

Anton Schlittmaier

# Philosophie in der Sozialen Arbeit

Ein Lehrbuch

**Kohlhammer**

**Kohlhammer**



Anton Schlittmaier

# **Philosophie in der Sozialen Arbeit**

Ein Lehrbuch

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2018

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-032565-4

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-032566-1

epub: ISBN 978-3-17-032567-8

mobi: ISBN 978-3-17-032568-5

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

# Inhalt

<b>Vorwort</b> .....	9
<b>1. Einleitung</b> .....	12
<b>2. Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie</b> .....	18
2.1 Die Relevanz erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Fragen in der Sozialen Arbeit .....	18
2.2 Erkenntnis und Wissen im Allgemeinen als Gegenstand der Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie .....	20
2.2.1 Antike Positionen – Übereinstimmung von Erkenntnis und Wirklichkeit: Platon und Aristoteles .....	20
2.2.2 Neuzeitliche Positionen der Erkenntnistheorie .....	24
2.2.3 Sprachphilosophie: Soziale Arbeit als sprachlicher Akteur .....	36
<b>3. Wissenschaft und Forschung als Gegenstand der Wissenschaftstheorie</b> .....	52
3.1 Wissenschaftstheoretische Positionen und Soziale Arbeit .....	52
3.1.1 Auch Soziale Arbeit sucht Gewissheit – Absolute Bezugspunkte im Logischen Positivismus Carnaps .....	52
3.1.2 Irren ist menschlich – auch in der Sozialen Arbeit: Popper .....	58
3.1.3 Erklären reicht nicht – Soziale Arbeit als sinnverstehende Wissenschaft: Schleiermacher und Dilthey .....	61
3.2 Erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Fragen und ihre Relevanz für Soziale Arbeit .....	65
3.2.1 Theorienvielfalt als Herausforderung: Gibt es sicheres und objektives Wissen in der Sozialen Arbeit oder ist alles subjektiv? .....	65
3.2.2 Ist Evidence-Based-Practice die alternativlose Zukunft? .....	68
3.2.3 Handlungen, Handlungsleitlinien, -konzepte und -methoden als Gegenstand wissenschaftlicher Begründung: Möglichkeiten und Grenzen von Ableitungen .....	71
<b>4. Ontologie</b> .....	77
4.1 Was ist tatsächlich der Fall? Realität oder Konstruktion – ontologische Positionen und Soziale Arbeit .....	77
4.1.1 Ideen und Substanzen als Fundament der Realität: Sind Platon und Aristoteles relevant für Soziale Arbeit? .....	80

4.1.2	Das Subjekt als Grundlage der Welt: Kants Revolution des Denkens – auch ein Perspektivwechsel für Soziale Arbeit . . . . .	90
4.1.3	Alles hat an allem teil – klare Grenzen gibt es nicht: Whitehead . . .	94
4.1.4	Neue Argumente gegen die »Abschaffung« des Subjekts bei Žižek und Gabriel . . . . .	98
4.2	Konträre Systemtheorien in der Sozialen Arbeit . . . . .	103
4.2.1	Reale Systeme als Basis Sozialer Arbeit: Bunge . . . . .	104
4.2.2	Alles (auch in der Sozialen Arbeit) basiert auf Beobachtung: Luhmann und Maturana . . . . .	106
<b>5.</b>	<b>Ethik</b> . . . . .	<b>110</b>
5.1	Ethik und ihre Rolle in der Sozialen Arbeit . . . . .	110
5.2	Probleme und Traditionen der Begründung ethischer Werte und Normen	113
5.2.1	Philosophische Ansätze . . . . .	113
5.2.2	Religiöse Ansätze . . . . .	124
5.2.3	Menschenrechte als Basis Sozialer Arbeit . . . . .	129
5.3	Soziale Probleme als Gegenstand einer wertbezogenen Beurteilung in der Sozialen Arbeit . . . . .	133
5.4	Ethik als Bestandteil von Theorien und Handlungskonzepten . . . . .	137
5.5	Das Tripelmandat in der Sozialen Arbeit . . . . .	139
5.6	Ethische Dilemmata in der Sozialen Arbeit . . . . .	141
5.7	Modelle und Methoden der ethischen Urteilsfindung . . . . .	142
<b>6.</b>	<b>Sozialethik, Gerechtigkeit und Sozialphilosophie</b> . . . . .	<b>145</b>
6.1	Philosophie als Begründung von Wohlfahrt: Sozialethik und Gerechtigkeit	145
6.1.1	Der Gesellschaftsvertrag unter dem Schleier der Unwissenheit: Rawls . . . . .	147
6.1.2	Fähigkeiten durch Strukturen ermöglichen: Nussbaum . . . . .	152
6.2	Sozialphilosophie . . . . .	156
6.2.1	Gesellschaftskonzepte: Sozialphilosophie I . . . . .	157
6.2.2	Der Andere: Sozialphilosophie II . . . . .	171
<b>7.</b>	<b>Rechtsphilosophie</b> . . . . .	<b>186</b>
7.1	Das ungeliebte, aber doch nötige Recht in der Sozialen Arbeit – und dann auch noch Rechtsphilosophie . . . . .	186
7.2	Naturrecht, Vernunftrecht und Rechtspositivismus: Ist Recht gültig, weil es gilt, oder weil es tieferliegende Ursachen für seine Geltung gibt? . . . . .	189
7.2.1	Recht von Natur aus: Thomas von Aquin . . . . .	189
7.2.2	Recht aus der Vernunft: Kant . . . . .	191
7.2.3	Recht als Veräußerlichung des freien Willens: Hegel . . . . .	194
7.2.4	Recht basiert auf dem Diskurs: Habermas . . . . .	199
7.2.5	Recht gilt, weil es gilt: Kelsen . . . . .	200
<b>8.</b>	<b>Anthropologie</b> . . . . .	<b>204</b>
8.1	Anthropologie als philosophische Teildisziplin . . . . .	204

8.2	Menschenbilder in Theorien und Handlungskonzepten Sozialer Arbeit . . .	206
8.2.1	Menschenbilder in verhaltenstherapeutischen Ansätzen . . . . .	207
8.2.2	Menschenbilder in humanistischen Ansätzen . . . . .	208
8.3	Soziale Arbeit und Anthropologie im Diskurs: Perspektiverweiterungen	209
8.3.1	Exzentrische Positionalität: Plessner . . . . .	209
8.3.2	Zur Freiheit verurteilt: Sartre . . . . .	212
8.3.3	Der Mensch aus dem Dialog: Buber . . . . .	218
8.3.4	Das Symbolwesen Mensch: Cassirer . . . . .	221
8.3.5	Die Höhle anders: Blumenberg . . . . .	224
8.4	Freiheit und Vernunft sind nicht alles: Schwere geistige Behinderungen als Herausforderungen einer vernunftorientierten Philosophie . . . . .	226
<b>9.</b>	<b>Ästhetik</b> . . . . .	<b>232</b>
9.1	Der aktuelle Diskurs in der Ästhetik Sozialer Arbeit und seine Ausblendungen . . . . .	232
9.2	Modelle philosophischer Ästhetik und ihre Impulse für Soziale Arbeit . . .	234
9.2.1	Der ungeliebte Künstler: Platon . . . . .	235
9.2.2	Das Schöne ist anders als das Wahre und Gute: Kant . . . . .	237
9.2.3	Das Schöne als politische Kraft: Schiller . . . . .	246
9.2.4	Perspektivenvielfalt: Goodman . . . . .	249
9.3	Möglichkeiten der Normierbarkeit und Messbarkeit künstlerisch-ästhetischer Praxis in der Sozialen Arbeit . . . . .	251
9.3.1	Kritik am Kompetenzbegriff . . . . .	251
9.3.2	Grenzen der Planung . . . . .	255
9.4	Fallbeispiele aus der Praxis Sozialer Arbeit . . . . .	256
9.4.1	Die Werkstattmethode . . . . .	256
9.4.2	Das Produkt als Geschenk und Lebenshilfe – ist das noch künstlerisch-ästhetisches Arbeiten? . . . . .	257
<b>10.</b>	<b>Philosophie der Bildung und Erziehung</b> . . . . .	<b>259</b>
10.1	Pädagogik ohne Philosophie?– Weichenstellungen auch für Soziale Arbeit	259
10.2	Bildungs- und Erziehungstheorien im philosophischen Kontext . . . . .	262
10.2.1	Höherentwicklung über die Generationen: Kant . . . . .	262
10.2.2	Heraus aus der Höhle: Platon . . . . .	265
10.2.3	Halbbildung gestern und heute: Adorno . . . . .	267
10.2.4	Gesellschaft und Kritik: Mollenhauer . . . . .	269
<b>11.</b>	<b>Schluss</b> . . . . .	<b>272</b>
<b>Literatur</b>	. . . . .	<b>275</b>





## Vorwort

Die Philosophie hat innerhalb der Sozialen Arbeit einen teilweise widersprüchlichen Status. Einerseits fordert man eine Orientierung an Werten und Normen. Gerade in der Gegenwart, die durch die Auflösung bestehender Denkmuster sowie Normen und Werte gekennzeichnet ist, soll Philosophie – insbesondere als Ethik – Orientierung geben. Andererseits werden komplexe philosophische Ansätze innerhalb der Sozialen Arbeit oftmals als übermäßig theoretisch und wenig praxisrelevant eingestuft.

Das vorliegende Lehrbuch verfolgt das Ziel, grundständig in zentrale Ansätze zahlreicher Teildisziplinen der Philosophie (u. a. Erkenntnistheorie, Ontologie, Ethik, Anthropologie) einzuführen. Dabei orientiere ich mich an der Logik der Philosophie. Prinzipiell wäre es durchaus auch möglich, Fragestellungen aus einer Wissenschaft der Sozialen Arbeit zu entwickeln und diese mittels philosophischer Ansätze zu bearbeiten. Das Risiko einer solchen Vorgehensweise liegt darin, dass einzelne Elemente der Philosophie relativ beliebig herangezogen werden und in die Argumentationen der Sozialen Arbeit eingebaut werden. Oft wird dabei die philosophische Position nur kurz erwähnt und als weitgehend bekannt vorausgesetzt. Meine eigene Erfahrung als Lehrender der Philosophie in der Sozialen Arbeit zeigt jedoch, dass philosophische Positionen bei Vertretern helfender Berufe oft wenig bekannt sind oder ggf. sogar missverstanden werden. In diesem Lehrbuch soll deshalb die Darstellung einzelner Positionen der Philosophie im Zentrum stehen. Die philosophischen Inhalte werden dabei jedoch nicht einfach referiert – hierzu gibt es zahlreiche allgemeine Einführungen in die Philosophie. Ich verknüpfe stattdessen bereits bei der Darstellung der philosophischen Positionen diese mit Beispielen aus der Sozialen Arbeit. Von daher erfolgt bereits bei der Darstellung der Philosophie eine praxisorientierte Fokussierung.

Das Lehrbuch beginnt mit der Erkenntnistheorie, der Wissenschaftstheorie, der Sprachphilosophie und der Ontologie, da diese philosophischen Teildisziplinen vielfach als grundlegend angesehen werden. Es folgen Kapitel zur Ethik, zur Sozialphilosophie, zur Rechtsphilosophie, zur Anthropologie, zur Ästhetik und zur Philosophie der Erziehung. Prinzipiell kann jedes Kapitel für sich gelesen bzw. verstanden werden. Von daher kann der Leser seinen individuellen Fahrplan bei der Lektüre des Buches wählen.

Für *Einsteiger in die Philosophie* empfiehlt es sich mit den Kapiteln über Anthropologie (8.), Ethik (5.) und Sozialethik/Sozialphilosophie (6.) zu beginnen. Die praktische Relevanz philosophischer Themen wird hierbei auf Anhieb deutlicher. Die erkenntnistheoretischen, ontologischen und wissenschaftstheoretischen Bezüge (2.–4.) können im Anschluss erarbeitet werden.

Das Lehrbuch enthält in jedem Kapitel Verweise auf andere Kapitel bzw. Unterkapitel, so dass Zusammenhänge auch *netzwerkartig erschlossen* werden können. Insbesondere die Philosophie des 20. Jh. (z. B. intensiv behandelt in Kapitel 6. und 8.) lässt sich vielfach nur angemessen verstehen und würdigen, wenn man sie in einen Kontrast zu älteren Positionen setzt. Wird beispielsweise im Kapitel über Anthropologie (8.) eine Kritik an René Descartes (1596–1650) nur kurz skizziert, dann kann der Leser, wenn er das Kapitel zur Erkenntnistheorie (2.) erarbeitet, hier die kritisierte Position tiefergehend und umfassender erschließen. Dem Kapitel zu Descartes (2.2.2.1) ist wiederum ein Kapitel über antike Erkenntnistheorie (2.2.1) vorangestellt. So erhält der Leser die Möglichkeit, bestimmte Positionen in der Geschichte zurückverfolgen zu können und die Philosophie als einen über Jahrtausende gehenden Diskurs kennenzulernen. Dabei bestehen neuere Positionen vielfach in der intensiven Kritik älterer Ansätze, mit dem Ziel diese zu verbessern.

*Leserinnen, die mit der Philosophie bereits etwas vertraut sind*, können mit Kapitel 2. beginnen. Wer diesen Weg nimmt, folgt der Logik, die der Sache entspricht. Dieser Weg ist allerdings – wie bereits der altgriechische Philosoph Aristoteles feststellte – der für uns Schwierigere (Cassirer 1993, 263) und kann als steiler Anstieg empfunden werden.

Die Philosophie gilt vielfach als schwer zugänglich. Dies liegt nicht nur an der Sprache, in denen Philosophen ihre Gedanken darstellen. Häufig muss man alltägliche Denkweisen überwinden, um einen philosophischen Ansatz verstehen zu können. So wird beispielsweise durch Platons Höhlengleichnis (vgl. 10.2.2) deutlich, dass die sinnlich erfahrbaren Gegenstände nicht die eigentliche Wirklichkeit sind. Hinter allem, was wir sehen, hören usw., liegen allgemeine Prinzipien. Dies ist für alltägliche Denkweisen nicht unbedingt naheliegend. Das philosophische Gespräch ermöglicht es, ursprüngliche Meinungen immer wieder einer Prüfung auszusetzen. Von daher bildet das Buch ein Angebot eines solchen Gesprächs.

Die Praxisrelevanz, die in der Sozialen Arbeit immer wieder eingefordert wird, ergibt sich nicht in dem Sinne, dass aus der Philosophie Methoden und Techniken abgeleitet werden können. Die Philosophie kann keine »Kochbuchrezepte« bieten, um Klienten zielorientiert und ressourcensparend zu behandeln. Das Buch macht vielmehr deutlich, dass es in der Philosophie um eine Reflexion unserer »Denkweisen« geht: Wie sehen wir die Welt und den Menschen? Die Klärung solcher Fragen – insbesondere durch ein Gespräch mit philosophischen Positionen-, ist entscheidend, um Handeln auf einer neuen, erweiterten Wissensgrundlage zu ermöglichen. Philosophie wird somit praktisch, indem sie unsere Art zu denken weiterführt und auch immer wieder neu in Frage stellt. Die einzelnen Kapitel skizzieren beispielhaft philosophische Ansätze und zeigen die Erweiterung und Neuausrichtung unserer Perspektiven.

Das Buch ist insgesamt im Kontext der Lehre an der Berufsakademie Sachsen (Standort Breitenbrunn/Erzgebirge) im Bachelorstudiengang Soziale Arbeit entstanden. Im Rahmen meiner über 20-jährigen Lehrtätigkeit entwickelte ich schrittweise die philosophischen Inhalte in Bezug auf sozialpädagogische und sozialarbeiterische Themen. Dies führte in den letzten Jahren zur schrittweisen Integration der philosophischen Ästhetik, der Rechtsphilosophie und der Philosophie der Erziehung in die

Studienordnung. Dabei wird der Rahmen für philosophische Themen auch auf Module wie Recht und Pädagogik ausgedehnt.

Beim Schreiben des Buches waren einzelne Kollegen sehr hilfreich. Durch zahlreiche Gespräche wurde ich angeregt, einzelne philosophische Themen stärker auf den Fragehorizont der Studierenden zu zentrieren. Von den zahlreichen Gesprächspartnern möchte ich besonders Herrn Prof. Dr. Tim-N. Korf, Herrn Prof. Stefan Müller-Teusler und Herrn Prof. Dr. Michael Leupold erwähnen.

Danken möchte ich auch ganz herzlich Herrn Sebastian Weigert vom Kohlhammer Verlag, der mich während der gesamten Erstellung des Buches sehr fachkompetent begleitet hat.

Besonderer Dank gilt auch meiner Frau, die mir immer wieder nahelegte, »philosophische Höhenflüge« zu erden bzw. nach deren Nutzen für die Praxis zu fragen.

Breitenbrunn und Grub am Forst, 7.11.2017

Anton Schlittmaier

# 1. Einleitung

Vor über zweitausend Jahren begannen griechische Philosophen über das Wesen der Welt systematisch nachzudenken. Die Frage nach den Ursachen und dem Wesen der Dinge und des Menschen standen dabei im Zentrum. Dieses grundlegende Anliegen kennzeichnet bis heute die Philosophie.

Die Soziale Arbeit – bestehend aus Sozialarbeit und Sozialpädagogik – ist einerseits eine Praxis. Hier zielt sie auf Hilfe und Unterstützung. Sie ist aber auch eine Wissenschaft, die diese Praxis theoretisch strukturiert und erforscht. Sowohl als Praxis, wie auch als Wissenschaft, bezieht sich Soziale Arbeit auf zahlreiche Bezugswissenschaften. In erster Linie sind dies Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft, Medizin, Ökonomie, Management, Forschungsmethoden sowie Recht. Die Philosophie wurde eben bewusst nicht angeführt, da ihre Bedeutung für die Soziale Arbeit nicht allgemein anerkannt ist (Perko 2017, 7).

Das vorliegende Lehrbuch macht einerseits plausibel, warum Philosophie für die Soziale Arbeit wichtig ist und vermittelt andererseits Grundlagen. Dabei werden nicht nur philosophische Teilgebiete und Positionen vorgestellt. Bei der Darstellung der Inhalte wird jeweils auch ihre Bedeutung für die Soziale Arbeit aufgezeigt. Inwieweit stecken in Fragestellungen Sozialer Arbeit in verdeckter Form bereits philosophische Fragestellungen? Und können philosophische Diskussion bzw. Positionen die Soziale Arbeit befördern?

Niemand bestreitet im Grund die Bedeutung bestimmter psychologischer, soziologischer, medizinischer und ökonomischer Fragestellungen in der Sozialen Arbeit. Dabei wird im Allgemeinen stillschweigend vorausgesetzt, dass die angeführten Disziplinen empirische Wissenschaften sind, sie also ihr Wissen durch Befragungen, Beobachtungen oder Experimente kontrollieren. Soziale Arbeit soll sich auf die angeführten Disziplinen beziehen, deren Wissen verarbeiten und auf dieser Grundlage handeln.

In Bezug auf die Philosophie liegt keine vergleichbare Selbstverständlichkeit vor. Warum ist das so? Im Gegensatz zur Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft usw., ist die Philosophie keine Erfahrungswissenschaft. Dies könnte durchaus ein Grund sein, der den Verdacht erweckt, sie könnte irrelevant für Soziale Arbeit sein. Aber gilt dies nicht auch für das Recht? Die Rechtswissenschaft ist ebenfalls keine empirische, sondern eine normative Wissenschaft. Sie bringt nicht zum Ausdruck, was ist, sondern was sein soll.

Der Unterschied scheint wohl darin zu liegen, dass das Recht unmittelbar praxisrelevante normative Fragestellungen behandelt. Welche Gesetze bzw. welche Normen und Werte für bestimmte Situationen der Praxis Sozialer Arbeit gelten, ist eine konkrete, meist fallbezogene, Fragestellung. In der Philosophie werden im Unterschied dazu hochgradig

allgemeine und auf den ersten Blick eher praxisferne Probleme behandelt. Sie charakterisieren sich dadurch, dass sie nicht in erster Linie empirisch bearbeitet werden können. So ist beispielsweise die Frage, was das Sein oder das Seiende ist, eine klassisch philosophische Frage, die bereits bei den antiken Griechen auftauchte und die Geschichte der Philosophie durchzieht. Auch ohne hier über Vorkenntnisse zu verfügen, dürfte unmittelbar einsichtig sein, dass man die Frage, was das Sein oder das Seiende ist, nicht in erster Linie durch Befragung, Beobachtung oder Experiment klären kann. Hier spielen vielmehr die Logik und das Denken die entscheidende Rolle.

Aber was hat so eine Frage mit Sozialer Arbeit zu tun? Treffen nicht doch die spontanen Einschätzungen, die den Stellenwert der Philosophie in der Sozialen Arbeit verneinen, zu?

Das Ziel dieses Lehrbuches ist, gerade den Stellenwert auch solch grundlegender Fragen für die Soziale Arbeit deutlich zu machen.

Ende April 2016 wurde bei der 16. Mitgliederversammlung der *Deutschen Gesellschaft für Soziale Arbeit* das für die Bundesrepublik Deutschland geltende Kerncurriculum Soziale Arbeit verabschiedet.<sup>1</sup> Es soll Leitlinie für die Konzeptionierung und Überarbeitung von Studienprogrammen der Sozialen Arbeit sein und zudem professionis- und hochschulpolitische Orientierung geben.

Das Kerncurriculum enthält in fast allen sieben Studienbereichen neben empirisch-sozialwissenschaftlichen Wissensbeständen auch genuin philosophische Inhalte.

In diesem Lehrbuch werden die philosophischen Thematiken auf das Kerncurriculum bezogen. Dabei steht neben der exemplarischen Vermittlung zentraler philosophischer Inhalte jeweils der Stellenwert des philosophischen Wissens in der Sozialen Arbeit im Zentrum. Es geht um die Frage, welchen Nutzen in Bezug auf wissenschaftliche Fundierung, Reflexion und Praxis Sozialpädagoginnen bzw. Sozialarbeiter aus der Philosophie ziehen können.

Dabei geht es auch darum, das Vorurteil, dass der Philosophie in einem Studium Sozialer Arbeit eine eher randständige Rolle zukommen müsse, zu korrigieren. In den einzelnen Kapiteln soll jeweils deutlich werden, inwieweit Philosophie die fachliche Basis Sozialer Arbeit erweitern kann.

Gängige Lehrbücher, die philosophische Aspekte Sozialer Arbeit thematisieren, konzentrieren sich meist auf die Berufsethik, seltener auf die Anthropologie. In Bezug auf andere Bereiche liegt ein deutliches Defizit an Veröffentlichungen vor. Insbesondere fehlt ein Lehrbuch, das den gesamten Kanon der für die Soziale Arbeit relevanten philosophischen Themen aufgreift und diesen auch auf einem angemessenen Level verarbeitet.

Im Einzelnen werden die folgenden Teildisziplinen und zugehörigen Fragestellungen behandelt werden:

- *Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie* ist durch die Frage, was Erkenntnis und Wissen im Allgemeinen und was Wissenschaft im Besonderen ist, charakterisiert. Sozi-

---

1 [https://www.hrk-nexus.de/fileadmin/redaktion/hrk-nexus/07-Downloads/DGSA\\_Kerncurriculum\\_final.pdf](https://www.hrk-nexus.de/fileadmin/redaktion/hrk-nexus/07-Downloads/DGSA_Kerncurriculum_final.pdf) [7.11.2017]

ale Arbeit als Wissenschaft steht in diesem Zusammenhang vor der Frage als welcher Typus von Wissenschaft sie sich sieht. Begreift sie sich als empirische Wissenschaft, als normative Wissenschaft, sinnverstehende Wissenschaft oder als kritische Wissenschaft (vgl. 3.1; 10.2.4)? Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis soll hier ebenfalls angegangen werden (vgl. 3.2). Inwieweit lässt sich Praxis wissenschaftlich begründen? Welche Modelle einer Verbindung von Theorie und Praxis gibt es? Angesprochen wird auch die aktuelle Entwicklung in der Wirkungsforschung, wobei die philosophische Reflexion dieser Entwicklungen im Fokus steht.

- Die Frage, wie wir das Sein oder das Seiende verstehen wollen, wird in der *Ontologie* oder allgemeinen Metaphysik behandelt. Dabei handelt es sich um eine Teildisziplin der Philosophie. Für Soziale Arbeit lässt sich die Relevanz der Ontologie durch folgende Anmerkungen andeuten: Soziale Arbeit hat einen Gegenstand und dieser wird als strukturiert gedacht. Welche Strukturen sind das? Welche Rolle spielen Grundauffassungen vom Sein und Seienden in der Wissenschaft der Sozialen Arbeit und ihrer Praxis (vgl. 4.)? Sein und Seiend sind allgemeinste Bestimmungen von allem, was es gibt. Wenn wir beispielsweise sagen, jemand habe ein ADHS, dann bringen wir zum Ausdruck, dass ADHS existiert. Die meisten Menschen beschäftigen sich erst einmal mit der auf den speziellen Gegenstand gerichteten Frage, was ADHS ist, welche Ursachen es hat, welche Kriterien geeignet sind, um es zu diagnostizieren und welche Hilfsmöglichkeiten es gibt. Eher fremd und künstlich erscheint uns in diesem Zusammenhang die Frage, was es heißt, dass jemand ADHS hat. Hat er es wie eine Jacke, die er ablegen könnte? Gibt es das Kind, z. B. Gerda, und ihr Symptom, also zwei Elemente? Oder täuscht uns hier die Sprache und meinen wir vielleicht gar nicht, dass es neben dem Kind noch das Symptom gibt?

Natürlich kann man solche Fragen, die der gewöhnlichen Richtung unseres Denkens fremd sind, abtun und schnell zu Konkreterem, Handfesterem, übergehen. Aber wenn man sich in Bezug auf ADHS einschlägige Theorien genauer ansieht, zeigt sich doch, dass solche Fragen verdeckt in der Sozialen Arbeit und ihren Bezugswissenschaften selbst liegen. Ein Symptom wie ADHS wird in einzelnen Ansätzen z. B. nicht als Eigenschaft einer Person gesehen, sondern als Art und Weise eine schwierige Situation zu bewältigen. Der Perspektivwechsel – weg von der isolierten Person – führt zu ganz anderen Konzepten der Intervention als ein Herangehen, das die Person als Träger von Eigenschaften ansieht. Wenn wir Letzteres annehmen, können wir vermuten, dass wir den Klienten von der betreffenden Eigenschaft befreien können und sonst nichts ändern müssen. Im anderen Fall werden wir die Gesamtsituation in den Blick nehmen müssen und eine Veränderung wird die Klientin und ihre Gesamtpersönlichkeit nicht unberührt lassen. Auch die Umwelt wäre hier zu berücksichtigen.

Die unterschiedliche Sicht auf soziale Probleme, Symptome usw. wird somit auf unser Verständnis des Seins bezogen. Dabei ist der Gegensatz zwischen einer an Substanzen oder Dingen orientierten Ontologie und einer Prozessontologie, die nicht mehr von abgrenzbaren einzelnen Bestandteilen der Wirklichkeit ausgeht, von zentraler Bedeutung (vgl. 4.1.3).

- *Ethik* fragt nach den Normen, den Werten, dem Guten oder dem, was wir tun sollen (vgl. 5.). Als Berufsethik ist Ethik in der Sozialen Arbeit am stärksten präsent. Hier ist sie konkret und fallbezogen. Aber es gibt eine darüber hinausgehende Ebene, die die Frage der Werte, Normen bzw. des Guten im Allgemeinen betrifft. Lassen sich übergeordnete normative Zielsetzungen Sozialer Arbeit bestimmen, an denen sie sich grundsätzlich orientieren soll? Beispiele wären hier Autonomie, Menschenrechte oder Wohlergehen. Wie lassen sich diese Zielsetzungen begründen?
- *Sozialphilosophie und Sozialethik* thematisieren die Gesellschaft nicht wie die Soziologie primär empirisch, sondern normativ (vgl. 6.). Zudem ist ihr Gegenstand in erster Linie die Gesellschaft im Ganzen und nicht nur einzelne Teilbereiche wie Organisationen, Institutionen oder Lebensalter. Im Zentrum stehen hier Fragen wie die Begründung von Wohlfahrt und Gerechtigkeit.
- *Rechtsphilosophie* fragt nach dem Grund der Geltung des Rechts (vgl. 7.). Die Praxis der Sozialen Arbeit bezieht sich besonders stark auf rechtliche Regelungen. Das Recht wird oft als nicht weiter diskutierbare Grundlage gesehen. Was führt überhaupt zur Geltung von Recht? Wie hängen Recht und Moral bzw. Ethik zusammen? Welchen Stellenwert hat die Berufsethik neben dem Recht?
- *Anthropologie* stellt die Frage nach dem Wesen des Menschen (vgl. 8.). Soziale Arbeit hat es mit dem Menschen zu tun. Die Anthropologie liefert zahlreiche Modelle des Menschen, die Modelle der empirischen Wissenschaften ergänzen können. Auch ein kritisches Verhältnis zwischen beiden ist möglich. Anthropologie kann insbesondere auch den Machbarkeitsglauben mancher Modelle relativieren und hier korrigierend wirken und die menschliche Freiheit hervorheben.
- *Ästhetik* thematisiert die sinnliche Wahrnehmung, das Schöne und die Kunst (vgl. 9.). Soziale Arbeit nutzt vielfach künstlerisch-ästhetische Methoden. Die Ästhetik kann dazu beitragen, diese Methoden tiefergehend zu verstehen und gleichzeitig kann sie ein kreatives Potential entwickeln, um neue Methoden zu erfinden, die sich auf das Schöne und das Ästhetische beziehen. Im Einzelnen soll gezeigt werden, wie durch philosophische Theorien der Ästhetik das Verständnis des Künstlerisch-Ästhetischen vertieft werden und auf dieser Basis die Auswahl geeigneter Methoden anhand geeigneter Kriterien verbessert werden kann. Gleichzeitig wird deutlich, wie durch Philosophie eine Basis für Reflexion geschaffen werden kann, die das Verständnis des Prozesses erhöht und auf diese Weise neue Handlungsoptionen ins Blickfeld rückt.
- Eine *Philosophie der Bildung und Erziehung* (vgl. 10.) zeigt die Grenzen einer ausschließlich empirischen Pädagogik. Die Bezüge zwischen Erziehung, Bildung und Philosophie werden an ausgewählten Positionen deutlich gemacht.

Das Lehrbuch konzentriert sich auf Inhalte, die in der Philosophie als zentral angesehen werden. Dabei war ein »Mut zur Lücke« unumgänglich. Bei der Auswahl folgte der Verfasser seinen eigenen Vorstellungen in Bezug auf den Stellenwert der Themen und Autoren. Als besondere Zugangsweise kann die Herangehensweise über Falldarstellungen und praktische Problemstellungen der Sozialen Arbeit gelten. Die Philosophie wird so nicht in Reinform vermittelt, sondern in ihrem Anwendungsbezug. Be-



reits die Darstellungen der Theorien nehmen auf konkrete Fälle Bezug. Dies soll den Leser unterstützen, bei der abstrakten Materie den Überblick nicht zu verlieren und handfeste Ideen zu deren Relevanz für die Theorie und Praxis Sozialer Arbeit auszubilden.

Die Fallbeispiele sind sowohl dem eigenen Erfahrungsbereich des Autors, wie der Literatur entnommen. Letztere entstammen meist einem außerphilosophischen Kontext. Im Lehrbuch werden die Fälle auf Basis philosophischer Theorien reflektiert. Das Ziel besteht jeweils darin, neue Sichtweisen und Handlungsimpulse zu gewinnen. Dabei liegt kein technisches Verständnis des Verhältnisses von Analyse, Interpretation und praktischer Handlungsanleitung zugrunde. Nirgends kann der Philosophie unmittelbar ein Rezept entnommen werden. Das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis orientiert sich an der Hermeneutik (vgl. 3.1.3). Den Theorien können Impulse für Analysen und Interpretationen abgewonnen werden.

Um die Lesbarkeit des Textes zu verbessern, werden Einzelpassagen folgendermaßen hervorgehoben:

Die *Praxisbeispiele* am Anfang der Kapitel sind in kleinerer Schrift und eingerückt formatiert.

Spätere Bezüge zu oder Anwendungen auf die *Praxisbeispiele*, die die philosophischen Zusammenhänge verdeutlichen, werden grau unterlegt.

*Aussagen zur Sozialen Arbeit*, die in Kapiteln bzw. Unterkapiteln erfolgen, in denen vorrangig philosophische Positionen vorgestellt werden, erhalten eine Rahmung.

In Unterkapiteln, die sich ausschließlich auf Soziale Arbeit beziehen, erfolgt keine Rahmung.

Die Philosophie erweist sich insgesamt als Reflexionsdisziplin, die der Sozialen Arbeit eine Vertiefung ihrer Fundamente ermöglicht. Gleichzeitig regt sie neue Sichtweisen an. Der »Fall« wird möglicherweise aus seiner bisherigen Enge herausgehoben und in größere Zusammenhänge eingeordnet. Im Gegensatz zu Interpretationsverfahren der qualitativen Sozialforschung sind die hier praktizierten Fallanalysen nicht methodisch strukturiert, sondern stellen sich eher als Form offener Reflexion dar. Dies erscheint dem Verfasser als der Thematik angemessen.

Das Lehrbuch wendet sich in erster Linie an Studierende, Praktiker sowie Dozierende der Sozialen Arbeit. Durchgehend war die Bemühung leitend, die Inhalte verständlich darzustellen und durch Praxisbeispiele einen möglichst konkreten Zugang zu schaffen. Die jeweiligen Zugänge sind als beispielhaft zu werten. Die Leser können eigene Fälle in vergleichbarer Weise analysieren und interpretieren. Sicherlich werden mancher Leserin auch Interpretationsideen in den Sinn kommen, die hier nicht erfasst wurden.

Insgesamt erhebt der Verfasser nicht den Anspruch, eine eigene Theorie oder ein System zu entwickeln. Es geht um die Darlegung und Nutzung bestehender Ansätze. Als roter Faden lässt sich sicherlich aber die Intention erkennen, rein empirisch-wissenschaftliche Herangehensweisen in ihrem Alleinanspruch zu relativieren. Gleichzeitig wird der Mensch durchgängig als Wesen der Freiheit gesehen. Um dies

---

zu verdeutlichen, werden allerdings als Kontrastfolie auch Positionen referiert, die die Freiheit in Frage stellen und das traditionelle Subjekt auf einen erforschbaren Objektzusammenhang reduzieren möchten.

## 2. Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie

### 2.1 Die Relevanz erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Fragen in der Sozialen Arbeit

Maik ist 26 Jahre alt. Vor kurzem hat er eine Stelle als Sozialpädagoge in einer Jugendeinrichtung angetreten. Hohe Erwartungen waren an Maik gerichtet. Bereits mehrere Tage bevor er sein neues Arbeitsverhältnis angetreten hatte, wurde er von einzelnen Besuchern der Jugendeinrichtung angerufen und gefragt, wie oft er die Einrichtung öffnen wolle. Maik hielt sich erst einmal zurück und gab nur vage Auskünfte. Der Träger hatte Maik maximalen Freiraum geboten. Die Öffnungszeiten der Einrichtung kann er selbst festlegen. Darüber hinaus soll er Veranstaltungen und weitere Programme anbieten.

Am ersten Arbeitstag kommt auf Maik ein Fiasko zu. Im Treff sind über zwanzig Jugendliche. Sie grölen laut und fordern, dass an sieben Tagen in der Woche geöffnet wird. Maik glaubt nicht widersprechen zu dürfen und erklärt, dass die Jugendlichen dann den Treff zum Teil in Selbstverwaltung führen müssen. Maik ist dreimal in der Woche sechs Stunden anwesend. An vier Tagen sollen die Jugendlichen den Treff selbst organisieren. Innerhalb weniger Wochen kommt es zu massiven Beschwerden, da die Jugendlichen Mobiliar beschädigt haben. Zusätzlich wurde von den Reinigungskräften gesehen, dass Alkohol getrunken wird.

Maik wird nun von seinen Vorgesetzten kritisiert. Er hält dagegen, dass die Jugendlichen sehr schwierig seien. Er schlägt nun vor, die Öffnungszeiten einzugrenzen. Dies akzeptiert allerdings der Träger nicht. Nachdem der Zustand sich nicht grundsätzlich ändert, entstehen Zweifel an Maiks Fachkompetenz. Man wirft Maik vor, nicht ausreichend durchsetzungsstark zu sein. Außerdem müsse er mehr Zeit und Engagement einbringen. Maik signalisiert, dass er bereits 18 Stunden im Treff arbeitet. Darüber hinaus müsse er Büroarbeit, Jugendberatung, Programmarbeit und -vorbereitung machen. Einen weiteren Mitarbeiter sieht er als dringend erforderlich an. Der Träger signalisiert, dass die Finanzen dies im Moment nicht ermöglichen. Die Kritik an Maik nimmt weiter zu.

Die Falldarstellung beginnt an einer bestimmten Stelle. Maik erhält Anrufe, bevor er seine Stelle angetreten hat. Warum wird das berichtet? Im weiteren Verlauf der Ausführungen wird klar, dass der Konflikt mit den Jugendlichen und dem Träger hier seinen Anfang gefunden hat. Prinzipiell könnte man aber weiter zurückgehen. Es wäre möglich, über die Entstehung des Treffs und seine Traditionen zu berichten. Vielleicht würden verschiedene Erwartungen der Jugendlichen dann besser verständlich werden. Auch Maiks Lebensgeschichte könnte interessant sein, weil sie ggf. seine Probleme im Konflikt verständlich machen. Es könnte durchaus sein, dass Maik biografisch begründete Schwierigkeiten damit hat, Grenzen zu ziehen.

Grundsätzlich stellt sich die Frage, was beobachtet und in welcher Form beschrieben wird. Sowohl die Beobachtung wie die Niederschrift der beobachteten Fakten bean-

sprechen, etwas über die Realität auszusagen. Im Alltag gehen wir ganz selbstverständlich davon aus, dass sich unsere Vorstellungen, Wahrnehmungen, Erinnerungen, Erfahrungen sowie die Sätze mit denen wir sie zum Ausdruck bringen, auf die Realität beziehen (Schnädelbach 2002). Aber klar ist auch, dass wir die Realität nicht im vollen Umfang wiedergeben können.

Die Falldarstellung könnte sehr viel differenzierter sein. Wir könnten einzelne Gespräche zwischen Maik und den Jugendlichen nachzeichnen. Die Ausführungen würden in der Länge immer mehr anwachsen. Egal wie lang wir die Darstellung ausdehnen, letztendlich ist leicht nachvollziehbar, dass wir die Realität in ihrem vollen Umfang nicht erfassen können. Bei jeder Darstellung ließen sich weiterführende Fragen stellen. Beispielsweise könnte man nach Maiks Pulloverfarbe fragen, weiter der Breite seines Gürtels, seiner Geburtsstunde oder ob er als Kind mit Lego gespielt hat. Die Liste der Fragen ließe sich fortsetzen und man würde sicher nie zu dem Ergebnis kommen, man hätte nun die Realität umfassend erfasst.

Entscheidend für die Frage, was in eine Darstellung Eingang findet, ist die Fragestellung, das Interesse, der Fokus bzw. das Thema. Alle diese Begriffe bezeichnen eine Art Filter, der es ermöglicht aus der Realität bestimmte Aspekte herauszugreifen und andere wegzulassen. Eine Darstellung wäre dann eine perspektivische Wiedergabe der Realität.

Die Erkenntnistheorie thematisiert menschliches Erkennen sowie den Begriff des Wissens. Dabei geht es um das Verhältnis zwischen Erkenntnis und Realität sowie die Frage, ob Vorstellungen oder Beschreibungen wahr sind. Wenn behauptet wird, dass die Darstellung zu Maiks Einstieg in sein Arbeitsverhältnis in der Jugendeinrichtung der Realität entspricht, dann bedeutet dies auch, dass sie wahr ist. Im Laufe der Geschichte der Erkenntnistheorie finden wir zahlreiche Auffassungen über Erkenntnis, die unsere menschlichen Fähigkeiten Wahres zu erkennen, durchaus skeptisch einstufen. Die antike Skepsis zweifelt z. B. daran, dass unsere Auffassungen über die Realität diese tatsächlich treffen (Hossenfelder 1995). Auch der Vater der neuzeitlichen Philosophie Descartes beginnt seine Überlegungen mit einem radikalen Zweifel (vgl. 2.2.2.1). Erst einmal stellt Descartes alles in Frage. Auch die Geschichte über Maik könnte auf zahlreichen Täuschungen beruhen. Das Wissen muss begründet werden. Dabei zeigt sich, dass Begründungen Gegenargumente hervorrufen. Möglicherweise hat der Berichtstatter vieles falsch verstanden, was Maik oder andere ihm erzählt haben. Der deutsche Philosoph Nicolai Hartmann (1882–1950) hat vorgeschlagen, dass Problem in den Griff zu bekommen, indem man verschiedene Quellen heranzieht. So kann man einen Abgleich vornehmen und bei Übereinstimmung davon ausgehen, dass tatsächlich die Realität wiedergegeben wird (Hartmann 1965). Skeptikern ist dies jedoch nicht genug und Descartes argumentierte, dass jeder von uns sich schon einmal getäuscht habe. Eine Täuschung reicht Descartes aus, um unserer Vermögen die Realität zu erfassen, grundsätzlich in Frage zu stellen. Vielleicht hat sich Maik die Geschichte nur ausgedacht oder der Berichtstatter möchte uns mit einer Fiktion erfreuen. Descartes führt die Möglichkeit des Zweifels ins Extreme, um am Ende doch zu zeigen, dass unsere Erkenntnisse die Realität treffen (Descartes 1992). Der Gewinn eines solchen Unternehmens liegt darin, dass wir, wenn wir es durchlaufen haben, sicher sein können, dass wir etwas über die Realität wissen.

In 2.2.1 und 2.2.2 werden erkenntnistheoretische Grundpositionen vorgestellt. Dabei geht es um die Frage, ob und wie gewährleistet werden kann, dass unsere Erkenntnisse die Realität wiedergeben.

Für Sozialpädagoginnen und Sozialarbeiter sind diese Fragestellungen von hoher Relevanz, weil in der Praxis immer wieder abweichende Darstellungen von Sachverhalten erfolgen. Dann stellt sich die Frage, wer nun Recht hat. Möglicherweise ist diese Frage aber gar nicht angemessen.

In aktuellen Diskussionen des Konstruktivismus (vgl. 4.2) wird die Frage der Realität nämlich ganz ausgeblendet. Eine Darstellung ist in diesem Ansatz eine Beschreibung, die letztlich subjektiv ist. Dabei schafft jeder Beobachter seine eigene Realität. Eine gemeinsame Realität gibt es nicht mehr. Streit ist deshalb hinfällig. Realität ist ein subjektives Konstrukt. Maik und der Träger sehen die Sache einfach verschieden. Mehr lässt sich hierzu letztlich nicht sagen. Diese konstruktivistische Auffassung ist an unser alltägliches Verständnis nicht anschlussfähig. Im Alltag, aber auch in der Wissenschaft gehen wir im Allgemeinen von der Realität der Welt aus. Mittels unserer Überzeugungen versuchen wir diese Realität wiederzugeben.

Die Sprachphilosophie (vgl. 2.2.3) des späten 19. sowie des 20. Jh. zeigte, dass wir uns auf die Realität nicht mit Vorstellungen, Wahrnehmungen usw. beziehen, sondern durch Sprache. Unser Bild der Realität entsteht auf der Basis unserer Sprache bzw. der Sätze, mit denen wir die Wirklichkeit erfassen. Wir bilden nicht durch Vorstellungen Realität ab, sondern schaffen mit Sätzen den Bezug zur Welt.

Soziale Arbeit bezieht sich somit ebenfalls mit Sätzen auf die Welt. Die Geschichte über Maik zeigt, dass wir mit Begriffen und Sätzen einen Bezug herstellen. Wir können diese Sätze anderen mitteilen. Mehrere Menschen können sich auf denselben Satz beziehen und gemeinsam seinen Realitätsgehalt prüfen. Dabei geht es um das Verhältnis der Sätze zur Welt. Wie ist der Fall »Maik« bzw. seine Beschreibung mit der Welt verknüpft? Auf was beziehen sich die einzelnen Worte und Sätze? Gibt es unterschiedliche Klassen von Worten und Sätzen? Wie sollen Sozialpädagogen damit umgehen?

## **2.2 Erkenntnis und Wissen im Allgemeinen als Gegenstand der Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie**

### **2.2.1 Antike Positionen – Übereinstimmung von Erkenntnis und Wirklichkeit: Platon und Aristoteles**

Zentral für die Erkenntnistheorie ist die Frage, ob unsere Erkenntnis zutreffend ist. Wenn Maik von Jugendlichen, die den Treff besuchen, spricht, dann meint er, dass es im Treff tatsächlich Jugendliche gibt. Wahrnehmung, Erfahrung und Erkenntnis

zielen somit auf die Wirklichkeit. Sie bilden nicht nur Fiktionen, die ausschließlich in unserem Kopf existieren. Nun könnte man davon ausgehen, dass es Jugendliche, Stühle, Bierflaschen usw. tatsächlich gibt. Es wären – um einen Begriff des altgriechischen Philosophen Platon (428/27–348/47 v. Chr.) zu benutzen – Bestandteile der sichtbaren oder sinnlichen Welt (Kunzmann/Burkhard/Wiedemann 1991). Ist aber die sinnliche Welt die wahre Wirklichkeit?

