiwilligkeit von Handlungen mit angeführt. Vernunft, als auch Entscheidungen, die gemischter Natur zwischen Freiwilligkeit und Zwang sind, beeinflussen insofern die Wertigkeit und Bewertungsgrundlage für Handlungen. "Welche Wahl aber jedesmal zu treffen ist, läßt sich nicht leicht bestimmen, weil es von Fall zu Fall zahlreiche Verschiedenheiten gibt" (NE 1110b).

Jede Handlung ist für sich zu bewerten und von außen vorliegenden Zwängen können einen Einfluss auf personales Handeln nehmen. Hiermit spiegelt Aristoteles in seinen Ausführungen eine pragmatische Haltung zu verschiedensten Sachzwängen wider und zeigt auf, dass er um die teilweise entschuldbaren, teilweise auch unentschuldbaren Handlungsgründe weiß und diese für den Einzelfall wahrnimmt. Dennoch bedeutet dies nach aristotelischer Auffassung nicht, dass jeder äußere Zwang einen Entschuldigungsgrund darstellt. So ist der den „Zwang Erduldende“, der nichts gegen diesen tut, ebenfalls kritisch zu hinterfragen. Und zwar hinsichtlich der tatsächlichen Entschuldbarkeit und Begründbarkeit seine Handlung. Zur Komplexität und Diversität von Handlungen äußert Aristoteles weiter:

Es ist nun wohl nicht unpassend, anzugeben, welche und wie viele Einzelheiten überhaupt bei einer Handlung in Betracht kommen können. Es fragt sich da also, wer etwas tut, und was er tut und in bezug auf was oder an wem, oft auch, womit, ob z.B. mit einem Werkzeug, und weshalb, ob z.B. der Rettung halber, und wie, z.B. ob gelinde oder intensiv. Über all das zusammen kann nun niemand, der kein Narr ist, sich in Unwissenheit befinden, selbstverständlich auch nicht über die Person des Handelnden; denn wer könnte sich nicht selbst? dagegen wohl über das was man tut [...]. (NE 1111a)

Das eigene Rezipieren von aktuellen oder in weiterer Vergangenheit ausgeübten Handlungen wird durch Aristoteles ebenso fokussiert und gefordert wie das permanente Hinterfragen hinsichtlich wissentlichen oder unwissentlichen, respektive unfreiwilligen Handlungen. Gemäß seiner Darstellung sollte bei einem entwickelten Charakter auf unfreiwillige, schlechte Handlungen als Ergebnis der Selbstreflektion zwangsweise Reue auftreten. Unwissenheit setzt Aristoteles bei bestimmten Handlungen mit Unfreiwilligkeit gleich. Gegenstand, Umstände und Zweck der Handlung werden zur Beurteilung herangezogen und als Kriterien für die Bewertung gebraucht. Als freiwilliges Handeln charakterisiert Aristoteles: "wessen Prinzip in dem Handelnden ist und zwar so, daß er auch die einzelnen Umstände der Handlung kennt" (ebd).

Neben der Einordnung von Handlungen in das Freiwillige und Unfreiwillige eröffnet Aristoteles zudem seine Sicht auf die Begriffe der Entschließung und der Willenswahl.

Diese werden als das wesentliche Element und das "Eigentümliche der Tugend", welches "noch mehr als die Handlungen selbst den Unterschied der Charaktere [...] begründe[t]" eingeführt. Eine Willenswahl birgt zwar auch den Aspekt der Freiwilligkeit in sich, ist allerdings nicht so spontan, wie diese sein kann, sondern um das Moment der Gerichtetheit erweitert. Ein Wille, ist auf den endgültigen Zweck ausgerichtet, während die Wahl die Mittel zum Zweck erwählt (vgl. NE 1111b). Aristoteles evoziert, dass wir nach der guten oder schlechten Wahl, je nachdem ob wir das Gute oder das Böse wählen, eine bestimmte sittliche Qualität erreichen und durch die Willenswahl bestimmen, ob wir uns etwas zu eigen machen, oder ob wir ihm aus dem Wege gehen. Die reine Meinungsbildung oder Meinungsäußerung ist hingegen ein Aspekt, der wenig für sich spricht und wenig Gehalt besitzen muss. Anzustreben ist allerdings, dass die Willenswahl dieselbe ist wie die (geäußerte) Meinung und der Mensch somit in sich und seinem Charakter konsistent ist. Für Aristoteles ist das wahre tugendhafte Handeln darin begründet, dass der wirklich tugendhaft Handelnde zum einen richtig urteilt und es zum anderen vermag aus allen Situationen das wahrhaft Gute herauszufinden. „Denn für jeden Habitus gibt es ein eigenes Gutes und Lustbringendes, und das ist vielleicht des Tugendhaften unterscheidendster Vorzug, daß er in jedem Ding das Wahre sieht und gleichsam die Regel und das Maß dafür ist“ (NE 1113a).

Da nun also der Zweck Gegenstand des Wollens ist und die Mittel zum Zweck Gegenstand der Überlegung und Willenswahl, so sind wohl die auf diese Mittel gerichteten Handlungen frei gewählt und freiwillig. In solchen Handlungen bestehen aber die Tugendakte. [...] Steht es aber bei uns, das Gute und das Böse zu tun und zu unterlassen – und das machte nach unserer früheren Darlegung die Tugendhaftigkeit und Schlechtigkeit einer Person aus –, so steht es folgerichtig bei uns, sittlich und unsittlich zu sein. (NE 1113b)

Aristoteles macht sehr deutlich, dass die Wahl eine sittliche und gute Person zu sein, an den Entscheidungen und Wahlmöglichkeiten jeder Person selbst liegt. Durch seine gewählten Formulierungen betont er zweierlei. Zum einen, dass die tugendhaft handelnde Person weiß, was moralisch richtig ist und ihr Handeln danach und daran ausrichten kann. Zum anderen, dass die Wahl der spezifischen Handlungen immer den Aspekt der Freiwilligkeit und damit den Kern der freien Willensäußerung in der Handlung bedeutet. Das führt dazu, dass jeder die Wahl hat ein guter oder schlechter Mensch zu sein und dies durch die eigene gerichtete Wahl einer sittlichen oder einer unsittlichen Handlung im Einzelnen sowie in der allgemeinen Auslegung seiner Lebensform und der Verfolgung der eigenen erwählten Prinzipien im Besonderen, formatiert.

4.5.2.3 Die Wirkung der Tugend

Entscheidend ist die Herangehensweise Aristoteles an die Tugendhaftigkeit selbst, die er mit ihren konkreten Auswirkungen auf die Lebenswelt und den Alltag der Menschen skizziert. Aristoteles bleibt nicht theoretisch oder inhaltsleer, sondern verknüpft wiederholt konkrete Handlungen und Gegebenheiten des Alltagslebens, die ihm als plastische Beispiele dienen, um so mittels seiner Ausführungen zur Tugendhaftigkeit ein tieferes Verständnis zu erzeugen. Die direktesten und wesentlichen Elemente sind wie beschrieben, die pointierte Freiwilligkeit und der Willen tugendhaft zu handeln:

„Wenn demnach die Tugenden, wie man behauptet, freiwillig sind – dann einerseits sind wir an unseren Beschaffenheiten irgendwie mit schuld, und andererseits hängt die Qualität des Zieles, das wir uns vorsetzen, von unserer eigenen Qualität ab [...]“ (NE 1114b).

Die eigene Qualität, das gute Leben selbst und die Verwirklichung des Wesens kann nur im Zusammenleben mit anderen verwirklicht werden. Die Tugendlehre des Aristoteles bezieht sich durchgängig auf das gute Leben des Einzelnen, welches in Interaktion mit anderen vollführt wird. Tugendhaftigkeit ist die Verwirklichung einer Vorstellung des Strebens in einer ganzheitlichen Ausprägung, wobei die Lebenshaltung und Selbstprägung des Individuums mit der tatsächlichen Lebensführung und den ausgeübten Handlungsakten verknüpft ist.

Die große Kraft, die in der Plastizität des aristotelischen Gedankengutes besteht, ist, dass Aristoteles im Unterschied zu Platon die „gesellschaftlich-sittliche Normalität“ der Lebenswelt betrachtet. „Der aristotelische Philosoph ist kein Philosophenkönig, sondern ein Bürgerphilosoph, der mit den Bürgern philosophiert, um sie zu besseren Bürgern zu machen“ (Kersting 2002, S. 194). Die lebensweltliche Verschränkung durchzieht die ganze Philosophie Aristoteles, weshalb durchaus von einer praktischen Philosophie gesprochen werden kann, die so auf den Weg gebracht wird. In diesem Verständnis der praktischen Philosophie, fungiert Ethik als Gegenstandsbereich, der sich den menschlichen Angelegenheiten widmet. Diese sind nicht nur vielförmig, sondern auch veränderlich, weshalb die Realitäten des menschlichen Handelns mit allen Eventualitäten berücksichtigt werden sollten. Die daraus erwachsene Logik ergibt, dass es nicht notwendig ist für jede Handlung eine a priori Definition oder Klassifikation hinsichtlich ihrer Wertigkeit vorzunehmen. Die Praxis der Handlung kann nicht losgelöst von vielfältigen Determinanten betrachtet oder bewertet werden. Dass das anzustrebende höchste Gut des Glücks durch tugendhaftes Handeln erreicht wird, macht Aristoteles deutlich. Er zeigt aber auch, dass es eine Verflechtung zwischen Handlung und (mehrfacher) Wiederholung braucht, damit berechtigterweise davon ausgegangen werden kann, Handlungen als tugendhaft kennzeichnen zu können. Deshalb sind die ethischen Tugenden „das Produkt von Gewöhnung und tätigem Bemühen. Die Natur kommt uns nur insoweit entgegen, als sie uns die grundsätzliche Fähigkeit gegeben hat, ethische Wesen zu werden, Tugenden zu entwickeln und einen diese Tugenden verflechtenden Charakter auszubilden“ (Kersting 2002, S. 202). Die Hinwendung zur Übung, zum Vorleben und die Erziehung, die bei der Erkenntnis dessen hilft, was tugendhaft ist, sind deswegen Bestandteile der aristotelischen Tugendlehre. Die Verbindung zwischen gesellschaftlicher Verantwortung und pädagogischer Relevanz von beispielgebendem Verhalten für die Ausprägung eines gerechten Habitus zeigt, dass Aristoteles von der Wichtigkeit einer funktionalen Erziehung und der gesellschaftlichen Verantwortung für die Ausprägung eines gerechten und tugendhaften Handelns überzeugt war.

Tugendhaft wird man aber nach einer Meinung von *Natur*, nach einer anderen durch *Gewöhnung* und nach einer dritten durch *Lehre*. Als Naturanlage steht die Tugend offenbar nicht bei uns, sondern ist dank gewissen göttlichen Ursachen das Teil der wahrhaft Glücklichen. (NE 1179b)

Aristoteles zufolge besitzt der Mensch die Anlage dafür, seinen ihm eigenen Lebenszweck zu erfüllen. Diese Anlage ist durch Lernen und Üben zu vervollkommen, sodass sich eine Lebenshaltung ergibt und die dem Individuum inhärente Tugend Ausdruck in alltäglichen Handlungsakten findet. Wesentliche Dimensionen der aristotelischen Lehre zur Tugend können nach wie vor Aktualität beanspruchen und für ein Verständnis von Tugend herangezogen

werden können, das Gerechtigkeitshandeln und Gerechtigkeitsbildung in einer aktualisierten Perspektive betrachtet.

4.5.3 Ein aktualisiertes Verständnis von Tugend

Durch die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Tugend und den dabei erkundeten Bedeutungs- und Verwendungshorizonten sollte festgestellt werden, dass das Begriffsverständnis der Tugend einer gewissen Veränderlichkeit unterworfen war. Die Verwendung des Begriffes bedarf deshalb einer grundlegenden Einordnung, die sich darauf bezieht, in welchem Verständnisrahmen Tugend genutzt werden sollte, um im weiteren Verlauf von einer wert- und gehaltvollen Tugendgerechtigkeit sprechen zu können. Gerade weil es sich beim Begriff der Tugend zum einen um ein Grundbegriff der Ethik handelt, zum anderen aber auch, weil der Begriff im alltagsweltlichen Gebrauch häufig Verwendung findet, ist diese Fokussierung wichtig, um etwaige Disparitäten im Verständnis für die Tugendgerechtigkeit zu vermeiden.

Aus der vorangegangenen Betrachtung folgen für mich wesentliche Bedeutungsdimensionen zur Tugend, die für das weitere Vorhaben, Tugendgerechtigkeit im Kontext von Coaching und Beratung zu erschließen, bedeutsam sind. Eine wesentliche zu treffende Einordnung besteht für mich in dem Verhältnis zwischen Individuum und den umgebenden Einflussfaktoren auf das Individuum. Um von einer externen Einflussnahme auf das Individuum ausgehen zu können, muss die Grundannahme bestehen, dass Personen in ihrem Wesen und ihrem Charakter lernfähig sind, aber auch in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zu dem stehen, was sie umgibt. Sei es eine Gesellschaft, eine lokale Gemeinschaft oder eine Vertrauens- und Bezugsperson. Über eine „Tugendfähigkeit“ verfügt jedoch grundsätzlich jedes Individuum. Da sich die Tugendethik zwar grundsätzlich mit dem Individuum auseinandersetzt, aber unterschiedlich gewichtete Betrachtungsschwerpunkte gewählt werden können, zeigt sich, dass unterschieden werden muss zwischen einer Fokussierung auf Eigenschaften, auf Fähigkeiten oder Haltung. So können Eigenschaften oder Fähigkeiten gemäß einer „Könnerschaft“ verstanden werden, was eine Bewertung oder Zuschreibung durch den soziokulturellen Kontext bedeutet sowie das Vermögen etwas besonders gut ausführen zu können, oder besonders professionell in einem spezifischen Feld zu sein. Tugend wird auch heute im alltagsweltlichen Verständnis eher damit verbunden, dass gewisse Parameter erfüllt werden, die hauptsächlich Leistungsindikatoren zu sein scheinen und die dazu geführt haben, dass sich eine Kopplung von Tugendhaftigkeit an merokratische Vorstellungsmodelle gebildet hat. Davon Abstand

nehmend, möchte ich vorschlagen, eine klare Konzentration auf den Aspekt der Haltung vorzunehmen.

Durch einen Betrachtungswinkel, der sich auf die Haltung eines Individuums bezieht, wird folgendes ausgedrückt: Es sind nicht die einzelnen Handlungen eines Individuums, die trainiert werden müssten und die hinsichtlich einer richtig oder falsch Systematik in eine Bewertungsschablone passen müssten, damit beschrieben und beurteilt werden kann, ob ein Mensch tugendhaft ist. Auch der Bereich der Fähigkeiten des Individuums, also kognitive Fähigkeiten, physische Kompetenzen oder der gerichtete Einsatz dieser sind zu vernachlässigen. Da eine einzelne Handlung des Individuums nicht nur von persönlichen Gefühlen, sondern auch von lokalen Erziehungs- und Sozialisationsinstanzen beeinflusst werden kann, genauso wie von Zeitgeist und von einem grundsätzlichen Situations- und Verhältnisbezug, ist die Erstellung von Bewertungsschablonen für eine singuläre Handlung, respektive der Versuch anhand dieser Tugend bemessen zu können, unergiebig.

Wird stattdessen anerkannt, dass ein Bezug zum Wesen eines Charakters, in Form dessen, wie Menschen absichtsvoll oder auch ungerichtet in den Kontakt mit ihren Mitmenschen treten, denen sie im Leben begegnen, heranzuziehen ist, dann öffnet sich der Blickwinkel und wird ganzheitlicher.

Nun scheint ein wesentliches Element von Tugend und der Einordnung von Tugendhaftigkeit das der Bewertung zu sein. Eine Bewertung, die Handlung oder Charakter in gut oder schlecht, ergo tugendhaft oder nicht tugendhaft einordnen möchte. Hiernach erscheint es schwierig, Tugend gänzlich, ohne eine Form der Bewertung zu denken. Eine Bewertung wiederum ist davon abhängig, dass Kriterien vorliegen, anhand deren Maßstab wir messen können und die uns dabei helfen, einzuordnen und uns eine Meinung zu bilden. Bewertungskriterien sind insofern darauf ausgelegt, über die Mittel des Verstandes und der Vernunft begründen zu können und bei bestmöglicher Rationalität zu einem Urteil zu gelangen. Messung und Bewertung sind an das Konstrukt von Tugend gebunden, weshalb jeweils mitgedacht werden muss, inwiefern Bewertungskategorien geeignet sind, zu messen, was Tugendhaftigkeit ausmacht. Grundsätzlich kann eine Bewertung gemäß einer sozialen Norm erfolgen, was bedeuten würde, dass etwas innerhalb einer Vergleichsgruppe gemessen wird und in dieser ein Ordnungssystem (z.B. Erster bis Letzter) entsteht, nach welcher eine Einordnung entlang eines zuvor festgelegten Wertes stattfindet. Weiterhin besteht die Möglichkeit anhand einer kriterialen Norm zu bewerten. Unabhängig von einem einordnenden Vergleich gilt es dann eine gewisse definierte Hürde zu überspringen oder eine Leistung zu erbringen, um hierdurch Erfolg

zu klassifizieren. Eine vergleichende Betrachtung erfolgt hier nicht. Es kann jedoch auch eine individuelle Bewertungsnorm herangezogen werden. So ist für das einzelne Individuum eine spezifische Verbesserung in einem Bereich als Erfolg zu bewerten, wenn individueller Fortschritt erreicht wurde. Auch wenn diese Leistung in einer vergleichenden Betrachtung mit Anderen, oder in Anbetracht bestimmter Anforderungen geringer erscheint, so ist doch eine Veränderung in Richtung von etwas Positivem erfolgt.

Wenn keine einzelnen Handlungen vermessen werden sollen, sondern Tugend als ganzheitliches, den Charakter des Individuums ausmachendes Wesensmerkmal verstanden wird, dann wird allein dadurch deutlich, dass durch diese Komplexität eine Kategorisierung der Bewertung nicht hinsichtlich eines schwarz-weiß Schemata möglich ist. Ziel kann es zum einen sein, eine kritische Norm zu etablieren, oder sich an einer solchen anzulehnen, welche ermöglicht auch das Lernen oder die Entwicklung zu Erfüllung dieser Norm mitzudenken. Primär muss jedoch die Möglichkeit gegeben sein, die individuelle Besonderheit des Einzelnen zu berücksichtigen, um individuellen Fortschritt zu würdigen. Tugend als Haltung zu verstehen, bedeutet weiterhin personale Emotionen nicht ausblenden zu müssen, sondern als integrativen Bestandteil einer Gesamtverfassung anzunehmen.

Wird diese Gesamtverfassung dann etwas rein Intuitivem, was keine Regeln, Vernunft, Erziehung oder Reflexion benötigt? Das ist nicht der Fall. Denn das menschliche Wesen mit seinen komplexen Absichten und Wünschen ist dauerhaft auf der Suche nach Orientierung und Struktur für das eigene Leben. Ich plädiere jedoch dafür das Intuitive, das Gefühl, in sämtliche Überlegungen mit einzubeziehen, die sich auf eine personale Form der Tugend ausrichten. Gefühle sind ein Teil unseres Menschseins und können nicht ausgeklammert werden, wenn wir uns mit Fragen des menschlichen Wirkens und Zusammenlebens befassen. Dies macht es für die Kategorisierung und Fassung von Tugend nicht leichter. Es bedeutet aber, dass Tugend als etwas Ganzheitliches angenommen werden kann, dass sogar mehr als eine habituelle Gesamtverfassung eines Charakters ausmacht. Wenn Tugendhaftigkeit als eine Form der Charakterbildung verstanden wird, dann sind pädagogische und soziologische Prägungsprozesse mit dafür verantwortlich, dass ein tugendhafter Charakter entstehen kann, der sich in seinem Wirken nach dem Guten ausrichtet.

Eine Ausrichtung auf das abstrakte Gute als Absicht und Orientierung für das eigene Handeln und das eigene Wesen ist für die Idee der Tugend als wesentlich anzunehmen. Diese abstrakte Bindung an ein Ziel ist für das einzelne Wesen, das seinen Mitmenschen gegenübertritt, elementar. Durch diese Bindung wird der essentielle Selbstzweck des tugendhaften Charakters

ausgedrückt. Der Erwerb einer Haltung, die sich bemüht, das menschliche Leben so auszugestalten, dass es einem besonderen Anspruch genügen kann. Ein Anspruch, der sich nicht an Leistung misst, oder einem Vergleich mit anderen unterliegt, sondern ein basales Verständnis dessen bedeuten sollte, dass das Gute durch den Umgang mit anderen Menschen im Leben verwirklicht werden kann. Die gilt im Besonderen für die Tugend der Gerechtigkeit, für die Aristoteles bedeutende Worte gefunden hat:

Diese Gerechtigkeit ist die vollkommene Tugend nicht die vollkommende Tugend überhaupt, sondern soweit sie auf andere Bezug hat – deshalb gilt sie für die vorzüglichste unter den Tugenden, für eine Tugend so wunderbar schön, daß nicht der Abend- und nicht der Morgenstern gleich ihr erglänzt. (Aristoteles, NE 1129b)

Gerechtigkeit als Tugend muss sich trotz aller Abstraktionen schlussendlich in ihrer Ausstrahlwirkung auf andere verwirklichen. Gerechtigkeit ist deshalb nicht nur ein abstraktes Gebilde, sondern vielmehr von elementarer Wichtigkeit für die tägliche Lebenspraxis eines jeden Individuums, als auch für das Leben im gesellschaftlichen Raum. Es soll deshalb geprüft werden, ob die Kategorie der Anerkennung dazu geeignet ist, ein funktionales Bindeglied darzustellen und damit in gewisser Weise, als die bestimmende kritische, anzuwendende Norm fungieren kann, die als Tugendgerechtigkeit zur Wirkung gelangt.

5 Anerkennung als formative Kraft für Gerechtigkeit?

Die Auseinandersetzung mit dem Komplex um Anerkennung ist innerhalb der mannigfaltigen theoretischen Betrachtungen um die Gerechtigkeit zu einem wesentlichen Faktor geworden. Durch die Grundierung einer Anerkennungstheorie der Gerechtigkeit durch Alex Honneth, welche in systematischer Auseinandersetzung mit Hegelschen Argumentationsfiguren gewonnen wurde, haben sich fundierte Argumentationslinien und daran anschließend theoretische Fort- und Weiterentwicklungen ergeben. Ein Kern der Idee um die Anerkennungsgerechtigkeit ist es, Gleichheit als einen, jedoch nicht als einzigen Wert in einem komplexen normativen Gerechtigkeitsmodell aufzunehmen. Die bestimmende Annahme in diesem Ansatz einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie besteht darin, dass Gerechtigkeit nicht primär in der gleichen Verteilung von Gütern oder der Herbeiführung von „thresholds of capabilities“ besteht, sondern vorrangig in der Herstellung von Sozialbeziehungen, die eine gewisse Qualität aufweisen müssen und sich nach einem Prinzip der Egalität messen lassen müssen (vgl. Stojanov 2011, S. 322).

Gosepath bezeichnet diese Beziehungen als „moralische Gleichheit der Achtung aller Personen“ (Gosepath 2004, S. 13). Jede einzelne Person besitzt ungeachtet ihres Potentials ein

Anrecht darauf, als moralische Person und vollwertiges Mitglied der Gesellschaft zu gelten. Der Ansatz der Anerkennungsgewährung wird mit dem der persönlichen Autonomie zentral verknüpft. Zu ergründen, inwieweit Autonomie durch Anerkennungsgewährung geschaffen werden kann oder in welcher Beziehung Autonomiestiftung und Anerkennungserfahrungen zueinanderstehen, ist für anerkennungstheoretische Fragestellungen dabei wesentlich. Innerhalb von anerkennungstheoretischen Topoi kann erörtert werden, inwiefern Anerkennungsprozesse adressaten- oder akteurszentrierte Perspektiven behandeln, oder Wechselwirkungen beschreiben.

In der Auseinandersetzung um das Potential eines anerkennungstheoretischen Ansatzes für gerechtigkeitspezifische Fragestellungen werde ich zunächst Gedankenlinien von Alex Honneth skizzieren und Facetten seiner anerkennungstheoretischen Fundierung herausstellen. Daran soll sich eine spezifische Rezeption zu anerkennungstheoretischen Überlegungen anschließen, um festzustellen, ob der anerkennungstheoretische Zugang für eine Perspektive von Tugendgerechtigkeit gewinnbringend genutzt werden kann. Die Theorieentwicklung von Krassimir Stojanov, der einen anerkennungstheoretischen Zugang zum Bildungsbegriff und zu Bildungserfahrungen konzipiert hat, bietet zudem wertvolle Impulse für die Betrachtung menschlicher Entwicklungsprozesse, die auch hinsichtlich personaler Gerechtigkeitsstrukturen oder für pädagogische Praxis herangezogen werden können.

5.1 Honneths Entwicklung eines Anerkennungsverständnisses

Alex Honneth hat für seine Theoriebildung das Verfahren der „normativen Rekonstruktion“ (Honneth 2011, S. 23) genutzt. Dieses Verfahren versucht, die in der sozialen Realität „implizit vorhandene Normativität explizit [zu] machen“, welche sich in den Überzeugungen und Praktiken wiederfindet, die durch soziale Institutionen verkörpert werden (Kervégan 2018, S. 375). Zielsetzung ist hierbei, sich aus den gegebenen Verhältnissen einer sozialen Analyse gegebener Verhältnisse zuzuwenden, welche den Versuch der Verbesserung von immanenter sozialer Normativität inkludiert. Das Gesamtkonzept von Honneths Gerechtigkeitstheorie definiert deshalb nicht einen Begriff von Gerechtigkeit, sondern öffnet diesen vielmehr im Ansinnen abstrakten Gerechtigkeitsvorstellungen in Handlungsformate zu übertragen (vgl. ebd., S. 376). Hierdurch findet eine Darstellung von Anforderungen an eine Gesellschaft, die sich als gerechte Gesellschaft verstehen will, statt. Zugleich können gesellschaftliche Pathologien deutlich gemacht werden. Da sich eine Gesellschaft im politischen Ethos aus den sozialen Quellen von Normativität speist, wurden durch Honneth unterschiedliche Sphären

benannt und unterschieden. So gelingt es Kontexte von Gerechtigkeit zu definieren, in denen das Spezifikum der Anerkennungsgerechtigkeit zur Ausprägung kommen soll.

Die Erarbeitung des Begriffes der Anerkennungsgerechtigkeit geschieht durch Honneths Auseinandersetzung mit Hegel und der Aufarbeitung und Einordnung des durch Hegel geprägten Begriffs des „Selbstbewusstseins“. Die Darstellung Hegels hat, wie Honneth einbringt, im Bereich des sozialen Geschehens ein elementar wichtiges Momentum. Es ist der Augenblick, wenn das Subjekt, aus der Selbstbezüglichkeit der bloßen Begierde weit genug herausgetreten ist, dass es die Abhängigkeit, welche sie an das menschliche Gegenüber bindet, versteht oder zumindest um sie weiß (vgl. Honneth 2010, S. 16).

Die Persönlichkeitsentwicklung für das Subjekt tritt folglich dann in die entscheidende Entwicklungsphase ein, wenn die intersubjektive Begegnung als Reziprozität und als Rücknahme der eigenen Person zu Gunsten der anderen Person verstanden wird. In Hinzunahme der Kategorie der Achtung kommt es so dazu, dass eine neue Handlungssphäre zwischen zwei Akteuren geschaffen wird. Hierdurch bildet sich die Einführung des „intersubjektiven Verhältnisses“. Honneth formuliert dazu:

„In der Begegnung zwischen zwei Subjekten eröffnet sich insofern eine neue Handlungssphäre, als beide wechselseitig genötigt werden, einen Akt der Beschränkung ihrer ‚selbstsüchtigen Begierde‘ zu vollziehen, sobald sie des Anderen ansichtig geworden sind“ (Honneth 2010, S. 30).

Durch die Ansicht des Anderen wird eine Änderung des Persönlichkeitszustandes der Akteure erreicht. Durch die gegenseitige Interaktion der Akteure löst sich die eigene Begierde zu Gunsten des Interaktionspartners auf und beschränkt sich, sodass eine wahrhaftige Begegnung möglich wird und diese das „Selbstbewusstsein“ auf eine neue Stufe zu heben vermag. Honneth interpretiert diesen Moment des „Selbstbewusstseins“ in Hegels Ausführungen als ersten moralischen Moment. Der Moment des „Selbstbewusstseins“ ist davon abhängig, eine Art „moralischen Charakter“ zu besitzen, der auf dieser Stufe zwar ungerichtet erscheint, aber dennoch davon geprägt ist, dass zwei Akteure aufeinander reagieren und zugunsten des Anderen einen Teil von sich aufgeben. Die Einschränkung der persönlichen Begierde, die durch einen persönlichen Verzicht für jemand anderen gekennzeichnet werden kann, wird so als ein wesentliches Element in der moralischen Entwicklung verstanden. In der Interaktion kann der Akteur Klarheit darüber erlangen, dass er durch sein Agieren selbst an einer Veränderung teilhat, ja diese sogar bewirkt. Ein Prozess von schlichter Prägnanz und großer Wichtigkeit. Im

Dreiklang der Hegelschen Entwicklung des Selbstbewusstseins führt Honneth die nunmehr vonstattengegangene Erkenntnis des Subjektes an, welche zur Einordnung der Person in die menschliche Gattung führt:

Das Subjekt nimmt in ein und demselben Augenblick an der Selbstbeschränkung des Anderen die Aktivität wahr, durch die es die (soziale) Wirklichkeit erzeugt, und weiß sich darin zugleich als Mitglied einer Gattung, deren Existenz sich durch ebenjene Reziprozität erhält. Nicht überraschen kann es daher, daß Hegel zum Schluss als Bezeichnung für die Besonderheit dieser nunmehr konstituierten Gattung einen einzigen Ausdruck reserviert: ‚Anerkennung‘ – die wechselseitige Beschränkung der eigenen, egozentrischen Begierde zugunsten des jeweils anderen. (Honneth 2010, S. 32)

Diese Herleitung bildet die Einführung für den Begriff der Anerkennung, die sich folglich nicht nur als wesentlich für die eigene Persönlichkeitsentwicklung darstellt, sondern Bedeutung für den sozialen Beziehungsaufbau besitzt. In der Konsequenz dessen kann Anerkennung damit für das gesellschaftliche Zusammenleben als konstitutives Element verstanden werden, welches Gerechtigkeit schaffen kann. In seiner Analyse von Gerechtigkeitskonzeptionen und der Benennung von Gemeinsamkeiten und Differenzen, hält Honneth fest, dass sich die Prämissen verschiedener sozialer Gerechtigkeitstheorien hinsichtlich ihrer Geltungsbereiche nicht unterscheiden. Er sagt damit aus, dass das „Begründungsverfahren“ als auch der „Gegenstandsbereich“ soweit abgesteckt sind, dass zentrale Bestandteile grundsätzlich für die wichtigen Gerechtigkeitstheorien gelten dürfen (vgl. Honneth 2010, S. 53).

Sowohl die Rechtfertigung als auch die inhaltliche Bestimmung der Gerechtigkeit sollen sich aus der allgemeinen Idee ergeben, daß die Gerechtigkeitsgrundsätze Ausdruck des gemeinsamen Willens aller Bürgerinnen und Bürger sind, sich wechselseitig die gleichen subjektiven Handlungsfreiheiten einzuräumen. Auch wenn dieser abstrakte Grundsatz wie aus einem Guß zu sein scheint, fließen in ihm doch zwei Vorstellungskomplexe zusammen, die aus unterschiedlichen Bestimmungen von Freiheit stammen: Auf der einen Seite soll sich das, was man soziale Gerechtigkeit nennt, an der Gewährleistung persönlicher, rein individuell gedachter Autonomie bemessen, auf der anderen Seite aber sollen die entsprechenden Prinzipien der Gerechtigkeit als Ergebnis einer gemeinsamen Willensbildung gedacht werden können, wie sie nur in der Kooperation zwischen Subjekten zustande kommt. (Honneth 2010, S. 53f.)

Diese durch Honneth benannte Dichotomie ist für die weitere Aufarbeitung in Bezug auf eine personale Gerechtigkeitsverfolgung interessant, verweist sie doch auf das Spannungsfeld zwischen potentieller individueller Handlungsfreiheit und tatsächlich gesellschaftlich verwirklichter Handlungsmöglichkeiten.

5.2 Autonomieverständnis im Kontext von Anerkennung und gesellschaftlicher Orientierung

Der Begriff der Anerkennung ist eng mit der Idee der Autonomie verknüpft und bedarf insofern einer weiteren Einordnung. Persönliche Autonomie kann als Gradmesser dafür herangezogen

werden, wie es einer Gesellschaft gelingt, von einer restriktiven oder bevormundenden Rolle soweit wie möglich Abstand zu nehmen, um einem Individuum persönliche Freiheit und Entfaltungsraum zu gewähren. Persönliche Autonomie kann aber auch Aufschluss darüber geben, wie gut gesellschaftliche und staatliche Institutionen durch ihre jeweiligen Sozialisationsinstanzen Autonomie zu fördern vermögen. Darüber ob und in welcher Form Autonomie tatsächlich existiert, wurde im Bereich der deutschsprachigen Erziehungs- und Bildungsphilosophie in den letzten Jahrzehnten ausführlich gestritten. Insbesondere durch die Feststellung, dass „das menschliche Ich sozial, relational oder intersubjektiv konstituiert ist“ (Giesinger 2013, S. 1) ergibt sich, dass die Befassung mit Autonomie und Identität notwendig ist, um Anerkennungsbeziehungen verstehen und einordnen zu können. Damit geht einher, dass darüber gestritten werden muss, ob Autonomie ein Zielzustand ist, der mit dem Abschluss der Adoleszenz finalisiert ist. Auch die Frage, ob als Individuum überhaupt eine Form der souveränen Autonomie erreicht werden kann, stellt sich.

Honneth sieht Anerkennung als allgemeine und damit wesentliche Bedingung für Autonomie, welche nicht auf die Jugendzeit beschränkt ist, sondern die basale Annahme enthält, dass der Mensch grundsätzlich nicht autonom werden kann, wenn er nicht von anderen anerkannt wird (vgl. ebd., S. 2). Sicherlich kann konstatiert werden, dass die Freiheit und Selbstbestimmtheit eines Individuums eigene Ziele verfolgen und umsetzen zu können, auch Aufschluss über die Qualität einer Gesellschaft und die durch eine Gesellschaft geprägten Möglichkeiten gibt. "Die individuelle Freiheit soll sich unter modernen Bedingungen im Prinzip für jeden gleichermaßen an der ungestörten Entfaltung von subjektiven Zielen bemessen“ (Honneth 2010, S. 53f.).

Gesellschaftliche Autonomieermöglichung im Sinne eines Vorstellungsmodells von sozialer Gerechtigkeit bedeutet, dem Individuum eine freie Entfaltung der Persönlichkeit ermöglichen zu können. Hiernach sollte es jeder Person freistehen den eigenen Lebensweg möglichst selbstbestimmt zu wählen und gemäß der eigenen Präferenzordnung zu bestimmen. Da Individuen in einer Gemeinschaft eingebunden sind, müssen Prinzipien der Gerechtigkeit – sollen diese als Ergebnis einer gemeinsamen Willensbildung zwischen den Subjekten gedacht werden – mit einer normativen Fixierung versehen und unter Umständen für einen bestimmten Geltungsbereich festgelegt werden. Grundsätzlich scheint die Vorstellung dominant, dass die „Bürgerinnen und Bürger zwar von sich aus die jeweiligen Gerechtigkeitsgrundsätze hervorbringen sollen, deren Implementierung dann aber allein als Aufgabe des demokratisch kontrollierten Rechtsstaates angesehen wird“ (Honneth 2010, S. 58). Die Unzulänglichkeit eines solchen Verständnisses von gesellschaftlicher Gerechtigkeitsorientierung wird durch

Honneth charakterisiert, indem er einwirft, dass hierdurch jegliche intimeren sozialen Sphären von sämtlichen Gerechtigkeitsbetrachtungen oder Forderungen ausgenommen sein müssten, da diese nur äußerst beschränkt durch das Recht beeinflussbar sind (vgl. ebd.).

Honneth verweist darauf, dass bei Vorstellungsmodelle von Gerechtigkeit, bei denen diese als Garant für die Ermöglichung individueller Autonomie dienen soll, eine gerechte Sozialordnung nur als Folge einer gerechten Güterdistribution betrachtet werden kann. Gemäß Honneth fehlt in solchen Konzeptionen zudem die Adressierung eines Persönlichkeitsbildungsprozesses, der Einfluss auf individuelles Planen und Verwirklichen nimmt. Bevor eine Person sich mittels eines Vorstellungsmodells über zu verfolgende, erstrebenswerte Ziele einbringen kann, „muß die Person zuvor einige ihrer Anlagen und Talente erst als wertvoll und realisierungswürdig begriffen haben“ (Honneth 2010, S. 60). Honneth macht zur Lösung dieses in distributiv gedachten Gerechtigkeitsmodellen vorhandenen Dilemmas einen überzeugenden Vorschlag, der Autonomie als ein Folgeergebnis einordnet, welches durch einen Prozess der Anerkennung überhaupt erst ermöglicht werden kann.

Honneths relationales Autonomieverständnis basiert [...] auf der Annahme, dass Anerkennung die Autonomie der Person nicht unterminiert, sondern allererst ermöglicht. Gemäß dieser Auffassung können wir nicht autonom werden und sein, wenn wir von anderen nicht geliebt, sozial wertgeschätzt und respektiert werden und damit Gelegenheit haben, die entsprechenden Formen des Selbstverhältnisses (Selbstvertrauen, Selbstwertgefühl und Selbstachtung) zu entwickeln und aufrechtzuerhalten. (Giesinger 2013, S. 2)

Autonomie wird demgemäß dadurch entwickelt, dass ein Individuum Sozialbeziehungen mit anderen eingeht und in diesem Prozess lernt und versteht, dass es selbst wertvoll ist und warum es lohnenswert ist die eigene Person zu entwickeln, Fähigkeiten auszubauen und persönliche Ziele zu verfolgen. Autonomie kann nicht in jedem Fall als natürlich ablaufende Individualentwicklung angesehen werden. Persönliche Autonomie ist damit ein zu entwickelndes Gut, welches in einem intersubjektiven Prozess geschaffen werden muss. Subjektivität ist also im Ergebnis sozial und wird durch Anerkennungsverhältnisse konstituiert. Honneth charakterisiert Autonomie damit in einem durch Kant und Rousseau geprägten Verständnis als

eine bestimmte Art der individuellen Selbstbeziehung, die es erlaubt den eigenen Bedürfnissen zu vertrauen, zu den eigenen Überzeugungen zu stehen und die eigenen Fähigkeiten als wertvoll zu empfinden; solche Formen der Selbstachtung können mit Hilfe von Gütern zwar artikuliert und dargestellt, nicht aber durch sie erworben und aufrechterhalten werden. (Honneth 2010, S. 60f.)

Um Autonomie erhalten zu können, muss der Mensch als Individuum wahrgenommen werden und intersubjektive Wertschätzung erfahren. Das Individuum der Person muss mit der eigenen Persönlichkeitsstruktur an Erfahrungen von Anerkennung partizipieren können, um so als

Person zu wachsen. Erst durch diesen Verschränkungsprozess mit anderen lernt sich eine Person als wertvolles Individuum begreifen, welches die eigenen Fähigkeiten, Fertigkeiten und Wünsche annehmen, weiter ausprägen und verfolgen kann. Der Begriff der Autonomie wird so zu einer Entwicklungsaufgabe, die eine soziale Dimension mit einer pädagogischen Dimension, aber auch mit einer (Selbst-)Bildungsdimension verbindet. Damit ist sie nicht zwangsweise mit der Erlangung oder Zuteilung von Gütern verbunden.

Um als Individuum erfassen zu können, dass neben dem eigenen Wunsch Wertschätzung und Anerkennung zu erhalten, Anerkennung einen wechselseitigen Prozess darstellt, ist ein tiefergehendes, personales Verständnis notwendig. Neben einer rein kognitiven Erkenntnis wird ein moralisches Momentum benötigt, das die Entwicklung einer Haltung sowie von empathischem Engagement als tatsächliche Entwicklungsaufgaben für das Individuum bereithält. Anerkennung kann entgegen klassischer Distributionsthematiken nicht gleichmäßig und gleichförmig verteilt werden, ist aber der Wechselseitigkeit und der Mitwirkung der beteiligten Subjekte bedürftig. Damit kommt dem individuellen Entwicklungs- und Beteiligungsprozess der Gesellschaftsmitglieder eine besondere Rolle zu. Autonomie ist kein singulär zu erwerbendes Produkt. Erworbene Autonomie ist das Ergebnis eines Geflechts von reziproken Sozialbeziehungen. Sie entsteht also durch gegenseitige Wertschätzung und Anerkennung von individuellen Fähigkeiten, Eigenschaften, Wünschen und Bedürfnissen.

5.3 Ableitungen für ein Gerechtigkeitsverständnis

In einem auf Basis von Anerkennung gestalteten Gerechtigkeitsmodell, welches nicht die Güterverteilung, sondern die reziproken Sozialbeziehungen in den Vordergrund stellt, muss ein potentiell als Ordnungsmittel für Distributionsfragen agierendes System zwangsläufig stärker in den Hintergrund treten. Die Selbstverantwortung der Akteure nimmt dahingegen zu. Die Analyse gesellschaftlicher Pathologien ist zwar wesentlicher Bestandteil von Honneths Theoriebildung, der durch ihn gewählte Blickwinkel besteht dabei aber darin, die Bedeutung dieser Pathologien für die Identität des Menschen aufzuzeigen. Das Individuum, der konkrete Mensch und dessen Beziehung zu sich und seinen Gefühlen sind Teil einer gesunden Identitätsentwicklung. Die Bedingungen, die es dafür systemisch bedarf, sind als ein Maßstab zu verstehen, um gesellschaftliche Gegebenheiten messbar zu machen (vgl. te Poel 2019, S. 120).

Anerkennungsgerechtigkeit fußt in Abgrenzung zu Modellen distributiver Gerechtigkeit auf einem Ansatz, der die Verantwortung jedes Gesellschaftssubjektes wechselseitig bekräftigt, ohne sich von einer normativen Orientierung, die dabei gesellschaftliche / institutionelle

Verantwortung einschließt, lösen zu müssen. Ein gruppenbezogenes Selbstbewusstsein ist in einer demokratischen Gesellschaft von elementarer Wichtigkeit, damit Mitglieder dazu angehalten sind demokratische Werte zu achten und umzusetzen. Hierfür müssen sie sich innerhalb des gesellschaftlichen Systems als gleichberechtigte Bürger verstehen und erleben können. Demokratische Gesellschaften müssen dieses Erleben also aus eigenem Interesse mittels implementierter Organisationen staatlicher oder halbstaatlicher Art sicherstellen können. Die Garantie schützenswerte Rechte ist fundamental, damit allein die formalen Rechte der Bürger sichergestellt und geschützt werden können. Institutionelle Bildungssysteme müssen neben der Aufgabe der Mündigkeitsermöglichung für das Individuum, einen Beitrag dafür leisten, dass ein tragfähiges Demokratieverständnis geschaffen wird.

Neben der Berücksichtigung einer regulierenden Tätigkeit des Rechtsstaats ist deshalb auch eine dezentrale Berücksichtigung nichtstaatlicher Agenturen und Organisationen, die institutionell wirken können, wichtig (vgl. Honneth 2010, S. 69). Damit gibt im Verständnis der Anerkennungsgerechtigkeit nach Honneth durchaus Pflichtaufgaben des Staates. Grundsätzlich findet dennoch eine Fokusverlagerung vom institutionellen hin zum persönlichen Kontext statt, da Anerkennung vor allem in und durch soziale Beziehungen ausdifferenziert wird.

In den durch Honneth angestellten Überlegungen zur Neukonstruktion eines Gerechtigkeitsverständnisses geht es nicht darum, normative Grundsätze oder „den moralischen Kern unserer heutigen Gerechtigkeitsauffassung“ (ebd.) aufzulösen. Vielmehr soll eine Orientierung hinsichtlich materieller Primare ersetzt werden durch ein Rahmenkonstrukt der Befähigung, welches sich auf die Entwicklung qualitativer sozialer Beziehungen fokussiert. Durch die Fokussierung auf qualitative soziale Beziehungen kann dann gewinnbringend diskutiert werden, wie wir als Gesellschaft und als Individuum Autonomie bestmöglich ausprägen und entwickeln können (vgl. Honneth 2010, S. 69).

Der Ansatz Honneths postuliert, dass für das Individuum gesunde Erfahrungen aus Anerkennungsbeziehungen dafür nötig sind, um ein stabiles Selbstbewusstsein und ein positives Selbstbild aufzubauen. Ein Aspekt der Theoriebildung ist die Annahme, dass ein Individuum die Verwirklichung von Lebenszielen lediglich dann verfolgen kann, wenn ein stabiles Selbstbewusstsein durch qualitative Anerkennungserfahrungen generiert wurde. Das eine starke Korrelation zwischen autonomer Handlungsverfolgung und gelungenen Anerkennungserfahrungen zur Ausprägung des eigenen Selbstbildes besteht, kann angenommen werden.

Diese kann, wie Giesinger prägnant herausstellt, kompetenzbedrohend für eigenes Handeln nach selbstgewählten Präferenzen sein. Eine absolute Kausalität zwischen Anerkennungserfahrungen und erreichter Autonomie, kann allerdings nicht evident bewiesen werden (vgl. Giesinger 2013, S. 10f.). In erster Linie ist es jedoch möglich Autonomie im Zuge einer ganzheitlichen Persönlichkeitsentwicklung als „Fähigkeit zur Entwicklung und Verfolgung einer eigenen Konzeption des Guten“ (Giesinger 2013, S. 6) zu bestimmen, welche neben der ausgebildeten Vorstellung einer Konzeption des Guten auch die Kompetenzen beinhaltet, diese tatsächlich zu verfolgen.

Der anerkennungstheoretische Ansatz Honneths ist in seiner Gesamtheit in einer Entwicklungslinie und als Aktualisierung der kritischen Theorie einzuordnen. Die Annahme, dass durch die Sichtbarmachung von Anerkennungsbeziehungen, gesellschaftliche Pathologien sichtbar gemacht werden können, zeigt, dass Honneth, gleichwohl er das Individuum selbst zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen macht, systemische und gesellschaftliche Entwicklungen charakterisieren möchte. Die Verknüpfung von personaler Identität und gesellschaftlicher Analyse soll Missstände innerhalb der Gesellschaft beleuchten und aufzeigen, wie stark das einzelne Individuum durch diese geprägt werden kann. Die Beziehungsbetonung zwischen einem gesellschaftlichen System und dem Ziel der gelungenen Autonomieentwicklung durch reziproke Anerkennungsbeziehungen führt dazu, dass soziale Interaktionen innerhalb eines Gesellschaftssystems fokussiert werden sollten. Gesellschaftliche Einwirkung auf das Individuum ist bedeutsam für Bezüge der Selbstentwicklung sowie für eine funktionale Bindung des Individuums an die Gesellschaft selbst. Max Weber charakterisierte soziales Handeln in Wirtschaft und Gesellschaft durch die Festlegung, dass soziales Handeln durch den gemeinten Sinn des Handelnden auf das Verhalten des Adressaten gerichtet ist und sich der Handlungsablauf ebenso danach ausrichtet. Dabei müssen „die Handlungsorientierungen der Teilnehmer reziprok aufeinander bezogen sein [...]“ (Habermas 2014, S. 379/ vgl. Weber 1964).

5.3.1 Verhaltensorientierung, Handlungstypisierung und Positionsgebundenheit

Eine gegenseitige, gerichtete Verhaltensorientierung kann als beziehungsstärkendes Element sozialer Beziehungen verstanden werden. Einzelne Handlungstypen unterscheiden sich im Grad ihrer Rationalität und in unterschiedlichen subjektiven Sinnelementen mit ihrem Bezug auf Mittel, Zwecke, Werte und Folgen. Wie Habermas folgerichtig erläutert, gelangt eine Handlungstypologie aber dann an ihre Grenzen, wenn es darum geht wertorientiertes oder prinzipiengeleitetes Handeln richtig zu erfassen und einzuordnen. Innerhalb des wertrationalen

Handlungstypus ist es nur möglich, eine gesinnungsethische Orientierung abzubilden. Verantwortungsethische Handlungsorientierungen können nicht direkt eingeschlossen werden (vgl. Habermas 2014, S. 380). Um zwischenmenschliches Handeln hinsichtlich ihrer authentischen Ganzheitlichkeit beurteilen zu können, müssten sozialen Beziehungen auf das Element des "normativen Einverständnisses" geprüft werden.

Mechanismen der Handlungskordinierung können entweder durch Handlungen und Beziehungsaufbau aus Interessenslage beeinflusst sein, was eine instrumentelle Beziehung bedeutet würde, oder aber durch vorliegendes normatives Einverständnis (ebd. S. 381).

Wird auf Menschen mit dem Zweck der Manipulation und der Intention das Erleben zu steuern Einfluss genommen, richtet sich dieses gegen die personale Autorität einer Person. Habermas hat erläutert, dass Weber in seinem Modell der Handlungstypologie jene Unterscheidung von sozialen Beziehungen und deren Relation zu Interessenslage und Bezug auf normatives Einverständnis vornimmt. Da diese jedoch in Bezug auf Privatrechtssubjekten nur marginal erläutert werden, kann sich eine "postkonventionelle Stufe moralisch-praktischer Rationalität" in Abgrenzung zwischen Gesellschaftshandeln und Gemeinschaftshandel im Rahmen von sozialen Handlungen nicht ausreichend entfalten (vgl. ebd. S. 382f.).

Soziale Handlungen können im Hinblick auf ihre Handlungsorientierungen unterschieden werden und jeweilige Interessenslage und normatives Einverständnis überprüfen. Das Modell zweckrationalen Handelns besagt, dass ein handelnder Akteur ein Ziel zu erreichen trachtet, welches einen oder mehrere möglichst präzise Zwecke erfüllt. Hierfür bedient sich der Akteur der Mittel, die in der vorliegenden Situation dazu geeignet erscheinen, die Zielsetzung bestmöglich zu erreichen. Weitere Nebeneffekte in der Handlungsverfolgung können mitbetrachtet und einberechnet werden. Die Künstlichkeit einer solchen Einordnung und Bewertung ist erkennbar. Dennoch ist die insbesondere durch Habermas vorgenommene Einordnung und Definitionsarbeit zu generalisierten Handlungsakten relevant, weil sie das potentielle Verständnis von Akteuren im sozialen Raum aufgreift. Das von ihm angesprochene intuitive Wissen und die Handlungsorientierung, die aus einer Haltung der gewünschten Verständigung resultiert und so genuin gerechtes Handeln bedeuten würde, ist deshalb für alle menschlichen Beziehungsprozesse bedeutsam.

Für das Individuum gilt: Je bewusster Handlungen im sozialen, zwischenmenschlichen Kontext gelebt und erlebt werden können, desto besser gelingt es Handlungen reflektieren zu können. Vor diesem Hintergrund ist wichtig zu verstehen, wann und warum Menschen bestimmte Dinge

wahrnehmen und wann eine spezifische Wahrnehmung dazu führt, dass blinde Flecken in Wahrnehmung sowie in der sozialen Interaktion entstehen. Eine zu starke Positionsabhängigkeit kann dazu führen, dass soziales Verständnis entweder gar nicht oder nur stark eingeschränkt funktioniert. „In der Praxis kann die Reichweite des öffentlichen Vernunftgebrauchs eingeschränkt sein durch die Art, wie Menschen die Welt verstehen, in der sie leben“ (Sen 2013, S. 195).

Positionsabhängigkeit wirkt sich stark auf die Überzeugungsbildung aus. Diese Form der Abhängigkeit kann „soziales Verstehen und die Bewertung öffentlicher Angelegenheiten signifikant beeinflussen – und verzerren [...]“ (ebd., S. 196). Die durch Social Media entstandene Umgebung von personalisierten Meinungsblasen ist auch deshalb so gefährlich, weil eine Informationsgewichtung zu Ungunsten von anderen Meinungen stattfindet und ein wahrhafter Diskurs erschwert wird. Dies führt zu starker Lagerbildung und wahrgenommen vermeintlichen Wissenshoheiten, während andere Meinungen disqualifiziert werden. Eine jeweilige Positionsgebundenheit zu erkennen, zu verstehen und zu versuchen diese aufzulösen ist schwierig, weil sie über einen längeren Prozess gewachsen ist, der sich in seiner Wirkung schwer nachvollziehen lässt. Da die eigene Positionsgebundenheit in unserer persönlichen Wahrnehmung, durch Erfahrungen und Erlebnisse sowie durch die erfahrene Prägung innerhalb von Sozialisations- und Erziehungsprozessen verankert wurde, scheint ein besonderer Entwicklungsprozess nötig zu sein, um gewachsenen Denkmuster zu verändern. Personale Vorstellungsmodelle aufzubrechen, um Sachverhalte neu bewerten zu können und den eigenen Blickwinkel so zu erweitern, stellt deshalb eine lebenslange Entwicklungsaufgabe dar.

Im Hinblick auf eine moralische Wahrnehmung von Verantwortlichkeiten kann Positionsgebundenheit dazu führen, dass im Handeln als Privatperson, als auch im Handeln staatlicher Akteure Handlungsprozesse durch diese dominiert werden. Priorisierungen werden dauerhaft akteurszentriert getroffen. Amartya Sen hat deshalb treffend darauf hingewiesen, dass es nicht nur in der Bibel darum geht eine Zentrierung auf Nachbarschaftlichkeit, räumliche oder soziale Nähe weitestgehend, soweit wie möglich aufzulösen, wenn der Anspruch, gut und gerecht zu handeln, wahrhaftig gelebt werden soll. So plädiert er für eine Erweiterung der „Reichweite unseres Gerechtigkeitssinns“, weil der Geltungsbereich von Gerechtigkeit und damit auch das Verständnis von Gerechtigkeit durch die Globalisierung, durch eine gegenseitige Verbundenheit, durch die Form der Organisation in transnationalen Gebilden und durch die Möglichkeiten der offenen Kommunikation nicht zulassen darf, dass eine zu starke

Positionsgebundenheit im Hinblick auf lokale oder anderweitig verengte Wahrnehmungen entsteht (vgl. Sen 2013, S. 189f.).

