



Cornelie Dietrich | Niels Uhlendorf |
Frank Beiler | Olaf Sanders (Hrsg.)

Anthropologien der Sorge im Pädagogischen

BELTZ JUVENTA

Cornelie Dietrich | Niels Uhlendorf | Frank Beiler | Olaf Sanders (Hrsg.)
Anthropologien der Sorge im Pädagogischen

Cornelie Dietrich | Niels Uhlendorf |
Frank Beiler | Olaf Sanders (Hrsg.)

Anthropologien der Sorge im Pädagogischen

BELTZ JUVENTA

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronische Systeme.



Dieses Buch ist erhältlich als:
ISBN 978-3-7799-6336-3 Print
ISBN 978-3-7799-5643-3 E-Book (PDF)

1. Auflage 2020

© 2020 Beltz Juventa
in der Verlagsgruppe Beltz · Weinheim Basel
Werderstraße 10, 69469 Weinheim
Alle Rechte vorbehalten

Herstellung: Ulrike Poppel
Satz: Helmut Rohde, Euskirchen
Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza
Printed in Germany

Weitere Informationen zu unseren Autor_innen und Titeln finden Sie unter: www.beltz.de

Inhalt

Einleitung <i>Cornelie Dietrich und Niels Uhlendorf</i>	9
I Systematische Einsätze	17
Ethik der Sorge: Verantwortung, Anerkennung, Gerechtigkeit im Zeichen radikaler Andersheit Ein Versuch <i>Markus Dederich</i>	18
Bildung für nachhaltige Entwicklung im Anthropozän: Mimesis, Rituale, Gesten <i>Christoph Wulf</i>	29
Die Sorge um Zukunft – Pädagogische Überlegungen zum Zusammenhang von Geschichtlichkeit und Menschsein <i>Christian Leineweber</i>	43
Geschlecht(er) der Sorge Sorgearbeitsbeziehungen zwischen Flexibilisierung, Prekarisierung, Unsichtbarkeit und männlicher Komplizenschaft <i>Maximilian Waldmann & Ulaş Aktaş</i>	55
Sorge und Leistung <i>Cornelie Dietrich</i>	68
Logiken der Sorge – Unterwegs zu einer spekulativen Chthululogie Ein Zwischenbericht <i>Olaf Sanders</i>	82
Leiblichkeit, Zuwendung und Lernen – Sorge als intergenerative Erfahrung <i>Anna Orlikowski</i>	92
Die Trostbedürftigkeit des Menschen und die „Kultur der Sorge“ – Hans Blumenberg über das anthropologische Existential der Sorge <i>Tim Zumhof</i>	104

II Lebensalter und Institution	115
Zur Fundierung von Erziehung in der Sorge: Beobachtungen in verschiedenen Lebensaltern <i>Arnd-Michael Nohl</i>	116
Zusammenleben – Fürsorge – Erziehung <i>Dominik Krinninger</i>	129
Die Sorge am Lebensbeginn in Elternratgebern Populäres Wissen über Babypflege im Fokus einer Dokumentenanalyse <i>Ulf Sauerbrey, Claudia Schick, Sonja Wobig, Anja Meier & Sven Schulz</i>	141
Betreuung – Pädagogisch-anthropologische Notizen zu kindheitspädagogischen Dimensionen der Sorge <i>Oktay Bilgi & Ursula Stenger</i>	154
Über die Sorgestruktur von (frühkindlicher) Bildung und die Für-Sorgestruktur von (frühkindlicher) Erziehung <i>Ulrich Wehner</i>	167
Versorgen und Umsorgen Institutionalisierte Sorgearbeit in pädagogischen Institutionen am Beispiel der Kindertageseinrichtung <i>Dominik Farrenberg</i>	179
Klugheit und Sorge – Prolegomena zu einer responsiven Theorie des Lehrens <i>Jens Dreßler</i>	190
In Sorge ums Kind Transformationen der Sorge am Beispiel von Ernährungspräventionen <i>Friederike Schmidt</i>	202
Das Verhältnis zum Tod und die Modi der Zeitigung – Studie zum <i>homo interrogans</i> in einer Selbst-Befragung estnischer MusikstudentInnen <i>Airi Liimets</i>	213
III Fürsorge und Selbstsorge	223
Sorge – Ein phänomenologisch-poststrukturalistischer Entwurf und seine Bedeutung für die Sozialpädagogik <i>Bettina Hünersdorf</i>	224
Zur Pädagogischen Anthropologie der Selbstsorge <i>Juliane Noack Napoles & Jörg Zirfas</i>	240

Sorgende Anerkennung Ambivalenzen und Anforderungen <i>Anke Redecker</i>	251
Kartografie in den Cevennen – Zu einer kartografischen Praxis und deren Verbindungen zu einer Form der Kollektiv-Sorge <i>Frank Beiler</i>	263
Sorge- und Pflegebeziehungen im Film – Pädagogische Implikationen <i>Jonas Hänel</i>	279
Die quantifizierte Sorge um das Selbst oder Die Sorge um das quantifizierte Selbst? <i>Diana Lohwasser</i>	290
Von der Sorge ums Überleben zum Überleben der Sorge. <i>Am Beispiel Höhenbergsteigen und Weltumsegeln</i> <i>Helga Peskoller</i>	297
Vier Lektionen Über Selbstsorge, Parrhesia und andere Praktiken zur Löschung von Lehrmeistern <i>Jan-Nicolai Kolorz</i>	309
Dehumanisation im Kontext kriegerischer Gewalt <i>Benedikt Bussmann</i>	318
Autor*innenverzeichnis	330

Einleitung

Cornelie Dietrich und Niels Uhlendorf

Sorge gilt in alltagssprachlichem Verständnis als ein wesentlicher Bestandteil des sozialen Zusammenlebens und zeigt sich in vielfältigen Formen, zuerst in der direkten Zuwendung zu Anderen, insbesondere zu den als hilfsbedürftig Wahrgenommenen – Kindern, Menschen mit Behinderungen oder Krankheiten sowie älteren Menschen. Der deutsche Begriff der Sorge beinhaltet außerdem den mit Ängstlichkeit assoziierten Blick in eine ungewisse Zukunft; man macht sich Sorgen um etwas oder jemanden, wenn man nicht weiß, wie es damit oder mit ihr*ihm weitergehen wird, und zugleich Anlass zur Befürchtung eines ungunstigen Ausgangs hat. Jeder Mensch ist im Laufe seines Lebens existenziell auf die Sorge anderer angewiesen und jeder Mensch wird zum Sorgenden, wenn auch in sehr unterschiedlicher Gestalt. Darüber hinaus stellt die Selbstsorge eine wichtige Grundlage dafür dar, welches Verhältnis Menschen zu sich einnehmen. In diesem Sinne ist Sorge einerseits auf individueller und zwischenmenschlicher Ebene bedeutsam für jede*n, muss jedoch andererseits überindividuell in Sorgesystemen organisiert und institutionalisiert werden. Jede Gesellschaft und jede Kultur prägt ihr eigenes Verhältnis zu den Sorgebedarfen und Sorgepotentialen der in ihnen lebenden Menschen aus und gibt sich damit in zentraler Hinsicht eine Gestalt, die sich auch darin charakterisiert, welche Bedeutung, Achtung und Anerkennung dem Phänomen der Sorge im Verhältnis zu anderen zentralen Aufgaben und Vorhaben zugeschrieben wird und welche Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten ausgehandelt werden. Philosophisch und anthropologisch ist der Sorgebegriff jedoch noch weiter gefasst als in unserem Alltagsverständnis, wenn etwa bei Heidegger (1927/1956) das Sorgen für jemanden oder um etwas, das Besorgen und Versorgen als eine Grundbedingung menschlicher Existenz bestimmt wird.

