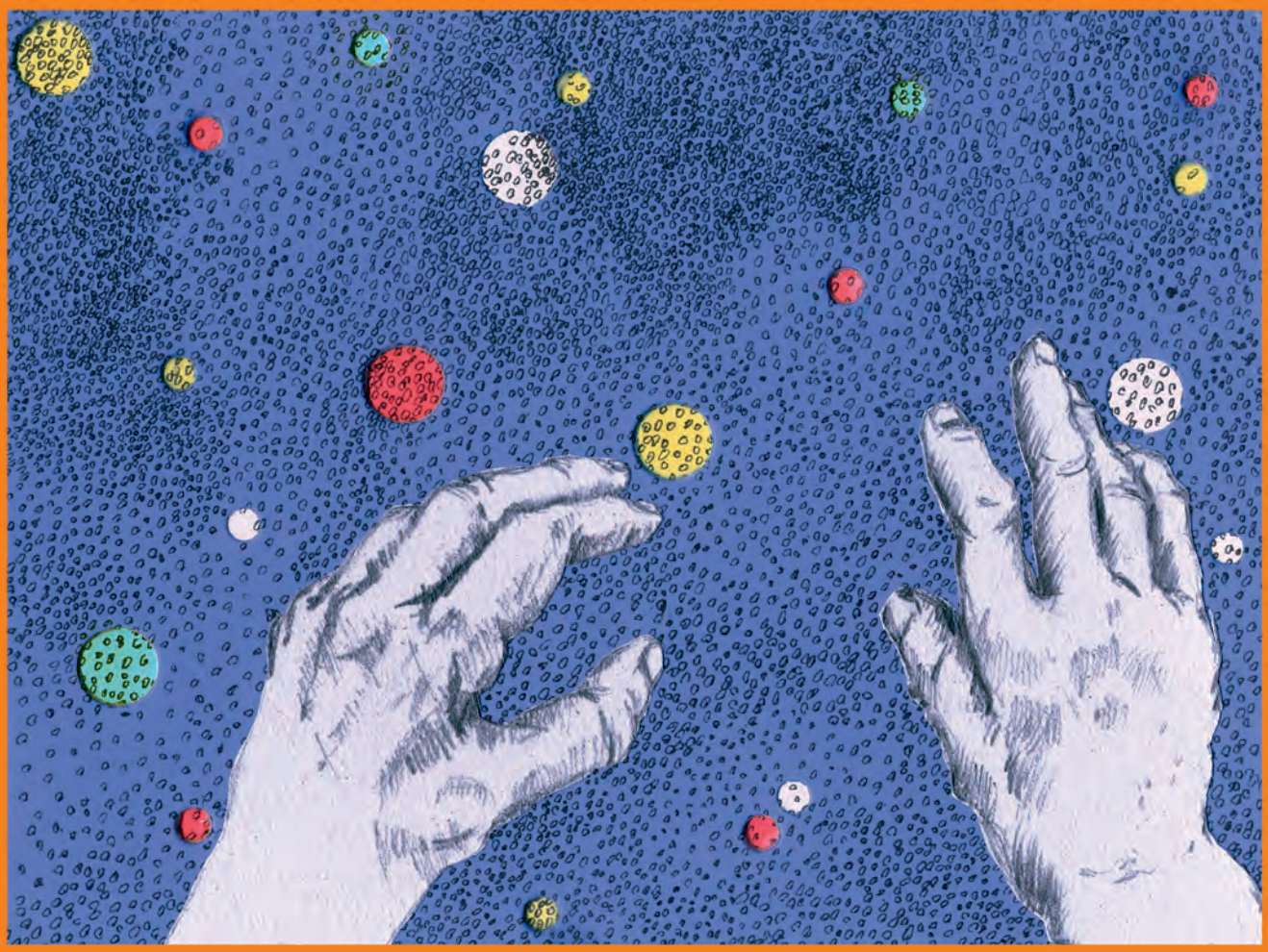
Nr. 1/2022 45. Jahrgang www.zeitschriftmenschen.at

MENSCHEN.