Positionsgebundenheit betrifft fast alle Entscheidungen, die unbewusst oder bewusst getroffen werden, wodurch ein direkter Bezug zu rationalem oder gewünscht rationalem Handeln entsteht. Der durch Sen eingebrachte Begriff des Gerechtigkeitssinns ist eine blumige, aber passende Fokussierung, die gerade auch für das personale Bewusstsein des Einzelnen relevant ist. Ein Bewusstsein, welches durch Bildung und eine Erweiterung der eigenen Weltsicht geschärft und entwickelt werden kann.

Eine Erweiterung des eigenen Horizontes, die zu einer erweiterten Wahrnehmung von Perspektiven führt, dehnt den Bereich der zu berücksichtigenden Gründe aus und fördert Komplexität. Das menschliche Vermögen rational handeln können und zu reflektieren, ob situationsbezogen de facto vernünftig gehandelt wurde, bedeutet leider nicht, dass immer vernünftige oder anzustrebende Entscheidungen getroffen werden. Da die Maximierung des Eigennutzes als Motiv und Handlungsprinzip keineswegs soziales oder gerechtes Handeln bedeutet, in manchen Vorstellungsmodellen, jedoch als „vernünftig“ gilt, muss immer zwischen vernünftigem Handeln und dem aus der Rational Choice Theorie bekanntem egoistischen Handeln unterschieden werden. Eigennutz ohne inhaltliche Bindung, darf für sich alleine nie zentrales menschliches Handeln definieren können, sondern muss durch einen fortwährenden Diskurs über Gerechtigkeit bekämpft werden.

Sen spricht sich deshalb für eine konzeptionelle Schärfung von vernünftigem Handeln aus, die eine Auffassung von Rationalität ausdrückt und sich am generalisierten Anderen orientiert:

[D]as Verfahren der rationalen Wahl [ist] grundsätzlich damit verbunden, dass wir unsere Entscheidungen anhand von der kritischen Überprüfung der Gründe für diese Wahl treffen. Die Rationalität der Wahl hängt entscheidend davon ab, ob man die eigene Entscheidung für Handlungen wie für Ziele, Werte und Prioritäten vernunftgeleitet kritischer Prüfung unterwirft. (Sen 2013, S. 208)

Diese unprätentiöse Darstellung, die den Moment der kritischen Überprüfung der eigenen Handlungsgründe und damit der Motivlage betont, zeigt, dass das eigene Handeln nicht im luftleeren Raum stattfindet. Es ist immer an das Besondere des Gegenübers und den eigenen Reife- und Reflexionsgrad gebunden. Wie wir als Individuum zu unseren Zielen, Werten und Prioritäten gelangt sind, gelangen und diese verändern können, ist Teil eines stetigen Entwicklungs- und Bildungsprozesses.

5.3.2 Das Wesen der Anerkennung

Um den Begriff der Anerkennung innerhalb des gesellschaftlichen Raumes nutzen zu können, muss Anerkennung als Begrifflichkeit nicht nur nominell Gebrauch finden, sondern mit Inhalt und einem anzustrebenden Sinnzweck verknüpft werden. Gesellschaftliche, soziale und personale Handlungsakte sollten über eine bewusste Verfasstheit und Haltung verfügen, um zu verhindern, dass Handlungen nur symbolisch oder aus Gründen der Nutzenmaximierung ausgeführt werden.

Honneth beschreibt die durch die Gesellschaften und Politik selbst geschaffenen Zweifel an der Anerkennung, indem er den vorwiegend vorherrschenden Charakter des Gebrauchs von vordergründiger Anerkennungsgewährung charakterisiert: „Zur Ausweitung der theoretischen Skepsis hat fraglos die Erfahrung beigetragen, daß wir heute in einer affirmativen Kultur leben, in der die öffentlich bekundete Anerkennung häufig bloß rhetorische Züge trägt und nur einen Surrogatcharakter besitzt“ (Honneth 2010, S. 103).

So scheint Anerkennung zu einem Instrument verkommen zu sein, welches rein symbolisch wirkt und eine Funktion einnimmt, die dazu führen soll, dass Individuen oder soziale Gruppen durch die Suggestion eines positiven Selbstbildes in bestehende Herrschaftsmuster oder Gesellschaftsordnungen eingebunden werden. In einer Verwendung von Anerkennung, die sich nicht auf eine Verbesserung von Autonomiebedingungen der Gesellschaftsmitglieder versteht, käme dem Mittel der sozialen Anerkennung nur der Zweck zu, ein bestehendes System der Ungleichheit zu zementieren. (vgl. Honneth 2010, S. 103).

Honneth erwähnt in Auseinandersetzung mit Althusser beispielsweise, dass die rituelle Gewährung von Anerkennung dazu dienen kann eine Person „kraft wiederholter, rituell verstetigter Aufforderungen exakt zu dem Selbstverständnis zu veranlassen, das in das etablierte System von Verhaltenserwartungen passt“ (Honneth 2010, S. 104). In einer solchen systemisch pervertierten Anwendung wird Anerkennung vordergründig benutzt, um Leistungen zu würdigen, welche jedoch Leistungen im Sinne des Systems sind. Rollenkonformes Handeln wird affirmativ bestätigt, um damit tradierte Rollen weiter zu bekräftigen und gewünschte Selbstbilder zu bestärken und zu befördern. In diesem Sinne würde die Gewährung von Anerkennung als Herrschaftsinstrument dienen, um soziale Macht auszuüben. Also nicht um Autonomieentwicklung des Individuums zu befördern, sondern im Gegenteil, um diese zu blockieren und nicht zur Entfaltung kommen zu lassen. Eine Ausübung und Gewährung von Anerkennung in diesem falschen Kontext ist somit nicht die Befähigung des Individuums, sondern das bewusste Kleinhalten zum Zwecke der Aufrechterhaltung eines Machtgefälles.

Wesentlich ist deshalb die normative Struktur die Anerkennung innewohnt. Anerkennung soll nicht (zumindest nicht als singuläres Merkmal) dafür gewährt werden, wenn eine Person eine ihr zugewiesene Rolle, nach Bewertungskriterien einer außenstehenden Person oder Gruppe, besonders gut gemeistert oder erfüllt hat. Stattdessen müssen alle spezifischen Charakteristika einer Person gewürdigt werden und so außerhalb der eigenen Bewertungsmaßstäbe dazu beitragen können, dass erbrachte Leistungen anerkannt werden. Auch dann, wenn es sich aus Sicht des Außenstehenden um „Minderleistungen“ handelt.

Anerkennung darf niemals ein Mittel der Unterdrückung darstellen, sondern muss Persönlichkeit fördern und Identitäten stärken. Dafür muss sie ernst und wahrhaftig gemeint sein, personal wie gesellschaftlich. Selbstverständlich ist es nicht statthaft Anerkennung als Mittel im Sinne der manipulativen Bestätigung von Persönlichkeit zu gebrauchen, die allein dazu dient, gesellschaftlich gewünschte Rollen weiter auszuformen, um eine systemische Gesellschaftsordnung zu behalten oder zu befördern. Die Berücksichtigung von Gründen und von personaler Haltung ist deshalb nicht trivial, da nur so sichergestellt wird, dass Anerkennung in einem normativ korrekten Gebrauch verwendet wird und eine zwar pervertierte aber funktional beabsichtigte Missdeutung ohne normative Bindung entlarvt werden kann. Anerkennungszerkennung hat mit einer Beförderung von individueller Autonomie erkennbar nichts gemein, wenn der tatsächliche Zweck darin besteht, bestehende Machtverhältnisse begünstigen zu wollen. Eine gesunde Gesellschaft muss aushalten können, dass sich bestehende Gesellschaftsverhältnisse wandeln, auflösen und verschwinden. Zu einem solchen Wechsel von Gesellschaftsverhältnissen könnte wiederum eine gesunde, gelingende und ehrliche Gewährung von Anerkennung beitragen, die Subjekte wahrhaftig in ihrer Autonomieentwicklung bestärkt. Es ist wichtig diese Unterscheidung klar zu benennen und den Kern, sowie die Chance eines gelungenen Anerkennungswesens herauszustellen. Die dargestellte Pervertierung der Anerkennung zeigt, warum es notwendig ist, einen aufgeklärten Blick auf Gesellschaften und ihre bestehenden Verhältnisse und Praktiken zu bewahren. Jede Gesellschaft und/ oder Regierungsform ist grundsätzlich daran interessiert bestehende Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu bewahren und zu sichern, auch wenn dies nicht eindeutig formuliert wird. Eine systemische Durchlässigkeit herzustellen ist selten Ziel einer Klasse oder eines Systems von Machtverbindungen. Umso deutlicher ist, dass Anerkennungsgewährung zwingend in ein integriertes Verwendungsmuster formiert werden muss.

Das bedeutet nicht, dass es nicht möglich ist Kritik zu äußern, es bedeutet aber, dass Leistungen und Persönlichkeitseigenschaften im Spiegel ihrer spezifischen Herkunft betrachtet werden

müssen. Eine Schwierigkeit im Gebrauch der gesellschaftlichen Anerkennung ergibt sich auch daraus, dass jegliche Form der Anerkennung zunächst einmal als positiv bewertet wird, auch und gerade, weil diejenigen die Anerkennung erfahren, oftmals gar nicht den negativen Charakter im Sinne einer Beförderung von Unterdrückung oder Stereotypisierung wahrnehmen (können). Auch kann nicht zwangsläufig in Abrede gestellt werden, dass es die Gesellschaftsformen und Personen gibt, die Anerkennung in diesem Sinne verwenden und welchen das Gebrauchen diese Art der konformitätsschaffenden Praxis gar nicht bewusst ist. Akteure könnten dies selbst, gemäß der ihnen im System vermittelten Überzeugungen tun und sich dieser Formen der Suggestion bedienen, in dem Glauben, motivational das Richtige für die Betroffenen zu tun. Es kann also leicht eine unbewusste Diskriminierung stattfinden, die in ihrem Resultat jedoch die Stärkung bestimmter Strukturen zur Folge hat. Es ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe diese Strukturen so gut wie möglich zu erkennen, um diese aufbrechen zu können. Honneth stellt die Frage, wie in der Gegenwart „Formen der öffentlichen Bekundung eines sozialen Werts, der Anerkennung also, gleichwohl einen Herrschaftscharakter besitzen [können]?“ (Honneth 2010, S. 108).

Um eine ideologisch benutzte Anerkennung von moralisch gerechtfertigten Formern der Anerkennung unterscheiden zu können, benötigt es eine genaue Beobachtung, da sich der Gebrauch von Ideologien der Anerkennung nur selten einfach irrational zeigt, sondern häufig auf verankerte Werteschemata zurückgegriffen wird. Deshalb besteht nach Honneth eine Notwendigkeit,

die Anwendungsbedingungen von Anerkennungsformen so weit auszubuchstabieren, bis sich der ‚irrationale Kern‘ von allen bloßen ‚Ideologien‘ der Anerkennung zeigen kann; [...] [wobei] diese Irrationalität [vermutlich] nicht auf der semantischen Oberfläche des evaluativen Vokabulars selber liegt, sondern in der Diskrepanz zwischen evaluativen Versprechen und materieller Erfüllung aufzufinden ist. (Honneth 2010, S. 108)

5.3.3 Honneths Prinzipien der Anerkennung

Honneth postuliert eine kategoriale Festlegung auf definierte Prinzipien, um im Abgrenzung zu instrumentellen Anwendungsfeldern klar zu formulieren, was Anerkennung bedeuten muss, wenn sie innerhalb des richtigen moralischen, normativen Kontextes gelebt und verstanden werden soll. Als Grundvoraussetzung gilt ihm hierbei die Kontextuierung der Anerkennung als „moralischer Akt“, „der in der sozialen Welt als ein alltägliches Geschehen verankert ist“ (ebd., S. 110).

Ein essentielles Kriterium für Anerkennung muss darin liegen, dass ihr ein positiver normativer Charakter innewohnt. Damit steht die Bestärkung von positiven Eigenschaften oder Gruppen

im Mittelpunkt, gleichwohl der Begriff in Bezug auf die englische oder französische Deutung auch den Bedeutungshorizont des Wiedererkennens und Identifizierens umfassen könnte, respektive dieser systematisch mit eingebunden werden könnte.

Die zweite durch Honneth eingebrachte Prämisse formuliert den Bedarf, dass Anerkennung ein Handlungscharakter innewohnen muss:

Ein Akt der Anerkennung kann sich nicht in bloßen Worten oder symbolischen Äußerungen erschöpfen, weil erst durch die entsprechenden Verhaltensweisen die Glaubwürdigkeit erzeugt wird, die für das anerkannte Subjekt normativ von Bedeutung ist. Soweit wir uns auf intersubjektive Beziehungen beschränken, sollte daher von der Anerkennung als einer Haltung, einer handlungswirksam gewordenen Einstellung gesprochen werden. (Honneth 2010, S. 110)

Diese „handlungswirksam gewordene Einstellung“ ist wesentlich für die Betrachtung der Anerkennungsgerechtigkeit. Sie stellt auch die Verbindung dar, zwischen einem echten gesellschaftlichen Willen und dem Verständnis Anerkennung wirksam werden zu lassen und der personalen Perspektive, selbst Anerkennung gewähren zu wollen.

Die dritte Prämisse von Honneth ist, Anerkennung als „distinktes Phänomen“ in der sozialen Welt zu betrachten. Damit möchte er die Einzigartigkeit betonen und die Wahrnehmung der Anerkennung stärken. Anerkennung soll kein „Nebenprodukt einer andersgerichteten Handlung“ darstellen, sondern singulär betrachtet werden. Das bedeutet für ihn, dass durchaus eine gerichtete Absicht darin bestehen muss, im Sinne der Anerkennung zu fungieren und damit bewusst und mit klarer Zielsetzung darauf ausgerichtet zu sein, eine Person oder Gruppe zu affirmieren (vgl. ebd.). Damit würde ausgeschlossen, dass Anerkennung als schmückendes Beiwerk in einer Nebenhandlung ausgeübt wird, die sich jedoch nicht singulär zur Aufgabe macht, eine Person oder Gruppe in sich anzuerkennen. Diese Auffassung impliziert, dass sich die handelnden Akteure oder Gruppen jeweils bewusst machen müssen, dass sie im jeweiligen Moment Anerkennung generieren wollen. Dieses starre Festhalten an einer absoluten, bewussten Geisteshaltung, bedarf es meines Erachtens nicht, sollte es im personalen, wie auch im gesellschaftlichen Habitus gelungen sein, auszubilden, wann und in welcher Form Anerkennung generiert werden kann und muss. Eine Anerkennungsgewährung im habituellen Sinne bedarf keiner ständigen Bewusstmachung eines Anerkennung-schaffenden Rahmens. Sofern das innewohnende Verständnis und das Wissen über die Möglichkeiten und Chancen der Anerkennungsgewährung inhärent geworden sind, sollte es möglich sein, dieses in einen alltagsweltlichen Gebrauch zu integrieren, sodass die durch Honneth angebrachte Anforderung einer starren Abgrenzung nicht erforderlich sein sollte.

Meine Auffassung würde ich auch in Bezug auf die vierte durch Honneth selbst formulierte Prämisse bestärkt sehen. In dieser verweist er darauf, „daß ‚Anerkennung‘ einen Gattungsbegriff darstellt, der verschiedene Unterarten umfaßt. So kommen etwa in den Haltungen der Liebe, des rechtlichen Respekts und der Wertschätzung jeweils unterschiedliche Akzentuierungen der einen Grundeinstellung zur Geltung, die sich generisch als Anerkennung begreifen läßt“ (Honneth 2010, S. 111).

Anerkennung kann an sich singulär gedacht und verstanden werden. Allerdings ist allein durch die Verschiedenartigkeit der Formen gegeben, dass nicht jede Anerkennungshandlung in ihrer konkreten Ausübung jeweils ausdrücklich als akute Handlung bewusst gelebt wird. Dies ist aus meinem Verständnis heraus auch nicht notwendig. Wichtiger wären für mich der Wille und die „Selbstverpflichtung“ im täglichen Handeln, Anerkennung zu gewähren, affirmativ zu bestätigen und somit die Möglichkeit Autonomie zu entwickeln, zu gewähren. Ist diese Grundhaltung gegeben, ist es sui generis erfüllt, dass Anerkennung „gelebt“ wird. Das heißt, dass diese einen positiven Charakter und damit ein positives Verständnis dessen besitzt, was durch ihre Anwendung erreichen werden soll und wozu sie befähigen will – die Erlangung und Ermöglichung von Autonomie.

„Die Anerkennung sollte als Genus von verschiedenen Formen einer praktischen Einstellung begriffen werden, in der sich jeweils die primäre Absicht einer bestimmten Affirmierung des Gegenübers spiegelt“ (Honneth 2010, S. 111). Der Kern jedweder Anerkennung muss sein, dass die Anerkennungsgewährung in sich einen positiven Kern besitzt und darauf ausgerichtet ist, dem „Adressaten [zu] erlauben, sich mit den eigenen Eigenschaften zu identifizieren und daher zu größerer Autonomie zu gelangen; weit davon entfernt, eine bloße Ideologie darzustellen, bildet Anerkennung die intersubjektive Voraussetzung für die Fähigkeit, autonom eigene Lebensziele zu verwirklichen“ (ebd.).

Anerkennung kann und soll nicht singulär gedacht werden. Sie kann und soll meiner Meinung nach in ihren verschiedenen Formen dazu beitragen, dass ein Individuum die Chance bekommt, Autonomie zu entwickeln, sich selbst als wertvolles Subjekt wahrnehmen zu dürfen und daran zu wachsen. Hierfür bedarf es der Anerkennung in verschiedenen Sphären.

Wenn beispielsweise zwar in der frühkindlichen Entwicklung und in den Jugendjahren die Erfahrung der Anerkennung durch die bedingungslose Liebe der Eltern erfahren wird, jedoch durch sämtliche anderen potentiellen Garanten von Anerkennung weitere Anerkennungserfahrungen ausbleiben, wird dies einen nachhaltig schädigenden Einfluss auf

die Persönlichkeitsentwicklung des Subjektes nehmen. Deswegen ist es sogar zwingend, dass Anerkennung nicht nur durch eine Beziehungsart erfahren wird, sondern, dass das Individuum die Chance bekommt Anerkennung über verschiedene Kanäle und Instanzen zu rezipieren.

5.3.3.1 Unterscheidung zwischen Anerkennung als Form der Attribuierung oder der Wahrnehmung

Grundsätzlich ist für die Kategorie der Anerkennung immer eine Unterscheidung zweier Fälle vorzunehmen, die beschreiben, wie Anerkennung auf Adressaten wirken könnte. Zum einen besteht die Möglichkeit Anerkennung nach dem Muster der Affirmierung zu verstehen und anzuwenden. Das würde bedeuten, dass jeweils die Attribuierung in den Vordergrund gerückt wird, welche dem Subjekt eine neue positive Eigenschaft zuschreibt. Die andere Variante besteht in der Ausprägung, dass die Wahrnehmung selbst in den Fokus gerückt wird. Insofern würden bereits vorhandene Eigenschaften einer Person bestärkt oder öffentlich bekundet. Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Positionen besteht nach Honneth darin, dass

im ersten Fall [...] das, was wir unter Anerkennung verstehen, dem betroffenen Subjekt einen Status verleihen oder hinzufügen [würde], den es vorher nicht hat besitzen können. Im zweiten Fall hingegen würde es sich um eine bestimmte Art der Wahrnehmung eines unabhängig bereits bestehenden Status handeln. (Honneth 2010, S. 112)

Honneth führt so die Unterscheidung zwischen einer „produktiven“ und einer „reproduktiven“ Leistung der Anerkennung ein. Er bezeichnet diese Unterscheidungen als unterschiedliche Vorstellungsmodelle.

Der Vorteil, der in einer Wahrnehmung von bestehenden Eigenschaften einer Person liegt, ist klar ersichtlich. Durch die Rezeption einer Person als Ganzes und die Bewertung von vorhandenen Strukturen kommt es dazu, dass „angemessen“ auf bestehende Eigenschaften reagiert wird. Es kommt dabei dennoch zu einer Bewertung von Eigenschaften, die aufgrund eigener Werteorientierung oder Bewertungskriterien getroffen werden. Sofern die Werteorientierung als moralisch adäquat einzustufen ist, besitzt dieses Vorstellungsmodell den Vorteil, dass die Kriterien vermutlich auch als gesellschaftlich allgemeingültig angenommen und legitimiert gelten können. Dadurch könnte Anerkennung in einem personalen Rahmen stattfinden, welcher auf gesellschaftlich begründete Kriterien, die im besten Fall Allgemeingültigkeit beanspruchen können, zurückgreifen. Allerdings bleibt auch in der Form der reproduktiven Anerkennung die Gefahr bestehen, dass unbewusste Bewertungs- und Haltungsmuster übertragen werden, die letztendlich zu einer Reproduktion von gesellschaftlich bestehenden Formen der Ungleichheit gehören.

Der Nachteil einer Attribuierung in welchem die produktive Form der Affirmierung vorgenommen wird, weist jedoch die aufgezeigte Schwierigkeit in einer stärkeren Ausprägung auf, worauf Honneth folgendermaßen Bezug nimmt:

Wenn durch die anerkennende Haltung einem anderen Subjekt positive Eigenschaften bloß attribuiert werden sollen, dann besitzen wir keine internen Kriterien mehr, um die Richtigkeit oder Angemessenheit einer derartigen Zuschreibung zu beurteilen; dem Variationsspielraum der Anerkennung sind vielmehr keine Grenzen gesetzt, weil wir alles als Fähigkeit oder Status einer Person betrachten müssen, solange es nur durch einen Akt der Attribuierung zustande gekommen ist. (Honneth 2010, S. 113)

Während wir uns auf der einen Seite fragen müssen, ob die von uns angenommene Werteorientierung korrekt ist, oder ob wir uns überhaupt anmaßen dürfen, anzunehmen, dass der prädiktive Charakter einer Normativität besteht, die uns erlaubt, in einem angemessenen Sinne der Anerkennung zu agieren, besteht auf der anderen Seite die Frage, ob ein gänzlich fehlender Bezugsrahmen Anerkennung grundsätzlich inhaltslos werden lassen würde.

Meiner Ansicht nach bleibt es demnach umso wichtiger, dass der moralische Charakter im Sinne eines normativen Faktors fokussiert wird. Ohne ein tiefergehendes Verständnis, Anerkennung zu gewähren, um Autonomieentwicklung zu befördern, kann der Vorgang der Anerkennung gar nicht glaubhaft umgesetzt werden. Dann würde Anerkennung vielmehr in den Bereich der abzulehnenden instrumentalisierten Anerkennung zur Bewahrung von Herrschafts- oder Machtformen und Verhältnisse fallen.

Anerkennung kann deswegen nur dann funktional, aber auch sinnhaft gewährt werden, wenn ein normativer Bezugsrahmen vorhanden ist. Dies gilt für eine personale Perspektive der Anerkennung, wie auch für institutionelle Formen. Das Merkmal der Gerichtetheit muss in einer Art und Weise zu erkennen sein, die zeigt, dass der Charakter von Anerkennung positiv konnotiert ist. Anerkennung ist schließlich ein positiver, ein befähigender Akt für einen individuellen Entwicklungsprozess. Für den personalen Prozess ist im besonderen Maße auf die Unauflösbarkeit der Gegen- und Wechselseitigkeit nach Hegel hinzuweisen, die im Begriff selbst liegt:

Der Anerkannte ist anerkannt als unmittelbar geltend, durch sein Sein; - aber eben dies Sein ist erzeugt aus dem Begriffe; es ist anerkanntes Sein; der Mensch wird notwendig anerkannt und ist notwendig anerkennend. Diese Notwendigkeit ist seine eigene, nicht die unseres Denkens im Gegensatz gegen den Inhalt. (Hegel 1987, Jenaer Systementwürfe, S. 197)

Somit sollte auch der Anerkennungsgenerierende sich des Aktes selbst deutlich sein. Gleichwohl eine Affirmierung des Gegenübers stattfindet, sollte der Akt des Anerkennens selbst in der Natur des Menschen so angelegt sein, dass er ihn nicht als Werkzeug für den

anderen, sondern auch für sich selbst als konstituierendes Merkmal verstehen sollte. Mit diesem Verständnis im Hintergrund löst sich auch die Spannung auf, die in einer verkrampften Deutung von falscher Attribuierung oder einer Prüfung auf moralische Richtigkeit dieser Attribuierung entstehen könnte. Anerkennung ist nicht alleine ein Fremdzweck, sondern auch ein Selbstzweck in einem Verständnis, dass es für die eigene Person notwendig ist, Anerkennung zu gewähren. Anerkennung soll nicht als etwas gnadenhaft Gewährtes verstanden werden, sondern als menschlich notwendige Gegenseitigkeit im Miteinander.

Eine gelungene Vermittlung dieser doppelten Verschränkung und das Erreichen dieser persönlichen Erkenntnis sind als Ziel von Persönlichkeitsentwicklung zu benennen. Der Akt der Anerkennung wird somit nicht nur für das Gegenüber, sondern auch für die eigene Person zu einem dauerhaft bildenden und prägenden Prozess. Der Bezug zur Ich-Identität ist etwas, was im Rahmen von Erziehungs- und Sozialisationsprozessen vermittelt werden kann. Neben dieser doppelten Funktion kann Anerkennung zudem als Werte-Bestätigung verstanden werden. Denn „die moralischen Einschränkungen, zu denen wir uns im Anerkennen verpflichtet wissen, ergeben sich aus den wertvollen Eigenschaften, die wir durch unser anerkennendes Verhalten gewissermaßen öffentlich zum Ausdruck bringen“ (Honneth 2010, S. 114). Für Honneth ist es wichtig mit einem gewissen Werterealismus auf gegebene Werte und moralischen Einschränkungen Bezug zu nehmen, um historisch wandelbare Werteigenschaften richtig beurteilen und bewerten zu können (vgl. ebd.). Ich habe mich an andere Stelle bereits mit der Auffassung von Alasdair MacIntyre auseinandergesetzt, welcher die gesellschaftliche Rolle und die historischen Prozesse innerhalb einer Moralentwicklung und eines Moralverständnisses in einer bestimmten Art und Weise betrachtet hat. Es ist mir wichtig zu betonen, dass in Bezug auf die Wahrnehmung moralischer Werte eine Veränderung gegeben sein kann, bestimmte Werte selbst jedoch vor dem Aspekt ihrer Universalisierbarkeit bestehen können müssen.

Eine Gesellschaft muss sich selbstverständlich weiterentwickeln und ihre soziale Lebenswelt anpassen. Nur so kann sie wachsen und sich im konkreten moralischen Sinne weiterentwickeln. Ein Abschaffen der Sklaverei, der Frauendiskriminierung oder beispielhaften anderen restriktiven Gesellschaftsformen der Vergangenheit sind sicherlich auch als Lernprozesse einer sozialeren Gesellschaft zu verstehen, die ein Verständnis dafür entwickelt hat, dass jeder Mensch nicht nur in der Theorie verdient hat, gleichberechtigt als Person anerkannt zu werden. Dennoch sind wir auch heute von einer gleichförmigen Anerkennung von Gesellschaftsschichten, Klassen oder Personen weit entfernt. Geschweige denn von einem

Status, dass Anerkennung so vollumfassend in jeder Gesellschaftsform funktionieren würde, dass sie jedem einzelnen Mitglied die Anerkennung zukommen ließe, die es für die persönliche Autonomieentwicklung bräuchte.

In der Darstellung Honneths kommt oftmals zum Ausdruck, dass bestimmte Eigenschaften einer Person als wertvoll oder eben als nicht wertvoll evaluiert werden. Im Zuge dessen werden Werteeigenschaften angesprochen, die vor einer aktuellen Wertefolie der Gesellschaft betrachtet werden sollen. Ich sehe es als kritisch an, bestimmte personale Eigenschaften herauszupicken, die dann illuminiert und im Lichte der Anerkennung betrachtet werden. Muss nicht vielmehr der ganzheitliche Ansatz der Persönlichkeitsbefähigung hervorgehoben und herausgearbeitet werden? Ich bin der Ansicht, dass es zuvorderst um die elementare Vermittlung eines Bewusstseins gehen sollte, das jede Person für sich wahrnehmen muss, dass sie als Person wertvoll und wichtig ist. An dieser Rezeption kann sie wachsen und für die eigene Persönlichkeit Autonomie gewinnen. Erst in einer daraus erwachsenden weitergehenden Auseinandersetzung mit Anerkennungsbezügen kann es darum gehen, bestimmte Eigenschaften und Persönlichkeitsmerkmale zu befördern. Andernfalls besteht die Gefahr Anerkennung doch immer als Leistungsindikator zu verstehen, der spezifische, von der Gesellschaft als gut bewertete Kriterien bemisst.

5.4 Sphären der Anerkennung

Honneth hat sich in seinem Werk Kampf um Anerkennung damit auseinandergesetzt, dass gut definierbare Muster von Anerkennung dafür genutzt werden können, um Identitätsbildung zu beschreiben und strukturelle Muster aufzuzeigen, die Individuierung mit Gesellschaftstheorie verknüpfen. In der Konstruktion und Rekonstruktion von Anerkennungssphären bezieht sich Honneth auf Hegel, als auch Mead. Er verknüpft diese Theoriekonzepte zudem jedoch mit empirischen Sachverhalten, um den Mangel an sozialer Erfahrung und Realpraxis, den er bei den beiden großen Denkern ausmacht, auszugleichen, sodass die Typologie der Anerkennungserfahrungen weiter an Gehalt gewinnt. Die Dreiteilung in den Mustern der Anerkennung folgt nach Honneth einer Reihe von „theoriegeschichtlichen Querverbindungen“ (Honneth 2014, S. 152), die nahelegen, „Formen der sozialen Integration danach zu unterscheiden, ob sie auf dem Weg emotionaler Bindungen, der Zuerkennung von Rechten oder der gemeinsamen Orientierung an Werten zustande kommt“ (ebd.). Im Folgenden sollen die drei Sphären der Anerkennung expliziert werden und auch auf die durch Honneth dargestellten Missachtungsformen eingegangen werden, die gesellschaftliche und individuelle Pathologien sichtbar machen. Das Individuum benötigt für die vollständige persönliche Entwicklung und

für die selbstbestimmte Teilhabe am Gesellschaftsleben Anerkennungserfahrungen aus den drei benannten Sphären. In den Anerkennungssphären müssen reziproke Anerkennungsprozesse durchlaufen werden, deren Basis Interaktionen zwischen den Beteiligten sind.

5.4.1 Die Anerkennungssphäre der Liebe/ der emotionalen Bindung

Die Anerkennungssphäre, die als Form der Liebe respektive als emotionale Bindung bezeichnet wird, stellt die erste und elementarste Form der Anerkennung dar. Honneth führt für die Kategorisierung dieser Anerkennungssphäre an, dass sie nicht nur die romantische Intimbeziehung bedeutet, sondern, dass es im Sinne eines relativ neutralen Verständnisses darum geht, unter diesem Begriffspaar all diejenigen Beziehungen zu fassen, die als Primärbeziehungen gelten können. Also all jene Beziehungen, die idealerweise eine starke gegenseitige (Gefühls-)Verbindung beinhalten. Wie Honneth anmerkt, hebt bereits Hegel auf „das affektive Verhältnis zwischen Eltern und Kindern innerhalb der Familie“ (Honneth 2014, S. 153) ab und bezieht sich nicht allein auf ein romantisches Verhältnis. Diese Einordnung der Anerkennungsform der Liebe in die zuvorderst familiäre und frühkindliche Prägung und die Betonung dieser frühen Primärbeziehung und deren Wichtigkeit ist für das Wesensverständnis dieser Anerkennungsform bedeutsam.

Hegel hat die Anerkennungssphäre der Liebe als erste Stufe der reziproken Anerkennung klassifiziert, da sich in ihrer Ausübung die Subjekte wechselseitig innerhalb ihrer Bedürfnisstruktur äußern, sich anerkennen und verstehen, dass sie des anderen wechselseitig bedürfen. Eine singuläre oder gegenseitige Bedürfnisbefriedigung erfolgt somit in einem recht direkten Prozess.

Dieser erfordert Nähe und Vertrauen. Somit ist „dieses Anerkennungsverhältnis auch notwendigerweise an die leibhaftige Existenz konkreter anderer gebunden, die einander Gefühle besonderer Wertschätzung entgegenbringen“ (ebd. S.153f.).

Die Intimität dieser Primärbeziehung ist auf eine „prekäre Balance zwischen Selbstständigkeit und Bindung angewiesen“ (ebd.). Honneth geht in der Auseinandersetzung mit der Anerkennungssphäre der Liebe intensiv auf die Theorie der Objektbeziehung ein. Er möchte damit auf die Folgen dysfunktionaler Anerkennung hinweisen, die zur Entwicklung von Beziehungspathologien führt. Eine gelingende Anerkennungserfahrung in den ersten Lebensjahren ist als essentiell und absolut prägend für die weitere Persönlichkeitsentwicklung anzusehen. Für den Beleg dieses Faktums kann auf die durch Honneth aufgegriffenen empirischen Untersuchungsergebnisse rekuriert werden, die belegen, wie wichtig eine

gelungene Interaktionsphase in der Anerkennungssphäre der Liebe/ der emotionalen Bindung für die folgende Entwicklung des Subjektes ist. Die Experimente von Kaiser Friedrich II., der Kinder von Ammen aufziehen ließ und diesen, in dem Ansinnen herauszufinden, welche Sprache die Kinder sprechen würden, verbot mit ihnen zu sprechen, endete mit dem Versterben der Kinder. Die Forschung von René Spitz (Spitz 1996) zeigte, dass bei einem Entzug von mütterlicher Zuwendung in der Folge schweren Störungen im Verhalten von Säuglingen zu beobachten sind, auch wenn alle sonstigen nötigen körperlichen Bedürfnisse erfüllt werden. Es sind Untersuchungen wie diese, die belegt haben, dass emotionale Bindung und die Erfüllung von emotionaler Zuwendung elementare Bestandteile für eine gelingende frühkindliche Entwicklung darstellen. Vorhandene interpersonale Nähe und der erste Sozialisationsprozess, in welchem sich das Kind durch Interaktion und emotionale Beziehung als eigenes Subjekt zu verstehen lernt, sind zentral dafür, dass sich keine Pathologien entfalten, sondern eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung stattfinden kann (vgl. Honneth 2010, S. 256f.). Die Bindungsforschung klassifiziert „sicher gebundene Kinder“, die später zu einem „sicheren-autonomen Bindungstypus“ im Erwachsenenalter heranwachsen. Kinder mit einer sicheren Bindung durften in ihren ersten Lebensjahren positive Erfahrungen sammeln bezüglich ihrer Signale, die durch die nahen Bezugspersonen wahrgenommen und bedient wurden. Neuere Forschungsergebnisse aus dem Forschungsfeld der Spiegelneuronen zeigen, dass Säuglinge schon lange bevor sie über ein Bewusstsein verfügen, zu Resonanzaktionen stimuliert werden, mit ihrer Umgebung emotional interagieren und so ein primäres Urgefühl des „Sich-Verstehens“ entwickeln (vgl. Bauer 2005, S. 60).

Honneth hat in Abgrenzung zu Freuds psychoanalytischem Theoriekonzept eine durch die Objekttheorie motivierte Deutung des kindlich psychischen Sozialisationsprozesses vorgenommen:

Der Aufbau der intrapsychischen Instanzen, also das, was wir philosophisch als Selbstbeziehung des Subjektes begreifen können, vollzieht sich als ein Verinnerlichungsvorgang, bei dem das Kind schrittweise jene Interaktionsmuster internalisiert, die es in der Begegnung mit den sukzessiv auftauchenden Bezugspersonen Mutter, Vater, Geschwister und schließlich auch den Peers zu erlernen hat; die Organisation der Psyche vollzieht sich mithin als ein interaktiver Prozeß, in dem das heranwachsende Subjekt die Unabhängigkeit der objektiv bestehenden Interaktionsbeziehungen nur dadurch anzuerkennen lernt, indem es diese intrapsychisch nachbildet, um in seinem Inneren eine Vielzahl von unterschiedlich operierenden Instanzen entstehen zu lassen. (Honneth 2010, S. 257)

Die Wichtigkeit der ersten Anerkennungserfahrungen ist somit eine faktisch belegte Größe. Es geht jedoch nicht allein um die frühkindlichen Erfahrungen, die eine essentielle Bedeutsamkeit aufweisen. Die Anerkennungsform der Liebe/ der emotionalen Bindung setzt sich in den Folgejahren und im weiteren Sozialisationsprozess fort. Es ist eine besondere Qualität der

Sozialbeziehung, die in den ersten Interaktionsbeziehungen zum Tragen kommt und welche die Grundlage für die weitere Entwicklung des Ich-Bewusstseins darstellt. Gerade die erste Phase der Mutter-Kind-Beziehung birgt in sich eine Abhängigkeit für das Subjekt, die sich in späteren Phasen so nicht mehr wiederfindet. Deshalb liegt gerade in dieser Prägungsphase eine große Potenz für Destruktives. Es ist evident, dass der Säugling zunächst zweifelsohne vollkommen abhängig von der gelungenen Symbiose mit der Mutter ist. Sobald sich das Verhältnis aus dem Zustand der völligen Abhängigkeit gelöst hat und das sich entwickelnde Subjekt über eine größere Handlungsautonomie verfügt, geht es darauffolgend darum, zu einem erweiterten Zustand der Anerkennung zu gelangen. Ein Weiterentwicklungsprozess von der unabdingbaren, an keine Bedingungen geknüpften Anerkennung, die aus der absoluten Angewiesenheit des Kindes heraus eher zwangsläufig erscheinen sollte, muss vollzogen werden. Insofern muss eine Weiterentwicklung stattfinden, die zu einer bewussteren Form der Anerkennungsgewährung, aber auch zu einer bewussteren Form der Anerkennungserfahrung für das rezipierende Subjekt führt.

Das Ergebnis dieses Entwicklungsprozesses ist die Erfahrung von verlässlichem Vertrauen, gepaart mit der eigenen Zuneigung und der Bereitschaft sich zu öffnen. Wird dieser Prozess erfolgreich durchlaufen, führt dies im Idealfall dazu, dass das Subjekt ein Verständnis für die gegenüber der eigenen Person erfahrene grundsätzliche und bedingungslose Liebe und Anerkennung erhält. Dieses Gefühl des Vertrauens stärkt die eigene Persönlichkeit und führt dazu, dass das Kind eine Art „Urvertrauen“ in sich und seine direkte Umwelt erhalten kann.

Jede Persönlichkeit muss ein verlässliches Gefühl dafür entwickeln können, dass sie als menschliches Wesen vorbehaltlos geliebt und wertgeschätzt wird. Mit Hilfe dieser basalen Erfahrung erwächst ein Vertrauen in sich und die eigene Person. Darauf fußend können weitere Anerkennungserfahrungen ermöglicht werden. Frühkindliche Interaktionserfahrungen stellen somit eine wesentliche Komponente für den Reifungsprozess im Allgemeinen und im Prozess der Anerkennungserfahrung im Besonderen dar.

Der von Honneth zur empirischen Fundierung herangezogene Winnicott beschreibt diesen Prägungsvorgang als Interaktionsprozess der primären Intersubjektivität. Ein Prozess der Loslösung „durch den Mutter und Kind sich aus dem Zustand undifferenzierten Einsseins so zu lösen vermögen, daß sie sich am Ende als unabhängige Personen [...] akzeptieren und [...] lieben lernen (vgl. Honneth 2014, S. 159).

Prägnant ist die Annahme, dass dieser Prozess nur in einem Wechselspiel und damit in einem Miteinander stattfinden kann. Die Mutter und das Kind müssen lernen, sich voneinander zu lösen und „selbstständig“ zu werden. Aus einer Form der Symbiose muss die Weiterentwicklung hin zu einer gesunden, wechselseitigen Beziehung gelingen. Die Ablösung aus einem Zustand der völligen Gebundenheit und Abhängigkeit stellt den Prozess dar, in dessen Endergebnis die differenziertere Betrachtung des Ichs und der Umwelt zustande gekommen sein soll. Das Verhältnis entwickelt sich weiter in einen Zustand, der von Winnicott als „relative Abhängigkeit“ bezeichnet wurde. In diesem Status hat das Kind eine gewisse Selbstständigkeit erreicht. Es kann nunmehr auch ohne Mutter auskommen, weil es durch die vorherigen Erfahrungen gelernt hat, dass es grundsätzliche Unterstützung erfährt und diese immer erfahren wird.

Dies wird durch die Anhäufung von Erinnerungen an Fürsorge, die Projektion persönlicher Bedürfnisse und die Introjektion von Fürsorgedetails bewerkstelligt, zusammen mit der Entwicklung von Vertrauen in die Umwelt. Hier muß noch das Element des intellektuellen Verstehens mit seinen ungeheuren Folgen hinzugefügt werden. (Winnicott 1984, S. 59)

Die prägende Erfahrung um das Gefühl des Alleinseins, welches ausgehalten werden kann, da das Kind sich des Schutzes und der Verlässlichkeit der Bezugsperson bewusst ist, kurzum, das Vertrauen in die geliebte Person der Mutter, ist für das Kind von zentraler Bedeutung. Nach Winnicott ist die Fähigkeit zum Alleinsein an das Vertrauen des Kindes in die Dauerhaftigkeit der mütterlichen Zuwendung gebunden. Für die Entwicklung eines Selbstverhältnisses und für die Unabhängigkeit der eigenen Person, braucht es die Erfahrung, sich von einer als unabhängig erlebten Person geliebt zu wissen und dieser gegenüber ebenfalls emotionale Zuneigung zu verspüren (vgl. Honneth 2014, S. 167).

Mittels jener gemachten Erfahrung kann sich das Subjekt weiterentwickeln. Es entwickelt ein „Selbstvertrauen“, das es ermöglicht, entspannt alleine zu sein. Das Ergebnis dieses Prozesses besitzt eine große Ausstrahlwirkung auf das weitere Leben des Individuums und auf die anderen Sphären der Anerkennung.

Die gemachte Lernerfahrung ermöglicht dem Individuum das Interaktionsmuster in späteren Lebenssituationen und Interaktionsbeziehungen anzuwenden. Sei es bei Freundschaften, bei Liebesbeziehungen oder bei anders gearteten Interaktionsbeziehungen, die Vertrauen bedürfen. Durch die wiederholte Annahme eines verbindenden und sich wieder lösenden Prozesses, bei einem anhaltenden Gefühl der Sicherheit, verbleibt das Individuum in sich selbst. Der Rückbezug und die Besinnung auf die eigene Person, wenn sich der Konterpart entfernt, wie auch das erneute Annähern, führen zu

einem kommunikativen Spannungsbogen, der die Erfahrung des Alleinseinkönnens kontinuierlich mit der des Verschmolzenseins vermittelt; die ‚Ich-Bezogenheit‘ und die Symbiose stellen darin sich wechselseitig fördernde Gegengewichte dar, die zusammengenommen erst ein reziprokes Beisichselbstsein im Anderen ermöglichen. (Honneth 2014, S. 170)

Dies macht die Anerkennungssphäre der emotionalen Bindung/ der Liebe, oder Hegels „Seinselbstsein in einem Fremden“ aus. Die primäre Anerkennungssphäre ist somit durchaus konkret und basiert darauf, dass sich Subjekte relativ direkt und unmittelbar in ihrer Bedürfnisnatur anerkennen, verstehen und sich diese wechselseitig bestätigen. Jenes Gefühl der primären Wertschätzung, einer positiven Annahme der eigenen Person mit Hilfe anderer, also durch Primärbeziehungen, schlägt sich in einem gelungenen Selbstvertrauen nieder. Dies stellt die Basis für alle weiteren Formen der Anerkennung dar. Es muss deutlich herausgestellt werden, dass die Gewährung von Anerkennung in dieser Sphäre an keinerlei Bedingungen geknüpft ist, respektive sein sollte. Die Erfahrung dieser Bedingungslosigkeit ist essentiell und nicht relativierbar, sofern eine gelungene Autonomieentwicklung erfolgen soll. Auf ihr fußt, wie erfolgreich weitere Anerkennungssphären funktional werden können. Für Honneth hat die Verknüpfung dieser Anerkennungssphäre mit den Bezügen zu Winnicott den treffenden theoriefundierenden Vorteil, dass sich eine empirische Relevanz durch diese Verknüpfung plastisch herleiten lässt. Vor allem durch den Bezug zur Entwicklung und Ausprägung von Pathologien, die bei einer fehlgeschlagenen Durchlebung dieser Anerkennungssphäre beobachtbar waren. Zusammenfassend lässt sich evozieren, dass in der Anerkennungssphäre der Liebe/ der emotionalen Bindung jenes Selbstvertrauen generiert wird, „das für die autonome Teilnahme am öffentlichen Leben die unverzichtbare Basis ist“ (Honneth 2014, S. 174).

5.4.2 Die Anerkennungssphäre des Rechts

Für die Anerkennungssphäre des Rechts gilt ein anderes Interaktionsverhältnis sowie eine andere Bezugsform als in der Sphäre der Liebe/ der emotionalen Bindung. Dennoch gilt, dass „beide Interaktionssphären [...] als zwei Typen ein und des gleichen Musters der Vergesellschaftung überhaupt nur deswegen zu begreifen [sind], weil sich ihre jeweilige Logik ohne Rückgriff auf denselben Mechanismus der reziproken Anerkennung gar nicht angemessen erklären läßt“ (ebd.). Insofern ist auch die Anerkennungssphäre des Rechts dadurch geprägt, dass sich die Rechtsträger selbst nur als Inhaber von Rechten verstehen können, wenn auch ein Verständnisfundament darüber besteht, selbst als Subjekt gegenüber anderen an normative Verpflichtungen gebunden zu sein. So führt Honneth in seiner Substantiierung und der Zusammenführung aus Hegelscher und Meadscher Auffassung aus:

[E]rst aus der normativen Perspektive eines „generalisierten Anderen“, der uns die anderen Mitglieder des Gemeinwesens bereits als Träger von Rechten anzuerkennen lehrt, können wir uns selbst auch als Rechtsperson in dem Sinne verstehen, daß wir uns der sozialen Erfüllung bestimmter unserer Ansprüche sicher sein dürfen. (Honneth 2014, S. 174)

Der Entwicklungsprozess vollzieht sich dadurch, dass es für das Individuum zur Usance wird, seine Akzeptanz und Rolle als freie und vernünftige Person zum einen zu würdigen und zum anderen dadurch zu bestärken, dass ebendiese Rolle, der Zustand eines vernünftigen, freien und anerkannten Wesens, dadurch gespiegelt wird, das anderen ebenfalls dieser Status zugebilligt und insofern anerkannt wird. Hierin kommt die wiederkehrende Reziprozität der Handlung zum Ausdruck. Durch das Heraustreten aus dem auf sich bezogenen Selbstbewusstsein wird der Übergang in die Akzeptanz von allgemeinen Regeln induziert, denen sich das Individuum freiwillig unterwirft. Dies führt dazu, dass es sich unter der Prämisse, sich selbst als Teil dieses Regelsystems zu verstehen, einem gemeinschaftlichen Verständnis von Regeln hingibt.

Die Perspektive des „generalisierten Anderen“ wird zum Spiegelbild für das Eintreten in ein gemeinschaftliches Regel- und Werteverständnis – und damit eines spezifischen Rechtsverhältnisses. Hier findet der Moment des Rückbezugs auf die Rechtsordnung statt, den auch Hegel in Form einer Rechteverfassung im Sinn hatte, weil sich in dieser die Gleichheit und die freie Entfaltung der Persönlichkeit festschreiben. Es wird konkordant festgelegt, dass alle Menschen gleich und frei und als solche zu achten sind.

Honneth merkt an, dass Hegel bereits eine spezifische Rechtsverfassung im Sinn hatte, während für Mead unter die Begrifflichkeit des „generalisierten Anderen“ eher die hintergründige Logik der rechtlichen Anerkennung von Interesse war. Richtig ist in jedem Fall die Anmerkung Honneths, dass sich die Anerkennungssphäre des Rechts in ihrem besonderen Charakter als eine historische Entwicklung verstehen lässt, die sich aus Erfahrungen speist und durchaus auch weiterentwickelt hat (beispielsweise die Geschichte der UN Charta, die sich aus den Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges begründet und in deren Linie auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte durch die UN zu sehen ist, welche sich wiederum in verschiedenen Nationalverfassungen wiederfindet). Dieser Charakter der Weiterentwicklung unterscheidet die Anerkennungssphäre des Rechts maßgeblich von der Sphäre der Liebe/ des emotionalen Respekts.

Mead hat festgestellt, dass sich die Subjekte wechselseitig als Rechtssubjekte achten, weil sie um die Rechte und Pflichten wissen, die, bedingt durch die sozialen Normen Bestand haben und Gültigkeit beanspruchen können (vgl. Mead 1993, S. 240). „Um Bewusstsein zu erlangen, muss man die Haltungen der Anderen im eigenen Organismus haben, als Kontrollorgan für

seine eigenen Haltungen“ (Mead 1993, S. 240). Honneth verweist darauf, dass eine solche Bestimmung des Rechtsrahmens nicht enthält, wie sich die konkreten Rechte darstellen, begründen oder gesichert werden. Es ist jedoch eine elementare Feststellung dessen, „daß jedes menschliche Subjekt dann als Träger irgendwelcher Rechte gelten kann, wenn es als Mitglied eines Gemeinwesens gesellschaftlich anerkannt ist“ (Honneth 2014, S. 176). Honneth zufolge ist diese allgemeine Festlegung von kooperativen Rechten und Pflichten im Rahmen eines Status einzuordnen, der diese Rechte und Pflichten qua Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zuschreibt. Es bestehen damit unspezifische Ansprüche, ohne eine Zuordnung zu „universalistischen Prinzipien einer postkonventionellen Moral“ (Honneth 2014, S. 176) und damit ohne tatsächlichen normativen Gehalt.

Nach Mead ist die Gesellschaft etwas Dynamisches. In ihr findet ein Prozess statt, der dafür sorgt, dass die gesellschaftlichen Abläufe und Zusammenhänge internalisiert werden, wobei das Individuum dennoch auch selbst die Haltung des generalisierten Anderen – und damit die der Gesellschaft verändern kann (vgl. Sitzer/ Wiezorek 2005, S. 115). Problematisch bleibt, dass der Status als Rechtsperson vor allem an die soziale Rolle geknüpft zu sein scheint. Durch die Mitgliedschaft in der Gesellschaft werden zwar grundlegende Rechte geschützt, je nach sozialem Status im „Sozialverband“ wird durch diesen allerdings verhindert, weitergehende Mitwirkung auszuüben.

Hegel hat im Unterschied dazu in seiner Bestimmung der Rechtsperson zu erfüllende Prämissen eingefordert und ist damit konkreter und strenger in seiner Bestimmung der Rahmenbedingungen:

Die Struktur, an der Hegel seine Bestimmungen der Rechtsperson ablesen kann, nimmt hingegen die Anerkennungsform des Rechts erst dann an, wenn sie historisch von den Prämissen universalistischer Moralprinzipien abhängig wird. Mit dem Übergang zur Moderne dringen nämlich die postkonventionellen Grundbegriffe, die schon vorher in der Philosophie und der Staatstheorie entwickelt worden waren, in das geltende Recht ein und unterwerfen es den Begründungszwängen, die mit der Idee einer rationalen Vereinbarung über strittige Normen verknüpft sind; das Rechtssystem muß von nun an als Ausdruck der verallgemeinerbaren Interessen aller Gesellschaftsmitglieder verstanden werden können. (Honneth 2014, S. 177)

Diese Bestimmung bringt Folgen mit sich. Zunächst die positive Implikation, wonach nach dieser Einordnung als Gesellschaftsmitglied keine Möglichkeit besteht unterhalb eines gesicherten Rahmens an Anerkennung und Recht zu fallen, da von den universalistischen Prinzipien abweichende Ausnahmen oder besondere Privilegierungen nicht zugelassen werden. Zudem wird eine „dichtere“ Rechtssphäre begründet, weil das Recht in einem reziproken Verhältnis zu den gegenseitig aufeinander aufbauenden Vereinbarungen aller Gesellschaftsmitglieder besteht.

Durch die Akzeptanz und die willentliche Absicht festgelegte rechtliche Normen zu befolgen, die auf Grundlage der selbstbestimmten Entscheidung der Gesellschaftsmitglieder in ihrer Rolle als freie und gleiche Individuen basieren, wird das Rechtsverhältnis und Rechtsverständnis aufgrund der individuellen Autonomie der Entscheidung der Mitglieder, die diese auch untereinander wechselseitig anerkennen, auf eine höhere normative und moralische Ebene gehoben. Jedoch ist es auch so, dass gemäß Hegels Auffassung die Individualitäten der Subjekte aufgehoben werden und „individuelle Besonderheiten nur Anerkennung [finden], insofern sie den Interessen staatlicher Institutionen nicht zuwider laufen“ (Sitzer/ Wiezorek 2005, S. 109). Das universalistische Begründungsprinzip für die Rechtsperson könnte somit also auch als Auflösung individueller Eigenschaften und Gegebenheiten aufgefasst werden.

In seiner Herleitung der Anerkennungssphäre des Rechts untersucht Honneth folglich, welche strukturelle Auffassung von Rechtsverhältnissen besser dazu geeignet erscheint, den Kern der rechtlichen Anerkennung für sich zu beanspruchen. Dazu stellt er fest, dass zunächst illuminiert werden muss, durch welche Form von rechtlicher Anerkennung sichergestellt werden kann, dass alle Rechteinhaber/Mitglieder der Rechtsgemeinschaft gleichsam ihre spezifische Autonomie entwickeln können. Die Hegelsche Orientierung an universalistischer Achtung wird von ihm dem Bereich eines kognitiven Verständnisprozesses zugeordnet. Eine emotionale Bindung mit Auswirkung auf das Rechtssubjekt negiert er. Deswegen möchte Honneth ergründen, inwiefern dieser Typus der rechtlichen Achtung ausgestaltet sein muss, wo er doch die Kraft haben soll, personales Verhalten zu lenken, sich aber gleichsam von Emotionen, d.h. beispielsweise Zuneigung oder Sympathie lösen soll (vgl. Honneth 2014, S. 178).