Im Jugendraum befindet sich ein Billard. Eine der Billardkugeln fällt auf den Boden. Die feine Oberfläche der Kugel wird beschädigt. Der Jugendliche zeigt Maik die Kugel. An dieser Stelle könnte man stocken, denn das, was der Jugendliche Maik nun zeigt, ist keine Kugel mehr. Ein Stück der Oberfläche ist abgeplatzt – die beschädigte Kugel ist also tatsächlich keine Kugel mehr.

Platons Frage in diesem Zusammenhang lautet: Worauf beziehen wir uns eigentlich, wenn wir ein Wort wie »Kugel« verwenden? Man könnte nun anführen, dass die intakten Kugeln der Maßstab wären, mit denen ein Vergleich erfolgen kann. Aber sind die intakten Kugeln tatsächlich Kugeln? Nach Platon sind Kugeln ideale Gebilde. Sie gehorchen mathematischen Gesetzmäßigkeiten. Die Idee der Kugel kann man nicht anfassen. Sie ist ein Konzept, das allgemeiner Natur ist und für alle bestimmten Kugeln die Formvorlage liefert.

Wenn wir also wissen wollen, was Kugeln sind, macht es nach Platon wenig Sinn, sich eine große Menge sichtbarer Kugeln anzusehen. Man sollte stattdessen zum Mathematiker gehen und sich das Konzept der Kugel erklären lassen. Man würde dann erfahren, dass eine Kugel sich durch Drehung einer Kreisfläche ergibt bzw. dass sich alle Punkte der Oberfläche der Kugel von einem Mittelpunkt gleich weit entfernt befinden (Scheid/Schwarz 2017, 108 ff.). Man sieht hier, dass nicht die sinnliche Wahrnehmung zum Konzept der Kugel führt, sondern das Denken bzw. die durch das Denken hervorgebrachte Definition. Wenn man eine einzelne Billardkugel als Kugel bezeichnet, dann bezieht man sich nach Platon auf ein Konzept, das man nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung gewonnen hat. Das Konzept der Kugel wird ausschließlich durch das Denken erfasst.

Platon geht nun davon aus, dass auch die Bedeutung anderer Objekte wie z. B. von Menschen oder Jugendlichen nicht durch Sinneserfahrung erfasst wird. Wenn wir viele Menschen gezeigt bekommen, können wir noch kein Konzept des Menschen bilden. Wir müssen immer schon über einen Begriff des Menschen verfügen, um ein bestimmtes Objekt als Mensch identifizieren zu können. Genauso verhält es sich auch bei anderen Objekten wie Pferden, Hühnern usw. Auch abstrakte Objekte wie das Gute, das Wahre oder das Schöne können wir nicht durch Sinneserfahrungen erkennen. Um z. B. etwas als schön zu bezeichnen, muss ich bereits wissen, was »schön« bedeutet.

Erkenntnis bezieht sich für Platon somit gar nicht auf die sinnliche Welt (Röd 1994). Aus dieser gewinnen wir lediglich Anstöße, die uns dazu führen, allgemeine Konzepte zu konzipieren. Wenn wir also die Billardkugel sehen, werden wir angestoßen, die Idee oder das Konzept der Kugel zu aktivieren. Wenn wir das Handeln eines Jugendlichen gut nennen, werden wir – so Platon – an die Idee des Guten erinnert.

Wenn Maik den Jugendtreff betritt, hat er bestimmte Konzepte bereits parat. Er kann einen Jugendlichen als Jugendlichen identifizieren, weil er über die Idee des Jugendlichen verfügt. Diese beinhaltet dann auch bestimmte Merkmale, die einem einzelnen Jugendlichen durchaus fehlen können. Der Begriff des Jugendlichen beinhaltet z. B. das Merkmal, dass Freude am Lernen besteht. Manche Jugendlichen des Treffs haben diese Freude nicht. Im Sinne Platons könnte Maik sich nun fragen, wie es dazu gekommen ist, dass ein Jugendlicher über eine für Jugendliche grundsätzlich wesentliche Eigenschaft nicht mehr verfügt.

Erkenntnis und Wirklichkeit sind für Platon aufeinander bezogen. Die Ursache der sinnlichen Welt liegt in den Ideen. Die Ideen sind ewige Musterbilder, die den Dingen der sinnlichen Welt als Konstruktionsvorlage dienen. Hier handelt es sich um einen kosmischen Prozess, bei dem die allgemeinen Strukturen die einzelnen sinnlich erfassbaren Elemente hervorbringen. Da die Ideen Ursache der einzelnen Dinge in der Welt sind, kann unsere Erkenntnis durch Bezug auf die Ideen diese Dinge auch korrekt erkennen. Ein Mensch wird durch die Idee des Menschen geformt und kann durch die Erfassung dieser Idee auch angemessen erkannt werden.

Es gibt sozusagen ein Konzept des Jugendlichen, das allgemein für alle Jugendlichen gilt. Durch dieses Konzept werden einzelne Jugendliche in ihrem So-Sein bestimmt. Maik kann dieses Konzept erkennen und damit sogar Defizite einzelner Jugendlicher feststellen. Sie realisieren möglicherweise nicht, was ein Jugendlicher wesensmäßig realisieren sollte oder könnte.

Deutlich wird an dieser Stelle, dass Platons Erkenntnis-konzept von umfangreichen Voraussetzungen ausgeht:

- Eigentlich wirklich sind nicht die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern allgemeine Strukturen.
- Die allgemeinen Strukturen (Ideen) bestimmen als Musterbilder alles Einzelne.
- Die menschliche Erkenntnis hat direkten Zugang zu den allgemeinen Gesetzen, die die Welt bestimmen; dem Denken und dem Dialog kommen hier die entscheidende Bedeutung zu.

Die neuzeitliche Erkenntnistheorie (beginnend mit Descartes) hat diese Annahmen scharf kritisiert. Dabei hat Descartes (vgl. 2.2.2.1) nicht nur die Annahme von Ideen im Sinne Platons in Frage gestellt. Sein Zweifel ging viel weiter. Er stellte die Existenz der gesamten Außenwelt in Frage. Alles, was nicht absolut gewiss ist, muss – so Descartes – bezweifelt werden.

Der Schüler Platons, Aristoteles (384–322 v. Chr.), hat sich in seiner Erkenntnislehre, die er im Rahmen seiner Logik und seiner Psychologie abhandelte (Welsch 2012) teilweise scharf von Platon distanziert. Seine Kritik geht in erster Linie gegen die Annahme von Ideen, die abgetrennt von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen existieren. Nach Aristoteles existiert neben dem konkreteren Menschen nicht noch zusätzlich eine Idee des Menschen. Das Allgemeine am Menschen, also das, was uns

allen gemeinsam ist, besteht nach Aristoteles nicht getrennt vom konkreten Menschen. In seiner Ontologie (Lehre vom Sein) wird dieses Konzept entfaltet (vgl. 4.1.1). Darin wird deutlich, dass eine Struktur bzw. ein Naturgesetz sich nicht vom Gegenstand, auf den es sich bezieht, ablösen lässt. Nichtsdestotrotz existiert für Aristoteles das Allgemeine tatsächlich. Es ist der sinnlichen Realität immanent (innewohnend) (Barnes 1992).

Der Mensch ist also nicht zufällig Mensch. Es gibt eine allgemeine Struktur (das was den Menschen an sich ausmacht), die ihn formt. Wie können wir diese Struktur erkennen?

Nach Aristoteles hat Maik keinen direkten Zugang zum wahren Wesen des Menschen oder des Jugendlichen an sich (gegen Platon). Maik hat somit keine direkte Einsicht in eine geistige Wirklichkeit, die die Struktur der Welt umfasst. Nach Aristoteles müssen wir den Umweg über die Sinneserfahrung gehen. Maik müsste das, was ein Mensch ist und was ein Jugendlicher ist, somit mittels seiner Sinne schrittweise erfassen. Dabei nimmt er zuerst Einzelnes wahr, dass er Schritt für Schritt verknüpft (Steenblock 2002, 56 ff.). Hieraus entstehen dann Erfahrungen, Kunstfertigkeit und Wissen.

Der ausschließlich durch Erfahrung – also die erste Stufe der Wissensbildung – charakterisierte Sozialpädagoge weiß, was er in bestimmten Situationen zu tun hat. Er kann es jedoch nicht im Einzelnen begründen. Der Theorie-Praxis-Transfer gelingt hier nicht. Die Handlungen erfolgen auf Basis der Gewohnheit. Wer dagegen über Kunstfertigkeit (*téchnē*) verfügt, kann das Allgemeine (Theorie) auf das Einzelne (Praxis) beziehen. Er weiß nicht nur, dass etwas Bestimmtes der Fall ist, sondern warum es der Fall ist. Er kennt die Ursachen und kann dadurch die Zusammenhänge auch auf der Basis von Wissen beeinflussen.

Die höchste Stufe der Erkenntnis ist für Aristoteles die Wissenschaft (Aristoteles 1989). Sie wird von ihm als zweckfrei angesehen und genießt das höchste Ansehen. Hier unterscheidet sich das Verständnis von Aristoteles stark vom gegenwärtigen Verständnis der Wissenschaft, in dem die Praxisrelevanz der Wissenschaft allgemein gefordert wird.

Ähnlich wie bei Platon liegt auch der Aristotelischen Theorie ein starker Erkenntnisoptimismus zugrunde. Die wesentlichen Strukturen der Welt können wir – so Aristoteles – durch Erfahrung erfassen. Unsere Erfahrungen führen dabei nicht in die Irre. Wenn wir, von der Wahrnehmung ausgehend, Verallgemeinerungen vornehmen, erfassen wir Schritt für Schritt auch die entscheidenden Wesensbestimmungen der Wirklichkeit. Auch diese Auffassung zur menschlichen Erkenntnis wurde durch die neuzeitliche Erkenntnistheorie scharf kritisiert. Aristoteles ging davon aus, dass die realen Definitionen der Objekte erfasst werden können. Die Erkenntnis ist in gewisser Weise auf das Sein hin angelegt. Sie ist so beschaffen, dass sie auch tatsächlich in der Lage ist, die Wirklichkeit korrekt zu erfassen. Gegen diese optimistische Grundhaltung wendet sich vehement die neuzeitliche Erkenntnistheorie (vgl. 2.2.2).



Die mittelalterlichen Positionen greifen Platon und Aristoteles Lehre auf und verknüpfen diese mit den christlichen Grundlehren. Die Schöpfung der Welt aus dem Nichts oder die Vorstellung eines persönlichen Gottes sind zentrale Inhalte, die mit den Lehren der beiden altgriechischen Philosophen verbunden wurden. Hieraus sind eigenständige Synthesen entstanden.

## 2.2.2 Neuzeitliche Positionen der Erkenntnistheorie

### 2.2.2.1 Philosophie beginnt mit dem Zweifel – eine Empfehlung auch für die Soziale Arbeit: Descartes

In der aktuellen Diskussion der Sozialen Arbeit wie auch der Philosophie spielt der Konstruktivismus, insbesondere in der Variante des radikalen Konstruktivismus, eine wichtige Rolle (vgl. 4.2). Die Kernaussage besteht in der Auffassung, dass Realität eine Konstruktion ist (Troja 2013).

Letztendlich wissen wir nicht, was Realität ist. Ihre Beschaffenheit bleibt uns verborgen, weil wir immer nur über psychische Repräsentationen der Realität verfügen. Wenn Maik in das Jugendhaus kommt, dann erlebt er grölende Jugendliche. Es findet sich ein Bild in seinem Kopf. Dabei handelt es sich um eine Landkarte, die nicht mit der Realität gleichgesetzt werden darf (ebd.). Die Realität bleibt außerhalb des Bewusstseins. Letzteres repräsentiert nur die Realität durch ein Bild. Nach konstruktivistischer Auffassung sind sehr viele Bilder möglich. Die Entscheidung darüber, welches Bild wahr ist, d. h. welches der Realität entspricht, kann nicht beantwortet werden. Jedes Bild ist abhängig von der Perspektive des Beobachters.

Maiks Einstellung, Vorerfahrung und seine Art Unterscheidungen zu treffen bestimmen, was er wahrnimmt und letztendlich als real unterstellt. Dass die Jugendlichen grölen, ist eine Vorstellung, die Maik ausbildet, weil er über bestimmte Maßstäbe für Ruhe und Unruhe verfügt. Wäre er von Hause aus mehr Trubel gewohnt, würde er die Situation ganz anders wahrnehmen. Die Jugendlichen erschienen ihm dann womöglich eher ruhig, d. h. er würde die beobachtbaren Äußerungen der Jugendlichen anders einordnen bzw. benennen. Was ihm auf der Grundlage seiner persönlichen Geschichte als »Grölen« erscheint, würde er dann als üblichen Umgang unter Jugendlichen wahrnehmen. Eine andere Realität würde für ihn entstehen. Letztlich kann konstruktivistisch nicht entschieden werden, ob die Jugendlichen grölen oder nicht. Es kommt auf die Perspektive an.

Der französische Philosoph René Descartes (1596–1650) gilt als Vater der neuzeitlichen Philosophie (Röd 1978, 44 ff.). Die mittelalterliche Philosophie basierte auf den Lehrmeinungen antiker Denker – z. B. Platon und Aristoteles – und ging von deren Grundannahmen aus (vgl. 2.2.1). Diese galten als verbindlich gültig und konnten damit als Ausgangspunkte für weitere Argumentationen benutzt werden. So ging die mittelalterliche Philosophie mehrheitlich davon aus, dass der Mensch »... notwendi-

gerweise über natürliche Vermögen (darunter auch kognitive) verfügt, die korrekt aktualisiert werden ...« können (Perler 2009, 18). Diese Grundannahme bezweifelt Descartes. Es ist durchaus möglich, dass unsere kognitiven Fähigkeiten nicht geeignet sind, die Realität angemessen zu erfassen. In dieser Hinsicht stimmen Descartes Überlegungen und der moderne Konstruktivismus durchaus überein. Allerdings ist es nicht Descartes Ziel zu zeigen, dass es eine Vielfalt von Perspektiven und damit letztendlich auch von Realitäten gibt. Descartes beginnt seine Philosophie mit dem Zweifel (Descartes 1992, 31). Allerdings möchte er nicht beim Zweifel verbleiben. Von Anfang an zielt er auf etwas, was trotz allen Zweifels nicht bezweifelt werden kann.

Maik kann alles Mögliche bezweifeln. Er kann bezweifeln, dass die Reinigungskräfte die Wahrheit sagen. Möglicherweise möchten sie die Situation zur Eskalation bringen. Haben die Jugendlichen tatsächlich Mobiliar beschädigt? Maik könnte nachsehen und es mit seinen eigenen Sinnen prüfen. Aber können die Sinne uns nicht täuschen? Oft sehen wir etwas, was gar nicht existiert. Halten wir einen Stab zur Hälfte ins Wasser, dann erscheint er uns momentan gebogen. Möglicherweise ist Maiks Situation ähnlich. Man möchte einen Scherz mit ihm machen und legt kaputtes Mobiliar in den Treff. Die Jugendlichen haben gar nichts kaputt gemacht. Sie haben nur etwas inszeniert, um Maik zu erschrecken. Nachdem Maik ordentlich erschrocken ist, wird die Situation aufgelöst und Maik erfährt, dass alles nur ein Spaß war.

Es ließen sich viele weitere Beispiele finden, die deutlich machen, dass wir uns täuschen können. Descartes meint nun, dass man einer Instanz, die uns einmal getäuscht hat, nicht wieder trauen sollte (ebd., 33). Die Sinneswahrnehmungen sind somit erst einmal diskreditiert. Auch die Mathematik ist für Descartes nicht gewiss (ebd., 37). Wir sind überzeugt, dass » $2 + 3 = 5$ « wahr ist. Aber könnte nicht ein böser Geist uns täuschen, so dass wir zwar überzeugt sind, dass » $2 + 3 = 5$ «, dies jedoch falsch ist? Vielleicht ist gar alles nur ein Traum. Wir meinen in einer Realität zu leben, träumen aber nur.

Was bleibt übrig, wenn wir so radikal zweifeln? Nach Descartes sind wir es, die sehen, wahrnehmen, rechnen, Dinge vergleichen usw. Von daher kann er sagen: »Ich bin, ich existiere, das ist gewiss« (ebd., 49).

Wenn Maik denkt, dann ist er auch, zumindest solange er denkt. Dies kann allerdings jeder nur für sich selbst feststellen. Das Erste, was gewiss ist, ist also das eigene Ich. Wenn Maik den Jugendtreff beobachtet, kann er sich zumindest sicher sein, dass er existiert. Und auch wenn die Leser sich gedanklich mit Maik beschäftigen, können sie sicher sein, dass sie im betreffenden Augenblick existieren.

Descartes geht noch einen entscheidenden Schritt weiter und bezeichnet das Ich als ein »denkendes Ding« (ebd.) Letzteres ist rein geistig und damit nicht materiell, sondern nur zeitlich, nicht räumlich. Damit ist der Dualismus begründet: Es gibt neben der Materie das »denkende Ding«, den Geist. Dass es den Geist gibt, wissen wir aus

unserer Selbsterfahrung. Die Trennung zwischen Materie und Geist gehört zu den zentralen Elementen der Philosophie Descartes. In der heutigen Diskussion wird dieser Dualismus von vielen Philosophen heftig kritisiert. Es erscheint völlig unklar, wie der Geist auf den Körper und wie der Körper auf den Geist wirken soll (Dreyfus/Taylor 2016). Wenn Maik eine Handlung plant, stellt sich die Frage, wie seine Kognitionen auf den Körper wirken können. Wie kann etwas Geistiges, z. B. der Wille, das Materielle, also den Körper, beeinflussen? Letztlich ist es nie wirklich gelungen, diesen Gegensatz zu überbrücken. Aus heutiger Sicht ist es sicherlich verfehlt, die Wirklichkeit im Sinne eines Dualismus zu begreifen (ebd.). Wenn Geist und Materie zu Beginn extrem voneinander geschieden werden, ist es nicht mehr möglich, ihre Wechselwirkung zu erklären.

Die Frage, wie unsere Vorstellungen sich auf die Realität beziehen, liegt sowohl dem Konstruktivismus wie der Philosophie Descartes zugrunde. Der Konstruktivismus begnügt sich damit, unterschiedliche Vorstellungen und Realitäten anzuerkennen. Ganz anders verfährt Descartes. Das Ich ist für ihn erst einmal gegeben. Es ist für jeden einzelnen zweifelsfrei gewiss. Jeder Leser Descartes kann den Gedanken nachvollziehen, dass er existiert, wenn er denkt. Es stellt sich aber nun die Frage, wie man von seinem Ich zur Realität kommt. Hier nun macht Descartes eine Annahme, die außerordentlich problematisch ist. In jedem von uns – so argumentiert er – findet sich der Gedanke an Gott. Nach Descartes kann der Gedanke »Gott«, der die Vollkommenheit enthält, nicht durch Menschen verursacht sein. Als Menschen sind wir unvollkommen. Der Gedanke des Vollkommenen kann nicht durch Unvollkommenes verursacht sein. Von daher muss er durch Gott selbst verursacht sein. Gott existiert also. Da Gott vollkommen ist, kann er uns nicht täuschen. Unsere Überzeugung, dass » $2 + 3 = 5$ « wahr ist, ist also nicht zu bezweifeln. Es ist nicht denkbar, dass Gott uns derart in die Irre führt, dass wir eine Aussage, die falsch ist, für gewiss halten. Gott garantiert also die Gewissheit bestimmter elementarer Grundaussagen über die Welt. Zumindest können wir sicher sein, dass es eine Realität gibt. Weiter können wir davon ausgehen, dass bestimmte Grundmuster unseres Denkens mit der Realität übereinstimmen. Wenn wir beispielsweise mit Gewissheit davon ausgehen, dass es Dinge gibt, dann können wir sicher sein, dass auch die Realität aus Dingen besteht – und eben nicht ein Traum ist.

Gott wird von Descartes hier in einem philosophischen und nicht in einem religiösen Sinne eingeführt. Damit wird Gott nicht über eine Offenbarung, den Glauben oder das Gefühl belegt, sondern über das Denken. Das Denken eines »Höchsten« muss sozusagen durch etwas verursacht sein, was diesem an Wertigkeit oder Realitätsgehalt entspricht. Der Mensch – so Descartes Gedanke – kann nicht von sich aus etwas Vollkommenes denken. Der Gedanke des Vollkommenen muss durch etwas verursacht sein, was tatsächlich vollkommen ist.

Würde Maik Descartes folgen, könnte er seinen für ihn gewissen Überzeugungen auf jeden Fall trauen. Bestimmte Kernaussagen über die Wirklichkeit wären gewiss (Röd 1978, 66 f.). Insbesondere könnte er davon ausgehen, dass es eine vom Menschen unabhängige Wirklichkeit gibt. Weiter könnte er auf seine Erkenntniswerkzeuge vertrauen und daran gehen, die Realität in seiner Jugendeinrichtung Schritt

für Schritt zu erfassen. Maiks kognitive Grundausstattung bildet eine Art Raster, das besagt, dass alles, was er klar und deutlich erfassen kann, real ist.

Nach Descartes sind allerdings nur die Quantitäten, also das, was man zählen und messen kann, klar und deutlich erfassbar. Beispielsweise entspricht die gemessene Größe des Raumes der realen Größe des Raumes. Auch dort, wo Maik rechte Winkel erkennt, sind tatsächlich rechte Winkel. Die Qualitäten, die wir wahrnehmen, entsprechen dagegen nicht der Realität. Vorstellungen der Farbe, des Drucks, des Tones sind verworren. Wir wissen nach Descartes nicht, was ihnen in der Realität entspricht. »Die Natur des Körpers bzw. der Materie besteht nicht in Farbe, Härte, Gewicht und dergleichen, sondern ausschließlich in der Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe.« (ebd. 68).

*Descartes entwirft ein Bild der Wirklichkeit, das nur zähl- und messbare Aspekte als real akzeptiert.* Alles, was mit Empfindungen verbunden ist, ist subjektive Zutat, der nichts Reales entspricht. Damit stützt Descartes Auffassung ein Weltbild, das sich an den Naturwissenschaften orientiert. Empfindungsausdrücke sind verworren und ungeeignet die Realität zu erfassen.

Für Soziale Arbeit bedeutet dies – folgt man Descartes –, dass nur das als real gelten kann, was durch Messungen nachgewiesen werden kann (vgl. 3.2). Eindrücke, die die Qualität eines Gesprächs erfassen, indem eine gute Atmosphäre festgestellt wird, sind dagegen irrelevant. Nach Descartes ist unklar, was »gute Atmosphäre« bedeutet.

Maik kann also – im Sinne Descartes – nur über zähl- und messbare Aspekte Gewissheit haben. Die Zahl der Besucher ist ein hartes Faktum. Wenn Maik fünf Besucher zählt, sind tatsächlich auch fünf Besucher da. Die Stimmungen, die Maik erfasst sind dagegen keine harten Fakten, sondern nur verworrene Eindrücke.

Aber selbst für die Gewissheit, dass den von mir gezählten fünf Personen tatsächlich fünf Personen entsprechen, muss man den Gottesbeweis des Descartes akzeptieren. Unsere Gewissheit ist nur vertrauenswürdig, wenn wir davon ausgehen, dass Gott uns nicht täuscht.

Ein weiteres Problem bildet das *Verhältnis zu den Jugendlichen*. Nach Descartes kann sich Maik der Existenz der Jugendlichen nicht ursprünglich sicher sein. Erst einmal hat er nur Sinneseindrücke von ihnen. Dass sie wirklich existieren, weiß er auf Anhieb nicht. Und selbst wenn die materielle Existenz der Jugendlichen erwiesen wäre, wüsste Maik nichts von ihrem Innenleben. Möglicherweise haben sie keines und sind bloße Automaten.

Descartes Zugang zur Problematik der Erkenntnis ist für die heutige Sozialarbeit und Sozialpädagogik eher eine Provokation als eine bereichernde Auffassung, die zukunftsweisend ist. Armut ist beispielsweise möglicherweise nur eine Fiktion. Die eigene Erkenntnis muss erst mühsam geprüft werden. Letztendlich ist alles in Zweifel zu ziehen. Erst die Annahme der Existenz Gottes baut uns die Brücke zur

Welt. Der Andere steht in allergrößtem Abstand und kann erst über viele Umwege – das eigene Ich und Gott – erreicht werden. Eine unmittelbare, emphatische Beziehung ist auf Basis der Erkenntnistheorie des Descartes nicht denkbar.

Auf der anderen Seite setzt auch der moderne Konstruktivismus bei unseren Kognitionen an. Auch für ihn bleibt die Realität im Nebel. Letztlich wissen wir auch nach dieser Auffassung – die in der Sozialen Arbeit eine große Rolle spielt (Lambers 2015, 290 ff.) – nicht, was wirklich der Fall ist. Anders als die Konstruktivisten bewertet Descartes diese Ungewissheit und Pluralität jedoch nicht positiv, sondern eminent negativ. Er ist von tiefer Sehnsucht nach Gewissheit getragen. Descartes möchte absolute, gewisse, unerschütterliche Fundamente finden, auf die er sein Denken aufbauen kann.

Als Provokation ist Descartes ein Stachel für Theorien Sozialer Arbeit. Sein Ansatz erscheint weit hergeholt, da es durchaus gegen gewöhnliche Gepflogenheiten spricht, alles in Zweifel zu ziehen. Auf der anderen Seite kann ein strenges Denken seiner Argumentation vieles abgewinnen. Es lässt sich durchaus nachvollziehen, dass unsere Sinneswahrnehmungen und unsere Hypothesen über die Wirklichkeit bezweifelt werden können. Auch die Frage nach dem, was gewiss ist, stellt sich gleichsam natürlich ein. Auf der anderen Seite sind die Ergebnisse, zu denen Descartes durch sein Denken gelangt, mit massiven Aporien (Unwegsamkeit) behaftet. Insbesondere die Frage, wie ich zum anderen Menschen in einen echten Kontakt kommen kann, wenn vorher die Beziehung zwischen mir und der Welt völlig abgeschnitten wird, ist eine bleibende Herausforderung.

#### 2.2.2.2 Die schwindende Gewissheit: Locke

Da Descartes von angeborenen Ideen ausgeht, bezeichnet man ihn auch als Rationalisten. Beispiele für derartige Ideen sind die Idee Gottes oder Ideen über Anordnungen im Raum. Der englische Philosoph John Locke (1632–1704) kritisiert im ersten Buch seines Werkes »Versuch über den menschlichen Verstand« das Konzept der angeborenen Ideen. Ideen bzw. Vorstellungen entstammen nach Locke durchgängig aus der Erfahrung. Von daher ordnet man Locke auch den Empiristen (empiria = Erfahrung) zu. Gegen die Auffassung, dass Grundprinzipien des Denkens angeboren wären, argumentiert Locke, dass sie nicht jedem Menschen bekannt sind und dass sie von Kindern gelernt werden müssen (Locke 1981, S. 29 ff.). Alles Wissen kommt nach Locke durch Erfahrung zustande. Der Geist ist ursprünglich ein weißes Blatt. Erst im Laufe der Zeit werden Einträge vorgenommen, die unseren Geist füllen.

Anhand der Idee des Unendlichen (ebd., 245) wird konkret deutlich, was gemeint ist. Nach Descartes ist Unendlichkeit eine angeborene Idee. Sie verweist auf ein höheres Wesen, da wir im Bereich unserer Sinneserfahrung immer nur mit Endlichem zu tun haben. Die Vorstellung des Unendlichen muss also aus einer anderen Quelle fließen als der sinnlichen Erfahrung. Locke entwickelt ein Konzept des Unendlichen, das auf angeborene Ideen verzichtet. Wir machen die Erfahrung, dass wir Reihen fortsetzen können: »Die Vorstellung einer unaufhörlichen Addition von Abständen

führt zur Idee der Unermesslichkeit. Sie ist uns nicht, wie Cartesianer behaupten, schon immer eingepflanzt, sondern wir stellen sie ... selbst her« (Specht 1989, 85).

Locke unterscheidet einfache Ideen von komplexen Ideen.

Wenn Maik die Jugendeinrichtung betritt – was nimmt er dann eigentlich wahr? Nach Locke hat es Maik erst einmal mit einfachen Ideen bzw. Vorstellungen zu tun. Beispiele sind hier »rot«, »hell« oder »hart«. Diese Vorstellungen beziehen sich auf die äußere Welt. Maik kann sich nach Locke aber auch auf sich selbst konzentrieren (Reflexion). Dann kann er sich selbst beim Wahrnehmen oder Denken beobachten. Auch wenn Maik etwas beabsichtigt, kann er dies beobachten. Sein Wille wird ihm dann bewusst. Diese einfachen Ideen verknüpft der menschliche Geist zu komplexen Ideen. Wenn Maik also ein Billard im Raum sieht, dann ist diese Wahrnehmung bereits das Resultat einer zusammenfassenden Tätigkeit des Geistes.

Es beginnt mit einfachen Eindrücken wie »grün«, »viereckig«, »fest«. Die Eindrücke werden zusammengefasst zu einer komplexen Idee. »Billard« ist somit eine komplexe Vorstellung. Während die einfachen Vorstellungen direkt durch die Sinne erfasst werden können, wird »Billard« nicht direkt erfasst. Der Geist muss erst die Eindrücke zusammenfassen, um ein komplexes Gebilde aufzufassen. Neben dem Billard werden weitere »Gegenstände« durch die zusammenfassende Tätigkeit des Verstandes erfasst. So sieht Maik eine Küchenzeile, den Fußboden der Einrichtung, einzelne Queues – und einige Jugendliche. Diese »Gegenstände« sind nach Locke durchgängig Substanzen. Die Substanz können wir nicht direkt erfassen (Locke 1981, 366 ff.). Wir stellen die Vorstellung der Substanz durch die Tätigkeit unseres Verstandes her. Die sinnlichen Eindrücke bzw. einfachen Ideen werden verknüpft. Dadurch entstehen für unseren Geist die Gegenstände mit denen wir es alltäglich zu tun haben.

Lockes Denken kann als kritisch bezeichnet werden (Skirbekk/Gilje 1993, 366 ff.). Unsere alltäglichen Vorstellungen werden auf ihren Ursprung hin geprüft. In naiver Haltung meinen wir ein Billard zu sehen. Analysieren wir gemäß Locke den Sachverhalt, erkennen wir, dass tatsächlich nicht ein Billard wahrgenommen wird, sondern etwas Grünes, Quadratisches, Hartes usw. Die Vorstellung »Billard« entsteht erst Schritt für Schritt durch die Arbeit unseres Verstandes. Locke erläutert sein Konzept an vielen Beispielen, u. a. an der Sonne: »Was ist ... die Idee der Sonne anderes als eine Anhäufung der folgenden verschiedenen einfachen Ideen: strahlend, heiß, rund, von dauernder, regelmäßiger Bewegung ... ja vielleicht gehören auch noch einige andere dazu ...« (Locke 1981, 370).

Die Jugendlichen sind nun keine körperlichen Substanzen, sondern geistige Substanzen. Auch geistige Substanzen sind komplex und können nicht direkt erfasst werden. Direkt bzw. empirisch können nur die einfachen Substanzen erfasst werden. Diese kommen entweder durch die Wahrnehmung der Außenwelt oder durch Selbsterfahrung zustande. Die Existenz eines Klienten vor mir ist also letztendlich nur eine Annahme. Wir kommen hier über einen Glauben nicht hinaus (Gabriel 1993, 98). Locke nimmt dieser Auffassung jedoch ihre Dramatik, indem er feststellt, dass der gesunde Menschenver-

stand natürlich nicht an der Existenz anderer Menschen zweifelt. Es wäre unsinnig, dort einen strengen Beweis zu verlangen, wo Glaube genügen muss (ebd.).

Locke geht wie Descartes von unseren Vorstellungen aus. Zur Außenwelt haben wir keinen direkten Kontakt. Wir kennen das Billard vor uns nur durch Vorstellungen. Dabei verfügen wir gar nicht über eine Vorstellung »Billard«, die wir direkt in der Realität verankern könnten. Lediglich die einfachen Vorstellungen lassen sich direkt auf einzelne Eigenschaften des äußeren Gegenstandes beziehen. Alles Weitere ist zusammenfügende Tätigkeit des Verstandes und mit dem Risiko behaftet, fehlerhafte Verbindungen herzustellen. Maik kann nach Locke also nur seinen elementaren bzw. einfachen Vorstellungen trauen. Alles Weitere lässt sich nicht mit absoluter Strenge beweisen.

Jede Theorie, die von Vorstellungen ausgeht, steht vor diesem Problem. Wenn aus dem Wunsch heraus, für unsere Erkenntnisse größtmögliche Sicherheit zu garantieren, erst einmal nur Vorstellungen zugelassen werden, dann stellt sich immer die Frage, ob meine Vorstellungen tatsächlich die Außenwelt richtig repräsentieren. Descartes hat, um diese Ungewissheit zu umschiffen, in einem ersten Schritt das Ich und dann Gott bewiesen. Wenn Gott vollkommen ist, dann betrügt er uns nicht. Also sind unsere klaren und deutlichen Vorstellungen wahr, in dem Sinne, dass sie auf die Außenwelt zutreffen. Locke geht diesen Weg über das Ich und Gott nicht. Unter dieser Voraussetzung bleibt letztlich die Ungewissheit, ob unseren Vorstellungen tatsächlich etwas in der Außenwelt entspricht. Diese Konsequenz nimmt Locke auch auf, indem er die Existenz der Außenwelt und des Anderen als nicht absolut beweisbar annimmt. Letztlich ist hier der Glaube entscheidend, wobei es alltagspraktisch unsinnig wäre, dort einen Beweis zu fordern, wo der Glaube genügt (Gabriel 1993, 98).

Nehmen wir an, Maik erfährt, dass ein Besucher mit der Diagnose ADHS (Aufmerksamkeitsdefizit-Hyperaktivitätsstörung) den Jugendtreff besucht. ADHS wäre auf jeden Fall im Sinne Lockes eine komplexe Vorstellung. Es lässt sich nicht direkt erfassen. Der Zugang kann nur über die Feststellung einzelner Symptome erfolgen. Symptome wären z. B. Probleme, sich über längere Zeit auf eine ruhige Aktivität zu konzentrieren, Hineinplatzen in Gespräche anderer usw. Die Symptome könnte man als einfache Ideen bzw. Vorstellungen fassen.

Locke geht nun davon aus, dass der Substanzbegriff dann gebildet wird, wenn bestimmte einfache Vorstellungen zusammen wiederholt erscheinen (Specht 1989, 96). Unser Geist nimmt dann an, dass es etwas »Darunterliegendes« gibt. Dies ist die Substanz. Allerdings haben wir nach Locke keine Ahnung, was die Substanzen wirklich sind.

ADHS wird häufig – auch innerhalb der Sozialen Arbeit – als angeborene Störung bezeichnet. Im Sinne Lockes wäre diese Hypothese sehr gewagt, da wir das ADHS nicht einmal direkt sinnlich erfassen können. Wir erfassen immer nur koexistierende Qualitäten. Die Annahme, dass es ADHS gibt, geht weit über das hinaus, was auf Basis einer von Sinnesdaten ausgehenden Philosophie behauptet werden kann. Von daher kann man aus Lockes Philosophie eine grundsätzliche Vorsicht in Bezug auf die Verwendung von Krankheitsbegriffen, die lediglich auf dem ge-



meinsamen Auftreten einer Gruppe von Merkmalen basieren, ableiten. Stattdessen sollte man phänomenologisch vorgehen und die tatsächlich beobachtbaren Merkmale beschreiben. Diese sind uns nach Locke durch primäre Ideen bzw. Vorstellungen zugänglich. Lockes Argumentation richtet sich hier gegen die Annahme nicht sichtbarer Wesenheiten, die in der Realität verankert sind. Gegenüber Wesenheiten wie ADHS, Depression usw. ist Skepsis angemessen. Da alle unsere Erkenntnis aus der Erfahrung kommt, kennen wir nur die einfachen Vorstellungen bzw. die Merkmale auf die sich diese beziehen. Alles Weitere ist verknüpfende Tätigkeit des Verstandes. Nun lässt sich fragen, ob diese Argumentation schwere Störungen nicht bagatellisiert und damit deren Schweregrad leugnet. Gerade Menschen mit Depression oder Alkoholabhängigkeit empfinden ihre Erkrankung eher als Einheit, die in der Natur der Sache liegt, und nicht als bloße Zusammenfassung von Merkmalen. Mit Locke ist hier festzustellen, dass die Natur bzw. das Wesen einer Sache uns durch die Sinne nicht zugänglich ist. Selbst wenn man bei Menschen mit Depression, ADHS oder Alkoholabhängigkeit neuronale Veränderungen feststellt, wäre dies nur ein weiteres Merkmal, das beobachtet wird. Locke geht somit von einer grundsätzlichen Skepsis aus, was die Erkenntnis der wahren Natur von Sachverhalten angeht. Wir finden hier eine deutliche Abgrenzung von antiken und mittelalterlichen Vorstellungen, die davon ausgehen, dass unser Geist die Wirklichkeit so wiedergeben kann, wie sie in ihrem Wesen tatsächlich ist (vgl. 2.2.1).

### 2.2.2.3 Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung: Heideggers Impulse für die Soziale Arbeit

Der deutsche Philosoph Martin Heidegger (1889–1976) ist eigentlich kein Erkenntnistheoretiker. Da viele seiner Überlegungen jedoch eine grundsätzliche Kritik antiker, mittelalterlicher und neuzeitlicher Erkenntnislehren darstellen, soll Heideggers Ansatz an dieser Stelle behandelt werden.

Für alle bisher dargelegten Erkenntnistheorien kann man verallgemeinernd feststellen, dass sie Maik in eine Gegenposition zur von ihm erfassten Welt bringen. Der Mensch steht in ihnen irgendwie außerhalb der Welt, die er durch seine Erkenntnis erfasst (Yun-Ping SUN 2004, 66 ff.). Platon geht beispielsweise vom Geist, Intellekt oder Verstand (*nous*) aus. Dieser kann die Ideen erfassen (vgl. 2.2.1). Eine vergleichbare Sichtweise findet sich bei Aristoteles (ebd.). Auch bei ihm erfasst der Verstand die allgemeinen Strukturen des Seienden (d. h. alles Wirklichen). In der neuzeitlichen Philosophie (vgl. 2.2.2.1; 2.2.2.2) wird der Gegensatz zwischen Mensch und Welt im Vergleich zur Philosophie der Antike und des Mittelalters nochmals deutlich verschärft. Descartes beginnt – wie gezeigt – mit der radikalen Infragestellung der Außenwelt wie auch seiner evidenten bzw. offenkundigen Einsichten (z. B. das  $2 + 2 = 4$ ). Erst das Ich hält dem Zweifel stand, denn wenn ich zweifle, dann bin ich. Dieses Ich ist allerdings nicht das materielle Ich bzw. das leibliche Ich. Wenn Descartes auf seine Hand blickt, ist diese ein Teil der Außenwelt und damit ungewiss. Gewiss ist nur das reine Denken. Es entsteht nun das Problem, wie man von diesem absolut gewissen geistigen Ich zur Welt kommt. Maik könnte sich als rein denkendes Wesen



erfassen – es würde sich jedoch für ihn die Frage stellen, wie er sich nun der Existenz beispielsweise des Billards oder der Jugendlichen im Treff versichern könnte (Zima 2017). Bei Locke (vgl. 2.2.2.2) stellt sich die Frage weniger radikal, da er den Zweifel Descartes als letztlich überzogen ablehnt. Dies führt allerdings dazu, dass seine grundlegenden Begriffe – wie Substanz oder Kausalität – nicht die Gewissheit an sich tragen, die sie im Rahmen der Philosophie Descartes haben. Unabhängig davon stellt auch Locke den Menschen in einen Gegensatz zur sonstigen Welt. Dies gilt auch für den deutschen Philosophen Immanuel Kant (1724–1804), der im Kapitel zur Ontologie (vgl. 4.1.2) behandelt wird. Letzterer unterscheidet zwischen einem empirischen Ich, das zur sinnlichen Welt gehört und einem reinen Ich, das durch Ursache-Wirkung-Beziehungen nicht festgelegt ist, sondern spontan freie Handlungen hervorbringen kann. Das reine Ich steht damit außerhalb der sinnlichen, materiellen oder empirischen Welt. Es steht als eine Größe, die in gewisser Weise nicht zur Welt gehört, der Welt gegenüber.

Nur wenn man diese Grundkonstellation berücksichtigt, die die gesamte abendländische Philosophie im Kern durchdringt, kann Heideggers Werk innerhalb der Philosophiegeschichte angemessen erfasst werden. Sein bekanntestes Werk »Sein und Zeit« (Heidegger 1967) erschien zum ersten Mal 1927. Der Mensch wird in diesem Werk nicht mit den Begriffen »Subjekt«, »Ich« oder »Bewusstsein« gefasst (ebd.). Stattdessen verwendet Heidegger den Begriff »Dasein«. Was ist damit gewonnen?

Was macht es für einen Unterschied, ob man beispielsweise Maik als Subjekt oder als Dasein fasst? Der Subjektbegriff hebt die Unabhängigkeit des Menschen hervor (Reijen 2009, 11 ff.). Der Mensch steht sozusagen in Gegenstellung zur Welt. Maik wäre der außenstehende Beobachter, der letztlich durch nichts in der Welt berührt werden kann. Alles, was Außen vor sich geht, kann Maiks inneren Kern nicht berühren. Zwischen ihm und der Welt klafft ein unüberbrückbarer Graben.

Mit dem Begriff »Dasein« stellt Heidegger von Anfang an klar, dass der Mensch ohne das Sein nicht zu denken ist bzw. zum Sein gehört. Auch der Mensch ist ein Seiendes. Maik steht neben dem Billard. Zwei Seiende stehen sich gegenüber. Wie unterscheiden sie sich? Maik vermag sich selbst zu verstehen. Im Gegensatz zum Billard besitzt er ein Verständnis seines Seins.

Letzteres beinhaltet nun nicht nur Unabhängigkeit oder Leistungsfähigkeit, sondern auch Abhängigkeit (Lee 2001). Dasein ist dabei nicht ein »Etwas«, dem Eigenschaften wie Unabhängigkeit oder Abhängigkeit zukommen. Maik wäre für Heidegger weder Substanz (vgl. Aristoteles) noch Subjekt (vgl. Descartes). Stattdessen begreift er den Menschen als einen Prozess bzw. als ein Werden. Abhängigkeit oder Unabhängigkeit sind Momente, die geschehen. Es gibt für Heidegger kein festes »Etwas« an dem dies geschieht. Das Dasein ist eine Offenheit. Alles geschieht in dieser Offenheit. Dabei bedeutet diese Offenheit auch »Weltlich-Sein«. Zwischen der Außenwelt und dem Menschen gibt es gar keine Grenze. Das Dasein fasst Heidegger deshalb als »In-der-Welt-Sein« (Heidegger 1967, 52 ff.). Hier ist die Gefahr des Missverständnisses sehr groß. Leicht verfällt man zurück in das alte Schema der traditionellen Philosophie und begreift das Dasein als ein »Etwas« in seiner Umwelt. Gerade so versteht es

Heidegger aber nicht. Der Mensch ist nicht nur oberflächlich, sondern von seinem Kern her offen für die Welt (was den Kern auflöst). Dasein ist nicht, um dann noch in der Welt zu sein. Stattdessen ist es, indem es auf die Welt bezogen ist. Ohne Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ohne die Welt, könnte auch kein Dasein sein. Es gibt somit für Heidegger kein weltloses Dasein.

Das Problem der Spaltung von Subjekt und Objekt ist auf der Basis von Heideggers Philosophie gegenstandslos. Maik ist immer schon bei den Dingen. Dabei sind die Dinge für Heidegger primär nicht Gegenstände, sondern Zeug (ebd., 66 ff.). »Zeug« ist abgeleitet von alltäglichen Begriffen wie »Werkzeug«, »Spielzeug« usw. Es steht im Gegensatz zum Ding. Das Zeug ist etwas, was benutzt wird und mit anderem Zeug im Zusammenhang steht. Zeug ist im Gegensatz zu den Dingen nicht isoliert, sondern eingebettet in größere Zusammenhänge. Ein Werkzeug wie der Hammer verweist auf den Nagel und dieser auf ein Bild, das der Mensch beispielsweise ansehen kann.

Das Billard wird von Maik und den Jugendlichen verwendet. Es hat eine bestimmte Bedeutung und wird für etwas Bestimmtes gebraucht. Es ist eingebettet in größere Zusammenhänge. Das Spiel erfüllt einen Zweck. Letztendlich verweist das Billard auf die Jugendlichen und die Art und Weise, wie sie als Menschen ihr Leben gestalten wollen. Sie wollen neben der Arbeit auch dem Spiel eine Bedeutung in ihrem Leben zusprechen. Das Billard erhält seine Rolle aus der Art und Weise wie die Jugendlichen sich verstehen. Erst dann, wenn es zu Störungen kommt, wenn beispielsweise der Stoff zerreißt oder ein Queue bricht, wird das Billard zum Gegenstand bzw. zum Objekt einer Vorstellung.