In erziehungswissenschaftlichen Diskursen ist der Begriff der Sorge bisher primär in der Sozial- und Sonderpädagogik als Fürsorge aufgegriffen worden, in der Allgemeinen Erziehungswissenschaft spielte der Begriff außer in der Geschlechterforschung (vgl. Moser/Pinhard 2010) als Grundkategorie bisher kaum eine Rolle. Zu beobachten ist jedoch, dass in vielen Feldern des Pädagogischen die Thematik der Sorge zunehmend an Relevanz gewinnt. Am Auffälligsten geschieht dies in dem ins Allgemeine vordringenden Feld der Inklusion aller Heranwachsenden ins allgemeine Bildungssystem, unter denen sich auch

solche Kinder und Jugendliche mit einem erhöhten Sorge-, Pflege- und Zuwendungsbedarf finden und für die der zunächst gebräuchlichere Begriff der „besonderen Förderung“ nicht hinreichend zu sein scheint. Ähnliches gilt für die zunehmende pädagogische Institutionalisierung der frühen Kindheit, durch welche auch unübersehbar auf Hilfe und existentielle Sorge angewiesene Kinder in das Bildungssystem aufgenommen werden. Aber auch eine immer deutlichere Hinwendung der subjekt- und bildungstheoretischen Arbeiten zu einem relationalen Grundverständnis (Meyer-Drawe 2015, Ricken 2006) aller Lern- und Bildungsverläufe, die eben auch die Fragilität, Asymmetrie und Verletzlichkeit pädagogischer Beziehungen ins Zentrum rücken (dazu Burghardt et al. 2017; Stöhr et al. 2019), lässt Sorge als anthropologische und damit auch allgemeinpädagogische Kategorie bedeutsam werden. Entsprechend finden sich Thematisierungen von Sorge in unterschiedlichen Diskursen, auf die auch in diesem Band immer wieder Bezug genommen wird.

So weisen die feministischen und im weiteren Sinne auch sozialwissenschaftlichen Diskurse, in denen seit den 1980er Jahren im Rahmen einer Care-Ethik beschrieben und breit diskutiert (vgl. Gilligan 1991, 1993; Noddings 1984, 1992; Toppe 2010) wird, immer wieder kritisch auf die als selbstverständlich geltende weibliche Care-Arbeit hin, die insbesondere unter spätkapitalistischen Bedingungen mit neuen Anforderungen und Aporien einhergeht (vgl. Lutz 2010). Krisen der Sorge bzw. der Sorgesysteme werden beschrieben, die hier mit den Stichworten Pflege-Notstand und Fachkräftemangel im Bereich des professionalisierten Felds bei gleichzeitig abnehmender Bereitschaft von Frauen, die unentgeltliche Familiensorgearbeit im Privaten zu übernehmen, nur angedeutet werden. Die Care Crisis (vgl. Winker 2015) entsteht so aus dem Zusammenwirken mangelnder Anerkennung bzw. Wertschätzung bei gleichzeitig wachsender gesellschaftlicher Bedeutung von Sorge (vgl. auch Aulenbacher & Dammayr 2014).

In der Generationentheorie hat Jürgen Zinnecker in systemtheoretischer Absicht Sorgebeziehungen oder sorgende Interventionen zwischen den Generationen als eine Grundkategorie der Erziehungswissenschaft vorgeschlagen. Statt wie in der Tradition von Herman Nohl den ‚pädagogischen Bezug‘ als das leidenschaftliche Verhältnis eines Reiferen zu einem Unreiferen als Grundlage für Erziehungs-, Bildungs- und Hilfeprozesse anzunehmen, werde der Sorgebegriff den zunehmend bedeutsamen Verhältnissen zwischen den älteren oder alten (hochbetagten) und den jüngeren Generationen eher gerecht (vgl. Zinnecker 1997). Ebenfalls vor dem Hintergrund eines reflexiven Generationenverhältnisses plädiert die Kindheitsforschung für eine kritische Aufarbeitung der generationalen Ordnung als einer machtvollen Strukturkategorie, die nur dann persistent sein kann, wenn die Schwäche des kindlichen Gegenübers, die Sorgebedürftigkeit erhalten bleibt (vgl. etwa Baader/Eßer/Schröer 2014).

In der philosophischen und historischen Anthropologie wird Sorge hingegen als Existential des menschlichen Lebens angesehen, demzufolge dann ein ganz und gar sorgloser Mensch kein Mensch mehr im eigentlichen Sinne wäre. Damit in Zusammenhang werden der Sorge nahestehende Begriffe wie Verantwortung und Anerkennung ebenfalls als konstitutive Bestandteile menschlichen Lebens und Zusammenlebens angesehen, hier allerdings zunächst nicht in Verbindung zur pädagogisch bedeutsamen Generationalität.

Versucht man nun aus der Vielfalt bestehender Sorgediskurse einige systematische Kernthemen zu destillieren, die für eine weitere erziehungswissenschaftlich orientierte Anthropologie von besonderer Bedeutung sind, findet sich dies in den Dimensionen von Relationalität, Zeitlichkeit und Kulturalität.

- a. Sorge lässt sich nur relational thematisieren, es handelt sich immer um Sorge-Verhältnisse zwischen mindestens zwei Menschen, des Menschen zu sich selbst oder des Menschen zu Dingen, zur Natur. Diese Beziehung hat es zu tun mit einem Angewiesen-Sein, einer konstitutiven Fragilität und Vulnerabilität (vgl. Burghardt et al. 2017). Sorgeverhältnisse zwischen Menschen sind Beziehungen von Ungleichen in Hinsicht auf die Fähigkeiten der eigenen Lebensführung. Das macht zum einen die Rede von Care-Givern und Care-Receivern sinnvoll, deren Positionen sich nicht einfach tauschen lassen, zugleich aber ist nicht nur der*die Sorge-Empfangende angewiesen auf eben diese Sorge, sondern es ist der*die Sorge-Gebende ja ebenso dreifach angewiesen auf den*die Sorge-Empfangende, nämlich auf deren Schwäche, auf deren Bereitschaft, Sorge zu empfangen sowie auf die anerkennende Antwort des und der Sorge-Empfangenden. Insofern handelt es sich zwar um ein asymmetrisches Verhältnis, aber nicht um eines zwischen einem unabhängigen Souverän und einem abhängigen Erdulder. Dennoch sind aufgrund dieser besonderen Art der zwar reziproken, aber auch nicht-symmetrischen Beziehung sowohl Fragen der Macht und die Gefahren des Machtmissbrauchs als auch grundlegende Fragen von Verstehen und Missverstehen zwischen den Beteiligten von besonders sensibler Bedeutung.
- b. In Sorgeverhältnissen wird immer die Zeitlichkeit der Beziehung und der Tätigkeiten und Praktiken auf ihre besondere Zeitlichkeit hin thematisch. Sorgepraktiken und -organisationen sind konstituiert in der offenen, ungewissen Zukunft, zu der hin Angst und Emotionalität von großer Bedeutung sind. Wir sorgen uns, weil wir nicht wissen können, wie die Sache ausgeht, und das Sorgen selbst wird durch diese Angst, aber ebenso durch Wünsche und Ziele nicht nur des gelingenden Ausgangs, sondern auch der Angstbewältigung mitgestaltet. Sorge im existentialistischen Sinne, so bei Heidegger (1927/1956), entfaltet sich insbesondere auf die Zeitlichkeit, das Zum-Tode-sein, bei Hannah Arendt auf die Geburtlichkeit (vgl. Arendt 1960/2016), bei Plessner darauf, dass wir ein Leben nicht nur haben, sondern ein Leben

auch *vor* uns haben (vgl. Plessner 1964). Immer spielen Kontingenz und Unbestimmtheit in die gegebene Notwendigkeit der Lebensführung hinein. Wir begegnen dem mit Vor-Sorge, auch mit Versorgungsinstitutionen von der Haftpflichtversicherung bis zum Bausparvertrag, von der Krebsvorsorge bis zur Rentenkasse. Hier ist eine entscheidende Differenz zwischen dem deutschen Sorge- und dem englischen Care-Begriff festzustellen, der in der internationalen erziehungswissenschaftlichen Debatte zukünftig noch zu bearbeiten sein wird.

- c. Sorgeverhältnisse werden kulturell geformt, organisiert, normiert und unterliegen wie alle kulturellen Formen einem historischen Wandel. Sie vollziehen sich sowohl auf symbolischen Ebenen der diskursiven Aushandlungen als auch auf Ebenen der Konstitution von Sorgeinstitutionen bzw. Sorgebestandteilen in pädagogischen Institutionen wie der Schule. Das Verhältnis von Anthropologie, gesellschaftlichen Herstellungsvorgängen und Rahmungen pädagogischer Sorgebeziehungen beginnt erst thematisch zu werden.