Wenn sich die Individuen unter Bedingungen moderner Rechtsverhältnisse reziprok in ihrer moralischen Zurechnungsfähigkeit anerkennen, müssen sie über eine Eigenschaft oder Eigenart verfügen, die sich alle Menschen teilen (vgl. ebd.). Honneth subsumiert deshalb, dass aus der „prinzipiellen Unbestimmtheit dessen, was den Status einer zurechnungsfähigen Person ausmacht, eine strukturelle Offenheit des modernen Rechts für schrittweise Erweiterungen und Präzisierungen resultiert“ (Honneth 2014, S. 178.).

So ist es durchaus probabilistisch, dass sich das Rechtsverständnis im Gefüge der historischen Entwicklung von einer Verknüpfung zwischen gesellschaftlichen Rollen und Rechtezuschreibungen ausgehend, gewandelt hat. Und zwar hin zu einem Status, bei dem die individuellen Rechte jedem Menschen in gleichen Maßen, nämlich als Eigenschaft seiner freien Persönlichkeit zustehen und nicht mehr, wie in vormaligen, traditionsgebundenen Rechtsverhältnissen, an die soziale Rolle mit jeweils dazugehöriger Wertschätzung gebunden

sind. Dieser wertvolle, formative Prozess hatte zur Folge, dass die perniziöse Bindung zwischen individuellen Rechten und Sozialstatus im Sinne der rechtlichen Anerkennung nunmehr keinen Bestand mehr hat und es somit auch keinerlei graduelle Rechteabstufung mehr geben darf. Die Anerkennung eines jeden Menschen als freies Wesen und als Rechtsperson, hat sich „in Folge des historischen Prozesses [herausgebildet], der die Rechtsverhältnisse den Forderungen einer postkonventionellen Moral unterwirft (Honneth 2014, S. 179).

Der Prozess, der die Konkordanz zwischen sozialer Rolle und Rechtezuschreibung aufgelöst hat, hatte zwei Anerkennungssphären zur Folge. Da die Anerkennungssphäre des Rechts jedem Subjekt, als freiem und gleichem Wesen die identischen Rechte zugestehen muss, ist der Grad der sozialen Wertschätzung gesondert zu betrachten. Somit sind zwei verschiedene Formen der Achtung „entstanden“, die folglich auch separate Bedeutung tragen und getrennt voneinander zu betrachten sind.

Die Sphäre des Rechts stellt nach Honneth sicher, dass die Anerkennung als Person des Rechts einen Zweck an sich darstellt. Hierbei handelt sich im Sinne der kantischen Formel um einen „universellen Respekt vor der ‚Willensfreiheit der Person‘“, der für jedes Subjekt unterschiedslos Geltung beanspruchen darf, ohne weitere Fähigkeiten oder Bewertungen auf anderer Basis in Betracht zu ziehen. Dies beinhaltet das kognitive Verständnis für die Achtung des Anderen als Person und Rechteinhaber. Zu dieser Form des „universalisierten Respekts“, tritt das „praktische Wissen um die Beschränkungen hinzu [...] die ich meinen Handlungen gegenüber einer menschlichen Person auferlegen muß“ (Honneth 2014, S. 181f.). Durch diesen synergetischen Effekt kommt es dazu, dass sich der allein kognitive Moment in ein moralisches Verständnis der Achtung transformiert.

Im Sinne dieses moralischen Elements „jeden anderen Menschen als eine Person anzuerkennen muß dann heißen, ihnen allen gegenüber in der Weise zu handeln, zu der uns die Eigenschaften einer Person moralisch verpflichten“ (ebd., S. 182).

Damit ist der normative Anspruch formuliert, der an das gesellschaftliche Miteinander gestellt werden muss, wechselseitig Geltung beanspruchen kann und rechtlich verankerbar ist. Von Interesse bleibt jedoch, beantworten zu können, inwiefern die Gesellschaftsmitglieder zur Erkenntnis gelangen, dass sie ein Teil dieses universalistischen Rechtsverständnisses sind und dieses Verständnis auch allen Gesellschaftsmitgliedern zuschreiben müssen. Für das Verständnis der rechtlichen Anerkennung muss in den Subjekten / in der Gesellschaft das Wissen und die Erkenntnis bestehen, dass sie jedem Gegenüber die konkreten Eigenschaften

einer Rechtsperson zuschreiben sollen und diese anerkennen. Ein bloßes Formulieren der Rechtsvorschriften generiert noch keine Einsicht. Dennoch sollte eine ausformulierte Rechtsordnung grundsätzlich den Charakter einer gesamtgesellschaftlichen Übereinkunft erzielen können und für das Individuum eine Hilfestellung darstellen. Das Postulat zu einer universalisierten Rechtsordnung ist, diese stetig weiterzuentwickeln und zu schärfen, um dabei zu helfen, größtmögliche Inklusion und Verständnis zu erreichen. Die Menschheit war im Laufe ihres Entwicklungsprozesses dazu in der Lage Regeln aufzustellen, die so potent und so elementar sind, dass sie von nahezu allen Gesellschaftsmitgliedern akzeptiert und als moralisch verbindlich anerkannt werden können. Dennoch bedarf es der ständigen Wachsamkeit und Sorge, um die Verbindlichkeit dieser universellen Rechte zu sichern.

Das Mindestmaß an zuzubilligendem Respekt, welcher unverbrüchlich jedem Menschen zuzugestehen ist, muss bewahrt werden. Es ist ein Minimalkonsens, der jedoch aufgrund seiner inhaltlichen Verpflichtung einen besonders schützenswerten Status innehat. Unabhängig von jeder Art der sozialen Wertschätzung ist diese Anerkennung an nichts weiter gebunden als den Status Mensch. Auf welcher Zuschreibung, welcher allgemeinen Eigenschaft basiert diese Legitimation, die sich eine Gesellschaft durch die Eigenschaft ihrer Mitglieder für sich selbst gibt?

Honneth argumentiert, dass das moderne Recht in seiner Legitimation, seiner Rechtmäßigkeit und seinem Erfolg davon abhängig ist, wie stark es auf die „Folgebereitschaft“ der Mitglieder zählen kann. Zu dieser „Folgebereitschaft“ muss eine formative Annahme hinzutreten, die den Charakter der gesellschaftlichen Übereinkunft auf eine normative Basis stellt:

[W]enn eine Rechtsordnung nur in dem Maße als gerechtfertigt gelten und mithin auf individuelle Folgebereitschaft rechnen kann, in dem sie sich im Prinzip auf die freie Zustimmung aller in sie einbezogenen Individuen zu berufen vermag, dann muß diesen Rechtssubjekten zumindest die Fähigkeit unterstellt werden können, in individueller Autonomie über moralische Fragen vernünftig zu entscheiden [...]. Insofern ist jede moderne Rechtsgemeinschaft, allein weil ihre Legitimität von der Idee einer rationalen Übereinkunft zwischen gleichberechtigten Individuen abhängig wird, in der Annahme der moralischen Zurechnungsfähigkeit all ihrer Mitglieder gegründet. (Honneth 2014, S. 184f.)

Der Referenzrahmen, der von einer Gesellschaft zur Übereinkunft genutzt wird, kann sich auf Grundlage neuer Übereinkünfte der Gesellschaftsmitglieder verändern und weiter ausdifferenzieren. Dies führt auch dazu, dass die individuellen Eigenschaften, die einer moralisch zurechnungsfähigen Person zuzuzählen sind, weiter verlagert und erweitert werden müssen, um neuerlichen Rahmenbedingungen weiterhin entsprechen zu können. So entstehen verschiedene Arten von Rechtsnormen und Dimensionen, die eine komplexere Einordnung des Individuums bedürfen. Je gradueller die Abstufungen des Rechtssystems, desto mehr

individuelle Rechte werden auch für das Individuum relevant. Es ist also eine Entsprechung festzustellen zwischen gesellschaftlicher Entwicklung im Hinblick auf das Rechtssystem und der daraus resultierenden Stärkung der individuellen Grundrechte. Honneth verweist deshalb auf die Theorie Marshalls (Marshall 1963), der feststellt, dass durch die Abkopplung von individuellen Rechtsansprüchen an die soziale Rolle hin zu einer dem Gleichheitsgrundsatz unterliegenden Rechtsordnung, keine Privilegierung mehr zulässig ist. Dadurch formiert sich ein stetiger Entwicklungsdruck für die individuellen Grundrechte, sodass mannigfaltige Gleichheitsforderungen in sämtlichen Bereichen und für alle subjektiven Rechtsansprüche erreicht werden können (vgl. Honneth 2014, S. 187). Wichtig ist die Feststellung, dass „die Durchsetzung jeder neuen Klasse von Grundrechten historisch stets mit Argumenten erzwungen worden ist, die implizit auf die Forderung nach vollwertiger Mitgliedschaft im politischen Gemeinwesen bezogen waren“ (ebd.).

Das Verständnis der Vollwertigkeit einer Mitgliedschaft in der Gesellschaft ist einem ständigen Weiterentwicklungsprozess befindlich und formt sich, je nach Entwicklungs- und Aufklärungsgrad einer Gesellschaft, immer weiter aus. Das bedeutet, wenn wir annehmen, dass wir die Subjekte als moralisch zurechnungsfähig betrachten können und diese sich im Rahmen einer rationalen Übereinkunft auf Regeln und rechtliche Rahmenbedingungen einigen können, sich Regeln und Rahmenbedingungen immer weiter spezifizieren können. Somit ist es möglich, neben der eher abstrakten Anerkennung als individuelle Rechtsperson den Status der Rechtezuerkennung immer individueller zu erweitern und ihn dennoch weiterhin innerhalb der moralisch wichtigen Norm von Gleichheit und Vollwertigkeit als Gesellschaftsmitglied zu verorten. Honneth geht davon aus, dass es den Kampf um Anerkennung als Umsetzungsfaktor für die Erweiterung von Rechten braucht.

Die Geschichte lehrt uns, dass sich Gesellschaften wandeln und immer komplexer und diverser werden. Trotz des universellen Schutzrahmens für Rechte scheint eine Verbindlichkeit der Einhaltung zum Schutz von Individuen immer wieder auf die Probe gestellt zu werden. Die Menschheit ist deshalb besonders verpflichtet, die Integrität der Rechte im besonderen Maße abzusichern und zu bewahren. Rechte müssen garantieren können, dass sich jedes Individuum darauf verlassen kann, einen unverlierbaren Status zugesprochen bekommen zu haben und durch diese Voraussetzung die jeweils individuellen Lebenschancen ergreifen zu können. Honneth illustriert, dass durch die rechtliche Anerkennung die „Selbstachtung“ beim Individuum befähigt wird. Diese wiederum wird vor allem dann sichtbar, wenn sie verletzt wird, respektive aufgrund von Missachtung, fehlt. Rechtliche Anerkennung, die Selbstachtung

vermittelt, kommt insofern eine wichtige Rolle zu. Wie schon Mead verdeutlicht hat, bedeutet dies, als Rechteinhaber individueller Rechte agieren zu können, die Möglichkeit wahrzunehmen, diese Rechte auch einzufordern und damit den Anspruch auf diese klarzustellen. In einer potentiellen Interaktion der Öffentlichmachung, einem „Einklagen von Rechten ist dem Einzelnen ein symbolisches Ausdrucksmittel an die Hand gegeben, dessen soziale Wirksamkeit ihm stets wieder demonstrieren kann, daß er als moralisch zurechnungsfähige Person allgemeine Anerkennung findet“ (Honneth 2014, S. 194).

Diese Interaktion stellt ein Mittel der ultima ratio dar, es ist jedoch unbestreitbar ein sehr wichtiges, da es als Mechanismus dann in Kraft treten kann, wenn andere moralischen und normativen Filter versagt haben oder die Gesellschaft als Ganzes sich nicht an ihre Voraussetzungen der moralischen Achtung für jedermann gehalten hat. Die Umsetzung dieses Mittels der letzten Wahl erfordert allerdings ein hohes Maß an Resilienz und Kraft. Ein entrechtetes Individuum oder eine entrechtete Gruppe muss für die Deutungshoheit der eigenen Botschaft kämpfen können. Das heißt, die Betroffenen müssen sich zumindest gegenseitig bestärken können. Ohne ein durchweg zustande gekommenes Maß an zuerkannter und erfahrener Anerkennung ist es schwer, zu individueller Selbstachtung und Selbstbestimmung gelangen zu können. Gelungene rechtliche Anerkennung kann für das Individuum dennoch der initiale Schritt dafür sein, sich überhaupt erst auf den Pfad der Selbstschätzung begeben zu können. Ohne die Betroffenheit unter einer Entrechtung leiden zu müssen, ist es schwer nachzuvollziehen, wie wichtig die formale Feststellung eines bestimmten Status ist. Unterprivilegierung ist meist damit verbunden, einer bestimmten Wahrnehmung zu unterliegen. Es ist eine Wahrnehmung, die mühsam durchbrochen werden muss, weshalb der formalen, rechtlichen Klarstellung vor allem die Kraft innewohnt, sich im Sinne einer gesamtgesellschaftlichen Blickwinkelveränderung auswirken zu können und hierdurch dem einzelnen Individuum die geschützte Selbst- und Fremdwahrnehmung zu garantieren.

5.4.3 Die Anerkennungssphäre der sozialen Wertschätzung

Die Sphäre der sozialen Wertschätzung ist als Anerkennungsform sowohl bei Hegel als auch bei Mead Teil der artikulierten Auseinandersetzung. Zu den Anerkennungsformen der Liebe und der rechtlichen Anerkennungssphäre bedürfen menschliche Subjekte einer Form der Anerkennung, die Honneth als soziale Wertschätzung charakterisiert. Um zu einem gelungenen vollumfänglichen Selbstverständnis als Individuum gelangen zu können, ist es unabdingbar, soziale Wertschätzung zu erfahren, damit eine vollständige Selbstschätzung der eigenen Person und ein Zutrauen in die persönlichen Fertigkeiten und Eigenschaften entwickelt werden kann

(vgl. Honneth 2014, S. 196). In Auseinandersetzung mit Hegel und Mead stellt Honneth fest, dass diese Anerkennungsform „überhaupt nur angemessen zu begreifen ist, wenn als seine Voraussetzung die Existenz eines intersubjektiv geteilten Wertehorizontes hinzugedacht wird“ (vgl. ebd.). Für das Verständnis der eigenen Werthaftigkeit ist es für das Individuum wichtig, sich an gemeinsamen Zielen und Werten orientieren zu können. Hierdurch gelingt es, den eigenen persönlichen Beitrag für das Leben eines anderen richtig einordnen zu können. Insofern ist der innerhalb der Gesellschaft geteilte Wertehorizont ein Referenzrahmen, der den Individuen ermöglicht, aus sich heraus Anerkennung zu generieren und zu erfahren.

Wie Honneth anmerkt, ist die Form der sozialen Anerkennung insofern von der Anerkennungssphäre des Rechts zu unterscheiden, als dass sie konkreter agiert und den Menschen in seinen persönlichen Eigenschaften wahrnimmt. Die personalen Eigenschaften treffen auf einen sozialen Rahmen, der gewissermaßen als Medium fungiert. Er lässt und Unterschiedlichkeit zu trägt zur intersubjektiven Expression des Individuums bei:

Diese Vermittlungsaufgabe leistet auf gesellschaftlicher Ebene ein symbolisch artikulierter, stets aber offener und poröser Orientierungsrahmen, in dem diejenigen ethischen Werte und Ziele formuliert sind, deren Insgesamt das kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft ausmacht; als ein Bezugssystem für die Bewertung von bestimmten Persönlichkeitseigenschaften kann ein solcher Orientierungsrahmen dienen, weil sich deren sozialer ‚Wert‘ daran bemisst, in dem sie dazu in der Lage erscheinen, zur Verwirklichung der gesellschaftlichen Zielvorgaben beizutragen. (Honneth 2014, S. 197f.)

Honneth spricht ein kulturelles Verständnis von gesellschaftlichen Zielen an, wobei ein Kontext der Veränderlichkeit betont wird. Dies zeigt sich dadurch, dass die Leistung/der Wert, der durch eine Person erbracht wird, innerhalb der Gesellschaften beurteilt werden würde. Somit scheint nach seinem Verständnis der Wert der Anerkennung für eine theoretisch identische Leistung von Gesellschaft zu Gesellschaft variabel zu sein. Je nachdem, welche Kriterien eine Gesellschaft an die soziale Wertschätzung bindet, respektive, je nachdem, welche Befähigungen und persönlichen Leistungen überhaupt anerkannt werden, weil sie für die spezifischen Gesellschaftsziele einen Mehrwert darstellen. Dies impliziert, dass sich eine Gesellschaft folglich durch eine festgelegte Wertebindung bestimmte Zielkategorien für sich definiert, die dann die Vorgabe für die Gewährung von sozialer Anerkennung darstellen. Honneth weist auf eine potentielle Werteverchiebung auf der Zeitachse hin. Hier führt er aus, dass die „gesellschaftliche Reichweite und das Maß ihrer Symmetrie [...] vom Grad der Pluralisierung des sozial definierten Wertehorizonts ebenso ab[hängen] wie vom Charakter der darin ausgezeichneten Persönlichkeitsideale“ (Honneth 2014, S. 198).

Er nimmt also durchaus an, dass sich soziale Wertschätzung individualisieren kann. Dies hängt aber davon ab, inwieweit eine Gesellschaft es schafft oder geschafft hat, ein offenes Wertesystem zu etablieren, welches verschiedene Fähigkeitsebenen der Individuen wahrnehmen und wertzuschätzen vermag und insofern gleichförmig Anerkennung generieren kann.

Honneth verweist darauf, dass sich die Systematik der sozialen Wertschätzung im Laufe der Zeit gewandelt hat. Nachdem Wertschätzung vormals an den Stand und die damit verbundene Ehre und Anerkennung gebunden zu sein schien, konnte sich die Gewährung von Anerkennung nach Auflösung von ständisch geprägten Strukturen theoretisch vervielfältigen und auf andere Bereiche ausdehnen. In den vormals ständisch geprägten Gesellschaften war es für den Einzelnen nur möglich durch adäquates, das heißt dem Habitus des zugehörigen Standes entsprechendes und goutiertes Handeln innerhalb dieses Kollektivs, Anerkennung zu generieren. Im Vordergrund stand weniger eine individuell erbrachte Leistung, sondern eher die Erfüllung einer vorgegebenen Erwartungshaltung innerhalb eines fest umrissenen Rahmens. Durch den eigenen Beitrag im und für das Kollektiv war es für das Individuum möglich, Ehre und Anerkennung zu manifestieren. Dadurch war im Großen und Ganzen auch der Referenzrahmen für Anerkennung festgelegt, welcher eher auf die gleiche Statusgruppe beschränkt war. Die Trennung von anderen Statusgruppen machte es aufgrund der gegebenen gesellschaftlichen Asymmetrie schwer, wechselseitige Anerkennungsprozesse mit Personen, die in anderen Statusgruppen verortet waren, zu vollziehen. Erst mit der Auflösung der Ständegesellschaften und der Veränderung oder dem Hinzutreten von ethischen Zielvorstellungen für Gesellschaften, konnte die Individualisierung von sozialer Wertschätzung finalisiert werden. Honneth bezeichnet diesen Umkehrmoment als „Prozess der Entwertung traditionaler Sittlichkeit“, der dann einsetzte, als „das postkonventionelle Gedankengut der Philosophie und der Staatstheorie so sehr an kulturellem Einfluss gewonnen hat[te], daß es auch den Status der sozialintegrativen Werteüberzeugungen nicht unangetastet lassen k[onnte]“ (Honneth 2014, S. 201).

So gilt nunmehr, dass nicht a priori festgelegt sein kann, wer etwas zur Zielerreichung von gesellschaftlichen Zielen beiträgt. Im Fokus stehen nicht mehr die durch voneinander separierten Kollektiven bewerteten Eigenschaften. Stattdessen bestimmen die individuell entwickelten Fähigkeiten des Einzelnen den Orientierungsrahmen der sozialen Wertschätzung. Die Verschiebung richtet sich, so die Analyse von Honneth, vor allem auch auf eine Öffnung für verschiedene Arten der individuellen Selbstverwirklichung. Diese wird jetzt in einen

Orientierungsrahmen transformiert, der einen klassen- und geschlechtsspezifischen Wertepluralismus mit kultureller Prägung aufweist (vgl. ebd., S. 203).

Eine deutliche Maßstabsveränderung ist eingetreten, sodass die Begrifflichkeit der sozialen Ehre eine Wandlung in Richtung des sozialen Prestiges genommen hat. Mit dieser Verschiebung ist die individuelle Fragestellung entstanden, was das subjektive Selbstverständnis ausmacht, oder auch verletzt. Die Leistungen und Fähigkeiten des Individuums werden in neuen Kategorien „bewertet“, die erfassen sollen, welches Maß an Wertschätzung für die erbrachten individuellen Leistungen und Fähigkeiten entgegengebracht werden soll. Honneth charakterisiert diese herausgebildete Form der sozialen Wertschätzung als einen Prozess. Begrifflichkeiten wie „Prestige“ oder „Ansehen“ sind die Währungen, die der „einzelne dadurch verdient, daß er mit ihr zur praktischen Umsetzung der abstrakt definierten Ziele der Gesellschaft in einem bestimmten Maße beiträgt“ (Honneth 2014, S. 205). Honneth spricht von einer Anerkennungsordnung, die Offenheit benötigt, um individuelle Selbstverwirklichung zu ermöglichen, aber auch „als ein übergreifendes System der Wertschätzung dienen können muss“ (ebd.). Hierdurch wird ein neues Spannungsfeld sichtbar. Forst hat diese Herausforderung des Anerkennungsfeldes treffend zusammengefasst:

Eine sittliche Form der Anerkennung hat die Aufgabe, die Offenheit des Horizontes möglicher persönlicher Autonomie mit der Existenz eines partikularen und begrenzten Horizontes gemeinsamer Werte zu verbinden, innerhalb dessen eine jede Person in ihrem gewählten Leben sich als wertvolle und besondere Person schätzen kann. (Forst 1996, S. 417)

Die Struktur, die sich eine Gesellschaft als Ganzes zu geben vermag, bestimmt, ob die gesellschaftliche Messgröße ein mehr oder weniger abstrakter Leistungsbegriff ist, der maßgeblich für die Beimessung von sozialer Wertschätzung wird. Hier besteht die zu benennende Gefahr, dass trotz „Umfirmierung“ der Anerkennung keine tatsächliche Abkehr von Status- und Kastendenken eingetreten wäre. Die Verlagerung hätte sich dann lediglich hinsichtlich der Stellvertreterkategorien ergeben. Geld oder wirtschaftlicher Erfolg wären beispielsweise die neuen „falschen Götzen“, die für Segregation und Diskriminierung sorgen würden. Der Erfolg von Social-Media-Plattformen und die neue Wertschätzungskategorie der „Likes“ deutet darauf hin, dass jederzeit neue Währungen entstehen können, die messen, wofür Anerkennung in einem sozialen Rahmen bereitgestellt wird.

Als Gegenentwurf dazu können plurale Werte das gesellschaftliche Miteinander bestimmen und dafür Sorge tragen, dass Anerkennung tatsächlich Offenheit und allgemeingültige Selbstwerterkenntnis befördert. Honneth formuliert eine äußerst interessante Einschätzung für

das Wirken und die Wirksamkeit von Anerkennung. Er relativiert die Selbstzuschreibung von gesellschaftlichen Kategorien, die sich Gesellschaften für den Erwerb von Anerkennung in Form eines Organisationsmusters geben und weist darauf hin, dass ein grundsätzlicher kultureller Konflikt besteht. Dieser spiegelt das permanente Spannungsverhältnis wider, in dem sich eine Gesellschaft befindet. Es ist die Darstellung dessen, was diese ihren Gesellschaftsmitgliedern als Wertekanon darbietet und dem was in der gesellschaftlichen Praxis mittels Anerkennungsprozessen wahrhaftig bei den Individuen ankommt. Die gesellschaftlichen Leitideen sind für sich genommen zu abstrakt, um in der gesellschaftlichen Praxis dafür sorgen zu können, dass sich Anerkennung für die Gesellschaftsmitglieder garantieren ließe.

Insofern wird eine „sekundäre Deutungspraxis“ benötigt, die für eine Art Übersetzung zuständig ist und im Zusammenspiel mit der gesellschaftlichen Konvention festlegt, wie und in welcher Form Anerkennung in der Lebenswirklichkeit zustande kommen kann. Es braucht also konkrete „kulturelle Zusatzdeutungen“, die dann im Rückbezug auf den allgemeinen Wertehorizont wirken und so definieren wie Befähigungen oder Leistungen einzuordnen sind. Insofern kommt es darauf an, wie die „sekundäre Deutungspraxis“ von den Gesellschaftsmitgliedern umgesetzt wird und welche Definitionen für Handeln im Allgemeinen und Leistungen im Besonderen, Wirkung im Sinne von Anerkennungsgewährung erhalten.

In diesem identifizierten Spektrum findet ein ständiger Kampf der verschiedensten sozialen Gruppen um Deutungshoheit statt. Honneth sieht in dieser Auseinandersetzung mit der „sekundäre Deutungspraxis“ einen „kulturellen Dauerkonflikt“, der historischen Wandel möglich macht. Je nachdem, welcher sozialen Gruppe es gelingt, ihre spezifischen Wunschvorstellungen gegenüber anderen sozialen Gruppen durchzusetzen, werden andere Lebensweisen und andere Wertvorstellungen präsenter. So entscheiden sie letztendlich darüber, was anerkennungswert ist und was nicht.

Gesellschaftliche Identität ist somit ebenso wie persönliche Identität in großer Abhängigkeit von denjenigen Kräften einer Gesellschaft, die es vermögen, die ihnen eigenen Verständnisse und Deutungen von Eigenschaften, Leistungen und sozialen Werten gegen die von anderen sozialen Gruppen durchzusetzen und somit das gesamtgesellschaftliche Verständnis von Anerkennungswürdigkeit zu konstituieren. Hiervon muss perspektivisch eine Abgrenzung geschehen, um einen progressiven Wandel von Anerkennungsverhältnissen zu erreichen und personale Strukturen unabhängiger werden zu lassen, sodass diese in verschiedenen Sphären zu Anerkennung gelangen können. Solange eine solche Entkopplung nicht kraftvoll genug

Wirkung entfalten kann, findet ein permanenter Kampf um die Deutungshoheit von Anerkennungsmustern statt. Leider beziehen sich diese dann jedoch nicht auf tatsächliche Muster von anerkennungswertem Verhalten, sondern sind hauptsächlich darauf ausgerichtet, die spezifischen, gruppenzugehörigen konjunkten Strukturen gegenüber anderen abzugrenzen. Zielsetzung wäre damit, diese Destinktion soweit wie möglich zu stärken und den sozialen Wert und das Ansehen im gesamtgesellschaftlichen Bezug für die eigene gesellschaftliche Gruppe, auszudehnen und möglichst exklusiv bleiben zu lassen. Ein Klassifikationssystem, welches verschiedene soziale Gruppen unterscheidet, gesellschaftliche Barrieren behauptet und verstärkt sowie versucht die eigene Machtposition profitabel auszubauen, ist nach wie vor existent. Inwieweit ein solches Destinktionsbestreben unmittelbar mit ökonomischen Gegebenheiten zusammenhängt, braucht hier nicht erschöpfend behandelt werden. Klar ist jedoch, dass in der Mehrzahl unserer Gesellschaftsmodelle Geld und Macht an Anerkennung gekoppelt erscheinen und soziale Wertschätzung zumindest vordergründig oftmals eng mit dem sozioökonomischen Status verbandelt ist. Insofern besteht in Anbetracht innerkultureller Interpretationen von Lebensleistung ein grundsätzliches gesamtgesellschaftliches Gefälle und eine starke Asymmetrie an verteilter Wertschätzung. In sogenannten Leistungsgesellschaften ist es beispielsweise für Gruppen, die abseits bestimmter Formen des „messbaren“ Erfolgs agieren, ungleich schwerer gesamtgesellschaftlich Anerkennung für „Leistung“ zu erhalten. Dies gerade dann, wenn „Leistung“ nicht in einer Kategorie zu fassen ist, die in das vordergründige Organisationsmuster der kollektiven Erfolgsmessung durch ökonomischen Status fällt.

Individuen dieser Gruppen können Anerkennung dann nur wirksam innerhalb ihres spezifischen Kosmos erarbeiten. Es ist dann eine Form der Realität, dass der an die soziale Gruppe geknüpfte Kampf um Anerkennung nicht durchsetzungsstark genug gegenüber anderen Werteorientierungen und Wertschätzungskonzeptionen war. Innerhalb der eigenen sozialen Gruppe ist es selbstverständlich möglich, gewünscht und sogar zwingend notwendig, für die eigene Persönlichkeit Anerkennung im Sinne der Selbstverwirklichung zu akkumulieren. Entwickelt die eigene soziale Gruppe im gesellschaftlichen Gesamtgefüge jedoch zu wenig Dynamik, um Einfluss auf gesellschaftliche Strömungen und Haltungen zu nehmen, kann sich der Effekt auflösen. Zumindest besteht die Gefahr, dass die Wirksamkeit der individuierten Anerkennungserfahrung durch den Kampf gegen Werteordnungen anderer sozialer Gruppen so an Gewicht verliert, dass die Erfahrung der Selbstwirksamkeit abgeschwächt wird.

Die Erfahrung der Anerkennung als ein Mitglied einer sozialen Gruppe fasst Honneth unter den Begriff der „Solidarität“ zusammen. Damit drückt er aus, dass die Mitglieder innerhalb der Gruppen untereinander wissen, dass sie sich und ihre individuellen Leistungen geschätzt wissen können – auch in Abgrenzung zu anderen gesellschaftlichen Gruppierungen. Die Gruppenmitglieder stehen in einer „Art von Interaktionsverhältnis“, in welchem „die Subjekte wechselseitig an ihren unterschiedlichen Lebenswegen Anteil nehmen, weil sie sich untereinander auf symmetrische Weise wertschätzen“ (Honneth 2014, S. 208). Innerhalb der Gruppe werden die gleichen Erfahrungen oder auch Belastungen, die von außen an die Gruppe herangetragen werden, geteilt. Es herrscht gegenseitige Solidarität, sodass das einzelne Subjekt und Gruppenmitglied an der Form der „symmetrischen Wertschätzung“ wachsen kann. Im Zuge gesellschaftlicher Veränderung und der Hinwendung zu stärkerer Individualisierung, bei gleichzeitigem Verblässen der Bedeutung von Kollektiven, wird es für das Subjekt möglich, die eigenen Leistungen nicht nur hinsichtlich eines kollektiven Horizontes zu bewerten, sondern auch eine individuell interpretierte Leistung positiv bei der eigenen Person zu verbuchen. Der Aufbau eines „Selbstwertgefühls“ als Ausdruck der „praktischen Selbstbeziehung“ wäre in einem Zustand gesellschaftlicher Solidarität auch außerhalb einer Gruppenleistung möglich (vgl. ebd., S. 209). Ob dieser Zustand wahrhaft existent ist und der Lebenswirklichkeit entspricht, ist jedoch fraglich. Denn:

Solidarität ist unter den Bedingungen moderner Gesellschaften daher an die Voraussetzung von sozialen Verhältnissen der symmetrischen Wertschätzung zwischen individualisierten (und autonomen) Subjekten gebunden; sich in diesem Sinne symmetrisch wertzuschätzen heißt, sich reziprok im Lichte von Werten zu betrachten, die die Fähigkeiten und Eigenschaften des jeweils anderen als jeweils bedeutsam für die gemeinsame Praxis erscheinen lassen. Beziehungen solcher Art sind ‚solidarisch‘ zu nennen, weil sie nicht nur passive Toleranz gegenüber, sondern affektive Anteilnahme an dem individuell Besonderen der anderen Person wecken. (Honneth, S. 209f.)

Die Erkenntnis über die Relevanz der „affektiven Anteilnahme“ herzustellen, ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe und bei weitem noch nicht im notwendigen Maße implementiert. Die Möglichkeit für jeden Menschen, sich als vollwertiges Mitglied mit wertvollen Eigenschaften und Beiträgen für die Gesellschaft zu sehen und zu verstehen, erscheint so klar und logisch, und ist doch so weit von der Umsetzung entfernt. Es bedarf eines gesamtgesellschaftlichen Verstehens sowie die Erkenntnis eines jeden Individuums, über die Wichtigkeit der Gewährung von solidarischer und symmetrischer Wertschätzung. Gelungene Anerkennungsgewährung könnte dazu beitragen, das Fundament des gesellschaftlichen Zusammenlebens nicht weiter erodieren zu lassen, sondern eine integrale Wertegemeinschaft zu formen, die jedes Individuum in seiner Einzigartigkeit einbindet.

5.5 Wirkung von Desintegrationsprozessen und Bedrohung von Persönlichkeitskomponenten

Bislang wurde dargelegt, welche Anerkennungsweisen in Korrelation mit einer positiven Persönlichkeitsentwicklung stehen. Es wurde aufgeführt, welche Anerkennungsverhältnisse grundsätzlich dafür Sorge tragen müssen, dass unterschiedliche Persönlichkeitsbildungsprozesse induziert werden können, sodass praktische Selbstbeziehung in den Dimensionen des Selbstvertrauens, der Selbstachtung und der Selbstschätzung wirksam werden. Die Bedürfnisse für unterschiedliche Persönlichkeitsdimensionen müssen nachhaltig substantiiert werden, um eine vollständige, gelingende Persönlichkeitsentwicklung und Selbstverwirklichung gestalten zu können. In der Auseinandersetzung mit den jeweiligen Anerkennungsformen wurde angemerkt, welche perniziösen Auswirkungen es für die Entwicklung von Persönlichkeitskomponenten und personaler Autonomie haben kann, wenn Muster der Missachtung – oder plastisch – der Ungerechtigkeit, ausgeübt werden.

Im Folgenden ist darauf einzugehen, welche Bedeutung der Verletzung von Anerkennung für die persönliche Entwicklung zukommt. Honneth selbst klassifiziert für die drei Anerkennungsdimensionen jeweils eine Missachtungsform. Diese neigen dazu, die Persönlichkeitskonstruktion nachhaltig zu schädigen und somit die Persönlichkeitsentwicklung in den Komponenten der physischen und der sozialen Integrität sowie der Würde und Ehre selbst zu gefährden.

Diese Missachtungsformen benennt er als „Mißhandlung und Vergewaltigung“, „Entrechtung und Ausschließung“ und „Entwürdigung und Beleidigung“ (vgl. Honneth 2014, S. 211). Allen Missachtungsformen ist gemein, dass sie die Potenz haben, persönliche Identität und damit einhergehende Autonomie und Handlungsfreiheit eines Menschen zu beeinträchtigen oder stark zu schädigen. Der unauflösbare Zusammenhang „zwischen der Unversehrtheit und der Integrität menschlicher Wesen und der Zustimmung durch andere“ (ebd., S. 212), ist der Grund dafür, dass Missachtung in den unterschiedlichen Ausprägungen das normative Selbstbild eines Menschen, der „auf die Möglichkeit der steten Rückversicherung im Anderen angewiesen ist“ (ebd.), so gefährden kann, dass die Identität einer Person dauerhaft Schaden nimmt. Gruen (2017) spricht zum Beispiel von einem Krankheitsbild, welches als „Introjekt“ bezeichnet wird. Der Begriff rekurriert darauf, dass Subjekte, die im präverbalen Alter nicht in ihren empathischen Bedürfnissen anerkannt werden, im Laufe ihres Lebens keine eigene Identität entwickeln können. Stattdessen prägen sie ein Zerrbild der elterlichen Identität aus und sind ihr Leben lang fremdbestimmt (vgl. Gruen 2017, S. 35f.).

Unzweifelhaft ist, dass die Schwere einer Missachtung eine positive Korrelation zu dem Grad der Schädigung für die Identität der missachteten Person aufweist. Das bedeutet auch, dass in jeder Form der Missachtung unterschiedliche Schweregrade zur Ausprägung gelangen können, die ein vorher aufgebautes positives Selbstbild annihilieren können. Honneth spricht davon, dass in der Missachtung, ebenso wie es in der Anerkennung verschiedene Abstufungen vorhanden sind. So existieren im negativen Phänomenbereich der Missachtung unterschiedliche Potenziale, um die „praktische Selbstbeziehung einer Person“ durch den Entzug „bestimmter Identitätsansprüche“ zu derangieren (vgl. Honneth 2014, S. 213).

So ist zu konstatieren, dass es leider auch möglich ist bereits erworbene Formen der Selbstbeziehung und des Selbstvertrauens im Nachhinein zu entwerten und zu zerstören. Geschieht dies – wie bei der Missachtungsform „Mißhandlung und Vergewaltigung“ – durch die Misshandlung der körperlichen, leiblichen Integrität einer Person in einer Form, bei der die Verfügungsgewalt über den eigenen Körper verloren geht, ist dies die destruktivste Form der Entmündigung und greift unmittelbar in die praktische Selbstbeziehung des Subjektes ein. Der Verlust der Verfügungsgewalt über den eigenen Körper, gegen den Willen des Subjektes, führt dazu, dass ein ohnmächtiges Gefühl der Unterwerfung gegenüber dem Willen eines anderen, in diesem Fall entmachtenden und entrechtenden Subjektes, zwangsweise eintritt.

In der Folge kommt es dazu, dass ein Bruch des erlernten Selbstvertrauens durch die erfahrene emotionale Zuwendung auftritt und auch die Interaktion mit anderen Subjekten in der Folge wesentlich von Misstrauen geprägt sein wird (vgl. ebd. S. 214), da „die gelungene Integration von leiblichen und seelischen Verhaltensqualitäten [...] nachträglich von außen aufgebrochen und dadurch die elementarste Form der praktischen Selbstbeziehung, das Vertrauen in sich selber, nachhaltig zerstört [wurde] (Honneth, 2014, S. 215). Ein herauszustellendes Faktum ist, dass diese Missachtungsform schon immer unabhängig von Epoche oder kultureller Zugehörigkeit stattfand. In dieser Form entrechtete Subjekte müssen eine tiefschürfende und elementare Skepsis gegenüber dem sozialen und gesellschaftlichen System entwickeln, die sich weiterführend auf die Selbstbeziehung auswirkt und diese stark verletzt.

In Bezug auf diese zeitliche Unveränderlichkeit und Gültigkeit unterscheidet sich die Missachtungsform der Misshandlung und Vergewaltigung somit von den anderen beiden Formen der Missachtung. Diesen kann einer gewissen Struktur der Änderlichkeit im Rückbezug auf ihre Wirkung für die Generierung von Anerkennung nachgesagt werden, bis sie zu der derzeit bestehenden Form von Missachtung wurden. So hat die Missachtungsform der „Entrechtung und Ausschließung“ im Laufe der Zeit verschiedene Dimensionen und

Änderungen erfahren. Sozialer Ausschluss im Sinne des Vorenthaltens von Rechteteilhabe, die den Status als vollwertiges Mitglied einer Gesellschaft absichern würde, ist damit verbunden, dass sich die entrechteten Subjekte nicht als moralisch zurechnungsfähige Personen betrachten können. In diesem Vorgang verbindet sich ein Element der Einschränkung persönlicher Autonomie mit „dem Gefühl, nicht den Status eines vollwertigen, moralisch gleichberechtigten Interaktionspartners zu besitzen“ (Honneth 2014, S. 216). Insofern kann ein Subjekt nicht in die Lage versetzt werden Selbstachtung aufzubauen, denn die Anerkennung dessen, ein zur moralischen Urteilsfindung befähigtes Subjekt zu sein, ist hierfür eine zwingende Voraussetzung.

Der Status der subjektiven „Anerkennungswürdigkeit“ hat im Laufe der Epochen wesentliche Veränderungen durchlaufen und könnte sich in Richtung der universalistischen und unveräußerlichen Menschenrechte verschieben. Umso trauriger ist, dass nach wie vor konstatiert werden muss, dass der reale Status ein vollwertiges, zur moralischen Urteilsfindung befähigtes Subjekt zu sein, nicht überall auf der Welt existent ist. Das Gegenteil scheint der Fall zu sein, sodass es nicht an jüngeren Beispielen mangelt, die belegen, dass für die Wahrung der Universalität der Menschenrechte immer noch und weiterhin wehrhaft mit den Diktaturen und Regimen dieser Welt gefochten werden muss. Es kann festgestellt werden, dass es neben einer formalen Feststellung eines Rechtsverhältnisses im Wesentlichen darauf ankommt, dass der „materielle Umfang der institutionell verbürgten Rechte“ (ebd.) vorhanden ist und innerhalb einer Gesellschaft im Sinne des universalistischen Rechtsverständnisses umgesetzt wird. Von einer rein theoretischen Implementierung bleibt faktisch für die entrechteten Subjekte sonst nichts übrig, außer der Hoffnung, das System verlassen zu können. Menschen können nur dann eine intakte Selbstachtung aufbauen, wenn die staatlichen Systeme dafür Sorge tragen, dass jedermanns soziale Integrität gewahrt und geschützt wird und sozial geltende Rechtsansprüche verbindlich existieren. Die Anerkennungsform der sozialen Wertschätzung führt dazu, dass Individuen Selbstschätzung aufbauen können. Es ist die Sphäre, in der am schnellsten positives Änderungspotential zur Wirkung gebracht werden könnte. Aufgrund des teilweise impliziten Charakters der Entwürdigung kommt der Missachtungsform der „Entwürdigung und Beleidigung“ jedoch vergleichsweise weniger Aufmerksamkeit zu. Gleichwohl diese auf demokratische Sozialisation, wie auch auf die Entwicklung eines Menschen Einfluss nimmt und diese entscheidend prägen kann. Die Anerkennungsform der sozialen Wertschätzung kann demnach nicht das Bewusstsein, der beiden anderen Formen von Missachtung für sich beanspruchen. Auch weil sie in vielen verschiedenen Nuancen auftritt und in ihrer Destruktivität somit schwerer quantifizierbar erscheint. Honneth hat die destruktive Kraft dieser

Missachtung von Anerkennung eingeordnet und determiniert, was diese Missachtungsform im Ergebnis mit sich bringt.

Mit der ‚Ehre‘, der ‚Würde‘ oder, modern gesprochen, dem ‚Status‘ einer Person ist [...] das Maß an sozialer Wertschätzung gemeint, das ihrer Art der Selbstverwirklichung im kulturellen Überlieferungshorizont einer Gesellschaft zugebilligt wird; ist nun diese gesellschaftliche Wertehierarchie so beschaffen, daß sie einzelne Lebensformen und Überzeugungsweisen als minderwertig oder mangelhaft herabstuft, dann nimmt sie den davon betroffenen Subjekten jede Möglichkeit, ihren eigenen Fähigkeiten einen sozialen Wert beizumessen. Die evaluative Degradierung von bestimmten Mustern der Selbstverwirklichung hat für deren Träger zur Folge, daß sie sich auf ihren Lebensvollzug nicht als auf etwas beziehen können, dem innerhalb ihres Gemeinwesens eine positive Bedeutung zukommt; für den Einzelnen geht daher mit der Erfahrung einer solchen sozialen Entwertung typischerweise auch ein Verlust an persönlicher Selbstschätzung einher [...]. (Honneth 2014, S. 217)

In den Gegebenheiten einer Gesellschaft, die vom Einzelnen immer mehr fordert und Leistung und persönliche Errungenschaften in den Vordergrund stellt, respektive Erfolge meist möglichst offensiv präsentiert werden, passiert es schnell, dass diejenigen, die sich außerhalb dieses Leistungskosmos wiederfinden, es schwer haben, soziale Wertschätzung für die eigene Person zu generieren. Das persönliche Gefühl des Abgehängtseins, des Außenseitertums, der Unerwünschtheit und des Verlustes gesellschaftlicher Zugehörigkeit ist Konsequenz und Folge. Hat sich dieses subjektive Gefühl einmal manifestiert, so ist es schwer eben jenes wieder nachhaltig zu annihilieren. Es ist nicht zwangsläufig so, dass jede Form der gesellschaftlichen Missachtung dazu führt, dass sich ein betroffenes Subjekt nachhaltig als minderwertig wahrnimmt. Die Essenz der Selbstdegradierung durch die Gesellschaft wird nicht singulär durch eine Aktion oder Handlung ausgelöst. Es ist vielmehr die Summe verschiedener Stimmungen, die durch die Gesellschaft und einzelne Gesellschaftsmitglieder dem Subjekt gegenüber transportiert werden können. Es existiert kein konkreter, evidenter Aktionscharakter, der Entwertung finalisiert.

Die Wichtigkeit eines sehr intuitiv empfundenen Zugangs zu einem gemeinsamen „Bedeutungsraum“ ist für die Selbstwahrnehmung des Subjektes von kritischer Bedeutung. Wird die Ausgrenzung aus einem „Bedeutungsraum“ praktiziert, der dazu führt, dass das Subjekt nicht mehr die Möglichkeit hat sich zugehörig zu fühlen, hat dies Ausstrahlungswirkung auf das neuronale System. Das erfahrene Ausgrenzung zum Beispiel durch Mobbing krank macht zeigt, dass der gemeinsame „Bedeutungsraum“, neben einer psychologischen Funktion auch eine physiologische Ebene beinhaltet, die stark angegriffen werden kann (vgl. Bauer 2005, S.16). Eine latente, aber dauerhafte Grundhaltung einer Gesellschaft, die unterschwellig präsent und vom Individuum wahrzunehmen ist, führt zum Verlust persönlicher Selbstschätzung. Die

Potenz zur Wahrnehmung dieser auch leichten „Schwingungen“ ist mittlerweile neurobiologisch fundiert und firmiert unter dem Begriff der Resonanz.

Die aus diesen Prozessen der Missachtung entstehende Gefährdung, liegt auf der Hand. Durch den teilweise impliziten Charakter bleibt die Missachtungserfahrung schwer fassbar. Sie vermag so unter der Oberfläche zu bleiben, weshalb sie auch nicht in das unmittelbare gesellschaftliche Bewusstsein der zu bekämpfenden Phänomene gelangt. Grundsätzlich hat auch die Form der „Entwürdigung und Beleidigung“ einen Prozess durchlaufen, beziehungsweise kann in ihrer Form als historisch wandelbar bezeichnet werden. Durch den anthropologischen Fakt, dass wir Menschen in gesellschaftlichen Beziehungen leben und zueinanderstehen, bleiben wir davon abhängig positive Beziehungserfahrungen zu generieren. In unserer heutigen Zeit, die durch die Digitalisierung neue Möglichkeiten von Bedeutungsräumen – auch für Missachtungserfahrungen – geschaffen hat, ist es essentiell, ein Bewusstsein für diese Verbindungen zu haben und individuelle Verantwortung für die Gestaltung von Anerkennungsprozessen benennen zu können.

5.6 Transfer – Anerkennung als potentieller Garant für Gerechtigkeit?

Das Kapitel sollte ergründen, ob Anerkennung als grundlegendes Theoriekonstrukt dafür geeignet ist, um Gerechtigkeit zu fundieren. Von besonderem Erkenntnisinteresse ist für mich dabei, dass die durch Honneth geprägte Anerkennungstheorie eine besondere Anschlussfähigkeit besitzt. Es ist eine große Stärke des theoretischen Ansatzes der Anerkennungsgerechtigkeit, diese Offenheit zu ermöglichen. Die Anschlussfähigkeit ergibt sich meiner Ansicht nach insbesondere deswegen, weil der Fokus auf die Beziehungsqualität interpersonaler Interaktionsmuster ausgerichtet ist. Der theoretische Ansatz besinnt sich damit auf ein zentrales menschliches Motiv des Zusammenlebens: Der Mensch ist ein soziales Wesen ist, das nicht abgekoppelt von anderen Menschen existieren kann.

Gemeinsam haben alle Menschen, dass sich unser Leben als Leben in Beziehung zu unserer menschlichen und materiellen Mitwelt ereignet. Jedes Individuum geht aus Beziehungen hervor, existiert durch Beziehungen und gestaltet Beziehungen. Jede Kultur lässt sich als veränderliches Gefüge aus Beziehungen zwischen Gruppierungen beschreiben, und in jeder Kultur werden diese Relationen und die Konflikte um sie mit den kulturellen Mitteln der Zeit symbolisiert und verhandelt. (Prenzel 2013, S. 26)

Die Betonung der Wichtigkeit von Beziehungen führt dazu, dass mehrere Formen von Praktiken in Augenschein genommen werden können, um Beziehungsqualität zu messen, respektive zu gestalten. So können Gruppendynamiken untersucht, oder das Augenmerk auf personale Prozesse gelegt werden. Anerkennung verspricht als theoretische Figur eine besonders inklusive Lesart und Formatierung. Die Anschlussfähigkeit des

anerkennungstheoretischen Ansatzes führt mich dazu, berechtigterweise anzunehmen, dass der Ansatz der Anerkennungsgerechtigkeit, der „richtige Partner“ für die Konstitution eines tugendbasierten Gerechtigkeitsansatzes darstellt. Personale Gerechtigkeit, die auf die Gewährung von Anerkennung ausgerichtet ist, kann eine konsequente Interpretation von Tugend bedeuten, die abgekoppelt von Leistungsparametern verstanden wird und sich stattdessen dem Potential der Anerkennungsgewährung und einer Form der Selbst-Bildung widmet. Es erscheint als natürliche Folge, dass wir uns dementsprechend mit den zugehörigen Dimensionen von Bildung und Persönlichkeitsentwicklung beschäftigen müssen, welche als Kategorien unmittelbar mit dem Tugendbegriff verknüpft gehören. Nun ist die Beschäftigung mit dem Bildungsbegriff eine Arbeit, die ebenfalls von hoher Komplexität geprägt ist.

Die theoretische Fundierung von Krassimir Stojanov, der sich mit der Semantik des Bildungsbegriffes aus einer anerkennungstheoretischen Perspektive auseinandergesetzt hat und dabei den Prozess der Selbstentwicklung fokussiert, erscheint in besonderem Maße anschlussfähig zu sein, um wertvoll Impulse für eine tugendspezifische Gerechtigkeitskonstruktion zu generieren. Die Entwicklung des Individuums hin zu einem autonomen Subjekt, welches durch Bildungsprozesse berührt wurde und die Frage danach, ob und wie ein Transformationsprozess gehaltvoll gestaltet werden kann, muss Teil einer personalen Gerechtigkeitstheorie sein. Da der Bildungsbegriff, soll er in diesem Kontext genutzt werden, selbst einer Bestimmung bedarf, damit dieser in das Vorstellungsmodell eingebunden werden kann, sollten einige einordnende Gedanken hierzu folgen.

Der Bildungsbegriff selbst weist, in seiner neu-humanistischen Interpretation, bei der Bildung ein Entwicklungs-Vehikel des Individuums ist, welche nicht erschöpfend abgeschlossen werden kann, sondern für einen dauerhaften Entwicklungsvorgang des Subjektes steht, eine Kohärenz zur Idee der Tugendausprägung auf, die ebenfalls ein dauerhaftes Bemühen und stetige Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbst verlangt.

Für die reziproke Anerkennungsgewährung ist es notwendig, dass Subjekte zu einem gesunden Selbstverhältnis gelangen können. Hierfür müssen sie sich jeweils aus dem Blickwinkel ihres Gegenübers und sozialen Interaktionspartners sehen und verstehen. Sie müssen sich selbst als Adressaten annehmen können und auch ihre soziale Rolle innerhalb dieses Rückbezuges lernen (vgl. Honneth 2014, S. 148). Die Entwicklung dieser kognitiven Perspektive ist sicherlich unter dem Schlagwort Bildung zu fassen und kann insofern auf die schöne Beschreibung Humboldts rekurren, Bildung als Auseinandersetzung des Ichs mit der Welt, zu verstehen. Es fällt auf, dass das Verständnis von Bildung, genauso wie das der

Tugend einer gewissen Form der Dichotomie ausgesetzt ist. Wird Bildung als Instrument gesehen, um die eigene Persönlichkeit „besser“ werden zu lassen? Als Distinktionswerkzeug, um Kenntnisse und Wissen zu erwerben, um dieses dann in einer Welt der Konkurrenz anzuwenden und sich selbst abzuheben und zu positionieren? Ist es ein Zielzustand, der Komplexität einfasst und welcher erreicht werden kann, um sich selbst als gebildet bezeichnen zu können? Oder ist Bildung ein offenes Konstrukt, welches das Individuum für sich entdecken kann. Eine Form der Neugier und des Entdeckertums, die sich nicht darauf beschränkt in Zahlen und Fakten eingemessen zu werden, sondern Offenheit für Erlebnisse, Auseinandersetzungen, Konzepte und Bedeutungsdimensionen mit sich bringen muss? Für den komplexen Vorgang einer Verständnisererschließung und der Entwicklung einer personalen Tugendgerechtigkeit ist demnach nicht singulär das Konzept der Anerkennung heranzuziehen. Ebenso muss das Verständnis von Bildung, als konfundierendes Element dargelegt werden. Persönlichkeitsentwicklung und die potentielle Entwicklung von Tugendhaftigkeit steht in Relation zu Bildungsprozessen und damit dem inhärenten Verständnis von Bildung.