Heidegger zeigt in »Sein und Zeit«, dass der Gegenstand oder die Vorstellung etwas Abgeleitetes ist. Ursprünglich haben wir Umgang mit den Dingen und sie treten als Zeug auf, als Schuhzeug oder Nähzeug usw. Nun könnte man einwenden, dass die höchste Form der Gegenstandserkenntnis, die Wissenschaft, doch eine objektive Erkenntnis ist. Die Wahrheit über das Nähzeug wäre dann beispielsweise die atomare Struktur der Nadel oder des Fadens. Dem hält Heidegger entgegen, dass wir, wenn wir von der Erfahrung ausgehen, zuerst einmal mit dem Nähzeug zu tun haben, dass sich für uns in seinem Gebrauch zeigt. Annahmen über Atome sind späte Folgeprodukte, die aus dem ursprünglichen Umgang mit dem Zeug resultieren. An erster Stelle stehen somit das Handeln und das Gebrauchen. Die als objektiv behauptete Erkenntnis ist ein spätes Produkt menschlicher Hervorbringung. Aber ist von der Sache her nicht die wissenschaftliche Erkenntnis das Maßgebliche und die aus der Praxis kommende Sicht nur ein subjektiver Zugang? Genau dies bestreitet Heidegger. Für ihn gibt es die objektive Welt als *eine* Welt nicht. Die Behauptung, dass die Wissenschaft die Welt zeigt, wie sie wirklich ist, und das die Sicht der Jugendlichen auf ihr Gebrauchsding bloß subjektiv ist, lehnt Heidegger ab. In seiner Vorlesung »Was heißt Denken?« von 1954 stellt Heidegger die Frage nach dem blühenden Baum (Heidegger 1954, 14). Ist der blühende Baum wirklich? Oder ergibt sich der blühende Baum nur für uns? An sich ist da ja nichts weiter als eine Leere, in die Ladungen eingestreut sind (ebd., 18). Der Prozess, den die Wissenschaft als objektiv ansetzt, beinhaltet keinen blühenden Baum, sondern nur atomare Prozesse. Das Erleben des

Blühens wäre, denkt man vom wissenschaftlichen Weltbild her, ausschließlich subjektiv. Genau gegen diese Auffassung wendet sich Heideggers Philosophie. Das Sein müsse so verstanden werden, dass das Blühen eben nicht nur ein subjektives Erleben ist, sondern mindestens etwas genauso Wirkliches wie die atomaren Prozesse.

Wenn Maik im Jugendtreff steht, was ist dann wirklich? Wie steht es um seine Stimmungen und seine Ängste? Wie steht es um die Wirklichkeit, so wie sie sich ihm zeigt? Ist der Wissenschaftler berechtigt, Maik seine subjektiven Sicht- und Erlebensweisen abzusprechen. Heidegger würde Maik die volle Wirklichkeit dessen zusprechen, was im Allgemeinen nur als subjektiv angesehen wird. Das Billard als Gebrauchsding, das in praktischen Zusammenhängen zur Hand ist, ist mindestens genauso wirklich, wie die Atome aus denen es besteht.

Das Sein offenbart sich für Heidegger in vielerlei Weisen (Lee 2001). Das Dasein ist der Ort an dem es erscheint. Das Sein der Billards beschränkt sich nicht auf die Aspekte, in denen es sich zeigt. Gerade der wissenschaftliche Zugriff verkürzt in besonderer Weise die Fülle des Seins. Die Wissenschaft zielt eine umfassende Berechnung und Beherrschung an. Im Sinne maßgeblicher Theorien der Wissenschaft (vgl. insb. 3.1.1 und 3.1.2) geht es darum, allgemeine Aussagen über die Welt zu machen. Das Ziel liegt letztlich in Prognosen und der Beherrschung von Prozessen. Der Mensch wird zu einem berechenbaren »Etwas«. Sein Verhalten kann errechnet und manipuliert werden. Die menschliche Freiheit verliert damit jede Basis in der Wirklichkeit. In der wissenschaftlich erklärten Welt bleibt kein Platz mehr für den Menschen, wenn er mehr sein möchte, als ein Teil des Betriebs.

Eine Soziale Arbeit, die ihre Professionalität in der Verwendung von Theorien und Methoden sieht, die es gestatten, Verhalten zielgerichtet zu steuern, findet ihren übergeordneten Rahmen in einem wissenschaftlichen Weltbild. Genau dieses Weltbild wird von Heidegger scharf zurückgewiesen. Wenn der Mensch Objekt von Theorien wird, die das Ziel haben, ihn zu kontrollieren, dann wächst – wie Heidegger dies in Anlehnung an Nietzsche formuliert – die Wüste (Heidegger 1954, 14). Das eigentlich Humane geht dann verloren und der Mensch kommt unter die totale Herrschaft des »Gestells«. Der Mensch wird gestellt und verrechnet. Damit kann er im Rahmen von Verhaltenstechnologien so zugerichtet werden, wie er gebraucht wird. Die eigentliche Gefahr resultiert jedoch nach Heidegger nicht aus konkreten Manipulationen, sondern aus einem Grundverständnis, das aus der Herrschaft des »Gestells« hervorgeht. Dem Ansatz Heideggers könnte Maik wichtige Impulse für seine sozialarbeiterische und sozialpädagogische Praxis entnehmen:

- Die Welt und damit auch die Menschen, mit denen Soziale Arbeit es zu tun hat, sind nichts Äußerliches, was einem Subjekt (der Sozialarbeiterin) gegenübersteht. Erkennen ist nur möglich, weil es bereits weltlich ist. Die Andere und die Welt haben mich bereits in Fülle ergriffen, bevor ich mit dem bewuss-

- ten Erkennen beginnen kann. Es gibt eine Beziehung zwischen dem Ich und der Welt, die tiefer liegt als das Erkennen und die das Erkennen erst ermöglicht.
- Es gibt nicht den Menschen als »Etwas«, was Eigenschaften usw. hätte. Diese gerade auch in der Psychiatrie, klinischen Psychologie und Teilen der Psychotherapie maßgebliche Denkweise ist nach Heidegger grundfalsch. Würde Soziale Arbeit sich an Heideggers Denken orientieren, dann könnte man nicht mehr von Personen, die Krankheiten bzw. Probleme haben, ausgehen. Das Problem wäre dann *eine* Weise da zu sein. Das Dasein konstituiert sich (bringt sich hervor) in einem – mit seinem – Problem. Veränderungen können dann nicht ein einfaches Abschütteln der Störung sein. Sie müssen weit tiefer gehen, da die aktuelle Störung selbst das Dasein in seiner aktuellen Form mit begründet oder aufrechterhält. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang vom Verfallen des Daseins. Eine Veränderung muss danach grundlegender sein, als eine oberflächliche Korrektur oder einfaches Umlernen.
  - Der wissenschaftliche Zugang ist für Heidegger nicht der ausschließlich Wahre. Das Sein kann sich vielfältig zeigen. Ein Zugang über Literatur oder Kunst kann Welt erschließen. Diese Erschließungen haben vollen Wert und sind nicht nur subjektive Vorformen der letztlich anzustrebenden wahren wissenschaftlichen Theorie. Eine Herangehensweise die ausschließlich auf zielorientierte Veränderung, die durch Soziale Arbeit angestrebt wird, setzt, ist im Sinne Heideggers abzulehnen. Durch eine solche Praxis würde das »Gestell« eine umfassende Bestätigung erlangen. Die Menschen würden sich noch mehr im Rahmen eines Seinsverständnisses begreifen, dass den Höhepunkt des Denkens im »Stellen« des Gegenstandes sieht, um ihn dann möglichst wirkungsvoll beherrschen zu können.
  - Da das Sein sich in vielfältiger Weise zeigen kann, ist ein abschließender Zugang zur Wahrheit nicht möglich (Heidegger 1983, 23 ff.). Der Mensch ist durch Endlichkeit gekennzeichnet und Soziale Arbeit muss diese Endlichkeit als Rahmen ihres Tuns akzeptieren. Jede Sichtweise ist endlich. Der Mensch ist sterblich und damit endlich. Auch die Wissenschaft ist nicht das Maß aller Dinge. Sie ist selbst nur eine Möglichkeit neben andern, wie das Sein sich im »Da« des Daseins zeigen kann. Dabei entsteht das »Dasein« überhaupt erst durch dieses »Sich-Zeigen«.

Wenn Maik von seinem Träger kritisiert wird, dann schwingen hier deutliche Erwartungen mit. Diese bestehen beispielsweise darin, dass Maik den Betrieb ordnet. Er sollte auch, so die weitere Erwartung, Kenntnisse haben, die es ihm ermöglichen, die Jugendlichen positiv zu beeinflussen. Diese Erwartungen zeigen, dass der Träger sich im Rahmen einer Denkweise bewegt, die letztendlich Beherrschbarkeit anzielt. Maik geht teilweise auf diese Erwartungen ein, was sich darin zeigt, dass er sich rechtfertigt.

Mit Heidegger könnte man von einem Seinsverständnis sprechen, dass hier die konkrete Praxis begründet bzw. das Handeln des Trägers und teilweise auch das von Maik leitet. Ein anderes Verständnis könnte nun darin bestehen, dass Steuerung und

Beherrschung nicht durchgängig möglich und letztlich auch nicht wünschbar sind. Auch das Verhalten der Jugendlichen könnte im Rahmen der Heideggerschen Philosophie als eine Weise, »Da« zu sein, gedeutet werden. Damit würden Fragen in den Vordergrund rücken, die nicht mehr auf die Verhaltenskontrolle der Jugendlichen abheben, sondern eher darauf, inwieweit sie sich durch ihr Verhalten selbst verfehlen. Inwieweit unterbieten sie das, was ihnen als Menschen möglich ist? Und welche Hilfestellungen sind möglich, damit andere Formen des Selbst- und Miteinanderseins möglich werden?

### 2.2.3 Sprachphilosophie: Soziale Arbeit als sprachlicher Akteur

Bisher wurden in 2.2 Grundlagen der Erkenntnistheorie sowie deren Kritik durch Heidegger behandelt. In der klassischen Erkenntnistheorie (Descartes, Locke) geht man von Vorstellungen aus. Vorstellungen sind psychischer bzw. kognitiver Natur und befinden sich im menschlichen Bewusstsein (Schnädelbach 2002). Zwischen den Vorstellungen und der Realität wird Übereinstimmung angestrebt. Liegt diese vor, kann man die Vorstellung als wahre Vorstellung bezeichnen.

Wenn Maik die Vorstellung ausbildet, dass die Jugendlichen grölen, dann ist diese Vorstellung wahr, wenn dies tatsächlich der Fall ist. Das Urteil, dass die Jugendlichen grölen, wird in der klassischen Erkenntnistheorie als Verknüpfung von Begriffen gedacht. Der Begriff »Jugendliche« wird mit dem Begriff »grölen« verbunden.

Begriff und Urteil werden dabei primär als Gedanken angesehen. Der Sprache kommt dabei wenig Bedeutung zu (Posselt/Flatscher 2016, 10 ff.). Sie wird als Mittel gesehen, um Gedanken, Vorstellungen und Urteile mitzuteilen. Im Kern bedeutet das, dass man auch ohne Sprache denken könnte. Das eigentliche Denken und Erkennen findet im menschlichen Bewusstsein statt und bedarf der Sprache nicht. Das Bewusstsein wird erst einmal als isoliert von anderen Menschen gedacht (vgl. Descartes, 2.2.2.1). Der Kontakt zu anderen sowie die Sprache sind sekundär.

Die neuere Sprachphilosophie bricht mit diesen grundlegenden Überzeugungen. Die Sprache wird von ihr als der Rahmen gesehen, durch den hindurch Erkenntnis überhaupt erst stattfinden kann. Sprachphilosophie ist damit nicht nur eine Philosophie eines Teilbereichs der Wirklichkeit – sie ist vielmehr das Nadelöhr durch das jede Erkenntnis hindurch muss. Unsere gesamte Auffassung von der Wirklichkeit ist damit sprachlich geprägt – oder schärfer formuliert: durch Sprache ermöglicht. Maik kann nach sprachphilosophischer Sicht, grölende Jugendliche nur erfassen, weil er über Sprache, also Begriffe und die Fähigkeiten, diese zu verbinden, verfügt. Sprache ist somit für die Sprachphilosophie der alles bestimmende Gegenstand der Philosophie, weil alle anderen Fragen der Philosophie nur mittels der Sprache behandelt werden können. Das Medium Sprache ist für die Sprachphilosophie kein Beiwerk auf

das man verzichten könnte, sondern die Voraussetzung, dafür überhaupt etwas zum Thema einer Auseinandersetzung machen zu können.

Im Folgenden werden die Ansätze von Frege, Wittgenstein, Austin, Butler und Peirce vorgestellt. Dabei handelt es sich um eine kleine Auswahl aus der Vielzahl sprachphilosophischer Ansätze.

Primär geht es darum, exemplarisch deutlich zu machen, welchen Gewinn Sozialpädagogen und Sozialarbeiter aus der Sprachphilosophie ziehen können.

### 2.2.3.1 Sätze ebenen den Weg (auch) zur (sozialen) Welt: Frege

Der deutsche Philosoph, Logiker und Mathematiker Gottlob Frege (1848–1925) wird in den meisten Lehrbüchern als der Begründer der modernen Sprachphilosophie dargestellt (vgl. Blume/Demmerling 1998; Newen/Schrenk 2008). Vor Frege wurde das Urteil durchgängig als Verbindung eines Satzsubjektes mit einem Prädikat angesehen. Das Urteil »Jugendliche grölen« verknüpfte also den Begriff »Jugendliche« mit dem Begriff »grölen«. Dabei ist »Jugendliche« der Subjektbegriff und »grölen« das Prädikat. Formal lässt sich das so formulieren: »S (Subjekt) ist P (Prädikat)«. Einfacher stellt sich die Sache dar, wenn man einen einzelnen Jugendlichen, z. B. Gökhan, herausgreift und von ihm aussagt, dass er grölt. Nun kann man die Frage stellen, was die Bedeutung des Wortes »Gökhan« ist und was mit »grölen« gemeint ist. Im Allgemeinen wird man hier antworten: Das Wort »Gökhan« bezieht sich auf den Jugendlichen Gökhan und »grölen« bezieht sich auf eine bestimmte Eigenschaft. In Bezug auf das Wort »Gökhan« ist diese Auffassung unproblematisch. Gökhan ist eben ein einzelner Mensch, der in Raum und Zeit existiert. Man kann Gökhan sehen, anfassen usw. Das Problem entsteht bei der Bedeutung von »grölen«. Das Grölen können wir immer nur dann wahrnehmen, wenn es durch jemand Bestimmten hervorgebracht wird. Unabhängig von Menschen, Tieren u. Ä., die grölen, können wir das Grölen nicht erfassen. Das Wort »grölen« erweckt jedoch den Eindruck, dass es das Grölen auch an sich gäbe. Die Sprache führt uns hier in eine Richtung, die die Auffassung stützt, dass es allgemeine Eigenschaften wie gelb, rund usw. unabhängig von gelben und runden Einzelgegenständen gibt.

Für Maik könnten diese Überlegungen interessant sein. Neulich hat er gehört, dass Gökhan eine Lese-Rechtschreib-Schwäche hat. Im Sinne der klassischen Analyse eines Urteils könnte er nun festhalten: (Gökhan) kommt (eine Lese-Rechtschreib-Schwäche) zu. Weiter könnte er sich Gedanken machen, was »Lese-Rechtschreib-Schwäche« bedeutet. Gibt es sie unabhängig von den Menschen, die von ihr betroffen sind? Die meisten Leser werden spontan mit »nein« antworten. Die Sprache legt jedoch nahe, dass es etwas gibt, das dem Ausdruck »Lese-Rechtschreib-Schwäche« entspricht.

Frege hat eine Analyse von Sätzen vorgelegt, die die beschriebene Problematik vermeidet. Statt das Subjekt mit dem Prädikat einfach zu verbinden, analysiert Frege einfache Aussagesätze mittels Funktionsausdrücken (Leerhoff/Rehkämper/

Wachtendorf 2009, 35 ff.). Dabei handelt es sich um völliges Neuland, das Frege hier in der Philosophie betreten hat. Den Satz »Gökhan grölt« würde Frege – abweichend von der bisherigen Praxis – folgendermaßen analysieren: »Grölen (x)« wird als eine Funktion »F« betrachtet. In »F« lässt sich »Gökhan« als Argument einsetzen. Formal würde man es so schreiben: (Grölen (Gökhan)) oder noch weiter formalisiert:  $F(x)$ . Wenn Gökhan tatsächlich grölt, ist der Wert des Funktionsausdrucks »das Wahre«. Grölt Gökhan dagegen nicht, ist der Funktionsausdruck »das Falsche« (Ehlen/Haefner/Ricken 2010, 255 ff.).

Wenn Maik den Satz »Gökhan hat Lese Rechtschreib-Schwäche« gemäß Frege analysiert, wäre »Lese-Rechtschreib-Schwäche (x)« die Funktion und »Gökhan« das Argument. Hätte Gökhan tatsächlich eine Lese-Rechtschreib-Schwäche dann würde die Funktion den Wert »das Wahre« haben.

Die Analyse Freges hat gegenüber der herkömmlichen Analyse des Satzes in Subjekt und Prädikat zahlreiche Vorteile. Insbesondere ermöglicht es, die Logik völlig neu und effektiver darzustellen. An dieser Stelle soll nur ein Aspekt hervorgehoben werden: Bei der klassischen Analyse »Gökhan hat Lese-Rechtschreib-Schwäche« wird die Vorstellung befördert, es gäbe Lese-Rechtschreib-Schwäche als Bestandteil der Wirklichkeit ohne Menschen, die sie haben. Dagegen vermeidet Freges Analyse diese Vorstellungen. Die Funktion »Lese-Rechtschreib-Schwäche (x)« suggeriert nicht, dass es so etwas wie Lese-Rechtschreib-Schwäche unabhängig von konkreten Einsetzungen für den Platzhalter  $x$  gibt. Da die Funktion unvollständig ist – das  $x$  ist ja nur ein Platzhalter, der erst besetzt werden muss –, erweckt sie nicht den Eindruck, dass ihr in der Wirklichkeit irgendetwas entspricht. Erst wenn die Funktion mit einem Argument gesättigt wird, wird die Existenz von etwas behauptet, was unabhängig vom Satz existiert. Freges Analyse vermeidet also eine Verdinglichung insbesondere von Eigenschaftsbegriffen wie »depressiv« usw. In der klassischen Formulierung »Gökhan ist depressiv« wird die Annahme ermöglicht, dass es das Depressive als etwas gibt, was gleichsam über den Individuen schwebt. Da jedes Wort eine Bedeutung hat, wird die Frage nahegelegt, was die Bedeutung von »depressiv« ist. In der Philosophiegeschichte sind häufig Positionen vertreten worden, die davon ausgingen, dass allgemeine Eigenschaften unabhängig von Dingen oder Lebewesen existieren (vgl. Platons Auffassung 2.2.1). Freges Analyse ermöglicht es, diese durch die Sprache nahe gelegte Fehlinterpretation zu vermeiden.

Ein weiteres wichtiges Element der Philosophie Freges bildet die *Unterscheidung von Bedeutung und Sinn*.

Die Bedeutung des Wortes »Maik« ist unproblematisch. Gemeint ist eben Maik als »Gegenstand«, auf den sich das Wort bezieht. Nehmen wir nun an, der Jugendtreff wird von einem Jugendlichen zum ersten Mal besucht. Dieser erfährt zufällig nicht Maiks Namen. Später fragt er eine Reinigungskraft wie der Jugendleiter heißt. Man sagt ihm nun, dass der Jugendleiter Miesbach heiße. Später hört der Jugendliche, der neu im Treff war, dass Maik länger krank wäre. Er weiß nun nicht, dass Maik Herr Miesbach ist, und möchte am nächsten Tag mit Herrn Miesbach im Jugendtreff sprechen. Nun erklären die anderen Jugendtreffbesucher, dass Maik Herr Miesbach ist.



Gäbe es nur die Bedeutung, könnte man – nach Frege – das Beispiel gar nicht verstehen. Die Bedeutung von »Maik« und »Herr Miesbach« ist identisch. Beide bedeuten Maik. »Maik ist Herr Miesbach« würde demgemäß nichts anderes zum Ausdruck bringen als das Maik Maik ist. »Maik ist Maik« ist allerdings eine Tautologie, sagt also nichts aus. »Maik ist Herr Miesbach« ist für den neuen Treffbesucher jedoch eine wertvolle Information. Frege löst das Rätsel, indem er zwischen Sinn und Bedeutung unterscheidet (Posselt/Flatscher 2016, 104). Während die Bedeutung der »Gegenstand« ist, auf den sich der Ausdruck bezieht, ist der Sinn die Gegebenheitsweise eines Gegenstandes. Maik kann mir eben als Maik oder als Herr Miesbach gegeben sein. Maik könnte auch noch einen Spitznamen haben – beispielsweise könnte er bei seinen Freunden Fipo heißen. Damit wäre ein neuer Sinn eingeführt. Für seine Freunde ist Maik eben Fipo.

Für die Soziale Arbeit ist besonders bedeutsam, dass jeder Sinn einen neuen Aspekt des Gegenstandes zutage fördert (ebd., 109). Jeder Jugendtreffbesucher ist Maik in bestimmter Weise gegeben. Er weiß Fakten aus der Biographie der Besucher, kennt gewisse Vorlieben usw. Ihm sind viele jedoch auch unbekannt. Manches muss ihm prinzipiell unbekannt bleiben. Vielleicht können sich die Treffbesucher an bestimmte Lebensereignisse, die sie geprägt haben, selbst nicht erinnern. Für Frege ist der Sinn nicht subjektiv. Man könnte denken, dass der Gegenstand, also die Bedeutung, objektiv sei, die Gegebenheitsweise jedoch subjektiv. Dies ist nach Frege nicht der Fall. Auch die Art wie etwas gegeben ist, ist objektiv.

So ist beispielsweise ein Sinn des Namens »Aristoteles« »der Lehrer Alexander des Großen«. Dieser Sinn ist nicht subjektiv, sondern objektiv. Dabei spielt es nach Frege keine Rolle, ob irgendjemand diesen Sinn bereits entdeckt hat.

So gibt es in Bezug auf unsere Klientinnen eine Vielzahl der Arten des Gegebenseins (Sinn), die bisher völlig unbekannt sind und die trotzdem objektiv existieren (Leerhoff/Rehkämper/Wachtendorf 2009, 37).

Damit steht Freges Auffassung völlig konträr zu aktuellen Auffassungen des Konstruktivismus, in denen man davon ausgeht, dass die Sichtweisen auf Gegenstände durch die subjektiven Perspektiven der Beobachter entstehen. Diese These gipfelt in der Behauptung, dass alles subjektiv ist. Frege dagegen sieht nicht nur Gegenstände als objektiv an, sondern auch ihre Gegebenheitsweise. In einer bestimmten Optik zeigt sich für uns eben, dass Barack Obama der 44. Präsident der Vereinigten Staaten war. Und dies wäre nach Frege auch wahr, wenn es keine Menschen mehr gäbe, die diesen Gedanken denken.

Nach Frege ginge es in der Sozialen Arbeit also durchaus darum, Wahrheiten zu finden. Soziale Arbeit könnte von Frege lernen, dass die objektiven Gegebenheitsweisen von Menschen nahezu unendlich sind, was die Unerforschlichkeit und Geheimnishaftigkeit des Menschen (vgl. 8.) in einer nicht ganz üblichen Zugangsweise herausstellen würde.



### 2.2.3.2 Verwirrungen der Sprache (auch in der Sozialen Arbeit): Wittgenstein

Der deutsch-österreichische Philosoph Ludwig Wittgenstein (1889–1951) revolutionierte die Philosophie ähnlich einschneidend wie Frege. In seiner Schrift »Logisch-philosophische-Abhandlung« (Tractatus logico-philosophicus) von 1918 (Wittgenstein 1984) bewegt sich Wittgenstein noch in einem Rahmen, der dem von Frege (vgl. 2.2.3.1) in Kernpunkten entspricht. Der Satz dient nach dieser Auffassung dazu, die Wirklichkeit darzustellen. »Maik ist Sozialpädagoge« ist beispielsweise ein Satz, der sich auf die Welt bezieht. Er ist wahr, wenn Maik tatsächlich Sozialpädagoge ist. Die Bedeutung des Wortes »Maik« ist ein »Gegenstand«, eben Maik. Sätze haben nach Wittgensteins früher Auffassung nur Sinn, wenn sie sich auf etwas beziehen, was mittels der Sinneswahrnehmung geprüft werden kann. Ob die Jugendlichen grölen ist ein sinnvoller Satz, da er mittels Sinneswahrnehmung überprüft werden kann. Anders ausgedrückt: Der Satz »Die Jugendlichen grölen« lässt sich verifizieren. Von daher entspricht er dem Sinnkriterium, das Wittgenstein im »Tractatus« formuliert. Das Sinnkriterium, dass ein Satz verifizierbar sein muss, bedeutet nicht, dass er *aktuell tatsächlich* verifiziert werden muss. Es reicht die prinzipielle Möglichkeit. Eine empirische Bestätigung muss prinzipiell denkbar sein. Sätze wie »Nicht wahrnehmbare Geister durchqueren den Raum« wären nach Wittgensteins Auffassung weder wahr noch falsch, sondern sinnlos. Die Aufgabe der Philosophie sieht Wittgenstein darin, das, was man sinnvoll sagen kann, von dem abzugrenzen, was sinnlos ist (Wittgenstein 1984).

Wenn Maik den Jugendlichen eine innere Kraft zu wachsen unterstellen würde, müsste man im Sinne des frühen Wittgenstein signalisieren, dass die Aussage sinnlos ist, da diese Kraft nicht verifizierbar ist. Das heißt, dass es keine auf Sinneserfahrung basierende Möglichkeit gibt, sie festzustellen. Letztendlich führt der Ansatz des frühen Wittgenstein zu der Festlegung, dass sinnvoll nur über das gesprochen werden kann, was sich durch die Sinneserfahrung prinzipiell bestätigen lässt. So schreibt Wittgenstein in 6.421 seines numerisch gegliederten »Tractatus«: »Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt« (Wittgenstein 1984, 83). Unbedingte Verpflichtungen, wie dass andere zu achten sind oder dass niemand getötet oder gefoltert werden darf, sind somit Sätze, die weder wahr noch falsch sind. Sie sind für Wittgenstein sinnlos. Wittgenstein zeigt selbst das Ungenügen seiner Position an. In 6.52 seines »Tractatus« schreibt er: »Wir fühlen, dass selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind ...« (Wittgenstein 1984, 83). Mit Lebensproblemen meint Wittgenstein hier nicht praktische Probleme oder Probleme alltäglicher Lebensbewältigung z. B. die Frage, wie man morgen etwas zu essen bekommt. Gemeint sind zentrale Sinnprobleme wie die Frage nach dem absolut Guten, dem Tod, der Seele, dem Glück oder dem Ziel des Lebens.

Wittgensteins frühes Werk endet in einer Paradoxie. Die Festlegung, dass nur Sätze sinnvoll sind, die verifiziert werden können, ist selbst kein Satz der verifiziert werden kann. Es handelt sich hierbei ja um keine Tatsache, sondern um eine Norm, ein Kriterium, das vorgibt wie man mit Sätzen umgehen soll. So endet der »Tractatus« mit der Feststellung, dass derjenige, der den »Tractatus« versteht, ihn als unsinnig erkennt.

Da die Festlegung über Sinn und Unsinn eine Norm und keine Tatsache ist, ist sie selbst unsinnig. Ein seltsames Schwanken kommt hier in Gang, das einen durchaus in Schwindel versetzen kann. Nach der Fertigstellung des »Tractatus« (Römpp 2010, 49 ff.) verschiebt sich Schritt für Schritt die Sichtweise Wittgensteins. Dabei mag die Paradoxie, mit der der »Tractatus« endet, eine gewisse Rolle gespielt haben. Die »Philosophischen Untersuchungen« (Wittgensteins zweites Hauptwerk) von 1945 zeigen ein völlig verändertes Bild der Sprache. Bereits im ersten Paragraphen kritisiert Wittgenstein scharf eine Vorstellung, die davon ausgeht, dass sich die Wörter auf Gegenstände beziehen (Wittgenstein 1984, 237). »Maik sieht das Billard« würde gemäß der Gegenstandstheorie der Bedeutung auf Maik und das Billard verweisen. Woher weiß nun aber Maik, warum das Billard »Billard« heißt? Nach der Gegenstandstheorie wird die Sprache durch hinweisende Definitionen vermittelt. Eltern stehen vor ihren Kindern und zeigen beispielsweise auf eine Kreide und sagen »Kreide«. Die Bedeutung von »Kreide« ist also Kreide. Das Band zwischen dem Namen und der Sache wird durch eine Geste, das Zeigen, hergestellt. Was ist das Problem dieser Auffassung? Erscheint sie nicht auf den ersten Blick plausibel? Wenn jemand vor einem Kind steht, das noch nicht sprechen kann, und sein Erzieher sagt »Kreide« und zeigt dabei auf eine Kreide – woher weiß das Kind dann, dass nicht die Farbe der Kreide, deren Form oder der auf die Kreide zeigende Finger gemeint ist? Nach Wittgensteins neuer Sprachauffassung ist der Kontext entscheidend, um einen Hinweis zu verstehen. Das Kind muss schon wissen, in welchem Rahmen man sich bewegt, um zu verstehen, dass man z. B. die Kreide und nicht die Farbe der Kreide meint.

In seiner Kritik an der Auffassung, dass die Bedeutung der Wörter »Gegenstände« sind, geht Wittgenstein noch weiter. Wenn Maik sagt: »Die Jugendlichen sind schwierig« soll damit kein Gegenstand bezeichnet werden. Es geht vielmehr darum, dass Maik hier seinen Vorgesetzten signalisiert, dass sie ihm mehr Verständnis entgegenbringen müssen. Die Bedeutung ist also nicht ein Gegenstand, sondern die Reaktion der Vorgesetzten. Hier kommt beispielhaft die einschneidende Veränderung zum Ausdruck, die Wittgenstein in der Sprachphilosophie – und damit in der gesamten Philosophie – hervorbrachte. Die Namenstheorie der Bedeutung wird im späteren Werk völlig aufgegeben (Ehlen/Haefner/Ricken 2010, 286).

Die Alternative, die Wittgenstein einführt, ist eine *Gebrauchstheorie der Sprache* (ebd.). Das Bild eines Boxers – es steht analog zu einem Satz – kann sehr verschiedene bedeuten. Dass es den Boxer als Gegenstand, den das Bild zeigt, bedeutet, ist nur eine Möglichkeit. Vielleicht zeigt es auch wie man als Boxer stehen soll. In diesem Fall würde die Vorstellung, dass das Bild einen Gegenstand meint, eher in die Irre führen als Klarheit schaffen. Insgesamt ist die Bedeutung eines Satzes immer von einem Kontext abhängig. Was gemeint ist, ergibt sich aus dem Sprachspiel oder der Lebensform der Sprecher. Wenn Maik mit dem späten Wittgenstein die Bedeutung verschiedenster Sätze verstehen möchte, darf er sich nicht an der Gegenstandsauffassung orientieren. Wenn er sagt, dass er bereits 18 Stunden an Arbeitsleistung in den Treff einbringt, dann meint er mit 18 nicht eine mathematische Definition der »18«, sondern dass nicht noch mehr Anwesenheit im Treff von ihm verlangt werden kann. Diese Bedeutung kann der Satz aber nur im Zusammenhang eines Sprachspiels und einer Lebensform haben. Wären 90-Stunden-Arbeitswochen der Normalfall, dann

könnte man mit dem Hinweis, dass man in einem Bereich schon 18 Stunden arbeitet, nicht das zum Ausdruck bringen, was man möchte. Die Bedeutung, die die 18 Stunden im Kontext der 40-Stunden-Woche haben, wäre bei einer 90-Stunden-Woche nicht gegeben. Die Bedeutung ist letztendlich abhängig von der gesamten sozialen Praxis, in der Menschen leben. Beispielsweise spielt auch eine Rolle, dass es in unserer Gesellschaft den Sozialpädagogen als Berufsstand gibt. Wäre Maik ein Ehrenamtlicher würde seine Aussage, das er 18 Stunden im Treff arbeitet eine ganz andere Bedeutung haben.

In der Sprachphilosophie geht es erst einmal um Sprache. Die Analyse der Sprache ist jedoch nicht ihr eigentliches Ziel. Denken und Erkennen ist für die Sprachphilosophie nur im Rahmen einer Sprache möglich. Ein direkter Kontakt zur Welt besteht nicht. Alles Wissen ist durch Sprache vermittelt. Damit sind auch alle philosophischen Konzepte und Begriffe sprachliche Gebilde. Wittgenstein untersucht nun die Verwendung dieser Begriffe, indem er ihren Gebrauch betrachtet. Ein Begriff wie beispielsweise »Existenz« legt vordergründig nahe, dass er genauso zu verstehen sei wie »grün«, »rund« oder »rau«. Dies entspricht aber nicht der alltäglichen Sprachpraxis. Wenn wir einem Gegenstand die Eigenschaft absprechen, grün zu sein, heben wir seine Existenz nicht auf. Wenn wir dagegen dem Gegenstand die Existenz absprechen, machen wir etwas grundlegend anderes als ihm eine bestimmte Farbe oder Oberflächeneigenschaft abzusprechen. Die Analyse des Gebrauchs zeigt somit Differenzen in der Verwendung der Begriffe. Damit legt Wittgenstein eine Vielfalt der Verwendungsmöglichkeiten von Begriffen nahe, die in der philosophischen Tradition eher nach einheitlichen Mustern vorgenommen wurden (Kellerwessel 2009, 56).

Die strikte Anwendung des Sinnkriteriums wird im Verhältnis zum »Tractatus« liberalisiert. Letztendlich entscheidet der Gebrauch in der Sprache inwieweit eine Aussage als sinnvoll angesehen werden kann. Wittgenstein bezieht sich hier auf die Sprachspiele und Lebensformen. Allerdings akzeptiert er die Sprachspiele traditioneller Philosophen (z. B. Descartes) nicht und bemisst dies am Maßstab der Alltagssprache. Wieso der Alltagssprache das Recht zugesprochen wird, Richtmaß über philosophische Begriffe und deren Berechtigung zu sein, bleibt letztlich unbegründet.

Die »Philosophischen Untersuchungen« enthalten als maßgebliche Themen die Bedeutung des Meinens sowie der Gefühls- und Emotionsausdrücke. Das »Meinen« wird meist so verstanden, dass im Bewusstsein eine Absicht vorhanden ist. Maik meint beispielsweise, dass mehr Mitarbeiter in der Jugendeinrichtung nötig sind. Nach traditioneller Auffassung bildet Maik in seinem Bewusstsein eine Auffassung aus, die dann dem Satz »Es sind mehr Mitarbeiter nötig« die Bedeutung gibt. Wittgenstein widerspricht nun der Auffassung, dass wir privat, d. h. isoliert von sozialen Zusammenhängen, etwas meinen können. Ein Einzelner, losgelöst von der sozialen Welt, kann nach Wittgenstein nichts meinen. Meinen ist nur möglich, weil der Satz in sozialen Zusammenhängen gebraucht wird und dort seine Bedeutung nach bestimmten Regeln erhält. Die Art und Weise, wie er in der Regel aufgefasst wird, bestimmt, was mit dem Satz gemeint wird. Es gibt also für Wittgenstein kein privates Innenleben in dem der Einzelne für sich allein ist. Jeder Mensch existiert immer in sozialen Bezügen und diese erst ermöglichen ihm, etwas Bestimmtes zu meinen. Mit dem Satz beziehen wir uns also nicht auf ein Ding wie »Absicht«, sondern der Satz

ist eingebettet in einen Gesamtzusammenhang. Der Sinn ist damit von Hause aus sozial.

Folgt Maik Wittgensteins Auffassung in den »Philosophischen Untersuchungen« wird ihm deutlich, dass das, was die Jugendlichen sagen, in seiner Bedeutung nicht durch Abläufe in ihrem Bewusstsein bestimmt wird.

Wittgensteins Argumentation richtet sich gegen Descartes (2.2.2.1). Dieser ging davon aus, dass beispielsweise Maik alles bezweifeln könne. Möglicherweise gibt es gar keine Außenwelt und keine Jugendlichen. Nur das eigene Ich ist sicher. Nach Wittgenstein kann man das eigene Ich nicht in Zweifel ziehen, da man bereits über den Begriff des Ich verfügen muss und dieser erhält seine Bedeutung durch die Sprache, die eben sozial ist. Damit bezweifelt Descartes etwas (die Außenwelt), was er voraussetzen muss, um überhaupt den Begriff des »Ich« zu bilden. Nach Wittgensteins »Philosophischen Untersuchungen« ist Maik immer schon in der Welt verankert. Ein radikaler Zweifel ist gar nicht möglich. Maik wird somit der Welt näher gerückt als dies in vielen neuzeitlichen Konzepten der Philosophie der Fall ist. Sowohl Descartes, Locke wie auch Kant isolieren das Subjekt von der Welt und müssen es dann erst wieder mühsam zur Welt bringen. Maik kommt sich sozusagen mit Descartes, Locke und Kant im Hinterkopf erst einmal so vor als wäre er völlig isoliert von der Welt (Subjekt-Objekt-Spaltung).

Wittgensteins Sprachanalysen zeigen, dass dies nicht der Fall ist. Bevor wir überhaupt etwas meinen können, sind wir schon in soziale Zusammenhänge verwoben. Als isoliertes Bewusstsein könnten wir gar nicht denken.

Für die Soziale Arbeit wird damit auf einer sehr grundsätzlichen Weise die soziale Verankerung des Menschen sichtbar. Das bedeutet insbesondere auch eine fundamentale Abhängigkeit von den anderen bzw. der sozialen Welt.

Wie sind aber Gefühle bzw. Emotionen (Gebauer/Stuhldreher 2008) einzustufen? Sind diese nicht privat? Wenn Maik einen Schmerz im Arm hat, ist dieser denn nicht sein ganz persönlicher Schmerz? Ist hier nicht doch ein Rest absoluter Privatheit, die Wittgenstein akzeptieren muss? Wenn Maik den Schmerz hat, könnte man es so interpretieren, dass Maik den Schmerz hat und ihn mit dem Satz benennt: »Ich habe Schmerzen«. Damit wären wir aber wieder bei der Vorstellung, dass der Name einen Gegenstand bezeichnet, eben hier das Wort »Schmerz« den Schmerz. Wittgenstein wendet sich gegen diese Auffassung, indem er den sprachlichen Ausdruck als Weiterführung des körperlichen Schmerzausdrucks begreift. Ein ursprünglicher Schmerzausdruck wäre: »Au«. »Ich habe Schmerzen« wäre dann ein Substitut, ein Ersatz, für »Au«. Wenn Maik also sagt, dass er Schmerzen hätte, wäre dies im Grund ähnlich einem Schrei. Der Satz ist hier Ausdruck – er stellt nichts dar. Es gibt nicht den Schmerz und dann den Satz. Beides bildet eine Einheit. Damit wird das soziale Umfeld wieder relevant. Es gibt nicht den eingekapselten Schmerz. Stattdessen besteht ein bruchloser Zusammenhang zwischen Innen und Außen. Das Äußere kann natürlich im Rahmen von Sprachspielen geformt werden. Wittgenstein argumentiert hier

gegen eine Trennung von Innen und Außen. Es gibt nicht den inneren Menschen, den man vom äußeren Menschen absondern könnte. Das Äußere stellt das Innere dar und wirkt auf es zurück. Der Übergang ist kontinuierlich. Man spricht besser von einer Einheit als einer Dualität.

Ein Zweifel am eigenen Schmerz ist nicht möglich. Wenn man den Satz: »Ich habe Schmerzen« als Darstellung eines inneren Zustandes auffasst, dann könnte man sich durchaus täuschen. Wenn der Satz dagegen der Ausdruck eines Inneren ist, dann ist ein Irrtum nicht möglich, denn der Satz ist ja direkter Ausdruck des Schmerzes (Schulte 1989, 183 ff.).

Für die Soziale Arbeit bedeutet dies, dass auch Gefühle sozial vermittelt sind. Es gibt keine Gefühle, die unabhängig von der Kultur, der Gesellschaft und der jeweiligen Sprache sind. Sprachspiele prägen auch unsere Gefühle. Nach Wittgenstein liegt hier aber keine Entfremdung vor; da Gefühle sich immer irgendwie äußern müssen, ist eine Äußerung zwar im Rahmen unterschiedlicher Sprachspiele möglich – grundsätzlich ist jedoch eine der vielen Möglichkeiten unumgänglich. Im Allgemeinen prägt das Umfeld unseres Aufwachsens die Art und Weise, wie sich unsere Gefühle darstellen und wie wir uns letztendlich selbst gegeben sind. Diese starke Abhängigkeit vom sozialen Umfeld macht den Stellenwert der Sozialen Arbeit deutlich, die im Sinne Wittgensteins an der Gestaltung von Sprachspielen und Lebensformen mitwirken sollte. In Bezug auf eine normative Orientierung Sozialer Arbeit stößt man bei Wittgenstein jedoch auf Grenzen. Da Wittgenstein die Vielzahl der Sprachspiele gleichberechtigt nebeneinanderstellt, ist Soziale Arbeit auch nur ein Sprachspiel neben anderen. Von daher kann es keinen absoluten Maßstab geben, der die Soziale Arbeit zu Eingriffen legitimiert.

### 2.2.3.3 Sprache als Handeln – Sozialpädagoginnen handeln auch wenn sie sprechen: Austin und Butler

Ähnlich wie Wittgenstein geht der britische Philosoph John Langshaw Austin (1911–1960) von der normalen bzw. der Alltagssprache aus (Blume/Demmerling 1998, 130). Während Wittgenstein es bei einer Analyse einzelner Fälle des Gebrauchs der Sprache bewenden ließ, strebte Austin eine Systematik an. Die Analyse der Alltagssprache ist dabei kein Selbstzweck. Es geht darum, philosophische Probleme zu klären. Beispiele für klassische Probleme, die Austin behandelt, sind das Verhältnis von Sinneswahrnehmung und materieller Welt oder die Frage, was das Wort »wirklich« bedeutet (Austin 1975).

Wenn Maik klassischen Theorien – z. B. der von Descartes oder Locke (vgl. 2.2.2.1 und 2.2.2.2) – folgt, dann geht er davon aus, dass er Sinneserfahrungen hat und von diesen auf die Existenz materieller Dinge schließen kann. Er sieht nicht das Billard, sondern hat den Sinneseindruck eines Billards. Sein Sinneseindruck ist gewiss. Ob allerdings tatsächlich ein Billard im Raum steht, ist unsicher. Er kann sich täuschen. Eine ähnliche Theorie hat auch Carnap im »Logischen Aufbau«

vertreten (vgl. 3.1.1). Weiter könnte Maik sich dann fragen, inwieweit die Küchenzeile in der Ecke des Treffs wirklich existiert. Und hieran anschließend könnte er sich die Frage stellen, was überhaupt »wirklich« bedeutet.

Wenn man sich an der alltäglichen Verwendung von Wörtern und Sätzen orientiert – so Austin – lösen sich diese Probleme vielfach auf. Dies geschieht aber nicht – wie man vermuten könnte – durch Vereinfachung. Ganz im Gegenteil – indem man die alltägliche Verwendung von Wörtern wie »Sinneseindruck« oder »wirklich« analysiert, zeigt sich, dass sie weit vielfältiger verwendet werden, als die meisten Philosophen behauptet haben. So ergibt sich, dass der Gegensatz zwischen Sinneserfahrungen und materiellen Dingen künstlich ist. Oft wird darauf hingewiesen, dass ein Stab im Wasser wie geknickt aussieht, es aber in Wirklichkeit nicht ist (aussieht vs. wirklich sein). Die Sinne täuschen also nach klassischer Auffassung. Aber ist es wirklich so einfach? Gehört – so Austin – das Wasser nicht zur Wahrnehmung dazu? Wenn ja, dann ist die Wahrnehmung des Stockes im Wasser eine andere als die außerhalb des Wassers. Der Beobachter kann also die Sinneserfahrung des geknickten Stockes durch den Kontext erklären. Er rechnet sozusagen damit, dass er den Stock geknickt sieht, weil er die Wirkung des Wassers einbeziehen kann. Das bedeutet, dass das Beispiel den Gegensatz zwischen Sinneserfahrung und materiellen Dingen gar nicht plausibel machen kann (Ehlen/Haeffner/Ricken 2010, 306; Austin 1975, 59).

Auch in Bezug auf das Wort »wirklich« nimmt Austin entsprechende Differenzierungen vor. Wann sagen wir eigentlich, etwas wäre wirklich? Doch nur, wenn es vorher einen Zweifel gab. Unmotiviert wird niemand die Existenz der Welt in Frage stellen. Die Wirklichkeit ist der Rahmen, innerhalb dessen ein Zweifel überhaupt erst möglich ist (Ehlen/Haeffner/Ricken 2010, 308). »Wirklich« verwenden wir nach Austin immer in Bezug auf Prädikate. Beispielsweise ist eine Spielzeugente – Spielzeugsein ist hier Prädikat in Bezug auf Ente – eine wirkliche Spielzeugente, aber keine wirkliche Ente. Man möchte also sagen, dass die Ente wirklich ein Spielzeug (Prädikat) ist, aber nicht, dass sie existiert: »Die Frage nach der Wirklichkeit stellt sich erst, wenn ein Anlass zum Zweifel vorliegt« (ebd.).

Für Maik bedeutet dies, dass er an einzelnen Aspekten der Situation zweifeln kann, dass aber jeder Zweifel eine Grundsicherheit voraussetzt. Die Wirklichkeit ist für Austin das immer schon Gegebene. Die Einsicht in diesen Zusammenhang ergibt sich für Austin aus der Analyse unserer Alltagssprache. Damit folgt Austin weitgehend den Auffassungen Wittgensteins in den »Philosophischen Untersuchungen«. Neu bei Austin ist seine Systematik, die im Folgenden dargelegt wird.