Sorgearrangements im pädagogisch-konkreten Beziehungshandeln wie auch in ihrer gesellschaftlichen Organisiertheit sind, so könnte man in Abwandlung des Bernfeld'schen Satzes sagen, die kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Antworten auf die menschliche Vulnerabilität und Vulneranz; diese Antworten sind einerseits unübersehbarer Bestandteil sowohl jeden einzelnen Lebens als auch jeder Kultur.

An diesen spannungsreichen Diskursen ansetzend werden im vorliegenden Sammelband zentrale anthropologische Beiträge zur Sorge im Pädagogischen versammelt. Die darin geführten Diskussionen gehen zurück auf die Jahrestagung 2018 der Kommission Pädagogische Anthropologie in der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft, die vom 24. bis 26. September 2018 unter dem Titel „Anthropologie der Sorge“ an der Helmut-Schmidt-Universität der Bundeswehr Hamburg stattfand. Die Beiträge sind hierbei in drei Teile gegliedert: Systematische Einsätze (I), Lebensalter und Institutionen (II) sowie Fürsorge und Selbstsorge (III). Die Themen werden theoretisch wie auch empirisch verhandelt und zeigen den enormen Facettenreichtum des Sorgediskurses aus pädagogisch-anthropologischer Perspektive auf:

Im Rahmen systematischer Einsätze zum Sorgephänomen (Teil I) werden zentrale Aspekte von Sorge im pädagogisch-anthropologischen Horizont herausgearbeitet und etwaige Ambivalenzen und Spannungen, die damit einhergehen, aufgezeigt. Ein häufig wiederkehrendes Motiv in den Beiträgen sind hierbei ethisch-gerechtigkeits-theoretische Perspektiven, so etwa im Kontext von radikaler Andersheit und den Anerkennungsbedürfnissen von Subjekten (Dedrich). Im Zusammenhang mit dem gegenwärtig konstatierten Zeitalter des „Anthropozäns“ wird Sorge zudem auf die Zukunft von Menschheit und ihren

Grundlagen bzw. Ressourcen gerichtet (Wulf). Die Sorge um Zukunft kann zugleich als wesentliche Bedingung des „Menschsein[s] in der westlichen Gegenwart“ und ihren Unsicherheiten begriffen werden (Leineweber). Ebenfalls ist sie bezogen auf zukünftige Generationen und vollzieht sich hierbei als „leibliche Bezüglichkeit“ (Orlikowski). Die Analyse des Zukünftigen setzt wiederum auch einen stetigen Bruch mit Vergangenen voraus, sodass „die starke historische Perspektive in der pädagogischen Anthropologie“ womöglich durch „eine spekulative zu kontern“ wäre (Sanders). Die hier oft aufscheinende Unsicherheit als Grundlage von Sorge verweist wiederum auf deren enge Verbindung zur Trostbedürftigkeit des Menschen (Zumhof). Wie sich hierbei bereits zeigt, kann das Phänomen Sorge nicht getrennt werden von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in denen sie sich vollzieht. Zunächst ergibt sich die Notwendigkeit, epistemische Fundamente gegenwärtiger Sorgediskurse zu durchdringen und kritisch zu reflektieren. Im Kontext von Flexibilisierung und der damit oft einhergehenden Prekarisierung (vgl. Kessl et al. 2014) können etwa Auswirkungen auf Sorgearbeitsbeziehungen betrachtet werden – gerade in Hinblick auf die im Sorgediskurs zentrale Frage nach den sich reproduzierenden Geschlechterordnungen (Waldmann/Aktaş). Und vor dem Hintergrund gegenwärtiger Entwicklungen stellt sich die Frage nach einer (neuen) Verhältnisbestimmung zwischen den schulischen Kernaufgaben Leistungsförderung und Sorgetätigkeiten (Dietrich).

Teil II des Sammelbands widmet sich den verschiedenen Lebensaltern und Institutionen, in denen Sorge eine Rolle spielt und die durch die Sorge strukturiert werden. Eine anspruchsvolle, jedoch notwendige Aufgabe besteht zunächst darin, die vielfältigen Implikationen des Sorgebegriffs im Kontext von Erziehungsprozessen herauszuarbeiten (Nohl und Krinninger). Anhand verschiedener Beispiele und Fallstudien können zudem Kontinuitäten wie auch Differenzen zwischen Lebensaltern und -phasen in den Blick genommen werden. So zeigt sich etwa, dass viele Erwartungen und normative Horizonte von Sorge bereits zum Lebensbeginn wirksam sind und sich im Rahmen von populärem Wissen in Elternratgebern manifestieren (Sauerbrey et al.). Im Rahmen einer Pädagogik der Sorge in frühkindlichen Settings stellen sich darüber hinaus neue Fragen nach der Bedeutung bzw. den Verständnisweisen von Erziehung und Bildung (Wehner). In ähnlicher Weise rückt Sorge im Kontext von Betreuung (Bilgi & Stenger) sowie institutionalisierte Sorge in Kindertageseinrichtungen (Farrenberg) in den Blick. Zudem zeigen sich zentrale Transformationen von Sorge am Beispiel von Programmen zur Ernährungsprävention, mit denen die Gefahren des Aufwachsens möglichst reduziert werden sollen (Schmidt). Im Kontext gegenwärtiger Schulentwicklungen verändert sich zudem das sorgende Fundament von Lehrpraxis und muss entsprechend neu reflektiert werden (Drefßler). Schließlich geht es auch um die Sorge vor der Gefahr des Todes (Liimets).

Teil III des Bandes widmet sich der Bedeutung von Fürsorge sowie Selbstsorge. In diesem Zusammenhang werden verschiedene pädagogische Theoriegebäude aus der Perspektive von Sorge ausgeleuchtet. So werden etwa ausgehend von einem phänomenologisch-praxeologischen Entwurf von Sorge Implikationen für sozialpädagogische Theoriebildung herausgearbeitet (Hünersdorf). Im Kontext von Lehr-Lern-Prozessen rückt zudem die besondere Relevanz sorgender Anerkennung in den Vordergrund (Redecker). Darüber hinaus zeigt sich, wie weit pädagogische Implikationen von Sorgebeziehungen im Feld der Gesundheitspflege (Hänel) und in der kartografischen Arbeit mit „sprachfernen“ Kindern (Beiler) reichen können. Zudem werden Facetten von Selbstsorge herausgearbeitet, die sich auf unterschiedliche Weise auf die Erfahrungen mit Grenzen beziehen. Der gegenwärtige Diskurs zu einer quantifizierenden, selbstverwissenschaftlichenden Praxis der Selbstsorge verweist etwa auf Normen der kontinuierlichen Selbstüberschreitung durch fortlaufende Optimierung (Lohwasser). Die Sorge um sich selbst kann hierbei auch als Technik verstanden werden, um „sich genau von solchen Vorstellungen und Diskursen zu befreien, die Lebensmöglichkeiten begrenzen“ und stattdessen eine möglichst „selbstgewählte Ästhetik der Existenz zu leben“, wobei auch hier keine Gewähr besteht, dass diese „nicht letztlich doch einem gouvernementalistischen Imperativ verpflichtet ist“ (Noack Napoles & Zirfas). Eine Entgrenzung im Selbstsorgediskurs zeigt sich auch im Rahmen eines Ehrenkodexes der Samurai, was schließlich mit „Praktiken zur Löschung von Lehrmeistern“ einhergeht (Kolorz). Grenzziehungen des Selbst manifestieren sich wiederum in der Sorge ums Überleben, wie am Beispiel von Höhenbergsteigen und Weltumsegeln gezeigt werden kann (Peskoller). Und schließlich werden Grenzen auch verhandelt in der Selbstsorge um die eigene Dehumanisation im Kontext kriegerischer Gewalt (Bussmann).