6 Bildung – als Teil einer ganzheitlichen Entwicklung

Krassimir Stojanov hat in seinen Arbeiten das Anliegen verfolgt, den Bildungsbegriff auszudifferenzieren, Zugänge zu erschließen und Kohärenz herzustellen, sodass Verengungen überwunden werden und auch der öffentlich-politische Diskurs in eine produktivere Verständnisdimension transformiert wird. Die Bildung seines theoretischen Zugangs mit dem daraus erwachsenden Beitrag für eine Überwindung von Bildungsungerechtigkeiten, ist verbunden mit einem Verständnis von Bildung, das gekoppelt ist an Dimensionen von Identitätsentwicklung und die Herstellung von Weltbezügen. Stojanov versteht Anerkennung als Bedingung für Bildung. Individuelle Bildungsprozesse müssen demnach einen grundlegend affirmierenden Charakter aufweisen, der sich zu dem Wesen des Gegenübertretens zu anderen Menschen hin positiv verhält. Stojanov folgt dem Ausdruck des „anererkennungstheoretischen Paradigmas“, der ausdrückt, „dass Intersubjektivität nicht primär auf verständigungsorientierte Sprechleistungen bezogen wird, sondern auf den Selbst-Entwicklungsprozess mit seinen körperlichen, emotionalen und *auch* kognitiven Dimensionen“ (Stojanov 2006, S. 107). Stojanov verdeutlicht, dass durch die Fokussierung auf das Paradigma der Anerkennung der Bildungsprozess an sich, von einem bewusstseinsphilosophischen Rahmen abgekoppelt werden kann und als Vorgang der „Selbstverwirklichung im Sinne der Entstehung von immer neuen intersubjektiv vermittelten Selbstbeziehungsformen“ (vgl. ebd., S. 108) interpretiert werden kann. Stojanov verweist darauf, dass der anerkennungstheoretische Blickwinkel nicht alleine

normative gesellschaftliche Zusammenhänge beleuchten sollte, sondern auch die „Subjektkonstitution als Individualgenese und Identitätsentwicklung“ (ebd.) berücksichtigen muss. Durch diese Fokussierung wird die Einbeziehung des anerkennungstheoretischen Paradigmas in bildungsphilosophische Konzeptualisierungen ermöglicht. Die grundlegende Rahmung dieses Verständnisses findet sich in der Interpretation des Anerkennungsaktes als praktische Einstellung mit einem affirmierenden und damit eindeutig positiv ausgerichteten Handlungsakt gegenüber generalisierten Anderen. Stojanov benennt prägnant, dass eine große Bandbreite an potentiellen Anerkennungshandlungen in einem „Universum sozialer alltäglicher Geschehnisse“ (Stojanov 2006, S. 110) existiert. Diese Breite an Möglichkeiten affirmativ zu wirken, ist ein besonderes Merkmal der autonomiestiftenden Intersubjektivität.

Aus diesem Grund ist die Exploration des Anerkennungsaktes und die Auseinandersetzung mit Bildungsprozessen nie alleine Aufgabe einer Disziplin, sondern kann nur interdisziplinär im Rahmen der Bildungsforschung innerhalb eines offenen Diskurses bearbeitet werden. In dieser offenen Reflexion normativ-ethischer Fragestellungen zur Bildung, sehe ich auch die Beschäftigung mit der Gerechtigkeit als Tugend, als Teil einer ganzheitlichen Persönlichkeitsentwicklung mit einer eigenständigen Perspektive. Das Verständnis von Bildung muss wesentlich über die Fokussierung auf die Disziplin der Erziehungswissenschaften hinausgehen und Perspektiven umfassen, die multidisziplinäre Kontexte einbinden. Die Forderung Stojanovs, die Disziplin der Bildungsphilosophie zu profilieren, so dass sie als Grundlagendisziplin der Bildungsforschung fungiert, ist gleichermaßen stringent wie ambitioniert (vgl. te Poel 2019, S. 145). Die Offenheit und Anschlussfähigkeit dieses (multi-)disziplinären Verständnisses, bei der Möglichkeit vielfältige Perspektiven von am Bildungsgeschehen beteiligten Personen mit ihrem eingebrachten Praxisbezug nutzbar zu machen, erscheint mir – gerade unter dem besonders relevanten Gesichtspunkt der Gerechtigkeit – ein hochspannendes und lohnenswertes Vorhaben zu sein. Bildung nimmt Einfluss auf kollektive Identitäten und konturiert Individuen, indem personale Selbst-Verwirklichungsprozesse geformt werden, die Reflexivität befördern und eine konstruktive Auseinandersetzung mit der eigenen Identität erlauben.

6.1 Identitätskonstruktion und Entwicklungsprozesse

Wie Identität aufgefasst und beschrieben wird, ist von zentraler Bedeutung für die Kohärenz von Selbstkonstitution und dem Verhältnis zu Bildung. Die konzeptuelle Vorstellung von Identität, Autonomie und die Einnahme eines Platzes in der Gesellschaft erscheint daran gekoppelt, welche Rolle Bildungsprozessen im Sinne transformativer Wirkmechanismen auf

personale Identität zugesprochen wird. Ob Identität als ein starres Konstrukt aufgefasst wird, welches durch biologische und soziologische Determinanten ebenso wie durch das Durchlaufen aufeinanderfolgender Entwicklungsschritte fixiert und formiert wird und folglich dann in einem gewissen Lebensalter abgeschlossen ist.

Oder ob Identität als ein eher fluides, divergentes und immer neu formbares Konstrukt verstanden wird, das zwar durch Umgebungsfaktoren eine primäre Interpretierbarkeit erhält, die jedoch alsbald verändert und transformiert werden kann, definiert die Rolle, die Bildung in einem Prozess der Selbstwerdung einnehmen kann.

In der ersten Lesart verweist der Begriff der Identität auf die Anbindung kultureller Bezüge und auf die wesentliche Aufgabe der Autonomieentwicklung innerhalb dieser kulturellen Bezüge, um dort den zugewiesenen Platz und die zugedachte Rolle einzunehmen sowie auf ein Verständnis, welches Identität als etwas Unterkomplexes und leicht begrenzbares konterkariert.

Bildung könnte in einem solchen Verständnis schwerlich mehr bedeuten, als Wissens- und Erfahrungserwerb sicherzustellen, der zur Erfüllung spezifischer Lebensaufgaben befähigt. Wie Stojanov ausdrückt, bringt stattdessen ein Verständnis von Identität, das diese als „individuelle Unverwechselbarkeit, die im Rahmen innovativer, immer neue Persönlichkeitsdimensionen hervorbringender Selbstbeziehungsformen hergestellt wird“ (Stojanov 2006, S. 117), mit sich, dass Akteure einen eigenen Lebensplan verfolgen können und „ihre Handlungen sich nicht auf rein situative Reaktionen auf externe Umweltreize und -imperative reduzieren“ (ebd., S. 118).

Herauszustellen ist, dass Identität und Identitätskonstruktion einen essentiellen Teil bildungstheoretischer Überlegungen ausmachen müssen und die „Identitätskategorie eine zentrale Stellung im anerkennungstheoretischem Ansatz einnimmt“ (ebd.). Die Interpretation der eigenen, aber auch der Kampf um Identität ist eine dauerhafte Auseinandersetzung, die nicht nur Individuen zu führen haben, sondern auch Gruppen und ganze Gesellschaften. Die personale Identität und das Verständnis und die Wahrnehmung dieser, befinden sich in einer ständigen, bewussten oder unbewussten Beeinflussungssphäre durch unterschiedliche kollektive Identitäten. Die Wahrnehmung dieser Beeinflussung und die Überprüfung der eigenen Identität auf unbewusst übernommener Prägungsmerkmale kann schon als Teil eines reflexiven, individuellen Selbsttransformationsprozesses angesehen werden. Es ist wichtig darzustellen, dass die Ich-Identität betontermäßen nicht nur ein Konstrukt bedeutet, das nach Durchlaufen mehrerer Stufen ein in sich abgeschlossenes adoleszentes „Produkt“ des

menschlichen Subjektes bereithält. Stattdessen ist die Selbstwerdung im Sinne der Identitätsentwicklung nie final abgeschlossen.

Ein Subjekt bleibt meines Erachtens Zeit seines Lebens offen für identitätsverändernde (Bildungs-)Erfahrungen, die den Selbstbezug und das eigene Verständnis des Selbst, transformieren können. Loevinger (Loevinger 1976) hat die Fähigkeit zur Selbstreflexion und Selbstmodifikation mit dem Begriff der „Ich-Funktion“ beschreibbar gemacht. Diese „Ich-Funktion“ konstituiert das Subjekt- bzw. Selbsterleben des Menschen, womit darauf hingewiesen wird, dass es sich um eine regulative Funktion handelt, die sich das Individuum selbst erwirbt (vgl. Roediger 2016, S. 67).

Selbstverständlich bieten die grundsätzlichen menschlichen Entwicklungsschritte, die insbesondere durch die Entwicklungspsychologie modellhaft beschrieben werden, wesentliche Aspekte, die für das Verständnis der Identitäts- und Persönlichkeitsentwicklung essentiell sind. Diese greifen auch kognitive Entwicklungsschritte auf. Allerdings gilt:

Entwicklung ist stets das Produkt des Zusammenwirkens von Anlage, Umwelt und aktivem Individuum. Losgelöst von einem der drei Faktoren kann keine Entwicklung stattfinden. Mehr noch: Entwicklung kann als Verzahnung von Anlage, Umwelt und aktivem Individuum verstanden werden. (Krettenauer, 2014, S. 9f.)

Das Verhältnis und das Zusammenwirken von Anlage und Umwelt für die Entwicklung des Menschen ist viel diskutiert und auch die Trennbarkeit der Einflüsse von Anlage oder Umwelt für die Humanentwicklung kann in Frage gestellt werden, respektive in Formen von additiven oder multiplikativen Verknüpfungen differenziert betrachtet werden (vgl. Krettenauer 2014, S. 6f.). Auch das Maß an Aktivität, welches das Individuum im Prozess der Selbstentwicklung einnimmt, unterliegt verschiedenen Determinanten. Mit wachsendem Lebensalter verändert sich jedoch grundsätzlich die eigene Rolle, vom passiven Rezipienten, hin zu einer ausgeprägten individuellen Steuerungsfähigkeit im Umgang mit Bildungserfahrungen. Krettenauer expliziert, dass die Bedeutung der Eigenaktivität für die individuelle Entwicklung mittlerweile anerkannt ist. Insbesondere seit den 1970er- und 1980er-Jahren mit dem Aufkommen der systemischen Ansätze, die das aktive Individuum im Kontext von Mensch-Umwelt-Interaktionen thematisiert haben, aber auch durch das pädagogische Konzept der Selbstsozialisation, welches die Eigenaktivität von Kindern- und Jugendlichen im Erziehungsprozess betont und die Entwicklungspsychologie verändert hat (vgl. ebd., S. 9). Krettenauer führt aus, dass Individuen die eigene Entwicklung in reaktiver, evokativer und proaktiver Weise beeinflussen:

(1) Reaktiv. Individuen interpretieren objektive Umweltgegebenheiten unterschiedlich und verleihen damit der Umwelt unterschiedliche Bedeutungen. (2) Evokativ. Individuen rufen durch ihr Verhalten unterschiedliche Reaktionen in der Umwelt hervor, wie es der Reziprozität in den zwischenmenschlichen Beziehungen auch entspricht. (3) Proaktiv. Individuen treffen Wahlentscheidungen, die ihren Lebensweg nachhaltig beeinflussen, wie dies beispielsweise bei Entscheidungen für einen bestimmten Beruf oder die Partnerwahl zutrifft. (Krettenauer 2014, S. 9)

Der Grad der Aktivität und die Möglichkeit der selbstbestimmten Einflussnahme ist sicherlich kulturell und historisch von Epoche zu Epoche unterschiedlich und auch das Maß an Bewusstheit für die kulturellen Einflüsse im Sinne der Internalisierung für eigene Sprach- und Handlungsmuster darf nicht außer Acht gelassen werden. Ebenso wie die individuelle Unterstützungsbedürftigkeit und Förderungsmöglichkeiten kulturell und sozioökonomisch divergieren und bedeutsam für das Erreichen von Entwicklungsschritten oder persönlichen Zielen sind.

Dennoch bleibt festzuhalten, dass das Individuum für die Entwicklung des eigenen Selbst innerhalb der großen Komplexität von umgebenden Mikro- und Mesosystemen den eigenen Prozess der Entwicklung ausdifferenziert und reguliert. Je größer das eigene Verständnis darüber ist, sich als Person selbst wahrzunehmen, desto besser kann die eigene Entwicklung und darin enthaltene Handlungen geplant, initiiert, kontrolliert und evaluiert werden.

Die Herausforderung für den Prozess der eigenen Identitätsentwicklung ist dabei, Möglichkeiten und Grenzen wahrzunehmen und diese in Planung und Handlung einfließen zu lassen, ohne diese zu limitierenden Faktoren im Sinne von entwicklungshemmenden Kontrollüberzeugungen werden zu lassen (vgl. Greve & Thomson 2019, S. 156f.). Die Identitätsentwicklung ist dabei kein linearer Prozess, sondern kann gekennzeichnet sein von Brüchen, Sprüngen und Phasen der Stagnation oder des persönlichen Wachstums.

6.2 Bildung und die Wirkung auf das Selbst

Neben der Feststellung, dass Entwicklung am besten prozesshaft beschrieben werden kann, Prozesse auch abstrakt und kontextvariabel ablaufen sowie Entwicklungsprozesse systemisch miteinander verschachtelt sein können und Dynamiken aufweisen, die sich nicht linear beschreiben lassen (vgl. Grewe & Thomson 2019, S. 227f.), muss das zugrundeliegende Verständnis des Selbst, auf das alle Entwicklungs- und auch Bildungsprozesse bezogen werden, erläutert werden. Stojanov entwickelt in Auseinandersetzung mit Kohut und Winnicott eine Interpretation des Moments, in dem das Selbst eines Individuums in die Phase des Ich-Bezugs eintritt, die durch Ablösung und Überführung beschrieben werden kann. Das erstmals für sich selbst seiende Individuum löst sich zur Erreichung dieses Zustandes von der bestehenden Objektbeziehung, um so frei zu werden, für den primären Zustand der „Ich-Zentrierung“.

Dieser Zustand erlaubt dem neu gewordenen Selbst eine von umgebenden Personen unabhängige Realität anzunehmen und wahrzunehmen. Damit kann es einzutreten in die unbegrenzten Möglichkeiten der „Welt-Eröffnung“ und den daraus entstehenden Wirkungen auf das Selbst (vgl. Stojanov 2006, S. 137f.). Hier ist die Phase angesprochen, die auch als Selbststeuerung oder Selbstregulation bezeichnet werden kann und welche beschreibt, dass das menschliche Wesen die eigene Entwicklung zu beeinflussen oder steuern vermag. Auch die Sich-Selbst-Eröffnung der Welt sollte prozesshaft verstanden werden. Bereits als Kind sind Möglichkeiten der Selbst- oder Mitgestaltung gegeben, die jedoch zumeist weniger intentional oder wirkmächtig in Bezug auf die tatsächliche Einflussnahme für die eigene Perspektive gelten dürften. Die Möglichkeiten der tatsächlichen Einflussnahme und der Selbstgestaltung kommen vor allem dann zum Tragen, wenn bewusstere Entscheidungen getroffen und Aktivitäten ausgeführt werden können. Die Auswahl und Beeinflussung von Entwicklungszielen und die intentionale Verfolgung, aber auch die Änderung und Anpassung von Zielbildern ist damit verbunden, Handlungsziele auswählen und auf Erfolgs- und Misserfolgskriterien hin überprüfen zu können. Um dies tun zu können, müssen diverse Fähigkeiten entwickelt werden:

Selbstbeobachtung und -bewertung, Abwägungs- und Planungsprozesse, in denen Handlungsziele gefunden, ausgewählt und detaillierter geplant werden, kognitive Kompetenzen, um zu erwägen, welche Handlungen in Bezug auf solche Ziele wie wirksam sein könnten (und welche Nebenwirkungen sie haben könnten), und nicht zuletzt die Fähigkeiten, die Umsetzung und Ausführung, ggf. auch eine Anpassung der Einzelschritte einzuleiten und zu überwachen. (Grewé & Thomson 2019, S. 147)

Die Betrachtung von menschlicher Entwicklung unter Fokussierung einer Perspektive der Lebensspanne ist insofern notwendig, weil menschliche Biografien mit einer Vielzahl von Herausforderungen und Brüchen konfrontiert sind. Diese prägen das Selbst und formen es infolge von intendierten oder unbeabsichtigten Handlungsfolgen der Lebensführung. Das Selbst entwickelt sich in Auseinandersetzung mit erlebten Handlungsfolgen des personalen Handelns, als auch mit als passiv erlebten Handlungsfolgen der näheren oder fernerer Umwelt permanent weiter. Die Potenz des Individuums aufgrund von Handlungserfahrungen das eigene Repertoire an Handlungen oder innere Schemata verändern zu können, wird durch den Kerngedanken des strukturalistischen Konstruktivismus passend beschrieben (vgl. Hoppe-Graf 2014, S. 152).

Die Lern- und Adaptionsfähigkeit des Individuums, basierend auf Handlungserfahrungen, die in Subjekt-Objekt-Interaktionen gesammelt werden, bedeutet, dass die Wechselwirkungen zwischen Subjekt und Objekt dazu führen, als Individuum permanent Erkenntnisse zu sammeln, welche sich auf Selbstregulationsprozesse auswirken. Mit einer Orientierung hin zur

Lebensspanne, kann davon ausgegangen werden, dass vor allem durch als erfolgreich erlebte Interaktionen mit der Umwelt subjektive Zufriedenheit beim Individuum zustande kommt. Das Selbst kann jedoch erst mit zunehmendem Alter wesentlichen formativen Einfluss auf die persönliche Entwicklung nehmen und die eigene Rolle als handelnde Person, die das Selbst prägt, gestalten. Zuvor sind die Umgebungsvariablen der Umwelt und die Kontrolle, Auswahl und Verfolgung von Zielen limitiert. Das Subjekt ist im höheren Maß von der Günstig- oder Ungünstigkeit der Umgebungsfaktoren abhängig.

Dennoch bildet sich das Selbst Zeit seines Lebens durch die Interaktionen mit der Umwelt und den dabei gemachten Erfahrungen heraus. Jede Interaktion des Selbst mit erfahrungsgenerierenden Momenten führt zu potenziellen (Um-)Gestaltungsmöglichkeiten und damit zur Möglichkeit, die individuelle Selbstbeziehung zu Objekten zu verändern. Das bedeutet eine doppelte Form der Bewertung oder Neubewertung. Zum einen kann sich das Selbst anders wahrnehmen oder konstruieren. Zum anderen kann es sich in einer anderen Art und Weise zum Interaktionsobjekt positionieren, wodurch eine Neubewertung des Objektes entsteht. Auch hier ist diese Neubewertung mit einer mittelbaren Veränderung des Selbst zu beschreiben, weil sich die Beziehung zum Objekt und damit der Selbstbezug verändert. Grundsätzlich können diese Vorgänge als Bildungsvorgänge verstanden werden. Das Selbst des Individuums wird durch die Interaktionsprozesse mit der Umwelt gebildet. Bildung kann in diesem Sinne als aktiver, aber auch als passiver Vorgang verstanden werden. Anpassungs- und Sich-Selbst-Verhaltens-Vorgänge können durch Individuen bewusst gewählt und verfolgt werden.

Sie können das Individuum aber auch durch Anpassungsdruck von außen, durch andere Individuen oder Umgebungskontexte, passiv oder unbewusst erreichen. Insofern kann davon ausgegangen werden, dass das Selbst sich selbst bildet, aber auch gebildet wird und dies im Laufe einer Lebensspanne einen kontinuierlichen Vorgang darstellt. „Identität, Selbstbild und Selbstwertempfinden sind ebenso wie die sie gestaltenden Prozesse nicht von Anfang an vorhanden“ (Grewe & Thomson 2019, S. 158). Die Gestaltung des Selbst ist damit stark mit dem Prozess des Erfahrungslernens verknüpft, sodass sich das Individuum mit fortschreitender Lebensspanne durch fortlaufende Ausdifferenzierung des Selbst in der Auseinandersetzung mit sozialen Umgebungswelten, Interaktionen und erfahrenen Handlungsergebnissen entwickelt. Als entwickeltes und gebildetes Selbst sollte ein Individuum hinsichtlich des Selbstbildes „eine zwar vorläufige, aber doch hinreichend klare und differenzierte Vorstellung davon entwickelt [...] haben, wer man ist, sein könnte, sein möchte, sein sollte“ (ebd., S. 162).

Fortfolgend geht es für das Individuum dann darum, einerseits die eigene und fremde Perspektive auf das Selbstbild zu stabilisieren und bei positiver Wahrnehmung möglichst konsistent zu gestalten, gleichzeitig aber die eigene Person weiterhin offen zu halten für die Integration neuer Bildungserfahrungen, die das Selbst fortwährend verändern können. Es ist elementar wichtig, dass menschliche Wesen ein Vertrauen in die eigene Individualität erlangen, um sich selbst hinsichtlich der eigenen Bedürfnisse und Neigungen zu entwickeln und Selbstbestimmung im besten Maße ausprägen zu können. Die Anerkennung der individuellen Identität und die Möglichkeit der Schaffung einer Ich-Identität durch Bildungsprozesse befindet sich somit in einem Rahmen, in dem das Individuum selbst Einfluss auf die eigene Entwicklung nehmen kann, es aber auch hinsichtlich der Anerkennung des eigenen Identitätsbedürfnisses bedürftig ist. Die Verletzlichkeit und Bedürftigkeit des Individuums hinsichtlich der Selbstentwicklung darf nicht ohne Betonung bleiben, liegt hier doch die wesentliche Verantwortung für Gesellschaften und Individuen, in Haltung und eigenem Handeln normativ gehaltvoll Wirkung entfalten zu können.

6.3 Selbstbildungsprozess – das Beispiel der „Hebammenkunst“

Im Folgenden möchte ich ein Verständnis explorieren, das ich in Auseinandersetzung mit einer berühmten Methode und Lehrform entwickeln werde. Ich erachte den Begriff der Hebammenkunst als sehr schöne und metaphorisch passende Begrifflichkeit, mit welcher sich dem Kern meines Vorstellungsbildes sehr gut angenähert werden kann. Die Einführung und Beschreibung der Hebammenkunst geht zurück auf den Sokratischen Dialog, der eine Form von Methodik darstellt und besondere Grundannahmen und Regeln für Kommunikation beinhaltet. Das für mich wesentliche Element des Sokratischen Dialogs liegt nicht in dem Ziel der sachlich-explikativen Klärung von Begriffen, sondern in der Bildung einer moralischen Haltung im Dialog mit Anderen, die sich durch „die Anerkennung der Gleichwertigkeit und das Ernstnehmen aller Gesprächspartner“ (Horster 1994, S. 7) ausdifferenziert. Der berühmte Namensgeber, der uns in der Figur des Sokrates, in den durch seinen Schüler Platon hinterlassenen Texten, begegnet und der mittels der mäeutischen Methode seinem Dialogpartner bei der Wahrheits- und Weisheitsfindung helfen möchte, lässt das grundlegende Anliegen und Vorgehen seiner Lehrform erkennen.

Die Lehrfigur des durch Platon skizzierten Sokrates ist in der Art und Weise der Vermittlung jedoch kein Vorbild, weil sie suggestiv und manipulativ Einfluss nimmt und den finalen Erkenntnisgewinn somit im Sinne der eigenen Vorstellung prägt (vgl. Birnbacher und Krohn 2002, S. 7). Das Ziel einer Methode ist es, mit einem bestimmten Vorgehen, mit Interventionen

oder auch mit Regelsetzungen einen Verlauf zu steuern, um zu einem Ergebnis zu gelangen. Dies gelänge allerdings auch ohne, dass dafür eine besondere Haltung oder Adressierung der beteiligten Personen vorliegt. Es ist jedoch dieses Ansinnen, das mit dem Sokratischen Dialog transportiert werden soll und welches noch über dem einzelnen Wahrheitsgewinn und der Exploration einer einzelnen Erkenntnis liegt.

Mit dem Vorgehen sollten die Menschen sich selbst bilden und ihre Fähigkeit üben, mit anderen zu kommunizieren und die eigene Meinung zu korrigieren. Um dies in Gänze und Wahrhaftigkeit annehmen und tun zu können, ist eine moralische Verfasstheit Voraussetzung, die tatsächliche Gleichwertigkeit anderer Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner postuliert (vgl. Horster 1994, S. 9). Das eigentliche menschliche Bildungsziel geht damit weit über singuläre Erkenntnisinteressen der Wahrheitsfindung hinaus. Es ist die basale Akzeptanz eines generalisierten Gegenübers, die dazu führt, statusfrei Meinungen austauschen zu können, sich und die eigenen Überzeugungen auf den Prüfstand zu stellen und diese auch anpassen (zu können). Ein Diskurs, der tagtäglich in vielen Facetten wiederholt werden könnte und der dazu führen würde, dass Macht- und Deutungshoheiten zugunsten des Eingeständnisses der eigenen Unvollkommenheit und Unwissenheit weichen würden.

Auch wenn der durch Platon präsentierte Sokrates und der sokratische Dialog nicht in Gänze vermag das Bild zu vermitteln, das dieser schöne Ansatz an Potenz in sich trägt, so ist doch bezeichnend, dass das gewählte Werkzeug der Dialog ist. „Der Dialog war das von Sokrates am Ende seiner langen Suche gefundene Instrument, um das wahre und das eben nicht nur vermeintliche Wesen erkennen zu können“ (Horster 1994, S. 12). Der Mensch ist eines anderen Menschen bedürftig, um in seiner Entwicklung voranschreiten zu können.

Ohne, der Wahrheit und Wirklichkeit eines anderen zu begegnen, kann kein tatsächlicher Persönlichkeitsbildungsprozess stattfinden. Der Entwicklungsursprung der Methode liegt darin, die tatsächliche Wahrheit in Auseinandersetzung mit anderen Wahrnehmenden zu finden. Dazu gilt es, sich dem Wesen einer Sache immer weiter anzunähern und mittels Überprüfung, Anzweiflung, Begründung, Korrektur und schlussendlich Bestätigung, eine möglichst abgesicherte Wahrheit annehmen zu können. Ein Vorgang der argumentativen Auseinandersetzung, der Verwirrung und Verunsicherung beinhaltet, weil Geglaubtes aufgegeben werden muss und durch einen temporären Zustand des Nicht-Wissens und des Verlustes von Souveränität hindurchgeschritten werden muss (vgl. Horster 1994, S. 11). Die Annahme dessen, dass der Erkenntnisgewinn nicht alleine stattfinden kann, sondern Wahrheit und Fortschritt erst durch die Auseinandersetzung mit anderen Positionen, die ihrerseits ihre

Wahrnehmung zunächst berechtigterweise in den Prozess mit einbringen können, ist noch heute das Kennzeichen für wissenschaftlichen Diskurs. Im Sinne Sokrates ist das näherungsweise Annähern an die Wahrheit durch immer weitere Spezifizierung anhand des Konkreten möglich. Konkrete Begebenheiten, die in der Summe das Wesen einer Sache so beschreiben können, dass ersichtlich wird, was ein Begriff tatsächlich im Kern bedeutet.

Für das Ansinnen der Wahrheitsfindung ist hiernach ein hohes Maß an Präzision und durchdachter Argumentation notwendig. Wahrheitsfindung erfordert, dass die eigenen Annahmen und Wissensbestände einer kritischen Reflexion unterzogen werden, und Zweifel zugelassen werden müssen. Dies kann nur in Auseinandersetzung mit anderen Wissens- und Meinungspositionen geschehen. Um in einen Selbstbildungsprozess eintreten zu können, benötigt es vom Individuum eine Offenheit gegenüber dem eigenen Nicht-Wissen. Dies beinhaltet ein Eingeständnis der persönlichen Unvollkommenheit und dem Bewusstsein dessen, dass die Auseinandersetzung mit anderen dazu führen kann, diese präsentiert zu bekommen und vielleicht auf schmerzliche Weise gewahr zu werden, dass lange geglaubte Überzeugungen revidiert werden müssen.

Eine andere Voraussetzung hierfür liegt in der schon erwähnten Annahme, dass andere personale Ansichten und Vorstellungsmodelle ihre Berechtigung haben dürfen und diese dafür genutzt werden können, sich selbst und die gebildeten Überzeugungen und Wahrheiten daran zu prüfen. Damit dies in Gänze möglich ist, muss das Individuum Positionen und angenommene Wahrheiten statusfrei aufnehmen können. Auch, oder gerade dann besonders, wenn angenommene oder tatsächliche Macht- oder Statusunterschiede bestehen. Auf diese verzichten zu können, dem Gegenüber in einem statusfreien Raum zu begegnen und auf Distanzschaffendes, zu verzichten, ist dabei die wahre Charakterprüfung. Der Philosoph und Pädagoge Leonard Nelson hat wesentliche Elemente der sokratischen Methode aufgenommen und sie zum „sokratischen Gespräch“ weiterentwickelt.

Ihm war wichtig, dass die Philosophie selbst als Kunst behandelt wird, die von den Lehrenden erfordert, sich selbst zurückzunehmen. „Die sokratische Methode ist nämlich nicht die Kunst, Philosophie, sondern Philosophieren zu lehren, nicht die Kunst, über Philosophen zu unterrichten, sondern Schüler zu Philosophen zu machen“ (Nelson 2002, S. 21). Mit diesem Ansinnen wird präsentiert, dass der Kern der Methode ist, zum Erkenntnisgewinn zu motivieren und Freude daran zu entwickeln, selbst eine Haltung zu entwickeln, die sich darüber erhebt Gelehrter zu sein, sondern stattdessen darauf abzielt, ewig Lernender zu sein und dieses Status, als etwas Wunderbares anzuerkennen.

In der Methodik wird auf ein einzelnes Problem geschaut und sich diesem über viele Blickwinkel und Schichten stetig weiter genähert. Das Ziel bleibt, ein Ergebnis zu erzielen, um Wahrheitsfragmente zu kämpfen und diese weiter zu verdichten. Wichtiger als dies ist aber, die Auswirkungen auf die Teilnehmenden zu reflektieren. Sie müssen ein Selbstbild finden dürfen, das dem Nicht-Wissen Souveränität verleiht, welches dem Zweifel Normalität anhaftet und das dem unbequemen Gegenüber Akzeptanz und Aufmerksamkeit schenkt. Wenn ich an den Begriff der Hebammenkunst denke, dann bedeutet es für mich eine große Kunst, den Charakter auf dem Weg dahin zu begleiten, Annäherung an andere Menschen gelingen zu lassen und Selbstentwicklung als eine Haltung der Zugewandtheit gegenüber anderen Menschen in unterschiedlichsten Facetten begreifen zu können. Mitnehmen möchte ich den Gedanken der Lehre Sokrates, dass für die Selbstbildung nicht das Verstehen von gelehrten und vermittelten Wahrheiten wesentlich ist, sondern vielmehr, dass ein Weg gezeigt wird, der dazu befähigt, sich auf eine Reise zu begeben, auf dieser Reise Menschen zu begegnen und den Weg mit ihnen gemeinsam zu gehen. Der Mensch braucht andere Menschen als Hebammen, um die Möglichkeiten der Transzendierung seines Selbst wahrzunehmen und ursprüngliche Glaubens- und Wissensbestände zu transformieren, wie auch er selbst als Hebamme für andere Menschen fungieren muss.

7 Der Kontext der Erwachsenenbildung, des Coachings und der Beratung

Das Beispiel des sokratischen Dialoges könnte als Vorlage für einen Prozess der Erwachsenenbildung dienen. Ein Lehrender tritt mit einem Lernenden in Verbindung und versucht mit ihm zusammen, einen Erkenntnisgewinn zu erzielen. Es ist eine geschaffene Verbindung, die dazu angelegt ist, den Lernenden auf einem Weg zu mehr Wissen oder mehr Wahrheit zu begleiten. Die Schönheit des idealtypischen Prozesses liegt darin, dass der Lehrende, durch die Verbindung mit dem Lernenden, selbst seine eigenen Wissens- und Wahrheitsbestände überprüft. Weiterentwicklung geschieht nicht alleine in der Rolle des Lernenden, auch der der Lehrende tritt in einen Vorgang der Reflexion ein, da die übermittelten Weis- und Wahrheiten in Frage gestellt werden können und der jeweilige Charakter des Lernenden eine ganz spezifische Adressierung benötigt. Es ist für den Vermittelnden ein Tanz hin zu einer Anleitung der (Denk-)Selbstständigkeit mit der Herausforderung, einen Verzicht als Wissensautorität wahrgenommen zu werden, einzugehen und darauf zu verzichten Lernende in der Rolle des ewigen Schülers verbleiben zu lassen. Der Verzicht auf diesen Status erfordert ein Wesen, das möglichst frei von Eitelkeit ist. Dafür wird die Erkenntnis benötigt, das Nicht-

Wissen als Zustand, nichts Degradierendes besitzt, sondern vielmehr ein Eingeständnis dessen bedeutet, dass der Mensch ein ewig lernendes Wesen ist und bleibt und dies ein wunderschönes Geschenk ist.

Der Begriff der Erwachsenenbildung scheint sich primär auf Bildungsangebote für Erwachsene zu beziehen und damit eine Fortführung des organisierten Lernens darzustellen, welches nach der primären, organisierten Bildungsphase ansetzt. Damit wäre eine Vielzahl von Bildungs- und Weiterbildungsangeboten inkludiert, die sich an Menschen im Erwachsenenalter richten und sich an unterschiedlichen Interessen, Bedürfnissen und Zielen orientieren. Erwachsenenbildung findet in unterschiedlichen Formalisierungsgraden statt, sodass entweder das inhaltsbezogene Lernen zu einem Abschluss geführt wird oder aber auch, dass Wissensaneignung informell und völlig ohne eine Form der Institutionalisierung stattfindet.

Orte der Erwachsenenbildung können Berufsfachschulen, Volkshochschulen, Universitäten oder vielfältige andere Weiterbildungseinrichtungen in berufsgenossenschaftlicher Trägerschaft oder Ausrichtung sein, wie auch individuelle Veranstalter von Bildungsangeboten. Erwachsenenbildung muss jedoch nicht orts- oder veranstaltergebunden organisiert sein, sondern umfasst sämtliche bewusst oder unbewusst unternommenen Aktivitäten in Auseinandersetzung mit der erfahrenen Umwelt, die für die persönliche Weiterentwicklung und das Lernen genutzt werden können.

Wird der Kontext Erwachsenenbildung benannt, bedeutet das, dass Menschen Möglichkeiten wahrnehmen (können), um Kenntnisse oder Fähigkeiten zu entwickeln, sich auf ein neues Berufs- oder Tätigkeitsfeld vorbereiten können oder dieses für sich erschließen. Ebenso wie Erwachsenenbildung beinhalten kann, über aktuelle oder künftige gesellschaftliche Themen und Entwicklungen informiert zu bleiben oder zu werden. Involviertheit in kulturelle und gesellschaftliche Themen kann damit gesichert und Teilhabe erschlossen werden.

Die Möglichkeiten des Individuums, persönliche Wissens- und Fähigkeitsbestände anzueignen, ohne auf institutionelle Strukturen zurückgreifen zu müssen, sind in unserer heutigen Zeit deutlich vereinfacht. In der Zukunft wird Wissensarbeit noch stärker durch die Anwendungspotenz von künstlicher Intelligenz durchdrungen werden, sodass Wissen noch schneller abruf- und nutzbar werden wird.

Gesellschaftliche und technologische Transformationsprozesse vollziehen sich schnell und sind von hoher Komplexität geprägt. Dadurch entsteht ein steigender Bedarf an permanenter Weiterqualifizierung und dem kontinuierlichen Weiterlernen. Das Erfordernis des lebenslangen

oder lebensbegleitenden Lernens wird auch in Form eines externen Adaptionsdruckes an das Individuum herangetragen. Dabei findet der Begriff des lebenslangen Lernens schon lange in einer bildungspolitischen und gesellschaftlichen Grundsatzausrichtung Verwendung. Die permanente Anforderung an das Individuum kann als Gestaltungs- und Realisierungschance begriffen werden, die jedes Individuum dafür nutzen kann, sich innerhalb der interessensgeleiteten Lernfelder weiter zu bewegen. In meiner Wahrnehmung ist der Begriff der Erwachsenenbildung zuvorderst durch die Assoziation mit dem Ansinnen einer weiteren Professionalisierung verknüpft. Hiernach gilt es, Erwachsene auf spezifische Handlungs- oder Aufgabenbereiche vorzubereiten und damit im Sinne einer Qualifizierung zu fungieren. In meinem, in diesem Kapitel skizzierten Bildungsverständnis, umfasst Bildung aber deutlich mehr als den Fokus auf Qualifizierung und Wissensaneignung.

Es ist essentiell, dass auch Erwachsenenbildung jenseits formaler Bildungsprozesse begriffen werden kann und somit informelle Bildung, Selbstbildung und Lernen im Alltag mitbetrachtet wird. Alle erlebten Bildungserfahrungen, ob im Erwachsenenalter oder im Kindesalter, tragen dazu bei, Persönlichkeit und Identität einer Person zu prägen und weiter zu transformieren. Bildung ist damit ein infinites Prozess, dem das Individuum ausgesetzt ist oder welchem es sich bewusst selbst aussetzt. Erwachsenenbildung impliziert, dass das Individuum erwachsen ist und damit bereits den Prozess der elterlichen Erziehung hinter sich gelassen hat, eine längere Phase der kulturellen und gesellschaftlichen Sozialisation erfahren hat sowie einen zumindest vorläufigen Platz innerhalb einer gesellschaftlichen Struktur eingenommen hat. Das bedeutet, dass bestimmte Rahmungen bereits stattgefunden haben, das Individuum verschiedene Bildungsziele schon erreichen konnte, oder auch an (extern) gesetzten Bildungszielen scheitern durfte. Das Individuum hat bereits erfahren (müssen), welche Auswirkungen es haben kann, in einem bestimmten Milieu aufzuwachsen, wurde mit der Chancenasymmetrie unterschiedlicher Herkunft und institutionellen Gegebenheiten konfrontiert und hat Verhalten und persönliche Einstellung entsprechend adaptiert, um damit umgehen zu können.

Der erwachsene Mensch konnte mit verschiedenen Interaktionssystemen und deren expliziter und impliziter Absicht Erfahrungen sammeln und die eigene Rolle und Wahrnehmung der Person innerhalb dieser Systeme in sich aufnehmen. Adoleszenz bedeutet, dass bereits einige Erlebnisse und Erkenntnisse im Zusammenhang mit der Zielverfolgung und der Zielerreichung gemacht wurden und diese wiederum einen Einfluss auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung genommen haben. Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass im Laufe des Erwachsenenlebens neben dem Kompetenzerwerb auch eine stärkere Individuierung stattfindet. Nicht alleine durch

den Erwerb zusätzlicher Kompetenzen, die die eigene Rolle als Individuum weiter ausdifferenzieren (können), sondern durch die Möglichkeit den eigenen Gestaltungsraum aktiver selbst zu formen, als dies in vorherigen Alters- und Lernkontexten möglich war. Das erwachsene Individuum kann sich innerhalb eines weiten Feldes formaler und non-formaler Bildungsgelegenheiten bewegen.

Erwachsene „Bildungsadressaten“ können Angebote vergleichen und konkurrierende Anbieter und Konzepte nach persönlicher Passung sondieren. Der Zugang zum Internet, mit dem anhaftenden Versprechen, jederzeit Zugang zu Informationen und Wissen, jenseits institutioneller Bildungsinstanzen, erhalten zu können, birgt eine große Chance für Individuen. Durch Kanäle wie beispielsweise Wikipedia oder YouTube besteht der Möglichkeitsraum, kostenfrei und aufwandsarm den eigenen Horizont zu erweitern und Wissen zu generieren. Gleichzeitig besteht eine immanente Gefahr, dass jenseits der institutionalisierten Formen der Wissensvermittlung eine besondere Anfälligkeit für die Aufnahme wahrheitsferner und demokratiefeindlicher Inhalte und Tendenzen besteht.

Entlang der Fragestellung, ob Gerechtigkeit als Tugend überhaupt ein Bildungsziel darstellt, oder wie dies verfolgt werden kann, ist deshalb notwendigerweise eine Fokussierung vorzunehmen. Hiernach ist erneut zu konstatieren, dass Bildungserfolg nicht zuvorderst einen beruflichen oder karrierebezogenen Ertrag bedeutet und Erwachsenenbildung nicht alleine als Qualifizierung und Professionalisierung im Sinne beruflicher Mobilisierung zu betrachten ist. Stattdessen soll das Subjekt selbst in den Blick genommen werden. Dieses besitzt das Potential, das eigene Narrativ zu beeinflussen und zu verändern. Das Subjekt, das die Selbstentwicklung als soziales Wesen vorantreiben und den eigenen intersubjektiven Charakter ausformen kann, sodass es als autonom handelndes Subjekt innerhalb eines hochkomplexen Möglichkeitsraumes ein Träger von Selbstsinn werden kann, kann durch Bildungsprozesse und Bildungsbegleiter unterstützt werden. Diese sollen im weiteren Verlauf examiniert werden.

Damit widme ich mich im Folgenden der Rolle von Erwachsenenbildung im spezifischen Fokus von Coaching und Beratung. Welche Rolle können diese Formen der Erwachsenenbildung im Kontext der Fragestellung um die Gerechtigkeit als Tugend einnehmen? Zunächst gilt es, auf wesentliche Merkmale dieser beiden Bildungsformen einzugehen und auszubreiten, welchen Vorstellungsrahmen von Coaching und Beratung es braucht, um das Bildungsziel der Gerechtigkeit als Tugend finalisieren zu können. Die bisher erarbeiteten Vorüberlegungen zum Wesen der Gerechtigkeit und der Tugend, finden damit ihren Platz und ihre Einordnung. Coaching und Beratung als spezifische Bildungsfelder sollen einen konkreten Bezug zur

Tugend illuminieren, die sich auf die Position des Coaches und Beraters beziehen wird, aber auch die Adressaten des Bildungsangebotes bespricht.

7.1 Beratung und Coaching – Einordnung, Distinktion und Professionsverständnis

Beratung und Coaching stellen besondere Formen der Bildung dar und bedürfen einer dezidierten Begriffsklärung und Einordnung, damit die Rolle, die im Rahmen der Erwachsenenbildung eingenommen werden soll, positioniert und verstanden werden kann. Nur von einem klaren Professionsverständnis ausgehend, gelingt eine Verknüpfung mit der Bedeutung, die Coaching und Beratung für Gerechtigkeitshandeln und Gerechtigkeitsschaffung einnehmen können. Wesentliche Professionsmerkmale herauszustellen ist für die Anwendungsfelder von Beratung und Coaching wesentlich, da die Begrifflichkeiten zum einen von einer relativen großen Bedeutungsunschärfe begleitet sind, eine alltagsweltliche Verwendung besteht und ein großer Anwender- und Adressatenkreis existiert.

Neben der Frage des Professionsverständnisses stellt sich die Herausforderung, auch den Bereich der Professionalisierung zu beleuchten. Dieser zielt noch unmittelbarer auf die Rolle des Coaches oder Beratenden und dessen zu erwerbende Qualifikation ab. Was führt dazu, dass berechtigterweise ein Mandat erteilt wird, in einen Coaching- oder Beratungsprozess einzusteigen und in diesem Prozess Klienten zu begegnen? Was sind externe Erwartungen an einen solchen Prozess und wie kann Wirksamkeit erzielt werden, die dem Klienten zugutekommt? Für das Feld der Therapie ist relativ deutlich benennbar, was Anlässe für einen therapeutischen Kontext sind und wie sich diese in Form von Symptomen psychischer Störungen, durch in der Persönlichkeitsstruktur verankerte Erlebens- und Verhaltensstörungen, psychosomatische Krankheiten und schwere persönliche Krisen ausdifferenzieren, die jeweils psychotherapeutische Begleitung erfordern. Dahingehend ist es für die Bereiche des Coachings und der Beratung wesentlich diffiziler, auch zwischen diesen Formen zu unterscheiden und zu benennen, welche Anlässe eine professionelle Begleitung bedürfen.

Zur weiteren Komplexitätssteigerung trägt bei, dass es zwar theoretisch klar benennbare Unterschiede gibt, die dabei helfen, zwischen Therapie- und Beratungskontext zu unterscheiden, in der Praxis jedoch davon ausgegangen werden kann, dass diese Differenzierungsmerkmale nicht unbedingt trennscharf wiederzufinden oder einzuhalten sind (vgl. Kupfer 2022). Grundsätzlich ist zu betonen, dass sich im idealtypischen Fall das Feld des Coachings und das der Beratung, ebenso wie das der Therapie, auf ein hohes Maß an eigener Anspruchshaltung, Professionalität und Kompetenz abstützen sollten.

In allen professionellen Begleitungsformen kommen methodische Ansätze zum Tragen, die sich beispielsweise an systemischen, lösungsfokussierten, kommunikativen und konstruktivistischen Rahmungen orientieren können.

Um als Berater oder Coach professionell wirken und handeln zu können und tatsächlich im Sinne eines adäquaten Professionsverständnisses zu fungieren, ist es insofern zwingend notwendig, auch theoretisches Wissen in den Coaching- und Beratungsprozess einbringen zu können. Gemeinsam ist beiden Formaten, dass unterschieden werden kann, ob eine Begleitung mit Fokus auf den Prozess stattfindet und sich der Coach oder Berater primär als Prozesssteuerer versteht, der dabei unterstützt, die im Klienten angelegten Lösungen diesen selbst finden zu lassen. Konträr dazu wäre die Rolle als Coach oder Berater wahrzunehmen, der sich primär als Experte für das spezifische Problem- oder die Problemstellung betrachtet und aus diesem Grund sein Expertenwissen weitergibt, sodass der Klient/Kunde von dieser Expertise profitieren kann und möglichst konkrete Anweisungen verfolgen kann, um das eigene Problem beheben zu können. Grundsätzlich ist es selbstverständlich auch möglich, aus einem Verständnis als Prozessbegleiter, punktuell Informationen, oder Wissensbestände weiterzugeben. Der wesentliche Unterschied kann darin ausgemacht werden, ob der Coach oder Berater davon überzeugt ist, dass die Person des Ratsuchenden selbst Experte für das eigene Leben oder das erlebte Problem ist und die temporäre Unterstützung durch Coach oder Berater darauf angelegt ist, dieses Potential zu heben. Alternativ zu dieser Einschätzung kann stattdessen ein Interesse daran bestehen, den eigenen „Expertenstatus“ in den Vordergrund zu rücken und den „unwissenden“ Ratsuchenden möglichst lange in einer Abhängigkeit zu den eigenen Wissensbeständen zu halten.

In der Auseinandersetzung mit Coaching und Beratung ist es demnach immer wichtig, zunächst eine grundsätzliche Unterscheidung hinsichtlich Zielsetzung und Anwendungsbereich vorzunehmen. So kann der Begriff des Beraters auch die Assoziation an eine der berühmten, berüchtigten Beratungsfirmen wecken, die mittels ihrer Berater weniger personenzentriert arbeiten, sondern sich primär um Organisationen kümmern und dort Aufbau- und Ablauf von Prozessen, Strategie- und Gewinnoptimierung oder Umstrukturierung betreiben. Berater können in diesem Sinne eingesetzt werden, wenn das Unternehmen eine Expertise von außen braucht, die der Organisation dabei helfen kann/soll, Entscheidungen zu treffen, respektive begründen zu können. Demgegenüber existiert ebenso die mit dem Bereich der Sozialen Arbeit verbundene Beratungsprofession. In dieser steht der Mensch im Vordergrund des Beratungsangebotes, der dabei unterstützt werden soll, Ressourcen (wieder) zu erlangen.

Diese Person kann wiederum entweder als Problembetroffene oder Problemverursachende verstanden und adressiert werden. Schubert (2015) hat für die professionelle Beratung drei historische Entwicklungsstränge skizziert:

Den psychologisch-psychotherapeutischen, den empirisch orientierten und dabei psychologisch-pädagogischen sowie den lebensweltlich, sozialökologisch-transaktionalen und systemisch-kontextuellen Entwicklungsstrang.

Allein aus dieser Differenzierung wird ersichtlich, dass verschiedene Verständnisse von Beratung existieren, „die unterschiedlichen Zugangsweisen im Problem- und Fallverständnis, in Handlungsansätzen und methodischen Verfahren wie auch im professionellen Selbstverständnis der Beraterinnen und Berater [bedingen]“ (Schubert, Rohr & Zwicker-Pelzer, 2019, S. 3). Beratende treten grundsätzlich in eine Interaktion mit zu beratenden Personen ein. Die wesentliche Zielsetzung, wie auch die methodische Vorgehensweise, unterscheidet sich jedoch erheblich. Unabhängig von der Beratungsform sollte zudem stets der Blick darauf geworfen werden, wie das Beratungsverhältnis zustande kommt. Ist dieses durch äußeren Druck initiiert, oder hat sich der Beratene aus eigenem Antrieb und Wunsch an die Beratung gewandt? Wer hat einen Beratungsbedarf festgestellt und beurteilt und welche Motivation liegt dem Eintritt in ein Beratungsverhältnis zugrunde?

Gemeinsam scheint den unterschiedlichen Beratungsformen zu sein, dass ein Zustand erreicht werden soll, der sich vom derzeitigen Ist-Zustand unterscheidet, sodass einer Änderung der tatsächlichen oder wahrgenommenen Problemlage herbeigeführt werden kann. Eine vorzunehmende Fokussierung muss in der weiteren Exploration darin liegen, dass eine Konzentration auf das Feld der personenorientierten Beratung und des personenorientierten Coachings stattfindet. Dies führt zwangsläufig zur bereits angeklungenen Anlehnung an psychotherapeutische Settings und Kontexte, die gemäß Kupfer (2022), einige Individualisierungsmerkmale aufweisen. So klassifiziert sie die Therapie als im medizinisch-gesundheitlichen System verortet, spezifiziert einen niedrigen Kontextbezug bei individuumbezogener Fokussierung und verweist auf die Strukturmerkmale der gezielten Abhebung vom Alltag sowie einen hochschwelligem Zugang mit einem geschlossenen Setting. Beratung kann hingegen in verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen stattfinden, einen hohen Kontextbezug mit einer Alltags-Lebenswelt-Orientierung aufweisen, ist niederschwellig und kann mit einem offenen Setting arbeiten (vgl. Kupfer 2022).

Für den Begriff des Coachings und des Coaches gilt deckungsgleich, wie für den Begriff der Beratung, dass dieser „eine starke alltagssprachliche Verwendung erfährt und dies mit der Besetzung des Begriffes durch unterschiedliche Akteure zusammenfällt“ (Mondorf 2022, S. 233). So wird der Begriff, gerade durch die Verbindung zum Bereich des Sports, alltagssprachlich eher dafür genutzt, besondere themenspezifische Expertise auszuweisen und auch zu vermarkten. Damit wird ein Rollenverständnis geprägt und vermittelt, das Coaching in einen Referenzrahmen des Expertentums einordnet, womit durch Coaching Wissen und Erfahrung an einen Adressaten vermittelt werden kann. Hierdurch wird zumeist bewusst ein eher asymmetrisches Verhältnis gezeichnet, bei dem ein „Wissender“ einen „Unwissenden“, am eigenen Wissens- und Erfahrungsschatz teilhaben lässt (vgl. ebd., S. 233f.).

Ähnlich wie ein Patient, der zum Arzt kommt, um von diesem eine Diagnose und Behandlung zu erhalten, kann, übertragen auf die Bereiche der Beratung und des Coachings, hier von einer „Expertenberatung“ oder einem „Expertencoaching“ gesprochen werden. Coach und Berater in einer Expertenrolle verfügen über eine individuell nachgefragte Kompetenz, die diese dazu befähigt, durch ihr spezifisches Fachwissen und Können in einem Feld eine Leistung zu erbringen, die in Form von Handlungsanweisungen oder Ratschlägen an Klienten resultieren. Vereinfacht ausgedrückt kann von einer Frage-Antwort-Systematik ausgegangen werden, wobei die Antwort seitens des Experten, also des Beraters oder des Coaches, gegeben wird. In diesem Verständnis gilt es, als Experte auf die Probleme der Klienten mit Lösungsansätzen zu antworten, das Problem zu analysieren und Aufgaben zu definieren, die Ratsuchende verfolgen sollen, um ihr Anliegen zu lösen. Problematisch einzuschätzen ist, dass, bewusst oder unbewusst, eine Form der Verantwortungsübernahme für das Problem des Ratsuchenden stattfindet. Ratsuchende legen die Lösung ihres Problems in die Hände des Beraters oder Coaches, als Themen- oder Wissensexperte, sodass Probleme stellvertretend für sie gelöst werden.

Alternativ besteht ein Ansatz, respektive Rollenverständnis, bei dem sich Coaches und Berater als Prozessbegleiter verstehen und somit primär im Sinne einer Prozessberatung fungieren. Hier kommen wesentliche Strukturmerkmale zum Tragen, die den Kontakt sowie den Coaching- und Beratungskontext bestimmen. In diesem Verständnis wird davon ausgegangen, dass die Klienten selbst die Lösung ihres Anliegens in sich tragen. Der Coach/Berater fungiert als Unterstützer/Helfer und trägt dazu bei, dass die Ratsuchenden die eigenen Probleme erkennen und verstehen. Sie sind es auch, die die eigenen Lösungswege finden und verfolgen sollen. Der Coach/Berater unterstützt beim Fokussieren und der Ausformung der entwickelten Lösungen,

die Verantwortung bleibt jedoch klar bei den Klienten. Sicherlich existieren auch Mischformen, bei denen die primäre Adressierung eher den Coach oder Berater in der „Expertenfunktion“ nachfragt, wobei im weiteren Vorgehen und in der angewandten Methodik allerdings eine Prozessbegleitung durchgeführt wird, die sich an den Strukturmerkmalen der Prozessberatung orientiert – gerade auch, weil davon auszugehen ist, dass dadurch eine erhöhte Wirksamkeit zu erwarten ist.

Auch in Coachings oder Beratungen, die ursprünglich als Prozessberatung angelegt sind, kann es durchaus eine Berechtigung geben, bei gewissen Themen und Schwerpunkten, in die Rolle eines Fachexperten zu wechseln und Wissensbestände wiederzugeben. Aus den bisherigen Ausführungen wird ersichtlich, dass die Begriffe der Beratung und des Coachings immer eine dezidierte Einordnung benötigen, weil es aufgrund der alltagssprachlichen Verwendung und der nicht ausreichend vorhandenen theoretischen Fundierung, verschiedene Legitimations- und Verständnissfelder existieren. Zur weiteren Profilierung von Coaching und Beratung ist deshalb eine zu forcierende wissenschaftliche und theoretische Zuwendung notwendig (vgl. Mondorf 2022, S. 232f.).