Maik sagt zu seinen Vorgesetzten: »Die Jugendlichen sind sehr schwierig«. Was ist die Bedeutung dieser Aussage? Um diese Fragen in Bezug auf sprachliche Äußerungen im Allgemeinen zu beantworten, entwickelt Austin seine Sprechakttheorie (Bertram 2011, 117 ff.). Maik könnte mit Frege annehmen, dass es sich um einen Aussagesatz handelt, der behauptet, dass die Jugendlichen schwierig sind. Er könnte dann beispielsweise die Bedeutung seines Satzes – bei Nachfrage – dadurch angeben, dass er Kriterien benennt, die den Satz wahr machen. »Die Jugendlichen sind schwierig« be-

deutet, dass sie immerzu grölen, durch Argumente nicht zugänglich sind usw. Mit Austins Sprechakttheorie als theoretischer Grundlage würde Maik ganz anders vorgehen. Er würde fragen, was er mit seiner Äußerung tut. Sprechen ist Handeln – so Austins These. Sofort wird nun klar, dass Maik hier nicht in erster Linie eine Beschreibung der Jugendlichen abgeben will. Er möchte vielmehr deutlich machen, dass er begründbare Schwierigkeiten hat, seine Arbeit erfolgreich zu gestalten.

Austin unterscheidet zwischen konstativen und performativen Äußerungen. Konstative Äußerungen sind Feststellungen. Performative Äußerungen dagegen greifen in die Welt ein. Es sind Handlungen. Durch seine Aussage, dass die Jugendlichen schwierig sind, handelt Maik. Er schafft damit eine neue soziale Realität bzw. strebt dies an. Allerdings können performative Äußerungen auch misslingen. Wenn die Vorgesetzten von Maik nicht bereit sind, seine Aussage zu akzeptieren, wird sie nicht zum Erfolg führen. Während für konstative Äußerungen die Frage, ob sie wahr oder falsch sind, ausschlaggebend ist, ist für performative Äußerungen entscheidend, ob sie gelingen. Wenn Maik signalisiert, dass mehr Mitarbeiter erforderlich sind, ist die Bedeutung darin zu suchen, dass er anstrebt, dass der Träger mehr Mitarbeiter anstellt.

Sprache stellt also die Welt nicht nur dar, sondern sie schafft auch Welten. Das bedeutet, indem wir etwas sagen oder schreiben, greifen wir in die Welt ein. Das soziale Geschehen ist nicht so zu begreifen, dass Menschen seinen Verlauf feststellen, und dann Aussagen im Sinne von »Es ist so und so« machen. Stattdessen ist das soziale Geschehen von Sprache durchdrungen bzw. wird durch Sprache in verschiedensten Situationen hervorgebracht. Maik bringt also durch sein Sprechen die Abläufe rund um das Jugendhaus selbst mit hervor. Er ist allerdings nicht alleine der Gestalter dieser sozialen Wirklichkeit. Entscheidend ist immer auch, ob die anderen seine Sprechakte auch verstehen und akzeptieren. Wenn er beispielsweise vor seinen Vorgesetzten zu leise spricht, sich unklar ausdrückt oder wenig authentisch wirkt, kann dies dazu führen, dass sein Sprechakt scheitert. Es wird dann eben nicht akzeptiert, dass die Jugendlichen schwierig sind. Stattdessen kommen Maiks Vorgesetzte zu dem Ergebnis, dass Maik von seinem eigenen Unvermögen ablenken will, indem er die Jugendlichen als besonders schwierig präsentiert.

Austins Theorie hat für die Soziale Arbeit sehr grundlegende Bedeutung. Hier geht es nicht nur um die Analyse ihrer Begriffe und damit die Frage, welche Bedeutung sie haben. Im Anschluss an Wittgensteins »Philosophische Untersuchungen« entwirft Austin eine Theorie, die besagt, dass Sprechen Handeln ist, und damit soziale Realität schafft. Gerade die Unterscheidung zwischen konstativen und performativen Äußerungen ermöglicht es, Vorgänge in der Sozialen Arbeit auf der individuellen, der organisatorischen und der gesellschaftlichen Ebene zu analysieren. Im Einzelnen lassen sich so die Absichten der Sprecher, aber auch die tatsächlich erreichten Wirkungen herausarbeiten.

Die amerikanische Philosophin Judith Butler (\*1956) hat Austins Sprechakttheorie aufgegriffen, um Sprache in ihrer Wirkung auf den menschlichen Körper zu analysie-



ren (Posselt/Flatscher 2016). Dabei wird deutlich, dass Beleidigungen, stigmatisierende Ausdrücke usw. tief in den Menschen eindringen. Nach Butler gibt es kein Ich oder Subjekt, das durch Ereignisse in der Welt nicht grundlegend in Mitleidenschaft gezogen werden kann. Von daher ist »Hass-Sprache« zutiefst zerstörend. Unsere philosophische Tradition könnte uns zu dem Glauben führen, dass es Orte in uns gibt, die jeglicher äußeren Gewalt standhalten können. Bei dem griechischen Philosophen Platon war dies die Seele, bei Descartes das Ich. In Anlehnung an Austin lehnt Butler eine solche Sichtweise ab. Durch Sätze werden Personen bis in ihre Körperlichkeit geformt. Dabei gibt es für Butler keine wahre Identität, die man bewahren könnte. Wir sind umfänglich durch das Umfeld hervorgebracht. Ohne Sprache gäbe es den Menschen nicht. Auf der anderen Seite ist die Sprache aber auch gefährlich, in dem Sinn, dass sie beispielsweise durch Hassparolen unser ganzes Wesen durchdringen und zerstören kann.

Mit Austin und Butler erkennt Maik, wie wichtig seine Soziale Arbeit ist. Durch Sprache kann er etwas tun. Er kann loben, fördern usw. Wenn er lobt, beschreibt Maik keine vorliegende Realität, sondern schafft eine neue Realität.

Die Sprachphilosophie erhält damit eine neue Dimension. Sie überschreitet den Rahmen der Erkenntnistheorie und erhält insbesondere ethische und sozialphilosophische Relevanz (vgl. 6.2.24). Durch Sprache verändern wir die Welt. Die Frage, nach welchen Kriterien und mit welchen Wirkungen wir dies tun, rückt somit in den Fokus. Damit verwischen sich auch die traditionellen Trennungen philosophischer Teildisziplinen. Während Frege noch deutlich der Erkenntnistheorie und der Sprachphilosophie zuzuordnen war, kreuzt Butler die traditionellen Felder der Philosophie.

#### 2.2.3.4 Denken als Zeichenprozess: Peirce und die Theorien Sozialer Arbeit

Der US-amerikanische Philosoph Charles Sanders Peirce (1839–1914) gehört zu den maßgeblichen Denkern des Pragmatismus (Basile/Pierfrancesco/Röd 2014). Der Ausdruck Pragmatismus leitet sich aus dem altgriechischen her (pragma = Handlung, Sache). Im Zentrum steht die Auffassung, dass das Denken nicht isoliert, sondern nur in größeren Zusammenhängen verstanden werden kann. Beispielsweise denkt Maik, dass die Jugendlichen im Treff schwierig seien. Man könnte nun fragen, was er damit meint. Traditionell ist ein Begriff dadurch zu definieren, dass man einen in Bezug auf ihn allgemeineren Begriff sowie die Spezifik des zu definierenden Begriffs angibt. Beispielsweise wird der Mensch in dieser Weise als ein »vernünftiges Lebewesen« definiert. In Bezug auf »schwierig« nennt der Duden die Komponenten Kraft und Mühe erfordernd, mit Gefahr verbunden und schwer zu behandeln.<sup>1</sup> Peirce hat eine Definitionslehre entwickelt, die in Abgrenzung von klassischen Konzepten von den Wirkungen ausgeht: »Überlege, welche Wirkungen, die denkbar praktische Bezüge haben können, wir dem Objekt unserer Vorstellung zuschreiben. Dann ist unsere

---

<sup>1</sup> <http://www.duden.de/rechtschreibung/schwierig#Bedeutung2> [7.11.2017]



Vorstellung dieser Wirkungen unsere ganze Vorstellung des Objekts« (Peirce 1985, 68). Oder anders: »Unsere Idee von etwas ist unsere Idee von ihren wahrnehmbaren Wirkungen« (ebd., 67). Im Sinne des Pragmatismus müsste man »schwierig« also so definieren, dass die wahrnehmbaren Wirkungen angeführt werden. Maik müsste somit empirisch erfassbare Wirkungen benennen. Die Beschädigung von Mobiliar könnte in diesem Zusammenhang als Wirkung von »Schwierig-Sein« angeführt werden. Ideen, die keine Wirkungen beinhalten, sind nach Peirce nicht vorstellbar. Der menschliche Geist zeigt sich in seinen Äußerungen (Pape 2004, 51 ff.).

Besondere Relevanz für die Soziale Arbeit hat das Forschungskonzept, das Peirce entwickelt hat (Eberhard 1987, 135 ff.). Neben den bekannten Schlussformen der Deduktion und der Induktion gilt Peirce als erster, der die Abduktion als eigenständige Schlussform explizit dargelegt hat. Während bei der Deduktion aus bekannten allgemeinen Sätzen mit Notwendigkeit eine Schlussfolgerung gezogen wird, geht die Induktion von einzelnen Beobachtungen aus, die verallgemeinert werden (Steiner 2004, 53 ff.).

Die Reinigungskräfte erzählen Maik, dass die Jugendlichen Alkohol getrunken haben. Daraus zieht Maik ggf. den induktiven Schluss, dass sie häufig Alkohol trinken. Die Problematik des induktiven Schlusses ist, dass er keine Sicherheit verbürgt, sondern nur zu Wahrscheinlichkeitsaussagen führt. Es könnte durchaus ein Einzelfall gewesen sein, dass die Jugendlichen Alkohol dabei hatten. Von daher kann der induktive Schluss keine Allgemeingültigkeit hervorbringen. Bei deduktiven Schlüssen liegt dagegen Allgemeingültigkeit vor. Wenn Maik beispielsweise davon ausgeht, dass die Jugendlichen grundsätzlich immer schwierig sind, dann kann auch das künftige Verhalten nur schwieriges Verhalten sein. Ein anders Beispiel: Wenn das Jugendalter als Altersspanne zwischen 14 und 18 definiert wird und Gerda eine Jugendliche ist, dann ist sie notwendig zwischen 14 und 18 Jahren.

Traditionell ging man davon aus, dass Hypothesen durch Induktion gefunden werden. Häufige Beobachtungen werden verallgemeinert. Beispielsweise wird festgestellt, dass Jugendliche, die wenig Zuwendung erhalten, depressiv werden. Aus den beobachteten Einzelfällen wird generalisiert. Peirce bezweifelt, dass der Forschungsprozess so funktioniert. Am Anfang stehen für ihn nicht akribische Beobachtungen von Details, sondern kühne Einfälle bzw. Ideen. Peirce spricht auch von »innerem Licht«, »Einsicht wie ein Blitz«, »Rate-Instinkt« oder »Versenkung« (Eberhard 1987, 130). Wenn Maik »Ideen« formuliert, die die Abläufe im Jugendtreff erklären sollen, dann erfasst er nach Peirce nicht exakt oder gewissenhaft jedes Detail. So käme er nämlich nie zu einer kühnen Hypothese, sondern immer nur zur Bestätigung einer Überzeugung, die er schon hatte. Reine Induktion würde dazu führen, dass Wissenschaft und auch Fallanalyse auf der Stelle träten und die immer gleichen Auffassungen wiederholen würden.

Eberhardt (ebd., 136) erwähnt das Beispiel eines Elternpaares, das ihren Jungen, der Gefühle der Ohnmacht zeigt, ununterbrochen und ohne Differenzierung lobt.

Eine übliche Sichtweise würde das Lob als unechtes Lob interpretieren. Der Junge fühlt sich ohnmächtig, weil er nicht wirklich geliebt wird. Nach Peirce wäre dies eine bestehende Überzeugung. Der Zweifel bringt diese Überzeugung ins Wanken. Eine neue Überzeugung kommt nun nicht dadurch zustande, dass das soziale Feld eifrig abgesucht wird, so dass eine induktive Verallgemeinerung erfolgen kann. Stattdessen hat die zuständige Sozialarbeiterin eine neue Idee. Sie erfasst, dass das Lob nicht differenziert und dass der Junge so keine Kriterien erfährt, wann er erfolgreich und wann erfolglos war. So schleicht sich bei dem Jungen ein Gefühl der Ohnmacht ein.

Diesen Prozess der Auffindung neuer Ideen bezeichnet Peirce als Abduktion. Er ist für die Praxis Sozialer Arbeit wie auch für ihre Wissenschaft von eminenter Bedeutung. In einem ersten Schritt werden, wenn sich Zweifel an bestehenden Überzeugungen einstellen, neue kreative Erklärungen hervorgebracht. Diese Erklärungen können dann mittels der Deduktion auf vergleichbare Fälle übertragen werden. Durch Induktion wird überprüft, ob die Voraussagen aus der Erklärung bei den vergleichbaren Fällen auch vorliegen. Bezogen auf das eben angeführte Beispiel wäre zu prüfen, inwieweit ein unspezifisches Dauerlob, das Gefühl der Ohnmacht auch in vergleichbaren Fällen hervorruft. Wenn Zweifel entstehen, ob die nun gehegte Überzeugung richtig ist, werden erneut kreative Hypothesen hervorgebracht. Der Kreislauf aus Abduktion, Deduktion und Induktion beginnt von neuem.

Forschung und Wissenschaft sind für Peirce zielorientierte Prozesse. Dabei spielt die Aussonderung von Hypothesen, die sich als falsch erwiesen haben, eine entscheidende Rolle (Schreibmayr 2010, 14 ff.). Das ultimative Ziel von Wissenschaft stellt sich erst am Ende des Forschungsprozesses ein. Es ist der Konsens der Wissenschaftler, der durch weitere Forschung nicht mehr übertroffen werden kann. Die gegenwärtige Wissenschaft ist auf dem Weg zu diesem abschließenden Zustand.

Hätte die Wissenschaft der Sozialen Arbeit in ferner Zukunft das von Peirce skizzierte Endziel erreicht, dann könnte Maik die Wirkungen der für ihn relevanten Objekte prognostizieren. Das Verhalten der Jugendlichen im Treff wäre auf der Basis wissenschaftlicher Gesetzmäßigkeiten berechenbar. So könnte Maik sein eigenes Handeln optimieren und zielorientiert auf die Jugendlichen einwirken. Da die Wissenschaft derzeit noch auf dem Weg ist, verfügt Maik aber noch nicht über die entsprechenden Gesetzmäßigkeiten, so dass ihm ein optimales zielorientiertes Handeln noch nicht möglich ist.

Aktuell steht Maik nach Peirce das Objekt noch als hartes Faktum gegenüber. Diese Widerständigkeit der Wirklichkeit veranlasst Maik zur Hypothesenbildung.

Durch Hypothesen soll die Wirklichkeit erklärt werden, so dass sie prognostizierbar wird. Entscheidend hierfür sind die Zeichen. Denken ist für Peirce kein innerer Vorgang im Geist oder Bewusstsein. Denken zeigt sich anhand der Zeichen. Das Zeichen bildet für Peirce eine triadische Relation, das bedeutet, dass es aus drei Elementen besteht. Diese sind das Repräsentamen, das Objekt und der Interpretant. Das *Repräsentamen* ist das eigentliche Zeichen, das für ein Objekt in einer bestimmten Hinsicht

steht. So steht das Wort »Alkohol« als Repräsentamen für die Flaschen, die die Reinigungskräfte gefunden haben. Die Falschen als Objekte werden unter einer bestimmten Hinsicht bezeichnet. Sie könnten auch als Vasen dienen. Die Reinigungskräfte greifen in ihrer Bezeichnung jedoch nicht diesen Aspekt heraus. Sie beziehen sich stattdessen darauf, dass die Flaschen Alkohol enthalten haben. Damit endet der soziale Prozess jedoch nicht. Das Wort »Alkohol« zieht einen *Interpretanten* nach sich. Die Reinigungskräfte sprechen über den Vorfall und lösen damit bestimmte Emotionen und Kognitionen aus, beispielsweise Zweifel an Maiks Kompetenz. Das eigentliche Zeichen steht für Peirce nicht isoliert. Es bezieht sich immer auf ein Objekt und ruft eine Reaktion, einen Interpretanten, hervor. Der Interpretant kann auch ein neues Zeichen sein, das wiederum auf das Objekt verweist, dieses aber in einer anderen Hinsicht zeigt. Durch die Kette der Zeichen werden immer neue Hinsichten auf das Objekt eröffnet. Wissenschaft ist für Peirce damit eine Kette der Zeichenbildung. Auch Begriffe, Formeln oder Theorien sind Zeichen. Sie treffen das Objekt nur in Ausschnitten und führen zu neuen Zeichen. Maik erklärt sich das Verhalten der Jugendlichen und stößt dabei an Grenzen. Das *Objekt* ist gegenüber den eigentlichen Zeichen sperrig. Es kommt zu Interpretanten, die das Objekt unter neuen Aspekten sichtbar machen.

Die Jugendlichen werden beispielsweise erst nur als Störer gesehen. Schrittweise zeigt sich, dass ein solches Erklärungsmuster zu kurz greift. Ein neuer Interpretant erfasst möglicherweise, dass die Jugendlichen aufgrund ihrer sozialen Probleme die problematischen Verhaltensweisen zeigen. Weitere neue Interpretanten machen dann vielleicht sogar deutlich, dass manches, was die Jugendlichen tun, kreativ ist oder eine intelligente Form des Problemlösens darstellt.

Peirce gilt als maßgeblicher Begründer der Semiotik bzw. der Zeichentheorie (Schönrich 1999). Jedes Zeichen besteht aus drei Elementen. Es verweist auf ein Objekt und zieht in Folge einen Interpretanten nach sich. Peirce differenzierte nun alle drei Elemente des Zeichens in drei Klassen. Das eigentliche Zeichen kann ein *Qualizeichen*, ein *Sinzeichen* oder ein *Legizeichen* sein. Beispielsweise kann das Wort »Mobilar« sich auf einzelne Möbelstücke beziehen. Dann hätten wir es mit einem Sinzeichen zu tun. Mit »Mobilar« kann aber auch die Gesamtheit allen existierenden Mobiliars gemeint sein. Dann wäre »Mobilar« ein Legizeichen. Das Wort »Mobilar« ist mit schwarzer Farbe gedruckt. Unter diesem Aspekt ist »Mobilar« ein Qualizeichen. Das Zeichen hat eine bestimmte materielle Beschaffenheit.

Die bekannteste Differenzierung Peirce bezieht sich auf das Verhältnis des eigentlichen Zeichens zum Objekt.

Eine Bildtafel, die durch eine durchgestrichene Zigarette anzeigt, dass im Jugendtreff nicht geraucht werden darf, wäre ein Icon. Rauch, der aus dem Fenster des Jugendtreffes steigt, könnte für Maik, der sich gerade auf dem Weg zum Jugendtreff befindet, eine Anzeige dafür sein, dass die Jugendlichen verbotenerweise rauchen. Nach Peirce hätten wir es hier mit einem Index zu tun. Wenn Maik gegenüber

seinem Träger äußert, dass die Jugendlichen leider rauchen, dann läge ein symbolischer Gebrauch eines Zeichens vor.

»Rauchen« ist symbolisch, es verweist ausschließlich aufgrund einer Konvention auf den Vorgang des Rauchens (»rauchen« heißt z. B. im Englischen »smoke«; das Symbol ist somit beliebig bzw. durch Konvention festgelegt, d. h. es ist arbiträr).

Auch den Interpretanten differenziert Peirce wiederum in drei Klassen, wobei wir es entweder mit einem einzelnen Begriff (Rhema), einem Urteil (Dicizeichen) oder einem Argument zu tun haben. Einzelne unzusammenhängende Beobachtungen Maiks könnte man als Rhemas fassen, die Benennung von Zusammenhängen zwischen einzelnen Beobachtungen als Dicent und die Formulierung komplexerer Zusammenhänge als Argument.

In der Sozialen Arbeit spielen die unterschiedlichen Elemente sowie Unterklassen des Zeichens durchgängig eine wichtige Rolle. So ist es oft hilfreich, sich klar zu machen, ob man über eine einzelne Klientin (Sinzeichen) oder über wesentliche Merkmale von Klienten im Allgemeinen (Legizeichen) spricht. Weiter lässt sich beispielsweise eine Tätowierung im Sinne eines Icons auffassen. Ein tätowierter Totenkopf kann eine bestimmte Stimmung wiedergeben, die zum Zustand des Betreffenden in Analogie steht. Symptome, die Klienten zeigen, können im Sinne des Index interpretiert werden. Sie zeigen eine Störung an (z. B. Augenringe). Berichte, die Maik zu schreiben hat, bedienen sich im Allgemeinen der symbolischen Sprache (Texte). Wenn Maik jedoch im Bericht ein Soziogramm verwenden würde, könnte man dieses als Icon klassifizieren, da die Zeichen für die Personen (z. B. Kreise) analog zu den wirklichen Beziehungen der Personen angeordnet sind.

*Theorien Sozialer Arbeit* ließen sich im Sinne von Peirce als *argumentisch-symbolisches Legizeichen* auffassen. Theorien beziehen sich mittels Symbolen auf Klassen von Vorkommnissen (z. B. auf Aggression im Allgemeinen und nicht nur diesen einzelnen Fall) und haben eine argumentative Struktur. Auf ihrer Basis lässt sich Verhalten situationsangemessen so gestalten, dass eine Erreichung der vorab definierten Ziele möglich wird. Eine Theorie, die nach Peirce am Ende aller Forschung stünde, müsste in der Lage sein, Interventionen so zu wählen, dass sie im Sinne der Ziele optimale Ergebnisse erreichen. An dieser Stelle dürfte deutlich werden, dass Peirce Pragmatismus eine instrumentelle Sichtweise auf die Welt beinhaltet. Theorien der Sozialen Arbeit unterstützen jedoch weitgehend nicht diese Sichtweise, sondern heben die Unverfügbarkeit des Menschen und damit auch des Klienten hervor. Eine an der theoriebasierten technischen Herstellbarkeit orientierte Soziale Arbeit vernachlässigt den Aspekt, dass der Mensch nicht Objekt, sondern immer auch Subjekt des Handelns ist.

### 3. Wissenschaft und Forschung als Gegenstand der Wissenschaftstheorie

#### 3.1 Wissenschaftstheoretische Positionen und Soziale Arbeit

Während die Erkenntnistheorie die gesamte menschliche Erkenntnis zum Thema hat, beschränkt sich die Wissenschaftstheorie auf wissenschaftliche Erkenntnis. Im Zentrum der Wissenschaftstheorie steht die Frage, was Wissenschaft charakterisiert. Ganz allgemein lässt sich hervorheben, dass Wissenschaft methodisch verfährt, sie ihr Vorgehen begründet und insgesamt auf eine systematische Darstellung abzielt (Brühl 2015, 17).

Maik hat in seinem Studium verschiedene Forschungsmethoden und Theorien kennen gelernt. Die Wissenschaftstheorie gestattet hierzu eine übergeordnete Perspektive. Sie wirft Fragen wie die Folgenden auf:

- Was charakterisiert eine wissenschaftliche Methode?
- Was kennzeichnet eine wissenschaftliche Theorie?
- Wie verhalten sich Aussagen einer Theorie zur Realität?
- Wie können wissenschaftliche Aussagen auf die Realität bezogen werden?
- Muss Wissenschaft wertfrei sein oder beinhaltet sie auch Werte?

Insgesamt werden diese Fragen durch verschiedene Positionen der Wissenschaftstheorie unterschiedlich beantwortet. Im Folgenden werden einige zentrale Positionen in Grundzügen vorgestellt. Dabei soll einerseits der Bezug zu Theorien der Sozialen Arbeit hervorgehoben werden. Weiter geht es darum, die in 3.2 aufzuwerfenden Fragen durch die Darstellung wissenschaftstheoretischer Grundlagen vorzubereiten.

##### 3.1.1 Auch Soziale Arbeit sucht Gewissheit – Absolute Bezugspunkte im Logischen Positivismus Carnaps

Maik – der im Kapitel zur Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie (2.) eingeführt wurde – könnte die Situation, die er vorfindet, mit wissenschaftlichen Theorien beschreiben und erklären. In einem nächsten Schritt wäre es ihm dann ggf. möglich, Handlungsschritte zu entwickeln. Aus seinem Studium kennt Maik u. a. die Lerntheorien. Der Umstand, dass die Jugendlichen massiv bzw. in grober Weise auftreten, ist vielleicht darauf zurückzuführen, dass sie bereits in der Vergangenheit durch vergleichbare Strategien Erfolg hatten. Dieser Erfolg könnte sie in ihrem

Verhalten verstärkt haben und nun, nachdem Maik glaubt, nicht widersprechen zu dürfen, erfahren sie erneut Bestätigung für ihr Verhalten.

Es handelt sich hier um eine sehr holzschnittartige Darstellung einer Lerntheorie, die operationales Lernen bzw. Lernen am Erfolg in den Fokus stellt.

Jede Theorie besteht aus einer Summe verschiedener Aussagen, die sich in ein größeres Ganzes einfügen. Dabei handelt es sich nicht um Aussagen, die sich auf Einzelfälle beziehen. Es finden sich stattdessen allgemeine Aussagen, z. B. über Mechanismen des Lernens. Einzelaussagen illustrieren allenfalls die Theorie. Sie sind nicht selbst Bestandteil einer Theorie.

Grundsätzlich lässt sich die Frage stellen, wie sich wissenschaftliche Aussagen auf die Realität beziehen. Die Geschehnisse im Jugendtreff sind etwas ganz Konkretes, Wirkliches. Die Sätze in denen Theorien zum Ausdruck gebracht werden sind dagegen Teil der Sprache. Es stellt sich die Frage, wie sich Theorien auf Wirklichkeit beziehen können. In dem 1928 erschienenem Werk »Der logische Aufbau der Welt« analysiert der deutsche Philosoph Rudolf Carnap (1891–1970) den gesamten Aufbau der Wissenschaften, den systematischen Zusammenhang ihrer Begriffe sowie die Frage nach dem Fundament aller Begriffe in der Wirklichkeit (Stegmüller 1989, 387). Wenn Sprache sich auf die Wirklichkeit beziehen soll, muss es – so Carnap – einen Punkt der Verbindung geben. Diesen Punkt bilden sogenannte *Elementarerlebnisse* (Ehlen/Haeffner/Ricken 2010, 343).

Das, was Maik beispielsweise erlebt, wenn er in den Jugendtreff schaut, ist ein Elementarerlebnis. Er sieht dann nicht braun, grün oder kantig, sondern – nach Carnap – eine ungeteilte Gesamtheit. Diese umfasst die Eindrücke verschiedener Sinne sowie Erinnerungen und Gefühle. An jedes Elementarerlebnis schließen sich weitere Elementarerlebnisse an. Diesen Fluss des Erlebens kann man auch als Erlebnisstrom bezeichnen. Wenn Maik den grünen Billardtisch sieht, ist dies für Carnap kein Elementarerlebnis mehr. Wir haben es dann bereits mit einer Abstraktion zu tun. Das Grün wird nicht ursprünglich gesehen, sondern tritt erst hervor, wenn wir die Gesamtheit eines Eindruckes analysieren (Newen 2005, 114).

Carnap bezeichnet seine Theorie als Konstitutionssystem (Stegmüller 1989, 387). Er möchte zeigen wie aus den grundlegenden Elementen, den Elementarerlebnissen, Schritt für Schritt unsere alltäglichen und wissenschaftlichen Begriffe entstehen. Unser gesamtes wissenschaftliches Wissen hängt zusammen. Der Ausgangspunkt liegt dabei in den eigenen Erlebnissen. Carnap spricht von der eigenpsychischen Basis. Physisches wird erst auf der Grundlage eigener Erlebnisse erkannt.

Also die Existenz der Gegenstände im Jugendraum wird erst auf der Grundlage vorheriger Erlebnisse erfasst. Dabei liegen vor der Feststellung, dass es beispielsweise Barhocker im Raum gibt, Aussagen, die sich auf sinnliche Eindrücke beziehen, die mit der Existenz der Barhocker zusammenhängen. Auch die Jugendlichen im Treff werden nach Carnap nicht ursprünglich erkannt.

Ähnlich wie Descartes und Locke (vgl. 2.2.2.1 u. 2.2.2.2) geht auch Carnap davon aus, dass wir das Fremdpsychische nur auf Basis des Physischen erkennen. Das bedeutet, dass uns die Gefühle und das Denken der Klienten nicht direkt gegeben sind, sondern nur über deren Verhalten.

Nur die Elementarerlebnisse sind nach Carnap gewiss. Sie sind uns gegeben und liegen damit unmittelbar vor. Man spricht hier auch davon, dass sie »positiv« wären. Dieses positiv Gegebene bildet den Ausgangspunkt für die Anwendung der Logik.

Die gesamte Erkenntnis der Wirklichkeit wird somit von einfachsten Erlebnissen ausgehend Schritt für Schritt aufgebaut. Damit entsteht ein einheitlicher Zusammenhang des Wissens. Gleichzeitig ergibt sich eine Basis alles Wissens, die nicht bezweifelbar ist. Die Elementarerlebnisse sind positiv gegeben. Ihre Überführung in Sätze erscheint Carnap im »Logischen Aufbau« von 1928 problemlos.

Jeder Satz der Physik, Psychologie oder Sozialen Arbeit kann somit auf elementare Sätze zurückgeführt werden. Carnap spricht in diesem Zusammenhang auch von Protokollsätzen (Ehlen/Haeffner/Ricken 2010, 337).

Wenn Maik seinen Vorgesetzten berichtet, dass die Jugendlichen sehr schwierig seien, könnten sie im Sinne Carnaps zurückfragen, an welchen grundlegenden Erlebnissen er dies festmacht. Maik könnte dann berichten, dass die Jugendlichen ihn, bevor er seine Stelle angetreten hat, schon angerufen hätten, dass sie bei seinem ersten Auftreten in der Einrichtung gegrölt hätten und fordernd gewesen seien. Die Vorgesetzten könnten nun weiter bohren und wissen wollen, wie Maik festgestellt hätte, dass die Jugendlichen fordernd waren. Die Beantwortung dieser Frage im Sinne Carnaps ist hochgradig komplex. Maik müsste von etwas ausgehen, was er selbst erlebt hat und was nicht zu bezweifeln ist. Grundlage wäre erst einmal sein eigenes Erleben. Dieses lässt ihn auf das Verhalten der Jugendlichen schließen. Die Gedanken und Absichten der Jugendlichen müsste er dann als fremdpsychisches Vorkommnis herleiten. Dabei müsste er sich auf die physische Ebene, also das Verhalten, beziehen.

Schon dieses Beispiel dürfte deutlich machen wie vielschichtig und komplex unser alltägliches und auch wissenschaftliches Erkennen ist. Normalerweise findet es unspektakulär statt bzw. man ist sich seiner Struktur nur wenig bewusst. In der Philosophie geht es allerdings darum, das Implizite explizit zu machen, also nicht thematisierte Sachverhalte sichtbar zu machen.

Eine Konsequenz der Vorstellung, alle Begriffe auf Elementarerlebnisse zurückzuführen, ist die Verifizierbarkeit. Eine Aussage wie: »Die Jugendlichen grölen« ist verifizierbar, kann also bewahrheitet werden, wenn angegeben werden kann, wie sie mit der Realität verglichen werden kann. Dies geschieht, indem man die komplexen Begriffe auf einfache Begriffe und letztlich auf Sätze über Elementarerlebnisse zurückführt. Letztere können dann mit der Realität konfrontiert werden. Entspricht die Realität den abgeleiteten elementaren Sätzen, dann gelten diese Sätze als bewahrheitet.

Für Carnap haben nur Sätze einen Sinn, die sich empirisch überprüfen lassen. »Die Jugendlichen (im Jugendtreff XY am 2.10.2017 um 19.17 Uhr) grölen« wäre



somit ein sinnvoller Satz. Er ist anhand der Realität überprüfbar. Insbesondere Sätze der traditionellen Philosophie und Theologie sind nach Carnap nicht falsch, sondern sinnlos. Sie lassen sich gar nicht empirisch prüfen. Sätze wie: »Das Absolute entfaltet sich« oder »Die Seele existiert ewig« sind für Carnap keine sinnvollen Sätze. Es ist keine Übersetzung in eine Sprache der Elementarerlebnisse möglich, die sie bestätigen könnte. Wenn jemand dagegen argumentieren würde, dass er sich sicher sei, dass die Seele ewig existiert, würde Carnap entgegenhalten, dass es sich hier um kein auf unsere Sinne bezogenes Elementarerlebnis handelt. Die Argumentation von Descartes, der Gott über unseren Gedanken »Gott« beweisen will (vgl. 2.2.2.1), verwirft Carnap, da der Gedanke »Gott« keine Basis in der sinnlichen Wahrnehmung hat und lediglich einer leeren Spekulation entspringt.

Das Kriterium, dass nur Sätze, die verifizierbar sind, Sinn haben, berührt auch viele Theorien Sozialer Arbeit. So finden sich in zahlreichen Theorien Sozialer Arbeit Begriffe bzw. Aussagen, die sich nicht verifizieren lassen bzw. die man nicht auf Elementarerlebnisse zurückführen kann. Beispielsweise arbeiten sozialpädagogische Theorien teilweise mit dem Subjektbegriff (Lambers 2015, 93 ff.). Dieser lässt sich nicht so reduzieren, dass zugehörige Elementarerlebnisse ausgemacht werden können. Der Begriff »Subjekt« beinhaltet eher einen Entwurf, indem er den Menschen als ein Wesen aufzeigt, dass zur freien Entscheidung und zur freiwilligen Bindung an Werte fähig ist. Diese Fähigkeit ist aber nicht direkt sinnlich erfassbar und auch nicht durch die Protokollierung von Verhaltensaussagen zu erschließen. Von daher wäre der Begriff nach Carnap unsinnig und unakzeptabel. Dies hätte zur Folge, dass die meisten Theorien Sozialer Arbeit gar nicht zur Wissenschaft gezählt werden dürften. Sie wären nach Carnap eher künstlerische Äußerungen, die die Größe des Menschen, die allerdings häufig durch die Umstände an ihrer Entfaltung blockiert ist, zelebrieren.

Carnap ist im weiteren Verlauf seines Denkens von der Auffassung, dass es eine unbezweifelbare Basis aller Wissenschaft gibt, abgewichen. Bereits kurz nach der Veröffentlichung des »Logischen Aufbaus«, vertritt er die Auffassung, dass die grundlegende Sprache nicht die Sprache der Erlebnisse ist, sondern die physikalische Sprache. In einem weiteren Schritt vertritt Carnap dann die Auffassung, dass es keine unbezweifelbare Basis der Erkenntnis gibt. Hier reagiert er teilweise auf die Kritik des österreichischen Philosophen Karl Popper (1902–1994) (vgl. 3.1.2), der davon ausging, dass jeder Satz bereits einen hypothetischen Charakter hat. Auch ein Satz, der ein Elementarerlebnis beschreibt, ist nicht dieses Erlebnis selbst. Sätze sind grundsätzlich allgemeiner als jedes Einzelereignis und von daher immer anfällig für Irrtum.

Carnap macht hier eine deutliche Wende. Während er im »Logischen Aufbau« eine grundlegende Basis des Wissens postuliert, gibt er später nun genau dieses Vorhaben auf. Kein Satz kann mehr absolute Sicherheit beanspruchen. Der Absolutismus ist damit überwunden (Ehlen/Haefner/Ricken 2010, 341). Widerspricht ein theoretischer Satz einem Basissatz bzw. erfahrungsnahen Satz, dann kann nun auch der Basis-



satz geändert werden. Es hängt von Festsetzungen ab, an welchen Sätzen wir jeweils festhalten wollen.

Würde Maik sich auf den Carnap nach dessen Wende beziehen, dann könnte er für »grölen« keine absolut sicheren Elementarerlebnisse mehr benennen. Jede Erfahrung ist bereits in gewisser Weise interpretierte Erfahrung. Es gibt nun auch keine elementare Sprache mehr. Für verschiedene Zwecke sind verschiedene Sprachen angemessen. Carnap spricht hier vom »Toleranzprinzip«. Auch in der Frage der Verifikation ist Carnap nun toleranter als im »Logischen Aufbau«. Während er in letzterem die Verifizierbarkeit fordert, begnügt er sich in späteren Werken mit einer wahrscheinlichen Gültigkeit von Aussagen. Damit wird aber auch die ursprünglich sehr rigide Trennung zwischen sinnvollen und sinnlosen Aussagen aufgeweicht. Der Verzicht auf die strenge Forderung, dass nur Sätze die verifiziert werden können, sinnvoll sind, ergibt sich u. a. aus der Überlegung, dass dann auch Sätze wie »Alle Schwäne sind weiß« sinnlos wären. »Alle Schwäne sind weiß« lässt sich nie absolut bewahrheiten. Ich kann mir tausend, zehntausend oder noch mehr Schwäne ansehen und kann dann immer noch nicht mit Sicherheit sagen, ob auch der nächste Schwan weiß sein wird. Er könnte ja auch schwarz sein. Da der Satz sich nicht verifizieren lässt, wäre er nach dem strengen Kriterium der Verifikation sinnlos. Dies widerspricht aber unseren Intuitionen. Von daher hat Carnap die ursprüngliche Maximalforderung an Strenge und Exaktheit zurückgenommen.

Aus Carnaps Überlegungen – insbesondere auch aus der Entwicklung seines Denkens – lassen sich für die Soziale Arbeit einige Impulse gewinnen:

- Bei jeder Behauptung kann man zurückfragen: Woher weißt Du das? Was ist die Grundlage Deines Wissens? Carnaps kritische Reflexion auf unseren Erkenntnisprozess macht deutlich, dass es einfache und komplexe Begriffe gibt. In der Sozialen Arbeit wird vielfach empfohlen, Sachverhalte erst einmal zu beschreiben und wertende oder hypothetische Aussagen außen vor zu lassen. So kann der Leser – z. B. eines Berichtes – Wertungen und Hypothesen auch nachvollziehen. Die Aussage, dass die Jugendlichen »grölen« oder »fordernd sind« können dann ggf. auf verhaltensnähere Aussagen zurückgeführt werden. Hier liefert Carnap eine erkenntniskritische Sichtweise, die vorschnelle Urteile, die dann nicht mehr überprüfbar sind, verhindern können.
- Carnaps Entwicklung zeigt, dass eine absolute Gewissheit nicht möglich ist. Die ursprüngliche Überzeugung im »Logischen Aufbau«, dass es unbezweifelbare und elementare Sätze gibt, wurde von ihm zurückgenommen. Das bedeutet, dass auch in der Sozialen Arbeit keine Beobachtung absolute Geltung hat. Jede Beobachtung muss, wenn sie kommuniziert wird, in Sätze gefasst werden. Prinzipiell ist hier Irrtum möglich. Die Geschichte der Wissenschaft zeigt, dass man oft entgegen der Beobachtungen an bestimmten Theorien festgehalten hat (Wiltsche 2013, 11 ff.). So hat man Newtons Physik in ihren Grundlagen nicht verändert, obwohl daraus beispielsweise Schlussfolgerungen gezogen werden mussten, die der Beobachtung über die Bahn des Planeten Uranus widersprachen. Stattdessen prüfte man, ob die Beobachtungen tatsächlich richtig waren und

machte sich zudem auf die Suche nach weiteren Planeten, deren Gravitation die Abweichungen von der durch Newton prognostizierten Bahnkurve erklären konnte.

- Viele Begriffe der Sozialen Arbeit sind im Sinne Carnaps keine wissenschaftlichen Begriffe. Beispielsweise kann man den Begriff Lebenswelt (Lambers 2015, 102) nicht auf empirisch feststellbare Fakten zurückführen. Lebenswelt beinhaltet auch Aspekte, die eine Tendenz zum gelingenden Leben haben bzw. die andeuten, wie ein gelingender Alltag beschaffen sein sollte. Diese normativen Aspekte werden so gesehen, dass sie in der Lebenswelt tatsächlich verankert sind. Eine Analyse im Sinne Carnaps kann diese normativen Gehalte nicht erfassen. Tatsächlich können wir Menschen sie immer nur so erfassen, wie sie sind. Wie sie ihrem Wesen, ihrer wahren Natur nach sein sollen, entzieht sich einer Analyse im Sinne Carnaps. Um den Wissenschaftsstatus Sozialer Arbeit zu klären, ist eine intensive Auseinandersetzung mit den Konzepten der Wissenschaftstheorie erforderlich. Das eher rhetorische Bekenntnis auf wissenschaftlicher Grundlage zu arbeiten, macht wenig Sinn, wenn gar nicht klar ist, was unter »wissenschaftlich« verstanden wird. Wenn Begriffe wie »Subjekt« oder »Lebenswelt« im Zentrum von Theorien stehen, sollte auch ausreichend deutlich sein, dass ein Verständnis von Wissenschaft vertreten wird, das dem von Carnap in zentralen Punkten widerspricht.
- In zahlreichen aktuellen Diskussionen zur Wirkungsforschung oder zu Evidence-Based (vgl. 3.2.2) wird auf die Messbarkeit abgehoben. Die Herangehensweise zeigt viele Parallelen zum logischen Empirismus. Die messbare Wirkung soll beispielsweise nachgewiesen werden. Diese Ähnlichkeiten werden in der Diskussion aber kaum aufgegriffen. Dies ist problematisch, da im 20. Jh. schrittweise die Grenzen des Logischen Positivismus deutlich wurden. Carnap selbst hat immer wieder auf die Grenzen seiner eigenen früheren Auffassungen hingewiesen. Insbesondere die Aspekte, dass Verifikation nicht möglich ist und weiter, dass keine Beobachtung beanspruchen kann, eine gewisse Basis allen Wissens zu sein, die damit jeder Kritik enthoben ist, sind wichtige Einsichten, die auch in aktuellen Diskursen deutlich gemacht werden sollten (vgl. Lambers 2015, 280).

Insgesamt würde Maik kritisch in verschiedene Richtungen operieren. Einerseits würde er verhaltensnahe Beobachtungen anstreben. Gleichzeitig würde er aber auch reflektieren, dass Beobachtungen immer im Zusammenhang mit Theorien oder Konzepten stehen und es eine völlig wertfreie Beobachtung nicht geben kann. Weiter wäre sich Maik bewusst, dass zahlreiche Begriffe der Sozialen Arbeit nicht empirisch, sondern normativ sind. Ein Konzept wie das von Carnap durchgängig vertretene stößt somit an Grenzen.

Die Soziale Arbeit kann mit Hilfe der Wissenschaftstheorie Carnaps nicht in ihrer empirische und normative Aspekte umfassenden Dimension verstanden werden.

### 3.1.2 Irren ist menschlich – auch in der Sozialen Arbeit: Popper

Bis 1934, dem Jahr als Poppers Werk »Logik der Forschung« erschien, sah man die Induktion, also eine aus Einzelbeobachtungen erfolgende Verallgemeinerung, als zentrale Methode der Wissenschaft an (Wiltsche 2013, 75). Ein starker Vertreter dieser Auffassung war Carnap (vgl. 3.1.1). Im »Logischen Aufbau« (1928) ging Carnap noch von einer Basis aller Wissenschaft aus. Die elementaren Erlebnisse können Ausgangspunkt unserer Hypothesen und Theorien sein. Letztere wiederum beziehen sich auf unsere elementaren Erlebnisse. So lässt sich feststellen, ob eine Theorie gilt. Ziel der Wissenschaft ist nach dieser Auffassung die Verifikation (Leerhoff/Rehkämper/Wachtendorf 2009, 92 f.).

Bereits Carnap sah nach Erscheinen des »Logischen Aufbaus« im Jahr 1928 das Problem der Induktion. Letztendlich kann keine Theorie, die immer allgemeine Aussagen beinhaltet, verifiziert werden.

Wenn Maik viele Male erlebt hat, dass die Jugendlichen bei seinem Eintreffen grölen, dann kann er daraus nicht ableiten, dass die Jugendlichen immer grölen, wenn er eintrifft. Der Schluss von vielen Beobachtungen auf eine allgemeine Behauptung ist unsicher. Es könnte durchaus sein, dass Maik morgen eintrifft und ruhige, konzentriert bastelnde Jugendlichen antrifft. Dies ist zwar hochgradig unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich.

Dieses Beispiel lässt sich umfassend verallgemeinern: Die Beobachtung einzelner Fälle kann eine allgemeine Aussage nicht absolut absichern. Damit hängt die Wissenschaft – unser alltägliches Wissen damit natürlich auch – sozusagen in der Luft. Wenn wir etwas aufgrund von Erfahrung verallgemeinern, dann ziehen wir einen induktiven Schluss – dieser ist jedoch unsicher!

Carnap hat über viele Jahrzehnte versucht – Carnap starb 1970 – das Problem der Induktion in den Griff zu bekommen. Insbesondere führte er Konzepte der Wahrscheinlichkeit und der Bewährung ein (Stegmüller 1989, 467 ff.; Kraft 1887, 130 ff.). Das Problem, das letztlich nicht lösbar war, besteht darin, dass die Induktion kein sicheres Wissen hervorbringen kann. Selbst wenn wir wissen, dass die Sonne bisher jeden Morgen aufging, gewährt uns dies keine Sicherheit darüber, dass sie morgen aufgehen wird.