Zeitschrift für gemeinsames Leben, Lernen und Arbeiten

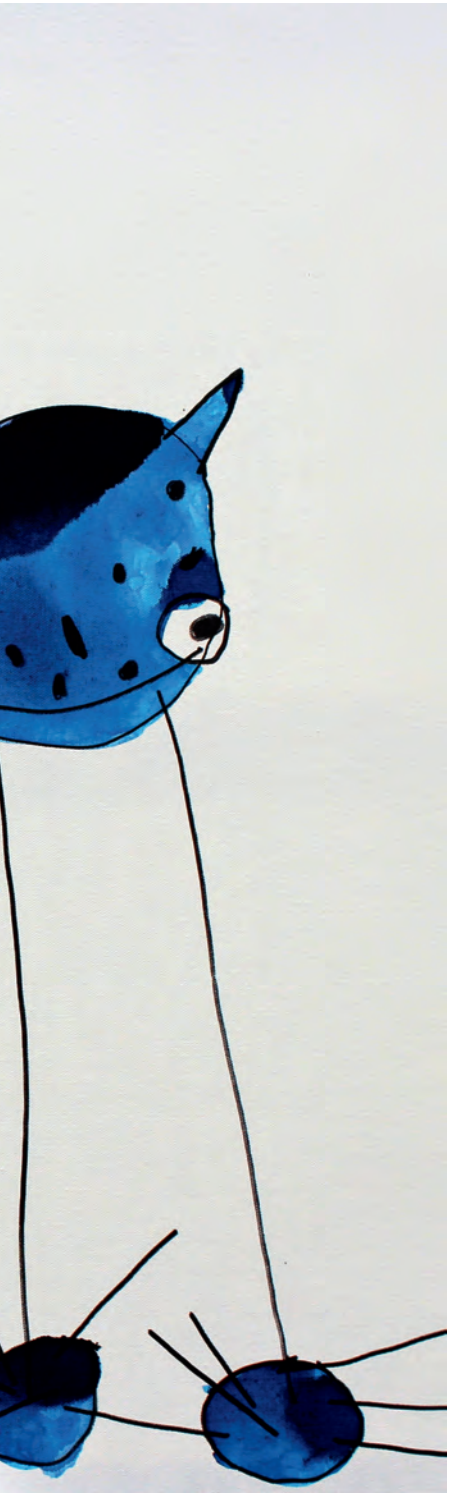


Markus Dederich

Sorge und Verantwortung:

Verantwortung, Anerkennung, Gerechtigkeit im Zeichen radikaler Andersheit. Ein Versuch

aus Heft 1/2022 - Sorge und Verantwortung



Markus Dederich

Ethik der Sorge:

Verantwortung, Anerkennung, Gerechtigkeit im Zeichen radikaler Andersheit. Ein Versuch

Nachfolgende Überlegungen sind dem Versuch gewidmet, den Topos der Sorge im 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 Anlehnung 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 zueinander in einer konzeptionell nicht auflösbaren Spannung 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 läuft sie 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, bringt sie aber 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, 293). Klaus Dörner weist auf eine „fundamentale Doppelbedeutung“ (*Dörner* 2001, 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.).

> Wie kann die radikale Andersheit mit der gerechten Anerkennung spezifischer Ansprüche in Einklang gebracht werden?

Sorge ist ein „Grundzug der Lebenspraxis“ (HWPh Bd. 9, 1086). Ausgangs- und zentraler Bezugspunkt der Sorge ist, wie Schnell (2017) betont, das leibliche Selbst. Dieses ist einerseits entwicklungsoffen 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, 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, 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, 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 anstelle von oder für jemanden (vgl. *Waldenfels* 2015, 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.

> Lévinas denkt das Selbst radikal vom Anderen her.

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 infrage 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, 297, 4). Noch in Heideggers „Sein und Zeit" (*Heidegger* 2001) erfolgt der Zugang zu den Anderen im Ausgehen 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 Mäeutik begegnet und wie sie alltäglichen und institutionellen Formen der Sorge zugrunde liegt" (*Waldenfels* 2019, 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, 299). Hierdurch wird die Frage aufgeworfen, auf welche Weise das Subjekt an dem beteiligt ist, was in gegebenen Situationen geschieht.

> Sorge beruht auf einem Widerfahrnis, sie wird angestoßen durch ein Getroffenwerden, durch eine Affektion.

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 Affektion. 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, 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 zu einer unterschiedslosen Einheit verschmelzen. 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, 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, 274) anzusiedelnden „pränormativen Sphäre" (ebd.), deren Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit sich nur durch gewaltsame Setzungen auf den Punkt bringen lässt. „Der *fremde Anspruch*, der im Blick, in der Geste, im Anruf des Anderen leibhafte Gestalt annimmt, ist weder berechtigt noch unberechtigt. [...] Ein An-Spruch im doppelten Sinne von Anspruch an jemanden und Anspruch auf etwas zeichnet sich aus durch jene Unausweichlichkeit, diesseits von Sein und Sollen [...]" (*Waldenfels* 2006, 131).