Eine verstärkt zu betreibende Beratungsforschung wäre eine Möglichkeit, zur Schaffung einer trag- und distinktionsfähigen Disziplin beizutragen, sodass ein Übertrag in allgemeinsprachliche Verständnisse gelingt und Professionalisierung in Richtung von Beratungsansätzen, Wirksamkeit und Beratungskompetenz stattfindet. Da die Beziehung und Beziehungsgestaltung zwischen Ratsuchendem und Berater/Coach/Therapeut grundsätzlich ein zentrales Wirkelement darstellt, erscheint angeraten, für den Bedarf der akzentuierenden Unterscheidung Kategorien wie Dauer, Anlass, Ziele und genutztes Unterstützungssystem heranzuziehen (vgl. Nestmann 2003, S. 407 ff).

Für die Fokussierung entlang der Fragestellung, was Coaching oder Beratung eigentlich ist, bleibt der wesentliche Aspekt bestehen, dass eine permanente Leitunterscheidung zwischen „Expertenrolle“ und „Prozessbegleiter“ stattfinden muss. Zudem üben das Bewusstsein und Selbstverständnis des Coaches oder Beraters, aus welcher Rolle heraus grundsätzlich oder situativ agiert wird oder agiert werden soll, einen wesentlichen Einfluss auf den Prozess und die jeweiligen Adressaten aus. Die im Folgenden ausgeführte Spezifizierung der nächsten Unterkapitel soll dazu dienen, kritisch zu diskutieren, nach welchem Verständnis von Coaching und Beratung kein Mehrwert im Sinne der Fragestellung erreicht werden kann. Fortfolgend ist dann zu examinieren, welche Bausteine stattdessen gut dafür geeignet sind, Beratung und Coaching, so zu betreiben, dass ein Mehrwert für die Gerechtigkeit als Tugend entsteht.

7.2 Kritische Diskussion von Coaching und Beratung anhand eines Beispiels

Entlang der Fragestellung, Gerechtigkeit als Tugend im Kontext von Coaching und Beratung besser fassbar zu machen, entsteht bereits durch die Unschärfe der Dimensionen von Coaching und Beratung Komplexität. Damit Tugendgerechtigkeit, in der durch mich präferierten normativen Ausrichtung, richtig beschreibbar gemacht wird und auf das Handlungsfeld von Coaching und Beratung übertragen werden kann, soll ein, nach meiner Auffassung, eher dysfunktionales Beispiel aus der Coaching- und Beratungswelt diskutiert werden. Wichtig ist grundsätzlich, auch den potentiellen Lernort für Beratene und Coachees zu berücksichtigen, da dieser einen relativ direkten Rückschluss auf potenzielle Verstrickungen und Abhängigkeiten für Coaching und Beratung sichtbar werden lässt. Ein Bewusstsein für die Abhängigkeiten aus Kontext, Auftrag und Lernort heraus, ist für die Ausübenden der Profession zwingend notwendig, um sich innerhalb der ausgeübten Rolle sicher und authentisch bewegen zu können. Wenn dies denn gewollt ist. Damit ist der Kontext angesprochen, der für den Großteil der Coaches und Berater nicht zu verleugnen ist – die Notwendigkeit, Geld verdienen zu müssen.

Einher geht damit, dass es gegebenenfalls erforderlich ist, die eigene Leistung zu verkaufen und/oder im Vorfeld, genauso wie kontinuierlich, zu bewerben. Wenn kein Anstellungsverhältnis besteht, oder die angebotene Leistung nicht aus einem institutionellen Konstrukt heraus, welches im Sinne der Sozialen Arbeit ausgerichtet ist, erbracht wird, muss berücksichtigt werden, dass hierdurch eine Abhängigkeit entsteht, oder entstehen kann. Liegt diese Konstellation vor, wächst, wie im vorherigen Unterkapitel thematisiert, die Versuchung, oder die Notwendigkeit, eine Positionierung als Fachexperte anzustreben, um die eigene Leistung besser verkaufen zu können. Im Zusammenhang von Angebot und Nachfrage muss diskutiert werden, welche Ziele mit einem Coaching oder einer Beratung verfolgt werden. Dabei kommt nicht nur Leistungsanbietenden, sondern auch Leistungsnachfragenden eine prozessbildende Rolle zu. An dieser Stelle muss auf den wesentlichen Aspekt der Erwartung und der zugehörigen Erwartungserfüllung eingegangen werden.

Da die Erwartung explizit oder implizit durch den Auftraggeber formuliert wird, ist die Beleuchtung dieser Erwartungsfaktoren wichtig, um herauszukristallisieren, ob Erwartungen oder Einstellungen existieren, die per se zu einer Disqualifizierung von Gerechtigkeitsförderung beitragen, sondern anderen Zielen dienlich sind. Damit ist eine Perspektive angesprochen, die den Bogen zu meiner Betrachtung von Tugend und dem Verständnis von Tugendhaftigkeit schließt. Ein großer und vermutlich der überwiegende Teil der Coaching- und Beratungsangebote widmet sich in der Adressierung der Verbesserung von

„Könnerschaft“ in einem oder mehreren Kontexten. Im Sinne von Angebot und Nachfrage bildet dies auch ab, dass es durch Unternehmen, als auch Einzelpersonen hauptsächlich um ein Verständnis und damit verfolgte Erwartung geht, mittels Coaching und Beratung Einfluss auf eine besondere Form der „Könnerschaft“ zu nehmen.

So werden durch die Personalabteilungen von Unternehmen für Mitarbeitende Coachingangebote eingekauft, die den Mitarbeitenden von einem Zustand A zu einem Zustand B überführen und damit „verbessern“ sollen. Damit wird auf die Rolle zurückgegriffen, die das Vermitteln in den Vordergrund stellt und aus einem paternalistischen Verständnis heraus definiert, dass es einer Verbesserung oder Veränderung hin zu einem „richtigen“ oder „besseren“ Zustand bedarf. Die Intention ist damit die Entwicklung des Individuums hin zu einer besseren Passgenauigkeit hinsichtlich bestimmter Parameter. Nun muss die Frage gestellt werden, wer überhaupt festlegen kann und darf, dass der Zielzustand so aussieht, wie er aussieht. Wer besitzt die Weisheit festlegen zu können, welche Fähigkeitsaspekte oder gar welche Persönlichkeitseigenschaften zu entwickeln oder zu verändern sind?

Aus der Zuspitzung meiner Fragestellung wird ersichtlich, dass ich es für schwierig halte, eine solche Bewertung und gewissermaßen Autonomiebeschränkung von Persönlichkeiten vorzunehmen. Ich würde davon ausgehen, dass ein solch modellhaftes Verständnis und Vorgehen zumeist auf die Erhöhung von Konformität, respektive die Erhöhung von Funktionalität, in einem bestimmten Kontext abzielt. Gewissermaßen soll also Kompetenz in einem oder mehreren Feldern gesteigert werden, die als, für den jeweiligen Kontext, bedeutsam, identifiziert wurde. Wenn Kompetenzsteigerung im Fokus des Ansinnens steht, kann danach gefragt werden, anhand welcher Messkriterien festgemacht wird, dass eine Veränderung oder Verbesserung stattgefunden hat. Eine Herausforderung besteht dann darin, Sichtbarkeit für die Merkmale herzustellen, sodass eine Form der Bewertung stattfinden kann, die eine Veränderung vom Ist- zum Sollzustand nachvollziehbar macht.

Wird der Fokus von Kompetenzen auf zu verändernde Haltung, Werte und Normen gewechselt, erscheint es noch ungleich schwieriger, beschreib- und messbar zu machen, wie und woran eine Veränderung festgemacht wird und wie schlüssig festgestellt werden kann, ob eine Entwicklung hinsichtlich der benannten Zielvorstellung stattgefunden hat. Im Hinblick auf Auftrag und Rolle für den Coach und Berater müsste jeweils auch differenziert werden, ob ein offener oder geschlossener Prozess angestrebt wird. Darf der gecoachte Klient überhaupt einen eigenen Auftrag, respektive eine eigene Fragestellung haben und diese im geschützten Rahmen mit seinem Coach oder Berater entwickeln?

Oder besteht sogar die explizite oder implizite Auftraggeber-Erwartung, dass „Fortschrittmeldungen“ rückgemeldet werden, womit der Prozess keine Ergebnisoffenheit und keine Vertraulichkeit aufweisen würde. All diese Fragestellungen müssen reflektiert werden und bedürfen vor allem einer Bewusstheit und eine Positionierung des Beraters und Coaches. Die Klarheit über die eigene Rolle sowie die damit verbundene Annahme oder Ablehnung von Aufträgen sind essenziell für die Professionalität und die Authentizität des eigenen Handelns.

7.3 Das Beispiel – „Fairness als Führungskompetenz“

Sich für ein Beispiel zu entscheiden, anhand dessen exemplarisch aufgezeigt werden kann, inwiefern Ausrichtung, Grundverständnis und Absicht potenziell abweichend sind, von dem, was ich für die Förderung von Gerechtigkeit als günstig erachte, ist durch die schiere Masse an Angeboten und den unterschiedlichen Facetten des Marktes nicht einfach. Einzelne Personen, wie z.B. Tony Robbins, oder auch Organisationen, haben es zu einer großen Folgschaft gebracht, wobei von diesem Personenkreis im Wesentlichen Botschaften ausgehen, die auf die Selbstoptimierung und das Erreichen von beruflichen oder finanziellen Zielen abzielen. Diese Botschaften werden mit reißerischen Slogans und der Absicht, fortfolgend weitere Kurse verkaufen zu können, werbewirksam präsentiert und in regelrechten Events massentauglich angeboten.

Diese Herangehensweise an Coaching und Beratung zielt leider darauf ab, die Unzufriedenheit und Unsicherheit von Menschen auszunutzen, um maximalen Profit daraus zu schlagen und möglichst viele Menschen erreichen zu können. Persuasion als wesentliches Element dieser Ansätze führt dazu, dass diese Personen, Organisationen und Ansätze mit großer Skepsis und gebotener kritischer Distanz bewertet werden sollten. Die Reichweite dieser Angebote trägt jedoch leider dazu bei, dass, mangels der individuellen Möglichkeiten jeweils eine spezifische Auseinandersetzung und Differenzierung vornehmen zu können, Menschen die ungeschützten Begriffe Coaching und Beratung oftmals diesem „Arbeitsfeld“ zuordnen und die Legitimität anderer Ansätze dadurch diskreditiert wird. Ich möchte keines der diesem Feld zuzuordnenden Beispiele für eine Abgrenzung heranziehen, da diese primär die grundsätzliche Legitimität und Seriosität von Coaching und Beratung diskreditieren.

Stattdessen möchte ich mich einem Beispiel zuwenden, dass sich zwar nicht direkt auf den Begriff Gerechtigkeit, der für mich von besonderer Bedeutung ist, bezieht, aber den Begriff Fairness nutzt. Der Autor Ulrich Wiek bezeichnet sich auf seiner Homepage (Wiek 2024) als Organisationsberater, Kommunikationstrainer, Führungskräftetrainer und Coach.

Er hat mit seinem Buch „Fairness als Führungskompetenz“ (Wiek 2018) dargelegt, warum Fairness für ihn einen zentralen Wert darstellt und bietet Umsetzungsschritte an, um mehr Fairness ausprägen zu können. Aus der Befassung mit einigen Gedankenlinien aus diesem Buch erhoffe ich mir, darlegen zu können, ob und inwieweit diese tatsächlich geeignet sind, Gerechtigkeit als Tugend im Kontext von Beratung und Coaching in die Umsetzung zu bringen. Oder, ob die Anbindung an eine differenzierte theoretische Rahmung und damit ein anderes Vorstellungsmodell geeigneter ist, Gerechtigkeit als Tugend im Kontext von Beratung und Coaching zu fassen. Selbstverständlich kann ein Buch nicht die tatsächliche persönliche, beraterische oder coachende Praxis abbilden.

Insofern soll das Buch lediglich ein Vehikel sein, um die Herausforderungen, die mit Gerechtigkeit als Tugend in den Kontexten von Beratung und Coaching einhergehen, besser sichtbar zu machen. Dennoch scheint der Anspruch von Wiek zu sein, mit seiner Vorgehensweise eine Art Anleitung für die Verbesserung der Fairnessausprägung geben zu können. Wie der Titel des Buches verrät, richtet sich das Werk primär an die Zielgruppe der Führungskräfte, wodurch der Fokus eingegrenzt wird und sichtbar ist, dass das Themenfeld der Fairness zuvorderst für die Unternehmenswelt beleuchtet wird. Gleichsam wird damit implizit eine Differenzierung vorgenommen, wodurch Führungskräfte von „normalen“ Mitarbeitenden unterschieden werden und die Wichtigkeit, fair respektive gerecht zu sein, damit primär einer Rolle zugeschrieben wird, die mehr Einfluss im Unternehmen ausüben kann. Zur Nutzung des Begriffs der Fairness gibt Wiek selbst an, dass zwar neuere Differenzierungsversuche zwischen den Begriffen Gerechtigkeit und Fairness bestehen, er die beiden Begriffe in seinem Buch jedoch überwiegend synonym verwendet (vgl. Wiek 2018, S. 9).

Ferner formuliert er, dass keine breite und allgemeingültige Definition von Fairness existiert und die Verständnisklärung deshalb den fortwährenden Diskurs erfordere (vgl. ebd., S. 10). In der weiteren Auseinandersetzung mit Wicks Werk werde ich, um Nachvollziehbarkeit zu gewährleisten, folglich überwiegend die durch ihn genutzte Terminologie der Fairness gebrauchen. Im Verlauf seines Buches greift Wiek auch auf Theorien der Gerechtigkeit zurück, sodass keine inhaltliche Trennung zwischen den Begriffspaaren der Gerechtigkeit und der Fairness besteht. Die Absicht seines Buches scheint es zu sein, einen Handlungs- und Umsetzungsleitfaden zu geben, um die Zielsetzung, mehr Fairness im Unternehmenskontext zu etablieren, stufenweise voranzutreiben (vgl. Wiek, S. 4). Damit dies gelingen kann, müsste Wiek im Laufe seines Werkes seinerseits einen Vorschlag für ein Verständnis von Fairness/Gerechtigkeit präsentieren, welcher akzeptanz- oder konsensfähig erscheint und somit

im Sinne seines vorgeschlagenen Umsetzungsmodells Wirksamkeit entfalten könnte. In der Auseinandersetzung mit Gerechtigkeits- respektive Fairnessmodellen bezieht sich Wiek auf vier Dimensionen. Diese klassifiziert er wie folgt:

1. Verteilungsgerechtigkeit/Ergebnisfairness (Input, Outcome) (Was bekommt wer?),
2. prozedurale Gerechtigkeit, Verfahrensfairness (Wie läuft der Prozess ab?),
3. informationale Gerechtigkeit/Informationsfairness (Wie wird informiert?),
4. interpersonale Fairness (Wie ist der Umgang miteinander?) (Wiek 2018, S. 13).

Für Wiek geht es nicht darum, in einer Kategorie eine Verbesserung zu erzielen, sondern allgemein entlang der verschiedenen Fairnessformen Bewusstsein für die verschiedenen Kategorien zu schaffen und sich als Führungskraft oder Unternehmen darin zu bewegen (vgl. ebd., S. 14). Damit ist klar, dass sich Wiek nicht der Tugend oder einer Kategorie der Gerechtigkeit alleine zuwenden möchte, sondern versuchen möchte Fairness als Gesamtkonstrukt zu fördern. Dafür benötigt es eine Form der Wissensvermittlung, die mittels des Buches vollzogen werden soll. Im Hinblick auf die eingenommene Rolle als Coach greift Wiek also auf die eines Experten zurück, welcher der Leserschaft Informationen oder Lerninhalte mit an die Hand gibt. Dies ist im Sinne seiner Positionierung insofern nachvollziehbar, weil er mit seinem Buch eine „sinnvolle Fairnessstrategie“ (Wiek 2018, S. 30) anbieten möchte.

Ich möchte an dieser Stelle Bezug nehmen auf das Zwischenfazit, welches durch Wiek als Lessons Learnt für den Berufsalltag eine entsprechende Positionierung findet. In diesem Zwischenfazit trifft Wiek einige Aussagen, die er aus vorherigen exemplarischen Betrachtungen von Experimenten oder Studien ableitet. Ohne alle Aussagen zitieren zu wollen, möchte ich doch einige der formulierten Erkenntnisse herausstellen. So präsentiert er als erste „Lessons Learnt“, dass Fairness sehr subjektiv interpretiert wird und der Vergleich mit wesentlichen Referenzpersonen ausschlaggebend für das persönliche Fairnesserleben ist, sodass beispielsweise die eigene Gehaltshöhe weniger wichtig ist als das eigene Gehalt im Verhältnis zu Arbeitskollegen (vgl. Wiek 2018, S. 29). Damit wird im Wesentlichen die Problematik thematisiert, der sich alle Ansätze der Verteilungsgerechtigkeit stellen müssen. Nämlich, dass die persönliche Empfindung und der eigene Vergleich mit anderen, das Ansinnen objektiv gültige Voraussetzungen und Akzeptanzkriterien zu schaffen, immer auf eine personale Ebene zurückzuführen ist, wodurch das Aufstellen von Bedingungen für Gerechtigkeit immer hochkomplex bleibt und vollständige Akzeptanz nahezu unmöglich erscheint.

Die nächsten Argumente von Wiek möchte ich fortfolgend zusammenfassen: Wiek äußert, dass das menschliche Verhalten wesentlich durch die äußeren Rahmenbedingungen bestimmt ist und Fairness vor allem gezeigt wird, wenn die Situation Fairness begünstigt. Somit sei Fairness keine Selbstverständlichkeit, geschehe weniger aus Altruismus heraus, sondern sei oftmals kein Eigenwert an sich. Zudem stelle Fairness eher ein zweckrationales Handeln dar, sodass der reziproke Nutzen bei der Ausübung von Fairness vordergründig sei. Kontrolle von Fairnessvariablen in der Gruppe trage zur Einhaltung von Fairnessgrundsätzen bei (vgl. Wiek 2018, S. 29).

Während ich mich der allgemeinen Beschreibung, dass die persönliche Wahrnehmung für die Beurteilung von Ressourcen maßgeblich ist, grundsätzlich anschließen kann, sehe ich die anderen durch Wiek herangezogenen Kernaussagen zu Fairness kritisch. In der Summe wird durch die, durch mich zusammengefassten und gekürzten Aussagen, postuliert, dass der Mensch durch Umgebungsfaktoren kontrolliert werden sollte, Gerechtigkeitshandeln primär aus Gründen der eigenen Nutzenmaximierung und Kalkül und nicht aus intrinsischer Motivation stattfindet sowie für viele Menschen keinen Eigenwert an sich darstellt. Diese Postulate vermitteln für mich ein sehr fatalistisches und negatives Menschenbild, nach welchem der Mensch äußere Kontrollinstanzen, hier Führungskräfte oder Organisationen, benötigt, um fair zu handeln. Ferner werden dadurch Führungskräfte, die die primären Adressaten des Buches sind, in einen Status erhoben, durch Kenntnis dieser „Wissensbausteine“ auf diese Fairnessvariablen reagieren zu können und somit den unterstellten Bereich besser steuern zu können. Dies erscheint mir ein instrumentelles Verständnis zu präsentieren, nach welchem gewisse Variablen kontrolliert werden sollen, um ein bestimmtes Ergebnis zu erzielen. Wiek stellt nach den herausgestellten Erkenntnissen eine eigene Arbeitsdefinition von Fairness vor:

Fairness ist die als gerecht bzw. angemessen empfundene Berücksichtigung der Interessen aller Betroffenen. Fairness ist eine (subjektive) Bewertung, die aus der Wahrnehmung des Umgangs miteinander, der Prozesse, Strukturen und Ergebnisse entsteht. Fairness entspringt einer inneren Haltung auf der Grundlage von ethischen Standards und gegenseitigem Respekt. Sie orientiert sich an Regeln und Vereinbarungen sowie an Leistung, Anrecht und Bedürftigkeit (Needs). Fairness ist ein Wert und wirkt als Orientierungspunkt, Maßstab, Gebot und Norm. (Wiek 2018, S. 30)

Während konstatiert werden muss, dass der Versuch eine Definition für ein kompliziertes Konstrukt wie Fairness oder Gerechtigkeit eine große Herausforderung ist und Wiek diese Definition für sein weiteres Vorgehen bewusst als Arbeitsdefinition bezeichnet, wird dennoch deutlich, dass der Versuch, eine Fassung dieser besonderen Komplexität in einer Definition vorzunehmen, nicht unbedingt mehr Klarheit in das Feld einbringt.

In seiner Definition beschreibt Wiek Fairness durchaus als Wert, während er zuvor dargelegt hatte, dass Fairness oftmals keinen Eigenwert an sich besitzt. In der weiteren Klarstellung verweist er allerdings wiederum darauf, dass Fairness zwei Dimensionen in sich trägt. Eine Dimension, die er als strategische Komponente darstellt und die im Bereich der Logik, der Strategie sowie des Kalküls beheimatet ist. Andererseits die Dimension bei der Fairness als ethisches Fundament betrachtet wird, die dazu beiträgt, eben nicht in einen nutzenmaximierenden Situationsbezug abzugleiten (vgl. Wiek 2018, S. 30f.). Die Definition und die weiterführenden Erläuterungen Wieks, lassen mich feststellen, dass die Vermischung von verschiedenen Gerechtigkeitskategorien und der Versuch, möglichst viel damit abbilden zu können, an der Komplexität des Gegenstandes der Gerechtigkeit/Fairness zerbrechen muss. Die Einlassungen Wieks, das Verhältnis von Subjektivität, innerer Haltung und Prozessen, Strukturen und Ergebnissen miteinander zu verknüpfen führt meines Erachtens dazu, dass er innerhalb seines Versuches eine „Arbeitsdefinition“ zu leisten, Relativierungen vornehmen muss. Die Erkenntnis, dass Fairness neben einer strategischen Anwendungsdimension, ein starkes ethisches Fundament benötigt, damit es eben nicht zu einer primären Nutzenorientierung kommt (vgl. Wiek 2018, S. 31), wird zwar benannt, die Einordnung dieser Relevanz bleibt nach meiner Bewertung jedoch unzureichend.

Zur Vermittlung von Fairnesskompetenz nutzt Wiek mit seinem Buch einige Praxistipps. Hier geht es ihm darum, eine Form der Wissensvermittlung, sowie Best-Practise-Ansätze aus seiner Erfahrung anzubieten. So wählt er Felder aus, die für ihn bedeutsam für die Etablierung von mehr Fairness im Business-Kontext sind. Diese Praxistipps zielen darauf ab, dass Führungskräfte durch den Einsatz von Moderationstools oder Fragestellungen, auf den unterstellten Bereich einwirken und so ein Verständnis für die jeweilige persönliche Relevanz von Fairnesshandeln und die Auswirkungen im Kontext des Arbeitsbereiches entstehen kann.

7.3.1 Voraussetzungen für Fairness?

Wiek beschreibt Voraussetzungen für Fairness, wobei er anführt, dass bestimmte Bedingungen existieren, die erfüllt sein müssen. Ohne diese bestünde die Gefahr, dass sich unfaires Verhalten durchsetzt. Er sieht hiernach „persönliche, personenbezogene sowie organisationale Hürden und Hindernisse“ (Wiek 2018, S. 85), welche die Ausübung von Fairness, respektive Gerechtigkeit nicht zur Geltung kommen lassen. Um diesen zu begegnen, sei es wichtig, persönliche Kompetenzen zu entwickeln (vgl. ebd.). Wiek zielt damit insbesondere auf die Rahmenbedingungen ab, die durch Umgebungsfaktoren geschaffen werden. Dabei formuliert er, dass gewisse Voraussetzungen gegeben sein müssen, um der Einzelperson zu ermöglichen,

„fair sein zu können oder zu dürfen“ (Wiek 2018, S. 85). Ohne, dass diese Bedingungen erfüllt seien, würde immer wieder ein Rückfall in unfaire Verhaltensmuster erfolgen (vgl. ebd.). Hier muss aus meiner Sicht widersprochen werden. Selbstverständlich ist nicht von der Hand zu weisen, dass Rahmenbedingungen geschaffen werden können und sollen, die Gerechtigkeit und gerechtes Verhalten begünstigen. Die Entscheidung für – und der Vollzug von – rechtem Handeln kann jedoch von jedem Subjekt unabhängig von ungünstigen Rahmenbedingungen allein aus persönlicher Verantwortung, persönlicher Selbstverpflichtung oder persönlicher Überzeugung erfolgen.

Die Gleichwertigkeit, der durch ihn benannten Gerechtigkeitsvoraussetzungen sehe ich kritisch. Beispiele für persönliche Entscheidungen, trotz erwartbarer oder befürchteter Folgen eine gerechte Handlung zu vollziehen, gibt es in der Menschheitsgeschichte glücklicherweise genügend.

Dass das Buch von Wiek im Business-Kontext angesiedelt ist, kann erklären, warum der Blick dergestalt auf die förderlichen Rahmenbedingungen fällt. Es ist jedoch gleichzeitig eine Verkürzung, respektive Vermischung der verschiedenen Gerechtigkeitsdimensionen, die insbesondere die durch ihn als „interpersonale Fairness“ eingeführte Dimension von Gerechtigkeit in ihrer Relevanz und Potenz verkennt. Diese Unschärfe kommt erneut zum Ausdruck, wenn Wiek davon spricht, dass im Handeln „sowohl Gründe, die gegen faires Verhalten, als auch solche, die explizit für unfaires Verhalten sprechen“ (Wiek 2018, S. 86) existieren. Die Legitimierung von unfairem Verhalten durch externalisierte Gründe erscheint dennoch unangemessen. Es mag Entschuldigungsgründe geben, die in subjektiven oder organisationalen Gegebenheiten liegen und Verhalten erklären. Sobald jedoch der Faktor der Bewusstheit hinzutritt, entfällt zumindest der „gute Grund“ für das persönlich ungerechte Handeln. Wiek listet einige „Hindernisse“ und Hürden auf, die er als begünstigend für Unfairness erachtet. So könne dies einerseits die persönliche Einstellung sein, wenn verinnerlicht sei, „mit Unfairness mehr erreichen zu können“ (Wiek 2018, S. 86) und dies in einem Kontext mit dem Verhalten und Vorankommen im Job oder innerhalb der Gesellschaft verknüpft ist. Bestimmte Annahmen und Stereotype, die weitergetragen werden und prägenden Einfluss auf das Individuum nehmen, können dazu führen, dass Fairness im Alltag nicht gelebt wird. Wiek benennt auch, dass schlechte Beispiele und Erfahrungen als hinderlich gelten dürften, um als Einzelperson selbst gerecht zu handeln. Durch Beobachtung und Erleben von unfairem Verhalten wird, laut Wiek, die Motivationshürde, selbst gerecht zu handeln, wahrscheinlich erhöht.

Ebenso ist faires Verhalten potenziell anstrengend und erfordert Durchhaltefähigkeit und Mut (vgl. ebd., S. 89f.). Während Wiek darin zustimmen ist, dass bestimmte Faktoren personal unfaires Handeln begünstigen und gerade das Lernen am Modell einen wesentlichen Einfluss- und Entwicklungsfaktor darstellt, bleibt für mich wichtig, darauf hinzuweisen, dass keine absoluten kausalen Zusammenhänge bestehen. Das heißt, auch bei vorliegenden ungünstigsten Umgebungsfaktoren und Rahmenbedingungen kann sich das Individuum dennoch über diese erheben und gerecht handeln.

Weiterhin scheint mir eine Präzisierung wesentlich. Wiek zitiert Werte als „Qualitäten, Überzeugungen, Grundhaltungen, Eigenschaften, Prinzipien, die – bewusst oder unbewusst – von Menschen als wünschenswert, handlungsleitend, orientierung- und sinngebend empfunden werden“ (Wiek 2018, S. 87) und Unfairness „häufig auf Werten und daraus entstehenden Haltungen aufgebaut [ist], die einen fairen Umgang miteinander erschweren“ (ebd.). Ich würde nicht davon ausgehen wollen, dass Menschen nach dem Wert „Unfairness“ oder „Ungerechtigkeit“ vorgehen und sich diesen als Wertemaxime für das eigene Leben vornehmen. Statt von Werten, würde ich vielmehr von Glaubenssätzen sprechen, die, bewusst oder unbewusst, Einfluss auf Individuen nehmen und hierdurch Haltung und Handlung bestimmen. Innerhalb des organisationalen Kontextes erklärt Wiek, dass der einzelne Mensch in einem Unternehmen, die Voraussetzungen für Fairness nicht alleine schaffen kann, „wenn die Organisationskultur, die Strukturen und die Regeln einem fairem Verhalten im Wege stehen“ (Wiek 2018, S. 91).

Hier ist erneut eine Verallgemeinerung der Gerechtigkeitsdimensionen zu beobachten. Selbst wenn innerhalb eines Unternehmens die Dimension der Verfahrensgerechtigkeit unzureichend ist, kann sich das Individuum dafür entscheiden im eigenen Wirken personal gerecht zu handeln und dies für jeglichen Bereich, den das eigene Handeln im Unternehmen tangiert, in die Umsetzung bringen. Persönliche Integrität muss nicht zwischen einem privaten und einem dienstlichen Kontext unterscheiden oder auswählen, sondern gilt uneingeschränkt.

Die allgemeinen Faktoren, die Wiek als ungünstig für Fairnessorientierung in Unternehmen anführt sind: „Konkurrenz und Wettbewerb“, „Wachstums- und Gewinnorientierung“, „Anreizsysteme und Zielvorgaben“ sowie „Anonymität und unklare Verantwortlichkeiten“ (Wiek 2018, S. 91ff.). Innerhalb von gewinnorientierten Unternehmen, oder in einem gewinn- und wettbewerbsorientierten Umfeld, können diese grundlegenden Parameter dazu führen, dass eine Kultur ausgebildet wird, die Gerechtigkeit und fairen Umgang zugunsten einer Maximierung von Eigennutz in den Hintergrund drängt.

Auch hier ist die Betonung wichtig, dass zwar berechtigterweise von „Hürden“ ausgegangen werden kann, diese Hürden jedoch von jeder Einzelperson überwunden werden können. Eine gefestigte intrinsische Motivation und damit eine starke Disposition zu rechtem Handeln kann über jegliche organisatorische Hürde triumphieren, insbesondere, wenn sich das personale Gerechtigkeitshandeln auf die persönliche Interaktion mit Mitmenschen bezieht.

Wiek benennt „einzelne besonders relevante Werte und Sozialkompetenzen, die als Voraussetzungen notwendig sind, um fair handeln zu können“ (Wiek 2018, S. 103). Damit erweitert er den Einzelwert Gerechtigkeit beziehungsweise den von ihm gewählten Terminus Fairness um weitere Werte- und Kompetenzdimensionen, die er neben den Wert der Gerechtigkeit selbst stellt. Durch diese Erweiterung wird impliziert, dass der Wert Gerechtigkeit nicht per se ausreichend dafür ist, gerechtes Handeln zu implementieren, sondern dass Nebenbedingungen existieren, die ebenfalls gegeben sein müssen, um Gerechtigkeit ausprägen zu können. Durch diese Lesart und Einschätzung des Wertes Gerechtigkeit geschieht zweierlei. Einerseits kann dadurch konstatiert werden, dass die Wertigkeit und Komplexität des Einzelwertes Gerechtigkeit/Fairness ein Stück weit herabgesetzt wird. Dies geschieht durch den Ansatz, sie nicht als ganzheitliches Wertekonstrukt zu verstehen, dem Persönlichkeitseigenschaften und Persönlichkeitsstrukturen inhärent sind, sondern der Wert der Gerechtigkeit durch weitere Faktoren ergänzt werden muss.

Andererseits kann auch davon gesprochen werden, dass die Definition von ergänzenden Komponenten im Sinne der Ergründung dispositioneller Eigenschaften für die Motivation von Gerechtigkeitshandeln sinnvoll ist. Wichtig erscheint mir dann jedoch darauf hinzuweisen, dass es nicht zu einer Zuspitzung von Kompetenzen, die im Sinne von Qualifikationen verstanden werden, kommt, sondern ein persönlichkeitsbildender Ansatz fokussiert werden sollte. Es bleibt zu untersuchen, welches Verständnis von Kompetenztraining in den Ausführungen Wieks sichtbar wird.

7.3.2 Kompetenztraining für Fairness

Nachdem Wiek die organisationalen Hemmnisse für Gerechtigkeit anführt, entwickelt er Gedankenlinien, wie sich persönliche Fairness zusammensetzt. Hierbei spricht er von Kompetenzen, die zu entwickeln oder zu trainieren sind. Die einzelnen Elemente, aus denen Wiek zufolge Fairnesskompetenz generiert wird, sind: Persönlichkeit, Wille, Sozialkompetenz, „Fairness-Know-How“ und „Fairnessintuition“ (Wiek 2018, S. 95).

Der Fairnessbaustein „Persönlichkeit“ ist „geprägt durch Werte, Grundhaltungen, Charaktereigenschaften“ (ebd.), wobei Wiek keine weitere Erläuterung oder Merkmalsdifferenzierung vornimmt.

Der Wille zur Fairness würde dafür benötigt, um grundsätzlich Fairnesskompetenz anwenden zu können oder wollen, wobei Wiek diese Motivation wiederum unterteilt in die bereits aufgeführten Kategorien der „Fairness ihrer selbst willen“ und dem „Fairnesskalkül“, im Sinne einer Nutzenorientierung. (Wiek 2018, S. 97).

Eine Fairnessmotivation aus Nutzenmaximierung und Kalkül heraus wäre nicht mit einer tugendhaften Gerechtigkeitsausübung verbunden, sondern unterläge als Handlungsform einer differenzierten Betrachtung. Insofern kann hinterfragt werden, ob der Wille, der Gerechtigkeitshandeln fundiert, nicht ebenso als ein Persönlichkeitsindikator verstanden werden könnte und den individuellen Charakter mitprägt. Es kann vortrefflich diskutiert werden, ob eine Folge gerechten Handelns eine andere Wertigkeit einnimmt, wenn sie aus instrumenteller Motivation heraus erfolgt ist oder aus intrinsischer Werteanbindung. Wichtig ist der Unterschied vor allem für das personale Erleben, sodass eine grundsätzliche Rückkopplung zwischen Handlung und Selbst-Bezug stattfindet und die Motivation insofern nie losgelöst von Persönlichkeit und Charakter verstanden werden kann. Hieraus ergibt sich fortfolgend eine Wertigkeit von Motivation und ihrer Einordnung, ob sie sich im Sinne von Tugendhaftigkeit qualifizieren kann.

Zur tatsächlichen und nachhaltigen Förderung von Fairnesskompetenz kommt es laut Wiek darauf an, Einfluss auf die Einstellung zu Fairness zu nehmen, sodass Überzeugung und kein situatives Opportunitätshandeln die tragende motivationale Säule wird (vgl. ebd., S. 97). Die Überzeugung Fairness/Gerechtigkeit als einen wesentlichen Wert anzunehmen, und die innere Einstellung zu haben, dass Fairness allgemein positive Auswirkungen hat, ist insofern auch nach Wiek der erfolgversprechendste Ansatz für die Implementierung von Gerechtigkeit. Hiernach wird im Folgenden darzustellen sein, wie Wiek durch eine Trainierbarkeit von Kompetenzen zu einer förderlichen Entwicklung für Fairness gelangen möchte. So gibt Wiek in seiner Befassung mit der Förderung von Fairnesskompetenzen an, dass Führungskräfte „Orientierungspunkte und Maßstäbe“, benötigen, „nach denen Sie Ihre Entscheidungen und Ihr Verhalten ausrichten“ (Wiek 2018, S. 99). Die Befassung mit Werten führt allerdings zurück zur Persönlichkeit und Identität eines Menschen.

Die Ausrichtung nach Werten, beziehungsweise das Vorhandensein eines starken Wertefundamentes sorgt für die Permeation jeglichen situativen Handelns. Wiek schlägt vor Wertereflexionen durchzuführen, die entweder persönliche Selbstreflexion bedeuten kann, „geführte Wertereflexionscoachings“, aber auch „Workshops in offenen Gruppen oder mit einem festen Team“ (Wiek 2018, S. 100).

Dabei gelänge das „integrative kognitiv-emotionale Arbeiten“ (ebd., S. 101) im Prozess mit einem Coach besser als alleine. Wiek empfiehlt hier einen Coaching-Prozess, der sich mit der Zielsetzung befasst, Werte und Glaubenssätze sichtbar zu machen, in die Auseinandersetzung damit einzusteigen, welche Werte überhaupt vorhanden sind, woher diese stammen und wie sie zum eigenen Bild der Person beitragen. Er schlägt vor, im Zuge dieser Reflexion auf den Wert Fairness zu sprechen zu kommen und „eine Verständnisklärung“ (ebd. S. 102) anzustreben. Damit würde er aktiv ein Thema, nämlich den Wert Fairness oder Gerechtigkeit, forcieren und die Befassung damit initiieren. Selbst, wenn dieses Thema nicht initial vom Gesprächsteilnehmer eingebracht würde. Im Kontext der Rolle als Coach oder Berater stellt dies eine potenzielle Lenkung des Gesprächs in eine Richtung dar, die gegebenenfalls nicht dem Auftrag des Klienten entspricht, sondern aufgrund der eigenen Positionierung zur Relevanz des Themas erfolgt. Gleichwohl die Befassung mit dem Wert der Gerechtigkeit wichtig ist, muss dennoch kritisch hinterfragt werden, ob es im Sinne eines Coachingprozesses angemessen ist, ohne zuvor erfolgte Hypothesenbildung, dass das Thema ein für den Klienten wesentliches ist, dieses per se einzubringen, um eine forcierte Befassung damit zu erzwingen. Zumindest eine Veröffentlichung, warum dieser Wert reflektiert werden sollte, wäre nach meiner Beurteilung wesentlich und erforderlich, damit Klienten die Möglichkeit haben, das Thema anzunehmen oder abzulehnen.

In der weiteren Auseinandersetzung mit dem Thema der Kompetenzentwicklung setzt Wiek auf die aktive Befassung mit sogenannten „W-Fragen“, die dazu herangezogen werden sollen, Führungskräfte in eine tiefere Beschäftigung mit Bedeutung, Wahrnehmung und Verständnis der eigenen Rolle als Führungskraft zu versetzen und das Selbstverständnis zu adressieren. Das zur Rolle gehörende Selbstverständnis habe „starken Einfluss auf unsere tagtäglichen Entscheidungen“ (Wiek 2018, S. 103). Die Gestaltung von offenen Fragen nach Werten oder dem Verständnis von Rolle, Verantwortlichkeit sowie die Auswirkungen auf die Praxis des Handelns stellt ein wichtiges Coaching-Tool dar. Der offene Umgang mit den erhaltenen „Ergebnissen“ ist wiederum zentral, weil ein solcher Prozess darauf abzielen muss, Raum zu erhalten, um Haltungen wahrzunehmen, anzuprobieren und auf ihre Passung im Alltag

überprüfen zu können. Die Wichtigkeit von offenen Fragen ist für Coaching-Prozesse insofern nicht zu unterschätzen. Ist ein Coach oder Berater in einen derartigen Reflexionsprozess eingebunden, wäre es für diesen wichtig, seinerseits in einer neutralen Haltung zu verbleiben und den geschilderten Äußerungen mit Neugier zu begegnen. Die Befassung mit Werten im Zuge einer Reflexion, ob durch professionelle Begleitung oder selbst induziert, führt dazu, sich einer Eigenschaft oder einem Glaubenssatz in Bezug auf Ausprägung, Wirkung und Handlung(en) nähern zu können und implizites sowie explizites Verständnis sowie Verhalten zu hinterfragen.

Als zugehörige Voraussetzung für Gerechtigkeit bezeichnet Wiek Mut, „als Voraussetzung für Fairness und als eine wesentliche Komponente von Fairnesskompetenz“ (Wiek 2018, S. 104) damit Fairness zur Ausprägung gelangen kann und auch in organisationalen Kontexten einen Platz findet. Um Mut zu stärken und gewissermaßen zu trainieren, schlägt Wiek verschiedene Elemente vor, die dazu beitragen sollen Mut, als erforderliche Komponente für die Gerechtigkeitsumsetzung, zu bestärken. Zunächst verweist er allerdings darauf, dass Mut eine persönliche Entscheidung sei. Als förderliche Faktoren für Mut benennt Wiek das Vorhandensein von Vorbildern, Gleichgesinnte, Erfolge, Kompetenzen und Regeln (vgl. Wiek 2018, S. 104f.). Der erneute Bezug auf Kompetenzen wird durch Wiek mit einem Situationsbezug begründet, da Mut gerade im Tun ablesbar sei und hierfür „die entsprechenden Fähigkeiten“ erforderlich seien. Je mehr „relevante Fähigkeiten“ verfügbar seien, desto mutiger könnte das Individuum ins Tun gelangen (vgl. ebd., S. 105). Welche einzelnen Fähigkeiten von Relevanz für mutiges Agieren sind und wie diese das situative Handeln beeinflussen können wird nicht weiter expliziert. Auch auf die Rolle von unwillkürlich ablaufenden Prozessen oder unbewusstes Handeln des Individuums wird nicht weiter eingegangen.

Nach der Befassung mit dem Wert Mut widmet sich Wiek einem weiteren Kompetenzfeld zu - den „Sozialkompetenzen“. Diese bezeichnet er als „Voraussetzung und Ausdruck von Fairness“ (Wiek 2018, S. 106). Bevor er ausführt welche einzelnen Kompetenzbereiche für ihn in das Feld der Sozialkompetenzen fallen, führt er selbst eine einleitende Relativierung durch, indem er anbringt, dass bei den „nun folgenden Faktoren [...] die Übergänge auch fließend zu dem [sind], was als Werte oder auch Charakter bezeichnet werden könnte“ (ebd.).

Die durch Wiek benannten Sozialkompetenzen sind: Reflexionskompetenz, Empathie, Kommunikationskompetenz, Kritikfähigkeit, Kooperationskompetenz, Konfliktkompetenz, Emotionale Stabilität und Selbstbeherrschung (Wiek 2018, S. 106ff.). Eine Benennung und Differenzierung von Kompetenzbereichen kann zur Identifizierung dessen beitragen, was eine

Kompetenz beinhaltet, wie sie zu messen ist und in welchen Anwendungsbezügen sie zum Einsatz kommt. Einzelne Kompetenzen in einem Taxonomiemodell zu evaluieren und damit den Versuch zu unternehmen, Merkmale und Eigenschaften zu klassifizieren, um so zu einer möglichst klaren Identifikation von Subelementen einer Kompetenz zu gelangen, erscheint attraktiv, weil sich hieraus eine bestmögliche Adressierung gewährleisten ließe und im Sinne eines Trainings auf diese Subelemente einer Kompetenz und damit auf die Kompetenz selbst Einfluss genommen werden könnte. Im Grunde genommen könnte der Ansatz Wieks als ein Versuch subsumiert werden, Gerechtigkeit, oder in seiner Terminologie Fairness, in verschiedene Bestandteile zu zerlegen und diese Bestandteile hinsichtlich ihrer Relevanz und ihrem Einfluss auf das Gesamtkonstrukt zu betrachten, um sie in einen Rahmen der Trainierbarkeit zu überführen. Problematisch erscheint dabei, dass wiederholt eine Vermischung von Gegenstandsbereichen der Gerechtigkeit/Fairness eintritt und auch die Darstellung von Einflussfaktoren, insbesondere der Kompetenzen, wenig Trennschärfe aufweist.

So benennt Wiek als relevant empfundenen Sozialkompetenzen und beschreibt kurz sein jeweiliges Verständnis hierzu. Die benannten Sozialkompetenzen sind Reflexionskompetenz, Empathie, Kommunikationskompetenz, Kritikfähigkeit, Kooperationskompetenz, Konfliktkompetenz sowie emotionale Stabilität und Selbstbeherrschung (vgl. Wiek 2018, S. 106ff.). Durch die zuvor vorgenommene Relativierung der benannten Fairnessfaktoren, hinsichtlich einer Zuordnung zum Feld der Kompetenzen, oder einer ebenfalls möglichen Zuweisung zu Werten oder Charakter, wie auch durch eine ausbleibende Skalierung oder Abstufung der spezifischen Relevanz in Bezug auf die Einflussnahme zum Gesamtkonstrukt der Gerechtigkeit, bleibt im Feld des personalen Geltungsbereiches von Fairness eine Unschärfe bestehen. In den Beschreibungen der durch ihn ausgesuchten Sozialkompetenzfelder verweist Wiek teilweise auf Praxistipps, stellt eine Aufgabe oder nutzt ein Beispiel, um eine lebensweltliche Erklärung darzubieten. Dies vollzieht er allerdings nicht für jede benannte Sozialkompetenz, sondern nur ausschnittsweise, sodass lediglich für den Aspekt der Reflexionskompetenz zwei Praxistipps im Sinne von Selbstbeobachtungsaufgaben an den Leser gestellt werden und vor den weiteren Ausführungen zur Kommunikationskompetenz eine eigene Definition zum Verständnis von Kommunikation abgefragt wird. Insofern wird nicht auf jede Sozialkompetenz eingegangen und hinsichtlich einer spezifischen Förderung und Entwicklung einzelner Sozialkompetenzen erfolgen keine Ableitungen hinsichtlich wesentlicher Aufgabenstellungen oder Entwicklungsansätze.

Zur Vervollständigung der durch Wiek gezeichneten Fairness-Kompetenz, werden durch die Führungskraft zudem die Bereiche der „Fairnessintuition“ und des „Fairness-Know-hows“, benötigt, da „es zusätzlich noch die Fähigkeit und die Bereitschaft, den zur Fairness gehörenden ausbalancierten, gerechten Interessenausgleich herbeiführen zu können und zu wollen [braucht]“ (Wiek 2018, S. 113). Wiek beschreibt Fairness-Know-how als „notwendige weitere Kompetenzstufe“, die, „das konkrete fairnessbezogene Wissen und die Fähigkeit, dieses im Alltag auch anwenden zu können“ (ebd.) beinhaltet. Damit verweist er auf eine Wissenskomponente, welche die Kenntnis darüber beinhalten soll, dass unterschiedliche Dimensionen von Fairness existieren. Um als Individuum über dieses strukturierte Wissen zu verfügen, muss eine bewusste Befassung mit der Thematik stattgefunden haben, sodass sich innerhalb und zwischen den Fairnessdimensionen bewegt werden kann. Zumindest scheint dieses Postulat durch die Ausführungen Wieks hervorgehoben zu sein.

Für Führungskräfte kennzeichnet Wiek mit einem Beispiel insbesondere die Berücksichtigung von Verfahrens- und Verteilungsgerechtigkeit als wesentlich, um Akzeptanz im Bereich der Mitarbeiterführung erreichen zu können. Die Begrifflichkeit der Fairnessintuition führt Wiek als die Fähigkeit „Fairness und Unfairness im Berufsalltag wahrnehmen und unterscheiden zu können, also erkennen zu können, was fair und unfair ist“ (Wiek 2018, S. 115) ein. Damit referenziert Wiek erneut auf den singulären Kontext der Business-Welt bevor er einzelne Komponenten aufzählt, die für ihn zum Konstrukt der „Fairnessintuition“ zugehörig sind und diese kurz erläutert. So werden dem Kompetenzbereich der Fairnessintuition nach Wiek „Menschenkenntnis“, „Abwägen können“ und „Fairnessfallen erkennen“ (Wiek 2018, S. 115f.) als zugehörige Elemente zugeschrieben. Menschenkenntnis ist für Wiek dadurch gekennzeichnet, andere Menschen hinsichtlich ihrer „Kooperationsbereitschaft und -fähigkeit“ (ebd., S. 115) einschätzen zu können. „Abwägen können“ stellt für ihn die Fähigkeit dar, in Konfliktsituationen ausgewogen entscheiden zu können, dabei Verteilungsprinzipien und Regeln zu berücksichtigen und Auswirkungen und Folgen von Handlungsoptionen in Überlegungen mit einzubeziehen (vgl. ebd.). Die Kompetenz oder Intuition „Fairnessfallen“ erkennen zu können, bedeutet für Wiek, ein Überprüfen und Messen von Aussagen und Versprechen hinsichtlich ihrer Umsetzung und Einlösung. Er scheint damit darauf zu rekurrieren, dass es eine Verbindung zwischen Verbalisierung von Fairnessprinzipien und der Umsetzung und Ablesbarkeit im Handeln geben sollte, wodurch das Individuum einen Abgleich und damit eine Überprüfung und Bewertung vollziehen sollte, inwiefern Geäußertes zu Fairness, sich im Erleben und Handeln niederschlägt und damit messbar wird (vgl. ebd., S. 116).

7.3.3 Tauglichkeit für die personale Gerechtigkeitsentwicklung im Kontext von Coaching und Beratung

Der durch Wiek präsentierte Ansatz fokussiert eine Ausrichtung, die sich dem Thema nähert, indem Bestandteile identifiziert werden, die zum Feld der Fairness als zugehörig identifiziert werden, möchte diese in ihrem Anwendungs- und Wahrnehmungsbezug beschreiben und in den durch ihn ausgewählten Kontext der Business-Welt, respektive der Führungskräftearbeit übertragen. Dabei versucht Wiek den Mehrwert für die Organisation und für die Einzelperson zu beleuchten und Voraussetzungen zu benennen, die für die Ermöglichung und Wahrnehmung von Fairness relevant sind. Durch die Benennung von Kompetenzfeldern, die für die Implementierung von Fairnesshandeln notwendig sein sollen und eine Umsetzung von Fairness im Unternehmensumfeld möglich werden lassen, versucht Wiek, neben organisationalen Bedingungen, auch personale Voraussetzungen zu identifizieren und im Sinne einer Trainierbarkeit zu adressieren. Er geht also davon aus, dass sich Fairness trainieren lässt, wobei er trainieren als „Kompetenzen vermitteln, einüben und lernen“ (Wiek 2018, S. 120) interpretiert. So formuliert Wiek in seiner Einschätzung „Fairness lernen wir durch Prozesse der Sozialisation, Üben ist ein Teil der Sozialisation und damit zeichnen sich aus meiner Sicht Möglichkeiten ab, Fairness auch bewusst zu trainieren“ (ebd., S. 121). Die Hinwendung zu einem kompetenzbasierten Modell bedeutet, dass durch die Definition von Kompetenzen eine Ablesbarkeit und damit eine Möglichkeit der Messbarkeit bestehen würde, wodurch entlang von festgelegten Kompetenzmerkmalen eine kontinuierliche Beobachtung stattfinden könnte. Für mich ist jedoch fraglich, ob dieses attraktiv erscheinende Modell einer kompetenzbasierten Fairness wirksam sein oder werden kann, um tatsächlich in Richtung einer universellen Gültigkeit Relevanz zu beweisen. Hierfür müsste es dem Kompetenzmodell gelingen, die benannten und als notwendig erachteten Kompetenzen hinreichend zu definieren und damit klassifizier- und nachvollziehbar zu gestalten.

Zunächst ergibt sich aus den bisherigen Ausführungen, dass Wiek Fairness/Gerechtigkeit als trainierbar ansieht sowie eine Veränderbarkeit postuliert, die durch äußere Einflussnahme gelenkt und in gewissem Sinne verbessert werden kann. Wiek vermeidet es in seinen Ausführungen eine dezidierte Priorisierung hinsichtlich eines Gerechtigkeitsschwerpunktes vorzunehmen, oder sich einer Fairnessdimension dergestalt zuzuwenden, dass er diese in ihrer Relevanz als wesentlicher beurteilen würde. So wird das Thema Fairness eher als Gesamtkonstrukt betrachtet, wobei es in dem Kontext der Business-Welt verbleibt. Durch diese Generalisierung von Fairness bleiben die Dimensionen miteinander verbunden, die fehlende Trennschärfe führt jedoch dazu, dass ein Springen zwischen Aspekten der prozeduralen

Gerechtigkeit, der Verteilungsgerechtigkeit und der personalen Gerechtigkeit stattfindet. Die gewählte Klammer hierfür ist die Zuschreibung einer generellen Gerechtigkeits- und Fairnessbedeutung für das Handeln von Führungskräften und für die Organisation selbst. Die formulierte Trainierbarkeit richtet sich nichtsdestotrotz zuvorderst an personale Aspekte der Fairness, sodass Wiek, wie dargestellt, Kompetenzen benennt, die für die Implementierung und die Entwicklung von Fairness aus seiner Sicht wesentlich sind. Die Benennung der Elemente von Fairnesskompetenz - Persönlichkeit, Willen, Sozialkompetenz, „Fairness-Know-How“ und „Fairnessintuition“ (vgl. Wiek 2018, S. 95), zeigen jedoch wiederum, dass keine klare Trennung gelingt. Die Zuordnung dieser Elemente zwischen fähigkeitsbezogenen Attributen und Persönlichkeitszuschreibung wird nicht differenziert betrachtet oder kann möglicherweise nicht differenziert werden. Durch diese nicht erfolgte Klarstellung bleibt im Verlauf unklar, welcher spezifische Kompetenzbereich durch die Einflussnahme als veränderungs- und damit verbesserungsfähig adressiert wird, sodass in der Folge Fairness als Gesamtkonstrukt förderwürdig beeinflusst werden kann.

In seinem Werk bietet Wiek einige Werkzeuge an, die dazu beitragen sollen, „sich als Führungskraft möglichst fair zu verhalten und möglichst faire Entscheidungen treffen zu können“ (Wiek 2018, S. 129). Dafür bedarf es eine Hinwendung und Motivation zu fairem Handeln, sodass dem Wert Fairness eine entsprechende Relevanz zukommen kann. Eine konkrete Anleitung von Wiek besteht nunmehr darin, das Kriterium Fairness ins Bewusstsein zu bringen und hiernach nicht nur über Fairness nachzudenken, sondern auch darüber zu sprechen, sodass Fairness als Thema einen Platz in der Wahrnehmung erhält (vgl. ebd., S. 131). Weitere Anregungen für die Implementierung von Fairness zielen darauf ab, das Thema Fairness für sich selbst, aber auch für die Mitarbeitenden im Unternehmenskontext erleb- und besprechbar zu machen. Entlang seiner Implementierungstipps und Orientierungshilfen bedient sich Wiek überwiegend an Impulsen, die er dann nicht weiter einordnet oder hinsichtlich ihres Anwendungsbezuges differenziert. So rekurriert er beispielsweise auf Imperative nach Wilhelm: „Folge Deinem Gewissen“, „Folge der goldenen Regel“, „Tu, was Dir am meisten nützt: ethischer Egoismus“, „Tu, was den meisten Nutzen für die Allgemeinheit hat: Folgenethik“, „Tu, was deine Pflicht ist“ (Wilhelm 2016, S. 14), ohne in eine notwendige Erläuterung einzusteigen oder kritisch darzulegen, wieso ausgerechnet eine Pflichtenethik als essentiell angesehen wird oder auch warum eine Folgenethik das personale Orientierungsmittel der Wahl sein sollte.