Zum Induktionsproblem legt der österreichische Philosoph Karl Popper (1902–1994) eine völlig neuartige Lösung vor. Ziel der Wissenschaft ist nach Popper nicht die Verifikation von Hypothesen, sondern deren Falsifikation. Wissenschaftler sollen sich nicht bemühen ihre Auffassungen zu bestätigen; sie sollen stattdessen Belege gegen ihre Theorien suchen (Mührel 2011, 72). Was ist damit gewonnen? Nach Poppers ursprünglicher Ansicht zeigt bereits eine Falsifikation, dass eine allgemeine Auffassung falsch ist. Wenn also Maik davon ausgeht, dass die Jugendlichen immer grölen, dann kann eine entgegengesetzte Erfahrung seine Überzeugung widerlegen. Der entscheidende Punkt ist nun, dass die Falsifikation Gewissheit verbürgt. Wenn eine

allgemeine Auffassung sich in einem einzelnen Fall als falsch erweist, dann ist die allgemeine Auffassung damit falsifiziert (als falsch eingestuft).

Würde Maik der Theorie Poppers, die als Kritischer Rationalismus bezeichnet wird, folgen, dann müsste er gegenüber seinen eigenen Auffassungen grundsätzlich kritisch sein – damit würde Maik deutlich stärker als auf Basis der Theorie Carnaps seine eigenen Vorurteile in Frage stellen.

So gibt Maik gegenüber dem Träger an, dass die Jugendlichen sehr schwierig seien. »Sehr schwierig« ist eine sehr allgemeine Eigenschaft. Diese Eigenschaft ordnet Maik den Jugendlichen, die den Treff besuchen, zu. Im Sinne Poppers müsste Maik sich zunächst fragen, was genau er unter »sehr schwierig« versteht. Nur wenn Maik die allgemeine Eigenschaft »sehr schwierig« präziser fasst, kann er prüfen, ob sie vorliegt oder nicht. In der Wissenschaftstheorie spricht man in diesem Zusammenhang von Operationalisierung (Brühl 2015, 158 f.). Ein Begriff soll so definiert werden, dass er beobachtbar bzw. messbar ist. Maik könnte nun angeben, dass er »sehr schwierig« daran festmachen möchte, dass die Jugendlichen Gegenstände beschädigen, dauernd laut sind usw. Nun müsste Maik kritisch nach Fällen suchen, in denen die den Jugendlichen zugeschriebene Eigenschaft nicht vorliegt. Dann hätte er seine eigene ursprüngliche Auffassung widerlegt. Aus nachvollziehbaren Gründen tut Maik dies nicht. Die negative Bewertung der Jugendlichen schützt ihn vor einer kritischen Auseinandersetzung mit sich selbst. Dies sind psychologische Motive. Als kritischer Denker müsste Maik seine allgemeinen Positionen jedoch ständig hinterfragen. Hätte er einen Fall gefunden, wo die Jugendlichen nicht schwierig sind, dann hätte er seine ursprüngliche »Theorie« falsifiziert.

Nach Popper sollen wir solche Theorien beibehalten, die vielen Versuchen der Falsifikation standhalten. Es findet dann eine Evolution der Theorien statt. Die Theorien, die nicht widerlegt werden, bilden einen Korpus von bewährten Theorien. Die absolute Wahrheit ist uns nach Popper verschlossen. Hier steht er deutlich gegen klassische Philosophen wie Platon oder Descartes (vgl. 2.2.1., 4.1.1 u. 2.2.2), die der Auffassung waren, dass wir in die Grundprinzipien der Welt auch ohne sinnliche Erfahrungen direkt Einblick hätten. Erkenntnis ist für Popper ein mühsames Voranschreiten. Die Wahrheit erreichen wir letztendlich nicht; wir nähern uns ihr nur an, indem wir falsche Theorien aussondern. Auch wenn wir in der Zukunft den Punkt erreichen, dass wir über Theorien verfügen, die die Welt so darstellen wie sie tatsächlich ist, dann wüssten wir es nicht. Wir könnten es nur errahnen, da es uns nicht mehr gelingen würde, die betreffenden Theorien als falsch zu erweisen.

Explizit spielt der Kritische Rationalismus in der Sozialen Arbeit eine eher untergeordnete Rolle (Mührel 2011, 72; Lambers 2015, 276 f.). Lambers stellt fest, dass Lutz Rössner der einzige bekannte Vertreter ist, der seine Theorie auf die Wissenschaftstheorie des kritischen Rationalismus aufbaut. Eine gewisse Nähe findet er allerdings auch bei Staub-Bernasconi (ebd., 178; vgl. 4.2.1; 5.3 u. 5.4). Warum ist die Bedeutung des Kritischen Rationalismus in der Sozialen Arbeit eher gering? Für die Naturwissenschaften hat er eine herausragende Bedeutung (Wilsche 2013);

dies gilt auch für die empirisch orientierten Sozialwissenschaften (Brühl 2015). Allerdings spielen in den Sozialwissenschaften auch andere wissenschaftstheoretische Richtungen eine wichtige Rolle (z. B. Hermeneutik; vgl. 3.1.3). Von daher sind die wissenschaftstheoretischen Bezüge der Theorien Sozialer Arbeit plural (Mührel 2001, 75).

Was bisher nur mangelhaft umgesetzt ist, ist eine erkenntnis-, wissenschaftstheoretische und ontologische Durchdringung der Theorien Sozialer Arbeit. Dabei sind immer *zwei Ebenen* deutlich abzugrenzen (Borrmann 2016, 41 ff.): Die *Metaebene* der philosophischen Grundlegung und Reflexion sowie die *Ausführung einzelner Theorien*. Aussagen darüber, ob es eine Realität gibt oder nicht, was das Ziel von Wissenschaft ist, oder ob die Welt als feststellbarer Gegenstand zu fassen ist, sind der einzelnen Theorienbildung vorgelagert. Nur eine ausreichende Kenntnis der Philosophie kann Sozialpädagogen und Sozialarbeiterinnen eine Einordnung der Theorien in übergeordnete Rahmen ermöglichen. Fehlt diese metatheoretische Landkarte, dann bleiben die Gegensätze der Theorien Sozialer Arbeit (z. B. Theorie der Lebenswelt vs. Systemtheorien usw.) im Grunde unverstanden.

Urs Haeberlin, ein Theoretiker der Heilpädagogik, kritisiert den Kritischen Rationalismus (Haeberlin 2005, 215 ff.). Seine Kritik, die aus Sicht der Sozialen Arbeit ebenfalls gültig ist, umfasst folgende zentralen Punkte:

- Poppers Ansatz legt fest, dass die Wissenschaft wertfrei sein müsse. Dies ist für eine Wissenschaft der Sozialen Arbeit – und die Heilpädagogik – durchaus fragwürdig, da zentrale Zielsetzungen der Sozialen Arbeit substanziell zu ihr gehören. Die Menschenrechte als Fokus sind beispielsweise nicht verhandelbar (vgl. 5.2.3). Nach dem Kritischen Rationalismus sind alle Wertsetzungen der wissenschaftlichen Beurteilung entzogen. Die Menschenrechte würden somit als Vorgabe der Politik betrachtet. Wissenschaft hätte dann lediglich die Aufgabe, Mittel anzugeben, die zur Erreichung der Zwecke erforderlich sind. Das Problem liegt hier darin, dass veränderte Vorgaben der Politik prinzipiell Menschenrechte außer Kraft setzen könnten. Dies ist in der Geschichte immer wieder geschehen. Wäre dann Soziale Arbeit an den anderen, den Menschenrechten widersprechenden Werten, zu orientieren oder müsste Soziale Arbeit dann aufgrund ihrer substanziellen Verbindung zu Menschenrechten eine solche Politik bekämpfen?
- Der Kritische Rationalismus favorisiert den Sozialtechnologien bzw. Sozialingenieur. Dieses »Bild« tritt besonders deutlich auch an Carnaps Vorstellung einer Einheitswissenschaft sowie bei Popper hervor. Im Prinzip soll der Mensch genauso wie die Natur bearbeitet werden. Der Mensch ist ein Objekt für das bestimmte Gesetzmäßigkeiten gelten. Wenn die Ziele – die nicht durch die Wissenschaft bestimmt werden – festgelegt sind, kann die Wissenschaft Methoden benennen, um diese Ziele zu erreichen. Aktuelle Diskussionen zur Wirksamkeit Sozialer Arbeit liegen derartige Grundvorstellungen zugrunde (ebd.). Kritisch ist hier anzumerken, dass ein Menschenbild, das den Menschen als bearbeitbaren Gegenstand konzipiert, einerseits das technisch Machbare über-

schätzt und andererseits die menschliche Autonomie nicht als Ziel Sozialer Arbeit beinhaltet.

- Nach Auffassung des Kritischen Rationalismus sowie des Logischen Positivismus (Carnap) unterliegt auch das Soziale dem Prinzip der Kausalität. Ereignisse der Vergangenheit bestimmen die Zukunft. Der Zusammenhang basiert auf Gesetzmäßigkeiten. Die Wissenschaften haben die Aufgabe, diese Gesetzmäßigkeiten zu erfassen. Aufgrund der Kenntnis der Gesetzmäßigkeiten und daraus resultierender Methoden kann die Sozialarbeiterin oder Sozialpädagogin die Abläufe steuern. Problematisch ist, dass die Freiheit oder Subjektwerdung als Ziel dann als etwas angesehen werden, was sich technisch herbeiführen lässt. Aber ist Freiheit nicht gerade eine Befreiung aus Abhängigkeiten der Vergangenheit und eine Sprengung kausaler Gesetzmäßigkeiten? Anhand der Erziehungstheorie Kants (vgl. 10.2.1) lässt sich zeigen, dass zur Freiheit immer nur angestoßen werden kann. Sie lässt sich methodisch nicht herstellen. Freiheit ist gerade dadurch charakterisiert, dass sie den Rahmen des gesetzmäßigen Laufs der Dinge sprengen kann.

Die in Anlehnung an Haerberlin genannten Kritikpunkte bilden eine von außen kommende Kritik am Kritischen Rationalismus. Sie machen deutlich, dass Maik sich nicht einfach auf methodische Rezepte, die dann bei den Jugendlichen gewünschte Zustände herstellen, verlassen kann. Vom Träger wurde ihm allerdings gesagt, er hätte doch Soziale Arbeit studiert und müsse doch wissen, was zu tun sei, um gewünschte Zielzustände herzustellen. Er müsse doch wissen, wie man die Jugendlichen zu einem ordentlicheren Umgang mit den Räumen des Trägers bringen kann. Die genannte Kritik bringt zum Ausdruck, dass dies zumindest nur die halbe Wahrheit ist. Menschliches Verhalten ist nicht einfach herstellbar. Verhaltensmodifizierende Methoden können zwar eingesetzt werden. Deutlich muss aber bleiben, dass sich der Mensch als Wesen der Freiheit solchen Methoden auch entziehen kann (vgl. 3.2).

### 3.1.3 Erklären reicht nicht – Soziale Arbeit als sinnverstehende Wissenschaft: Schleiermacher und Dilthey

Der Begriff Hermeneutik leitet sich aus dem altgriechischen »*hermēneúein*« ab und bedeutet »aussagen«, »auslegen« »übersetzen« (Joisten 2009, 13). Als Grundrichtung der Wissenschaftstheorie grenzt sich die Hermeneutik vom Logischen Positivismus und Kritischen Rationalismus deutlich ab. Während die beiden zuerst genannten Grundrichtungen der Wissenschaftstheorie die Aufgabe der Wissenschaft darin sehen, die Wirklichkeit – und damit auch die soziale Wirklichkeit – zu erklären, zielt die Hermeneutik darauf, sie zu verstehen. Was ist mit »Erklären« gemeint? Im Rahmen des Logischen Positivismus (vgl. 3.1.1) und des Kritischen Rationalismus (vgl. 3.1.2) ist eine Erklärung eine allgemeine Aussage, die eine Ursache mit einer Wirkung verknüpft. »Immer, wenn Menschen frustriert sind, dann werden sie aggressiv«, wäre eine sehr einfache Annahme über einen Zusammenhang von Ursache und Wirkung.

Eine allgemeine Aussage behauptet den Zusammenhang nicht nur für ein einzelnes Ereignis, sondern erhebt den Anspruch allgemeiner Gültigkeit (Haeberlin 2005, 208 ff.). Damit erklärt sie den einzelnen Fall. Die allgemeine Aussage kann als gesetzesartiger Zusammenhang aufgefasst werden: »Immer wenn ..., dann ...«. Gilt ein Zusammenhang immer, lässt sich aus ihm auch eine Prognose für die Zukunft formulieren. Diese kann dann mit dem tatsächlich eintretenden Ereignis verglichen werden.

Wenn Maik ins Jugendheim kommt, grölen die Jugendlichen. Warum? Maik könnte im Sinne des Logischen Positivismus oder des Kritischen Rationalismus nach wissenschaftlichen Theorien über soziale Prozesse suchen, die das Grölen der Jugendlichen erklären. Nachdem er beispielsweise die Frustration-Aggressions-Theorie<sup>1</sup> gefunden hat, erklärt er sich das Verhalten der Jugendlichen durch die im Jugendtreff bestehenden Umstände. Maik wendet somit das allgemeine Gesetz (Immer wenn ..., dann ...) auf die konkrete Situation an. Das Gesetz verknüpft Ursache und Wirkung für alle vergleichbaren Situationen. Der Zusammenhang, den Maik hier feststellt, bildet eine kausale Verknüpfung. Entscheidend ist nun, dass sich Maik, wenn er sich wissenschaftstheoretisch auf den Logischen Empirismus oder den Kritischen Rationalismus bezieht, keinerlei Bezug zu den Absichten der Jugendlichen herstellt. An dieser Stelle setzt die Hermeneutik an (Brühl 2015, 103).

Sie geht nicht von Gesetzesaussagen aus, mittels derer sie Einzelfälle erklären möchte. Die Hermeneutik als Wissenschaftstheorie weist der Wissenschaft die Aufgabe zu, menschliche Äußerungen in ihrem Sinn zu verstehen. Wenn die Jugendlichen also grölen, müsste Maik in hermeneutischer Einstellung sich die Frage stellen, welchen Sinn sie mit dem Grölen verbinden. Die Hermeneutik sieht somit den Menschen nicht wie einen Naturgegenstand, bei dem Ursachen zu Wirkungen führen, sondern hebt das eigentlich Menschliche hervor: Der Mensch ist ein intentionales bzw. zielgerichtetes Wesen, das mit seinem Tun etwas beabsichtigt. Auch die Produkte, die der Mensch hervorbringt, sind Träger von Sinn. Wenn also die Jugendlichen etwas an die Wand schmieren, dann könnte Maik sich fragen, was der Sinn dieser Hervorbringungen ist.

Die Hermeneutik zielt darauf, das Verstehen von Sinn nachvollziehbar zu machen (Geisenhanslüke 2003, 42 ff.). Damit zielt sie auf menschliches Denken und Handeln und weiter auf alles, was der Mensch hervorbringt (z. B. Texte, Bauwerke, Institutionen). Es besteht der Anspruch, dass beispielsweise nicht nur Maik alleine bestimmte Schmierereien in einer bestimmten Weise deutet. Auch andere Interpreten sollten vergleichbare Deutungen hervorbringen. Nur unter dieser Voraussetzung ist Objektivität gewährleistet. Wäre dem nicht so, und würde jeder Interpret völlig individuelle Deutungen hervorbringen, dann könnte ein hermeneutisches Herangehen nicht

1 <http://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/frustrations-aggressions-theorie/5365>  
[7.11.2017]



als wissenschaftlich bezeichnet werden. Man hätte es dann mit völliger Beliebigkeit zu tun.

Der deutsche Philosoph und Theologe Schleiermacher (1768–1834) war der erste, der eine allgemeine Hermeneutik formulierte. Sein Ziel war es, dass Verstehen nachvollziehbar zu machen. Aus der Reflexion auf das Verstehen sollten sich praktische Anweisungen ergeben, wie eine Interpretation richtig vorzunehmen ist (Rohls 2016, 27 ff.). Dabei geht Schleiermacher nicht von der Selbstverständlichkeit des Verstehens aus, sondern vom Missverständnis (Josten 2010, 95 ff.).

Dies passt gut zu Maiks Situation, denn er hat Schwierigkeiten zu verstehen, wieso die Jugendlichen Mobiliar beschädigen. Schleiermacher hat sich nun nicht mit schwierigen Jugendlichen in der Sozialen Arbeit beschäftigt, sondern mit menschlichen Hervorbringungen wie Literatur und Kunstwerken. Trotz dieser Unterschiede lassen sich Grundüberlegungen Schleiermachers auch auf das beziehen, was die Jugendlichen, mit denen Maik zu tun hat, hervorbringen.

Schleiermacher definiert Hermeneutik als die Kunst, die Rede eines anderen richtig zu verstehen (Geisenhanslüke 2003, 44). Dabei unterscheidet er zwischen *grammatischer* und *psychologischer* Auslegung (ebd.). Erstere bezieht sich auf die Sprache und begriff das Handeln des Einzelnen als Resultat einer Sprache.

Maik kann die Jugendlichen nicht nur als Individuen sehen, sondern als Sprachbenutzer, die sich bestimmter Regeln bedienen. Wenn die Jugendlichen die Wände beschmieren oder Mobiliar zertrümmern, dann drücken sie damit nicht nur ihre eigene Stimmungslage aus, sondern benutzen Sprach- oder Stilregeln, um etwas darzustellen. Maik müsste sich demgemäß mit Ausdrucksformen Jugendlicher, z. B. mit Graffiti, beschäftigen, um die Sinngehalte der Äußerungen zu verstehen.

Die *psychologische Auslegung* bezieht sich dagegen auf den Einzelnen. Dabei unterscheidet Schleiermacher das divinatorische und das komparative Verstehen. (ebd., 45). Ersteres basiert auf der Verwandtschaft zwischen den Menschen. Wir sind fähig, uns in andere einzufühlen. Das komparative Verstehen dagegen vergleicht den Einzelnen mit seiner Bezugsgruppe und hebt durch den Unterschied die Besonderheit des Einzelnen hervor.

Schleiermacher fordert nun, dass sowohl das grammatische als auch das psychologische – damit auch das divinatorische und komparative – Verstehen immer zusammen zur Anwendung kommen, wenn etwas interpretiert werden soll. Der Interpret versteht – folgt er dieser Regel – mehr von einer Äußerung als der Akteur. Wir verstehen »... den Verfasser besser ... als er selbst, denn in ihm ist vieles dieser Art unbewusst, was in uns ein bewusstes werden muss« (Schleiermacher nach Geisenhanslüke 2003, 46). Die Objektivität des Verstehens wird garantiert, durch die Anwendung des richtigen Verfahrens. Bei seiner Beachtung wird garantiert, dass die Hermeneutik nicht nur individuelle Einfälle zur Interpretation hervorbringt, sondern Deutungen, die auch von anderen Interpreten Zustimmung erfahren.



Neben Schleiermacher ist der deutsche Philosoph Wilhelm Dilthey (1833–1911) ein weiterer zentraler Vertreter einer Hermeneutik als Wissenschaftstheorie (Lessing 2011, 105 ff.). In seinen frühen Schriften stellte Dilthey das divinatorische Verstehen in den Vordergrund (ebd.). Das Verstehen besteht dann im Nachvollziehen fremder Seelenzustände (Geisenhanslücke 2003, 47). Man kann nun fragen, wie es möglich ist, dass die Seelenzustände anderer nachvollzogen werden können. Dilthey geht hier von einem Analogieschluss aus (Lessing 2011, 111).

Maik erlebt beispielsweise das Verhalten seiner Vorgesetzten. Er kann immer nur äußere Vorkommnisse (Gesten, Stimme) erfassen. Wie weiß Maik, was sie meinen? Hier fragt sich Maik nun, was er meinen würde, wenn er sich so verhalten würde wie seine Vorgesetzten. Den Vorgesetzten wird also ein bestimmter innerer Zustand aufgrund ihrer Äußerung zugeschrieben. Voraussetzung dafür, dass die Zuschreibung des psychologischen Zustandes auch korrekt ist, ist die geistige Ähnlichkeit von Maik und seinen Vorgesetzten (Geisenhanslücke 2003, 47). Maik und seine Vorgesetzten müssen also einen gemeinsamen Kontext bzw. Hintergrund teilen. Dilthey bezeichnete diesen Hintergrund auch als objektiven Geist (Joisten 2009).

In seinen späteren Werken stellt Dilthey den Begriff des Ausdrucks in das Zentrum seiner Analysen. Maßgeblich ist nun die Trias Erleben, Ausdruck, Verstehen (ebd.). Verstehen richtet sich somit nicht mehr primär psychologisch auf das Erleben des Anderen, sondern auf dessen Ausdruck. Der Ausdruck existiert in der äußeren Welt und kann von allen Menschen prinzipiell beobachtet werden. Von daher erfüllt Diltheys Konzept nun in höherem Maße die Forderung der Objektivität. Maik würde nach dieser Vorstellung immer Ausdrücke beobachten, die er dann auf innere Vorgänge in anderen Menschen bezieht. Hier unterscheidet Dilthey zwischen elementaren und höheren Formen des Verstehens. Erstere sind eingebettet in alltägliche Abläufe. Maik wird von den Vertretern seines Trägers begrüßt. Er kann diesen Ausdruck, ohne darüber nachdenken zu müssen, verstehen. Immer wieder taucht jedoch das Problem auf, dass etwas nicht unmittelbar verstanden werden kann. Nun sind andere Lebensäußerungen zu erfassen (ebd.). Auch der ganze Lebenszusammenhang muss nun ggf. Berücksichtigung finden.

Wenn Maik das Grölen der Jugendlichen nicht verstehen kann, es ihm also fremd bleibt, könnte er im Sinne Diltheys erheben, ob die Jugendlichen sich immer so verhalten oder nur in bestimmten Situationen. Weiter könnte er die Biografie aber auch den gesamten Kontext der Jugendlichen untersuchen, um zu verstehen, was ihr Verhalten bedeutet. Ggf. orientieren sich die Jugendlichen auch an Jugendkulturen. Hier wären – im Sinne Diltheys – geistige Schöpfungen einzubeziehen, also z. B. Literatur zu bestimmten Jugendszenen.

Dilthey ist durch seine Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften besonders bekannt geworden (Danner 2006, 40). Während wir die Natur erklären, verstehen wir den Geist. Natürlich können auch Produkte menschlicher Hervorbringung erklärt

werden, z. B. das Grölen der Jugendlichen durch die Frustrations-Aggressions-Theorie; aber solche Erklärungen sind für Dilthey defizitär, denn sie behandeln den Menschen als ob er ein Teil der geistlosen Natur wäre (Habermas 1991, 178 ff.).

Von herausragender Bedeutung für die Hermeneutik ist der *hermeneutische Zirkel* (Danner 2006, 60 ff.). Verstehen setzt immer schon ein anfängliches Vorverständnis voraus.

Wenn man in einen Jugendtreff geht, kann man das, was dort geschieht, nur verstehen, wenn man bereits gewisse Vorbegriffe darüber hat, was Jugendliche sind oder was Erziehung oder Jugendarbeit bedeuten usw. Maik interpretiert die Geschehnisse auf Basis seines Vorverständnisses. Im besten Fall vertieft er dieses, indem er neue Erfahrungen sammelt oder entsprechende Fachliteratur durcharbeitet. So wird ihm womöglich klarer, welche Probleme Jugendliche haben. Das wiederum führt dann zu einer neuen Interpretation der Abläufe im Jugendhaus.

Zahlreiche Theorien der Sozialen Arbeit beziehen sich zumindest zum Teil auf die Hermeneutik (Lambers 2015, 272). Der Logische Positivismus und der Kritische Rationalismus werden vielfach als ungeeignet verworfen, um die sinnhaft strukturierte sozialpädagogische und sozialarbeiterische Realität zu erfassen.

Auch die den Logische Positivismus und den Kritischen Rationalismus charakterisierende Wertfreiheit der Wissenschaft wird nicht akzeptiert. Bereits Dilthey hat deutlich gemacht, dass die Hermeneutik auch Werte beinhaltet. Die Werte werden von der Hermeneutik jedoch nicht als zeitlos angesehen. Eine Auffassung, die von der objektiven Existenz von Werten ausgeht, wird abgelehnt (Danner 2006, 52). Werte ergeben sich aus dem Verstehen der geschichtlichen Hervorbringungen. Diese Auffassung setzt voraus, dass die Produkte, die der menschliche Geist hervorbringt, insgesamt werthaft sind (Haerberlein 2005, 190 ff.). In der heutigen Diskussion wird diese voraussetzungsreiche metaphysische These häufig zurückgestellt und versucht, eine Hermeneutik ohne die Annahme eines Sinnes der Gesamtentwicklung der Menschheit zu formulieren (Brühl 2015, 103 ff.).

## 3.2 Erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Fragen und ihre Relevanz für Soziale Arbeit

### 3.2.1 Theorienvielfalt als Herausforderung: Gibt es sicheres und objektives Wissen in der Sozialen Arbeit oder ist alles subjektiv?

Die Existenz mehrerer Theorien innerhalb der Sozialen Arbeit könnte den Eindruck erwecken, dass man sich über das, was tatsächlich der Fall ist, nicht einigen kann (Borrmann 2016). Hier ist anzumerken, dass in anderen Wissenschaften auch eine Theorienvielfalt vorliegt. So versteht sich beispielsweise die Soziologie (Münch 2004)

nicht ausschließlich als empirische Wissenschaft im Sinne des Logischen Positivismus oder des Kritischen Rationalismus (vgl. 3.1.1 und 3.1.2). Auch die Hermeneutik (vgl. 3.1.3) und das kritische Denken nehmen in ihr eine wichtige Rolle ein.

Auch in der Psychologie gibt es eine Vielfalt von Theorien. So stehen beispielsweise Lerntheorien kognitive Ansätze gegenüber. Einzelne Phänomene können durchaus durch unterschiedliche Theorien erklärt werden (Müsseler/Rieger 2017). Psychologische Theorien können sich weiter auf Bewusstseinsvorgänge, Gehirnprozesse und abstrakte Prozesskonfigurationen beziehen (ebd., 9). Allerdings ist auch die Sprache der Informationsverarbeitung nicht das letzte Wort im Bereich der Theoriebildung (ebd.). Mit weiteren, noch nicht absehbaren Entwicklungen, ist zu rechnen.

Angesichts dieser Sachlage in zwei zentralen Bezugswissenschaften der Sozialen Arbeit, die hier beispielhaft genannt wurden, ist die Dramatik, mit der die Theorienvielfalt in der Sozialen Arbeit häufig beklagt wird, als deutlich überzeichnet einzuschätzen. Ähnlich wie in anderen Sozialwissenschaften liegt in der Sozialen Arbeit eine Pluralität der wissenschaftstheoretischen Ausrichtungen vor.

Borrmann (2016) benennt als Grund für die Vielfalt der Theorien in der Wissenschaft der Sozialen Arbeit die unterschiedliche Gegenstandsbestimmung sowie den Stellenwert, den Wertaussagen erhalten. Er unterscheidet u. a. die folgenden Theorien:

- Theorien, die es sich zur Aufgabe machen, das *Hilfesystem in der Gesellschaft* zu beschreiben und zu erklären, verfahren wertneutral. Sie entwickeln in Anlehnung an die Luhmannsche Systemtheorie (vgl. 4.2.2 und 6.2.1.2) Konzepte, die Soziale Arbeit als Teilsystem der Gesellschaft erfassen. Gegenstand ist somit die Soziale Arbeit und ihr Beitrag innerhalb der Gesellschaft als eines ihrer Teilsysteme.
- Theorien, die streng *zwischen Disziplin und Profession unterscheiden*. Der Gegenstand der Wissenschaft Sozialer Arbeit ist hier die Profession. Die Profession wird reflexiv rekonstruiert. Eine Anlehnung an eine hermeneutische Wissenschaftstheorie ist hier gegeben (vgl. 3.1.3). Die Profession wertet zwar, dies gilt jedoch nicht für die Wissenschaft, die die Wertsetzungen der Praxis nur reflektiert.
- Theorien, die von einem *Bezugsproblem Sozialer Arbeit* ausgehen. Soziale Probleme bilden damit den Gegenstand sowohl der Profession als auch der Disziplin. Die Disziplin beinhaltet selbst Wertsetzungen. Z. B. greift sie beispielhaft in der Theorie von Staub-Bernasconi (vgl. 4.2.1 und 5.3) die Menschenrechte als normative Grundlage auf. Die Differenz zwischen positiv und negativ bewerteten Zuständen ist Teil des wissenschaftlichen Aussagesystems. Im Gegensatz zum Wertfreiheitspostulat einzelner wissenschaftstheoretischer Schulen geht man davon aus, dass Wissenschaft Werte begründen kann bzw. dass Bewertungen zur Disziplin gehören.

Studierende in den ersten Semestern, vielleicht auch Maik, werden möglicherweise die Frage stellen, welche Auffassung nun die richtige ist. Eine solche Fragestellung geht von einem sehr groben Realismus aus. Dabei wird angenommen, dass die Welt in ihren grundlegenden Strukturen durch Theorien wiedergegeben werden kann. Manche der bisher im Rahmen der Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie dargelegten Positionen legen so etwas tatsächlich nahe.

Das antike und mittelalterliche Denken (vgl. 2.2.1) ging davon aus, dass die Aufgabe der Wissenschaft darin besteht, die der Welt zugrundeliegende Wesensordnung aufzuklären. Soziale Arbeit wäre demnach eine zeitlos gültige Struktur, die durch die Theorie begrifflich zu fassen ist.

Kant (vgl. 4.1.2) stellte die Auffassung, dass es eine Ordnung der Welt gibt, die begrifflich abgebildet werden kann, grundsätzlich in Frage. Das »Ding an sich«, die Wirklichkeit hinter den Erscheinungen, ist nicht erkennbar. Von daher sind Theorien Zugänge bzw. Perspektiven auf die Wirklichkeit, die nicht den Anspruch stellen können und dürfen, die Welt wie sie an sich ist, wiederzugeben. Im Sinne des Kantischen Grundverständnisses bringen Wissenschaftlerinnen stattdessen die Soziale Arbeit als Erkenntnisgegenstand hervor. Im Sinne der kopernikanischen Wende prägt nicht das Objekt dem Bewusstsein seinen Stempel auf, sondern umgekehrt, das Bewusstsein formt das Erkenntnisobjekt in seiner grundlegenden Struktur.

Heidegger (vgl. 2.2.2.3) geht ebenfalls nicht von einem vorgegebenen Objekt aus. Was wir in den Blick bekommen, hängt für ihn wesentlich auch von unseren Zielsetzungen bzw. Entwürfen ab. In seinem Spätwerk akzentuierte Heidegger stärker als in seinem Frühwerk die Auffassung, dass unsere Entwürfe in gewisser Weise auch ein Geschick oder eine Schickung sind. Die Erkenntnisobjekte erscheinen im Rahmen des Daseins, das sich in einem bestimmten Verhältnis zum Sein befindet. Eine bestimmte Art Soziale Arbeit in ihrer Grundstruktur zu erfassen, wäre damit kein Abbild eines objektiven Seins, sondern eine geschichtliche Konstellation von Mensch und Welt in der sich das Erkenntnisobjekt abhängig von der Gesamtkonstellation zeigt. Eine Theorie, die – wie bei Staub-Bernasconi – von Bedürfnissen ausgeht und diese mit einem normativen Anspruch auf ihre Erfüllung verbindet, wäre im Sinne Heideggers kein objektives Abbild der Welt, sondern eher ein historisch hervorgebrachtes Selbstverständnis des Menschen und der Gesellschaft.

Sprachphilosophen wie Austin und Butler haben teilweise auf den Handlungscharakter der Sprache hingewiesen (2.2.3.3). Sprache bildet die Welt nicht in erster Linie ab, sondern erzeugt sie. Eine bestimmte Theorie Sozialer Arbeit schafft die Realität, die sie nach alltäglicher oder naiver Überzeugung objektiv beschreibt.

Peirce (2.2.3.4) hebt die Handlungsbedeutung der Theorie hervor. Die Theorie leitet unser Handeln. Im Gegensatz zu Kant, Heidegger oder auch Austin betont Peirce den realistischen Charakter der Theorien. Allerdings sind Theorien für ihn keine einfachen Abbilder der Wirklichkeit, sondern Werkzeuge, die ein erfolgreiches Handeln ermöglichen. Scheitert das Handeln, zeigt dies ein Defizit der Theorie. Neue Hypothesen müssen gebildet werden. Erst am Ende eines langen Forschungsprozesses würde nach Peirce die abschließende Theorie stehen. Peirces wissenschaftstheoretische Position favorisiert einen bestimmten Theorietyp. Es ist die Art von Theorie, die uns das Handeln ermöglicht, also eine Theorie, die eine technisch-instrumentelle Intervention in die soziale Wirklichkeit gestattet. Dieses Verständnis würde am ehesten der Theorie entsprechen, die in der Auflistung nach Borrmann (siehe oben) als letztes dargelegt wurde. Der Gegenstand »Soziale Probleme« würde in seiner Ursächlichkeit erklärt und durch geeignete Interventionen bearbeitet. Die Konzeption von Peirce favorisiert somit von Hause aus einen bestimmten Theorietyp, nämlich den, der ein erfolgreiches Handeln ermöglicht. Die beiden Theorien, die in der Auflistung nach Borrmann zuerst dargelegt wurden, sind mit Peirces Grundverständnis dagegen

kaum vereinbar. Die Reflexion auf die Profession führt gerade nicht zu instrumentell erfolgreichem Handeln, das wissenschaftlich fundiert ist. Hier wird eher das eigene Denken und Fühlen auf die Ebene der Bewusstheit gehoben. Es geht darum, die Profession tiefgehend zu verstehen. Technische Herangehensweisen im Rahmen dieser Reflexion werden kritisch hinterfragt. Letzteres führt nicht zu mehr Kompetenz im Sinne einer zielorientierten Kontrolle oder Verfügung über die soziale Wirklichkeit. Die Reflexion steht kritisch gegenüber einer zu stringenten Problemlösung im Sinne eines gesellschaftlichen Funktionierens. Diese wird teilweise als verfehlt angesehen. Auch ein Verständnis der Hilfe als Teilsystem der Gesellschaft führt zu keiner Theorie, die in einem technischen Sinne als Instrument zur Veränderung der Wirklichkeit eingesetzt werden könnte.

Im Sinne Heideggers wäre eine Theorie, die eine gezielte Bearbeitung von sozialen Problemen ermöglicht (also eine Handlungstheorie, vgl. 3.2.3) eher problematisch. Psychische Gesundheit ist kein Akt technischer Herstellung. Eine Sozialpädagogik, die der Profession Grundalgen für ihre Selbstreflexion gibt (zweiter Anstich in der Aufzählung nach Borrmann), wäre im Sinne Heideggers deutlich eher zu favorisieren. Wenn das Sein sich uns sehr unterschiedlich zeigen kann, dann erscheint eine als Technik verstandene Soziale Arbeit sehr kurzfristig und weitgehend auf den Horizont eines planenden und weltbeherrschenden Subjekts bezogen.

Die eingangs aufgeführte Alternative »objektiv oder subjektiv« ist somit falsch gestellt. Eine Theorie ist keine beliebige Meinung eines Autors. Es gibt Gründe in der Sache, dass sich die Soziale Arbeit unter einer bestimmten Perspektive in einer bestimmten Weise zeigt. Es wäre jedoch verfehlt zu glauben, dass die Soziale Arbeit so etwas wie eine Wirklichkeit jenseits der Beschreibungen wäre, die über sie produziert werden. Wenn empirische Forschung in Anlehnung an Konzepte wie die von Carnap oder Popper Gesetzmäßigkeiten über die soziale Wirklichkeit hervorbringt, dann zeigt sich die Welt unter einem bestimmten Aspekt. Dies schließt nicht aus, dass Soziale Arbeit unter anderen Aspekten eben nicht gesetzmäßig oder gleichförmig abläuft. Hier dominieren hochgradig individuelle Muster, die eben dann z. B. durch hermeneutische Zugänge (3.1.3) beschrieben werden können.

### 3.2.2 Ist Evidence-Based-Practice die alternativlose Zukunft?

Evidenzbasierte Soziale Arbeit wird im Allgemeinen mit Sozialer Arbeit gleichgesetzt, die sich an der Wirkungsforschung orientiert (Micheel 2013, 183). Dabei wird Evidenz nicht im Sinne einer in sich einleuchtenden Erkenntnis – wie beispielsweise bei Descartes (vgl. 2.2.2.1) – verstanden. Stattdessen bezieht man sich in der Evidenzbasierten Sozialen Arbeit auf ihre empirisch nachgewiesene Wirkung. Zentral ist dabei die Orientierung am messbaren Outcome (Ergebnis, Resultat). Letzterer muss sich als effektiv oder wirksam erweisen (Reidinger 2015, 173).

Steht man vor der Frage, welche Methode oder Intervention man in einer bestimmten Situation anwenden soll, ist die Methode bzw. Intervention zu wählen, die über die beste Evidenz verfügt. Das bedeutet, dass empirische Forschungsergebnisse vorliegen müssen, die eine Methode oder Intervention gegenüber anderen als wirksamer auszeichnen. Dabei ist nicht jede Art von Forschung geeignet, die Wirkung nach-

zuweisen. Es müssen mindestens zwei Messzeitpunkte vorliegen; weiter ist es erforderlich, dass eine Kontrollgruppe einbezogen wurde (Micheel 2013, 184).

Wollte Maik evidenzbasiert arbeiten, müsste er sich in der Literatur oder in Datenbanken darüber kundig machen, ob es für das von ihm zu bearbeitende Problem geeignete Methoden oder Interventionsformen gibt. Abschließend wäre die Methode oder Interventionsform auszuwählen, die am besten geeignet ist, das vorab definierte Ergebnis zu erzielen. Qualitative Forschung sowie Forschung, die ohne Kontrollgruppen arbeitet, können nicht als Wirkungsnachweis dienen (ebd., 186).

Evidence-Based-Practice geht von einem bestimmten Verständnis von Wissenschaft und Forschung aus. Letzteres hängt mit erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundannahmen zusammen (vgl. 2., 4.). Zentral ist dabei die Überzeugung, dass die soziale Wirklichkeit einer kausalen Erklärung zugänglich ist (Reidinger 2015, 174). Es dominiert ein naturwissenschaftliches, hypothesenprüfendes Paradigma mit positivistischem Wissenschaftsverständnis (ebd.). In 3.1.1 wurde Rudolf Carnaps Position als Beispiel für ein derartiges wissenschaftstheoretisches Grundverständnis dargelegt. Ziel der Wissenschaft ist es dabei, allgemeine Gesetze zu formulieren, die den Zusammenhang zwischen Ursachen und Wirkungen prognostizierbar machen. Evidenz bezog sich bei Carnap auf das unmittelbar Gewisse, das sich nicht bezweifeln lässt. Dies sind bei ihm in der ersten Fassung seiner Theorie die Elementarerlebnisse. Bei der Weiterentwicklung seiner Theorie zeigte Carnap, dass bereits elementare Sätze nicht mehr evident sind. Sie bilden Interpretationen elementarer Erlebnisse. Aber auch elementare Erlebnisse erschienen ihm im Rahmen der weiteren Entwicklung seiner Theorie nicht mehr evident. Was wir erleben, lässt sich letztlich nicht als ein unbestreitbares Fundament auszeichnen. Es steht immer im Horizont von Theorie und Sprache. Bereits dieser Blick auf einen zentralen Verfechter einer positivistischen Wissenschaftstheorie zeigt, dass der Anspruch einer Evidenzbasierung Sozialer Arbeit nicht einlösbar ist. Jedes Forschungsergebnis steht im Kontext bestimmter Fragestellungen und theoretischer Vorannahmen, so dass die durch Wirkungsforschung suggerierte Gewissheit sich bereits an dieser Stelle als Scheinsicherheit erweist.

Der Ansatz Poppers (vgl. 3.1.2) macht die Problematik noch deutlicher. Aufgabe der Wissenschaft ist nach ihm nicht die Verifikation von Hypothesen, sondern deren Falsifikation. Von daher müsste man Wirkungsbelege von Methoden und Interventionsformen durch weitere Forschung permanent einer kritischen Prüfung unterziehen und nicht unter dem Stichwort »Evidenz« als nicht mehr antastbare Gewissheit anpreisen. Da das Prädikat der »Evidenzbasierung« allerdings bei der Auseinandersetzung um knappe Finanzmittel im sozialen Bereich als Trumpfkarte fungiert, wird wissenschaftliche Seriosität in Form institutionalisierter Selbstkritik wenig gepflegt.

Während Carnaps und Poppers wissenschaftstheoretische Ansätze prinzipiell von einer durch Ursache-Wirkung-Beziehungen geprägten sozialen Realität ausgehen, stellen hermeneutische Ansätze (3.1.3) diese Grundauffassung in Zweifel. Maßgeblich für soziale Wirklichkeit sind nach diesem Ansatz Interpretationen. Der Mensch ist kein »Gegenstand«, der auf der Grundlage bestimmter Ursachen eine bestimmte Wirkung produziert. Aus der Sicht zahlreicher philosophischer Ansätze wird der Mensch stattdessen als freies Wesen angesehen, das selbst maßgeblich bestimmt, inwieweit

es eine Ursache auf sich wirken lässt. Ob eine Maßnahme Wirkung zeigt, ist letztlich abhängig von den freien Akten des Subjekts. Das Subjekt interpretiert seine Welt und lässt damit eine bestimmte äußerliche Einwirkung allererst als kausalen Faktor zu.

Was eine evidenzbasierte Soziale Arbeit ebenfalls ausblendet, ist die Frage, wer über die Zielsetzungen der Sozialen Arbeit entscheidet. Soziale Arbeit wird im Rahmen der Wirkungsforschung als technisch-instrumentelle Bearbeitung des Klienten verstanden. Eine bestimmte Methode oder Interventionsform wird ausgewählt, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Innerhalb der evidenzbasierten Sozialen Arbeit wird die Frage, wie das Ziel zustande kommt, nicht thematisiert. Es bildet eine externe Vorgabe durch die Politik bzw. die Gesellschaft oder den Träger.

Maik ist mit bestimmten Erwartungen konfrontiert. Seine Vorgesetzten wollen die Integration der Jugendlichen. Diese soll sich primär in entsprechendem Wohlerhalten zeigen. Der Träger erwartet, dass Maik über technisch-instrumentelles Knowhow verfügt, das eine Bearbeitung der Jugendlichen im Sinne der Vorstellungen des Trägers ermöglicht.

Diese Vorstellung einer Sozialen Arbeit steht gegen eine Arbeit, die am Diskurs orientiert ist und die Zielfindung als gemeinsame Aufgabe der Klienten und Sozialpädagogen ansieht.

Eine evidenzbasierte Soziale Arbeit beinhaltet ein bestimmtes Welt- und Menschenbild. Entscheidende Fundamente finden sich hier bei Descartes (vgl. 2.2.2.1). Für Descartes ist die Seele bzw. das Subjekt ein denkendes Ding, das dem ausgedehnten Ding gegenübersteht. Das ausgedehnte Ding, also die Welt sowie die anderen Menschen, die ihr angehören, gehorchen mathematisch-physikalischen Gesetzen. Alles ist berechenbar. Eine Soziale Arbeit, die der Wirkungsforschung folgt, betrachtet die soziale Welt als eine berechenbare Größe. Bestimmte Ursachen ziehen bestimmte Wirkungen nach sich. Das Subjekt ist sich der Geltung seiner Grundvorstellungen der Welt gewiss. Gott hat ihm – so Descartes – keine falschen Vorstellungen gegeben. Von daher ist die Welt durch die Kausalität geprägt und so ist es auch möglich, die Wirkungen von Interventionen zu berechnen bzw. die Intervention mit der besten Evidenz zu benennen.

Kant (vgl. 4.1.2) erkennt ebenfalls die Bedeutung der Ursache-Wirkung-Relation an. Sie gilt für die Wissenschaften im Allgemeinen. In ihrem Bereich gibt es keine Freiheit. Alles ist determiniert. Von daher passt die Wirkungsforschung in den Rahmen der theoretischen Philosophie Kants. Sie bildet jedoch bei ihm nicht das letzte Wort. Der Mensch ist für ihn Bürger zweier Welten. Als praktisches Wesen ist der Mensch frei. Obwohl also die Wirkungsforschung den Menschen unter einem Aspekt erkennt, verfehlt sie ihn unter seinem anderen Aspekt fundamental. Die Wirkungsforschung blendet die menschliche Freiheit völlig aus und begreift den Menschen als Naturwesen, das durch Ursachen genauso angestoßen wird, wie eine Billardkugel durch einen Queue. Kants Philosophie kann daher als ein Korrektiv gegen ein Verständnis Sozialer Arbeit gelesen werden, dass Methoden ausschließlich als Ursachen für zu erzielende Wirkungen begreift.

Noch deutlicher als Kant zeigt Heideggers Philosophie (vgl. 2.2.2.3), dass durch eine evidenzbasierte Soziale Arbeit ein bestimmtes Verhältnis zur Wirklichkeit im Ganzen mitgeliefert wird.



Maik wäre dann primär der Macher und die Jugendlichen die Objekte seiner intervenierenden Verrichtungen. Die Orientierung an der Wirkung würde – um mit Heidegger zu reden – Maik in die Welt des Gestells einfügen. Wenn Maik andere immer als Objekte betrachtet, die es mit evidenzbasierten Methoden zu traktieren gilt, dann kann er sich womöglich bald selbst nur noch als traktierbares »Etwas« begreifen. Dass das Sein mehr ist als das technisch verfügbare Seiende verbirgt sich somit für Maik.