Der diesseits von Sein und Sollen angesiedelte Anspruch ist nun kein neutrales, mich gleichgültig 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 reziproke 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 eines spezifischen Jemands 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. Der Mensch sprengt jedoch den Rahmen kontextueller Identifizierungen und Differenzierungen. Dies verweist auf die nicht näher bestimmbare, sich mir entziehende radikale Andersheit des Anderen. „Nicht näher bestimmbar" heißt,

> Das dem Anderen Ausgeliefertsein, die Verletzbarkeit des leiblichen Subjekts und die Verantwortung sind auf unentwirrbare Weise miteinander verschränkt.

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, 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 der Umstand, dass das leibliche Selbst dem Anderen unweigerlich ausgesetzt oder ausgeliefert ist, nicht nur eine maßgebliche Quelle der Verletzbarkeit, sondern auch eine der unauflösbaren moralischen Verbundenheit mit dem Anderen und damit der Ursprung der Verantwortung für diesen Anderen. Daher sind das Dem-Anderen-Ausgeliefertsein, 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, 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. Das Wort „pathisch“ verweist auf die widerfahrnishafte Affizierbarkeit und Berührbarkeit des leiblichen Menschen. Ohne diese Affizierbarkeit und Berührbarkeit gäbe es keine „Furcht um den Gegenstand der Verantwortung“ (ebd.), eine Furcht, die dem Wissen um die Verletzbarkeit und Endlichkeit des „Gegenstandes“ der Verantwortung entspringt.

> Die Achtsamkeit ist ein konstitutives Element der Sorge. Sie verhindert, dass ich mir den Anderen aufgrund meiner eigenen Sorgen gleichmache und aneigne.

Zweifellos birgt die Verschränkung von Selbst und Anderem eine Gefahr, die auch in der Erfahrung von Sorge virulent ist, nämlich die Gefahr der Vermengung der Sorge um mich mit der Sorge um den Anderen. So kann ich etwas, das mich selbst unterschwellig beunruhigt oder beängstigt, quasi als Projektion im 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 nicht gewählte In-die-Verantwortung-gerufen-Werden durch den Anderen – als unbedingt gegeben sieht, bleibt offen, wie die Verantwortung konkret ausgestaltet werden kann. Lévinas hatte weder die Absicht, ethische Prinzipien oder materiale Normen zu begründen, noch, 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, 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, 118 f.). Nun ist das Verlangen nach Anerkennung aber zugleich auch ein Verlangen, als spezifischer Jemand anerkannt zu werden. Es wird von singulären Menschen und von Gruppen mit spezifischen Erfahrungen, Herkünften und Identitäten artikuliert und ist deshalb immer auch auf distinkte biografische, 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 die Schattenseite 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.

> Anerkennung, wie Honneth sie konzipiert, ist nicht auf die radikale Andersheit, sondern auf konkrete Andere bezogen.

Demnach ist Anerkennung nicht einfach die bestätigende Zurkenntnisnahme des Wertes einer anderen Person; vielmehr gehen 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, 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 unter bestimmten Aspekten und in spezifischen Hinsichten 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, 212).

Als Zwischenergebnis des bisherigen Gedankengangs kann festgehalten werden: Zum einen ist die Verantwortung auf den Anderen in seiner Andersheit bezogen und gilt absolut; auch wenn sie – bis auf das Verbot des Mordes, den Lévinas mehrfach anspricht – unspezifisch bleibt. 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: dem Begriff der Gerechtigkeit. Sie hat einerseits die Aufgabe zu prüfen, inwieweit die Anerkennung von jemand als jemand gerechtfertigt bzw. problematisch ist. Andererseits dient sie als kritische Prüfinstanz, die unterschiedliche Ansprüche miteinander zu vergleichen, abzuwägen und gegebenenfalls 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, 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.

Folgen wir Lévinas, ist der Verantwortung die Gerechtigkeit an die Seite zu stellen. Die Erläuterungen zur responsiven Struktur der Verantwortung gingen implizit von einer Dyade aus: Einer beispielsweise nach Zuwendung oder Unterstützung verlangenden Person steht eine durch sie angerufene 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, 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 Einzigen, das Urrecht, des Menschen Urteil, und somit Objektivität, Objektivierung, Thematisierung,

> Gerechtigkeit ist der Verantwortung an die Seite zu stellen.

Synthese. Es werden Institutionen benötigt, die richten, und eine politische Autorität zu ihrer Unterstützung" (*Lévinas* 1995, 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, 126). Dabei erweist sich der Vergleich als gleichermaßen notwendig wie problematisch: Waldenfels zufolge ist kein Mensch aus sich selbst heraus 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, 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 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, ähnlich der Pädagogik, nicht unterschiedslos alles mit allem versöhnen, genauso, 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, 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 Lebens behandelt werden" (*Schnell* 2017, 156).