Die verschiedenen Beiträge verdeutlichen somit die enorme Breite, in dem der pädagogisch-anthropologische Sorgediskurs geführt wird und enthält Hinweise, in welche Richtungen er zukünftig erweitert werden kann. Somit eröffnen sich verschiedene epistemologische wie empirische Anschlussfragen, die den Diskurs um Sorge in den nächsten Jahren sicher noch begleiten werden.

Zum Schluss möchten wir an dieser Stelle unseren studentischen Mitarbeiter*innen Sina Kleinitzke und Stefan Gunzelmann sowie Yvonne Matzke im Sekretariat für die kompetente Unterstützung bei der Manuskripterstellung herzlich danken.

Literatur

- Arendt, Hannah (1960/2016): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München u. a.: Piper.
- Aulenbacher, Brigitte/Dammayr, Maria (2014): *Für sich und andere sorgen*. Weinheim, Basel: Beltz Verlag.
- Baader, Meike S./Eßer, Florian/Schröer, Wolfgang (2014): *Kindheiten in der Moderne: Eine Geschichte der Sorge*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Burghardt, Daniel/Dederich, Markus/Dziabel, Nadine/Höhne, Thomas/Lohwasser, Diana/Stöhr, Robert/Zirfas, Jörg (2017): *Vulnerabilität. Pädagogische Herausforderungen*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Gilligan, Carol (1991): *Moralische Orientierung und moralische Entwicklung*. In: Nunner-Winkler, Gertrud (Hrsg.): *Weibliche Moral*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Gilligan, Carol (1993): *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München: Piper.
- Heidegger, Martin (1927/1956): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kessl, Fabian/Polutta, Andreas/van Ackeren, Isabell/Dobischat, Rolf/Thole, Werner (2014) (Hrsg.): *Prekarisierung der Pädagogik – Pädagogische Prekarisierung? Erziehungswissenschaftliche Vergewisserungen*. Weinheim u. a.: Beltz Juventa.
- Lutz, Helma (2010): *Unsichtbar und unproduktiv? Haushaltsarbeit und Care Work – die Rückseite der Arbeitsgesellschaft*. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 35, H. 2, S. 23–27.
- Meyer-Drawe, Käte (2015): *Lernen und Bildung als Erfahrung*. In: Christof, Eveline/Ribolits, Erich (Hrsg.): *Bildung und Macht. Eine kritische Bestandsaufnahme*. Wien: Löcker. S. 115–132
- Moser, Vera/Pinhard, Inga (Hrsg.) (2010): *Care – wer sorgt für wen?* Opladen u. a.: Budrich.
- Noddings, Nel (1992): *The Challenge to Care in Schools: An Alternative Approach to Education*. *Advances in Contemporary Educational Thought Series*. Vol. 8. New York: Teachers College Press.
- Noddings, Nel (1984): *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Plessner, Helmuth (1964): *Conditio humana*. Pfullingen: Neske.
- Ricken, Norbert (2006): *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. [DOI: 10.1007/978-3-531-90474-0]
- Stöhr, Robert/Noack Napoles, Juliane/Lohwasser, Diana/Burghardt, Daniel/Dederich, Markus/Dziabel, Nadine/Krebs, Moritz/Zirfas, Jörg (2019): *Schlüsselwerke der Vulnerabilitätsforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Toppe, Sabine (2010): *Care-Ethik und Bildung – eine neue „Ordnung der Sorge“ im Rahmen von Ganztagsbildung?* In: Moser, Vera/Pinhard, Inga (Hrsg.): *Care – wer sorgt für wen?* Opladen u. a.: Budrich. S. 69–86.
- Winker, Gabriele (2015): *Care Revolution. Schritte in eine solidarische Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Zinnecker, Jürgen (1997): *Sorgende Beziehungen zwischen Generationen im Lebenslauf. Vorschläge zur Novellierung des pädagogischen Codes*. In: Lenzen, Dieter/Luhmann, Niklas (Hrsg.): *Bildung und Weiterbildung im Erziehungssystem*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 199–227.

I Systematische Einsätze

Ethik der Sorge: Verantwortung, Anerkennung, Gerechtigkeit im Zeichen radikaler Andersheit

Ein Versuch

Markus Dederich

Einleitung

Nachfolgende Überlegungen sind dem Versuch gewidmet, den Topos der Sorge in Anschluss an Emmanuel Lévinas' Ethik der Verantwortung sowie Bernhard Waldenfels' responsive Ethik auszulegen und ihn mit zwei Schlüsselbegriffen der politischen Philosophie, Anerkennung und Gerechtigkeit, in Beziehung zu setzen. Dies wird auf spezifische Weise geschehen, nämlich – wiederum in Anschluss an Lévinas – im Zeichen radikaler Andersheit. Dabei soll gezeigt werden, dass sich der normative Gehalt des Begriffs der Sorge unter Rückgriff auf die Verantwortung, die Anerkennung und die Gerechtigkeit herausarbeiten lässt. Es wird aber auch deutlich werden, dass Verantwortung, Anerkennung und Gerechtigkeit in einer konzeptionell nicht auflösbaren Spannung zueinander stehen, gleichzeitig aber auch aufeinander verweisen und sich wechselseitig korrigieren: Verantwortung bringt – unter Verzicht auf eine Identifizierung des Anderen und seine Festlegung auf eine bestimmte Hinsicht – eine unbedingte Verpflichtung diesem Anderen gegenüber zum Ausdruck. Gleichzeitig birgt diese Verpflichtung wegen ihrer Unbedingtheit die Gefahr, übermäßig und praktisch nicht einlösbar zu werden. Demgegenüber nimmt die Anerkennung diesen Anderen als konkreten und spezifisch situierten Anderen in den Blick. Dabei steht sie in der Gefahr, ihn in seiner radikalen Andersheit zu verkennen. Die Gerechtigkeit wiederum steht im Zeichen der Gleichheit und fungiert als Prüfinstanz der Anerkennung. Problematisch ist die Gerechtigkeit insofern, als sie durch den Vergleich des Unvergleichbaren ihrerseits gewaltförmige Züge anzunehmen und neue Ungerechtigkeit zu produzieren droht. Dennoch ist sie im Raum des Politischen ein unverzichtbares Regulativ gegenüber der unbedingten Verantwortung für den Anderen. Pointiert gesagt besteht das Grundproblem, mit dem sich der hier vorliegende Versuch einer ethischen Konturierung der Sorge konfrontiert sieht, in der Frage, wie die radikale Andersheit mit

der gerechten Anerkennung spezifischer Ansprüche oder Bedarfe in Einklang gebracht werden kann.

Zur Phänomenologie der Sorge

Ich beginne mit einer phänomenologischen Annäherung an die Sorge. Aufgrund dieses Zugangs wird die Frage, inwiefern Sorge deskriptiv, kritisch-analytisch oder normativ zu verstehen ist, zunächst eingeklammert. Der phänomenologische Zugang macht diese Fragen nicht obsolet, aber bringt sie auf andere Weise ins Spiel, nämlich erst nachträglich, in der Reflexion der Erfahrung. Bernhard Waldenfels nähert sich der Sorge von der emotional bzw. affektiv getönten Grundfigur des Sich-Sorgens, „das sich als Besorgen um etwas oder als Fürsorge um jemanden kümmert“ (Waldenfels 2019, S. 293). Klaus Dörner weist auf eine „fundamentale Doppelbedeutung“ (Dörner 2001, S. 25) des Wortes ‚Sorge‘ hin, in dem sich zwei Modi der Erfahrung spiegeln. Einerseits ist Sorge „der Kummer, der Gram, die Krankheit bzw. Unruhe, Angst, quälender Gedanke, die jemand hat und durch die er umgetrieben wird und in Not geraten ist. Und andererseits: Die Sorge, die ich mir bereite angesichts eines Anderen, der in Sorge ist, [...] meine tätige Bemühung um jemanden, der ihrer bedarf, und dies notfalls auch als Fürsorger [...]. Dies tue ich schließlich adjektivisch sorglich, sorgsam, sorgfältig, d. h. besorgt, aufmerksam, genau, auch ängstlich, vor allem achtsam“ (ebd.).