So bleibt der Eindruck bestehen, dass die Auseinandersetzung mit Gerechtigkeit/Fairness, innerhalb von Wieks Ansinnen, eine Ausrichtung auf die Arbeit und das Wirken einer Führungskraft im organisationalen Kontext vorzunehmen, viele Facetten von Gerechtigkeit anreißt. Durch die Vermeidung, sich einer dezidierten Facette von Fairness annehmen und verbunden mit dem Streben danach, alle Gerechtigkeitsdimensionen abzubilden, bleibt die Befassung oberflächlich, und es gelingt nicht konsistent nachzuweisen, worin der Wert der Gerechtigkeit/Fairness für das Individuum selbst besteht. Dieser Eindruck wird für meiner Meinung nach dadurch verstärkt, dass Wiek in seinen Ausführungen und Anleitungen, faires Verhalten zu entwickeln, immer wieder zwischen den einzelnen Dimensionen von Fairness hin und her springt.

So benennt er als Inspirationsquellen für Führungskräfte zuerst knapp den kategorischen Imperativ, geht dann zu John Rawls Verfahrensgerechtigkeit über gibt dann einen Auszug zur Tit-for-Tat Strategie wieder, bevor er den Führungskräften vorschlägt, ein Regelwerk zu erarbeiten und zu etablieren, welches im Firmenkontext Anwendung finden kann. Hierdurch tendiert er seinerseits zu einem Vertragsmodell von Fairness und fordert die Einhaltung von Regeln ein. In seinem Werk versucht Wiek fortwährend Praxistipps einfließen zu lassen, welche die Führungskraft anlassbezogen oder generell dazu auffordern soll, Methoden auszuprobieren oder in eine Reflexion einzutreten, die im weitesten Sinne mit dem Thema Fairness verknüpft sind. Diese reichen von allgemeinen Kommunikationstipps, über Projektmanagementideen bis hin zu Gestaltungstipps für Verhandlungen.

Wiek kommt in seinem Ansinnen, Fairness als Führungskompetenz, Strategie und Leitfaden für Führungskräfte und Unternehmen zu beleuchten, an vielen Aspekten von Fairness vorbei, die er mit verschiedenen Gedankenlinien begleitet und die er zum überwiegenden Teil dafür nutzt, eine Einordnung in den Kontext der Unternehmenswelt vorzunehmen und so Impulse für die Adressaten bereitzustellen. Dabei agiert er als Fachexperte für das Thema Fairness, bietet Erfahrungswissen aus erlebten Business-Kontexten an und verweist auf Erkenntnisse aus Soziologie, Psychologie und den Organisationswissenschaften, die er entlang verschiedener Unternehmensaspekte oder hinsichtlich der Rolle als Führungskraft bespricht. Oftmals lädt er zu Reflexionsübungen ein, die den geneigten Leser in Bezug auf eine themenbezogene Fragestellung dazu inspirieren sollen, das Thema Fairness aus einem von ihm vorgebrachten Blickwinkel zu betrachten und zu vertiefen. Damit ist Wieks Vorgehen in seinem Buch durchaus so zu verstehen, dass er einerseits kumuliertes Wissen weitergibt und dieses, entlang eines durch ihn als relevant identifizierten Aspektes, aufbereitet und mit Praxistipps hinterlegt.

Andererseits möchte er zur strukturierten Reflexion einladen und nutzt dieses Element, um Vertiefungsprozesse bei der Leserschaft zu initiieren.

Wiek beschreibt Lern- oder Vermittlungsformen, die im Unternehmen dafür genutzt werden können, um das Thema Fairness zu platzieren, in eine inhaltliche Auseinandersetzung einzusteigen und zu trainieren. Lernformen sind für Wiek hiernach Workshops, Seminare und Trainings, Mikrosessions und Impulsvorträge, Coaching sowie E-Learning (vgl. Wiek 2018, S. 325ff.). Das Ziel, Fairnesskompetenz zu erhöhen, wäre nach Wiek also mittels verschiedener Methoden und Maßnahmen zu erreichen. Coaching ist hiernach „ein Baustein im Gesamtkonzept“ (ebd., S. 328) wobei in diesem „individueller auf die persönlichen Fragestellungen der einzelnen Führungskraft eingegangen werden kann“ (ebd.). Inwiefern kann also der hier präsentierte Ansatz von Wiek, dazu geeignet sein, einen Beitrag für Gerechtigkeit im Kontext von Coaching und Beratung zu leisten? Wiek wirbt dafür, Fairness im Unternehmenskontext besondere Relevanz einzuräumen, da hierdurch positive Effekte für Einzelpersonen als auch für Unternehmen erzielt werden können. Primärer Adressat seiner Ausführungen bleibt dennoch fortwährend die Organisation selbst. Obwohl sich ein Großteil der Überlegungen auf die Umsetzungsmöglichkeiten für die Führungskraft bezieht, wird primär herausgestellt, dass Unternehmen ein Interesse daran haben sollten, Fairness als Unternehmenswert zu definieren und nach Fairnessprinzipien zu agieren, um den Unternehmenserfolg zu sichern und negative Effekte zu vermeiden. Damit bleibt der Fokus auf das organisationale Umfeld gerichtet und Fairness wird letztendlich zu einer Strategie, die Unternehmensrisiken senken und Unternehmenserfolg sicherstellen soll. Hierdurch erfährt der Eigenwert von Fairness bereits eine unintendierte Reduzierung, da die Relevanz für die (wirtschaftliche) Interessenssicherung der Organisation den thematischen Rahmen definiert. Der Wert Fairness wird zu einem strategischen Mittel, welches notwendig ist, um organisationalen Erfolg zu garantieren oder zu sichern. In dieser Lesart wird die Einzigartigkeit des Wertes abgewertet und Fairness kommt zuvorderst eine instrumentelle Funktion zu, die den Wert von Fairness für das Individuum selbst marginalisiert.

Der Beitrag für die Gerechtigkeitsentwicklung im Rahmen von Coaching und Beratung, den Wiek leistet, besteht meiner Ansicht nach darin, die Relevanz von Fairness in verschiedenen Facetten der Business-Welt anzusprechen und dafür zu werben, Fairness im personalen und organisationalen Handeln zu berücksichtigen. Dies geschieht in seinem Buch durch Wissensvermittlung, bei der Forschungsergebnisse präsentiert werden und durch den Versuch das Thema Fairness mit Impulsen und praktischen Übungen in den Arbeitsalltag zu

transferieren. Inwiefern persönliche Haltung oder das Agieren im direkten Kontakt mit Menschen durch Wiek hier ablesbar wird, kann nicht bewertet werden. Coaching stellt für Wiek nur eine Methode unter vielen dar, die ihm dafür geeignet erscheint, das Thema Fairness zu vermitteln. Einen besonderen Stellenwert weist Wiek dem Coaching nicht zu, was vermutlich darin begründet ist, dass in seinem Buch primär die praktische Wissensvermittlung zu Fairness und deren Anwendungsbezügen vordergründig erscheint und dieses mit Kompetenzerwerb in den einzelnen Fairnessdimensionen gekoppelt bleibt. Kritisch zu bewerten ist, dass Wiek zwar Kompetenzen benennt und die Trainierbarkeit dieser Kompetenzen postuliert, das Kompetenzmodell jedoch eindimensional bleibt und nicht weiter verdeutlicht wird, welche Prozesse auf welche Art und Weise trainiert werden müssen oder sollen, um die einzelnen Fairness-Kompetenzen zu stärken und zu einer Gesamtpersönlichkeit zu vereinen, die das Prädikat „fair“ tragen könnte. Eine Ausrichtung hin zur Stärkung von Tugendgerechtigkeit oder das Postulat, dass Tugendgerechtigkeit forciert trainiert werden muss, weil sie eine besondere Wertigkeit und Rolle im Kontext der Gerechtigkeitsdimensionen einnimmt, ist aus den Ausführungen Wieks nicht ablesbar. Es lässt sich konstatieren, dass durch die Zentrierung auf Trainierbarkeit von Kompetenzen ein fähigkeitsbasiertes Modell von Fairnesshandeln impliziert wird, welches darauf abzielt, Fairness in den Bereich der Aufmerksamkeitsfokussierung zu überführen und durch Wissen und Kenntnisse in einen Anwendungsbezug zu überführen. Wiek adressiert insofern bewusste Wahrnehmungsprozesse und bietet Tools an, um Fairness in verschiedenen Unternehmensbezügen durch die Führungskraft potenziell organisational wirksam werden zu lassen. Die personale Tugend der Führungskraft im Hinblick in ihrer Relevanz einzuordnen oder zu erklären, oder das Wirken des Beraters oder Coaches auf die Adressaten, im Sinne einer zu vollziehenden Rollenklärung und Rollenwahrnehmung mit Gerechtigkeitsbezug vorzunehmen, findet nicht statt.

Subsumiert komme ich zu dem Ergebnis, dass Wieks präsentierter Ansatz meines Erachtens nicht hinreichend geeignet ist, um als Beitrag für die personale Tugendentwicklung im Kontext von Coaching und Beratung herangezogen werden zu können. Dies begründet sich zum einen aus der Zweckbestimmung von Fairness, zum anderen aus der vorliegenden Vermischung der verschiedenen Fairnessdimensionen und schlussendlich aus dem, nicht dezidiert genug präsentierten Kompetenzmodell, das nicht ausreichend darlegen kann, welche Aspekte normative Relevanz und individuellen Bezug entfalten. Das Rollenverständnis des Beraters wird nicht explizit ausgearbeitet, aus den Ausführungen des Buches wird allerdings durchaus ersichtlich, dass der Gegenstandsbereich der Fairness mit vielen Facetten durchdrungen wird und es dem Autor darum geht, Fairness als wesentlichen Wert zu positionieren.

Dies geschieht durch Wissensvermittlung, Reflexionsanstöße und das Aufgreifen von Situationsbezügen aus der Business-Welt. Zielsetzung ist es primär das Gesamtkonstrukt Fairness im organisationalen Kontext zu etablieren und hierfür eine strategische Herangehensweise vorzuschlagen.

Nach der Besprechung des durch Wiek präsentierten Ansatzes möchte ich nachfolgend mit der weiteren Rahmung eines Verständnisses fortfahren, welches Gerechtigkeit als Tugend im Kontext von Beratung und Coaching expliziert. Dazu ist die Befassung mit der systemischen Sichtweise bedeutsam, die für mich einem wesentlichen Baustein für das Modell von Tugendgerechtigkeit im Kontext von Coaching und Beratung bereitstellt, welches ich fortfolgend darlegen möchte.

7.4 Die systemische Sichtweise

Die heutigen Ansätze zur systemischen Therapie und Beratung haben sich aus einer Vielzahl von Modellen herausgebildet. Die Ursprünge liegen in den 1950er- und 1960er-Jahren und gehen auf die Arbeit in der Familientherapie zurück. Therapeuten wie Bowen, Minuchin und Boszormenyi-Nagy kamen zur Erkenntnis, dass individuelle Problemstellungen stark mit familiären oder sozialen Kontexten verknüpft sind. In der Historie der systemischen Therapie gab es eine Reihe von Wachstumssprüngen, eine „stürmisch-kreativ-chaotische Entwicklung“ (von Schlippe & Schweizer 2013, S. 14) und Abgrenzungsprozesse, die dazu geführt haben, dass „systemische Therapie und Beratung sich mittlerweile sowohl über die Familie als auch über die Therapie hinaus entwickelt haben und in andere Beratungskontexte vorgedrungen sind“ (ebd.). Der Kern des systemischen Ansatzes geht auf die Frage zurück, „wie in sozialen Systemen Menschen gemeinsam ihre Wirklichkeit erzeugen, welche Prämissen ihrem Denken und Erleben zugrunde liegen und welche Möglichkeiten es gibt, diese Prämissen zu hinterfragen und zu ‚verstören‘“ (von Schlippe & Schweizer 2013, S. 17). Es wäre sicherlich zu vereinfacht, von „dem“ systemischen Ansatz zu sprechen, weil es aufgrund der langen Entwicklungshistorie mit verschiedenen wirkmächtigen Beiträgen einzelner Personen, differenzierte Wertbeiträge gab, die das Verständnis eines systemischen Blicks geprägt und weiterentwickelt haben. Von Schlippe und Schweizer heben Beiträge und Konzepte von Zilpa Smith, Kurt Lewin, Jacob Moreno und Alfred Adler hervor, genauso wie sie die Forschungsarbeiten von Theodore Lidz, Lyman Wynne, Virginia Satir, Paul Watzlawick, Ivan Boszormenyi-Nagy, Salvador Minuchin und Mara Selvini Palazzoli mit ihren Forschungspartnern würdigen (vgl. von Schlippe & Schweizer 2013, S. 18ff.).

Eine Ausdifferenzierung aller Beiträge und Verdienste, die die Theoriebildung fundierten, ist hier nicht zu leisten. Von Schlippe und Schweizer offerieren in ihrem Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung eine gelungene Übersicht systemtherapeutischer Modelle, die zwischen klassischen Modellen, Kybernetik 2. Ordnung und narrativen Ansätzen untergliedert und dabei Modellquelle, Systembegriffe und zentrale Methoden auflistet (ebd., S. 24). Es bietet sich für das weitere Vorgehen an, von einer systemischen Sichtweise zu sprechen und für mich wichtige, zentrale Bedeutungs- und Haltungsaspekte aufzugreifen, die für mein Verständnis von systemischem Arbeiten relevant sind und bestimmte Paradigmen mit sich tragen. Damit verbunden ist ein Blick auf Merkmale und Destinktionsmittel, die meiner Ansicht nach die systemische Sichtweise besonders ausmachen.

Der Blick auf Störungen oder Diagnosen ist meines Erachtens ein wesentlicher Faktor, um systemisches Verständnis zu illuminieren und damit die Arbeit mit und die Haltung gegenüber Klientinnen und Klienten zu beschreiben. Durch die Einnahme einer systemischen Sicht wird davon ausgegangen, dass auffälliges oder abweichendes Verhalten, Störungen oder Symptome nicht singulär im Individuum verankert sind, sondern Ausdruck von Beziehungsgeschehen sind (vgl. Rotthaus 2021, S. 94). Zudem ist zu betonen, dass, wie Korittko präzise zusammenfasst, „Diagnosen [...] immer Ergebnisse eines sozialen Konstruktionsprozesses [sind]. Sie bezeichnen Cluster von Verhaltensweisen, die neurobiologische, biologische, interaktionelle und kulturelle Bedingungsfaktoren beinhalten und oft eine Reaktion auf etwas sind“ (Korittko 2019, S. 40). Mit diesen beiden essentiellen Einordnungen wird ersichtlich, dass die systemische Sichtweise Störungsdefinitionen und Diagnosen zwar zur Kenntnis nehmen kann und einen strategischen Umgang damit pflegen sollte, Symptomträger aber keinesfalls dauerhaft stigmatisiert werden dürfen, sondern der temporäre Charakter eines Störungsbildes mit zugehöriger Funktion im Vordergrund steht (vgl. ebd.). Davon auszugehen, dass Symptome immer eine Bedeutung im und für das System haben, entlastet die Symptomträger von einer alleinigen Verantwortungszuschreibung und verschiebt den Blick auf den Kontext. Verhaltenssymptome nicht überzubewerten, sondern als Reaktionen auf „etwas“ einzuordnen hilft dabei, Beziehungskontexte sichtbarer zu machen. Wichtig erscheint somit verstärkt, „auf die ein Problemverhalten aufrechterhaltenden Faktoren zu schauen, als darauf, warum dieses Symptom überhaupt einmal aufgetreten sein könnte“ (Rotthaus 2021, S. 95). Es ist eine große Stärke der systemischen Sichtweise, dass durch diese Form der Annäherung an Problemverhalten, ein für die Adressierung des Klienten und damit in besonderer Art und Weise für die Selbstwahrnehmung des Klienten positiver Effekt erzielt wird.

Durch die „große Wende“ in der systemischen Praxis mit den Einwirkungen von Konstruktivismus und den Selbstorganisationstheorien in den 1980er- und 1990er-Jahren wurde die Idee prominent, dass soziale Systeme eher begrenzt von außen steuer- und damit veränderbar sind. Damit kam es zu einer Verschiebung des eigenen Wirkungs- und Handlungsverständnisses von Beratern und Therapeuten. Eine Verständnisänderung, die dazu führte, dass der Erfolg des Klienten als weniger abhängig vom eigenen Expertenhandeln und den externen Einflüssen beurteilt wurde und infolgedessen eine „Rollenreduzierung“ stattfand. Der Berater und Therapeut kann sich hinsichtlich der eigenen Rollenwahrnehmung zurücknehmen und in der eigenen Wichtigkeit begrenzen, wodurch ein wesentlicher Einfluss auf die Beziehungsgestaltung genommen wird. Zwar ist es, diesem Verständnis folgend, möglich, Anregungen zu geben und Systemirritationen hervorzurufen – dennoch bedeutet die Konzentration auf die Handlungsmacht des Klienten, dass dessen Rolle und Kompetenzzuschreibung gestärkt wird. Der Blick auf das Beziehungsnetz sowie auf Kommunikationsmuster führt dazu, dass Sprache, implizite Regeln, Kommunikationsmuster und kommunikative Praxis zwischen Systembeteiligten eine stärkere Beachtung finden als problematisches Individualverhalten.

Fritz B. Simon führt aus, dass mit Hilfe der theoretischen Pfeiler der Systemtheorie und des Konstruktivismus eine Entwicklung hin zu einem Vorgang stattgefunden hat, der als „systemisches Denken“ bezeichnet werden kann:

Die Systemtheorie beschäftigt sich gewissermaßen mit der „Welt der Objekte“; aber isoliert sie nicht aus ihren realen Zusammenhängen, sondern setzt sie in Beziehung zueinander. Und der Konstruktivismus beschäftigt sich mit dem menschlichen Erkennen, Denken, Urteilen. Nur sieht er diese Vorgänge nicht getrennt von der zu erkennenden Welt, sondern als Teil von ihr, d.h. er versucht den Blick auf die Wechselbeziehungen zwischen beidem, Erkenntnis und Erkanntem, zu richten. (Simon 2015, S. 12)

Aus der Wahrnehmung und der sich daraus ergebenden Einordnung der Bedeutung des Konstruktivismus ergibt sich, dass eine grundsätzliche Unerfassbarkeit von objektiver Realität besteht. Daraus folgt, dass jeder Mensch seine eigene Realität konstruiert und für die Welt und das eigene Leben eine eigene innere Landkarte gezeichnet hat und weiterhin zeichnet. Diese innere Landkarte entsteht durch die Auseinandersetzungen des Individuums mit der „psychischen und sozialen Umwelt [...]“. Dabei ist Konstruktion nicht als ein bewusster Prozess zu verstehen [...], sondern als unbewusster Prozess, bei dem Erfahrungen geordnet und zueinander mehr oder weniger konsistent in Beziehung gesetzt werden“ (Simon, 2015, S. 68).

Die Metapher der inneren Landkarte illustriert anschaulich, dass es in beraterischen und therapeutischen Prozessen bedeutsam ist, die Landkarte des Klienten zu verstehen und einzelne Muster herauszugreifen. Dabei muss mit der vorhandenen inneren Landkarte des Klienten gearbeitet werden, ohne der Versuchung zu erliegen, die eigene innere Landkarte und den dadurch entstehenden Blick auf Geschildertes, für dominante und überschreibende Erklärungen heranzuziehen, wodurch die Landkarte des Klienten herabgewürdigt werden würde. Die systemische Sichtweise fordert Achtung vor dem Individuum und dessen Versuchen, die Komplexität der Welt zu reduzieren und sie für den persönlichen Lebens- und Handlungsrahmen pass- und fassbar zu machen (vgl. von Schlippe & Schweizer 2013, S. 88). Das primäre Bemühen im Kontext von Coaching, Beratung und Therapie muss deshalb darauf ausgerichtet sein, die Landkarte des Gegenübers zu akzeptieren und zu verstehen. Erst dann kann ein Einstieg in einen Austausch von Wirklichkeitsbeschreibungen vorgenommen werden, der dazu dient, Angebote für eine Erweiterung der Wirklichkeitsbeschreibung zu machen oder an einer Dekonstruktion der gewohnten Wirklichkeitsannahmen zu arbeiten, die sich positiv für den Klienten auswirken könnten. Bevor gemeinsam andere oder neue Bedeutungen erschafft werden können, müssen die Erzählungen des Gegenübers in ihrer Bedeutung wahr- und angenommen werden. Zudem ist es von großer Relevanz, nicht nur wertschätzend mit den bewussten Wahrnehmungsbereichen umzugehen, sondern auch für die unwillkürlichen und intuitiven Prozesse eine Form des Umgangs zu ermöglichen, die es zulässt, jenseits rationaler und kognitiver Prozesse einen Bezug zur Funktion und zum Wert unbewusster Prozesse zu finden und diese ebenfalls als Form der menschlichen Kompetenz zu würdigen.

7.5 Die therapeutische und beraterische Beziehung

Die Schaffung einer tragfähigen therapeutischen und beraterischen Beziehung ist eine der wesentlichsten Faktoren, um zu einem gelingenden Prozess in der Problembearbeitung zu gelangen und diesen Prozess stabil und langfristig gestalten zu können. Historisch wurde die persönliche Gestaltung einer therapeutischen Beziehung abgelehnt, entsprach persönliche Nähe doch nicht dem Rollenverständnis des Therapeuten und dessen Kompetenzbild, welches Professionalität mit Distanz assoziierte. Das durch die klassische Psychoanalyse geprägte Verständnis, nach dem eine persönliche Beziehung zwischen Therapeut und Patient/Klient zu vermeiden ist, wurde über einen längeren Zeitraum hinweg aufgebrochen und neu bewertet. Von Carl Rogers über Don Kiesler und durch die Arbeiten von Prouty und Bailey wurde die Bedeutsamkeit einer persönlichen Beziehungsgestaltung erforscht und beschrieben, wie eine persönliche Beziehung die Wirksamkeit eines Arbeitsprozesses wesentlich erhöhen kann (vgl. McCullough 2012, S. 35). Betont werden muss meines Erachtens dennoch, dass primär ein

Arbeitsbündnis vorliegt und nicht die Gestaltung eines hauptsächlich freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Berater/Therapeut und Klient vordergründig ist. Damit ist gesagt, dass es in der Verantwortung des Beraters/Therapeuten liegt, bei Bedarf, diese Klarheit wiederherzustellen und sich nicht primär auf die Schaffung einer freundschaftlichen Beziehung zu fokussieren. Das Phänomen der psychologischen Verwandtschaft, als ein Wunsch oder Bedürfnis des Klienten, eine verwandtschaftsähnliche Beziehung zu etablieren, ist nach Bailey ein Zustand oder Gefühl, das grundsätzlich zwischen Klient und Therapeut entstehen kann, wobei dies „vor allem von den Bedürfnissen des Patienten und den interpersonellen Fähigkeiten des Therapeuten ab[hängt]“ (McCullough 2012, S. 35). Unabhängig dieses zu beachtenden Faktors, kann die Beziehung selbst als ein wesentliches Werkzeug für den Erfolg einer Beratung/Therapie angenommen werden. Diese Beziehung ist davon abhängig, zu welchem Maß an Selbstöffnung, Selbstreflexion und Machtverzicht ein Therapeut/Berater persönlich in der Lage ist. Therapie und Beratungsprozesse befinden sich in einem dauerhaften Spannungsverhältnis zwischen Nähe und Distanz, ebenso wie zwischen Autonomie und Heteronomie sowie (Über-) Forderung und Schonung. Ziel von Beziehungsgestaltung muss deshalb sein, gemeinsam eine Form der Aushandlung vorzunehmen, die Klienten Wohlbefinden und Sicherheit vermittelt, aber dennoch den Beratungsfortschritt ermöglicht (vgl. Best 2020, S. 314).

Der Gewinn einer guten Beziehung zwischen Klient und Therapeut liegt darin, dass Kooperation erreicht wird und gemeinsam auf ein oder mehrere Ziele hingearbeitet werden kann. Ein offener Austausch bedeutet auch, dass divergierende Meinungen ausgesprochen werden dürfen und gemeinsam co-konstruiert werden kann, um zu einer hilfreichen Wahrnehmung und Realität zu gelangen. Dafür muss seitens des Beraters/Therapeuten gegebenenfalls auf die erwartete oder zugesprochene Definitionsmacht verzichtet werden, sodass tatsächlich gemeinsam Bedeutungen erschaffen werden können und die Klienten nicht lediglich in der Rolle des Zuhörers verbleiben müssen, um eine vor ihnen ausgebreitete Realität akzeptieren zu lernen. In der Logik der Co-Konstruktion ist eine ungleiche Definitionsmacht soweit wie möglich zu vermeiden, damit keine Gegnerschaft gegen eine als oppositionell erlebte Meinung entsteht. Dabei muss es in einer Arbeitsbeziehung auch möglich sein, sich außerhalb eines Konsensrahmens zu bewegen und dies entsprechend zu markieren. Durch einen wertschätzenden Austausch kann eine Perspektivverschiebung oder Perspektiverweiterung ermöglicht werden, sodass Unterschiede wahrgenommen und auch entsprechend gewürdigt werden können, ohne diese abzuwerten.

Erlebte Marginalisierung der eigenen Position führt hingegen fast zwangsläufig zu Konflikt, Kampf oder Rückzug aus einem Diskursprozess. Divergierenden Meinungen ihre eigene Würde zu geben, indem sie als Folge einer persönlichen Entstehungskonstruktion gesehen und bewertet werden können, ohne sie isoliert für sich stehend abzuwerten, ist für den Therapeuten und Berater deshalb essentiell. Das Setting zwischen Berater und Klient lebt davon, wie sich der Klient wahrgenommen fühlt. Wahrhaftige Partizipation entsteht dadurch, dass sich der Klient am Prozess beteiligen möchte und sich selbst als Mitgestalter begreifen kann. Die Begegnung zwischen Beratendem und Berater in Form eines sicheren und authentischen menschlichen Austausches basiert darauf, dass sich auch der Beratende offenbaren kann und tatsächlich als Mensch zeigt und nicht als Rollenwesen, welches krampfhaft hinsichtlich der eigenen Distanziertheit gegenüber dem Klienten bemüht ist. Der Verzicht auf eine Expertenfunktion, die beinhalten würde, dass der Therapeut/Berater die richtigen Lösungen für den Klienten oder das Klientensystem bereithält und jovial anbietet, kann den authentischen Austausch verstärken. Das Bestärken der Lösungskapazitäten des Klienten, bei eigener Bedeutungsreduktion der Beraterrolle, vermeidet, dass eine kollusive Beziehung eintritt, die die Hilflosigkeit des Klienten beibehält und bestärkt und wonach der Therapeut/Berater die Abhängigkeit des Klienten fördert, indem er sich unentbehrlich glaubt und macht. „Therapeutische Kollusionen drohen sich immer dann zu bilden, wenn ein Therapeut sich für einen Patienten unentbehrlich und einmalig fühlt“ (Willi 2005, S. 76).

Ziel für den Berater und Therapeuten muss es deshalb immer sein, sich schnellstmöglich überflüssig zu machen. Dafür bedarf es des Glaubens an die Kompetenz des Klienten sowie eine positive Grundeinstellung gegenüber dessen Potenzialen, Ressourcen und Entwicklungsmöglichkeiten. Der Klient muss dieses grundlegende Vertrauen spüren, um sich möglichst wahrhaftig zu öffnen und auf den Prozess einzulassen zu können. Die therapeutische oder beraterische Beziehung kann nur dann zu einer tragfähigen Beziehung werden, wenn Klienten das Vertrauen gefasst haben, sich in ihrer Ganzheit öffnen zu können und dafür keine Verurteilung zu erfahren oder wahrzunehmen. Eine empathische und akzeptierende Haltung der Fachkraft ist deswegen essenziell für den Erfolg einer Arbeitsbeziehung. Die Erfahrung einer wahrhaftigen Zugewandtheit, die Akzeptanz für Wahrnehmungen, Gefühle und Gedanken beinhaltet, führt dazu, dass sich Klienten im Zusammenspiel mit Therapeuten/Beratern auf Perspektiverweiterungen einlassen können, die eigene Rolle in Systemdynamiken extern rückgemeldet bekommen und unbewusste Vorgänge identifizieren können, weil sie dazu in der Lage sind, diese anzunehmen und zu reflektieren, ohne die eigene Person und das eigene Weltbild verteidigen zu müssen.

7.6 Anerkennung im Kontext von Beratungsprozessen

Aus den vorherigen Ausführungen zur systemischen Sichtweise wird ersichtlich, dass Anerkennung einen wesentlichen Schlüsselfaktor in beraterischen Prozessen und Kontexten darstellt. Für den Beratenden muss die Voraussetzung klar sein, dass er das Gegenüber als eigenständige Person anerkennen kann und neugierig gegenüber der Person und der persönlichen Landkarte, die diese mitbringt, ist. Ebenso muss das Gegenüber der beratenden Fachkraft, für deren authentische Versuche, bei gewünschten Veränderungen zu unterstützen, Anerkennung zusprechen damit ein vertrauensvolles Arbeitsverhältnis überhaupt erst entstehen kann. Somit ist auch in diesem Kontext von einem grundsätzlich reziproken Anerkennungsverhältnis auszugehen. Für beraterische Kontexte gilt dabei eine zu beachtende Besonderheit. Nicht immer entstehen Beratungsprozesse aus einer gegebenen Freiwilligkeit heraus. Teilweise besteht kein eigener Beratungswunsch oder Auftrag an den Beratenden, sondern der Auftrag kommt durch einen Zwangskontext zustande. In diesen Fällen der Unfreiwilligkeit, „ist die Fähigkeit besonders gefragt, mit den unfreiwilligen Gesprächspartnern eine Kooperationsbeziehung aufzubauen“ (von Schlippe & Schweitzer 2017, S. 25).

Gerade im Umgang mit diesen vermeintlich „schwierigen“ Klienten geht es darum, Botschaften zu verstehen und abzulesen, worin Kooperationspotentiale liegen. Beispielsweise liegt die wahrgenommene Ablehnung oft darin begründet, dass die Problemwahrnehmung und die daraus entstehende Problemzuschreibung einer dritten Person als unzutreffend abgelehnt werden und dadurch Widerstand generiert wird (vgl. ebd.). Das Anerkennen der Person mit ihren eigenen Wünschen, Vorstellungen und Zielen und das Vermögen, sich auf die Andersartigkeit des Gegenübers einzulassen, ist ein Geschenk für jede zwischenmenschliche Beziehung. In Beratung und Therapie ist diese basale Form der Neugier notwendig, damit vorurteilsfrei gearbeitet werden kann. In Beratungskontexten begegnen sich Subjekte in einem Setting, welches zunächst von Künstlichkeit geprägt ist. Es ist die Aufgabe des Beratenden, diese Künstlichkeit aufzulösen, damit die Begegnung in einen wahrhaftigen zwischenmenschlichen Austausch überführt werden kann. Klar ist, dass die Erwartungen und Einstellungen der sich begegnenden Subjekte in ihrem Kern sehr unterschiedlich sein können. Zum einen hinsichtlich ihrer Erwartungen an die Begegnung selbst, zum anderen an die Ergebnisse oder die Wirkungen, die aus der Begegnung erwachsen sollen. Das bestehende Machtungleichgewicht muss absichtsvoll durch den Beratenden aufgelöst werden. Dies funktioniert durch die Bereitschaft, tatsächlich den primären Fokus auf eine neugierige Erforschung der veröffentlichten und noch nicht veröffentlichten Landkarte des Gegenübers zu legen.

Zudem ist eine konsequente Hinterfragung der aktuellen Beziehungsqualität erforderlich sowie die Überlegung, wie diese weiter gesteigert werden kann. Diese beiden Aspekte sollten wesentlicher Teil eines jeden Beratungsprozesses sein, damit sich individuelle Akteure mit möglichst hoher Wahrhaftigkeit begegnen können. Rothaus hat dazu eine treffende Erkenntnis und Aufforderung an das therapeutische und beraterische Wirken formuliert:

Das neugierige Forschen der Therapeutin danach, mit welchen deskriptiven und präskriptiven Regeln dieser Mensch und seine Angehörigen ihre Welt konstruieren, stimuliert in der Regel allein schon die Selbstorganisationsprozesse der Klienten, indem es wichtige Erkenntnisprozesse und Neuorientierungen bei ihnen auslöst. (Rothaus 2021, S. 132).

Umso besser dieses neugierige Forschen, aus einer anerkennenden Haltung heraus im Beratungs- und Therapiekontext gelingt, desto weniger muss ein Klient sich bewusst oder unbewusst darum bemühen, ein Bild von sich zu generieren, welches als akzeptanzfähig vermutet wird. Der Wunsch nach Anerkennung kann andernfalls dazu führen, eine individuelle Selbstbeschränkung vorzunehmen, welche die eigenen Bedürfnisse verleugnet, um sich nicht der Gefahr einer gefühlten Ablehnung aussetzen zu müssen. Vornehmes Ziel eines jeden Beratungsprozesses muss es deshalb sein, dem zu beratenden Gegenüber ein Gefühl der eigenen Würde zu vermitteln oder diese Würde (wieder) herzustellen. Dies geht damit einher, dass das Selbstbild des Gegenübers, als Ergebnis eines langen und wirkungsvollen Prozesses von Erziehungs-, Bildungs- und Sozialisationselementen, zunächst einfach wahrgenommen und in dieser Form angeschaut werden kann. Selbst wenn das präsentierte Selbstbild nicht das Bild ist, welches die Klienten im Spiegel von sich selbst sehen, bedeutet die Akzeptanz dieses „Zerrbildes“ zunächst Sicherheit für die Klienten, wodurch sich fortfolgend für den weiteren gemeinsamen Prozess mehr Chancen hinsichtlich einer Um- oder Neuformung eröffnen.

Die Zerrissenheit eines Klienten in Bezug auf die eigene Selbstachtung, den eigenen Wert und das Überempfinden der eigenen Unvollkommenheit ist je nach Beratungskontext und Klientenauftrag deutlich spürbar. Die Chance, dass allein durch die Nicht-Ablehnung der gedachten oder geäußerten Gedanken, die Beziehungsqualität im beratenden und therapeutischen Kontext zunimmt, ist groß. Die beraterische Beziehung kann deshalb ein großes Geschenk sein, vermag diese doch Ambivalenzen, persönliche Zwänge, Wahrnehmungen und Beurteilungen sowie negativen Selbst- oder Fremdbewertungstendenzen einen sicheren Raum zu geben, um diese gemeinsam anzuschauen zu können und nicht mehr alleine (er)tragen zu müssen. Für Beratende entsteht damit ein Auftrag an die eigene Arbeit: Zunächst muss die Akzeptanz des jeweiligen Gegenübers als primäres und essentielles Gefühl vermittelt werden.

Ich bin auf ein Carl Gustav Jung zugeschriebenes Zitat gestoßen, das ich in diesem Kontext als bereichernd erachte: „Kenne alle Theorien. Beherrsche alle Techniken, aber wenn du eine menschliche Seele berührst, sei einfach eine andere menschliche Seele“.

Die Wahrnehmung dieser basalen Akzeptanz muss beim Gesprächspartner einsinken, damit Öffnung stattfindet und die persönliche Erlaubnis entsteht, sich in der eigenen Vielschichtigkeit zu präsentieren. Daran anknüpfend erfolgt die Anerkennung der gefühlten, gelebten und vermittelten Wahrheiten und Wirklichkeiten des Klienten. Diese zunächst aufzunehmen, ihnen Raum zu geben und nicht direkt der Versuchung zu erliegen, die erhaltenen Informationen mit den eigenen Realitäten und Wahrnehmung zu übersetzen und zu defragmentieren ist eine Herausforderung. Die Anerkennung der geschilderten Landkarte eines Klienten muss ergänzt werden, durch die Würdigung des eigenen Nicht-Wissens in Bezug auf geschilderte Realitäten. Erst wenn ausführlich im Nicht-Wissen gebadet wurde und der Klient so die Möglichkeit erhalten hat die eigene Wirklichkeit zu erklären und beschreiben, darf darin eingestiegen werden, sich über einzelne Elemente der Landkarte auszutauschen und zu erforschen, wo Unterschiede, Merkmale und Lösungen zu finden sind. Essenziell dabei ist, dass der Blick auf Klienten von einer äußerst positiven Grundhaltung geprägt sein muss. Eine Grundhaltung, die nicht zuvorderst darum bemüht ist Fehler und Missstände im Wesen und im Verhalten herauszukristallisieren, sondern auf Möglichkeiten und Ressourcen schaut. Auf das, was der Klient mitbringt, was ihm zur Verfügung steht und woraus er schöpfen kann, um Ziele und Veränderungswünsche zu erreichen.

Der inhärente Glaube daran, dass Klienten selbst über ein reiches Kontingent an Möglichkeiten und Ressourcen verfügen, die mit Unterstützungsarbeit wieder fokussiert werden können, ist ein Kern therapeutischer und Beraterischer Arbeit und verweist wiederum darauf, dass anerkannt wird, dass der unterstützungsbedürftige Mensch in seiner Ganzheit kompetent ist und über viele wertvolle Fähigkeiten verfügt, die zur (Um)-Gestaltung des eigenen Lebens genutzt werden können. Die Fokussierung auf den Menschen selbst und die positiven Implikationen, die mit seinem Wesen und seinem Wirken verbunden sein müssen, statt auf seine Defizite und Probleme konzentriert zu sein, hilft dabei, schneller an positive Emotionen anzuknüpfen. Die Anerkennung der Kompetenz des Klienten und der Glaube daran, diese in verschiedenen Bereichen wiederzufinden und sodann für sich selbst nutzbar zu machen, führt zu einer Form des Kontaktes, die von vertrauensvoller Nähe und einer verbindlichen Zugewandtheit im Miteinander geprägt ist. Man könnte gewissermaßen von einer Form der Akzeptanz des Fremden, Unbekannten und Nicht-Übereinstimmenden sprechen, die nur dann möglich wird,

wenn der Umstand, dass das Gegenüber eine menschliche Beschaffenheit einbringt, die per se Würdigung verdient, gegenüber dem gelebten und kommunikativ zum Ausdruck gebrachten Habitus dieses Gegenübers vorrangig bleibt. In beraterischen und therapeutischen Kontexten muss Anerkennung eine bewusste Anwendung und Funktion einnehmen. Einerseits durch die Grundhaltung, die das Gegenüber affirmiert und andererseits durch die Wahrnehmung und (Selbst)-Akzeptanz einer dauerhaften Kontingenz. Mittels der Schaffung von Anerkennung innerhalb des persönlichen Settings wird es möglich, Verletzungen in Bezug auf die persönliche Identität und die daraus erwachsenen Folgen zu heilen und einen Beitrag dafür zu leisten, dass Individuen durch diese Form des erfahrenen Respekts, selbst zu unterschiedsvollem Denken und Handeln gelangen.

8 Eine Tugend der Anerkennung

Wie können wir die Wichtigkeit einer Tugend betonen, wenn der von mir als wesentlich markierte, systemische Blick, doch bedeutet, dass gemäß der systemtheoretischen Konstruktion das Individuum konzeptionell lediglich als Element betrachtet wird, bei dem die Elemente zwar miteinander in Beziehung stehen und durch Relationen verbunden sind, aber doch für das Verständnis eines Ganzen in ihrer Rolle reduziert scheinen? In einem Verständnis, bei dem Menschen als Elemente betrachtet werden, nehmen zwischenmenschliche Beziehungen, die Funktion des Bindeglieds wahr. Luhmann hat als basale kleinste Einheit eines Systems Kommunikationen als wesentliches Modellierungsmittel benannt und hierdurch scheinbar das Strukturelement des Individuums ersetzt. Gewiss muss sich jegliche Form der Theoriebildung darum bemühen, Komplexität zu reduzieren, damit Vorgänge beschreibbar werden. So geht es auch in der Systemtheorie darum, Erklärungen für Phänomene zu finden und diese beschreibbar zu machen. Wird ergänzend ein personaler Fokus eingenommen, können theoretische Grundierungen einer Makroebene zusätzlich berücksichtigt und aufgegriffen werden. Damit bietet sich die Chance, durch eine derart vorgenommene Perspektivverschiebung Differenzierungen aufzunehmen und individuelles Leben und Handeln einzubeziehen. Der Facettenreichtum des menschlichen Lebens fordert die Berücksichtigung personaler Wirklichkeiten ein und verlangt meines Erachtens, diese in Theoriebildungen ausreichend zu berücksichtigen. Die reine Annahme mechanischer Gesetzmäßigkeiten und das Postulieren von Automatismen kann menschliches Verhalten auf Individual- und auch Gesellschaftsebene niemals befriedigend erklären.

Gerechtigkeitstheoretische Überlegungen mit Bezug zur Anerkennung können nicht anhand eines Kriterienkataloges abgearbeitet werden, der darauf abzielt, die Wirksamkeit von

Anerkennungsgewährung zu beurteilen oder zu klassifizieren, oder gesellschaftliche Veränderungen sichtbar machen will. Anerkennungsbeziehungen innerhalb der Gesellschaft sind wandelbar, haben sich gewandelt und werden sich weiterhin wandeln. Sie sind „in der Gegenwart vor allem dadurch geprägt, dass sie instabiler, flüssiger und unsicher geworden sind“ (Honneth & Stahl 2013, S. 275). Für das Individuum ist es erschreckend, wenn Gesellschaft oder Subsystem keine nachhaltige Orientierung oder Sicherheit bereitstellen können und die Unsicherheit über den eigenen Status, und dessen Fortbestand, Sicherung oder Überwindung, das persönliche Erleben dauerhaft bestimmen. Für theoretische Überlegungen in Bezug auf den Gegenstandsbereich der Gerechtigkeit mit dem inhärenten Bereich der Anerkennung, ergibt sich die Fragestellung, welche Zusammenhänge und Verbindungen natürlicherweise existieren und an welchen Stellen theoretische Rahmungen an ihre Grenzen stoßen. Die Einnahme eines Blickwinkels und damit die Auswahl eines bestimmten Ausschnittes führen zwangsläufig einerseits zur Orientierung an bestimmten Prinzipien und andererseits zur Vernachlässigung anderer Funktionsbereiche sowie der Erforschung dieser Verhältnisse. Die Einnahme eines systemischen Blickwinkels scheint auf den ersten Blick nicht direkt mit einer Idee der Tugend kompatibel zu sein, bedeutet doch, vereinfacht gesagt, die Wahrnehmung einer systemischen Verschränktheit des Individuums, dass das Individuum in den eigenen Handlungen und Verhaltensweisen weniger persönlich adressiert wird.

Durch die Fokussierung einer personalen Perspektive, wird jedoch eine Form der Annäherung möglich, die Auswirkungen auf den Gegenstandsbereich der Gerechtigkeit aus individueller Perspektive diskutierbar macht und nicht allein auf die personalen Implikationen von Gerechtigkeitsfaktoren für das Individuum reduziert ist. So darf gefragt werden, wie das Individuum selbst Wirksamkeit zur Gerechtigkeitsschaffung beitragen kann. Nachdem Anerkennung bereits als wesentliches, rekurrierendes Merkmal der Gerechtigkeitsschaffung identifiziert wurde, muss die Fragestellung folgen, inwiefern auf personaler Ebene ein Beitrag für Gerechtigkeit geleistet werden kann. Wie zuvor dargelegt stellt das Wirken personaler Gerechtigkeit für mich insgesamt die wirksamste Entwicklungschance dar, um in verschiedenen Formen der sozialen Realität einen gehaltvollen Beitrag für Gerechtigkeit zu leisten und Einfluss auf die individuelle Erfahrungs- und Erlebniswelt zu nehmen. Die bereits erfolgten strukturellen Überlegungen zu Anerkennungsverhältnissen können durch ein Verständnis der systemischen Grundhaltung und der daraus abgeleiteten Prämissen wirksam angereichert werden.

Eine systemische Sichtweise muss sich für die Zusammenhänge innerhalb eines Systems interessieren. Bedeutend ist dabei, ein Verständnis davon zu erlangen, welche Geltung Systemzusammenhänge für ein Individuum haben. Zwar kann danach gefragt werden, welche Ressourcen ein spezifisches System bereitstellen muss, damit Individuen in ihrer Entwicklung gefördert werden. Bedeutsamer scheint dessen ungeachtet, die Ergründung dessen zu sein, welche Gestaltungs- und Interventionsmöglichkeiten für Individuen bestehen, um „ihre“ Systeme mitzugestalten. Mitgestaltung kann sich dabei grundsätzlich auf ökologische, wirtschaftliche, kulturelle, politische oder soziale Systeme beziehen. Den Gegenstandsbereich der Gerechtigkeit macht besonders, dass er sich innerhalb von Systemgrenzen bewegen kann, aber auch systemübergreifend wahrgenommen wird und zudem eine besondere Relevanz für das Individuum, dessen Lebens- und Handlungsbereiche und damit für den eigenen, persönlichen Kontext einnimmt. Die Frage danach, wie ein Individuum Einfluss auf die Sphäre der Gerechtigkeit nehmen kann, um diese mitzugestalten, führt dazu, dass die Rolle des Individuums selbst genau daraufhin untersucht werden muss. Schlussendlich kann damit der Perspektivwechsel vollzogen werden, der dazu führt, jeweils Tugend und Anerkennung als Konturierungen und auf sich rekurrierende Prinzipien für Gerechtigkeit anzunehmen.

Bereits Hegel hat in seinen Analysen von Anerkennungsformationen das Individuum und dessen psychologische Phänomene, mit allen Facetten beobachtet und die „institutionelle Realität sozialer Anerkennungsprozesse mit psychologischen Beobachtungen verquick[t]“ (Honneth 2018, S. 215). Die Eruierung einer „Tugend der Anerkennung“ kann das unzweifelhafte Bedürfnis eines jeden Individuums, Anerkennung zu erhalten, aufgreifen und ebenso die persönliche Hinwendung zur Ausübung von Anerkennungsakten aus allgemeiner und professioneller Perspektive heraus betrachten.

Eine ausführliche Beschäftigung mit den Sphären der Anerkennung hat bereits stattgefunden, sodass eine Konkretisierung hinsichtlich der Anerkennungsräume, die einen Einfluss auf Individuen, nehmen bereits gut erforscht ist. Es handelt sich um Sphären, die durch den Kampf und das Einfordern von Rechten und Pflichten gekennzeichnet scheinen sowie mit der Anerkennungsdimension der Liebe auf die Notwendigkeit biologischer und familiärer Bindungsmuster abheben, dabei jedoch scheinbar zuvorderst auf Abhängigkeiten hinweisen:

Die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens vollzieht sich unter dem Imperativ einer reziproken Anerkennung, weil die Subjekte zu einem praktischen Selbstverhältnis nur gelangen können, wenn sie sich aus der normativen Perspektive ihrer Interaktionspartner als deren soziale Adressaten zu begreifen lernen. (Honneth 2014, S. 14)

Wenn die normative Perspektive des Einzelnen dafür benötigt wird, Anerkennung in die Welt zu tragen, dann sollte energetisch daran gearbeitet werden, diese persönliche Hinwendung zu erforschen. Wie Honneth ausgeführt hat, besteht eine wesentliche Schwierigkeit in der Fassbarkeit personaler Prinzipien und dem Verhältnis zwischen Moralität und Sittlichkeit für die Anerkennung und der damit verbundenen Frage, auf der einen Seite allgemeine Normen postulieren zu können und auf der anderen Seite einen menschlichen Zweck der Selbstverwirklichung als Orientierungsmaßstab zu berücksichtigen (vgl. Honneth 2014, S. 275f.). Das menschliche Aufeinanderbezogensein führt zu einem potenziellen Wechselspiel von Erwartungen, Enttäuschungen und Anpassungen, oder alternativ zu einem Wechselspiel von Erkenntnis, Verständnis und Rücksichtnahme. Die Notwendigkeit Anerkennung als Kategorie des Kampfes (um Anerkennung), zu definieren, kann nur dann überwunden werden, wenn es dazu kommt, dass sich Menschen „aus der Perspektive zustimmender oder ermutigender Anderer auf sich selbst als Wesen zu beziehen lernen, denen bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten positiv zukommen“ (ebd., S. 278).

Das bewusste Eingehen von Kooperationsbeziehungen und das Eintreten in eine Beziehung zu anderen erfordert die Potenz mit Menschen in Interaktion zu treten und die eigene Individualität in diese Interaktion einzubringen. Die Wertigkeit einer Kommunikation basiert darauf, wie authentisch das Gegenüber die Kommunikationsakte wahrnimmt und wie geeignet diese dazu sind, affirmierend zu wirken. Die Realisierung und der Erfolg von Anerkennungsakten wird maßgeblich davon bestimmt, wie gut und erfolgreich das Ergebnis eines Sender-Empfänger-Prozesses ist. Die reale Umsetzung solcher Prozesse findet immer zwischen Subjekten statt. Gesellschaftliche Räume haben zwar darauf Einfluss und müssen Chancen für gelingende intersubjektive Beziehungen bereitstellen, der Kern der Ausführung dieser Interaktionsbeziehungen liegt allerdings primär bei den Subjekten. „Der Staat oder andere Akteure können Anerkennungsbeziehungen durch gezielte Intervention ebenso wenig umgestalten, wie sie Güter und Rechtsformen beliebig neu entwerfen können“ (Honneth & Stahl 2013, S. 284). Systeme können sich Werten verpflichten und im Rahmen der Selbstorganisation Maßnahmen ergreifen, um diese Werte zu stabilisieren. Wie Honneth und Stahl aber ausführen

kann Gerechtigkeitstheorie nicht nur als Adressierung des Staats oder anderer Akteure vom Standpunkt der Bürger, sondern muss auch immer als Selbstverständigung der Bürger über die kollektiven Möglichkeiten zur Transformation ihrer Kooperationszusammenhänge verstanden werden. (Honneth & Stahl 2013, S. 285)

Dies führt dazu, dass die Bedeutung des Individuums für die Schaffung von Gerechtigkeit grundsätzlich als die wirkmächtigste Umsetzungskraft angesehen werden muss und es deshalb wichtig wäre, ein personales Bewusstsein für den eigenen, potenziellen Beitrag zu generieren. Meines Erachtens könnte Anerkennungsgenerierung als wesentliche individuelle Prämisse für das eigene Leben und Handeln und damit für eine personale Lebensverfolgung genutzt werden und hierdurch eine normative und dennoch lebensnahe Orientierung ermöglichen.

8.1 Merkmale einer Tugend der Gerechtigkeit mit Anerkennungsfokus

Die Absicht Merkmale einer Tugend zu beschreiben, die sich daran ausrichten soll, Gerechtigkeit zu schaffen und dabei versucht sich an Prämissen der Anerkennung zu orientieren, wird getragen von der Erkenntnis, dass die Anerkennungsformen der Liebe, des Rechts und der Subjektivität zwar „intersubjektive Schutzvorrichtungen [sind], die [...] Freiheit sichern“ (Honneth 2014, S. 279), wodurch der Daseinszweck bereits hinreichend definiert ist, Anerkennung darüber hinaus jedoch für das Individuum selbst eine wertvolle und quasi unerschöpfliche Orientierungskraft bietet. Ferner ist jeder Mensch der Anerkennung bedürftig, sodass allein die Zuerkennung von Anerkennung als gerecht gelten kann, ohne darüber in einen gesellschaftlichen Diskurs eintreten zu müssen, was tatsächlich anerkennungswürdig ist. Jedes Individuum kann durch personale Anerkennungsgenerierung dazu beitragen, Freiheit zu sichern, individuelle Selbstbestimmung zu ermöglichen und durch das sich-zu-Anderen-Verhalten Befriedigung in der eigenen Lebensausrichtung finden. Ein zeitgemäßes Tugendverständnis muss Erkenntnisse aus der Persönlichkeitsforschung berücksichtigen, damit für die Tugendausübung relevante charakterbildende Faktoren sowie handlungs- und haltungsspezifische Merkmale eine angemessene Adressierung finden.

„Die gegenwärtige Persönlichkeitspsychologie geht davon aus, dass die Persönlichkeit eines Menschen eine höchst individuelle Kombination von Merkmalen ist“ (Roth & Strüber 2020, S. 176). Menschen haben unterschiedliche biologische Ausstattungen, Temperamente und Lebenswelten. Sie entwickeln Kommunikationsmuster, unterscheiden sich in ihren Gefühlswahrnehmungen und Bedürfnissen und entwickeln unterschiedliche Ziele und Motive. Die Beschäftigung mit Zielen und Motiven sowie die Unterscheidung zwischen diesen ist meines Erachtens hilfreich, um eine lebenswirkliche Annäherung und Umsetzung hinsichtlich der Idee von Tugendhaftigkeit zu illustrieren. Eine aus der Motivationspsychologie stammende Unterscheidung fasst Motive als unbewusste und Ziele als bewusste Handlungsantriebe. Motive werden insofern

durch bindungsbedingte und frühkindlich erworbene Handlungsantriebe bestimmt [...], Ziele hingegen durch Antriebe, die in späterer Kindheit, Jugend und im Erwachsenenalter aufgrund von bewussten Erfahrungen entstehen. Ziele sind insbesondere durch Vorstellungen über zu erreichende Zustände geprägt. (Roth & Strüber 2020, S. 157)

Hiernach stellt sich für das Individuum die Herausforderung, dass die Motive nicht bewusst zu einem gewählten Teil der eigenen Lebensverfolgung und Handlungsausübung geworden sind. Diese unbewusst erworbenen Impulse nehmen einen Einfluss auf das individuelle Leben und Erleben, werden jedoch erst mit höherem individuellem Reifegrad und gelungener Selbstreflexion entdeckt und hinterfragt werden können. Zieldefinitionen, die sich das Individuum selbst generiert, entstehen ebenfalls nicht aus einem luftleeren Raum heraus, sondern sind stark beeinflusst von (Vor-)Prägungen durch Elternhaus, Gesellschaft, Lebensbedingungen und dem Bekannten. Sie sind eine bewusstere Folge von Erfahrungen und entwickelten Vorstellungen, die das Selbst eines Individuums dazu veranlasst, nach diesen zu streben. Der Begriff der Vorstellung illuminiert treffend, dass es für den Menschen immer darum geht, sich in der Beschäftigung mit etwas, ein Bild davon zu kreieren, welches in den eigenen Bezugsrahmen passt und das eigene Konstrukt passend erweitern oder stabilisieren kann. Wenn der Mensch stattdessen auf Informationen, Dinge oder Menschen trifft, die Dissonanz zu den bisherigen Erfahrungs- und Lebenswelten sowie dem selbsterschaffenen Gesamtbild auslösen, werden diese mit hoher Wahrscheinlichkeit eher abgelehnt, anstatt sie in das vorhandene, selbst erschaffene Bild der Welt und des Wesens der Dinge zu integrieren. Inwiefern kann Anerkennung dann einen Unterschied machen, wenn es doch so viele Abhängigkeiten gibt, individuelle Motive in einer Sphäre des Unbewussten entstehen und menschliche Ziele als volatil und nahezu willkürlich entstanden erscheinen?