Insgesamt werfen zahlreiche philosophische Ansätze ein kritisches Bild auf eine Soziale Arbeit, die sich an der Wirkungsforschung im Sinne eines non plus ultra orientiert. Partizipation, Diskursivität, Freiheit und der Transzendenzbezug des Menschen werden faktisch ausgeblendet. Was übrig bleibt ist der Mensch als determiniertes Wesen, das unter Verhaltensgesetzen wie unter einem Naturzwang steht. Ein derartiges Herangehen mag teilweise sinnvoll sein, da der Mensch immer auch Naturwesen ist. Es zeigt eine Perspektive, die sich durchaus auf den Menschen werfen lässt und die auch bestimmte Erfolge ermöglicht. Die Gefahr besteht in ihrer Absolutsetzung. Evidence-Based-Practice ist somit immer auch in ihren Grenzen in Bezug auf menschliche Ansprüche nach Sinn und Freiheit zu reflektieren. Nur unter dieser Voraussetzung kann sie eine Grundlage für Reflexion und Unterstützung bei der Entscheidung über Methoden und Interventionsformen in der Sozialen Arbeit bilden.

Kritiker in Bezug auf die Forderung einer Relativierung wirkungsorientierter Sozialer Arbeit heben hervor, dass eine Integration von qualitativen oder von quasi-experimentellen Methoden (Micheel 2013, 190) mehr Realismus hervorbringt. Den eher schwarzmalerschen, durch die Philosophie geleiteten Kritiken wäre damit die Spitze genommen, da die Implikationen einer verbesserten Wirkungsforschung weit weniger auf eine Welt der technischen Verfügbarkeit abstellen (vgl. Borrmann/Thiessen 2016). Allerdings bliebe auch hier im Einzelnen zu prüfen, welche Implikationen für das Welt- und Menschenbild modifizierte Verfahren einer evidenzbasierten Sozialen Arbeit haben.

### **3.2.3 Handlungen, Handlungsleitlinien, -konzepte und -methoden als Gegenstand wissenschaftlicher Begründung: Möglichkeiten und Grenzen von Ableitungen**

Als Disziplin zielt Soziale Arbeit darauf ab, dass eine wissenschaftlich fundierte Praxis ermöglicht wird. Bereits diese Aussage provoziert zahlreiche Nachfragen. Zentral sind dabei folgende Punkte:

- Was soll unter Wissenschaft verstanden werden?
- Wie soll das Verhältnis von Theorie und Praxis konzipiert werden?
- Wie konzipiert man die Einwirkung der Wissenschaft auf die Praxis?



In Bezug auf die Praxis lassen sich konkrete Handlungen, Handlungsleitlinien, -konzepte und -methoden unterscheiden. Wissenschaftliche Fundierung würde dann bedeuten, unter der Voraussetzung, dass ein Ausgangszustand und ein Ziel bekannt sind, Handlungsmöglichkeiten in Bezug auf verschiedenen Ebenen abzuleiten. Dieser Anspruch an die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Fundierung setzt allerdings voraus, dass ein bestimmtes Verständnis von Wissenschaft leitend ist. Wie im Zusammenhang mit Carnaps oder Poppers Theorie (vgl. 3.1.1 und 3.1.2) dargelegt, müsste in Bezug auf einen Ausgangszustand so interveniert werden, dass bestimmte Ziele erreicht werden.

Bezogen auf einen Fall:

Susi ist 28 Jahre und lebt seit ihrem 15. Lebensjahr in einer Einrichtung für Menschen mit Behinderung. Sie leidet an einer Spastik. In sozialen Situationen tritt diese auf. Dies führt bei Susi zu Ängsten, dass sie die Spastik nicht kontrollieren kann bzw. dass ihre Mitmenschen mit Ablehnung drauf reagieren. Die Praktikerin, die diesen Fall darstellt, legt bei der Analyse die Theorie von Seligmann zugrunde. Diese besagt, dass bei einer Zuschreibung des Verhaltens auf eine wenig bzw. gar nicht kontrollierbare Eigenschaft ein Gefühl der Hilflosigkeit entsteht. Von daher wäre eine Intervention angemessen, die Susi dabei hilft, ihre Spastik anzunehmen und gleichzeitig die angstbesetzten Erwartungen in Bezug auf andere Menschen zu reduzieren.

Die Intervention kann sich somit auf einzelne Handlungen, aber auch auf allgemeine Prinzipien des Handelns beziehen.

Beispielsweise könnte man ableiten, dass mit Susi Rollenspiele gemacht werden sollen, um ihre Zuschreibungsmuster neu zu strukturieren. Auf dieser Basis könnte Susi zu der Auffassung kommen, dass viele Menschen gar nicht negativ auf ihre Spastik reagieren usw.

Problematisch – wofür der Fall durchaus beispielhaft stehen kann – ist, dass jeder Fall weitaus vielschichtiger ist, als seine Beschreibung. Beim Fall »Susi« wird deutlich, dass die Beschreibung in gewisser Weise bereits Anleihen beim Theoriewissen macht. Ohne die Kenntnis des Konzepts der »Erlernenen Hilflosigkeit« würde der Fall Susi womöglich ganz anders beschrieben. Susi würde dann ggf. so dargestellt, dass ihre Angst direkt auf die Behinderung bezogen wird und als eine Art natürliches Schicksal dargestellt wird. Soziale Arbeit käme dann als Intervention gar nicht in Frage.

Versteht man die Wissenschaft im Rahmen eines hermeneutischen Modells (vgl. 3.1.3) dann ließe sich die Intervention nicht als eine Ursache denken, die Veränderungen kausal bewirkt. Grundlegend sind vielmehr Deutungen, die es ermöglichen, die Realität in einer bestimmten Weise darzustellen. Ähnlich wie bei der Theorie Kants (vgl. 4.1.2), in der das »Ding an sich« nicht erkannt werden kann, ist auch der »Fall an sich« nicht zugänglich. Der Fall erscheint stattdessen immer im Horizont eines bestimmten Vorverständnisses. Im Rahmen dieses Vorverständnisses wird der Fall weiter vertieft. Dabei beinhaltet die Vertiefung eine Reflexion bzw. ein erweitertes Verstehen.

Im Rahmen dieses Verstehensprozesses kommt es zu Veränderungen bei Susi. Die Intervention wird nicht im Sinne einer kausalen Einwirkung auf Susi verstanden, sondern als Erweiterung des gemeinsamen Verstehens.

Heidegger machte deutlich, dass unser Vorverständnis auf unsere Entwürfe bezogen ist. Wenn die Sozialarbeiterin Susi auf Basis der Theorie der »Erlernen Hilfflosigkeit« beobachtet, dann beinhaltet dieses Verständnis auch einen Entwurf. Die Sozialarbeiterin entwirft sich und die Situation in Bezug darauf, wie es sein könnte bzw. welches Potential in der Situation enthalten ist. Das Konzept der »Erlernen Hilfflosigkeit« erweitert Susis Möglichkeiten. Es geht nicht darum, eine als fixe Größe unterstellte Realität abzubilden, sondern darum sich im Lichte menschlicher Möglichkeiten zu entwerfen. Im Rahmen eines humaneren Miteinanders lässt sich Susis Situation in einer bestimmten Weise erfassen. Susi ist dabei auch als Wesen gedacht, das der Freiheit mächtig ist und das nicht einfach durch kausal herbeigeführte Manipulationen steuerbar ist.

Nach dieser Auffassung ist eine Handlung, ein Konzept bzw. eine Methode nicht einfach eine Wirkungen hervorbringende Ursache. Intervenierendes Handeln, Konzept und Methode sind vielmehr Rahmen, die ein Selbst- und Weltverständnis aufbauen. An den Klienten wird dieses als Deutungsmöglichkeit herangetragen. Im Rahmen eines Dialogs ist Verstehen die Grundlage für Veränderung. Das Rollenspiel, das mit Susi gemacht wird, ist keine Kausalursache, die Veränderungen im Sinne der Wirkungsforschung (vgl. 3.2.2) hervorbringt. Das Rollenspiel ist vielmehr ein Deutungsangebot, das Susi hilft, sich als Person in ihrem Verhältnis zur Welt neu bzw. anders zu verstehen. Die Ableitung von Interventionen aus Theorien stößt hier an eine prinzipielle Grenze. Verstehen bleibt im Kern unverfügbar. Der Klient ist grundlegend autonom und entscheidet letztlich selbst – oft nicht bewusst-, welche Intervention, Konzeption oder Methode er auf sich wirken lässt.

Eben wurden das kausal-analytische und das hermeneutische Wissenschaftsverständnis gegenübergestellt. Nur bei ersterem kann man klar zwischen Grundlagenwissenschaft und angewandter Wissenschaft trennen (Birgmeier 2014). In Bezug auf Susi ist das Konzept »Erlernen Hilfflosigkeit« im Rahmen der Grundlagenwissenschaft eine Erklärungstheorie. Letztere kann angewandt werden, um verändernd in die Wirklichkeit einzugreifen. Dies geschieht im Rahmen einer *angewandten Wissenschaft*. Letztere erarbeitet auf der Grundlage von Beschreibungen, Analysen und Erklärungen zielgerichtete Interventionsstrategien. Die Ziele werden dabei nicht der Wissenschaft entnommen, denn letztere ist nach analytischem Verständnis wertfrei. Die Ziele, die Soziale Arbeit in Bezug auf Susi formuliert, beziehen sich auf Normen (z. B. Menschenrechte). Letztere können aus dem Recht bzw. durch Vorgaben des Trägers zustande kommen. Auch eine Begründung im Sinne der normativen Ethik wäre vorstellbar.

Im Rahmen eines *hermeneutischen Wissenschaftsverständnisses* ist dagegen die Hervorbringungen von Deutungen entscheidend. Da Deutungen unmittelbar auf die Praxis zurückwirken können, ist eine ausdrückliche Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Anwendung nicht möglich. Die Kommunikation einer wissenschaftlich fundierenden Deutung hat bereits eine realitätsverändernde Wirkung.

Wenn die Sozialarbeiterin Susi ihre Problematik im Sinne der »Erlernen Hilfllosigkeit« deutet, verändert dies bereits Susi Verständnis. Sie sieht dann womöglich sich selbst und ihre Mitmenschen in einem neuen Licht.

Quer zur Unterscheidung in wissenschaftstheoretische Ansätze ist die Unterscheidung in Grundlagenwissenschaft, Handlungswissenschaft (Staub-Bernasconi, 2007) oder Praxiswissenschaft. Gerade die Soziale Arbeit wird vielfach als Handlungswissenschaft, praktische Wissenschaft oder Praxiswissenschaft konzipiert. Dabei liegt ein sehr komplexes und schwer entwirrbares Gemengelage vor. Der Hauptgrund hierfür ist eine insgesamt völlig heterogene Verwendung der Begriffe (Birgmeier 2003). So wird der Begriff der »Praxistheorie« (ebd., 83) vielfach als eher sehr anwendungsbezogene Theorie verstanden, die den unmittelbaren Bedürfnissen der Praxis entgegenkommt, sich damit aber vom Wissenschaftssystem und seinen Anforderungen weit entfernt. Soziale Arbeit als wissenschaftliche Disziplin ist damit nicht nur »Praxistheorie« sondern weitaus umfassender. Entscheidend ist, dass Soziale Arbeit nicht nur Beschreibung, Analyse, Verstehen und Erklärung ist. Sie zielt immer auch auf eine Veränderung der Wirklichkeit und beinhaltet deshalb notwendigerweise auch Interventionsformen und Wertsetzungen. Diese Breite ist prinzipiell in einer Angewandten Wissenschaft gegeben. Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft oder Praxiswissenschaft begnügt sich jedoch häufig nicht mit diesem in der Ingenieurwissenschaft als Angewandte Wissenschaft üblichen Verständnis zum Verhältnis von Theorie und Praxis. *In einer Handlungswissenschaft oder Praxiswissenschaft ist man häufig bestrebt, den Zusammenhang zwischen der deskriptiven und der normativen Ebene enger zu fassen als dies bei Angewandten Wissenschaften der Fall ist.*

Eine Handlungswissenschaft Sozialer Arbeit bezieht sich auf die Spezifika Sozialer Arbeit. Lebenslage und Problemkonstellationen bei Klienten werden beschrieben, analysiert und erklärt. Weiter geht es um die spezifischen Soll-Zustände, die erreicht werden sollen. In einer Theorie, die sich auf die menschliche Praxis insgesamt bezieht, werden Soll-Zustände nicht als Zielsetzungen verstanden, die den Tatsachen äußerlich hinzugefügt werden. Im Sinne der praktischen Philosophie beinhalten bestimmte »Tatbestände« ihre Bestform als ein ihnen innewohnendes Telos (vgl. 2.2.1 und 4.1.1). Subjekt oder Lebenswelt – wichtige theoretische Konzepte der Sozialen Arbeit – sind nicht ausschließlich deskriptive Begriffe. Sie beinhalten eine Tendenz in sich selbst, die Bestform zu erreichen. Wenn Soziale Arbeit in die Lebenswelt interveniert und den internen Widersprüchen der Lebenswelt bzw. ihren eigenen Potentialen folgt, dann trägt sie an diese keine von außen kommenden, der Sache wesensfremden Wertsetzungen heran. *Dieses Verständnis der Praxis steht konträr zu einem Ansatz, der fein säuberlich zwischen Beschreibung, Analyse und Erklärung auf der einen und Wertung auf der anderen Seite trennen möchte.*

Neben diesem allgemeinen Praxisbegriff nennt Birgmeier (2014) den speziellen Praxisbegriff. Dieser bezieht sich primär auf die Praxis einer Profession. Er entspricht am ehesten einer speziellen Handlungstheorie. Neben einer speziellen Handlungstheorie für Soziale Arbeit fordert Birgmeier (2009) eine allgemeine Handlungstheorie in der Sozialen Arbeit zu etablieren. Letztere zielt nicht auf die Erkenntnis spezifischen sozialarbeiterischen oder sozialpädagogischen Handelns, sondern auf das Han-

deln im Allgemeinen. Die Allgemeine Handlungstheorie wäre somit selbst keine Handlungstheorie, sondern eine Grundlagentheorie. In distanzierter Haltung würde hier der Wissenschaftler »Handlung« als einen Teil der Realität erforschen. Dabei würden allgemeine Fragen wie die, ob es neben Handlungsursachen auch Handlungsgründe gibt, untersucht. Die allgemeine Handlungstheorie sollte dann wiederum inspirierend in Bezug auf spezielle Handlungstheorien wirken.

Insgesamt schwanken sowohl Handlungs- als auch Praxiswissenschaften in Bezug auf die Frage, ob Wissenschaft letztlich eine distanzierte und objektivierende Stellung zur sozialen Realität einnehmen oder ob sie sich stattdessen als mit der Realität verknüpft begreifen soll. Betrachtet man philosophische Ansätze wie den von Kant, den von Heidegger oder Peirce dann wird deutlich, dass es eine reine Objektivität nicht geben kann. Bereits Kants Kategorien (vgl. 4.1.2) können als Handlungen (Prauss 1980) begriffen werden. Das Subjekt einigt die sinnlichen Impressionen im Sinne der Kategorien. Dieses Verständnis der Bedeutung von Handlungen wurde in der Nachfolge Kants vertieft und bekommt bei Heidegger eine Vorrangstellung vor der Theorie. Zuerst ist das Dasein in die Welt verwoben und erfährt die Gegenstände als Gebrauchsdinge. Erst im Anschluss wird die Welt schrittweise vergegenständlicht. Das zum Gegenstand gemachte Handeln wäre im Sinne Heideggers eine Verdinglichung. Insbesondere bleibt ausgeblendet, dass der Erkennende, der das Handeln analysiert, beschreibt und erklärt, selbst ein Handelnder ist. Auch er ist in praktische Zusammenhänge verwoben und kann diese nicht vollständig überschreiten. Eine allgemeine Handlungstheorie, die das Handeln als objektiven Gegenstand konzipieren möchte, würde auf ein Cartesisches Cogito (vgl. 2.2.2.1) zurückfallen und suggerieren, dass es eine Position gibt, die selbst nicht mehr durch eine Verwobenheit in eine praktische Wirklichkeit bestimmt ist.

Peirce (vgl. 2.2.3.4) hat besonders deutlich die Abhängigkeit der Theorie von der Praxis herausgestellt. Wir können nicht abstrakt an allem zweifeln. Die wissenschaftliche Fragestellung ist rückgebunden an ein praktisches Problem, für das es eine Lösung darstellt. »Der Blick von Nirgendwo« (Nagel 2012) ist eine Fiktion. Auf Basis der angeführten Überlegungen macht es durchaus Sinn, »Handlung« nicht als etwas aufzufassen, was wertneutral, völlig unabhängig davon, dass man selbst ein Handelnder ist, untersucht werden kann. In der aktuellen Handlungstheorie gibt es durchaus Anklänge in einer derart objektivistischen Haltung an das Problem heranzugehen. Von daher hat der der Begriff der Praxis, der sich traditionell auf die praktische Philosophie bezieht, durchaus den Vorzug ein objektivistisches Missverständnis zu vermeiden (Dornheim 1999). So spricht auch Birgmeier von einem normativen, einem emotionalen oder korrektiven (Birgmeier 2014, 79 ff.) Praxisbegriff. Diese Begriffe beziehen sich auf interne Gehalte, die ihre Zielsetzungen nicht auf von außen eingebrachte Wertsetzungen beziehen.

Noch stärker als diese Überlegungen lassen anthropologische (vgl. 8.) und sozialphilosophische Ansätze (vgl. 6.) Skepsis in Bezug auf den Handlungsbegriff aufkommen. Der Handlungsbegriff hebt die subjektive Absicht hervor. Gerade diese erfährt in vielen Theorien, die in 6. und 8. behandelt werden, starke Einschränkungen. Lévinas (vgl. 6.2.2.2) sieht das Subjekt so, dass es sich dem Anderen verdankt. Derrida (vgl. 6.2.2.3) sieht uns im Netzwerk der Zeichen; Buber (vgl. 8.2.3) im Rahmen von

Begegnungen. Die Intentionalität (Absicht) ist hier durchgängig zweitrangig und bezieht sich auf etwas anderes, das sie allererst ermöglicht.

Bei der Entscheidung, welchem Begriff »Handlung« oder »Praxis« der Vorzug zu geben ist, muss allerdings auch mitbedacht werden, dass Birgmeier den Handlungsbegriff nicht rein intentional, sondern gleichzeitig auch auf Basis der Widerfahrnis konzipieren möchte (ebd., 95 ff.).

Die Überschrift des aktuellen Unterkapitels warf die Frage nach der Ableitbarkeit der Praxis aus der Theorie auf. Die insbesondere auch an der Philosophie orientierten Überlegungen zeigen, dass Ableitbarkeit nur unterstellt werden kann, wenn von einem sehr technischen Verständnis Sozialer Arbeit ausgegangen wird. Sobald die Komplexität der menschlichen Welt in den Blick kommt und deutlich wird, dass die Wissenschaftlerin selbst Teil der Welt ist, die sie beschreibt, wird auch deutlich, dass ihre scheinbar objektiven Beschreibungen vielfach auf Missverständnissen über die menschliche Situation in der Welt resultieren. Wissenschaftliche Begründung ist somit nur eingeschränkt möglich. Ihr Verhältnis zur Praxis besteht eher darin, Deutungsmöglichkeiten bereitzustellen, die eine facettenreiche Sicht auf das eigene Selbst und die Welt ermöglichen. Deutungen können dabei hilfreich sein, wenn sie es zulassen, die Lebenssituation im Sinne der Adressaten zu verbessern. Letzteres geschah in Bezug auf Susi, auch wenn die Praktikerin ursprünglich meinte, das Konzept der »Erlernten Hilflosigkeit« im Sinne einer Ableitungsbasis für kausalwirksame Interventionen verstehen zu müssen.

## 4. Ontologie

### 4.1 Was ist tatsächlich der Fall? Realität oder Konstruktion – ontologische Positionen und Soziale Arbeit

Die Sozialpädagogin Frau Rebhan leitet eine Bildungseinrichtung mit zehn Lehrkräften in N. Neben den Lehrkräften sind einige Verwaltungsangestellte an der Einrichtung beschäftigt. Zwischen dem Team der Lehrkräfte und Frau Rebhan gibt es zahlreiche Konflikte. Frau Rebhan wirft dem Team vor, sich nicht ausreichend zu engagieren. Beispielsweise waren vor kurzer Zeit neue Lehrunterlagen zu erstellen. Das Team signalisierte, dass es sich außerstande sieht, die Unterlagen neben den regulären Tätigkeiten zu erstellen. Die Abhaltung des Unterrichts, die Durchführung von Prüfungen, der Besuch von Bildungsmessen (zur Gewinnung neuer Schüler) sowie weitere Tätigkeiten, nehmen derart viel Zeit in Anspruch, so dass keine Zeit bleibt, die Unterlagen zu erstellen. Die Leiterin führt dagegen an, dass die Erstellung der Unterlagen nötig sei und dass engagierte Lehrkräfte nicht bei jeder Tätigkeit auf die Uhr sehen sollten. Obendrein wäre die Belastung viel geringer, als es von den Lehrkräften dargestellt wird.

Nachdem der Konflikt zu eskalieren droht, benachrichtigt Frau Rebhan ihren Vorgesetzten, Herrn Freudenberg, der neben der Einrichtung in N. noch für dreizehn weitere Einrichtungen zuständig ist. Herr Freudenberg kommt mit einer Kollegin zu einer Aussprache in die Einrichtung. Nachdem deutlich wird, dass sich die Leiterin Frau Rebhan und das Team gegenseitig heftige Vorwürfe machen, empfiehlt Herr Freudenberg eine externe Supervision. Das Team stimmt sofort zu. Frau Rebhan dagegen zweifelt am Nutzen einer Supervision. Nachdem ein Supervisor ausgewählt wurde, nimmt Frau Rebhan Kontakt mit ihm auf und versucht ihre Sicht der Situation, die sie für sachgemäß hält, darzustellen. Der Supervisor begegnet Frau Rebhan mit großem Verständnis, so dass sie den Eindruck gewinnt, er würde die tatsächlichen Zusammenhänge erfassen und sie dabei unterstützen, auf das Team verändernd einzuwirken. Bei der ersten Supervisionssitzung ist Frau Rebhan jedoch massiv enttäuscht. Der Supervisor verhält sich neutral und bringt auch den Auffassungen der Teammitglieder großes Verständnis entgegen.

Nach der Supervision recherchiert Frau Rebhan im Internet und stellt fest, dass der Supervisor einem konstruktivistischen Ansatz bei der Supervision folgt. Dabei geht man davon aus, dass Menschen über keinen unmittelbaren Zugang zur Realität verfügen und sich stattdessen in einer Wirklichkeit bewegen, die Produkt ihrer eigenen Erkenntnistätigkeit ist (von Ameln 2004, 54). Am deutlichsten wird Frau Rebhan der Ansatz des Supervisors anhand des 3. Axioms des Kommunikationstheoretikers Paul Watzlawick. Dieses lautet: »Die Natur einer Beziehung ist durch die Interpunktion der Kommunikationsabläufe seitens der Partner bedingt« (ebd., 59). Das bedeutet, dass Handlungsabläufe durch die Partner in unterschiedliche kausale Zusammenhänge gebracht werden. Das Team beispielsweise sieht Frau Rebhan als Verursacherin der Probleme; Frau Rebhan dagegen sieht das mangelnde Engagement des Teams als Ursache.

Was ist nun tatsächlich der Fall? Was ist wirklich, real oder seiend? Bereits in der griechischen Antike – u. a. bei Platon und Aristoteles – wurde diese Frage gestellt. Das philosophische Teilgebiet, das sich mit dieser Frage befasst ist die Ontologie (altgriechisch: *on* = Sein; *logos* = Lehre) oder Allgemeine Metaphysik (altgriechisch: *metá* = nach; *phýsis* = natürliche Beschaffenheit) (Meixner 2011). Die Aufgabe der Ontologie (= Allgemeine Metaphysik) besteht darin, die allgemeinen Strukturen alles Seienden zu erfassen. Diese Herangehensweise setzt in gewisser Weise voraus, dass es das Wirkliche tatsächlich gibt. Es soll allerdings nicht nur in seiner Existenz behauptet werden. Grundlegend für die Ontologie ist es, aufzuzeigen, welche allgemeinen Merkmale das Wirkliche hat. So kann man beispielsweise postulieren, dass alles Wirkliche in seinem Kern Einzelnes oder Einzeldingliches ist.

Die Situation in der Bildungseinrichtung wäre nach dieser ontologischen Auffassung am besten so zu beschreiben, dass man von einzelnen Personen ausgeht, die bestimmte Eigenschaften haben. Beziehungen wären dann nachrangig. Nach Auffassung des österreichisch-amerikanischen Kommunikationswissenschaftler Paul Watzlawick (1921–2007) hängen dagegen die Eigenschaften nicht an den einzelnen Personen, sondern entstehen durch Zuschreibung. Frau Rebhan definiert die Mitglieder des Teams als wenig engagiert. »Wenig engagiert« gehört nicht als dauerhafte Eigenschaft zu einzelnen Teammitgliedern, sondern wird durch Deutungen zugewiesen. Frau Rebhan interpunktiert (setzt die Gliederungszeichen) so, dass »wenig engagiert« die Ursache des Problems wird.

Die Realität existiert hier nicht unabhängig vom Handeln der Akteure. Sie wird im Rahmen des Handelns geschaffen und permanent fortgeschrieben.

Für Eigenschaften ist die eben skizzierte Sichtweise gut nachvollziehbar. Die Ontologie stellt aber auch die Frage nach den Dingen, z. B. was einen Baum als Ding ausmacht. Allgemein könnte man seine Materialität als eine fundamentale und allgemeine Eigenschaft auffassen. Auch das Merkmal, ein Einzelnes zu sein, könnte als allgemeinstes Charakteristikum eines Baumes genannt werden. Im Sinne einer konstruktivistischen Herangehensweise würde man auch den Dingcharakter auflösen und stattdessen fragen, durch welche Prozeduren z. B. ein Strom von Erlebnissen als Dinge erfasst wird.

Die Ontologie hat im Laufe ihrer Geschichte verschiedene grundlegende Modelle entwickelt. Im Folgenden werden einige Grundpositionen vorgestellt. Die antike und mittelalterliche Position (vgl. 4.1.1) orientiert sich primär an Platon und Aristoteles. Bereits deren Positionen formierten sich auf der Basis von Auseinandersetzungen mit anderen Philosophen. So zogen die vor Platon und Aristoteles agierenden Sophisten die Möglichkeit der Erkenntnis grundsätzlich in Zweifel. Es gibt nach deren Auffassung nicht das Wirkliche, das wir erkennen können. Dieses bleibt uns verschlossen. Der Mensch erkennt deshalb immer nur seine eigenen Vorstellungen der Wirklichkeit. Er wird zum Maß aller Dinge, so ein Leitspruch des Sophisten Protagoras (481–411 v. Chr.). Gegen diese Auffassung wenden sich Platon und Aristoteles. Nach ihrer Sicht können wir das Wirkliche erfassen. Wir sind zudem in der Lage, seine Grundstrukturen zu erkennen. So können wir aussagen, dass es Einzelnes gibt (z. B. einen



Baum) und wie dieses Einzelne zu seiner speziellen Form kommt (warum der Baum grüne und keine blauen Blätter hat und warum er die Wurzeln im Erdreich und nicht in der Baumkrone hat).

Neuzeitliche Positionen (vgl. 4.1.2) berücksichtigen stärker als ältere Auffassungen den Menschen und sein Erkenntnisvermögen (hierin den antiken Sophisten nicht unähnlich). Das »Ding an sich«, das, was hinter unseren Vorstellungen liegt, können wir gar nicht erkennen. Wir erkennen nur im Rahmen dessen, was unsere Erkenntnis uns ermöglicht. Diese Auffassung wurde von Kant vertreten. In diesem Zusammenhang wird Kant als Vorläufer des Konstruktivismus gesehen (von Ameln 2004, 13). Nach Kants Auffassung (vgl. 4.1.2) erscheinen uns nicht nur menschliche Beziehungen, sondern auch die Natur durch das Raster unserer Anschauungen und Urteile. Wenn wir sehen, dass ein Stein fällt, ist dies nur durch Wahrnehmen, Denken und Erkennen ermöglicht. Ob da draußen in der Welt, unabhängig von unserem Erkennen, ein Stein fällt, wissen wir nicht. Der Supervisor, der die Einrichtung besucht, könnte in Kant einen Kronzeugen gegen die Behauptung finden, dass wir die Realität so wie sie ist, erkennen können.

Die Prozessontologie Whiteheads (vgl. 4.1.3) überwindet eine Vorstellung, die das einzelne Ding ins Zentrum stellt. Zentral sind Beziehungen. Dies gilt nicht nur für menschliche Beziehungen, sondern auch für die gesamte Natur. Die Welt ist eher ein Netz als ein Ding. Und unser Erkennen ist Teil dieses Netzes.

Letztendlich hat in der Gegenwartsphilosophie der Konstruktivismus immer mehr an Dominanz gewonnen. Ontologische Fragen erscheinen ihm veraltet. Wenn alles eine Konstruktion des Menschen ist, reicht es aus, die Art und Weise zu verstehen, wie wir konstruieren.

Wenn Frau Rebhan das Team als »nicht engagiert« ansieht, dann erscheint die Frage, ob dies tatsächlich so ist, aus konstruktivistischer Sicht altmodisch. Die Welt an sich ist verborgen.

Es gibt demnach keine Realität der Beziehung zwischen Frau Rebhan und dem Team. Die Sichtweisen bedingen nach Auffassung der Konstruktivisten die Natur der Beziehung. Die Natur oder das Sein wird hier als prinzipiell unbestimmt angesehen. Erst das menschliche Erkennen bringt Unterscheidungen in die Welt. Frau Rebhan unterscheidet anders als das Team. Die Frage, wer Recht hat, ist also sinnlos, da es keine Realität ohne Erkenntnistätigkeit der beteiligten Parteien gibt.

Aber widerspricht diese Auffassung nicht unserem alltäglichen Verständnis? Gehen wir nicht doch im Allgemeinen davon aus, dass es etwas gibt, das wir durch Aussagen oder Urteile wiedergeben? Wenn dort auf der Erde ein Stein liegt, sagen wir: »Dort liegt ein Stein auf der Erde«. Wir verstehen den Satz dann nicht bloß als Projektion oder subjektive Sichtweise. Wir meinen vielmehr, dass dort tatsächlich ein Stein liegt. Entspricht also nicht die Auffassung, dass es Wirkliches gibt und wir es erkennen können, den tatsächlichen Gegebenheiten? Gerade die sinnlichen Wahrnehmungen legen letzteres nahe. Aber sie könnten durchaus reine Erscheinungen sein. Gerade anhand der Theorie Descartes (vgl. 2.2.2.1) lässt sich zeigen, dass man an der Realität der Außenwelt zweifeln kann und dass sinnliche Wahrnehmungen die Existenz von



Dingen nicht verbürgen können. Jede Wahrnehmung könnte durchaus eine Täuschung darstellen.

Frau Rebhan scheint eine realistische Position einzunehmen und geht davon aus, dass das was sie sinnlich wahrnimmt auch tatsächlich existiert. Sie unterstellt damit, dass die Beziehungen unabhängig von den Sichtweisen der Beteiligten existieren. Für Frau Rebhan scheint es objektiv so zu sein, dass die Teammitglieder nicht ausreichend engagiert sind. Ihre Beschreibung: »Das Team ist nicht engagiert« ist damit (für Frau Rebhan) also die Wiedergabe einer objektiven Realität.

Insgesamt zeigt sich, dass bestimmte Beispiele die konstruktivistische Position nahelegen, andere Beispiele jedoch den Konstruktivismus durchaus fragwürdig erscheinen lassen (z. B. dass dort ein Stein liegt). Gilt also für bestimmte Bereiche der Wirklichkeit der Konstruktivismus und für andere ein Realismus? Diese Lösung würde das Problem des Kriteriums aufwerfen. Nach welchem Gesichtspunkt entscheidet man, wann welche Position anzuwenden ist?

In der aktuellen philosophischen Diskussion hat Markus Gabriel einen Entwurf vorgelegt, den er als neuen Realismus bezeichnet. Danach wäre sowohl die Auffassung von Frau Rebhan als auch die des Teams real. Da die jeweiligen Sichtweisen existieren, sind sie real. Nach Gabriel gibt es jedoch keine übergeordnete Perspektive, die es ermöglicht, zu entscheiden, ob Frau Rebhan oder das Team Recht hat. Niemand besetzt nach Gabriel den Ort des Absoluten bzw. ist in der Lage eine Perspektive einzunehmen, die frei ist von aller Subjektivität bzw. Interessen.

In 4.2 werden zwei für die Soziale Arbeit sehr relevante konträre Systemtheorien dargelegt, die sich in ihren ontologischen Aussagen grundlegend unterscheiden. Die ontologischen Fragen werden anhand dieser Darstellung mit aktuellen Fragen der Theorieentwicklung verknüpft.

#### **4.1.1 Ideen und Substanzen als Fundament der Realität: Sind Platon und Aristoteles relevant für Soziale Arbeit?**

Die Anfänge der abendländischen Philosophie liegen im antiken Griechenland (Steenblock 2002, 30 ff.). Sie begann (etwa 600 v. Chr.) als Naturphilosophie und hatte das Ziel, den Ursprung von allem, was es gibt, zu finden. Leitend war die Überzeugung, dass es das Seiende gibt. Die Wirklichkeit ist keine Konstruktion, sondern steht dem Menschen gegenüber. Dabei ist der menschliche Geist geeignet die Wirklichkeit zu erkennen. Der Mensch will nicht nur die Fakten erkennen. Er will wissen, was dahinterliegt, was der Ursprung von Allem ist.

Aristoteles, der Schüler Platons, hat in seiner Metaphysik diese ersten Philosophen, die vor Sokrates und Platon auftraten, dadurch charakterisiert, dass sie einen ersten Urstoff annahmen. Alle Einzeldinge bestehen aus diesem Urstoff, wobei die Grundsubstanz bei jeder Veränderung erhalten bleibt. Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit sollten hier natürliche Phänomene ohne Rückgriff auf die Wirkkraft von Göttern erklärt werden (Masek 2012, 26). Noch heute benutzen wir

solche Modelle, indem wir z. B. behaupten alles Wirkliche bestünde aus Elementarteilchen. Egal wie etwas zusammengesetzt ist, man kann es zerlegen und dann auf den Grundstoff stoßen, aus dem alles besteht (Atome, Quarks usw.). Nicht alle Philosophen vor Sokrates und Platon gingen von materiellen Stoffen als Grundstoffen aus. Pythagoras (570–510 v. Chr.) – ein anderer Philosoph, der vor Sokrates und Platon lebte – nahm an, dass alles aus Zahlen besteht. Auch dieses Konzept, das sich auf etwas Ideelles als Grundstoff der Welt bezieht, hat seine Plausibilität. Z. B. lässt sich die Musik auf Zahlenverhältnisse zurückführen. Auch die chemischen Elemente beziehen sich auf die Zahl der Protonen.

Seit den Anfängen der Philosophie sind die Fragen nach Ursachen und Gründen im menschlichen Leben präsent. Dabei reicht ein Bezug auf höhere oder spirituelle Mächte bzw. Götter nicht mehr aus.

Eine Erklärung wie die, dass beispielsweise ein böser Geist die Mitglieder des von Frau Rebhan geleiteten Teams (siehe Beispiel) befallen habe und so eine effektive Arbeit nicht möglich ist, wird in einem durch die Philosophie geprägten Umfeld grundsätzlich ausgeschlossen.

Das *Defizit in den Modellen der Philosophen vor Sokrates und Platon* liegt darin, dass sie von Grundstoffen oder Grundprinzipien ausgingen, die sich nicht grundlegend von dem unterscheiden, was sie hervorbringen. So nahm der erste Philosoph Thales das Wasser als Urstoff an. Das Problem ist dabei, dass das Wasser sich nicht grundlegend genug von dem unterscheidet, was sich aus ihm entwickelt, z. B. eben konkrete Dinge wie Steine, Blumen usw.

Platons (428–347 v. Chr.) Metaphysik ist komplexer. *Das Prinzip wird deutlicher von dem abgehoben, was aus ihm entsteht.* Beispielsweise ging Platon von der Existenz zahlreicher Menschen aus. Es lässt sich nun die Frage stellen, was das Prinzip dieser vielen Menschen ist. Es gibt allgemeine Merkmale, die allen Menschen gemeinsam sind. Diese Merkmale können Elemente einer Definition sein. Die Definition bezieht sich dabei nicht nur auf einen einzelnen Menschen, sondern auf alle, die unter den Begriff Mensch fallen. Nun lässt sich die Frage stellen, was die Bedeutung der Definition ist. Da die Definition sich nicht nur auf ein einzelnes Exemplar des Menschen bezieht, sondern auf alle, kann ihre Bedeutung nicht dadurch erläutert werden, dass man auf einen einzelnen Menschen zeigt. Man müsste auf etwas Allgemeines zeigen, also etwas, was man mit den Sinnen nicht wahrnehmen kann bzw. was nicht empirischer Natur ist.

Diese Überlegungen führen Platon zu seiner Ideenlehre. *Ideen sind nichts Einzelnes, sondern etwas Allgemeines.* Sie gelten für alle Exemplare, die unter einen Begriff oder eine Definition fallen. Dabei sind Ideen nicht etwas, was sich Menschen ausgedacht haben. Sie existieren wirklich. Sie sind das im eigentlichen Sinne Wirkliche. Ideen sind die Ursache dafür, dass es einzelne Exemplare von »Dingen« gibt, die unter die Idee fallen. Es gibt somit eine Idee des Menschen (nur eine). Diese Idee ist die Ursache dafür, dass die vielen Menschen in ihren grundlegenden Merkmalen gleich sind (Rehfus 2012, 51 ff.).

*Konkrete Dinge sind damit für Platon in ihrer Wertigkeit zweitrangig.*

Der einzelne Mensch, z. B. Frau Rebhan, verwirklicht die Idee oder Eigenschaft des Mensch-Seins. Mensch zu sein, ist für Frau Rebhan eine wesentliche Eigenschaft. In Urteilen wird von Rebhan das Mensch-Sein ausgesagt. Das Urteil ist in gewisser Weise eine Widerspiegelung des Sachverhalts, dass Frau Rebhan unter das Mensch-Sein fällt.

Frau Rebhan ist also ein Mensch, weil es ein Prinzip des Menschseins (platonische Idee) gibt, dass sie als Menschen formt, in einer Weise, dass sie fühlen, denken, handeln usw. kann wie es eben Menschen tun. Das Geschehen zwischen Frau Rebhan und dem Team könnte man weiter als Gruppenprozess auffassen. Für Gruppen wurden idealtypische Abläufe gefunden, z. B. das der Machtkampf als Gruppenphase ein normales Phänomen ist. Solche Abläufe gelten nicht nur für die konkrete Gruppe, die aus Frau Rebhan und dem Team besteht. Sie sind allgemein und gelten für alle einzelnen Gruppen. Es gibt also ein allgemeines Konzept zur Sozialen Gruppe. Wie soll dieses Konzept in seinem Sein verstanden werden? Ist es etwas Einzelnes wie die konkrete Gruppe in der oben beschriebenen Bildungseinrichtung? Sicherlich nicht! Das Konzept gilt für viele Gruppen. In Anlehnung an Platons Lehre vom Seienden (Ontologie, Allgemeine Metaphysik) kann man das allgemeine Gruppenkonzept im Sinne einer platonischen Idee interpretieren.

Eine weitere wissenschaftliche Theorie soll das hier Dargelegte zusätzlich veranschaulichen. Die Balancetheorie des Sozialpsychologen Heider<sup>1</sup> besagt, dass in Dreierkonstellationen unbalancierte Strukturen nicht stabil sind. Wenn beispielsweise Frau Rebhan gegenüber einem Thema oder Gegenstand die gleiche Einstellung hat wie das Team, dann tendiert die Situation dahin, dass es zu einer Veränderung kommt. Entweder werden sich Frau Rebhan und das Team annähern oder die Haltungen zum Gegenstand bzw. Thema werden verändert. Ein balancierter Zustand wird angestrebt, so dass bei einer konflikthafter Beziehung zwischen Frau Rebhan und dem Team auch abweichende Einstellungen zu dem jeweiligen Thema oder Gegenstand zustande kommen.

Man kann nun ontologisch orientiert fragen, welchen Status eine solche Gesetzmäßigkeit hat. Sie gilt nicht nur für einzelne Dreierkonstellationen, sondern prinzipiell für alle. *Sie ist damit das Eine über dem Vielen.* Damit leistet die Gesetzmäßigkeit strukturell dasselbe wie die Ideen Platons. Genauso wie eine bestimmte Farbe (Farbe als solche) nicht nur an einem einzelnen Menschen vorgefunden werden kann, sondern an allen, ist das sozialpsychologische Gesetz nicht nur für die Dreierkonstellation in der von Frau Rebhan geleiteten Einrichtung zutreffend, sondern in allen dem Beispiel entsprechenden sozialen Strukturen. Das Gesetz existiert also – im Sinne Platons – neben dem konkreten Einzelnen.

Diese Denkweise wird heutzutage größtenteils als abwegig empfunden. Das platonische Konzept ergibt sich jedoch relativ ungezwungen, wenn man sich klarmacht,

---

1 [https://www.beltz.de/fileadmin/beltz/.../127759-III\\_Anwendungsbeispiele.pdf](https://www.beltz.de/fileadmin/beltz/.../127759-III_Anwendungsbeispiele.pdf) [7.11.2017]

dass für viele Vorkommnisse in der Welt Grundprinzipien angegeben werden können, die sie erklären. So erklären Evolutionsbiologen den Menschen durch Prinzipien wie Selektion und Mutation. Dabei gehen sie davon aus, dass diese Prinzipien selbstverständlich sind und dass weitere Nachfragen, in welcher Form das Prinzip der Selektion oder Mutation existiert, überflüssig sind. Letztlich stellt sich aber doch die Frage, was das Sein dieser Prinzipien ist. In welcher Weise existieren sie? Sind sie real oder bloß menschliche Fiktionen? Und wenn letzteres der Fall wäre, warum entfalten diese Prinzipien eine Wirkung in dem Sinne, dass sie die Abläufe alles Lebendigen formen?

Das bisherige Beispiel aus der Sozialpsychologie greift auf eine Gesetzmäßigkeit zurück, die von Heider im 20. Jh. entdeckt wurde. Das Vorbild für solche Gesetzmäßigkeiten bilden die seit dem 15. Jh. entdeckten Naturgesetze. Der in dieser Zeit entstehenden neuen Physik ging es darum, die Bewegung von Körpern durch mathematische Modelle zu erklären und damit auch vorherzusagen (v. Weizsäcker 1988, 111 ff.). Der freie Fall eines Körpers im Vakuum ist berechenbar. Wenn beispielsweise die Fallhöhe bekannt ist, kann die dafür benötigte Zeit durch Einsetzung in die entsprechende physikalische Gleichung berechnet werden. Galilei ging davon aus, dass das Buch der Natur in mathematischen Zeichen geschrieben ist. Gott ist im Grunde ein Mathematiker. Für alles, was materiell existiert, gelten bestimmte physikalische Gesetzmäßigkeiten. Diese können im Sinne Platons als allgemeine Gesetze verstanden werden und bestimmen die Abläufe für den Einzelfall. Ähnlich wie der Physiker Galilei ging Werner Heisenberg im 20. Jh. davon aus, dass die grundlegenden Prinzipien der Natur platonisch verstanden werden müssen und damit als allgemeine Strukturen den Einzelfall bestimmen (Schiemann 2008, 78 ff.).

Als Platon seine Ideenlehre entwickelte, hatte er keine modernen wissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten im Sinn. Wissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten sind damit ein modernes Beispiel, um Platons Lehre von den Ideen zu verdeutlichen. Platon schwebten bei seiner Konzeption erst einmal eher alltägliche Begriffe vor. So kennt er eine Idee des Menschen, eine Idee der Drei, des Kreises, des Großen oder des Schönen (Martin 1973). Entscheidend an dieser Stelle ist, dass er beispielsweise bei der Idee des Kreises nicht einen konkreten, auf ein Blatt gemalten, Kreis meint. Letzterer ist immer ungenau. Selbst wenn der erste Blick den Eindruck erweckt, dass es sich um einen perfekten Kreis handelt, wird man, wenn man eine Lupe verwendet, sehen, dass es sich doch um keinen exakten Kreis handelt. Es gibt Abweichungen von der idealen Linie, Zacken usw. Der ideale Kreis ist eine platonische Idee. Man könnte einwenden, dass der ideale Kreis nur eine von Menschen erzeugte Definition ist, ihm aber in der Wirklichkeit nichts entspricht. Platon kennt auch die Idee der Gleichheit. Was ist die Idee der Gleichheit? Man könnte sagen: Gleichheit bedeutet, dass zwei Dinge gleich sind. Allerdings – so Platons Einwand – gibt es keine absolute Gleichheit in der Sinnenwelt. Zwei Streichhölzer sind beispielsweise nie absolut gleich lang. Überhaupt müssen wir – so Platon – schon über ein Konzept der Gleichheit verfügen, um urteilen zu können, dass zwei konkrete Dinge wirklich gleich sind. *Wir kennen die Gleichheit gar nicht aus der Erfahrung.* Wir verfügen als Menschen immer schon über das Konzept der Gleichheit. Wir haben es nicht gelernt. Alles Lernen setzt die Kenntnis der Gleichheit bereits voraus. Um beispielsweise zwei Reize als gleich oder ähnlich zu erkennen, muss ich die Konzepte der Gleichheit und Ähnlichkeit schon

kennen. Bestimmte Grundprinzipien müssen sozusagen dem Menschen bereits bekannt sein, damit Lernprozesse stattfinden können.