Obwohl die im Sinn von Lévinas verstandene Ethik und das Politische in einem konflikthaften Verhältnis zueinander stehen, sind sie, indem sie sich jeweils zugleich wechselseitig begrenzen und erweitern, untrennbar. Das Ethische (als unbedingte Verpflichtung zur Sorge für den Anderen) duldet keine Differenzierung von Menschen, keine Privilegierung und keinen Ausschluss, der eine der oben genannten Folgen zeitigt. 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 verletzbare Wesen durch widerfahrnisartige Affektionen und eine responsiv angelegte Intersubjektivität aneinander bindet. Die Sorge stiftet

> Die Politik kann, ähnlich der Pädagogik, nicht unterschiedslos alles mit allem versöhnen.

Inserieren bringt etwas!

Mit einer Inseratenschaltung in der Zeitschrift Menschen. erreichen Sie eine stetig wachsende Leser:innenschaft. Unsere Hefte liegen in Ausbildungsstätten, sozialen Einrichtungen und öffentlichen Bibliotheken auf. Unsere Zeitschrift wird als *das* Fortbildungsmedium im deutschsprachigen Raum gesehen und geschätzt.

Rufen Sie an oder senden Sie ein Mail:

Anzeigenannahme
Veronika Freund
Tel. +43 677 61 58 23 86
veronika.freund@zeitschriftmenschen.at

Anzeigenannahme NÖ
Gudrun Freund
Tel. +43 676 34 31 587
gudrun.freund@zeitschriftmenschen.at

Anzeigenannahmeschluss:
Heft 2/22: 1. April 2022
Erscheinungstermin:
Anfang Mai

Abo- und Anzeigenverwaltung:
Karin Hostalka
Tel. +43 316 32 79 36
sekretariat@eu1.at

eine zunächst noch „wilde“, ungeregelte, nicht in einen normativen Rahmen von Anrechten und Pflichten gefasste Verbindlichkeit, die ich in Anlehnung 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.

Leicht überarbeiteter Beitrag, erschienen in: Cornelie Dietrich, Niels Uhlendorf, Frank Beiler und Olaf Sanders (Hrsg.): Anthropologien der Sorge im Pädagogischen. Weinheim und Basel (2020): Beltz Juventa, 18–28.

> Das Ethische duldet keine Differenzierung von Menschen, keine Privilegierung und keinen Ausschluss.

Literatur

Bedorf, T. (2010): Verkennende Anerkennung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Butler, J. (2003): Kritik der ethischen Gewalt. Frankfurt: Suhrkamp.
Butler, J. (2010): Raster des Krieges. Frankfurt a. M.: Campus.
Derrida, J. (2000): Politik der Freundschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Dörner, K. (2001): Der gute Arzt. Lehrbuch der ärztlichen Grundhaltung. Stuttgart: Schattauer.
Jonas, H. (1979): Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Lévinas, E.(1995): Zwischen uns. Versuche über das Denken des Anderen. München und Wien: Passagen.
Lévinas, E. (2008): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. 4. Auflage, Freiburg und München: Alber.
Lévinas, E. (2011): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. 4. Auflage, Freiburg und München: Alber.
Heidegger, M. (2001): Sein und Zeit. 18. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
Honneth, A. (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, A. (2010): Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Merleau-Ponty, M. (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: Walter de Gruyter.
Schnell, M. W. (2011): Anerkennung und Gerechtigkeit im Zeichen einer Ethik als Schutzbereich. In: Dederich, Markus / Schnell, Martin W. (Hg.): Anerkennung und Gerechtigkeit in Heilpädagogik, Pflegewissenschaft und Medizin. Auf dem Weg zu einer nicht-exklusiven Ethik. Bielefeld: Transcript, 23–45.
Schnell, M. W. (2017): Ethik im Zeichen vulnerabler Personen. Leiblichkeit – Endlichkeit – Nichtexklusivität. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
Waldenfels, B. (1987): Ordnung im Zwielicht. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Waldenfels, B. (2006): Schattenrisse der Moral. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Waldenfels, B. (2015): Sozialität und Alterität – Modi sozialer Erfahrung. Berlin: Suhrkamp.
Waldenfels, B. (2019): Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht. Selbstsorge und Fremdsorge. Berlin: Suhrkamp.

Markus Dederich, Prof. Dr.
Universität zu Köln
Humanwissenschaftliche Fakultät
Allgemeine Heilpädagogik
Frangenheimstraße 4
50931 Köln
Tel. +49 221-470 1965
markus.dederich@uni-koeln.de

Artikel über QR-Code herunterladen