Ein bestimmendes Merkmal, das für die Beschreibung von Tugend herangezogen werden kann, ist, dass Tugendhaftigkeit ein möglichst stabiles Konstrukt darstellen sollte, welches nicht nur temporäre Gültigkeit erhält, sondern lebenslang und lebensbegleitend Orientierung und damit Zielorientierung bereitzuhalten scheint. Anerkennung ist wiederum ein stabiles und elementares menschliches Bedürfnis, welches das Individuum entlang seiner Lebensspanne begleitet und von dem sich das Individuum nicht wirksam freisprechen kann. Über den persönlichen Lebensweg verändert sich die eigene Wirksamkeit nicht nur in der Selbstwahrnehmung, sondern auch im tatsächlichen Handeln. Die Wirksamkeitserwartung, die das eigene Handeln, die Umsetzungswahrscheinlichkeit sowie den Aufwand beeinflusst, ist ein Faktor, der zunächst aufgebaut werden muss und im Laufe des Lebens Schwankungen unterliegt.

„Über Entwicklungszeit beeinflusst der Einzelne die eigene Umwelt durch das eigene Handeln und gestaltet so die eigene Entwicklungsökologie und damit die eigenen Handlungsgelegenheiten in der Zukunft“ (Heckhausen & Heckhausen 2010, S. 9). Das Individuum hat die Möglichkeit und Chance durch eigene Handlungen sowohl die eigene Umwelt und auch das eigene Erleben zu beeinflussen, entlang der Lebensspanne wirksam zu sein und sich auch als wirksam zu erleben. Menschliche Entwicklung sollte deshalb nie als abgeschlossen gelten, sondern sich sinnvollerweise auf die ganze Lebensspanne beziehen. Damit ist die Idee der Tugendhaftigkeit grundsätzlich wirksam in die menschliche Individualentwicklung integrierbar und bietet eine ganzheitliche Perspektive, die sowohl Motive als unbewusste, als auch Ziele als bewusste Handlungsantriebe der Persönlichkeit aufnehmen kann.

Dass der Mensch eine große Individualität in seiner Entwicklung aufweist und die Vielfältigkeit von Kontexten die Komplexität der Individualentwicklung weiter erhöht, schließt nicht aus, grundsätzliche Prozesse und Mechanismen oder auch Merkmale identifizieren zu wollen, die das Individuum beeinflussen und innerhalb von verschiedenen Kontexten zum Individuum werden lassen (vgl. Grewe & Thomsen 2019, S. 139). Das Verständnis dieser Prozesse und Mechanismen, zum Beispiel, dass eine Unterscheidung zwischen Motiven und Zielen angenommen werden kann, hilft dabei, sich zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen bewegen zu können und für die Theoriebildung wirkungsvolle Impulse aufzugreifen.

Eine aktionale Perspektive auf Entwicklung, die sogenannte aktionale Entwicklungsperspektive, stellt ein Vorstellungsmodell dar, das die Selbstregulation fokussiert. Demnach ist der Mensch als Lebewesen ein Mitgestalter der Entwicklung und schafft durch das eigene Verhalten und die selbstgesetzten (Entwicklungs-)Ziele einen eigenen Beitrag hinsichtlich Selbstentwicklung und Lebensgestaltung. Wesentlich zu betonen ist, dass in diesem Sinne nur dann von einer absichtsvollen Selbstgestaltung ausgegangen werden kann, wenn Aktivitäten, Handlungen und Ziele bewusst gewählt und verfolgt werden (vgl. ebd., S. 142). Wie Grewe und Thomsen ausführen, bleiben dem Individuum neben den Limitierungen oder gegebenen Rahmenbedingungen durch unbeeinflussbare Faktoren (Geburtszeit, Geburtsort, biologische, kulturelle Rahmenbedingungen) dennoch eine Fülle von persönlichen Gestaltungsräumen, die das Individuum für sich nutzen kann und wird. Die individuellen Gestaltungsräume des Individuums unterliegen allerdings einer unvermeidbaren Beeinflussung durch „Sozialisationsagenten“, welche die persönliche Entwicklung durch ihr Wirken ebenfalls bahnen (vgl. Grewe & Thomsen 2019, S. 143).

Menschen entwickeln erst dann realistische Entwicklungsziele für sich selbst, die sie tatsächlich aus eigenem Willen formulieren und verfolgen können, wenn eine Reihe von Entwicklungsschritten abgeschlossen ist. Es bestehen also bestimmte Entwicklungsvoraussetzungen, die erst erworben werden müssen, bevor es zu einer bewussten Selbstgestaltung der Umwelt und einer intentionalen Einwirkung auf diese kommen kann.

Anerkennungsgewährung als Zielorientierung, die in sämtliche Denk- und Handlungsprozesse einbezogen werden kann und eine Form der Selbstbeobachtung erfordert, wird damit nicht weniger wertvoll. Im Hinblick darauf, was die Verfolgung einer Tugend bedeuten kann, die ja eine lebenslange Orientierung für das Individuum bereitstellen sollte, muss jedoch eine gewisse Relativierung vorgenommen werden. Auch wenn eine Orientierung an Anerkennung vermeintlich konkreter ist als eine Orientierung am „guten Leben“ oder dem „Gutsein“, so kann dennoch nicht davon ausgegangen werden, dass diese Form der Motiv- oder Zielvorstellung wesentlich leichter umsetzbar für Kinder oder Jugendliche wäre, oder dass diese Implementierung im Sinne eine Lebensverfolgung und Handlungsorientierung natürlicherweise geschieht. Die mit der Tugendorientierung einhergehende Lebensspannenperspektive entlastet davon, dass die vollständige Erfüllung eines derart gestalteten Ideals frühzeitig gegeben sein muss.

Bloße instrumentelle Handlungsfähigkeit für die Anerkennungsgewährung beim Individuum zu erreichen, sollte dennoch nicht als hinreichendes Entwicklungsziel angesehen werden. Ein passendes Entwicklungsziel wäre, dass das Individuum die reine Handlungspotenz Anerkennung gewähren zu können, mit eigener Reflexionsfähigkeit ergänzen kann. Dies ist erst mit höherem individuellem Reifegrad erreichbar und vorstellbar. Eine grundsätzliche Orientierung hin zur Anerkennungsgewährung kann und könnte durch „Sozialisationsagenten“ und gesellschaftliche Rahmungen schon früh beeinflusst werden. Davon auszugehen, dass sich ein junges Individuum jedoch per se daran ausrichtet, eine Lebens- und Handlungsorientierung einzuschlagen, die mit der Stärkung von Anerkennungsbeziehungen und damit der Wertschätzung von Beziehungsqualität und Interaktionen verknüpft ist, erscheint in Anbetracht der Erkenntnisse aus der Persönlichkeitspsychologie allerdings doch zu optimistisch. Das gerechte Wirken des Individuums durch eine als Anerkennung bezeichnete Form der Beziehungsgestaltung mit den Mitmenschen, die, weil sie einen Einfluss auf das Erleben und Leben von Menschen nimmt, einen tatsächlichen Unterschied macht, bleibt dennoch kraftvoll in ihrem Möglichkeitsbeitrag Gerechtigkeit für Individuen, Gruppen und Gesellschaft auszuprägen.

Die intrinsisch motivierte, tugendhafte Verfolgung eines auf Gerechtigkeitsverfolgung ausgerichteten Lebens mag zwar abstrakt anmuten, im Ergebnis und in der Wirksamkeit, die hierdurch für das eigene Erleben geschaffen wird, liegt allerdings eine enorme Potenz. „Ohne Liebe, Achtung und Wertschätzung bleibt der Draht zur Welt – bleiben die Resonanzachsen – starr und stumm“ (Rosa 2016, S. 25).

8.2 Gestaltung von Resonanz

Der Begriff der Resonanz, der meiner Meinung nach sehr treffend beschreiben kann, wie das Individuum in eine Beziehung mit der Welt tritt, vermag einen wertvollen Beitrag dafür zu leisten, wieso Anerkennungsgewährung eine zusätzliche motivationale Ebene für das menschliche Leben bereithalten kann. Die Ebene, sich als Mensch an der Schaffung von Anerkennungserfahrungen zu beteiligen und dadurch in eine besondere Form der Beziehung mit anderen Menschen einzutreten, kann als individueller Vorgang, die eigene Resonanzerfahrung mitzugestalten, eingeordnet werden. Es ist eine Form der Mitgestaltung, die das eigene Leben maßgeblich betrifft und zudem das Leben anderer berührt und bereichert. Anerkennung als wesentliche Orientierungsgröße für Gerechtigkeit bietet eine personale Orientierungslinie an, die das eigene Tun und das in Kontakt treten mit anderen, in eine Form der Lebensverfolgung gießt, die die Gewährung von Anerkennung als wesentliche, aber nicht als einzige Form der sinnvollen Lebensgestaltung konstruiert. Die Fokussierung auf die adäquate personale Bereitstellung von Anerkennung als wesentliches Versprechen für eine gute Resonanzbeziehung mit dem eigenen Selbst, verspricht für Individuen einen Weg, Zufriedenheit und Lebensqualität aus Sozialbeziehungen zu generieren, ohne sich auf eine oder mehrere Ressourcensphären zu beziehen zu müssen und in diesen eine Quantifizierung von Ressourcen anzustreben.

Hartmut Rosa beschreibt, „dass die Qualität des menschlichen Lebens (und der sozialen Verhältnisse) nicht einfach an den Optionen und Ressourcen gemessen werden kann, die zur Verfügung stehen, sondern einer Untersuchung der Art des Weltverhältnisses oder der Weltbeziehung bedarf“ (Rosa 2016, S. 52). Wenn das Individuum das Gelingen des eigenen Lebens dadurch beeinflussen kann, dass es sich die Welt in einer gewissen Weise aneignet und zu erfährt, dann liegt in der Form der Weltaneignung eine attraktive Zielvorstellung für jedes Individuum vor, sich diesbezüglich weiterzuentwickeln. Der Erfolg für ein gelingendes Weltverständnis und eine bereichernde Weltaneignung ist dann „am Grad der Verbundenheit mit und der Offenheit gegenüber anderen Menschen“ (ebd., S. 53) festzumachen. Das bedeutet keinesfalls, dass andere Faktoren, die das menschliche Leben beeinflussen – wie die

Möglichkeiten Ressourcen, Chancen oder Fähigkeiten – zu erwerben, nicht mehr wahrgenommen werden müssen. Es ist jedoch eine wirksame Fokussierung darauf, dass Individuen über personale Handlungsmacht verfügen, die sie zur Beeinflussung des eigenen Lebens und zur positiven Einflussnahme auf andere Leben heranziehen können. Eine Gestaltungsmöglichkeit, die Individuen für sich nutzbar machen können, indem sie die Art und Weise, wie sie in Beziehung zu anderen treten, nach Bewusstwerdung dieser Einflussnahme, auch intentional zu gestalten vermögen. Rosa beschreibt die Suche und Bedürftigkeit von Subjekten nach Resonanz Erfahrungen mit dem Beispiel von zwei Stimmgabeln (inspiriert von Joachim Bauer). Wird eine Stimmgabel angeschlagen, während sich die andere in der physischen Nähe befindet, so klingt sie mit. Hiernach können Individuen eine Schwingung entweder passiv empfangen oder aktiv eine Schwingung produzieren und darauf warten, dass dieser Schwingung etwas begegnet, das widerhallt (vgl. Rosa 2016, S. 212).

Hartmut Rosa illustriert diese Unterscheidung mit den Begrifflichkeiten einer passiven Welterfahrung und einer aktiven Weltaneignung (vgl. ebd.). In Bezug auf die Konzeptualisierung von Tugend ist für unsere Betrachtung insbesondere der Aspekt der Weltaneignung von Interesse. Gleichwohl ist zu betonen, dass die individuellen Weltbeziehungen (man könnte hier auch den Begriff der „inneren Landkarte“ bemühen), „niemals schlechthin gegeben sind, sondern in individuellen und kulturellen Deutungsprozessen stetig artikuliert, re-konstruiert, verhandelt und transformiert werden“ (Rosa 2016, S. 215). Darin liegt viel Schönheit, weil der Mensch dazu in der Lage ist, die eigene Wahrnehmungsposition und die in Auseinandersetzung mit seinen Umwelten entwickelten Welterfahrungen sowie Weltaneignungen verändern zu können. Die Art und Weise, wie Menschen in „ihre“ Welt gestellt werden, nimmt einen Einfluss auf die Deutungsprozesse, Selbstinterpretationen, das personale Erleben und den Entwurf für das eigene Leben. Die Konzeptionen der Umgebungswelt wirken auf die Bedeutsamkeitssetzungen, die das Individuum für sich und den eigenen Lebensentwurf vorsieht.

Diese Bedeutsamkeitssetzungen können transformiert werden hin zu einer für die Selbsterfahrung substanzvolleren Ausrichtung, die sich von der vorherrschenden Leistungslogik der Gesellschaft abkoppelt und sich stattdessen der Art und Weise der Beziehungsgestaltung sowie der Schaffung von Resonanzverhältnissen zuwendet. Dafür müsste die Wichtigkeit der Resonanzdimension für das eigene Leben und Erleben in das menschliche Bewusstsein gehoben werden. Wird diese Bewusstmachung nicht durch die Gesellschaftsstruktur und den durch diese vermittelten Lebensführungsmaßstäbe für ein gutes und qualitativ wertvolles Leben

induziert, kann es ohne andere Inspirationsquellen für das Individuum erschwert sein, diese Form der Sinnkategorie überhaupt für sich zu erschließen. Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass ein tatsächlicher Unterschied in der Qualität der Weltbeziehung eines Menschen „durch die Veränderung seiner praktischen Handlungskontexte und seiner institutionellen Einbindungen“ (Rosa 2016, S. 237) zustande kommen kann, auch ohne, dass dies direkt und bewusst angestrebt oder wahrgenommen wird.

Der Mensch ist einerseits resonanzbedürftig, weil das Leben ohne Resonanz als stumpf und qualitätslos erlebt wird, andererseits kann der Mensch die eigene Qualität der Weltbeziehung und die anderen Mitmenschen beeinflussen, indem quasi als „aktive Stimmgabel“ Einfluss auf die eigene Umwelt genommen wird. Die aktive Wirkung als Resonanzgeber zu fungieren, kann unbewusst realisiert werden, aber auch intentional erfolgen. In Bezug auf die Wirksamkeit kann davon ausgegangen werden, dass das eigene Erleben und damit die intrinsische Motivation als aktiver Resonanzgeber zu wirken, besonders positiv erlebt wird, wenn dies mit der Erfahrung und dem Erleben gekoppelt werden kann, selbst etwas zu bewegen und zu bewirken. Dabei sind es nicht die bewirkten Ergebnisse selbst, die als wesentlich für die positiven Selbstwirksamkeitserfahrungen anzusehen sind, sondern eher „die Erfahrung der sich im Prozess ergebenden Wechselwirkung“ (Rosa 2016, S. 274).

8.3 Der Gerechtigkeitsbeitrag des Coaches und Beraters

Wie kann ein Fachexperte als Coach oder Berater dazu beitragen, dass Gerechtigkeit durch das eigene Wirken gestaltet wird? Die bisherigen Überlegungen haben einerseits Vorstellungsmodelle von Gerechtigkeit und andererseits das spezifische Vorstellungsmodell von Tugend hinsichtlich ihrer Geeignetheit, Angemessenheit sowie in Bezug auf die Wirksamkeit für das individuelle Leben und Erleben und die Gestaltungsmöglichkeiten von Gerechtigkeit hinterfragt. Für die Kontexte von Coaching und Beratung ergibt sich die Fragestellung, inwieweit innerhalb dieser Verhältnisse ein Beitrag dafür geleistet werden kann, dass mehr Gerechtigkeit zur Ausprägung gelangt. Insbesondere, wenn davon auszugehen ist, dass keinen Auftrag durch den Klienten erfolgen wird, der sich danach richtet, mehr Tugendgerechtigkeit im eigenen Handeln umzusetzen. Der Coaching- und Beratungskontext ist davon geprägt, dass ratsuchende Personen Fachkräfte aufsuchen, die aus einer professionellen Rolle heraus agieren und dabei ihre Individualität und Persönlichkeit in diese Rollenausübung einbringen.

Es ist gut erforscht, dass für die Wirksamkeit von Psychotherapie, die therapeutische Allianz als robuster allgemeine Wirkfaktor (Norcross & Lambert, 2018; Wampold & Imel, 2015) gilt und diese wesentlich darüber entscheidet, ob eine Therapie erfolgreich ist und die gewünschte

positive Veränderung eintreten kann. Gelingt es, nach dem Ansinnen von Carl Rogers (Rogers, 1951), eine echte Begegnung zwischen zwei Menschen entstehen zu lassen, die zuallererst eine authentische Begegnung zwischen den Individuen bedeutet, dann ist die Wirkungswahrscheinlichkeit für eine potenzielle Zielerreichung erhöht. Für die generelle Zielsetzung, einen Einfluss auf die Gerechtigkeitsschaffung zu nehmen, kann daher konstatiert werden, dass die Rolle, die seitens des Fachexperten eingenommen wird, eine Bewusstheit erfordert, dass durch das persönliche Sich-zum-Anderen-Verhalten, der Erfolg dieses Vorhabens wesentlich beeinflusst wird.

Der Fachexperte selbst kann durch die Form der Begegnung zum Rollenmodell für zukünftige Formen der Beziehungsgestaltung werden. Es obliegt ihm, ein existenzielles Resonanzverlangen stillen zu können, indem er als aktiver Gestalter von Resonanz fungiert und einen Rahmen für die Schaffung einer Resonanzbeziehung bereitet. Dies gelingt zunächst durch die individuelle Verantwortungswahrnehmung, in einen Beziehungsmodus einsteigen zu wollen, der das jeweilige Gegenüber als ganzheitliche Persönlichkeit anerkennt und diese mit der bestehenden Weltsicht vorurteilsfrei aufnimmt und annimmt. Die Bejahung des Gegenübers in den mitgebrachten Facetten seines Selbst mit allen Persönlichkeitseigenschaften, Fähigkeiten und Kompetenzen sowie Wahrnehmungen, die respektvoll aufgenommen werden, ist hierbei als die personale Tugend der Gerechtigkeit von Coaches, Beratern und Therapeuten zu konnotieren. Die Bereitstellung eines Anerkennungsmusters, das darauf ausgerichtet ist, die Person des Klienten in ihrer Ganzheit aufzunehmen, anzuhören und mit Respekt und Würde zu behandeln ist eine Erfahrungsgestaltung, die die Person des Klienten dazu befähigt, sich als Individuum angenommen zu fühlen.

Durch die Gestaltung einer Erfahrung, die in besonderem Maße bedeutungsvoll ist und eine Form der Beziehung darstellt, die durch ihre Form der positiven Interaktion das Selbstverhältnis qualitativ stärkt, können bewusste oder unbewusste Missachtungs- und Entfremdungserfahrungen bearbeitet und transformiert werden. Die Gewährleistung, dem eigenen Beziehungsbedürfnis, innerhalb eines geschützten Raumes, durch eine positive Resonanzerfahrung begegnen zu können und das Selbst entlang dieser Erfahrung zu spüren, vermag das Individuum zu affirmieren und jene Ressourcen freizusetzen, die für die autonome Verfolgung der eigenen Resonanzgestaltung gebraucht werden. Das Bewusstsein des Coaches oder Beraters eine Funktion einzunehmen, die in ihrer Wichtigkeit weit über die Funktion eines Prozessbegleiters für eine individuelle, spezifische Problemstellung hinausreicht, hilft dabei, den Fokus spezifisch auf die Person des Gegenübers auszurichten. Das Zurücknehmen der

eigenen Person und das Einlassen auf die präsentierte Weltsicht, die Klienten zunächst ausbreiten dürfen, ohne auf wahrgenommene Barrieren zu stoßen, bedeutet sich selbst als Resonanzfläche darzubieten und bereits damit ein Beziehungsangebot zu unterbreiten. Die Wahrnehmung, dass ungeteilte Aufmerksamkeit angeboten, ein ernsthaftes Beziehungsangebot bereitgestellt wird und zudem äußere Sicherheit besteht, kann aus Klientensicht dazu führen, dass durch diese erlebte Form der Anerkennung der eigenen Person gegenüber, ein formativer und „heilender“ Effekt einsetzt.

Je nachdem, zu welchem Zeitpunkt im Leben Klienten ein Gesprächsangebot wahrnehmen, bestehen bereits eindrückliche Erlebnismuster und biografiebedingte Bahnungen im Gehirn. Diese Bahnungen haben auch aufgrund von potenziellen Missachtungserfahrungen, zu einer nun gegebenen Form der inneren Landkarte mit dazugehörigen Schemata geführt. Da die persönliche Landkarte der Klienten kein weißes und unbeschriebenes Blatt darstellt, kann nicht davon ausgegangen werden, dass die Schaffung einer responsiven Resonanzerfahrung einen unmittelbaren Effekt auslöst. Die Aufgabe des Beraters, Coaches oder Therapeuten muss es dann sein, die Beziehungsqualität weiter zu forcieren, um zu einer Atmosphäre mit emotionaler Sicherheit und Kommunikations- und Interaktionsflexibilität zu gelangen, die aus der Erstarrung und Stummheit des Resonanzerlebens herausführt. Neben der eigenen inneren Landkarte bringen Klienten zudem unterschiedliche Selbst-Entwicklungsstände, Lebensphasen und variierende Integrationsmöglichkeiten für neue Erfahrungen mit ein. Der Aufbau und die Stabilisierung der Beziehung ist prinzipiell schon allein deshalb relevant, weil, wie die Forschung zeigt, ohne eine tragfähige therapeutische Allianz nicht davon auszugehen ist, dass Annäherung an spezifische Themen und personenbezogene Problemstellungen mit Interventionen überhaupt möglich ist. Abseits der angewandten Interventionen und Methoden, die dazu beitragen sollen, dass ein spezifisches Ziel erreicht wird, ist es zunächst die Person des Coaches und Beraters selbst, die einem anderen Menschen begegnet.

Als Mensch innerhalb der professionellen Rolle und als Teil eines professionellen Umfelds besteht tugendhaftes Gerechtigkeitshandeln darin, einem anderen Menschen, trotz professioneller „Barrieren“, empathisch sowie mit Solidarität, Akzeptanz und Vertrauen zu begegnen. Dieser inhärente Teil der professionellen Rollenausübung findet auf einer basalen Ebene statt, welche sich allein auf das Menschsein bezieht. Dem Gegenüber auf dieser Ebene begegnen zu können, führt dazu, dass die Würde, die aus der Begegnung selbst stammt, dafür genutzt werden kann, in einen professionellen Austausch zu gelangen.

Innerhalb des professionellen Austausches und unter Rückgriff auf die im Zuge der beruflichen Professionalisierung gewonnenen Wissens- und Kenntnisbeständen, kann dann eine Spiegelung von Verhaltensweisen, Mustern, Persönlichkeitsfacetten und problemgenerierenden Systembedingungen gelingen. Individuen können so durchaus mit Wahrnehmungen oder Beobachtungen konfrontiert werden, ohne, dass die Person eine Abwertung oder Ablehnung erfährt oder wahrnimmt. Durch diese Form der Beziehungsgestaltung und die Anerkennungsgewährung für Klienten kann eine produktive und transformative Wirkung hinsichtlich des vorhandenen Selbstbildes für die Klienten erreicht werden. Die erlebte, wahrgenommene und schlussendlich inkorporierte Anerkennung, kann zu einer neuen Form der Selbst-Interpretation führen. Für Coaches und Berater ist diese Form der Werteorientierung, Anerkennung für die Selbst- und Weltinterpretation der Klienten bereitzustellen, die wichtigste Form der normativen Orientierung im eigenen Wirken. Nur wenn diese Orientierung die Tätigkeit als Coach und Berater normiert, kann davon ausgegangen werden, dass Klienten durch ihre Interaktionserlebnisse mit dem Coach und Berater selbst zu einer Hinwendung und Befassung mit Anerkennungsprozessen im Sinne der Gerechtigkeitsschaffung gelangen können. Anerkennungsgewährung und Resonanzgestaltung sollten für die Person des Beraters und Coaches zu einer Kategorie werden, die die professionelle Arbeit gestaltet, aber nicht nur im professionellen Kontext verbleibt, sondern zu einem inhärenten Bestandteil der Gesamtpersönlichkeit wird und als wesentliche Facette das Leben und Handeln, auch als Privatperson, bereichert.

8.4 Einwirkung ohne Erwartung und Beeinflussung ohne Manipulation

Für jedes Individuum findet eine dauerhafte Befassung mit dem eigenen Selbst, der Erwartungshaltung an sich und andere und der Frage danach, wie die zukünftige Lebensverfolgung aussehen kann oder wie diese gestaltet werden soll, statt. Die Suche nach einer persönlichen Identität, die in Auseinandersetzung mit den äußeren Eindrücken durch Erziehung, Sozialisation und gesellschaftliche Umgebungsfaktoren stattfindet, nimmt einen wesentlichen Teil des menschlichen Lebens ein. Die Formatierung von persönlichen Wünschen, Glaubenssätzen und Lebenseindrücken hin zu einer Orientierung, nach der das eigene Leben gestaltet und ausgerichtet werden kann, zu etwas das andauert und beständigen Wert beibehält, erscheint attraktiv. Vermag eine dauerhaft gültige Orientierung doch dabei zu helfen den eigenen Platz in der Welt besser zu finden und unabhängig von sonstigen vorhandenen Rahmenbedingungen einen Fixstern zu haben, der Handlungen, Verhalten und persönliches Streben lenkt und ausrichtet. Die Realisierung des eigenen Verständnisses von Sinnhaftigkeit und Selbstausdruck entlang der Lebensbiografie ist die größte und wichtigste

Aufgabe in der persönlichen Lebensführung. Ergibt sich ein Besuch bei einem Coach, Berater oder Therapeuten, haben zu diesem Zeitpunkt im Leben bereits mannigfaltige Einwirkungen auf das Selbst stattgefunden. Diese haben einerseits zur Formung der inneren Landkarte beigetragen und andererseits wurden bereits einige Optionsräume hinsichtlich der eigenen Lebensgestaltung erkundet, gewählt oder als nicht verfügbar erlebt wurden. Das Individuum hat bereits unterschiedlichste Formen von Erwartungshaltungen an das eigene Handeln und die eigenen Fähigkeiten erfahren. Es wurde bewertet, eingeordnet und hat vermutlich auch Restriktionen und Abwertungserfahrungen erfahren müssen.

Je nachdem, wie den unterschiedlichen Erwartungshaltungen an die eigene Person begegnet werden konnte, welche Attribuierungen für Misserfolge und Erfolge herangezogen wurden und welche Ressourcen zur Bewältigung von Problemstellungen genutzt werden konnten und können, hat das Individuum ein differenziertes Verständnis von Selbstwirksamkeitserfahrungen gesammelt. Dieses Wunderwerk an Komplexität bringt der Mensch mit ein, in ein Gespräch, welches im besten Fall von Freiwilligkeit geprägt ist, unter Umständen aber auch in einem Zwangskontext stattfinden kann. In diesem Gespräch findet eine soziale Begegnung statt, die zunächst durch die Unterschiedlichkeit der Rollen bestimmt ist und aufgrund dessen zunächst eine Künstlichkeit aufweist. Diese Künstlichkeit kann nur aufgelöst werden, wenn der Rolleninhaber der professionellen Rolle es schafft, einen Teil der Rollendistanz aufzulösen und sich bewusst dazu entscheidet, das Gegenüber nicht nur als Symptomträger mit Bedürftigkeit wahrzunehmen, sondern abseits der mitgebrachten Klientenrolle, als menschliches Individuum mit eigener Identität, individuellen Charakteristiken, Kompetenzen und Erfahrungen zu betrachten.

Wie kann eine Fachkraft, die unter Umständen mit einer spezifischen Fragestellung aufgesucht wird, annehmen, das Leben eines Individuums nachhaltig zu beeinflussen, ohne dass dies die eigene Funktion und Rolle überschätzt und überfordert? Das Wissen darum, dass jeder Mensch ein Bedürfnis nach Wahrnehmung und Anerkennung besitzt und ebenso ein Leben führen möchte, das als sinnvoll und erfüllt erlebt wird, hilft dabei, zu formulieren, was einen Beitrag für die übergeordnete Zielsetzung darstellen könnte. Es ist zudem ein Fingerzeig für den potenziellen Wert, der aus diesem Kontext entstehen kann.

Die Erwartung an einen Beratungskontext ist nicht explizit davon geprägt, dass Klienten Anerkennung für ihre Art des Seins und die Art und Weise, wie sie auf die Welt und ihre Umgebung blicken, erhalten möchten.

Sicherlich erwarten sie auch nicht, durch einen Besuch beim Coach oder Berater etwas für die eigene Gerechtigkeitswirksamkeit zu tun. Vielmehr wollen sie Hilfestellung für die Lösung einer Fragestellung erhalten oder streben die Veränderung eines unerwünschten Zustandes an. Man könnte deshalb annehmen, dass die Art und Weise, wie ihnen begegnet wird, nicht von Relevanz ist, solange die eingesetzte Methodik das Veränderungsziel erreicht. Neben der bereits dargelegten Wichtigkeit für die Wirksamkeit von Veränderungsprozessen, die aus der funktionalen therapeutischen Allianz erwachsen, sind jedoch gerade die Authentizität der Begegnung zwischen Menschen, die Möglichkeit, ungeteilte Aufmerksamkeit zu erleben, und als Person gehört zu werden, wertbestimmende Elemente des Beratungskontextes. Ein Coach oder Berater kann dem Menschen innerhalb des durch ihn ermöglichten Kontextes eine Form der ganzheitlichen Anerkennung zukommen lassen, die in anderen Kontexten so nicht möglich ist. Die absolute Aufmerksamkeitsfokussierung über eine Zeitspanne, die als sehr intensiv erlebt werden kann, vermag es, die Begegnung zu einer besonderen Form der Resonanzgestaltung werden zu lassen und damit ein spezifisches Resonanzerleben zu ermöglichen.

Das Erleben eines Resonanzverhältnisses ist nichts, was eingefordert werden kann oder eine Form konkreter Messbarkeit mit sich bringt. Die Anerkennung des Klienten durch den Coach oder Berater, die in einer Wahrnehmung des Klienten, diese Anerkennung für die eigene Person, die eingebrachten Erzählungen, Sichtweisen und das Verständnis der Welt, vorurteilsfrei zu erhalten, gipfelt, führt aber wahrscheinlich zu einer emotionalen Verbundenheit und einem positivem Resonanzerleben. Dieses Resonanzerleben ist keine bewusste oder formulierte Erwartung und doch erzielt sie eine Wirkung, die fortfolgend zu einer Ressource erwachsen kann. Die Fachkraft, als diejenige Person, die als aktiver Resonanzgestalter fungieren kann, vermag die Weltsicht des Besuchenden bereits dadurch verändern, dass eine Erfahrung der Wechselwirkung von Resonanz ermöglicht wird. Diese Erfahrung ist unabhängig von weiteren spezifischen Interventionen zur Bewältigung oder Verbesserungen von wahrgenommenen Problemstellungen zu sehen. Sie beeinflusst jedoch das Erleben signifikant und nimmt damit einen Einfluss auf die Welterfahrung des Gegenübers. Die Erfahrung von Anerkennung in diesem Kontext kann wiederum einen Prozess initiieren, der das Individuum selbst dazu befähigt, menschliche Begegnungen so zu gestalten, dass innerhalb von Interaktionsakten, die Ganzheit des Gegenübers angenommen werden kann. Das Erleben und die Erkenntnis darüber, wie wertstiftend eine durch Anerkennung getragene Interaktion für das Selbstverhältnis sein kann, können dazu führen, dass die persönliche Weltaneignung als aktiver Vorgang forciert wird.

Das individuelle Vermögen und die eigene Haltung der Fachkraft, sich auf das präsentierte Andere einzulassen, beeinflusst die Wirkung für Interventionen im Prozess. Die Voraussetzung, dass die zwischenmenschliche Begegnung eine ehrliche und wahrhaftige darstellt, führt dazu, dass Verhaltens- oder Wesensänderungen aus Einsicht und Reflexion entstehen können und nicht einer Form der Manipulation entkeimt, die durch Macht- oder Wissensunterschiede oder aus der Beraterischen Instrumentalisierung von Bedürftigkeit zur Einflussnahme führt. Nur so ist es möglich durch das individuelle Wirken und die persönliche Ausrichtung der Fachkraft auf das Gegenüber, den Wert von Anerkennungsgewährung erfahrbar werden zu lassen und gleichsam zu illustrieren, dass durch die bloße Wahrnehmung, Anerkennung und Akzeptanz anderer Persönlichkeiten, Lebensentwürfe und Denkmuster in ihrer Unterschiedlichkeit, ein Unterschied im eigenen Erleben und im Erleben des jeweiligen generalisierten Anderen kreiert wird. Es bietet sich die Chance, dass durch die praktische Erfahrung der Anerkennung sowie die erlebte Resonanz aus dem Beratungskontext, Ableitungen für das eigene Selbst getroffen werden können und somit auch hinsichtlich des eigenen Interagierens mit generalisierten Anderen eine Transformation hin zur Anerkennungsgewährung stattfindet. Damit wäre ein Beitrag zur personalen Gerechtigkeitsförderung und in der Folge des gerechten Wirkens geleistet – auch wenn diese Etikettierung nicht unbedingt bewusst wahrgenommen werden würde. Primär sollte nicht die Kompetenzadressierung des Gegenübers im Vordergrund stehen. Vielmehr formt die Authentizität der Begegnung den weiteren Beratungskontext und die Möglichkeiten der unterstützenden Einflussnahme aus der Rolle des Coaches und Beraters heraus.

8.5 Lebensgestaltung und Tugenderfüllung

Die Perspektive der Weltaneignung kann meines Erachtens als eine bewusste Form der Lebensgestaltung betrachtet, respektive in eine wahrgenommene Perspektive dazu überführt werden. Die Ausrichtung des Menschenlebens auf Erfüllung und Qualität, auf ein Erleben, welches das eigene Wirken und Handeln an einen übergeordneten Zweck anbindet und durch Sinngebung bereichert, ist eine allgemeine menschliche Daseinsvorstellung. Eine Sinngebung, die Auswirkung auf das eigene Leben und das anderer Menschen besitzt und damit nicht nur die eigene Identität gestaltet, sondern auch die Identitätskonzeptionen von anderen Menschen positiv beeinflussen kann, wäre demnach ein kraftvoller Katalysator für die individuelle Lebensausrichtung. Die Aussicht darauf, eine Orientierungsmöglichkeit zu besitzen, die sowohl Beständigkeit als auch Wirksamkeit anbieten kann und einen wesentlichen Unterschied für die Zufriedenheit im Moment, aber auch hinsichtlich der Lebensspanne ausmachen könnte, erscheint insofern äußerst attraktiv. Für die Übernahme einer Zielvorstellung, die das eigene

Vorgehen im Umgang mit Menschen normiert und die darauf ausgerichtet ist, einen Unterschied in der Welterfahrung und in der Weltaneignung herbeizuführen, ist eine bewusste Befassung mit dem Erkenntnismoment, dass Anerkennungsgewährung ein taugliches Instrument für die eigene Entwicklung darstellt, von zentraler Bedeutung. Damit eine emotionale und motivationale Grundlage entstehen kann, muss sich das Individuum erarbeiten, dass die Selbstausrichtung als Anerkennungsgarant attraktiv ist und insofern eine verfolgenswerte Perspektive für die Lebensgestaltung darstellt. Von Relevanz ist hierfür die Befassung mit Wirksamkeitserfahrungen, die Individuen aus eigenen Handlungen und dem eigenen Verhalten ziehen.

Eine Tugend der Gerechtigkeit, die Anerkennung als Gerechtigkeitsgaranten postuliert, stellt einen abstrakten individuellen Orientierungsrahmen dar. Damit eine Anbindung an diese Form der Tugendverfolgung überhaupt stattfinden kann, muss ein Individuum eine entsprechende Haltungsmotivation entwickeln. Eine sich daraus ergebende Verhaltensorientierung hin zu einer bewussten Gewährung von Anerkennung kann erfolgen, wenn die kognitiven Möglichkeiten der Verarbeitung, bezüglich des Wesens von Anerkennung und wie diese personal an andere Personen weitergegeben werden kann, vorhanden sind. Während eine Orientierung am „gut sein“, zwar auch abstrakt ist, durch die vorhandene Dichotomie des „schlecht“ oder „böse“ seins, jedoch zumindest eine plastischere Einordnung und Abgrenzung erfolgen kann, ist dies für die konzeptionelle Fassbarkeit der Anerkennung herausfordernder. Das Individuum muss ein Konzept davon entwickeln können, wie Anerkennung durch personales Agieren gewährt wird, welche positiven Auswirkungen und damit Handlungsergebnisse damit einhergehen und inwieweit diese Haltung für die eigene Lebensgestaltung bedeutsam ist. Die Zentrierung des eigenen Handels auf ein abstraktes Handlungsergebnis scheint vor allem dann erfolgswahrscheinlich, wenn ein Kognitions- und Entwicklungsniveau erreicht ist, das keine akute Bedürfnisbefriedigung mehr nach sich ziehen muss. Gleichwohl nehmen auch implizite Motive wesentlichen Einfluss auf die Entwicklung und das Verhalten von Kindern. Dies bereits „bevor sprachliche Anweisungen und Selbstreflexion motivationalen Prozessen ein deliberatives und der höheren Kognition angehörendes Gepräge geben können“ (Heckhausen & Heckhausen 2010, S. 452).

Um zu verstehen, wie die Lebensgestaltung mit einer andauernden Motivation für die Form der Lebensausrichtung angereichert werden kann, die als so attraktiv bewertet wird, dass sie für eine langfristige Orientierung Wirksamkeit erfährt, ist es sinnvoll, sich mit einem Grundprinzip der Motivationspsychologie zu befassen.

Ein Grundprinzip der Motivationspsychologie besagt, dass ein Motiv zunächst durch einen dazu passenden Anreiz angeregt werden muss, bevor es auf das Verhalten einwirken kann. Als Anreiz wird dabei ein Situationsmerkmal definiert, das aufgrund früherer Lernerfahrungen mit der Möglichkeit assoziiert wird, ein Motiv zu befriedigen und als Folge davon belohnend wirkende Affekte auskosten zu können. (Brunstein 2010, S. 234)

Eine klare Unterscheidung zwischen den Einflussgrößen impliziter und expliziter Motive und deren Auswirkungen auf Verhalten oder Selbsterwartungen für die Lebensverfolgung kann derzeit nicht getroffen werden. Es ist jedoch davon auszugehen, „dass implizite und explizite Motive durch unterschiedliche erzieherische Praktiken in der Sozialisation beeinflusst werden“ (ebd., S. 244, vgl. auch McClelland et al. 1989). Die tugendhafte Selbstanbindung an ein gerechtes Leben, welches die Anerkennungsgewährung als bestimmende Einflussgröße benennt, muss durch einen oder mehrere Faktoren Inspiration erfahren, sodass eine implizite oder explizite Anbindung an diese Form der lebenslangen Lebensausrichtung erfolgt. Explizite (Selbst)-Motivation zur Zielerreichung kann im Laufe des Lebens immer wieder eine Veränderung erfahren. Insbesondere dann, wenn das Selbstkonzept eine Veränderung erfahren hat und andere Aspekte als zuvor einen Einfluss auf das eigene Denken und Erleben nehmen und damit den Zugang zu Gefühlen und Bedürfnissen differenziert gestalten. Für jedes Individuum existieren unterschiedliche Lebensthemen, verschiedene Sehnsüchte und Ziele. Eine Tugend, die als lebensbegleitendes Motiv beständiger Teil der Lebensverfolgung sein soll, benötigt zur bestmöglichen Wirkungsentfaltung eine starke implizite und explizite Verankerung.

Dass die Erfahrung von Anerkennung für das Individuum von elementarer Wichtigkeit ist, wurde bereits ausführlich dargelegt. Die Bedeutsamkeit von Anerkennung und von personaler Anerkennungsgenerierung muss jedoch in das Bewusstsein, ebenso wie das Unterbewusstsein, des Individuums gelangen, damit die Gewährung von Anerkennung zu einem Bedürfnis werden kann und die Resonanzgestaltung im Kontakt mit anderen Menschen als sinnstiftend erlebt wird. Wie können diese Bewusstwerdung und der Erkenntnisgewinn gelingen, dass es lohnenswert ist, Gerechtigkeit in Form von Anerkennung durch das personale Agieren zu einem zentralen Lebensmotiv zu erheben? Es muss konstatiert werden, dass Anerkennung, obwohl sie im wissenschaftlichen Diskurs hinsichtlich ihrer Rolle und Relevanz für die Gerechtigkeit eine nachhaltige Würdigung erfahren hat, im Alltagsverständnis noch nicht von der Wahrnehmung ausgegangen werden kann, dass die Fokussierung auf Anerkennungsverhältnisse einen wesentlichen Beitrag für Gerechtigkeit bereitstellen kann.

Wenn die Gewährung von personaler Anerkennung als Motiv noch nicht hinreichend durch die jeweiligen möglichen Sozialisationsinstanzen vermittelt wird, stellt sich die Frage, wie ein

Individuum für sich erkennen kann, dass eine Tugend, die Anerkennungsgewährung in den Mittelpunkt stellt, einerseits zur Selbst- und andererseits zur Gerechtigkeitsverwirklichung beitragen kann. Damit wird gleichzeitig ein zentrales Element, welches unweigerlich mit einer Tugendausrichtung in Verbindung gebracht wird, adressiert. Das implizite Versprechen, dass Tugenderfüllung damit einhergeht, persönliches Glück zu ermöglichen. Persönliches Glück kann nicht wirklich erfasst oder operationalisiert werden. Allerdings ist eine Verknüpfung von Sinnerfüllung, das Gefühl gebraucht zu werden und einen Beitrag zum Gelingen des Ganzen leisten zu können, durchaus maßgeblich für die eigene Zufriedenheit. Entsteht eine Bewusstheit, ein Wissen darum, mittels Anerkennungsgewährung nicht nur einen Beitrag für die eigene Selbstachtung zu leisten, sondern tatsächlich etwas zum Lebensglück eines anderen Menschen beitragen zu können, entsteht Sinnempfinden. Demnach ist es möglich, durch tugendhaftes Gerechtigkeitshandeln sowohl etwas für sich selbst zu tun als auch für andere.

Wir begegnen da einem Phänomen am Menschen, das ich für fundamental anthropologisch halte: die Selbst Transzendenz menschlicher Existenz! Was ich damit umschreiben will, ist die Tatsache, dass Menschsein allemal über sich selbst hinausweist auf etwas, das nicht wieder es selbst ist - auf etwas oder auf jemanden: auf einen Sinn, den zu erfüllen es gilt, oder auf ein anderes menschliches Sein, dem wir da liebend begegnen. Im Dienst an einer Sache oder in der Liebe zu einer Person erfüllt der Mensch sich selbst. Je mehr er aufgeht in seiner Aufgabe, je mehr er hingegeben ist an seinen Partner, umso mehr ist er Mensch, umso mehr wird er selbst. (Frankl 2002, S. 75)

Das Zitat von Viktor Frankl verweist auf einen sehr existenziellen Aspekt des menschlichen Daseins: Die Bedürftigkeit des Menschen nach anderen Menschen, die Zusammengehörigkeit des Individuums mit anderen Individuen und das Streben nach Gemeinsamkeit. Es ist die Chance das eigene Leben und Handeln durch die Form des in Kontakt Treten und die Verbindung mit anderen Menschen, bedeutsam werden zu lassen. Nun erscheint diese Ausrichtung im Sinne einer Lebenszielorientierung weniger fassbar als eine Orientierung, die das persönliche Streben nach Gütern und Ressourcen ausrichtet, die sich auf eine Selbstoptimierung konzentriert oder die Verwirklichung von Chancen und Optionen vorsieht. Durch die Fokussierung des essentiellen menschlichen Bedürfnisses nach menschlicher Begegnung, die durch die Gewährung von Anerkennung personal verwirklicht werden kann, findet eine zentrale Selbst-Anbindung an ein wertvolles Langzeitziel statt. Dieses kann nicht nur die Funktion einnehmen Befriedigung, Motivation und Sinn für das eigene Lebensmodell bereitzustellen, sondern dauerhaft Einfluss auf das Erleben und Leben von anderen Menschen nehmen. Es wäre eine Tugendverfolgung, die durch die Gewährung von Anerkennung dazu beiträgt, Gerechtigkeit in die Welt zu tragen.

9 Gerechtigkeit als Tugend im Kontext von Coaching und Beratung – ein Fazit

Eine Arbeit, die sich mit dem Topos der Gerechtigkeit befassen möchte, benötigt einen weiten Blick und muss sich dennoch fokussieren, um sich in der Fülle der Gedankenlinien und der reichen Historie um die Idee der Gerechtigkeit nicht zu verlieren. Ausgehend von der Hypothese, dass eine Tugend der Gerechtigkeit, die wirkmächtigste Form von Gerechtigkeit darstellt, um Gerechtigkeit bestmöglich zu finalisieren, musste so zunächst eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Ansätzen zur Gerechtigkeit stattfinden. Alle konzeptionellen Befassungen mit dem Wesen von Gerechtigkeit haben das Ziel, nicht nur Gerechtigkeit selbst fassbar und bestimmbar zu machen, sondern fortfolgend dafür einzutreten, dass Gerechtigkeit eine verlässliche, nachhaltige und konstante Orientierung bleibt, die das menschliche Leben begleitet. Zu ergründen, wie Gerechtigkeit wirkungsvoller und besser zur Entfaltung gebracht werden kann, ist ein schon lange verfolgtes Anliegen der Menschheit. Ebenso scheint das Gefühl selbst Gerechtigkeit zu erfahren, essenziell für das menschliche Leben und Erleben zu sein und stellt damit ein bedeutungsvolles Bedürfnis dar. Gerechtigkeit normiert das menschliche Miteinander und die Art und Weise, wie Menschen ihre Beziehungen zu gestalten vermögen. Insofern verwundert es nicht, dass so viele Bemühungen darauf ausgerichtet wurden und noch immer werden, Gerechtigkeit in eine Form zu gießen, greifbar und verstehbar zu machen und den Gegenstand dieses wichtigen menschlichen Bedürfnisses so zu formatieren, dass dieser das Leben der Menschen bestmöglich durchdringen und begleiten kann. Im Geiste dieses Ansinnens hat sich diese Arbeit damit beschäftigt, verschiedene Facetten von Gerechtigkeit zu betrachten und Konzeptionen von Gerechtigkeit sowie die daraus erfolgenden Ableitungen zu illuminieren.

Dabei bestand die Fragestellung fort, ob das Individuum eine Rolle einnehmen kann, die sich darauf bezieht durch das eigene Wirken als Person einen wesentlichen Beitrag für Gerechtigkeit leisten zu können. Die Betrachtung von bedeutenden Ansätzen der Verfahrensgerechtigkeit zeigte, dass, obschon die Bestrebungen einen Prozess zu etablieren der Gerechtigkeit als Ergebnis vorsieht, ein nachvollziehbares und sinnhaftes Unterfangen darstellt, die Umsetzung mit dem vorliegenden Zwang der Objektivierung von Einflussfaktoren jedoch künstlich bleibt. Kein Verfahren kann ein final kohärentes System bereitstellen, welches auf eine übertragende Charakterisierung und Eigenverantwortung beteiligter Individuen gänzlich verzichten könnte. Die Umsetzung respektive der Umsetzungserfolg eines erdachten und konstruierten Systems oder Verfahrens, fällt zurück auf die wesentliche Einflussgröße – den individuellen Wertbeitrag

des Menschen. Auseinandersetzungen mit der Thematik der Gerechtigkeit müssen versuchen das individualpsychologische Konstrukt der menschlichen Struktur angemessen zu berücksichtigen. Dies kann in Modellen der Verfahrensgerechtigkeit nicht ausreichend vollzogen werden, weil diese die Determinanten menschlichen Fühlens und Handelns nicht als individuellen Prozess einer zu entwickelnden Haltung konstruieren und abbilden können. Verfahren benötigen Versachlichung und müssen dadurch die Verkürzung des menschlichen Wesens in Kauf nehmen.

9.1 Gerechtigkeit als Tugend in Verbindung mit der formativen Kraft der Anerkennung

Durch die Wahl einer Perspektive, die Gerechtigkeit als Tugend, als die wertvollste Einflussgröße für die Implementierung von Gerechtigkeit annimmt, sollte der Vorstellungsrahmens von Tugend eingehend examiniert werden, um hiernach bewerten zu können, welche impliziten und expliziten Aspekte das Verständnis von Tugend umgeben. Dies wurde in Auseinandersetzung und Befassung mit Gedankenlinien von MacIntyre, Sandel, Höffe und Nussbaum geleistet. Hiernach erfolgte die für mich notwendige Präzisierung und Fokussierung eines aus heutiger Perspektive angemessenen Begriffsverständnisses von Tugend, das den historischen Rahmen einordnet und hinsichtlich Geeignetheit und Angemessenheit transformiert, ohne die anthropologische Annahme von Aristoteles, dass der Mensch ein funktionelles Wesen mit essentiellm Zweck sei, zu degradieren.

Ausgehend von dieser Differenzierung erfolgte eine Fokussierung auf sowie ein Vorschlag für eine zeitgemäße Lesart von Tugend. Tugend sollte hiernach als eine personale Haltung verstanden werden, die nicht die Selbstoptimierung in Abgrenzung und im Wettbewerb zu anderen priorisiert, sondern eine Orientierung an der eigenen Selbst-Entwicklung vornimmt, die sich am Wesen des „Anderen“ anbindet und dieses anerkennt. Die Assoziierung von Tugendhandeln mit einer Kontextualisierung von Anerkennung, die als moralischer Akt in sozialen Umgebungen wirksam werden kann und deren essentielles Kriterium darin liegen muss, dass ihr ein positiver normativer Charakter innewohnt, illuminiert ein wirksames Konstrukt für eine lebensweltliche Implementierung des gerechtigkeitsschaffenden Tugendgedankens. Die Realisation, dass die Generierung von Anerkennung wirksam zur Schaffung von Gerechtigkeit beiträgt und Anerkennungsgerechtigkeit nicht alleine in gesellschaftlichen Sphären dazu beiträgt, Gerechtigkeit auszuprägen, sondern als personale Orientierung gleichermaßen Identitäts- und Gerechtigkeitsbildend sein kann, öffnet eine Perspektive auf Gerechtigkeit, die Anerkennungsgewährung als wesentliche Dimension von

Gerechtigkeit normiert und für die Facette der Tugendgerechtigkeit als konstitutiv gelten kann. Gerechtigkeit verwirklicht sich in Auseinandersetzung mit anderen Individuen, weshalb die Verknüpfung mit dem Konstrukt der Anerkennung und die Möglichkeit mittels Anerkennungsgewährung einen personalen Beitrag für die Gerechtigkeitsschaffung zu leisten, eine passgenaue Verwirklichungsform von Tugendgerechtigkeit darstellen kann. In der ausführlichen Befassung mit dem Gesamtkonzept von Honneths Gerechtigkeitstheorie, die den Begriff von Gerechtigkeit im Ansinnen abstrakten Gerechtigkeitsvorstellungen in Handlungsformate zu übertragen, öffnete, wodurch auch die Anschlussfähigkeit an das Format der Tugendgerechtigkeit ermöglicht wurde, konnte aufgezeigt werden, dass Anerkennung sehr wohl eine formative Rolle einnehmen kann. Diese Funktion kann Anerkennung einnehmen, wenn sie ein ideologiefreies Konstrukt bleibt und die normative Ausrichtung als konstitutiven Kern verankert. Anerkennung muss als eine Haltung, die im Sinne einer handlungswirksam gewordenen Einstellung realisiert wird, Effekte entfalten. Dies kann meines Erachtens basal und authentisch nur durch Individuen selbst geleistet werden und nicht durch Institutionen oder Organisationsformen. Gesellschaften und Institutionen, oder allgemein Zusammenschlüsse von Individuen zu Systemen, können sicherlich den Fortschritt in den Sphären der Anerkennungsgewährung sichern und messen. Die spürbare Verwirklichung von Anerkennung geschieht dennoch durch den moralischen Akt selbst, der vom Subjekt ausgeht und vom anderen Subjekt rezipiert wird. Die durch Honneth benannten Dimensionen des Selbstvertrauens, der Selbstachtung und der Selbstschätzung werden erlebbar durch personale Interaktionsbeziehungen und Anerkennungsakte. Im menschliche Aufeinander-bezogen-sein erwächst die personale Möglichkeit durch die Form der Beziehungsgestaltung, die andernfalls bestehende Notwendigkeit, Anerkennung als Kategorie des Kampfes definieren zu müssen, zu überwinden. Die Potenz eine Form der strukturellen Kopplung einzugehen und hierdurch zu bestärken, Autonomie zu fördern und hierbei dem Kern des menschlichen Wesens, dem sozialen Zweck des menschlichen Miteinanders, nachzukommen und dieses zu gestalten, ist ein wesentlicher Daseinszweck und stellt folglich eine personale Tugend dar, die Gerechtigkeit schafft.