Sorge ist ein „Grundzug der Lebenspraxis“ (HWPh Bd. 9, S. 1086). Ausgangs- oder Ankerpunkt der Sorge ist, wie Schnell (2017) betont, das leibliche Selbst. Dieses ist einerseits entwicklungs offen und in diesem Sinn nicht festgelegt, andererseits verletzbar und endlich. Das leibliche Selbst verkörpert mit anderen Worten eine mit der Geburt gegebene Potenz und ist zugleich vielfältigen Gefährdungen – durch Krankheit, Gewalt, Krieg, Unfälle, Deprivation, Entrechtung, Entwürdigung usw. – ausgesetzt. Zugleich ist es, wie Merleau-Ponty sagt, ‚mundan‘: es ist in der Welt und in seiner Körperlichkeit zugleich auch Teil der Welt. In seinem „Zur-Welt-Sein“ (Merleau-Ponty 1966, S. 419 ff.) ist es stets auch auf Anderes bezogen und lebt sein Leben mit Anderen in der Welt. Entscheidend ist, dass im leiblichen Selbst „Selbst-, Fremd- und Weltbezug“ (Schnell 2017, S. 44) miteinander verschränkt sind. Aus diesem Grund ist das leibliche Selbst empfänglich für und berührbar durch andere Menschen und ihre Verletzbarkeit. Von hier aus gesehen folgt die Sorge auf eine Affektion, d. h. ein Getroffenwerden, das dem leiblichen Selbst als „Frage, Anspruch, Anfrage“ (Dörner 2001, S. 26) eine Antwort abverlangt. Im Vollzug der Erfahrung erweist sich Sorge als affektiv grundierte Antwort des leiblichen Selbst, man könnte auch sagen als Resonanz auf eine selbst erfahrene oder bei einem anderen Menschen oder auch einem Kollektiv wahrgenommene Situation der

Gefährdung, Unsicherheit, Not, Bedrängnis, Belastung usw. Dem Affiziertwerden durch einen anderen Menschen, das in mir eine Resonanz auslöst und mir emotional, gedanklich oder handlungsbezogen eine Antwort abverlangt, wohnt nicht nur ein Moment des Selbstentzugs inne – meine Sorge um den Anderen beginnt anderswo –, sondern auch der Stellvertretung – ich tue etwas an Stelle von oder für jemanden (vgl. Waldenfels 2015, S. 81 f.). Zugleich wird deutlich, dass die Sorge weder allein auf eine Art reaktive Disposition eines Subjekts noch auf eine Eigenschaft eines Anderen zurückgeführt werden kann, sondern von der Intersubjektivität und damit von der Sozialität leiblich verfasster Subjekte her zu verstehen ist.

Obwohl die Sorge, untersucht man sie phänomenologisch, den Anderen stets einschließt, bleibt die Reichweite der Fremdsorge schon in der antiken Philosophie begrenzt. In der Regel ist sie auf ein mehr oder weniger selektives und exklusives politisches oder gemeinschaftliches „Wir“ bezogen. Historisch gesehen nimmt diese Selektivität und Exklusivität in ihren drastischsten Formen die Gestalt von eugenischen, rassistischen, völkischen oder auch ableistischen Ideologien an. Im Rahmen von Subjektkonzeptionen, die Selbstinteresse, Eigennutz, Selbsterhaltung usw. als dominierende Motive menschlichen Fühlens, Denkens und Handelns veranschlagen, wird der Zusammenhang von Selbst- und Fremdsorge in Frage gestellt oder aufgelöst. Zumindest wird die Sorge als Resonanz auf Andere auf die Menschen begrenzt, die uns nah sind und die wir als Unseresgleichen anerkennen. Waldenfels konstatiert: „Die Sorge um den Anderen schwindet, wenn die Fremdheit und Andersheit des Anderen aus dem Blick gerät“ (Waldenfels 2019, S. 297, 4). Noch in Heideggers „Sein und Zeit“ (Heidegger 2001) erfolgt der Zugang zu den Anderen im Ausgang vom eigenen Sein; dem Ich kommt ein Vorrang gegenüber dem Anderen zu. Zudem fehlt „eine mittlere Form einer helfend begleitenden Fürsorge, wie sie uns schon in der sokratischen Maieutik begegnet und wie sie alltäglichen und institutionellen Formen der Sorge zugrunde liegt“ (Waldenfels 2019, S. 298).

Die Würdigung des Anderen *als* Anderen findet sich in ihrer konsequentesten Form in der Philosophie der Alterität von Emmanuel Lévinas. Lévinas denkt das Selbst radikal vom Anderen her. Er zeigt, dass das Primat des Selbst hinfällig wird, „wenn der fremde Anspruch meiner Initiative vorausgeht und meine Bedürfnisse durchkreuzt, und zwar unausweichlich, was besagt, dass mein eigenes Wort eine Form der Antwort ist und dass es von anderswoher kommt“ (Waldenfels 2019, S. 299). Hierdurch wird die Frage aufgeworfen, auf welche Weise das Subjekt an dem beteiligt ist, was in gegebenen Situationen geschieht. Erfahrung – etwa die Erfahrung des Sich-Sorgens – wird nicht durch ein souveränes Subjekt gemacht. Vielmehr weist jede Erfahrung – so auch die Erfahrung der Sorge, wie meine Hinweise zur Phänomenologie gezeigt haben – ein Moment des Pathos auf: Sorge beruht auf einem Widerfahrnis, sie wird angestoßen und in Gang gesetzt durch ein Getroffenwerden, durch eine Affek-

tion. Etwas drängt sich meiner Aufmerksamkeit auf, zieht mich an oder stößt mich ab, versetzt mich in Unruhe, verlangt nach einer Stellungnahme oder Intervention (vgl. Waldenfels 2006, S. 108). Die genaue Betrachtung von Situationen, Gegebenheiten oder Ereignissen, die mich in Sorge versetzen oder mich zu sorgsamem Handeln veranlassen, zeigt, dass das Ich nicht als Urheber seiner Interaktionen und Handlungen gesehen werden kann. Vielmehr antwortet es auf etwas, das ihm widerfährt oder es betrifft. Das bedeutet aber nicht, dass die Grenze zwischen Ich und Du aufgehoben wäre, dass Eigenes und Fremdes sich ineinander auflösen. Jedoch nimmt das Ich, wie Waldenfels sagt, eine veränderte Struktur an: etwas begegnet mir, betrifft und affiziert mich, und zwar unausweichlich. Diese Unausweichlichkeit unterläuft den Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit: „Was mir nolens volens geschieht, *ist* kein Akt, den ich vollziehe, es *wird* zum Akt, den ich vollziehe, oder zur Handlung, die ich vollführe, *indem ich so oder so darauf antworte*“ (Waldenfels 2006, S. 109). Wie für andere Modi der Erfahrung bedeutet dies für die Sorge, dass die Disjunktion von „objektiven“ Gegebenheiten (z. B.: jemand braucht Hilfe beim Tragen einer Last) und „subjektiven“ Handlungsweisen (z. B.: Ich eile herbei und biete meine Unterstützung an) hinfällig wird. Das, was wir als Sorge bezeichnen, ist an eine spezifische Art des Affiziertwerdens und eine Antwort auf diese Affektion gebunden.

Mit dieser Analyse ist die Schwelle zum ethischen Gehalt der Sorge erreicht.

Sorge als responsives Geschehen, radikale Andersheit und Verantwortung

Aus der vorangehenden phänomenologischen Betrachtung der Sorge ergibt sich nicht nur, dass sie in der *Conditio humana* verankert ist, sondern auch, dass sie auf der Ebene der Leiblichkeit und Sinnlichkeit ansetzt, auf eine Affektion zurückgeht und responsiv zu verstehen ist. Wie das Pathos überhaupt entspringt die Sorge einer „diesseits von Gut und Böse“ (Waldenfels 2006, S. 274) anzusiedelnden „pränormativen Sphäre“ (ebd.), deren Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit nur durch gewaltsame Setzungen vereindeutigt werden kann. „Der *fremde Anspruch*, der im Blick, in der Geste, im Anruf des Anderen leibhafte Gestalt annimmt, ist weder berechtigt noch unberechtigt. [...] Ein Anspruch im doppelten Sinne von Anspruch an jemanden und Anspruch auf etwas zeichnet sich aus durch jene Unausweichlichkeit, diesseits von Sein und Sollen [...]“ (Waldenfels 2006, S. 131).