Platon ging es in seiner Ideenlehre primär um die praktischen Ideen. Zentral sind hier das Gute und das Gerechte (Fröhlich 2015, 167 ff.). Erläuterungen zu eher theoretische Ideen wie der der Gleichheit dienen oft dazu, die Ideenlehre plausibel zu machen. Die praktischen Ideen sind noch stärker als die theoretischen Ideen von besonderer Relevanz für das gesamte menschliche Leben.

Wenn man die Ideenlehre Platons kennenlernt, kann man zuerst den Eindruck gewinnen, dass es hier um wenig praxisrelevante Fragen geht. Ob eine Gesetzmäßigkeit als ideales Objekt unabhängig von den Einzelnvorkommnissen existiert oder nicht, wird vom Fachwissenschaftler und insbesondere vom Praktiker wahrscheinlich als wenig relevant eingestuft. Sobald jedoch die praktischen Ideen ins Spiel kommen, erhalten die ontologischen Fragen sofort eminente Bedeutung.

Frau Rebhan und das Team haben einen Konflikt. Beide beziehen sich auf Vorstellungen vom Guten und vom Gerechten. Frau Rebhan hält es für gerecht, wenn die Teammitglieder nicht jede Arbeitsstunde akribisch aufrechnen. Das Team wiederum hält die Vorstellungen von Frau Rebhan für überzogen. Gibt es jenseits der Meinungen eine Basis auf die man sich beziehen kann?

Nach Platon wären dies praktische Ideen. Das Gerechte befindet sich über den einzelnen Fällen. Menschen beziehen sich immer wieder auf dieses eine Gerechte (Idee). Das Gerechte existiert wirklich. Allerdings können wir als Menschen die Ideen nicht einfach erkennen (Decorte 2006, 21 ff.).

Nach Platon beziehen sich Frau Rebhan und das Team auf das Gute und die Gerechtigkeit. Die Idee des Guten und des Gerechten sind real. Auch die Einzelnvorkommnisse auf die sich die Ideen beziehen, sind real. Von daher ist *Platon kein Konstruktivist*. Die Frage wie wir leben sollen, ist nicht in jedermanns Belieben gestellt. Es gibt eine vorgängige Ordnung (Fröhlich 2015, 167 ff.). Allerdings sind unserer Erkenntnis Grenzen gesetzt. Niemand kann die Idee der Gerechtigkeit abschließend definieren. Weder Frau Rebhan noch das Team haben direkt Zugang zu ihr. In seinem Höhlengleichnis weist Platon darauf hin, dass die Ideen der Sonne vergleichbar sind. Es ist uns nicht möglich, direkt in die Sonne zu schauen. Allerdings können wir die Spiegelungen im Wasser sehen und daraus unsere Schlussfolgerungen ziehen. Diese führen jedoch zu keiner umfassenden Erkenntnis.

Im Folgenden soll die Relevanz der platonischen Theorie für die Soziale Arbeit nochmals knapp zusammengefasst werden:

- Das soziale Geschehen ist durch Gesetzmäßigkeiten bestimmt. Als Beispiel wurde Heiders Balancetheorie genannt. Im Sinne Platons können Gesetze als Prinzip verstanden werden, die nicht nur für einen Fall, sondern für alle vergleichbaren Fälle gelten. Platons Ideenlehre macht hier verständlich, warum es in der Welt Regelmäßigkeiten gibt und warum wir diese erkennen können. Die Ontologie liefert hier einen tieferen Grund dafür, dass die Wissenschaft

Gesetzmäßigkeiten formulieren kann. Die Gesetzmäßigkeiten sind als ideelle Realität existent.

- Zentral für Platon sind praktische Ideen. Sie bilden wesentliche Ziele für die Praxis der Sozialen Arbeit. Wenn man Gerechtigkeit oder das Gute als Zielsetzungen ansieht, dann ergeben sich aus Platons Ideenlehre Argumente, die zeigen, dass diese Ideen real sind. Das Gerechte und das Gute sind nach Platon tatsächlich in der Welt verankert. Sie sind nicht nur subjektive Meinungen einzelner. Eine rationale Diskussion über das Gute und das Gerechte ist möglich.

Es gibt somit starke Argumente, die für die Existenz der Ideen sprechen. Auf der anderen Seite führt die Annahme der Ideen in zahlreiche Widersprüche (Martin, 1973). So wechselt Platon zwischen der Behauptung der Ideen und ihrer Kritik. Platon wäre ein schlechter Philosoph, wenn er seine Ideenlehre nur dogmatisch behaupten würde. *Als Philosoph begründet er die Position, verarbeitet aber auch die Einwände gegen sie.* Ein bekanntes Beispiel ist das Argument vom »dritten Menschen«. Im Dialog Parmenides zeigt Platon, dass die Annahme einer Idee des Menschen dazu führt, dass immer neue Ideen des Menschen nötig werden. Um die Idee des Menschen und den konkreteren Menschen unter einen allgemeinen Begriff zu bringen, benötigen wir einen neuen Allgemeinbegriff, eben den dritten Menschen. Aber der dritte Mensch steht über der Idee des Menschen und dem konkreten Menschen. So wird ein weiterer Allgemeinbegriff des Menschen (der vierte Mensch) erforderlich usw.

Diese kleine Kostprobe in philosophischer Detailerörterung macht sicher rasch deutlich, warum tiefgehende philosophische Diskussionen in der Sozialen Arbeit eher auf Reserve stoßen. Man sieht eher eine intellektuelle Spielerei als eine praxisrelevante Fragestellung. Hier muss allerdings festgehalten werden, dass die Widersprüche der Ideenlehre, die Platon aufzeigt, deutlich machen, dass die Ideen schwer zu denken und zu erkennen sind.

Die Gerechtigkeit beispielsweise ist eben kein Konzept, das sich einfach definieren und dann anwenden ließe. Insbesondere die grundlegenden Ideen wie die des Einen, des Seins, des Guten oder des Schönen, entziehen sich einer einfachen Erkenntnis. Es sind keine Dinge, die wir mittels unserer Sinne erfassen können. Als geistige Wesen haben wir zwar Zugang zur Wirklichkeit des Einen, Guten usw. aber es ist uns prinzipiell verwehrt, diese Wirklichkeit mit eindeutigen Begriffen und Urteilen zum Ausdruck zu bringen. Anhand der Idee der Einheit macht Platon dies nochmals deutlich (ebd.). Das Eine ist eines, aber es existiert auch. Von daher hat die Idee des Einen Anteil an der Idee des Seins. Die Idee des Einen ist in sich gar nicht eine sondern zwei (Eines und Sein). Dieser Widerspruch macht deutlich, dass Ideen keine Wirklichkeit sind, die wir problemlos mit unseren für die alltäglichen Dinge des Lebens geschaffenen Erkenntniswerkzeugen erfassen können.

Letztlich gibt es auch im Sinne Platons keine eindeutige Lösung für den Konflikt zwischen Frau Rebhan und dem Team. Um zu entscheiden, wer Recht hat, müssten wir über die Idee der Gerechtigkeit verfügen. Im Gegensatz zum Konstruktivismus

geht Platon zwar davon aus, dass diese Idee existiert. Jedoch können wir sie mit den Mitteln unseres Denkens nicht ganz erfassen. Von daher kann es keinen absoluten Richter geben, der hier entscheidet. Was sich aus Platon Philosophie jedoch klar ergibt, ist die Forderung, das Gespräch fortzusetzen.

Die gemeinsame Suche nach Wahrheit, das Durchprobieren von Hypothesen usw. führt uns zusehend zu einer Bekanntschaft mit den Ideen. Allerdings wäre es eine fatale Gefahr, wenn jemand glauben würde, er hätte die höchsten Ideen nun abschließend erfasst. Eine totale Herrschaft wäre möglicherweise die Konsequenz einer solchen Ontologie. Karl Popper hat in seinem Buch »Die offene Gesellschaft und ihre Feinde« (2003) diese Risiken beschrieben und gezeigt, dass man Platon auch als Fürsprecher einer Diktatur interpretieren kann. Philosophenkönige gehen dabei dann davon aus, über die Wahrheit zu verfügen und die Menschheit gemäß ihrer Einsichten regieren zu können.

Aristoteles (384–322 v. Chr.) war ein Schüler Platons. Er setzte sich intensiv mit der platonischen Ideenlehre auseinander (Rehfus 2012). In seiner *Metaphysik* behandelt er die allgemeinsten Fragen, die das Seiende betreffen (Aristoteles 1989). Eine Auseinandersetzung mit Platons Ideenlehre bildet einen wichtigen Inhalt dieser Schrift (Martin 1973, 133 ff.). *Während Platon die Ideen als abgetrennt von den Sinnen dingen gedacht hat, führt Aristoteles die beiden Elemente zusammen.* Die Idee des Menschen ist für Aristoteles keine vom einzelnen Menschen separierte Einheit. Sie ist vielmehr Teil des konkreten Menschen. Bezogen auf das Beispiel der von Frau Rebhan geleiteten Einrichtung hätte das sozialpsychologische Gesetz von Heider keine neben der konkreten Wirklichkeit gesonderte Existenz. Das Gesetz ist nach Aristoteles Konzept Teil der konkreten Wirklichkeit (Masek 2012). Man könnte nun zu der Auffassung kommen, dass es für Aristoteles nur die mit den Sinnen erfassbare Wirklichkeit gibt und das Allgemeine lediglich der Abstraktion entspringt. Der Mensch erkennt den Gegensatz und projiziert den Allgemeinbegriff in ihn hinein. Heiders Gesetz hätte in der Realität dann keinerlei Rückhalt. Es wäre ausschließlich eine vom Menschen gedachte Zusammenfassung der Erfahrung. Entgegen dieser Möglichkeit, den Zusammenhang zu denken, haben für Aristoteles die allgemeinen Ideen Realität. Sie sind allerdings in der sinnlichen Welt verankert. *Das Allgemeine und das Einzelne bilden eine Einheit.*

Damit versteht Aristoteles das Seiende in seiner wesentlichen Bedeutung als konkrete Einzelheit. Diese bezeichnet er als die erste Substanz (Welsch 2012, 213 ff.). Der einzelne Mensch wäre damit ein Beispiel für eine Substanz. Die platonische Idee des Menschen ist in diese konkrete Substanz integriert. Alles, was am Menschen wesentlich ist, kommt allen Menschen zu. Es bildet sozusagen den Kern des Menschseins. Obwohl dieser Kern allen Menschen zukommt, existiert er nicht als allgemeine Idee unabhängig vom Menschen, sondern ist immer Teil des einzelnen Menschen.

Das gelungene Menschenleben ist für Aristoteles kein allgemeines Konzept, das neben den einzelnen Menschen existiert. Es ist als Kraft oder Potential im einzelnen Menschen anwesend. Frau Rebhan und das Team existieren als Einzelne. Sie tragen



sozusagen Potenziale einer gelungenen Entwicklung in sich. Auch das Miteinander in der Gruppe findet sein Maß nicht an einem externen Konzept der Gerechtigkeit. Die Gruppe selbst trägt die Tendenz einer positiven Verwirklichung in sich. Zentral ist hier das Bild eines Keims, der sich entfaltet. Die gelingenden Entwicklungen einzelner Menschen wie auch der Gruppe sind in der Sache angelegt. Sie sind nicht bloß subjektive Erfindungen oder Setzungen.

Aristoteles hat diese Zusammenhänge mit dem Konzept der *vier Ursachen* sowie den Begriffen *Möglichkeit* und *Wirklichkeit* näher analysiert. Dabei ist wichtig, dass diese Elemente im Bereich der Erfahrung nie isoliert auftreten. Jedes einzelne Element ergibt sich durch das Zusammenkommen dieser Elemente. Damit ein konkretes Einzelnes existieren kann, bedarf es der Materie, der Form, der Wirkursache und eines Zieles. Gegenstände der sinnlichen Welt beinhalten obendrein Mögliches und Wirkliches.

Jedes konkrete Seiende hat Ursachen. Als Ursache spielt in der heutigen Diskussion fast ausschließlich die Wirkursache (Kausalität) eine Rolle. Ein Ereignis der Vergangenheit wirkt hier kausal auf ein gegenwärtiges Ereignis.

Wenn Frau Rebhan das Team als wenig engagiert wahrnimmt, wird sie ihm vermehrt Vorwürfe machen. Frau Rebhan ist allerdings nicht nur durch bestimmte Wirkungen aus der Vergangenheit bestimmt. Es muss eine materielle Grundlage vorhanden sein, damit Frau Rebhan überhaupt existieren kann. Weiter hat Frau Rebhan auch Zielvorstellungen, die sie insbesondere in ihrem Verhalten bestimmen. Beispielsweise möchte sie die Einrichtung voranbringen. Hier ist sie nicht nur das Resultat vergangener Ereignisse, sondern selbst Handelnde, die aufgrund der eigenen Pläne ihr Handeln steuert. Frau Rebhan ist zudem keine zufällige Zusammensetzung aus einfacheren Teilen (Atome usw.). Sie ist ein strukturiertes Wesen.

Diesen Aspekt erfasst Aristoteles mit dem Begriff der Formursache. Die Formursache steht den platonischen Ideen sehr nahe, ist allerdings nicht vom konkreten Einzelwesen abgetrennt. Auch die Gesamtsituation kann nicht als zusammenhanglose Anhäufung von Einzelementen verstanden werden. Sie besitzt eine Struktur und hat in diesem Zusammenhang eine eigene Dynamik.

Nun geht Aristoteles bei den Zielen nicht in erster Linie von subjektiven Zielen aus. Frau Rebhan mag zwar subjektiv das Ziel haben, die Einrichtung voranzubringen. Unabhängig davon kann man fragen, für was eine derartige Einrichtung überhaupt da ist. Damit sind objektive, in der Sache fundierte Ziele, angesprochen. Der Mensch verfügt nach Aristoteles nicht nur über subjektive Ziele. Das Menschsein bringt auch objektive Sachverhalte mit sich. In seiner Ethik sieht er das Streben nach Glück als zentral für den Menschen an (vgl. 5.2.1.1). Diese ethische These, die die Objektivität des Glücksstrebens behauptet, muss in der Ontologie ihre formale Begründung finden. In der Ontologie oder Metaphysik geht es noch nicht um das bestimmte Ziel des Menschen, sondern allgemeiner darum, dass jedes Einzelne eine Zielursache hat. Jedes Einzelwesen (Substanz) strebt von sich aus einen bestimmten Zustand der Vollkommenheit an. Der Fuchs will beispielsweise sein Wesen als Fuchs realisieren. Dies gelingt ihm ohne individuellen Beitrag. Die Fuchsnatur sichert sozusagen, dass der unreife Fuchs zu einem vollwertigen Fuchs wird, der das Ideal der Gattung verwirklicht. Beim Menschen ist die Natur nicht in gleicher Weise bestimmend. Zwar gibt es



eine dem Menschen gemäße Entwicklung zur Vollendung. Diese erreicht der Mensch jedoch nicht ohne seinen Beitrag. Der Mensch muss seine Natur erkennen. Sie kommt nicht naturwüchsig zustande. Sie muss handelnd herbeigeführt werden. Aufgabe der Philosophie – und damit zuerst einmal der Ontologie – ist es, die tatsächlichen Strukturen des Seienden zu erfassen und dem Menschen vor Augen zu führen. Auf dieser Basis kann ihre Überführung in Handeln erfolgen (Flashar 2015).

Neben der Ursachenlehre sind die Begriffe Wirklichkeit und Möglichkeit von zentraler Bedeutung. Jede Pflanze besitzt z. B. einen Keim. Dieser stellt ihre Möglichkeit dar. Das Mögliche ist noch nicht wirklich. Der Keim ist noch keine Pflanze. Ein Klavierspieler, der noch nicht spielt, ist noch kein wirklicher Klavierspieler. Erst wenn er spielt, verwirklicht der Klavierspieler sein Wesen. Die Wirklichkeit bewertet Aristoteles höher als die Möglichkeit.

Eine soziale Einrichtung, die ihre Möglichkeiten nicht ausschöpft, wäre schlechter zu bewerten, als eine Einrichtung die ihre Möglichkeiten auch umsetzt. Hier hätte Frau Rebhan starke Argumente gegen das Team. Sie könnte argumentieren, dass die Einrichtung von der Sache her mehr vollbringen könnte, als sie es tatsächlich zustande bringt. In Bezug auf ein einzelnes Teammitglied könnte sie sagen, dass es sein Potential nicht ausschöpft.

Aristoteles geht wie Platon von der Realität der Welt aus. Das eigentlich Wirkliche sind für ihn die ersten Substanzen. Dabei ist jedes konkrete Einzelne erst einmal als Substanz zu bezeichnen. Die Substanzen sind allerdings komplex (verschiedene Ursachen, Möglichkeit und Wirklichkeit). Sie sind auch die Grundlage für Eigenschaften, Beziehungen und Größen.

Frau Rebhan hat beispielsweise eine schwarze Haarfarbe. Ihre Haarfarbe hat für Aristoteles kein selbständiges Sein, sondern befindet sich an Frau Rebhan. Frau Rebhan hat auch ein bestimmtes Gewicht. Letzteres ist ebenfalls nichts selbständig Seiendes, sondern etwas, was von Frau Rebhan abhängt. Viele Merkmale, die Frau Rebhan hat, könnten auch anders sein. Beispielsweise könnte Frau Rebhan sich tätowieren lassen. Sie wäre dann zum Zeitpunkt 1 nicht tätowiert, zum Zeitpunkt 2 dagegen tätowiert. Frau Rebhan wäre aber deshalb immer noch Frau Rebhan. Sie hätte sich substanzuell nicht verändert. Allerdings gibt es auch Eigenschaften, die für Frau Rebhan wesentlich sind. Hier hebt Aristoteles das Menschsein hervor. Wäre Frau Rebhan kein Mensch mehr, dann wäre sie auch nicht mehr Frau Rebhan. Das Menschsein und der konkrete Mensch hängen also in fundamentalerer Weise zusammen als beispielsweise die Eigenschaft, ob jemand über ein Abitur verfügt oder nicht. Das Menschsein ist das Wesen von Frau Rebhan. Dieses Wesen fasst Aristoteles auch als die zweite Substanz.

Die Soziale Arbeit hat es mit einzelnen Menschen, Familien, Gruppen und Gemeinwesen zu tun. Von daher ist die Frage: Was ist ein Mensch? Was ist eine Gruppe? usw. fundamental. Nach Aristoteles haben alle diese Gebilde einen Sinn

bzw. ein Ziel. Es sind nicht nur Fakten, die beliebig manipuliert werden dürfen bzw. können. Von der Sache selbst geht jeweils ein Maßstab aus. Für die Soziale Arbeit bedeutet dies, dass sie sich nicht beliebige Ziele setzen kann. Ihre Ziele ergeben sich im Sinne des Aristoteles aus einem fundamentalen Nachdenken über den Menschen und die Gemeinschaft. Der Mensch kann erkennen, was das Ziel des menschlichen Lebens ist. Er kann aus der Sache auch Wertsetzungen ableiten. So ist der Sinn der Gemeinschaft beispielsweise darin zu sehen, dass der Mensch sein soziales Wesen verwirklichen kann. Diese Auffassung, dass die einzelnen Substanzen ihren Sinn und ihr Ziel in sich tragen, ist konträr zu der Auffassung, dass jedes Ziel durch Menschen beliebig gesetzt werden kann. Ziele Sozialer Arbeit würden sich im Sinne des Aristoteles nicht durch beliebige Festlegungen des Gesetzgebers ergeben. Sie liegen in der Natur der Sache. Ein menschliches Leben trägt in sich das Potential seiner Entfaltung. Die Aufgabe der Sozialen Arbeit besteht dann darin, dieses Potential so zu fördern, dass es zur Verwirklichung kommt.

Damit steht das Konzept des Aristoteles konträr zu konstruktivistischen Auffassungen. Es gibt eine vorgängige Wesensordnung. Jedes konkrete Einzelne trägt in sich seine Wesensbestimmung. Diese ist kein Konstrukt, sondern kann der Sache entnommen werden. Der Mensch hat sozusagen die Aufgabe die Welt so zu erfassen wie sie tatsächlich ist. Dabei bezieht er sich nicht nur auf Fakten, sondern immer auch auf Werte und Normen.

Beispielhaft sollen für die Soziale Arbeit relevante Ansätze genannt werden, die starke Anklänge an die Aristotelische Ontologie besitzen:

- *Martha Nussbaum* bezieht sich mit ihrem Capability Approach (vgl. 6.1.2) direkt auf Aristoteles. Dabei werden durch Strukturen Fähigkeiten ermöglicht. Begriffe der Aristotelischen Metaphysik bilden hier einen zentralen metatheoretischen Hintergrund. Insbesondere der Gegensatz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, sowie die Annahme dass die Verwirklichung der bloßen Möglichkeit vorzuziehen ist, sind leitend für Nussbaums Ansatz (Sedmak/Babic/Bauer/Posch 2011).
- Der Ansatz der *Lebensweltorientierung* (vgl. 5.4) bezieht sich auf den Gegensatz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit (Lambers 2015, 104). Dialogisch soll neues Wissen über Möglichkeiten von Veränderung gefunden werden. Dabei geht es letztlich um die Verwirklichung von Potentialen. Grundsätzlich könnte man die Möglichkeit rein subjektiv denken. Möglich wäre demnach, was irgendjemand für möglich hält. Im Sinne des Aristoteles bezieht sich der Möglichkeitsbegriff allerdings immer auf die in der Sache vorhandenen Möglichkeiten. Diese sind durch Sinnerschließung (Hermeneutik) zu erkennen. Dabei ist natürlich der Klient gleichberechtigter Dialogpartner. Der Sozialarbeiter oder Sozialpädagoge ist also nicht derjenige, der über Einsicht verfügt und dem Klienten nur die objektiven Möglichkeiten der Situation offeriert. Eine gemeinsame dialogische Arbeit an der Sache ist gefordert. Dies impliziert allerdings, dass es die

Sache – also die der Situation innewohnenden Möglichkeiten eines gelingenden Lebens – geben muss.

- *Humanistische Ansätze* der Psychotherapie (vgl. 8.1.2) beziehen sich vielfach auf Tendenzen der Aktualisierung, die als immanente Fähigkeiten angesehen werden. Der Mensch verfügt über Wachstumspotentiale, die aktualisiert werden können. Eine Veränderung kann und darf nicht von außen induziert werden, sondern muss an den realen Möglichkeiten des Klienten ansetzen (Hutterer 1998).

Wollte man sich in Bezug auf den Konflikt zwischen Frau Rebhan und ihrem Team an Aristoteles Ontologie orientieren, dann müsste man auf die in der Sache liegenden Möglichkeiten fokussieren. Frau Rebhan erwartet dies in gewisser Weise vom Supervisor. Sie geht davon aus, dass er objektiv erkennen kann, was die Potentiale der Organisation sind und was die Teammitglieder nun zu leisten haben. Der Supervisor muss aber auch die Potentiale der Teammitglieder reflektieren. Hier ist es womöglich wichtig, dass diese sich nicht in der Organisation verausgaben, da ansonsten eine harmonische Entwicklung ihrer gesamten Persönlichkeit verhindert wird. Auch im Sinne der Aristotelischen Ontologie ist keine paternalistisch verordnete Patentlösung für den Fall möglich. Es bleibt letztendlich – ganz im Sinne einer lebensweltorientierten Herangehensweise – nur der Dialog, in dem die Möglichkeiten und Grenzen jedes Einzelnen sowie der Organisation sachorientiert besprochen und bewertet werden. Aristoteles Realismus liefert somit kein Plädoyer für einen Paternalismus.

#### 4.1.2 Das Subjekt als Grundlage der Welt: Kants Revolution des Denkens – auch ein Perspektivwechsel für Soziale Arbeit

Während die antike und die mittelalterliche Metaphysik den Anspruch erhoben, direkt etwas über die Wirklichkeit auszusagen, wird dieser Anspruch in der modernen Philosophie zurückgenommen. Bevor sich etwas über die Welt aussagen lässt, muss zuerst die Erkenntnis geprüft werden. Descartes und Locke (vgl. 2.2.2.1 und 2.2.2.2) stellten damit die bisherige Metaphysik bzw. die Ontologie erst einmal in Frage. Ob wir über die Welt etwas aussagen können, was allgemein und notwendig ist (z. B. dass die Welt im Kern aus Dingen besteht), kann bezweifelt werden. Descartes kam nach seiner Reflexion über die Erkenntnis (vgl. 2.2.2.1) zu dem Ergebnis, dass wir bei klaren und deutlichen Erkenntnissen gewiss davon ausgehen können, dass diese Erkenntnisse auf die Realität zutreffen. Locke zieht dieses Vertrauen Descartes in Zweifel (vgl. 2.2.2.2). Im Anschluss an Locke radikalisiert der schottische Philosoph David Hume (1711–1776) diese Position. Wenn man das Auftreffen einer Billardkugel auf eine andere beobachtet, dann geht man wie selbstverständlich davon aus, dass der Stoß der ersten Kugel die zweite in Bewegung setzt. Die Kausalität bzw. die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung erscheint uns real (Coreth/Schöndorf 1983, 70 ff.). Genau dies wurde von Hume bestritten. Er ging davon aus, dass das menschliche

Bewusstsein Einzelerlebnisse verknüpft, so dass wir dann den Eindruck bekommen, dass eine kausale Verknüpfung tatsächlich vorliegt.

Hume begriff somit die Kausalität ausschließlich psychologisch. Frau Rebhan und das Team machen sich wechselseitig Vorwürfe. Dabei existiert nach Hume keine reale Verknüpfung zwischen den einzelnen Ereignissen. Erst das menschliche Bewusstsein verknüpft die verschiedenen Vorkommnisse. Dabei bedient sich das Bewusstsein psychologischer Gesetzmäßigkeiten. Ereignisse, die immer wieder aufeinander folgen, werden in Beziehung gesetzt. Die erste Billardkugel wird beobachtet. Dann stellt man fest, dass nach dem Anstoß die zweite zu rollen beginnt. Dieses Erlebnis macht man nun häufiger und projiziert dann auf dieser Basis die Kausalverknüpfung auf das Geschehen. Es gibt aber – nach Hume – keine Garantie, dass künftig die erste Kugel, wenn sie auf die zweite trifft, diese in Gang setzt. Aufgrund unserer bisherigen Erfahrungen erwarten wir dies. Es besteht aber keine Gewissheit, die uns dies verbürgen könnte.

Humes Weltsicht ist insgesamt skeptisch (ebd.). Alle Aussagen über die Wirklichkeit sind letztlich ungewiss. Selbst die Vorstellung, dass es Dinge gibt, fällt dem Zweifel anheim. Damit sind Metaphysik bzw. Ontologie, die auf allgemeine Aussagen über die Welt abzielen, unmöglich. Grundaussagen über die Welt wie die, dass es Dinge mit Eigenschaften gibt oder dass Dinge durch Ursache-Wirkungs-Beziehungen verknüpft sind, wären somit nicht mehr absolut gewiss bzw. notwendig. Damit ist die Ontologie bzw. die Metaphysik als unmöglich erwiesen.

Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1986) – 1. Auflage 1781, 2. Auflage 1787 – zielt darauf, die Skepsis Humes zu widerlegen. *Wir können tatsächlich die allgemeine Vorstellung eines Dinges oder die Kausalität nicht erfahren.* Sinnliche Erfahrung bezieht sich immer auf einzelne Dinge, nicht auf das Dingschema als solches. Wir nehmen auch immer nur einzelne Verknüpfungen zwischen Ereignissen wahr.

Wenn Frau Rebhan den Supervisor beeinflusst, dann handelt es sich um ein einzelnes Vorkommnis, nicht um Beeinflussung als solche. Um die Aktivität von Frau Rebhan zu verstehen, müssen wir allerdings bereits wissen, was Beeinflussungen grundsätzlich sind. Ansonsten würde man in diesem Fall unzusammenhängende Einzelergebnisse registrieren, ohne sie in ihrer Bedeutung erfassen zu können.

Die allgemeinen Rahmenvorstellungen unseres Erkennens sind uns, während wir erkennen, nicht bewusst. Der deutsche Philosoph Kant (1724–1804) entfaltete bzw. explizierte diese Rahmenvorstellungen. Dabei ging es um die grundlegenden Anschauungsformen und Begriffe, die unser Erkennen leiten.

Wenn Frau Rebhan den Supervisor sieht, dann sieht sie nicht einen unzusammenhängenden Knäuel von Sinneseindrücken, sondern sie sieht eine Person. Damit stellt Frau Rebhan unterschwellig die Einheit einer großen Menge einzelner Sinneseindrücke her. Sie ist sich dieser Aktivität dabei allerdings nicht direkt bewusst. Erst die philosophische Reflexion macht die allgemeinen Begriffe deutlich. Dabei ist hervorzuheben, dass Frau Rebhan nicht die Haare des Supervisors, die Farbe der Haut des Supervisors usw. sieht – sie fasst vielmehr in einem Zuge die verschie-

denen Elemente zu einer Einheit zusammen und sieht den Supervisor (Oberst 2013). Natürlich könnte sich Frau Rebhan auch auf die Haare des Supervisors konzentrieren und dann eben die Haare sehen. Aber auch die Haare sind nichts Einfaches. Der Erfassung von Haaren liegen viele Sinneseindrücke zugrunde (Farbimpressionen usw.). Nun sieht Frau Rebhan aber nicht diese Impressionen (ihre Vorstellungen), sondern sie sieht Haare.

Kant zeigte, dass Raum und Zeit von keiner sinnlichen Erfahrung der äußeren Welt wegedacht werden können. Von daher sind sie notwendige Elemente jeder Erfahrung (Hyeongjoo 2016). Da jede sinnliche Erfahrung jedoch – wie Hume gezeigt hat – ungewiss ist, können Raum und Zeit nicht aus der Erfahrung kommen. Raum und Zeit haben einen absoluten Grad der Gewissheit. *Alles, was über die Außenwelt durch die Sinne erfahren werden kann, ist notwendig räumlich und zeitlich.* Dies kann nach Kant nur so erklärt werden, dass Raum und Zeit der Welt an sich gar nicht zukommen. Beide sind vielmehr reine Anschauungsformen des Subjekts. Frau Rebhan sieht zwar den Supervisor im Raum und in der Zeit. An sich ist er jedoch nicht im Raum und in der Zeit. Raum und Zeit sind subjektive Zutaten des beobachtenden Menschen und keine in der Außenwelt verankerte Realität. Nun könnte man zu dem Schluss kommen, dass Raum und Zeit *beliebige* Hinzufügungen sind, die der Mensch vornimmt, wenn er die Außenwelt erkennt. Genau diese Annahme vermeidet Kant, indem er Raum und Zeit als *notwenige* Hinzufügungen des Subjekts begreift.

Auch die Vorstellung eines Dinges, einer Größe, einer Eigenschaft oder der Kausalität sind für Kant subjektive Formen. Es gibt an sich keine Dinge. Die Welt an sich, die Kant auch als »Ding an sich« bezeichnet, ist eben gerade kein Ding in dem Sinne wie wir Dinge kennen. Wir wissen überhaupt nicht wie die Welt ohne unser Erkennen wäre. Sicher darf man Kant nicht so verstehen, dass die Welt an sich ein abgeschlossenes Objekt ist, das durch unser Erkennen eine verzerrende Zutat erhält. Oft wurde Kant so missverstanden. Das Subjekt wurde dann als Zerrspiegel gesehen (Bertram 2017). Man müsse – so glaubte man – nur den Zerrspiegel entfernen und dann würde man sehen, wie es wirklich ist. Genau diese Vorstellung lehnt Kant aber ab. Würden wir ohne unseren Erkenntnisapparat Zugang zum Ding an sich bzw. zur Welt an sich haben, dann würden wir gar nichts erkennen.

Kants Theorie ist einerseits eine Theorie der Erkenntnis, weil sie absteckt, welche Elemente notwendige Bestandteile einer sinnlichen Erfahrung sind. Das bedeutet aber auch, dass jeder Gegenstand, den wir erkennen können, notwendig bestimmte Grundeigenschaften hat. Jeder Gegenstand der äußeren Welt ist in Raum und Zeit (Yeum 2011). Er besitzt weiter eine Größe und eine Qualität. Er lässt sich als abgrenzbare Einheit – als Ding – fassen. Zudem steht er in Zusammenhang mit anderen abgrenzbaren Einheiten. Die Dinge wirken aufeinander (Kausalität und Wechselwirkung). Weiter ist alles, was wir prinzipiell sinnlich erfassen können, möglich, wirklich oder notwendig.

Damit entwickelt Kant einen Grundrahmen, der allem, was uns erscheinen kann, notwendig zukommt. In diesem Zusammenhang kann man Kants Lehre von den reinen Anschauungsformen und Begriffen auch als eine Ontologie oder allgemeine Metaphysik begreifen. Im Gegensatz zur älteren Ontologie (vgl. 4.1.1) hat der Rahmen

nach Kant sein Fundament jedoch nicht in der Außenwelt, sondern im Subjekt. Das Subjekt bringt notwendig bestimmte Formen hervor. Die Welt, wie sie uns sinnlich erscheint, kann nur im Rahmen dieser Formen erscheinen. Damit lassen sich allgemeine und notwendige Aussagen über die Welt machen.

Dass Frau Rebhan nicht als isoliertes »Etwas« existiert, sondern auf andere wirkt und durch andere wiederum verursacht wird, ist für Kant kein Merkmal der Welt an sich, sondern eine Leistung des menschlichen Verstandes.

Die Welt an sich bzw. das Ding an sich ist nicht nur nicht erkennbar, sondern kann grundsätzlich nicht sinnvoll vorgestellt werden (Willaschek 1998, 325 ff.). Das Ding an sich ist ein *Grenzbegriff*, der nötig ist, damit dem, was wir sinnlich erfahren, etwas entspricht. Gäbe es kein Ding an sich, dann wäre nicht nur die Form des Gegenstandes durch das Subjekt erzeugt, sondern auch der Inhalt. Genau diese Konsequenz will Kant aber vermeiden (Heidemann 1998). In diesem Zusammenhang beweist Kant, dass sowohl der problematische Idealismus Descartes wie auch der dogmatische Idealismus Berkeleys (1685–1753) falsch sind. Ersterer problematisiert die Existenz der Außenwelt (vgl. 2.2.2.1), letzterer behauptet ihre Nichtexistenz.

Kants Lehre, die er in der Kritik der reinen Vernunft darstellt, wird auch als Transzendentalphilosophie bezeichnet. Der Ausdruck »transzendental« bezieht sich auf die reinen Anschauungsformen und die Grundbegriffe. Diese bilden die Voraussetzung einer jeden sinnlichen Erfahrung. Das Transendentale bezieht sich somit nicht auf die Transzendenz, also etwas, was außerhalb des Subjekts liegt, sondern auf dasjenige, was im Subjekt verankert ist. Entscheidend ist dabei, dass die Anschauungsformen und Begriffe dem Subjekt nicht auf Antrieb bewusst sind. *Philosophie ist nach diesem Verständnis Reflexion, die uns zeigt, was wir beim Erkennen immer schon mitbringen bzw. welchen Rahmen wir für jedes sinnliche Objekt notwendig voraussetzen.*

Für die Anwendung der Grundbegriffe, die Kant auch als Kategorien bezeichnet, ist die Zeit von entscheidender Bedeutung. Die Zeit als innere Anschauungsform liefert die Schemata, um die Kategorien anwenden zu können. So setzt beispielsweise ein Ereignis, das ein anderes bewirkt, die Zeit voraus. Um die Kategorie Kausalität anwenden zu können, müssen Ereignisse regelhaft aufeinander folgen. Die Kategorie Substanz (Ding) kommt zur Anwendung, wenn eine Beharrlichkeit des Realen in der Zeit vorliegt (Röd 2006).

Die Kategorien können nur angewandt werden, wenn eine sinnliche Anschauung vorliegt. Ein Bezug der Kategorien auf Inhalte kann nur hergestellt werden, wenn das Schema der Zeit Anwendung finden kann. Letzteres bezieht sich aber nur auf sinnliche Anschauungen. Die Konsequenz dieser Überlegungen Kants ist, dass unser Denken, wenn es die Kategorien außerhalb der Anschauung anwendet, ins Leere geht. Wenn wir beispielsweise die Kategorie Kausalität auf den Anfang der Welt beziehen, erweist sie sich als unbrauchbar, da wir von diesem Ereignis keine sinnliche Erfahrung haben. Ähnlich verhält es sich mit der Seele. Von der Seele haben wir keine sinnliche Erfahrung. Uns ist lediglich unser Denken als prozessuale Größe gegeben. Wir können aber kein dahinterliegendes »Etwas«, welches geistige Natur hat, sinnlich erkennen. Von daher ist die Seele ein Ding an sich, das durch objektivierende bzw. wissenschaftliche Erkenntnis nicht erfasst werden kann.

Kants Philosophie grenzt die Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis ein. Nur wenn unseren Begriffen sinnliche Erfahrungen zugrunde gelegt werden können, ist

ihre Anwendung zielführend. Sind Begriffe wie Ding oder Kausalität allerdings nicht durch Erfahrung gedeckt, sind sie leer. Der Begriff Seele macht keinen Sinn, da die Kategorien »Ding« oder »Etwas« bei diesen nichtsinnlichen »Dingen an sich« nicht anwendbar sind. Wenn wir mit dem Verstand versuchen die innere Logik der Seele aufzuschlüsseln, führt uns unser Denken in die Irre, da es nur dafür da ist, den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren theoretisch aufzuschlüsseln.

Frau Rebhan sieht also nach Kant den Supervisor. Sie sieht auch Stühle und nicht einzelne Farbimpressionen. Die Welt ist also durchaus objektiv, auch wenn wir das Ding an sich nicht kennen können. Die empirische Realität ist die gemeinsame Realität. Die Gemeinsamkeit ist gesichert, weil alle Vernunftwesen dieselben Anschauungsformen und Kategorien haben. Die Welt wie die Physik sie sieht, ist einerseits durch das Subjekt geformt und andererseits empirisch real. Das Ding an sich bleibt ein Grenzbegriff.

*Für Kant ist die empirische Realität somit keine Konstruktion im Sinne der radikalen Konstruktivistin.* Sie ist vielmehr das Produkt, das durch Wechselwirkung zwischen unserem Verstand und dem Ding an sich entsteht. Dabei arbeitet unser Verstand nicht individuell, emotionsgeleitet oder beliebig. Er folgt einer strengen Logik, die für alle Menschen mit Notwendigkeit gilt.

Gibt es also bezogen auf unser Fallbeispiel doch eine richtige Sicht auf die »Dinge« in Bezug auf die Verursachung des Konfliktes? Da zwischen Frau Rebhan und dem Team Wechselwirkung vorliegt und eine eindeutige Verursachung des Geschehens im Sinne einer zurechenbaren Kausalität nicht feststellbar ist, entzieht sich die ursprüngliche Ursache des Konflikts der Sinneserkenntnis.

In der sozialpädagogischen Diskussion wurde von Hundek (2016) darauf hingewiesen, dass das Kantische Ding an sich (Noumenon) die Geheimnishaftigkeit des Menschen theoretisch verbürgen könnte. Der Mensch kann nicht durchgängig wissenschaftlich erforscht werden. Er ist mehr als ein »Etwas« im Gefüge der kausalen Beziehungen. Er ist also nicht nur Wirkung vorangegangener Ereignisse. Kants Philosophie beinhaltet im Bereich der Erkenntnistheorie und Metaphysik die Begründung einer Grenze der Erkenntnis, die auch beinhaltet, dass der Andere nicht in Fülle in seinem Selbst- und Sosein durchschaut werden kann (vgl. Beispiel 6.2.2.2). Diese Grenze ist bei Kant keine Grenze, die im Rahmen künftiger Forschung aufgehoben werden könnte. Sie gilt vielmehr prinzipiell, da unsere Sinne den Anwendungsbereich der Kategorien begrenzen.

### 4.1.3 Alles hat an allem teil – klare Grenzen gibt es nicht: Whitehead

Bereits im Kapitel zur Erkenntnistheorie (vgl. 2) wurde die Subjekt-Objekt-Spaltung thematisiert. Bei Descartes (vgl. 2.2.2.1) und Locke (vgl. 2.2.2.2) wird das Subjekt, also der Mensch, klar von der Welt abgesondert. Der Zugang muss erst über das Bewusstsein stattfinden. Im Bewusstsein findet sich eine Art Abbild der Welt. Dieses



verweist auf eine Außenwelt. Dabei stellt sich die Frage: Was garantiert, dass die vom Bewusstsein erfassten Inhalte auch der Realität entsprechen? Eine direkte Konfrontation des Bewusstseins mit der Realität ist nicht möglich. Nachdem zwischen das Subjekt und das Objekt eine fundamentale Trennlinie eingeführt wurde, ist es schier aussichtslos beide wieder zusammenzubringen.

Auch Kant (vgl. 4.1.2) hat letztendlich das Subjekt von der Welt isoliert. Zwar erkennt nach Kant das Subjekt eine objektive Welt – diese Welt ist allerdings nicht die tatsächliche Außenwelt (Ding-an-sich), sondern lediglich die Welt im Rahmen der durch das Bewusstsein hervorgebrachten Anschauungsformen und Kategorien.

In 2.2.2.3 wurde Heideggers Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung vorgestellt. Heidegger denkt das Dasein als In-der-Welt-Sein. Das bedeutet, dass der Mensch hier so konzipiert wird, dass er immer schon bei den Dingen ist. Dasein ist grundlegend zur Welt geöffnet, so dass das Sein in ihm einen Ort der Erscheinung findet (Hauskeller 1994, 32).

Der britische Philosoph Alfred North Whitehead (1861–1947) hat diesen Gedanken auf die gesamte Wirklichkeit ausgedehnt (ebd.). Nicht nur der Mensch ist vorgängig auf die Welt bezogen, alles Seiende bildet für ihn ein *organisches Beziehungsgeflecht von Erfahrungseinheiten* (ebd.). Das bedeutet, nicht nur Menschen erfahren sich selbst, indem sie existieren. Auch alle anderen Wesen verfügen über Erfahrungen und beziehen sich damit auf andere Wesen. Das Innenleben wird somit verallgemeinert. Es ist nicht das Privileg ausschließlich von Menschen oder höheren Tieren. Damit wendet sich Whitehead, der selbst ein exzellenter Mathematiker und Naturphilosoph war, gegen die moderne Physik wie sie von Newton (1643–1727) entwickelt wurde. Die Annahme einer Außenwelt, die ohne innere Erfahrung stattfindet, erschien ihm als eine grundlegende Position, die im 20. Jh. nicht mehr haltbar war. Die Entdeckungen der Naturwissenschaften, insbesondere des frühen 20. Jh., stellten die Annahmen von Raum und Zeit als Gebilde, die von Körpern unabhängig sind, in Frage. Auch die Vorstellung, dass Bewegungen einen Träger haben müssen, erwies sich durch die neuere Physik als überholt. Die Quantentheorie machte zudem deutlich, dass Objekte nicht unabhängig von Messungen beschrieben werden können (Stegmaier 1993, 319 ff.).

Wie Heidegger setzt Whitehead die Frage nach dem Seienden im Ganzen beim Menschen und seinen Erfahrungen an (ebd.). Ein Ansatz, der die klassische Physik zum alleinigen Maßstab dafür macht, was es gibt, beruht auf einer Abstraktion. Die Annahme einer weitgehend toten Natur ohne Innenleben verleugnet die menschliche Selbsterfahrung und gibt dem Menschen nachträglich eine nicht nachvollziehbare Sonderrolle im Kosmos. *Er steht als Geist oder Bewusstsein einer Materie gegenüber, der die Fähigkeit zur Erfahrung fehlt.*

Was setzt Whitehead einer Natur entgegen, die nach der klassischen Modellvorstellung konzipiert ist, dass es feste Bestandteile (Substanzen) in Raum und Zeit gibt, die nach Naturgesetzen aufeinander wirken? Sein Ausgang von der menschlichen Erfahrung hebt die folgenden Elemente hervor:

- *Alles hängt mit allem zusammen*; nichts ist isoliert; damit ist keine Tatsache nur sie selbst; alles ist aufeinander bezogen. Dabei geht Whitehead nicht von der Kau-



- salität aus, sondern grundsätzlicher von einer inneren Erfassung (Perzeption). Letztere ist im Allgemeinen nicht bewusst. Ein Elektron hat Perzeptionen – repräsentiert also in gewisser Weise das restliche Universum – es partizipiert an ihm.
- *Alles ist immer Fluss*; hier wendet sich Whitehead gegen alle Lehren, die das Bleibende und Stabile (das Ding, die Substanz) als grundlegend ansehen und Veränderung nur als Veränderung einer festen Grundlage begreifen. Die Erfahrung gleitet dahin; was hervorgehoben wird, hängt von der jeweiligen Bedeutsamkeit ab. *Bedeutsamkeit und Wert sind für Whitehead Bestandteil der realen Welt und nicht nur subjektiver Zusatz zu neutralen Tatsachen*. Menschen und Tiere werten, indem sie Bedeutsames hervorheben und anderes im Hintergrund belassen. Dies gilt nach Whitehead jedoch grundsätzlicher für den gesamten Kosmos.
  - Dinge und Gesetze sind für Whitehead *Kristallisierungen des Flusses* der Ereignisse. Muster stabilisieren sich und erhalten auf eine bestimmte Zeit hin Dauer. Grundlegend ist aber der Prozess; das Ding ist das Abgeleitete (ebd., 324 ff.).