9.2 Gerechtigkeit als Desiderat eines individuellen Bildungsprozesses

Durch den Titel der Arbeit „Gerechtigkeit als Tugend im Kontext von Coaching und Beratung“, entsteht eine Form der Dichotomie, die die beiden wesentlichen Akteure eines Coaching- oder Beratungsprozesses umfasst. Einerseits wird die Perspektive des Klienten adressiert und andererseits die des Coaches, respektive Beraters. So erwächst die Fragestellung, ob und wie durch eine professionelle Einwirkung des Coaches oder Beraters auf den Klienten,

gerechtigkeitsfördernde Prozesse angestoßen werden können, die im Klienten selbst wirksam werden. Ebenso, wie die Rolle und Funktion der Fachkraft erforscht werden kann, hinsichtlich Einflussfaktoren und Relevanz für den Prozess, beziehungsweise, wie die Fachkraft selbst tugendhaft agiert. Durch die Interpretation des Anerkennungsaktes als praktische Einstellung mit einem affirmierenden und eindeutig positiv ausgerichteten Handlungsakt gegenüber dem generalisierten Anderen, konnte im Zuge dieser Arbeit nachvollzogen werden, wie sich dies für den Kontext von Coaching und Beratung darstellen muss. Das Ergebnis der Auseinandersetzung mit konstituierenden Merkmalen von Tugend und einer für die heutige Zeit passende Auslegung, ergab, dass der Erwerb einer am Menschen orientierten Haltung sinnstiftend ist. Hierfür sollte sich das Individuum bemühen, das persönliche Leben so auszugestalten, dass, die Form der Begegnung mit anderen Menschen einen wesentlichen Wert in der Lebensausübung erschließt. Da der Mensch für die Ausübung dieser Haltung in der eigenen Lebenspraxis Persönlichkeitsbildung betreiben muss, hat sich diese Arbeit zunächst mit Bildung als Teil einer ganzheitlichen Entwicklung befasst und den Einfluss auf Entwicklungsprozesse, Identitätskonstruktion und die Wirkung auf das Selbst des Menschen beleuchtet.

Baumeister (1999) hat drei Kernfunktionen identifiziert, die Lernen in Bezug auf das Selbst beeinflussen. Dazu gehören das Reflexionsvermögen und die Fähigkeit über sich selbst nachzudenken, zweitens das Vermögen auf Grundlage bewusster Entscheidungen Handlungen durchzuführen und drittens, sich als Persönlichkeit anderen Gruppen zuzuordnen, Beziehungen einzugehen und mit anderen zu interagieren. Das Individuum muss sich im Zuge der Lebensführung damit beschäftigen, in eine Selbstreflexion einzutreten und dabei beantworten, wie Eigenständigkeit und Individualität als Persönlichkeit entwickelt wird, während das Vermögen stabile soziale Beziehungen einzugehen, ebenfalls etabliert werden muss (vgl. Kühnen 2020, S. 286).

Die Suche nach Identität, beziehungsweise die lebenslange Arbeit daran, sich entlang wichtiger Motive und Ziele, aber auch Zugehörigkeiten zu orientieren, ist eine wesentliche menschliche Charakteristik. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Identität stellt einen kontinuierlichen Prozess dar, der mit unterschiedlicher Intensität und Bewusstheit verfolgt wird. Die Beeinflussung der eigenen Identität sowie die Identitätsbildung durch unterschiedliche Umgebungswelten oder Systeme, von der Mikro- bis zur Makroebene, bleiben kontinuierlich gegeben.

Das Bewusstsein und die Reflexion darüber, welche Persönlichkeitsanteile und Handlungen durch externe Beeinflussung oder Inspiration verstärkt oder vermindert zur Ausprägung gelangen, lohnt sich demnach für jedes Individuum. Auch, weil erst durch die Bewusstwerdung, welche Glaubenssätze und Motive im Selbst verankert sind, nachvollzogen werden kann, ob diese Selbstkonzepte lohnenswerterweise weiterverfolgt werden sollten. Die Möglichkeit, eine Veränderung wahrzunehmen, die attraktiv und ergiebig für die weitere Lebensführung und das personale Erleben ist, sollte deshalb dazu einladen, in die Erforschung und Verständnisverbesserung des Selbst einzusteigen. Diese Introspektion kann grundsätzlich dauerhaft erfolgen, sie kann aber auch anlass- oder ereignisbezogen initiiert werden. Der Mensch erhält, ob erwünscht, oder unerwünscht, kontinuierlich Feedback. Dieses Feedback nimmt wiederum Einfluss auf das eigene Selbstbild und es entstehen Rückkopplungseffekte hinsichtlich personaler Motive und Verhaltensweisen. So wird das Selbstbild unablässig mit Fremdbildern und Bewertungen anderer konfrontiert. Das Individuum sammelt kontinuierlich Erkenntnisse, die sich auf Selbstregulationsprozesse und Persönlichkeit auswirken. Die Kopplung von Bildung an eine Lebensspannenorientierung ist sinnig, weil das Individuum Zeit des eigenen Lebens in (Selbst)-Bildungsprozessen involviert ist. Die Potenz bewusste, formative Prozesse selbst zu steuern und Einfluss auf die persönliche Entwicklung, als auch auf die Entwicklung anderer zu nehmen, ergibt sich erst mit Altersstrukturen, die weniger fremdbestimmt als zuvor sind. Grundsätzlich ist allerdings davon auszugehen, dass jede Interaktion des Selbst zu potenziellen (Um-)Gestaltungsmöglichkeiten führen kann und somit eine permanente Möglichkeit gegeben ist, die individuelle Selbstbeziehung zu anderen Subjekten oder Objekten zu verändern und die eigene Positionierung zu wandeln.

9.3 Gerechtigkeitsförderung durch Coach und Berater

In den geschützten Räumen eines Coachings oder einer Beratung ist es möglich, den Prozess der Introspektion mit Unterstützung und einer externen Perspektive anzugehen. Diese Unterstützung kann wirksam dazu beitragen neue Erkenntnisse zu gewinnen und Adaptionen des eigenen Selbstbildes zu vollziehen. Der Vorgang der Introspektion, ob durch externe Unterstützung katalysiert oder selbst induziert, kann als Bildung für das Selbst verstanden werden. Erkenntnis- und Verständnisgewinn sowie die Überprüfung von im Selbst verankerten Überzeugungen, Verhaltensweisen und Werten, die das eigene Leben und die Wahrnehmung des eigenen Lebens bestimmen, stellen eine puristische Form der Bildung dar, die das Selbst-Konstrukt in die Überprüfung, Adaption und Anwendung eines evolvierten Selbst überführen kann.

Der Selbst-Bildungsprozess kann zwar durch die externe Unterstützung eines Coaches oder Beraters moderiert, strukturiert und professionell begleitet werden, die Verantwortlichkeit und die Überführung in eine dauerhafte Arbeit an der eigenen Persönlichkeit bleibt doch immer beim Individuum selbst verortet. Hiernach muss auch die Rolle des Coaches, Beraters und Therapeuten gewichtet werden, wenn es um die Fragestellung geht, ob durch die Arbeit eines Coaches oder Beraters mit einem Klienten, mehr Gerechtigkeit zur Ausprägung gelangen kann.

Die Einordnung, Befassung sowie Darstellung von Distinktion und Professionsverständnis der Professionen Coaching und Beratung wurde in meiner Arbeit ergänzt durch die Auseinandersetzung mit einem Beispiel von Coaching und Beratung, welches damit wirbt, Fairness zu fördern. Die Befassung mit dem Werk von Wiek, „Fairness als Führungskompetenz“, führte dazu, einzelne Gedankenlinien aus der Coaching- und Beratungswelt aufgreifen zu können und diese zu hinterfragen. Bereits aus der bestehenden Unschärfe der Dimensionen von Coaching und Beratung entsteht Komplexität. Damit innerhalb dieser Unschärfe eine strukturierte Annäherung an die Handlungsfelder von Coaching und Beratung mit Implikationen auf den Begriff der Gerechtigkeit nachvollziehbar wird, musste das genannte Beispiel hinsichtlich Professions- und Rollenverständnis untersucht werden. Der durch Wiek präsentierte Coachingansatz fußt auf dem Fundament der exklamierten Fachlichkeit und Expertenfunktion des Coaches. Die Expertenrolle im Feld der Gerechtigkeit, respektive Fairness, führt dazu, dass durch Wiek Bestandteile benannt werden, die zum Feld der Fairness als zugehörig identifiziert werden. Diese werden in ihrem Anwendungs- und Wahrnehmungsbezug beschrieben und in den ausgewählten Kontext der Führungskräftearbeit – und damit in einen Organisationskontext – übertragen. Durch die Benennung von Kompetenzfeldern, die die Implementierung von Fairnesshandeln und eine Umsetzung von Fairness im Unternehmensumfeld möglich werden lassen, versucht Wiek, neben organisationalen Bedingungen, auch personale Voraussetzungen zu identifizieren und im Sinne einer Trainierbarkeit zu adressieren.

Er geht also davon aus, dass sich Fairness trainieren lässt, wobei er trainieren als „Kompetenzen vermitteln, einüben und lernen“ (Wiek 2018, S. 120) interpretiert. Hiermit wird eine Rahmung geschaffen, die eine Art von Kompetenzmodell für Gerechtigkeit proklamiert und zu der Gleichung führt, dass mehr individuelle Kompetenz, mehr Gerechtigkeit bedeutet. Die Zusammensetzung der „Gesamtkompetenz“ ergibt sich nach Wiek aus den Bausteinen Persönlichkeit, Willen, Sozialkompetenz, „Fairness-Know-How“ und „Fairnessintuition“ (Wiek 2018, S. 95).

Der Fairnessbaustein „Persönlichkeit“ ist dabei „geprägt durch Werte, Grundhaltungen, Charaktereigenschaften“ (ebd.). Die herausgearbeitete Schwierigkeit in der Darstellung von Wicks Kompetenzmodell besteht darin, dass einzelne Facetten benannt werden, die quasi modular aufeinander aufbauend für eine Gesamtheit an Gerechtigkeitskompetenz sprechen sollen. Die einzelnen Facetten oder Kompetenzen sind allerdings nicht hinreichend trennscharf beschrieben, oder überhaupt differenziert beschreibbar. Während Wiek verschiedene Aspekte einer Gesamtkompetenz benennt und diese weiter zu beschreiben versucht, besteht keine hinreichende Messbarkeit im Sinne von Kompetenzstufen, wie sie für ein funktionales Kompetenzmodell notwendig sein würden. So postuliert Wiek, dass es für die tatsächlichen und nachhaltigen Förderung von Fairnesskompetenz darauf ankommt, Einfluss auf die Einstellung zu Fairness zu nehmen, sodass Überzeugung und kein situatives Opportunitätshandeln die tragende motivationale Säule wird (Wiek 2018, S. 97). Während diese Forderung richtig ist und sich die formulierte Trainierbarkeit von Gerechtigkeit, respektive der durch Wiek ausgewählten Terminologie Fairness, an personale Aspekte des Individuums richtet, gelingt fortlaufend nicht eine klare Trennung oder Zuordnung der Elemente vorzunehmen. Zwischen fähigkeitsbezogenen Attributen und Persönlichkeitszuschreibung kann nicht differenziert unterschieden werden. Durch diese versäumte Klarstellung bleibt im Verlauf von Wicks Ausführungen unklar, welcher spezifische Kompetenzbereich durch die externe Einflussnahme adressiert wird.

Eine konkrete Anleitung im Sinne der Trainierbarkeit besteht laut Wiek nunmehr darin, das Kriterium Fairness ins Bewusstsein zu bringen und demzufolge nicht nur über Fairness nachzudenken, sondern auch darüber zu sprechen, sodass Fairness als Thema einen Platz in der Wahrnehmung erhält (vgl. ebd., S. 131). Die methodischen Anregungen für die Implementierung von Fairness zielen darauf ab, das Thema Fairness erlebbar zu machen und es auch thematisch zu besprechen, wobei er durch die Ausrichtung seines Buches im Unternehmenskontext verbleibt. Die Impulse, die hinsichtlich der Kompetenzerweiterung eingebracht werden, beziehen sich im Wesentlichen auf eine kontinuierliche Befassung mit Fragestellungen der Gerechtigkeit, sodass bei den adressierten Individuen Reflexionsräume entstehen sollen, die dazu genutzt werden können, den Wert Gerechtigkeit/Fairness entsprechend zu positionieren und zu priorisieren. Wiek entscheidet sich in seinem Werk nicht für ein Vorstellungsmodell von Gerechtigkeit, sondern springt zwischen den verschiedenen Dimensionen und vermittelt damit primär ein übergeordnetes oder allgemeines Gerechtigkeitsverständnis, welches anzustreben ist. Eine dezidierte Ausrichtung seiner Gedankenlinien zur Stärkung einer Tugendgerechtigkeit liegt somit nicht vor. Coaching ist für

Wiek nur eine Lern- oder Vermittlungsform unter vielen, die dafür genutzt werden kann, das Thema Gerechtigkeit zu platzieren und in eine inhaltliche Auseinandersetzung zu gehen. Insofern stellt Coaching lediglich einen „Baustein im Gesamtkonzept“ (Wiek 2018, S. 328) für die Vermittlung von Wissen und Methodik dar, bei welchem „individueller auf die persönlichen Fragestellungen der einzelnen Führungskraft eingegangen werden kann“ (ebd.). Die Rolle des Coaches oder Beraters wird damit deutlich klassifiziert als Lehrenden-Rolle mit wissensvermittelnder Funktion, die den Mehrwert von Fairness für die Organisation und für die Einzelperson beleuchten soll und dabei unterstützt, Anwendungsbezüge für Führungskräfte kenntlich zu machen, sodass die Organisation als Ganzes profitiert. Insgesamt stehen Wicks vorgestellte Ausführungen stellvertretend für ein Coaching- und Beratungsverständnis, welches primär die eigene Könnerschaft oder das Wissensspektrum in den Vordergrund stellt und auf Basis dieses Expertentums, Lösungen anbietet. Die Ausrichtung auf Kompetenzsteigerung und damit auf das Versprechen, eine Verbesserung von einzelnen menschlichen Fähigkeiten vorzunehmen, ist somit nicht kongruent mit meinen Ableitungen, wie Gerechtigkeit wirksam in den Lebensalltag implementiert werden kann.

Mein Verständnis, wie Coach und Berater an einer Gerechtigkeitsförderung partizipieren oder diese katalysieren, fußt auf der Überzeugung, primär die Rolle des Coaches und Beraters klarifizieren zu müssen, sodass Einflussmöglichkeiten, aber auch Limitierungen des Rollenhandelns deutlich werden. Gerade wenn das Ansinnen lautet, durch eine professionelle Einwirkung des Coaches oder Beraters auf den Klienten, gerechtigkeitsfördernde Prozesse anzustoßen, die im besten Fall eine Form der Lebensorientierung implementieren sollen, empfiehlt sich eine gehörige Portion Demut. Zentral ist für mich damit, die Orientierung an einer systemischen Sichtweise zu fixieren und die daraus erwachsenen, relevanten Bedeutungs- und Haltungsaspekte für die Rolle des Coaches und Beraters kenntlich zu machen. Der Kern des systemischen Ansatzes, beschäftigt sich mit der Fragestellung „wie in sozialen Systemen Menschen gemeinsam ihre Wirklichkeit erzeugen, welche Prämissen ihrem Denken und Erleben zugrunde liegen und welche Möglichkeiten es gibt, diese Prämissen zu hinterfragen und zu ‚verstören‘“ (von Schlippe & Schweizer 2013, S. 17). Hier erscheint mir wichtig zu betonen, dass zum einen die Eingebundenheit des Individuums in eine soziale Umgebung mit den daraus erwachsenden Wechselwirkungen und Interaktionsbeziehungen grundlegend ist, sodass wiederum der Mensch selbst als Homo socialis wahrgenommen wird und nicht isoliert zu denken ist. Zum anderen ist essentiell, die Forschungsergebnisse der systemischen Praxis mit den Implikationen aus Konstruktivismus und Selbstorganisationstheorie zu würdigen, welche die Erkenntnis mit sich brachten, dass soziale Systeme von außen eher begrenzt steuer-

sowie veränderbar sind. Die Bewusstheit dieser Paradigmen sollte Einfluss nehmen auf das eigene Wirkungs- und Handlungsverständnis von Beratern und Coaches. Hiermit stellt sich nunmehr die fortwährende Herausforderung, zu ergründen, wie und in welchem Bereich Einfluss auf Selbstorganisationsprozesse genommen werden kann, sodass potenzielle Veränderungsmöglichkeiten gestaltet werden. Kritz schlägt eine Unterscheidung von vier verschiedenen Prozessebenen vor, die das ganzheitliche Zusammenwirken und die wechselseitigen Einflüsse auf das Individuum beschreiben.

Die Orientierung an seinen angebotenen vier Prozessebenen, die er als „körperliche, psychische, interpersonelle und kulturelle Prozessebene“ (Kritz 2017, S. 13) einführt, ist eine äußerst sinnhafte Strukturierung. Diese Strukturierung kann Coaches und Beratern dabei helfen, die praktische Arbeit zu gestalten und Klarheit beizubehalten, auf welcher Arbeitsebene eine äußere Einwirkung stattfinden kann oder welche Prozessebene besondere Aufmerksamkeit benötigt. Die Beachtung der zirkulären Prozesse, die zwischen Körper, Psyche und Umwelt stattfinden, und die Berücksichtigung dieser Verhältnisse für individuelle Selbstorganisationsprozesse, erscheinen mir essentiell für die Arbeit des Coaches und Beraters. Die Handlungen des Coaches und Beraters, die darauf ausgerichtet sind, durch die Form der interpersonellen Begegnung eine positive Anpassungsreaktion, oder Umorganisation des Gegenübers zu erwecken sind insgesamt als kommunikative Akte zu charakterisieren. Die Wirkung der Handlungen von Coach und Berater auf das jeweilige Gegenüber sind (leider) nie klar vorhersehbar, gerade auch, weil die verschiedenen Prozessebenen permanent Einfluss behalten und Einfluss nehmen. Bestünde also das Ziel des Coaches oder Beraters darin, den Klienten „gerechter“ machen zu wollen und durch verschiedene Interventionen oder angewandte Methoden eine Lebenszielorientierung zu implementieren, die Gerechtigkeit als wesentliche Orientierung vorsieht, so wäre die Zielerreichung höchst unwahrscheinlich.

Daher ist zu konstatieren, dass zuvorderst der Coach und Berater selbst eine Haltungs- und Handlungsanbindung an das wesentliche Verwirklichungskriterium von Gerechtigkeit – Anerkennung – aufweisen muss. Durch die eigene Orientierung an der Gestaltung von Anerkennungsakten in der interpersonellen Begegnung des Coachings oder der Beratung wird die Gelegenheit eröffnet, einen Veränderungsprozess beim Coachee zu initiieren, der eine Form der Gerechtigkeitsverwirklichung durch Anerkennung vorsieht. Dass diese Orientierung eine Wirksamkeit entfaltet, kann aufgrund der vorherigen und fortbestehenden Einbettung des Individuums in seine Umgebungswelten hinsichtlich einer Erfolgswahrscheinlichkeit indes nicht wirksam prognostiziert werden. Der Ermöglichungsraum und damit die potenzielle

Umstrukturierung der Realitätsbildung und des Erlebens von Klienten wird bestmöglich bereitet, wenn eine „Schwingungsfähigkeit“ des Coaches und Beraters besteht, sich auf die präsentierten Weltansichten einzulassen und auf Basis der gelungenen Beziehungsgestaltung, ein Einstieg in einen Austausch von Wirklichkeitsbeschreibungen gelingt.

Die Rolle des Coaches und Beraters sollte meines Erachtens verstanden werden als die eines Bildungsbegleiters, welcher den individuellen Selbstbildungsprozess zu erleichtern, zu verstärken oder zu initiieren vermag. Sie sollte in ihrer Ausübung und Funktion davon geprägt sein, Anerkennung für die Lebens- und Gefühlswelt des Gegenübers erlebbar werden zu lassen und den Prozess authentisch zu steuern, ohne dabei die Ressourcen oder die Mündigkeit der Klienten zu vernachlässigen. Dabei stellt die Schaffung einer natürlichen sozialen Begegnung eine der vornehmsten Aufgaben eines Coaches, Beraters und Therapeuten dar. Diese kann wiederum nur gelingen, wenn das Gegenüber vollständig anerkannt wird und das Prinzip der Gleichrangigkeit insofern auf den professionellen Kontext übertragen wird. Wissens- und Erfahrungsbestände dürfen transferiert werden, ebenso wie fachliches Können zum Ausdruck kommen darf. Die tatsächliche menschliche Begegnung muss aber von einem tiefen Respekt vor der Person des Gegenübers getragen sein. Der Coach oder Berater muss Anerkennung in einem Coaching- oder Beratungsprozess erfahrbar werden lassen, sodass durch das eigene Wirken ein Wertbeitrag der konstruktiven Aufeinander-Bezogenheit zweier Individuen gestaltet wird. Die Haltung des Coaches und Beraters gegenüber dem Klienten und dessen Weltansicht und das Bemühen, die zum Ausdruck gebrachten Perspektiven auf das eigene Leben und die situativen oder generellen Herausforderungen bestmöglich zu verstehen und anzunehmen, stellt somit die wesentliche Leistung und Aufgabe für den Coach und Berater dar. Der Versuch, stattfindendes Interaktionsgeschehen und gefestigte Verhaltens- und Denkmuster überhaupt in andere, potenziell für den Klienten positivere Schemata überführen zu können, kann nur gelingen, wenn durch die Interaktionsbeziehung des Coaching- oder Beratungsprozesses der Klient selbst Anerkennung erfährt.

9.4 Individuelle Lebensausrichtung – Orientierung an einer Tugend der Gerechtigkeit

Kann es Individuen gelingen, eine Lebensorientierung zu implementieren, die eine Form der Gerechtigkeitsverwirklichung durch Anerkennung vorsieht? Nach meiner Befassung mit dem Thema der Gerechtigkeit als Tugend in dieser Arbeit, aber auch durch meine eigene Arbeitspraxis als Coach und Berater möchte ich diese Fragestellung bejahen. Der Erkenntnisgewinn, dass Anerkennung parallel einen starken und befriedigenden Aspekt für die Lebensführung bereitstellen kann und einen wertvollen personalen Beitrag für das menschliche

Zusammenleben darstellt, ist attraktiv. Es ist möglich, dass Menschen Anerkennungsprozesse selbst gestalten und ohne externe Unterstützung diese Form der Tugend für die eigene Lebensführung implementieren. Klienten eines Coaching- oder Beratungsprozesses können Anerkennung potenziell neu entdecken und für den eigenen Selbstbildungsprozess und die persönliche Entwicklung produktiv nutzen. Der Coach und Berater als professioneller Wegbegleiter vermag es, einen Wertbeitrag für die Beziehungsgestaltung des Menschen und dessen Interaktionen zu leisten und hierdurch als Impulsgeber für die Wechselseitigkeit positiver Anerkennungserfahrungen zu fungieren. Dies ist möglich durch die Schaffung einer positiven Anerkennungserfahrung für die Weltsicht des Klienten sowie durch die Möglichkeit, beim Klienten selbst mittels herbeigeführter Perspektivwechsel für die Anerkennung anderer Weltsichten zu werben.

Allgemein ist zu konstatieren, dass sich für Individuen, welche die Wirksamkeit von Anerkennung für das eigene Lebensmodell entdecken und sich dieser Form der Gerechtigkeitsausübung zuwenden, die Chance ergibt, ein sinnstiftendes Erleben zu schaffen, einen Beitrag für die eigene Lebenszufriedenheit zu gestalten und einen wesentlichen Dienst für die Gerechtigkeit zu leisten.

Die Implementierung eines Modells in das Selbst-Konstrukt, welches langfristige Orientierung bietet und gleichzeitig eine konkrete Werteverfolgung bedeutet, kann dann eine nachhaltige Umsetzung erfahren, wenn im Zuge des Selbstbildungsprozesses die Wertigkeit und Wichtigkeit von Anerkennungsverhältnissen für die eigene Lebensführung – als auch für die Lebensführung anderer – reflektiert und akzeptiert wird. Die Überführung dieser Erkenntnisse in die Alltäglichkeit des Handelns stellt eine wesentliche und fortwährende individuelle Herausforderung dar. Der Selbstbildungsprozess, der zu einer personalen Haltung und einem Vorstellungsmodell der Anerkennungsgestaltung führt, ist allerdings vordergründig zu betrachten, da hierdurch das spezifische Gerechtigkeitshandeln im Sinne der Anerkennung normiert wird. Die Persönlichkeitsbildung, die durch Coaching und Beratung begleitet oder vielleicht auch initiiert werden kann, besitzt das Potential, zum Erkenntnisgewinn von Individuen hinsichtlich der Funktion von Anerkennung beizutragen. Es bietet sich die Chance ein Verständnis davon zu erwecken, wie durch die eigene personale Wirkung und die Anerkennung des Anderen ein Unterschied im Erleben von Menschen herbeigeführt werden kann. Als zusätzlicher motivationaler Treiber im Alltagskontext kann das Resonanzerleben als Form der Selbstbelohnung einen Beitrag leisten, sodass die personale Gerechtigkeitswirkung durch Anerkennungsakte nicht allein abstrakt das eigene Leben bereichert.

Auch konkrete Auswirkungen im Hinblick auf das eigene Resonanzerleben und damit die „gespürte“ Lebenszufriedenheit sind zu antizipieren. Durch die Schaffung einer Möglichkeit, nicht alles bewerten und vielleicht abwerten zu müssen, was nicht der eigenen Weltsicht entspricht, sondern stattdessen Anerkennung für das generalisierte Andere bereitstellen zu können, kann viel Leichtigkeit und produktives Miteinander in Gesellschaften getragen werden.

Die kraftvolle Schönheit und Einfachheit einer personalen Tugendverfolgung mit Anerkennungsfokus besteht darin, entlang der eigenen Lebensführung ein Ziel implementieren zu können, welches sich niemals abnutzt, sondern in der Wichtigkeit sowie Potenz, Gerechtigkeit zu verwirklichen, beständig bleibt. Diese Tugendverfolgung eröffnet die Möglichkeit als temporärer, externer Wegbegleiter für Andere zu fungieren und Individuen dabei behilflich zu sein, sich ihrerseits selbst zu befähigen und als Mensch zu wachsen. Die Verfolgung dieser Tugend stellt einen dauerhaften Selbstbildungsprozess dar, der permanent die Gelegenheit eröffnet, als Beobachter für das eigene Denken und Handeln zu fungieren und fortfolgend reflexionsfähig gegenüber der eigenen inneren Landkarte, als auch den inneren Landkarten anderer Menschen zu sein.

Damit ist ein infinites Prozess charakterisiert, der durch eine freundliche Neugier gegenüber den eigenen Denkprozessen, ebenso wie den Denkprozessen anderer Menschen gekennzeichnet ist und durch diese kontinuierliche Reflexion alle zwischenmenschlichen Begegnungen und kommunikativen Muster beeinflusst. Gerechtigkeit als Tugend kann somit verstanden werden als eine lebenslange Befassung mit der Anerkennung von Selbst-Interpretationen anderer Individuen, als auch die permanente Arbeit daran, die eigenen Selbst-Interpretationen zu überprüfen und mit den gewonnenen Eindrücken aus der kontinuierlichen Auseinandersetzung mit der Umgebungswelt und dem Erleben anderer Individuen zu verbinden. Durch das Wirkmittel der Anerkennung kann ein aktiver Beitrag für die Gestaltung des Resonanzerlebens geleistet werden. Dieser bedeutende motivationale Hebel kann dem Individuum ermöglichen, Einfluss auf das persönliche Alltagserleben zu nehmen, sich selbst in eine positive Gestimmtheit zu versetzen, Interaktionsbeziehungen mit der Außenwelt beeinflussen zu können und hierdurch Kooperations- sowie Kommunikationsbeziehungen und soziales Geschehen zu gestalten. Insgesamt ist nach meiner Befassung mit dem Themenkomplex der Gerechtigkeit zu konstatieren, dass die Einnahme einer personalen Perspektive für die Gerechtigkeitsförderung am vielversprechendsten erscheint, um positive Veränderungen hinsichtlich einer Gerechtigkeitsorientierung herbeizuführen.

Die Verbindung von Anerkennung mit einer personalen Tugendverfolgung bietet ein wirksames theoretisches Konstrukt an, welches ein hohes Maß an Umsetzungspotenz für die menschliche Lebensführung eröffnet. Im bestehenden Dreiklang zwischen Verhältnissen, Verhalten und Haltung ist die Orientierung an einer einzunehmenden Haltung der wesentliche Hebel, um durch eine Haltung, die sich auf die Schaffung und Gestaltung von Anerkennungserlebnissen fokussiert, fortan Veränderungen im Verhalten und schlussendlich in den Verhältnissen herbeiführen zu können.

10 Literaturverzeichnis

- Adorno, T. W., 1971. *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Albert, K., 2008. *Platonismus*. Darmstadt: WBG.
- Anon., 2003. *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*. Bonn: Bpd.
- Anon., 2018. *faz.de*. [Online]
Available at: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/hoch-schule/es-gibt-zu-wenige-lehrer-und-immer-mehr-schueler-15730211.html>
[Zugriff am 09 08 2018].
- Aristoteles, 1994. *Politik*. Leipzig: Rowohlt.
- Aristoteles, 2009. *Nikomachische Ethik*. Köln: Anaconda.
- Balzer, N., 2007. Die doppelte Bedeutung der Anerkennung. Anmerkungen zum Zusammenhang von Anerkennung, Macht und Gerechtigkeit. In: R. R. L. P. Michael Wimmer, Hrsg. *Gerechtigkeit und Bildung*. Padaborn: Schöningh, pp. 49-76.
- Barceló, P., 2005. *Kleine römische Geschichte*. Sonderausgabe, 2. bibliographisch aktualisierte Auflage Hrsg. Darmstadt: Primus.
- Bärman, R.-A., 1980. *Sittlichkeit und Verbrechen bei Hegel*. Frankfurt am Main: Lang.
- Bauer, J., 2005. *Warum ich fühle was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Bauer, J., 2007. *Prinzip Menschlichkeit*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Baumeister, R. F., 1999. The self in social psychology. *Psychology Press (Taylor & Francis)*.
- Best, L., 2020. *Nähe und Distanz in der Beratung. Das Erleben der Beziehungsgestaltung aus der Perspektive der Adressaten*. Wiesbaden: Springer VS.
- Biernbacher, D. & Krohn, D., 2002. *Das sokratische Gespräch*. Stuttgart: Reclam.
- Bohnsack, F., 2008. *Schule - Verlust oder Stärkung der Person*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Bohnsack, F., 2009. *Aufbauende Kräfte im Unterricht. Lehrerinterviews und empirische Belege*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Borchers, D. & Guinebert, S., 2016. Gerechtigkeit als Tugend. In: A. Goppel, C. Mieth & C. Neuhäuser, Hrsg. *Handbuch Gerechtigkeit*. Stuttgart: Metzler, pp. 182-191.
- Broadie, S., 1991. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Brunstein, J., 2010. Implizite und explizite Motive. In: J. Heckhausen & H. Heckhausen, Hrsg. *Motivation und Handeln*. Berlin, Heidelberg: Springer, pp. 237-254.
- Burdewick, I., 2003. *Jugend - Politik -Anerkennung*. Opladen: Leske + Budrich.
- Christoph Horn, N. S., 2002. *Philosophie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Combe, A., 2016. Pädagogische Professionalität, Hermeneutik und Lehrerbildung. Am Beispiel der Berufsbelastung von Grundschullehrkräften. In: W. H. Arno Combe, Hrsg. *Pädagogische Professionalität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 501-520.
- Dewey, J., 1997. *Democracy and Education. An Introduction to the philosophy of Education*. New York: Free Press.
- Dewey, J., 2002. *Human Nature and Conduct*. New York: Dover.
- Dworkin, R., 1990. *Foundation of Liberal Equality*. XI Hrsg. Salt Lake City: The Tanner Lectures on Human Values.
- Dworkin, R., 2014. *Gerechtigkeit für Igel*. Berlin: eBook Suhrkamp.
- Elliot Aronson, T. W. R. A., 2004. *Sozialpsychologie*. München: Addison-Wesley Verlag.
- Forst, R., 1996. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Forst, R., 1997. Gerechtigkeit als Fairneß: ethisch, politisch oder moralisch?. In: W. Hinsch, Hrsg. *Zur Idee des politischen Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 396-419.
- Frankl, V. E., 2002. *Der unbewusste Gott - Psychotherapie und Religion*. München: dtv.
- Garz, D., 1989. *Sozialpsychologische Entwicklungstheorien*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Garz, D., 1992. Die Diskussion um eine höchste Stufe der Moral. . In: W. A. Fritz Oser, Hrsg. *Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich. Ein Lehrbuch*. Stuttgart: Klett.
- Gil, T., 1993. *Ethik*. Stuttgart: Metzler.
- Göbel, E., 2010. *Unternehmensethik*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Gosepath, S., 2004. *Gleiche Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Greve, W. & Thomson, T., 2019. *Entwicklungspsychologie. Eine Einführung in die menschliche Entwicklung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Gruen, A., 2017. *Wider den Gehorsam*. Stuttgart: Klett-Kotta.
- Habermas, J., 2000. Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen. In: *Moral im sozialen Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 35-54.
- Habermas, J., 2002. Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: C. Horn & N. Scarano, Hrsg. *Philosophie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 446-455.
- Habermas, J., 2004. Kommunikatives Handeln und Ich-Identität. In: F. Baumgart, Hrsg. *Theorien der Sozialisation*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Habermas, J., 2014. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J., 2014. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalisierten Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Hahn, H., 2008. *Moralische Selbstachtung*. Berlin: de Gruyter.
- Halbig, C., 2013. *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*. Berlin: Suhrkamp.
- Heckhausen, J. & Heckhausen, H., 2010. Motivation und Handeln. In: *Motivation und Handeln*. Berlin: Springer, pp. 1-10.
- Hegel, G. W. F., 1971. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 106-114.
- Hegel, G. W. F., 1987. *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidenreich, F., 2011. *Theorien der Gerechtigkeit*. Opladen & Farmington Hills: Barbara Budrich.
- Hinsch, W., 2016. *Die gerechte Gesellschaft*. Stuttgart: Reclam.
- Hoerster, N., 2008. *Was ist Moral?*. Stuttgart: Reclam.
- Höffe, O., 2008. *Klassiker der Philosophie*. München: Beck.
- Höffe, O., 2000. *Immanuel Kant*. München: Beck.
- Höffe, O., 2004. *Kants Kritik der reinen Vernunft*. München: Beck.
- Höffe, O., 2007. *Lebenskunst und Moral*. München: Beck.
- Höffe, O., 2010. *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München: Beck.
- Höffe, O., 2013. Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. In: O. Höffe, Hrsg. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Tübingen: Akademie, pp. 1-24.
- Höffe, O., 2014. *Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.
- Homer, 2012. *Ilias Odysee*. Köln: Anaconda.
- Honneth, A., 1995. *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus.
- Honneth, A., 2000. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A., 2010. *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, A., 2011. *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, A., 2014. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, A., 2018. *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Hoppe-Graf, S., 2014. Denkontwicklung aus dem Blickwinkel des strukturge-netischen Konstruktivismus. In: *Theorien in der Entwicklungspsychologie*. Berlin: Springer, pp. 148-172.
- Horn, C., 2016. Zeitgenössische Tugendethiken. In: D. Kiesel & C. Ferrari, Hrsg. *Tugend*. Frankfurt am Main: Klosterman, pp. 153-178.

- Horn, C., 2018. *Einführung in die Moralphilosophie*. Freiburg/ München: Verlag Karl Alber.
- Horster, D., 1994. *Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Hossenfelder, M., 1996. *Antike Glückslehren*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Hoyer, T., 2006. Bildung zur Gerechtigkeit. In: R. R. L. P. Michael Wimmer, Hrsg. *Gerechtigkeit und Bildung*. Padaborn: Schöningh, pp. 13-28.
- Kant, E., 1974. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I., 1977. *Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I., 1999. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie.
- Kant, I., 2008. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclam.
- Kelsen, H., 2000. *Was ist Gerechtigkeit*. Stuttgart: Reclam.
- Kersting, W., 1984. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- u. Staatsphilosophie*. Berlin: De Gruyter.
- Kersting, W., 1994. Verfassung und kommunale Demokratie. In: G. Frankenberg, Hrsg. *Auf der Suche nach der Gerechten Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Kersting, W., 1997. *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kersting, W., 2002. *Kritik der Gleichheit*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Kersting, W., 2013. Die Gerechtigkeit und das Gute. In: A. Verlag, Hrsg. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Tübingen: Otfried Höffe, pp. 191-210.
- Kervégan, J.-F., 2018. Unsittliche Sittlichkeit? Überlegungen zum Böckenörde-Theorem und seiner kritischen Übernahme bei Habermas und Honneth. In: P. Stekeler-Weithöfer & B. Zabel, Hrsg. *Philosophie der Republik*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 374-379.
- Klopper, M., 2008. *Ethik-Klassiker von Platon bis John Stuart Mill*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Knoll, M., 2017. *Antike griechische Philosophie*. Berlin: De Gruyter.
- Kohlberg, L., 1976. Moralstufen und Moralerwerb. Der kognitiv-entwicklungstheoretische Ansatz. In: W. Althof, Hrsg. *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 115-130.
- Koland, R., 1988. *Ethik am Prüfstand*. Wien: Wilhelm Braunmüller.
- Kolmer, P., 2009. Kommunikatives Handeln. Die Diskursethik von Jürgen Habermas. In: H. Nissing & J. Müller, Hrsg. *Grundpositionen philosophischer Ethik*. Darmstadt: WBG, pp. 167-190.
- Korittko, A., 2019. *Traumafolgen in der Erziehungsberatung*. Weinheim Basel: Beltz Juventa.
- Kranz, W., 1985. *Die griechische Philosophie*. Bremen: Carl Schünemann Verlag.

- Krettenauer, T., 2014. Der Entwicklungsbegriff in der Psychologie. In: *Theorien in der Entwicklungspsychologie*. Berlin: Springer VS, pp. 2-22.
- Kritz, J., 2017. *Subjekt und Lebenswelt. Personzentrierte Systemtheorie für Psychotherapie, Beratung und Coaching*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kühnen, U., 2020. What Is There to Be Learned and How? Learning Through the Lens of the Self. In: M. Watzlawik & A. Burkholder, Hrsg. *Educating Adolescents Around the Globe. Becoming Who You are in a World Full of Expectations*. Berlin: Springer, pp. 285-298.
- Kupfer, A., 2022. "Beratung ist nicht wie Therapie!...oder doch?! Wie die Praxis von Beratungsforschung profitieren kann" (Fachtag des Transfernetzwerks Soziale Innovation). Online/ Dresden, s.n., pp. 1-22.
- Lind, G., 2008. The meaning and measurement of moral judgment competence revisited - A dual-aspect model. In: D. F. & W. Willis, Hrsg. *Contemporary Philosophical and Psychological Perspectives on Moral Development and Education*. Cresskill: Hampton Press, pp. 185 - 220.
- Locke, J., 1966. *Gedanken über Erziehung*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Loevinger, J., 1976. *Ego Development*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Luhmann, N., 1987. *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N., 2002. *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MacIntyre, A., 1995. *Der Verlust der Tugend*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maes, J., 1998. *Die Geschichte der Gerechte- Welt- Forschung: Eine Entwicklung in acht Stufen? Forschungsbericht aus der Arbeitsgruppe „Verantwortung, Gerechtigkeit, Moral“ Nr. 111*, Trier: Universität Trier.
- Mazouz, N., 2002. Gerechtigkeit. In: C. H. M. W. Marcus Düwell, Hrsg. *Handbuch Ethik*. Stuttgart: Metzler.
- McCarthy, T., 1989. *Kritik der Verständigungsverhältnisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- McCullough, J. P., 2012. *Therapeutische Beziehung und die Behandlung chronischer Depressionen*. Berlin Heidelberg: Springer.
- Mead, G. H., 1993. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mead, G. H., 2004. Soziales Handeln durch Sprache. In: F. Baumgart, Hrsg. *Theorien der Sozialisation*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, pp. 119-152.
- Mill, J. S., 1997. *Über die Freiheit*. Stuttgart: Reclam.
- Mill, J. S., 2006. *Utilitarismus*. Stuttgart: Reclam.
- Mondorf, B., 2022. Die Führungskraft als Coach?. In: J. Grothe, Hrsg. *Leitung, Führung und Management in der Sozialen Arbeit*. Weinheim Basel: Beltz Juventa, pp. 232-243.
- Moser, P., 2017. Rainer Forsts Konzeption der Rechtfertigung. *Information Philosophie*, März, Issue 3, pp. 54-60.
- Müller, W. E., 2014. *Konzeptionen der Gerechtigkeit*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Neckel, S., 2006. Kultursoziologie der Gefühle. In: R. Schützeichel, Hrsg. *Emotionen und Sozialtheorie. Disziplinäre Ansätze*. Frankfurt am Main: Campus.
- Nelson, L., 2002. Die sokratische Methode. In: D. Birnbacher & D. Krohn, Hrsg. *Das sokratische Gespräch*. Stuttgart: Reclam, pp. 21-72.
- Nestmann, F., 2002. Verhältnis von Beratung und Therapie. *Psychotherapie im Dialog*, 4, pp. 402-409.
- Niessen, P., 2016. Die politische Theorie des politischen Liberalismus: John Rawls. In: A. Brodacz & G. S. Schaal, Hrsg. *Politische Theorien der Gegenwart II*. Opladen und Toronto: Budrich, pp. 25-64.
- Nissing, H.-G. & Müller, J., 2009. Theorien der Praxis. Grundpositionen philosophischer Ethik. In: *Grundpositionen philosophischer Ethik*. Darmstadt: WBG, pp. 7-22.
- Norcross, J. C. & Lambert, M. J., 2018. *Psychotherapy Relationships That Work III*. New York: Oxford University Press.
- Noulas, V., 1977. *Ethik und Politik bei Aristoteles*. Athen: Achenbach.
- Nunner-Winkler, G. & Edelstein, W., 2000. *Moral im sozialen Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nussbaum, M., 2014. *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nussbaum, M., 2018. *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Oelkers, J., 1992. *Pädagogische Ethik*. Weinheim u. München: Juventa.
- Oser, F. & Athof, W., 1992. *Moralische Selbstbestimmung: Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Ott, K., 2001. *Moralbegründungen*. Hamburg: Junius.
- Ott, K., 2001. *Moralbegründungen zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Ottmann, H., 2001. *Geschichte des politischen Denkens - Die Griechen*. Stuttgart: Metzler.
- Ottmann, H., 2005. *Platon, Aristoteles und die neoklassische politische Philosophie der Gegenwart*. Baden-Baden: Nomos.
- Ottmann, H., 2012. *Geschichte des politischen Denkens - Das 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Metzler.
- Piaget, J., 1983. *Das moralische Urteil beim Kinde*. Stuttgart: Klett-Kotta.
- Pies, I., 2016. *Moderne Klassiker der Gesellschaftstheorie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Platon, 1973. *Der Staat*. Stuttgart: Kröner.
- Prenzel, A., 2013. *Pädagogische Beziehungen zwischen Anerkennung, Verletzung und Ambivalenz*. Opladen: Buderich.
- Radbruch, G., 1987. Rechtsphilosophie. In: A. Kaufmann, Hrsg. Heidelberg: C.F. Müller.

- Rawls, J., 1979. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, J., 2002. *Geschichte der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rehn, R., 2008. *Bildungsphilosophie*. Freiburg: Karl Alber.
- Rippe, K., 1998. *Tugendethik*. Stuttgart: Reclam.
- Roediger, E., 2016. *Schematherapie*. Stuttgart: Schattauer.
- Rogers, C. R., 1951. *Client-centered therapy*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Römpp, G., 2009. *Aristoteles*. Köln: Böhlau.
- Rosa, H., 2016. *Rossonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: eBook Suhrkamp.
- Rosling, H., 2018. *Factfulness*. Berlin: Ullstein.
- Roth, G. & Strüber, N., 2020. Emotion, Motivation, Persönlichkeit und ihre neurobiologischen Grundlagen. In: G. Roth, A. Heinz & H. Walter, Hrsg. *Psychoneurowissenschaften*. Berlin: Springer, pp. 147-177.
- Rotthaus, W., 2021. *Ängste von Kindern und Jugendlichen*. Heidelberg: Carl-Auer.
- Sandel, M., 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M., 2013. *Gerechtigkeit: Wie wir das Richtige tun*. Berlin: Ullstein.
- Sandel, M., 2015. *Moral und Politik*. Berlin: Ullstein.
- Scarano, N., 2013. Der Gerechtigkeitssinn. In: O. Höffe, Hrsg. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Tübingen: Akademie, pp. 211-228.
- Schmidt, J., 2012. Gerechtigkeit. In: H. Lauth & R. Zimmerling, Hrsg. *Politische Philosophie*. Padaborn: Schönigh, pp. 165-252.
- Schmid, W., 2000. *Philosophie der Lebenskunst*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- Schubert, F.-C., 2015. Die historische Dimension von Beratung. In: *Beratung und Beratungswissenschaft*. Baden-Baden: Nomos, pp. 28-44.
- Schubert, F.-C., Rohr, D. & Zwicker-Pelzer, R., 2019. *Beratung. Grundlagen - Konzepte - Anwendungsfelder*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Schwaabe, C., 2018. *Politische Theorie*. Padaborn: utb.
- Seel, M., 1993. Ethik und Lebensformen. In: M. Brumlik & H. Brunkhorst, Hrsg. *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Fischer, pp. 244-259.
- Seidl, H., 2012. *Traditionelle Tugendlehre als angewandte Ethik*. Hildesheim: Georg Olms.
- Seiffert, H., 1971. *Erziehungswissenschaften im Umriss*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Siegfried, W., 1973. Zur Staatslehre des Aristoteles. In: P. Steinmetz, Hrsg. *Zu den Politika des Aristoteles*. Hildesheim: Georg Olms, pp. 242-335.
- Singer, P., 1994. *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- Singer, P., 1996. *Wie sollen wir leben?*. Erlangen: Fischer.

- Speck, O., 1996. *Erziehung und Achtung vor dem Anderen*. München: Reinhardt.
- Spitz, R., 1996. *Vom Säugling zum Kleinkind*. Stuttgart: Klett-Kotta.
- Stahl, T., 2011. http://epub.ub.uni-muenchen.de/12536/1/Stahl_Titus-Soziale_Gerechtigkeit_und_institutionelle_Macht.pdf. [Online]
Available at: http://epub.ub.uni-muenchen.de/12536/1/Stahl_Titus-Soziale_Gerechtigkeit_und_institutionelle_Macht.pdf
[Zugriff am 31.03.2015].
- Stemmer, P., 1998. Tugend. I. Antike. In: K. G. G. G. Joachim Ritter, Hrsg. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, pp. 1532-1548.
- Stojanov, K., 2007. Bildungsgerechtigkeit im Spannungsfeld zwischen Verteilungs-, Teilhabe- und Anerkennungsgerechtigkeit. In: R. R. L. P. Michael Wimmer, Hrsg. *Gerechtigkeit und Bildung*. Padaborn: Schöningh, pp. 29-48.
- Stojanov, K., 2011. *Bildungsgerechtigkeit: Rekonstruktionen eines umkämpften Begriffs*. Kindle Edition Hrsg. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- te Poel, K., 2019. *Bildungsgerechtigkeit und Anerkennung. Kritische Rekonstruktionen impliziter Primate in der Bildungs- und Anerkennungstheorie Stojanovs*. Wiesbaden: Springer VS.
- Thimm, A., 2007. *Die Bildung der Moral*. Padaborn: Ferdinand Schöningh.
- Tschentscher, A., 2009. *Prozedurale Theorien der Gerechtigkeit*. Baden-Baden: Nomos.
- von Schlippe, A. & Schweitzer, J., 2017. *Systemische Interventionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Walzer, M., 1995. Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: A. Honneth, Hrsg. *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus.
- Walzer, M., 2006. *Sphären der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Wampold, B. E. & Imel, Z. E., 2015. *The great psychotherapy debate. The evidence for what makes psychotherapy work*. New York: Routledge.
- Weber, M., 1964. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Wiek, U., 2018. *Fairness als Führungskompetenz. Strategie und Leitfaden für Führungskräfte und Unternehmen der Zukunft*. Berlin: Springer Gabler.
- Wiek, U., 2024. www.ulrichwiek.de. [Online]
Available at: www.ulrichwiek.de/dr-ulrich-wiek
[Zugriff am 03.04.2024].
- Wiezorek, P. S. / C., 2005. Anerkennung. In: P. I. Wilhelm Heitmeyer, Hrsg. *Integrationspotenziale einer modernen Gesellschaft. Analysen zu gesellschaftswissenschaftlicher Integration und Desintegration*. Wiesbaden: VS. Verl. für Sozialwiss., pp. 101-132.

Wiezorek, W. H. C., 2006. Zwischen Leistungsforderung und Fürsorge. Perspektiven der Hauptschule im Dilemma von Fachunterricht und Unterstützung. *Die Deutsche Schule. Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Bildungspolitik und pädagogische Praxis* , 98(4), pp. 436-455.

Wilhelm, T., 2016. *Richtig entscheiden. Fair und integer handeln im Job*. Freiburg: Haufe Gruppe.

Willi, J., 2005. Die therapeutische Beziehung aus systemischer und beziehungsökologischer Sicht. In: *Die therapeutische Beziehung*. Heidelberg: Springer Medizin, pp. 59-80.

Winnicott, D., 1974. Von der Abhängigkeit zur Unabhängigkeit in der Entwicklung des Individuums. In: *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*. München: Kindler.

Winnicott, D., 1984. *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung*. Frankfurt am Main: Fischer.

Danksagung

Diese Dissertationsschrift nun einreichen zu dürfen, bedeutet mir viel. Ich bin von ganzem Herzen dankbar dafür, einen langen währenden Prozess in eine finale Form zu gießen und damit dokumentieren zu können, dass ich das in mich gesetzte Vertrauen bestätigen konnte. Ich darf mir selbst beweisen, dass sich die Arbeit und der erbrachte Aufwand lohnen. Ich bin vielen Menschen zu Dank verpflichtet, die dieses Ergebnis möglich gemacht haben. Zuerst ist hier mein Betreuer, Prof. Stojanov, zu nennen. Professor Stojanov hat mich schon während meines Studiums an der Universität der Bundeswehr durch seine Persönlichkeit und seine Form der Wissensvermittlung begeistert. Er war einer der Garanten dafür, dass ich mein Studium als unglaublich bereichernd und freudvoll erleben durfte. Dass Prof. Stojanov mich im Anschluss an meine Diplomarbeit fragte, ob ich mir vorstellen könnte, zu promovieren, war sehr besonders für mich und eröffnete mir eine attraktive Zielvorstellung. Die bestehenden beruflichen Rahmenbedingungen waren damals und sind noch heute allerdings nicht unbedingt dafür ausgelegt gewesen, ein solches Vorhaben zeitnah umzusetzen. Meine Begeisterung für das Thema und das Interesse daran, mich weiter wissenschaftlich betätigen zu können, waren jedoch immer groß. Ich danke Prof. Stojanov für sein dauerhaftes Vertrauen, seine fortwährende Unterstützung und das positive Bestärken meiner Person, dieses Projekt meinerseits abschließen zu können, ohne jemals zeitlichen Druck aufgebaut zu haben. Ich danke für die stets konstruktive Anleitung und das besondere Vermögen, mit ausgedrückten Enttäuschungen meinerseits jederzeit höchst professionell umzugehen und dennoch klar und nachvollziehbar im Anspruch an die wissenschaftliche Arbeit zu bleiben. Ich danke Prof. Surzykiewicz für seine Bereitschaft als Gutachter dieser Arbeit zu fungieren, obwohl ich als externer Doktorand bislang keine Gelegenheit hatte, ihn persönlich kennenlernen zu dürfen. Zudem bin ich den Teilnehmenden des durch Prof. Stojanov geleiteten Forschungskolloquiums dankbar für den bereichernden Austausch und die Möglichkeit, als externer Doktorand Teil der wissenschaftlichen Community sein zu können. Von ganzem Herzen möchte ich mich bei meinen Eltern bedanken, die mich nicht nur durch meine Schulzeit und Kindheit begleitet und gefördert haben, sondern mir stets Beispiele für den Wert von harter Arbeit und Verlässlichkeit waren. Sie haben mir die Motivation und den Glauben daran vermittelt haben, dass Dinge durch Einsatz und Beharrlichkeit möglich werden. Selbstverständlich danke ich meiner Frau Sheryl dafür, dass sie mein Leben bereichert, mich stets motiviert und unterstützt. Ich bewundere sie für ihre positive Energie, ihren Antrieb und ihre Leidenschaft für Weiterentwicklung. Ich danke meiner wunderschönen Tochter Amalia dafür, dass ich ihr glücklicher Papa sein darf.

Die nebenberufliche Verfassung einer Dissertation verlangt von Zeit zu Zeit den Verzicht auf geplante oder spontane Aktivitäten. Ich danke meiner Familie und meinen Freuden für ihr Verständnis, wenn ich deswegen nicht verfügbar war. Ich danke meinem Freund Frank für das Korrekturlesen, das mit seiner Profession als Physiker sowie der eigenen familiären und beruflichen Einbindung sicherlich herausfordernd war. Zum Schluss möchte ich mich ganz allgemein bei allen Menschen bedanken, die mich auf diesem Weg der persönlichen und akademischen Weiterentwicklung begleitet haben und dieses Projekt durch ihre Unterstützung und ihren Zuspruch ermöglicht haben.

Herzlichen Dank!

Bastian Mondorf