Der diesseits von Sein und Sollen angesiedelte Anspruch ist nun kein neutrales, mich indifferent lassendes Ereignis. Er betrifft unausweichlich *mich*, ohne dass ich ihn gewählt hätte, und er verlangt mir etwas ab. Wie auch immer ich ihn aufnehme und darauf antworte, ist diese meine Antwort auf nicht-re-

ziproke Weise an den Anspruch – ein Wort, eine Geste, ein Blick, ein Verstummen – gebunden: Selbst in der Zurückweisung wird das Zurückgewiesene als das, worauf die Antwort erfolgt, nicht zunichte gemacht. Dabei spielt es, wie Lévinas betont, keine Rolle, wer dieser andere ist, ob er mir vertraut oder fremd ist. Die Affektion, das Angesprochenwerden, gehen der Identifizierung des Anderen als ein spezifischer Jemand mit distinkten Eigenschaften voraus. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, zwischen relativer und radikaler Andersheit zu unterscheiden. Relative Andersheit verweist auf kontextabhängige und an Kriterien gebundene Differenzen, die anhand eines Vergleichsmaßstabs, eines tertium comparationis, beobachtbar sind. In diesem Sinn ist die soziale Existenz des Menschen ganz maßgeblich durch relative Differenzen bestimmt. Jedoch sprengt der Mensch den Rahmen kontextueller Identifizierungen und Differenzierungen. Dies verweist auf die nicht näher bestimmbare, sich mir entziehende radikale Andersheit des Anderen. „Nicht näher bestimmbar“ heißt, dass der Andere nicht in einer kognitiven oder sozialen Totalität aufgeht. Er entzieht sich totalisierender und gewaltförmiger Festlegungen und Bestimmungen. In einer Formulierung von Bedorf heißt es: „Radikal anders – unendlich – ist der Andere genau in dem Sinne, dass sein Erscheinen als solches, das Dass seines Auftretens, mit dem Wie der Rollen und Milieus nicht in eins zu setzen ist“ (Bedorf 2010, S. 138).

Jedoch läuft radikale Andersheit weder auf eine ethische Indifferenz noch auf eine dualistische Trennung von Ich und Anderem hinaus. Vielmehr betont Lévinas, dass mich dieser andere Mensch in seiner radikalen Andersheit etwas angeht. Seine Gegenwart bricht als Anspruch in die Immanenz meiner Selbstbezüglichkeit ein und verlangt mir eine Antwort ab, und zwar nicht nur unabhängig davon, wer oder was der oder die Andere ist, sondern auch unabhängig davon, ob ich seinen oder ihren Anspruch gutheiße oder nicht (vgl. Lévinas 2011).

Folgen wir Butler (2003) – in deren Schriften aus den frühen 2000er Jahren Lévinas eine maßgebliche philosophische Referenz ist – ist das sich meiner vollständigen Kontrolle entziehende Ausgesetzt- oder Ausgeliefertsein des leiblichen Selbst an den Anderen nicht nur die maßgebliche Quelle der Verletzbarkeit, sondern auch die der unauflösbaren moralischen Verbundenheit mit dem Anderen und damit der Ursprung der Verantwortung für diesen Anderen. Daher sind das Ausgeliefertsein an den Anderen, die Verletzbarkeit des leiblichen Subjekts und die Verantwortung auf unentwirrbare Weise miteinander verschränkt. Mit Hans Jonas könnte man sagen, Verantwortung sei „die als Pflicht anerkannte Sorge um ein anderes Sein, die bei Bedrohung seiner Verletzlichkeit zur ‚Besorgnis‘ wird“ (Jonas 1979, S. 391). Auch bei Jonas findet sich – trotz aller Unterschiede zu Lévinas sei hier darauf hingewiesen – ein Hinweis auf die pathische und responsive Seite der Verantwortung. Diese ist eine Resonanz auf die „Furcht um den Gegenstand der Verantwortung“ (ebd.), eine

Furcht, die dem Wissen um die Verletzbarkeit und Endlichkeit des „Gegenstandes“ der Verantwortung entspringt.

Ohne Zweifel birgt die Verschränkung von Selbst und Anderem eine Gefahr, die auch in der Erfahrung von Sorge virulent ist, nämlich die Gefahr der Vermengung einer Sorge um mich und einer Sorge um den Anderen. So kann ich etwas, das mich selbst unterschwellig beunruhigt oder beängstigt, quasi als Projektion beim anderen wahrnehmen und fürsorglich bearbeiten und zu bewältigen suchen. Deshalb betont Dörner (1991), dass die Achtsamkeit ein konstitutives Element der Sorge ist. Sie verhindert, dass ich mir den Anderen aufgrund meiner eigenen Sorgen gleichmache und aneigne. In einer achtsamen – man könnte sagen: einer bewusst sorgfältigen – Haltung bin ich zugleich beim Anderen und bei mir, ohne die Grenze, die sicherstellt, dass der Andere ein Anderer bleibt und bleiben kann, einzuebnen.

Verantwortung und prekäre Anerkennung

Während Lévinas das Dass der Verantwortung – das nichtgewählte In-die-Verantwortung-gerufen-Werden durch den Anderen – als unbedingt gegeben sieht, bleibt offen, wie die Verantwortung konkret ausgestaltet werden kann. Lévinas hatte nicht die Absicht, ethische Prinzipien oder materiale Normen zu begründen oder spezifische Bereichsethiken zu entwerfen. Einerseits gibt es im Anschluss an seine Philosophie ein Übermaß an Verantwortung, andererseits bleibt es im Einzelfall schwierig zu bestimmen, welchen Ansprüchen des Anderen auf der Basis einer begründbaren Verpflichtung zu folgen ist. Bei Lévinas heißt es dazu: „Der Wille ist frei, diese Verantwortung zu übernehmen, wie es ihm gefällt; er ist nicht frei, diese Verantwortung selbst abzulehnen“ (Lévinas 2008, S. 317). Daher stellt sich, über Lévinas’ fundamentalethische Begründung der Verantwortung hinausgehend die Frage: Wie kann ich wissen, wozu genau ich dem anderen gegenüber verpflichtet bin und welchen Ansprüchen ich zu genügen habe? Wie kann die Verantwortung ausgestaltet werden?

Eine erste Antwort auf diese Frage lautet: Es kommt darauf an, den Anderen in seiner Endlichkeit und Verletzbarkeit wahrzunehmen und anzuerkennen. Dieses Motiv findet sich beispielsweise in den anerkennungstheoretischen Schriften von Axel Honneth. Negativ formuliert geht das Verlangen nach Anerkennung auf die Erfahrung von Demütigung und Missachtung zurück, also darauf, dass Anerkennung vorenthalten oder entzogen wird (vgl. Honneth 2003). Positiv formuliert bedeutet Anerkennung, am anderen Menschen „eine Werteigenschaft wahrzunehmen, die uns intrinsisch dazu motiviert, uns nicht länger egozentrisch, sondern gemäß den Absichten, Wünschen oder Bedürfnissen jenes anderen zu verhalten“ (Honneth 2010, S. 118 f.). Nun ist das Verlangen nach Anerkennung aber zugleich auch ein Verlangen, als spezifischer Je-

mand anerkannt zu werden. Es wird von singulären Menschen und von Gruppen mit spezifischen Erfahrungen, Herkunftten und Identitäten artikuliert und ist deshalb immer auch auf distinkte biographische, historische, soziale, politische und kulturelle Kontexte bezogen.

Hieraus ergibt sich für die formale Struktur der Anerkennung, dass es sich nicht um eine zweistellige (x anerkennt y), sondern um eine dreistellige Relation handelt: x anerkennt y als z (vgl. Schnell 2011). Das heißt: Anerkennung, wie Honneth sie konzipiert, ist nicht auf die radikale Andersheit, sondern auf konkrete Andere bezogen. In diesem Sinne wäre beispielsweise ein Flüchtlingskind nicht nur allgemein als Mensch (und das heißt, im Lichte der Gleichheit), sondern als genau dieses singuläre Flüchtlingskind anzuerkennen. Demnach ist die Anerkennung auf relative, nicht aber auf radikale Andersheit bezogen.

Ich rekapituliere: Einerseits ruft mich der Andere in seiner radikalen Andersheit in die Verantwortung; andererseits ist die Anerkennung als Modus der Ausgestaltung der Verantwortung auf einen konkreten Anderen bezogen. Im Zeichen der Anerkennung muss der Andere zumindest vorläufig im Rahmen eines gegebenen Handlungskontextes (z. B. einer psychiatrischen Klinik) auf eine bestimmte Hinsicht (z. B. als suizidgefährdet) festgelegt werden. Eine solche Festlegung als spezifischer Jemand ist unabdingbar, um ihm die ihm gemäße Behandlung zukommen zu lassen. Zugleich zeigt sich hier der Schattenwurf der Anerkennung; diese erweist sich, wie Judith Butler in verschiedenen Schriften gezeigt hat, als überaus prekär und ambivalent. Als gesellschaftliche Praxis ist die Anerkennung nämlich an bestimmte Erwartungen oder Kriterien gebunden, die Butler als „Normen der Anerkennbarkeit“ bezeichnet. Solche Normen legen fest, wer durch wen als was anerkannt werden kann oder soll. Demnach ist Anerkennung nicht einfach die bestätigende Zurkenntnisnahme des Wertes einer anderen Person; vielmehr liegen die „Kategorien, Konventionen und Normen, die ein Subjekt zum möglichen Subjekt der Anerkennung machen und überhaupt erst Anerkennung herstellen, [...] dem Akt der Anerkennung selbst voraus und ermöglichen ihn allererst“ (Butler 2010, S. 13). Insofern ist Anerkennung einerseits grundsätzlich selektiv und exklusiv. Normen der Anerkennbarkeit sind beispielsweise maßgeblich dafür, ob sich Individuen als zugehörig und sozial wertgeschätzt erfahren oder nicht, ob ihre Erfahrungen und ihre Lebenssituation sozial und politisch als relevant eingestuft werden und daher berücksichtigt werden oder nicht. Deshalb spricht Thomas Bedorf (2010) von „verkennender Anerkennung“. Seine These lautet, dass jeder Akt der Anerkennung zugleich eine Verkennung ist. Weil Anerkennung den Anderen immer nur aspekthaft und in einer spezifischen Hinsicht in ein Anerkennungsmedium integrieren kann, verkennt sie ihn zugleich notwendigerweise als radikal Anderen. „Die Anerkennung des Anderen ist stets nur Anerkennung des sozialen Anderen und in diesem Sinne eine Verkennung seiner absoluten Andersheit“ (Bedorf 2010, S. 212).

Als Zwischenergebnis des bisherigen Gedankengangs kann festgehalten werden: Zum einen ist die Verantwortung auf den Anderen in seiner Andersheit bezogen und gilt absolut; zugleich bleibt sie – bis auf das Verbot des Mordes, den Lévinas mehrfach anspricht – unspezifisch. Zum anderen legt die Anerkennung als Modus der Konkretisierung der Verantwortung den Anderen auf der Basis von Normen der Anerkennbarkeit auf eine spezifische Hinsicht fest und droht ihn auf tendenziell gewaltförmige Weise auf ein So-und-nicht-anders festzulegen. Das aber bedeutet, dass die Anerkennung zwar notwendig, aber nicht hinreichend für die Ausgestaltung der Verantwortung ist.

Damit komme ich zu meinem dritten Begriff, der für eine ethische Konzeption der Sorge von grundlegender Bedeutung ist: den Begriff der Gerechtigkeit. Sie hat zum einen die Aufgabe zu prüfen, inwieweit die Anerkennung von jemand als jemand gerechtfertigt bzw. problematisch ist. Zum anderen dient sie als kritische Prüfinstanz, die unterschiedliche Ansprüche miteinander zu vergleichen, abzuwägen und ggf. in eine Hierarchie zu bringen hat.

Der Vergleich des Unvergleichbaren: Gerechtigkeit

Mit Schnell lässt sich das Problem der Gerechtigkeit im Kontext pädagogischer, helfender und heilender Berufe wie folgt fassen: „Gerechtigkeit ist ein System das festlegt, wem (Person) was (Gut) wie (Verfahren) zuzuteilen ist. Grundlegend dafür ist die Bestimmung der Bedürftigkeit“ (Schnell 2017, S. 76). Dies kann sich gleichermaßen auf Förderung, Therapie, Assistenz, Pflege, spezifische Hilfsmittel usw. – oder allgemein ausgedrückt: auf materielle und nicht materielle Güter – beziehen. Das entscheidende Problem ist dabei die Klärung, welche Ansprüche des Anderen als legitim anzuerkennen sind.

Folgt man Lévinas, ist die Gerechtigkeit der Verantwortung notwendig an die Seite zu stellen. Die Erläuterungen zur responsiven Struktur der Verantwortung gingen implizit von einer Dyade aus: einer beispielsweise nach Zuhörung oder Unterstützung verlangenden Person steht eine durch sie ange-rufene oder angesprochene andere Person gegenüber. Jedoch sind solche rein dyadischen Situationen eine Fiktion. Das kann man am Beispiel institutionalisierter Formen von Pädagogik zeigen. Denn dort gibt es nicht nur einen bedürftigen und singulären Anderen und eine durch ihn oder sie in die Verantwortung gerufene Lehrkraft, die unbegrenzt zur Verfügung steht. Vielmehr gibt es auch andere Andere, die ebenfalls Ansprüche artikulieren. Diese anderen Anderen sind – ebenso wie die institutionelle Ordnung mit ihren Regeln, Normen und Werten – eine Instanz, die Lévinas als „Dritten“ bezeichnet (vgl. Lévinas 2011, S. 343 ff.). Während sich der Andere, der die Quelle meiner Sorge und der darauf antwortenden Verantwortung ist, sich in seiner Singularität jedem Vergleich entzieht, erzwingen die Gegenwart von anderen Anderen und

die gegebene Ordnung den Vergleich des eigentlich nicht Vergleichbaren. Das Aufeinandertreffen von Anderem und Drittem ist, wie Lévinas schreibt, „der Augenblick der Gerechtigkeit (der Justiz). [...] Hier fordert das Recht des Einzelnen, das Unrecht, des Menschen Urteil, und somit Objektivität, Objektivierung, Thematisierung, Synthese. Es werden Institutionen benötigt, die richten, und eine politische Autorität zu ihrer Unterstützung“ (Lévinas 1995, S. 237). Der Preis für den Vergleich des Unvergleichbaren im Namen der Gerechtigkeit ist, dass der Einzelne „auf die Partikularität (Besonderheit) eines Exemplars der Gattung reduziert“ (ebd.) wird.

Positiv formuliert steht die Figur des Dritten als persönliche oder anonyme Instanz „für Regeln, Ordnungen, Gesetze, die es erlauben, etwas als etwas, jemanden als jemanden anzusprechen und zu behandeln“ (Waldenfels 2006, S. 126). Dabei erweist sich der Vergleich als gleichermaßen notwendig wie problematisch: Waldenfels zufolge ist kein Mensch aus sich selbst heraus schlechterdings ein Jemand. Vielmehr gelten Menschen, wie schon im Zusammenhang mit der Anerkennung betont wurde, situations- und kontextabhängig *als* jemand. Dies mündet in eine nicht auflösbare Spannung: „Der Andere, der uns *als dieser oder jener* entgegentritt, ohne mit seiner Rolle identisch zu sein, entzieht sich jedem Vergleich, dem er zwangsläufig unterworfen wird und ohne den es [...] keine Gesellschaft gäbe“ (Waldenfels 2006, S. 272).

Während die Verantwortung – verstanden als Antwort auf die sorgende Zuwendung, die der andere mir abverlangt – den anderen Menschen in seiner radikalen Andersheit meint und keinen vorgängigen Vergleich und keine Hierarchisierung von Ansprüchen duldet, verhält es sich mit der Anerkennung und der Gerechtigkeit anders. Sie gehören in die Sphäre des Politischen und damit in eine Ordnung, die grundsätzlich und unausweichlich selektiv und exklusiv ist (vgl. Waldenfels 1987). Die Politik kann ebenso wenig wie die Pädagogik unterschiedslos alles mit allem versöhnen, wie sie nicht jeden individuellen oder gruppenbezogenen Anspruch erfüllen kann. Vielmehr gibt es im Raum des Politischen und des Pädagogischen unweigerlich Ansprüche, die nicht realisiert werden können. Gleichzeitig aber sind diese beiden Sphären auch Austragungsorte eines Konflikts „um die Gestaltung der Nichtexklusivität“ (Schnell 2017, S. 158). Wie Schnell betont, ist nicht jede Selektion und Exklusion ethisch von Belang. Exklusionen werden dann ethisch relevant, „wenn Personen durch den Ausschluss:

- verletzt werden,
- hinsichtlich Achtung und Würde beschädigt werden,
- alternativer Artikulationsmöglichkeiten beraubt werden,
- als nacktes und ethikfreies Leben [...] behandelt werden“ (Schnell 2017, S. 156).

Obwohl die im Sinn von Lévinas verstandene Ethik einerseits und das Politische in einem konflikthaftern Verhältnis zueinander stehen, sind sie in ihrem wechselseitigen Verhältnis von Begrenzung und Erweiterung untrennbar. Das Ethische (als unbedingte Verpflichtung zur Sorge für den Anderen) duldet keine Differenzierung von Menschen, keine Privilegierung und keinen Ausschluss, der eine der von Schnell genannten Folgen zeitigen. Die Politik wiederum benötigt (wie auch die institutionalisierte Pädagogik) Regeln, Verfahren, Normen und damit auch situativ angemessene Differenzierungen.

Schlussbemerkung

Ich habe vorab die Sorge als anthropologisches und soziales Phänomen zu begreifen versucht, das Menschen als leiblich verfasste und verletzbar Wesen durch widerfahrnisartige Affektionen und eine responsiv angelegte Intersubjektivität aneinander bindet. Die Sorge stiftet eine zunächst noch „wilde“, ungeordnete, nicht in einen normativen Rahmen von Anrechten und Pflichten gefasste Verbindlichkeit, die ich in Anschluss an Lévinas als zugleich unbedingte und unspezifische Verantwortung gekennzeichnet habe. Jedoch lässt sich, bleiben wir bei der unbedingten Verantwortung stehen, der normative Gehalt einer verpflichtenden Sorge für den anderen Menschen nicht konkretisieren. Diese Spezifikation, so der hier skizzierte Vorschlag, erfordert einerseits, in das Register der Anerkennung zu wechseln, das den Anderen als konkreten und spezifischen Anderen zu würdigen beansprucht. Andererseits erfordert die notwendige Spezifikation, unterschiedliche und divergierende Ansprüche im Lichte der Gleichheit und damit der Gerechtigkeit zu untersuchen und abzuwägen. Die vorangehende Skizze sollte darüber hinaus deutlich machen, dass die bei der radikalen Andersheit ansetzende Verantwortung, die auf relative Differenzen bezogene Anerkennung sowie die gleichheitsbasierte Gerechtigkeit jeweils ethisch nicht unproblematisch sind. Deshalb sind sie im Sinne einer wechselseitigen kritischen Prüfung und Korrektur aufeinander zu beziehen. Ohne eine solche komplexe Rahmung dürfte die Sorge als ethisches Verhältnis zum Anderen nicht hinreichend zu fassen und zu klären sein.

Literatur

- Bedorf, Thomas (2010): *Verkennende Anerkennung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
Butler, Judith (2003): *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
Butler, Judith (2010): *Raster des Krieges*. Frankfurt a. M.: Campus
Derrida, Jaques (2000): *Politik der Freundschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

- Dörner, Klaus (2001): Der gute Arzt. Lehrbuch der ärztlichen Grundhaltung. Stuttgart: Schattauer
- Jonas, Hans (1979): Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Lévinas, Emmanuel (1995): Zwischen uns. Versuche über das Denken des Anderen. München und Wien: Passagen
- Lévinas, Emmanuel (2008): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. 4. Auflage, Freiburg und München: Alber
- Lévinas, Emmanuel (2011): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. 4. Auflage, Freiburg und München: Alber
- Heidegger, Martin (2001): Sein und Zeit. 18. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Honneth, Axel (2003): Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Fraser, Nancy/Honneth, Axel: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 129–224
- Honneth, Axel (2010). Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: Walter de Gruyter
- Schnell, Martin W. (2011): Anerkennung und Gerechtigkeit im Zeichen einer Ethik als Schutzbereich. In: Dederich, Markus/Schnell, Martin W. (Hrsg.): Anerkennung und Gerechtigkeit in Heilpädagogik, Pflegewissenschaft und Medizin. Auf dem Weg zu einer nichtexklusiven Ethik. Bielefeld: transcript, 23–45.
- Schnell, Martin W. (2017): Ethik im Zeichen vulnerabler Personen. Leiblichkeit – Endlichkeit – Nichtexklusivität. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft
- Waldenfels, Bernhard (1987): Ordnung im Zwielficht. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Waldenfels, Bernhard (2006): Schattenrisse der Moral. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Waldenfels, Bernhard (2015): Sozialität und Alterität – Modi sozialer Erfahrung. Berlin: Suhrkamp
- Waldenfels, Bernhard (2019): Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht. Selbstsorge und Fremdsorge. Berlin: Suhrkamp

Bildung für nachhaltige Entwicklung im Anthropozän: Mimesis, Rituale, Gesten

Christoph Wulf

Menschen sorgen sich um ihr Wohlbefinden; sie sorgen dafür, dass sie ein erfülltes Leben führen. Sie sorgen sich um andere Menschen, die ihrer Unterstützung bedürfen. Ohne Sorge für die nachwachsende Generation ist menschenwürdiges Leben nicht möglich. Sorge umfasst zwei Aspekte: die Sorge aufgrund von sich ereignenden Schwierigkeiten, die uns widerfahren, und die Sorge, die wir uns um andere Menschen machen, die in Schwierigkeiten geraten sind. Der folgende Beitrag befasst sich mit den Sorgen, die sich viele Menschen in allen Teilen der Welt um die Zukunft der Menschheit und des Planeten machen, die sich fragen, worin die Gründe für diese, häufig von den Menschen geschaffenen Schwierigkeiten liegen und welche Möglichkeiten es gibt, sie zu verringern. Im Weiteren werden einige von Menschen geschaffene Bedingungen untersucht, die Sorgen machen, weil sie das Leben und die Zukunft des Lebens auf dem Planeten gefährden. Sorge um die Welt und Selbstsorge fallen hier zusammen. Erziehung, Bildung und Sozialisation stehen vor neuen, den Einzelnen, seine Gemeinschaft und seine Kultur herausfordernden Aufgaben.

Eine zentrale Aufgabe der Erziehung besteht darin, dazu beizutragen, dass eine Transformation von einer Gesellschaft des Anthropozäns in eine Gesellschaft nachhaltiger Entwicklung gelingt. Dabei kommt mimetischen Prozessen, Ritualen und Gesten eine zentrale Bedeutung dahingehend zu, das Verhalten der Menschen gegenüber Natur, Mitmenschen und der eigenen Person grundlegend zu verändern. Umfangreiche Forschungen haben deutlich gemacht, dass das Schicksal des Planeten heute weitgehend durch den Menschen und die zahlreichen, zum Teil ungewollten Auswirkungen seines Handelns bestimmt wird (Gil und Wulf 2015). Der Mensch ist zu einer die Zukunft des Planeten gefährdenden tellurischen Macht geworden. Keineswegs ist sicher, dass es gelingt, seine zerstörerischen Kräfte zu kontrollieren. Auch wenn sich die Geologen nicht dazu durchringen konnten, zur Kennzeichnung dieser neuen Situation von einem Zeitalter des Anthropozäns zu sprechen, so erscheint es mir durchaus sinnvoll zu sein, diese als in der Geschichte des Planeten und der Menschheit neuen Bedingungen mit einem eigenen Begriff, dem Begriff des Anthropozäns zu bezeichnen (Wallenhorst 2019; Wulf 2020; Federau 2017).