Man hat Whitehead vorgeworfen, dass er die menschliche Erfahrung auf die Natur projiziere. Dem kann man entgegenhalten, dass man den höherstufigen Gebilden in der Welt (Menschen, Tiere, Pflanzen) durch ein physikalisches Konzept, dass lediglich die kausale Verknüpfung von Ursache und Wirkung kennt, nicht gerecht wird.

Die zentrale Kategorie in Whiteheads Metaphysik bzw. Ontologie ist das »wirkliche Einzelwesen« (Whitehead 1987, 401 ff.). Um zu verstehen, was gemeint ist, muss man alle gegenständlichen Vorstellungen hinter sich lassen. Es handelt sich *nicht* um ein Ding, dass sich durch Raum und Zeit bewegt (Schönherr-Mann 2003, 67 ff.). »Wirkliche Einzelwesen« sind Prozesse bzw. Ereignisse. Dabei sind Raum und Zeit keine Behälter, in denen Ereignisse stattfinden. Ereignisse bringen sozusagen Raum und Zeit erst hervor. Jedes Ereignis ist durch Erfahrungen charakterisiert. Es erfasst andere Ereignisse (Whitehead 2000, 7 ff.). Nicht nur Menschen oder Tiere – wie wir das häufig denken – haben Erfassungen – Erfassungen durchdringen die gesamte Natur. Sie sind Bestandteil des Prozesses, sie spiegeln ihn nicht nur, sondern ermöglichen seinen Fortgang. Indem etwas als bedeutsam herausgegriffen wird, ist es die Grundlage für die Fortsetzung des Prozesses. Jedes »wirkliche Einzelwesen« ist verknüpft mit »aktualen Erfahrungen«. In seinem Werk »Abenteuer der Ideen« (2000) wendet Whitehead sein Grundmodell auf die Geschichte der Menschheit an. Ideen – wie die menschliche Seele – werden in den verschiedenen Epochen spezifisch bearbeitet. *Die Geschichte ist kein Mechanismus, sondern ein immer wieder stattfindendes Ergreifen der Vergangenheit und Projektieren der Zukunft*. Erfahrungen spielen dabei eine zentrale Rolle. Erst sie ermöglichen den Prozess. Nirgendwo ist da tote Mechanik.

Sozialpädagogin Frau Rebhan macht aktuelle Erfahrungen. Diese sind entscheidend. Dass es Frau Rebhan als gleichbleibende Person, als ein Etwas, gibt, ist im Sinne Whiteheads absolut nachrangig. Das Team wird in Erfahrungen präsent. Veränderungen schlagen sich unmittelbar nieder. Neue aktuelle Erfahrungen entstehen. Was gerade noch im Vordergrund stand, rückt nun in den Hintergrund. Die Supervisorin könnte neue Bewertungen und Bedeutsamkeiten anregen. Möglicherweise verändert Frau Rebhan ihre Werthierarchie. Plötzlich ist nicht mehr

maßgeblich, dass sie sich durchsetzt oder dass eine Aufgabe im Sinne ausschließlich ihrer Vorstellungen erledigt wird. Die aktuellen Erfahrungen sind im Fluss. Die Wertsetzungen verschieben sich. Frau Rebhan könnte begreifen, dass ein kooperatives Verhältnis zwischen ihr und dem Team ein hoher Wert ist. Ereignen sich solche Veränderungen, dann entstehen neue Erfahrungen. Das Team wird plötzlich ganz anders wahrgenommen. Nach Whitehead ist die Erfahrung nicht einseitig. Auch die Teammitglieder machen aktuelle Erfahrungen. Sie präsentieren Frau Rebhan und sie präsentieren sich auch untereinander. So ergibt sich ein komplexes organisches Netzwerk von Beziehungen.

Indem aktuelle Ereignisse mit Erfahrungen verbunden sind, integrieren sie das, was war und beziehen sich auf das, was sein wird. Zeit und Raum sind keine vorgegebenen Größen, sondern entstehen indem aktuelle Erfahrungen zu Erinnerungen und Erwartungen werden. Dies sieht Whitehead als keine menschliche Projektion auf die Natur an, sondern begründet es dezidiert unter Bezugnahme auf die Grundlagen der Mathematik, der Elektrodynamik, der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik.

Whiteheads Theorie steht im Gegensatz zu klassischen philosophischen Theorien, die von der Substanz ausgehen. Veränderung ist nach den klassischen Theorien nur Modifikation in einem vorgegebenen Rahmen. *Für Whitehead dagegen ist das Universum kreativ. Neues kann entstehen.*

Whiteheads Theorie steht im Gegensatz zu Bunges Auffassung (vgl. 4.2.1), dass Dinge die grundlegenden Bestandteile der Welt sind. Gemeinsamkeiten bestehen zur Theorie der autopoietischen Systeme von Luhmann (vgl. 4.2.2). Für die Soziale Arbeit zeigt Whitehead den Ereignischarakter allen Geschehens. Diagnosen und Störungsbilder sind auskristallisierte Muster aus einem nie abreißen Strom des Geschehens. Der konstruktive Charakter aller Wissenschaft wird damit deutlich. Hinter dem Geschehen gibt es keine eigentliche substanzielle Wirklichkeit. Alles, was an Definitionen, Theorien, Kategorien hervorgebracht wird, ergibt sich aus dem nie abreißen Strom wechselnder Bedeutsamkeiten innerhalb der aktuellen Erfahrungen. Viele Philosophen des 20. Jh. haben diese Abhängigkeit des scheinbar Objektiven von Lebens- oder Bewusstseinsprozessen gesehen (vgl. u. a. 8.2.1; 8.2.2). Was Whitehead besonders heraushebt, ist seine Ausweitung dieser Erkenntnis über den Menschen und auch über das Lebendige hinaus. Für das gesamte Seiende gilt nach Whitehead, dass es zeitlich, prozesshaft und durch Erfahrung charakterisiert ist.

Der gesamt kosmische Prozess hat für Whitehead kein Endziel (Hampe 1998, 128). Eine Erlösung (Himmelreich) oder eine absolute Versöhnung im religiösen Sinne ist nicht vorgesehen (ebd., 130). Trotz dieser Absage an ein Ziel des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses, verläuft der kosmische Prozess nicht ziellos (Whitehead 1974, 20 ff.). Whitehead nennt *Bewertungskriterien für Erfahrungen*. Aktuelle Ereignisse, die Erfahrungszusammenhänge darstellen, lassen sich nach folgenden Kriterien bewerten: Trivialität, Vagheit, Enge, Weite und Intensität (Hampe 1998, 128). Besser

als ein trivialer ist ein kontrastreicher Zusammenhang (Whitehead 2001, 104 ff.). Ein vager Zusammenhang ist ebenfalls negativ zu bewerten. Hier werden Zusammenhänge über Gebühr verallgemeinert.

Der Süchtige kann beispielsweise alles nur unter einem bestimmten Aspekt sehen. Die Vielfalt der Welt wird reduziert auf die Frage, ob sie der Erreichung von Suchtstoffen dienlich ist.

Frau Rebhan und das Team sind erst einmal in einer Konstellation »gefangen«. Der jeweils andere wird nur noch schablonenhaft wahrgenommen. Eine Differenzierung ist nicht mehr möglich. Die Supervision soll diese Verkrustung lockern. Am jeweils anderen soll etwas entdeckt werden, was das kontrastarme Schema aufsprengt. Die Begegnungen, die statisch verlaufen, sollen neue Intensität erhalten.

Whiteheads Theorie ist auch eine Philosophie der Toleranz (Hampe 1998, 144 ff.). Als endliche Wesen haben wir immer bestimmte Perspektiven. Mit der Zeit werden unsere Sichtweisen eingefahren. Eine Begegnung mit dem Fremden löst uns dann aus einer eintönigen Starre und führt neue Kontraste in unsere Erfahrung ein. Ein zivilisiertes Miteinander beinhaltet diese Offenheit und richtet sich gegen eine ausschließlich auf Sicherheit und Stabilität gerichtete Entwicklung.

#### 4.1.4 Neue Argumente gegen die »Abschaffung« des Subjekts bei Žižek und Gabriel

Konstruktivistische Ansätze gehen davon aus, dass Realität ein Konstrukt ist. Der Supervisor in unserem Beispiel vertritt einen solchen Ansatz. Im Gegensatz zu einer Wahrheitsauffassung, die Wahrheit als Korrespondenz von Satz und Sachverhalt (Gloy 2004) ansieht, geht er davon aus, dass die Realität nicht vorgegeben ist, sondern durch Wahrnehmung und Denken erst entsteht. Die Frage der Wahrheit ist damit nicht durch einen Vergleich mit einem äußeren Gegenstand zu klären. Die Entwicklung der Philosophie führte schrittweise zu dieser Auffassung. Während Descartes (1992) noch davon ausging, dass unser Geist die Wirklichkeit auch tatsächlich angemessen erkennen kann (vgl. 2.2.2.1), geht Kant (vgl. 4.1.2) davon aus, dass unsere Anschauungsformen und Kategorien den Gegenstand prägen. Damit wird er zu einem Vorreiter des Konstruktivismus.

Der Konstruktivismus beherrscht über weite Strecken die gegenwärtige Philosophie (Heil 2010, 15 ff.). Die Wirklichkeit zerrinnt ihm dabei zwischen den Fingern. Auch das Subjekt, als das allen Wahrnehmungs- und Denkprozessen zugrundeliegende wird in diesem Zusammenhang immer weniger als eine substanzielle Identität begriffen (Zima 2017, 91 ff.). Schrittweise löst es sich auf in einen Effekt von Machtprozessen (vgl. 6.2.1.3) oder Prozessen der Anrufung (6.2.2.4). Das Subjekt wird damit zum Effekt. Es verliert seine spezifische Dignität (Würde) und wird zum Resultat äußerlicher Prozesse (Sprache, Machteinflüsse). Eine solche Vorstellung gibt den Begriff des Subjekts und den der Person preis. Gleichzeitig verliert der Wahrheitsbegriff

seine Bedeutung. Die Konstrukte haben keinen Gehalt in der Wirklichkeit mehr. Wirklichkeit wird schrittweise als Konstrukt durchschaut. All das, was man eben noch für wirklich hielt, erweist sich im Fortgang wiederum als Konstrukt usw.

Wenn Frau Rebhan auf bestimmte Ereignisse verweist, zeigt der Supervisor, dass sie diese Ereignisse durch ihre Perspektive, vorgängige Auffassung usw. selbst hervor gebracht hat.

An diese Überlegungen schließt sich die Frage an, ob es nur Zeichen gibt (vgl. 6.2.2.3). Wenn das Team sagt, dass keine Zeit bleibt, Unterlagen zu erstellen, handelt es sich hier um keine Aussage, die auf eine irgendwie geartete reale Tatsache verweist. Die Aussage ist eine sprachliche Äußerung und bezieht sich lediglich auf weitere sprachliche Äußerungen. Keine Zeit zu haben, ist somit kein Sachverhalt, sondern ein Konstrukt, das die Akteure für sich selbst und andere hervorbringen. Ethisch betrachtet kann diese Auffassung zu Toleranz führen, da jede Sichtweise letztlich subjektiv bleibt – und damit anzuerkennen ist.

Sowohl der slowenische Philosoph Slavoj Žižek (\*1949) wie auch der deutsche Philosoph Markus Gabriel (\*1980) kritisieren den Konstruktivismus. Besonders Žižek hebt hervor, dass der Konstruktivismus dazu führe, dass das moralische Engagement und der politische Kampf für bessere gesellschaftliche Verhältnisse durch ihn erlahmen. Wenn es sozusagen keine externe Realität und keine Subjekte mehr gibt, dann wird jeder entschiedene Einsatz für bestimmte Ziele problematisch. Gegen alles lässt sich sagen, dass es nur Konstruktion ist, letztlich auch gegen die Feststellung von Armut, Elend oder Ungerechtigkeit. Was halten Žižek (Žižek 2001, 191 ff.) und Gabriel (Gabriel 2013) dem Konstruktivismus entgegen? Eine Rückkehr zu einem Realismus im Sinne vorkantischer Vorstellungen wird abgelehnt. *Kants kopernikanische Wende ist ein revolutionärer Neuansatz in der Philosophie, hinter den nicht zurückgegangen werden kann.* Vor Kant stand auf der einen Seite der erkennende Mensch und auf der anderen Seite das erkannte Objekt. Für Kant wird das Objekt unerkennbar. Das Ding an sich lässt sich begrifflich nicht erfassen. Was wir als Objekt erfassen, ist grundsätzlich vollkommen durch unser Erkenntnisvermögen strukturiert. Diese Auffassung kann sich zu einer konstruktivistischen Position weiterentwickeln. Die Alternative hierzu ist der Idealismus in der Version des deutschen Philosophen Hegel (1770–1831). Viele sehen in Hegel einen Philosophen, der hinter Kant zurückging (Heil 2010). Angeblich würde bei Hegel wiederum ein Subjekt der Welt gegenüberstehen und diese beschreiben bzw. in ihren Grundstrukturen auf den Begriff bringen (Kim 2009). Dieser Auffassung wird von Žižek klar widersprochen. *Das Subjekt ist selbst ein Teil der Wirklichkeit.* Es steht nicht außerhalb, sondern innerhalb der Wirklichkeit. Wenn Frau Rebhan einen Gedanken denkt oder eine Handlung ausführt, dann stellt beides eine Wirklichkeit dar, die die bisherige Wirklichkeit verändert bzw. zu ihr etwas hinzufügt. Gabriel folgert aus dieser Überlegung, *dass es die Welt nicht gibt* (Gabriel 2013). Warum? Wenn man auf die Welt blickt, bzw. sich die Welt zum Gegenstand macht, dann erfasst man nicht alles! Da man seinen eigenen Blick nicht mitberücksichtigt hat, hat man auch nicht alles zum Gegenstand gemacht. Letztlich bleibt das erfassende Subjekt immer außen vor. Die Welt kann es somit nicht geben, weil das erfassende Ich immer außerhalb steht. Wenn ein Psychologe dieses Ich miterfassen würde, dann bliebe wiederum sein eigenes Ich außerhalb des Gegenstandsbereichs.

Jede Beobachtung, also auch die des Supervisors, ist also erst einmal nicht Teil des beobachteten Feldes. Žižek fasst dieses Phänomen auch als Lücke, Loch u. Ä. Da das Subjekt Teil der Welt ist, ist auch die Welt sozusagen »löchrig«. Es gibt keine Gesamt-sicht der Welt, sondern immer nur Perspektiven. Im Gegensatz zum Konstruktivismus werden diese Perspektiven jedoch nicht als Konstruktionen gesehen, sondern als Wirklichkeit. Die Welt besteht demnach nicht aus einer Substanz, die in sich konsistent wäre. Sie ist vielmehr immer nur als Perspektive vorhanden. *Das Ganze ist sozusagen ein Kaleidoskop von Perspektiven.* Dabei gibt es – entgegen traditioneller Auffassungen – nichts, was dahinterliegt.

Jede Perspektive ist begrenzt. Ihre Begrenzung ergibt sich für Žižek nicht dadurch, dass sie einem Ding an sich nicht entspricht. Die Begrenzung ergibt sich immer aus der Perspektive selbst. Das Symbolische – im Sinne des französischen Psychoanalytikers Jacques Lacan (1901–1981) – wird vom Realen heimgesucht – so Žižek. Dabei ist das Reale nichts Äußeres, sondern immer nur die gescheiterte Symbolisierung.

Frau Rebhan symbolisiert in diesem Sinne ihre Wirklichkeit. In diese Wirklichkeit bricht aber immer wieder das Reale ein. Dies zeigt sich daran, dass ihre Symbolisierungen scheitern. Sie kann das Verhalten ihrer Mitarbeiter nicht abschließend für sich sinnvoll erfassen. Immer wieder gibt es Widersprüche in Rahmen ihrer Erklärungsmuster. Diese Widersprüche verweisen auf ein Reales, das mehr ist als die Konstrukte, die der Konstruktivismus als letzte Wirklichkeit begreift.

Für die Soziale Arbeit liefern die Konzepte von Žižek und Gabriel neue Denkmotive, die es ermöglichen, den begrenzten Rahmen unserer Konstrukte als ungeschlossen zu begreifen. Es gibt etwas Reales, was in der Symbolisierung nicht aufgeht und immer wieder zwingt, weiterzudenken bzw. die Symbole neu anzuordnen. Frau Rebhan wäre somit in der Supervision nicht nur mit völlig beliebigen anderen Sichtweisen konfrontiert, sondern letztendlich mit dem Realen, das als Rest immer übrigbleibt, wenn alles erklärt oder verstanden scheint.

Das Subjekt, das der Konstruktivismus verabschiedete, lässt Žižek wieder aufleben. Dabei bezieht er sich interessanterweise auf Descartes (Kim 2009). Das Subjekt entspringt hier dem radikalen Zweifel (vgl. 2.2.2.1). Es ist die allerletzte Bastion, die übrigbleibt, wenn alles Empirische abgestreift wird. Das Subjekt hat nichts mit der eigenen Biografie oder persönlichen Vorlieben zu tun. Es ist ein absoluter Punkt, der *Nullpunkt der Freiheit*. Dieses Subjekt fasst Žižek nicht als etwas, was transparent vorliegt, sondern als Subjekt des Unbewussten im Sinne Lacans. Das Subjekt ist absolut, wird aber gleichzeitig durch Andere wie auch die Sprache hervorgebracht. Von daher ist es unbewusst, für Žižek aber gleichzeitig der Nullpunkt für freies Handeln bzw. den Akt. Insgesamt bedeuten diese Überlegungen – gegenüber vielen Strömungen der neueren Philosophie – eine *Aufwertung des Subjekts*. In unserem Fallbeispiel wäre im Sinne Žižeks von der Freiheit der einzelnen Subjekte auszugehen. Dies beinhaltet eine je spezifische Perspektive, die mit allen anderen Perspektiven zusammen die Realität bildet. Niemand ist allerdings an seine Perspektive gebunden. Durch einen

Akt kann die eigene Perspektive neu justiert werden. Der Akt ist dabei nicht nur Akt des Subjekts, sondern auch immer etwas, was das Subjekt überfällt. Ohne es zu wollen, wird das Subjekt von ganz neuen Perspektiven ergriffen.

Soziale Arbeit erscheint in diesem Kontext als nur bedingt planbar. Impulse können als etwas »Reales« erfasst werden und bestehende Denkmuster (Symbolisierungen) aufbrechen. Der Einbruch des Realen ist dabei nicht prognostizierbar. Die Gesamtkonstellation muss hier einem Akt auch entgegenkommen oder ihn ermöglichen. Der Akt ist dabei jedoch nie bedingt, sondern entspringt immer der Freiheit bzw. dem Nichts im Sinne des französischen Philosophen Sartre (vgl. 8.2.2).

Eine Soziale Arbeit, die im Sinne der Wirkungsforschung oder positivistischer Vorstellungen von Wissenschaft Handeln plan- und berechenbar machen wollte (vgl. 3.2.2), zielte im Sinne Žižeks darauf ab, dass das Nicht-Alles, die Lücke, die Freiheit oder das Subjekt ausgelöscht wird.

Die Lücke bezeichnet Žižek in Anlehnung an Lacan auch als *Objekt klein a* (Finkelde 2013, 25 ff.). *Objekt klein a ist das, was nicht Gegenstand werden kann*. Wenn man jemanden liebt, kann man nicht sagen, warum man ihn liebt. Die Liste der Eigenschaften wie fleißig, intelligent usw. erklärt die Liebe nicht wirklich. Die Lücke entsteht durch das Begehren der Anderen. Die Lücke ist für Žižek nicht vorab gegeben, sondern wird durch die Anderen und deren Begehren geschaffen.

Frau Rebhan leistet aus ihrer Sicht mehr als andere und erlebt sich deshalb als besser als die Anderen. Frau Rebhan sieht also ihr »Besser-Sein« als ihre Eigenschaft. Hier handelt es sich allerdings um ein Phantasma. Das »Besser Sein« ist nichts anderes als das Begehren der Anderen. Es setzt auch den sogenannten Herrensignifikanten voraus. »Leistung« ist ein derartiger Leitwert, unter dem Rangfolgen und Bewertungen erfolgen. Mitarbeiter A ist besser als Mitarbeiter B. usw. Der Herrensignifikant wird durch den großen Anderen, also die Gesellschaft, hervorgebracht. So stehen gesellschaftliche Leitwerte und Objekt klein a in direkter Verbindung. Frau Rebhan fühlt sich als etwas Besonderes, weil sie Anforderungen besonders gut erfüllt.

Žižek zeigt nun, dass sowohl der große Andere als auch Objekt klein a leer sind. »Leistung« ist einerseits ein kontingenter (was auch anders sein kann bzw. nicht so sein muss wie es ist) gesellschaftlicher Leitwert. Es könnte auch ganz andere Herrensignifikanten geben. Auf der anderen Seite ist damit auch Objekt klein a leer. Klein a ist eine rein relationale Größe, d. h. von der Anrufung durch Andere (wenn Du etwas leistest bist Du gut) abhängig.

In Anlehnung an Lacan fordert uns Žižek dazu auf, unsere *Phantasmen zu durchqueren* (Heil 2010, 80 ff.). Das heißt, dass wir sie aufgeben sollen. Wer an Leistung glaubt, soll diesen Glauben als Ideologie durchschauen. Es geht nicht um eine Stabilisierung der Person. Die Glaubenssätze, die uns »Identität« gewähren, sollen als kontingente Hervorbringungen durchschaut werden.

Frau Rebhan würde in einer Supervision in Anlehnung an Žižek, ihr gesamtes Konzept der Weltbeschreibung und Welterklärung in Frage stellen. Ihr Drängen, dass sich die Mitarbeiter mehr engagieren sollen, würde sie als unbewusste Strategie durchschauen, um sich als Person Stabilität und Halt zu geben.

Wenn jemand den Rahmen des Imaginären und des Symbolischen verlässt, gibt er sein Begehren preis (Heil 2010, 81 ff.). Er hat dann nichts mehr, woran er sich klammern kann. Die Ideologien und Glaubenssysteme brechen zusammen. Eine Konfrontation mit dem Realen findet statt. Diesen Moment setzt Žižek mit dem *cogito* – im Sinne Descartes – oder dem Wahnsinn gleich. *Das reine cogito ist das reine Nichts, die reine Freiheit*. Wer sich von allem Begehren löst, kommt für Žižek zum reinen Nichts. Letzteres bezieht er auch auf den Todestrieb. Der Todestrieb fokussiert keine begehrten Objekte mehr, sondern die Lücke, das Nichts bzw. die Freiheit selbst. Ähnlich wie Buddhisten will Žižek das Begehren überwinden, aber führt uns dabei nicht in das Nirwana, sondern in die »Nacht der Welt«. Diesen Begriff übernimmt er von Hegel (1770–1831). Sämtliche Inhalte sind dann aus unserem Bewusstsein getilgt. Es bleibt nur noch der reine Zweifel im Sinne Descartes. Dieser Wahnsinn ist aber die Freiheit, die Lücke, das Loch bzw. das Subjekt.

Žižeks Subjekt ist somit radikal entleert und doch geht es nicht im All-Einen auf. Es ist radikale *Absonderung* von allem Weltlichen. Es ist Anti-Physis, Gegen-Natur. Der Mensch wird heil, wenn er diesen Abgrund erträgt und jede Bestimmung wie »ich bin leistungsfähig« als Ideologie durchschaut. Letztere gibt dem Menschen zwar das Gefühl, über ein stabiles Ich zu verfügen – sie blendet aber die gesamte komplexe Konstitution dieses Gefühls der inneren Stärke aus. Žižek fordert also einen Abbau aller Gewissheiten, um durch diese hindurch auf ein Anti-Fundament, die reine Leere, die Lücke usw. zu kommen.

Das Subjekt oder die Person mit der Soziale Arbeit zu tun hat, ist im Sinne Žižeks keine abgeschlossene Substanz, keine Seele oder Psyche, sondern die radikale Leere. Aufgabe Sozialer Arbeit wäre dann die Abtragung der Ideologie, mit dem Ziel das Anti-Fundament am Brodeln zu halten. Der Todestrieb ist die reine Wiederholung, d. h. die Umkreisung der Leere.

Žižeks Modell des Menschen ist ein relationales Modell. Im Mittelpunkt steht nicht der abgeschlossene Einzelne, der sein Leben als sinnvoll empfindet und dessen Sinn ihm beispielsweise durch Soziale Arbeit bestätigt wird. Im Zentrum steht dagegen der Mangel eines sinnvollen mit sich identischen Lebens. Durch den Sinn wird anderes grundsätzlich ausgeschlossen. Es gibt keinen neutralen Punkt, von dem aus der Mensch sich im positiven Sinne bestätigen könnte. Von daher ist der Mensch immer mit Mangel behaftet. Dieser Mangel ist aber keine substanzielle Eigenschaft, sondern ergibt sich aus der Relation zum Anderen. Mein individueller, nicht beschreibbarer Kern wird durch die Anderen hervorgerufen, ist also abhängig. Auf der anderen Seite ist auch der oder das Andere nicht vollständig. Die Leitungsideologie – der große Andere – ist kontingent und damit eigentlich leer. *So ermöglicht sich Leere wechselsei-*



tig. Weil der große Andere leer ist, muss er immer wieder durch Glaubenssysteme gefüllt werden. Und weil das Subjekt ebenfalls leer ist, muss auch dieses gefüllt werden. Wäre alles bereits gefüllt, vollständig, substantiell, dann gäbe es nach Žižek keine Welt für uns. *Alles wäre so übervoll von Sein, dass nirgendwo das Licht durchdringen könnte.* Diese Situation gilt es im Grunde anzuerkennen. Der Jammer um die verlorene Fülle ist für Žižek ein Trugbild. Er setzt die Vorstellung einer ursprünglichen Fülle – eines Paradieses – voraus. Aber diese ursprüngliche Fülle ist nur eine nachträgliche Setzung. *Aus der Situation des Mangels heraus glorifizieren wir eine goldene Kindheit.* Die Negation des paradiesischen Zustandes sehen wir als den Abfall (Sündenfall) an. Wir streben dann zu einer Synthese, die uns wieder zur goldenen Fülle zurückbringt. Žižek fordert nun eine Synthese, die nicht Einheit und Fülle bringt. Wir sollen lediglich die Endlichkeit des Menschen, die Leere, die Freiheit, das Loch, den Riss mit anderen Augen sehen. *Wir sollen sozusagen die Perspektive wechseln.* Die doppelte Verneinung wäre dann die Anerkennung dessen, dass es nichts Besseres als die Endlichkeit, die Freiheit und den Mangel gibt.

Wenn Frau Rebhan eine derartige Bewegung einer doppelten Negation machen würde, würde sie zur Einsicht kommen, dass das Team mit seinen Konflikten schon das Beste ist, was man haben kann und dass der Traum eines Teams, dass umfassend an einem Strang zieht oder in eine Richtung geht, einer fehlgeleiteten Illusion davon entspringt, was natürlich ist. Damit wäre Frau Rebhan aber nicht mehr im Stadium der »Nacht der Welt«, sondern hätte sich neu in der symbolischen Ordnung verankert. Ihr altes Glaubenssystem hätte sie hinter sich gelassen, um in ein neues einzutreten. Ein dauerndes Verharren im Umkreisen der reinen Freiheit fordern auch Lacan und Žižek nicht (Žižek 2014).

## 4.2 Konträre Systemtheorien in der Sozialen Arbeit

Die Ontologie befasst sich seit der griechischen Antike mit der Frage, was die Wirklichkeit ist bzw. was sie in ihren Grundzügen bestimmt. Zu Beginn der Neuzeit ändert sich mit Descartes (vgl. 2.2.2.1) die Richtung der Frage. Bevor man bestimmen kann, wie die Welt grundlegend beschaffen ist, muss unsere Erkenntnis geprüft werden. Die Frage ist nun: Ist unsere Erkenntnis überhaupt in der Lage, die Wirklichkeit angemessen wiederzugeben? Diese Frage führte zu einer erkenntniskritischen Grundhaltung. Maßgeblich dafür, was wir erfassen, ist nicht der Gegenstand, sondern die Struktur unseres Erkennens und Denkens. In klassischer Form wurde diese Auffassung von Kant vertreten. In diesem Zusammenhang wird er auch als Vorläufer des Konstruktivismus bezeichnet (von Ameln 2004, 13 ff.).

In der zweiten Hälfte des 20. Jh. kam es zu einer Verbindung zwischen verschiedenen Varianten der Systemtheorie und dem Konstruktivismus (Lambers 2015, 290 ff.). Maßgeblich hierfür waren Niklas Luhmann (vgl. 6.2.1.2) und Umberto Maturana (\*1928). Ihre Ansätze haben im Folgenden die Theoriediskussion in der Sozialen Arbeit entscheidend geprägt. Viele Theorien Sozialer Arbeit nehmen explizit Bezug



auf Luhmann und Maturana. Ihr gemeinsamer Ausgangspunkt ist, dass die Realität uns nicht vorgegeben ist. Wir sind keine Fotografen, die eine Kopie einer unabhängig von uns existierenden Wirklichkeit erstellen. Entscheidend für das, was wir erfassen, ist die Struktur unseres Erkenntnisvermögens.

Für die Soziale Arbeit bedeutet dies, dass Klienten und ihre Probleme nicht einfach objektiv in der Welt vorkommen. Entscheidend ist die *Beobachtung*, die wir vornehmen. Sie schafft sozusagen die Realität, die wir naiverweise für objektiv ansehen.

Frau Rebhan, die Leiterin der Bildungseinrichtung, glaubt erst einmal in der naiven Position, dass ihre Mitarbeiter tatsächlich nicht engagiert sind. Sie hält das für eine Tatsache, die sie nur einfach wiedergibt.

Konträr zu dieser Grundauffassung steht eine weitere grundlegende Variante der Systemtheorie. Hier geht man davon aus, dass es eine Realität unabhängig vom menschlichen Denken und Erkennen gibt und dass der Mensch durchaus in der Lage ist, diese angemessen wiederzugeben. Ein maßgeblicher Vertreter dieser Richtung ist der argentinische Philosoph Mario Bunge (\*1919) (Klassen 2004). Bunge kann prinzipiell dem Kritischen Rationalismus (vgl. 3.1.2) zugeordnet werden (Morgenstern 2009).

Für die Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit hat die Entscheidung, welcher grundlegenden Variante der Systemtheorie man folgt, höchste Relevanz. Der konstruktivistischen Auffassung wurde teilweise die Ernsthaftigkeit abgesprochen (Birgmeier/Mührel 2011, 78). Wenn man alles als Konstruktion der Erkenntnis ansieht, stellt sich die Frage, inwieweit menschliches Leid real ist.

Wenn das Team gegenüber Frau Rebhan signalisiert, dass eine hohe Überlastung vorliegt, könnte man konstruktivistisch einwenden, dass es sich hier durchgängig um Konstruktionen der beteiligten Personen handelt. Das Reale wird durch den Konstruktivismus nicht mehr zugelassen. Alles, was »real« erfasst wird, basiert auf den Filter- und Konstruktionsleistungen des menschlichen Wahrnehmens und Denkens.

Vertreter, die einer realistischen Auffassung zuzuordnen sind, weisen auf logische Fehler des Konstruktivismus hin. So wird festgestellt, dass die Behauptung, dass alles Konstruktion sei, eine Behauptung ist, die eine Tatsache als wahr ansieht. Zumindest die Tatsache, dass alles Konstruktion ist, ist real und nicht nur eine Konstruktion. Wäre Letzteres der Fall, wäre die Behauptung der Konstruktivisten bedeutungslos, denn es wäre völlig legitim, auch das Gegenteil zu behaupten (Engelke 2003, 396).

#### 4.2.1 Reale Systeme als Basis Sozialer Arbeit: Bunge

In der Wissenschaft der Sozialen Arbeit haben sich die Sozialarbeitswissenschaftler Silvia Staub-Bernasconi und Werner Obrecht auf Mario Bunge berufen. Die realistische Grundhaltung bringt es mit sich, dass soziale Probleme in ihren tatsächlichen Strukturen erfasst werden können. Das erkennende Subjekt wird dabei so gefasst, dass es grundsätzlich in der Lage ist, die Welt zu erkennen.

Als grundlegend sieht Bunge die Kategorie des »konkreten Dinges« an (Morgenstern 2008). Konkrete Dinge müssen nicht unbedingt sinnlich wahrnehmbar sein. Auch unbeobachtbare Gegenstände wie Elektronen gehören zu dieser Kategorie. Konkrete Dinge sind grundsätzlich materiell. Ihnen kommen Eigenschaften zu. Zu den Eigenschaften gehören u. a.: Wirksamkeit, Veränderbarkeit, Gesetzmäßigkeiten, Masse und Energie.

Aristoteles ging in seiner Ontologie von Substanzen als Basiskategorien aus (4.1.1). Bunes »konkrete Dinge« müssen deutlich von Aristoteles Substanzen unterschieden werden. Letztere beinhalten neben der Materie auch ihre Form und ihr Ziel. In jedem Naturgegenstand steckt nach Aristoteles bereits eine Art Bauplan und die spezifische Tendenz, die er im Gesamtgefüge zu erfüllen hat. Für Bunge – der als gemäßigter Materialist bezeichnet werden kann – existiert nur die Materie und die Wirkursache. Jedes Element steht mit anderen in kausaler Wechselwirkung.

Die Wechselwirkung bildet die Basis der Systembildung. Komplexe Elemente wie Menschen oder Gesellschaften besitzen keinen inneren Bauplan, der nur entfaltet werden müsste (gegen Aristoteles). Sie basieren ausschließlich auf dem Wechselspiel der beteiligten Bestandteile. In diesem Zusammenhang erhält auch dem Begriff des Systems seine Bedeutung. Die einzelnen Elemente stehen in Wechselwirkung. So kommt es zur Bildung höher stehender Einheiten. Der menschliche Geist ist in diesem Zusammenhang keine Wirklichkeit eigener Art wie bei Descartes (2.2.2.1), sondern kommt ausschließlich durch die Abläufe im Gehirn zustande. Hier liegen Wechselwirkungen der einfachen Teile vor. Auf dieser Basis entstehen komplexere Realitäten – letztendlich der menschliche Geist. Bunes Ansatz wird auch als »systemische Ontologie« bezeichnet. Dadurch wird der Stellenwert der Wechselwirkung herausgehoben, die die Grundlage bildet, damit höherwertige Ebenen des Realen (z. B. Geist) entstehen können.

Durch Wechselwirkung entstehen somit neue Ebenen der Realität. Zellen haben beispielsweise Eigenschaften, die ihre Bestandteile nicht haben. Bunge spricht hier von Emergenz (emporsteigen). Auf der neuen Ebene treten Eigenschaften auf, die vorher nicht vorlagen.

So könnte man im Sinne Bunes den Gruppenprozess, der in der von Frau Rebhan geleiteten Einrichtung stattfindet, als emergente Eigenschaft bezeichnen. Es kommt zu Dynamiken (gegenseitige Vorwürfe, Aufschaukeln der Vorwürfe), die alleine aus den einzelnen Elementen nicht erklärbar sind.

Menschliche Bedürfnisse sind ebenfalls ein Produkt von Wechselwirkungen. Insgesamt nennt Bunge zahlreiche Bedürfnisse, wobei er mit primären Bedürfnissen (physiologisch und biologisch) beginnt und dann schrittweise komplexere Bedürfnisse feststellt (Klassen 2004, 85 ff.). Entscheidend an dieser Stelle ist wiederum die realistische Auffassung, die Bunge vertritt. Diese Bedürfnisse existieren tatsächlich. Sie sind nicht das Produkt einer Konstruktion durch Beobachter. Sie sind somit vorhanden, ohne dass jemand sie beobachtet.

Klassen (2004) hat den Buneschen Ansatz in Bezug auf die Arbeit mit Aussiedlern mit dem Ansatz von Luhmann (vgl. 4.2.2) verglichen. Entscheidend ist an dieser Stelle, dass die Probleme der Aussiedler unabhängig von der Wahrnehmung durch

die zuständigen Instanzen existieren. Völlig unabhängig von Wahrnehmungen gibt es Wanderbewegungen im Raum (ebd., 246). Eine fehlende sozioökonomische Ausstattung (Bildungs-, Beschäftigungs- und Einkommensniveau) liegt unabhängig von ihrer Feststellung vor. Soziale Arbeit kann auf dieser Basis ihr Mandat festlegen, indem sie sich auf Kriterien bezieht, die im Sinne Bunges als objektiv gelten können.

Eine Spezifität der Ontologie Bunges ist, dass »Ereignis« und »Prozess« nicht als Basiskategorien aufgefasst werden (Bunge/Mahner 2004, 60). *Von daher bezeichnet Bunge seine Ontologie als Seins- oder Substanzmetaphysik.* Das einzelne Ding ist grundlegend. Ereignisse und Prozesse sind Übergänge von Dingen von einem Zustand in einen andern Zustand. Damit weist Bunge ausdrücklich die Prozessontologie von Whitehead (vgl. 4.1.3) zurück (ebd., 61). Systeme bestehen somit für Bunge immer aus grundlegenden Dingen, die Eigenschaften haben. Komplexe Gebilde wie Menschen, einzelne Institutionen oder die Gesellschaft kommen letztendlich durch Wechselwirkung der grundlegenden Dinge zustande. Alternativ zu diesem letztlich an Aristoteles orientierten Substanzdenken, kann man auch Ereignisse und Prozesse als fundamental ansehen. Gerade im 20. Jh. haben viele Philosophen das Substanzdenken scharf kritisiert. Nicht das Einzelne, das aus seiner abgeschlossenen Position heraus Kontakt mit anderem aufnimmt, ist fundamental, sondern die Beziehung, die Wechselwirkung, der Prozess und das Ereignis. Mit seinem Rückgang auf das Substanzdenken verbleibt Bunge sehr stark in einem traditionellen Denkraum und reflektiert zu wenig den fundamentalen Charakter von Beziehungen, die uns erst zu dem machen, was wir sind.

#### 4.2.2 Alles (auch in der Sozialen Arbeit) basiert auf Beobachtung: Luhmann und Maturana

Maturana und Luhmann, der sich auf Ersteren bezieht, gehen nicht von der Existenz einer vorgehenden Realität aus, die durch unser Denken abgebildet werden kann. Alles Erkennen ist letztlich immer bezogen auf bestimmte Gesichtspunkte, über die der Erkennende bereits verfügen muss (v. Ameln 2004, 98 ff.).

Damit Frau Rebhan das Team als Team identifizieren kann, muss sie über den Begriff des Teams verfügen. Das setzt aber wiederum voraus, dass sie das Konzept »Team« von »Nicht-Team« abgrenzen kann. Verwaltungsmitarbeiter oder den Hausmeister zählt sie nämlich nicht zum Team. Auch die Behauptung, das Team sei nicht engagiert, setzt eine Unterscheidung voraus. Frau Rebhan muss das Konzept »engagiert« von »nicht-engagiert« differenzieren.

Um den Ansatz weitergehend plausibel zu machen, kann man an Kant (vgl. 4.1.2) anschließen. Das, was wir ursprünglich erfassen, ist eine unstrukturierte Ansammlung von Eindrücken. Um ein konkretes Ding zu erkennen, müssen die unstrukturierten und bedeutungslosen Wahrnehmungselemente zu Einheiten zusammengefügt wer-

den. Nach Kant verfügt unser Verstand über die Kategorie (Ordnungsschema) »Ding« (Substanz). Wir wenden das Schema an und ziehen damit Grenzen zwischen dem, was wir zu dem jeweiligen Ding zählen und was nicht. Entscheidend für diese Tätigkeit sind nach Kant das Subjekt bzw. die Vernunft oder der Verstand.

Luhmanns Ausgangspunkt ist im Gegensatz zu Kant nicht das Subjekt. Subjekt ist für ihn ein alteuropäischer, also ein überholter Begriff (Luhmann 2005, 290 ff.). Der Begriff Subjekt täuscht eine Einheitlichkeit vor, die so nicht gegeben ist. Wir sind in vielfältige Systeme verzahnt und unser Handeln und Denken ist nicht durch eine einheitliche individuelle oder persönliche Struktur organisiert. Von daher zieht Luhmann den Begriff des Beobachters dem Subjektbegriff vor. Der Begriff des Beobachters ist nicht an den Menschen und schon gar nicht an den Menschen, der sich seiner Aktivitäten bewusst ist, gebunden. Der menschliche Blutkreislauf kann als System betrachtet werden. Innerhalb dieses Systems gibt es Beobachtungen, die zur Regulierung bestimmter Werte wie des Blutdrucks führen. Der Begriff der Beobachtung ermöglicht es, auch solche Phänomene zu berücksichtigen. Würde man am Subjektbegriff festhalten, wäre dies nicht möglich.

Wesentlich für die Soziale Arbeit ist, dass auch Soziale Systeme beobachten können. Oft neigen wir dazu, soziale Prozesse auf Individuen zurückzuführen:

Frau Rebhan hat wenig Führungskompetenz oder die Teammitglieder sind wenig engagiert. Möglicherweise sind aber ganz andere Faktoren verhaltensbestimmend. Die Organisation wird als soziales System gefasst, das Beobachtungen vornimmt. Wie es scheint entscheidet gar nicht Frau Rebhan über ihre Einschätzung, sondern die Logik der Organisation befördert derartige Zuordnungen. Dabei muss die Organisation über bestimmte Unterscheidungen verfügen. Geeigneter Mitarbeiter/ungeeigneter Mitarbeiter könnte eine derartige Differenzierung sein. Es dürfte klar sein, dass man über »geeignet« und »ungeeignet« nur im Kontext sprechen kann und dass diese Merkmale den Teammitgliedern nicht als innere (inhärente) Merkmale zugeordnet werden können. Sie ergeben sich aus Definitionsprozessen, die ihrer jeweils eigenen Logik folgen.

In Anlehnung an Luhmann und Maturana kann das Ziel einer Wissenschaft der Sozialen Arbeit nicht darin liegen, die Realität abzubilden oder durch verallgemeinernde Aussagen begrifflich zu strukturieren. Da uns Realität gar nicht zugänglich ist, müssen wir sozusagen den Blick umwenden und uns mit unserer Art des Beobachtens befassen. Wie erzeugt Soziale Arbeit (System, Institution) Klienten oder Fälle? Die Probleme der Aussiedler im Beispiel von Klassen (2004) wären somit nicht objektiv gegeben, sondern ergeben sich aus einer bestimmten Beobachtung, Beschreibung oder Definition. Genau diese Prozesse gilt es in einer reflexiven Einstellung zu erfassen. Luhmann spricht nicht von reflexiver Einstellung, sondern von einer Beobachtung zweiter Ordnung. Beobachter werden beobachtet.

Systeme sind im Allgemeinen keine Ereignisse, die nur kurze Augenblicke existieren. Jugendämter beispielsweise sind auf Dauer gestellt. Wie machen sie das? Wie garantiert die Kommunikation, dass sie fortgesetzt wird? Ein Jugendamt ist

keine Substanz, kein Ding. Es ist – im Sinne Luhmanns – eher als Prozess beschreibbar. Damit es wirklich wird, müssen die Mitglieder bestimmte Kommunikationen tätigen. Dafür bedarf es aber bestimmter Voraussetzungen, die nicht in erster Linie individueller Natur sind. Es gibt bestimmte Kriterien, die z. B. bestimmen, wer Klient ist und wer nicht. Die einzelnen Individuen sind in diesen Zusammenhängen nicht als jeweils besondere Person von Bedeutung. Ob Hans Kampinski oder Ludwig Huber den Fall betreut, ist strukturell gesehen irrelevant. Die Organisation benutzt sozusagen die einzelnen Menschen nur aspekthaft. Um zu funktionieren, benötigt sie nicht den ganzen Menschen.

In diesem Zusammenhang ergibt sich, dass der Mensch nicht Teil der Systeme ist (Simon 2006). Er bleibt sozusagen draußen – und das ist gut so! Der Mensch ist für Luhmann nicht Teil der Gesellschaft. Er kommuniziert innerhalb aller Systeme immer nur als Träger sozialer Rollen. In der Wirtschaft ist er immer nur Kunde, Verkäufer usw., aber er ist nie als ganzer Mensch involviert. Er ist immer auch beispielsweise Museumsbesucher, der sich einem Kunstgenuss hingibt, ehrenamtlicher Helfer bei einer Wohlfahrtseinrichtung, wobei es ihm hier nicht um den Verdienst geht, sondern ausschließlich um die Unterstützung Bedürftiger (Selbstzweck).

Im Kern lässt sich Maturanas und Luhmanns Theorie von Bunge Ansatz folgendermaßen abgrenzen:

- Während Bunge von einer an sich existierenden Realität ausgeht, ist für Luhmann und Maturana Realität ein »Grenzbegriff«; sie lässt sich im absoluten Sinne nicht erfassen. Um etwas erkennen zu können, muss ein Beobachter immer eine Unterscheidung treffen; um »etwas als etwas« zu erkennen, muss es von seiner Umwelt abge sondert werden; der Zustand vor aller Unterscheidung (die unbefleckte Welt) ist uns nicht zugänglich.
- Während Bunge das einzelne Ding ins Zentrum stellt, lösen Luhmann und Maturana das Ding bzw. die Substanz auf; die Zelle ist kein Ding, sondern ein Vorgang, der sich permanent selbst schafft; das Jugendamt ist ebenfalls kein Ding, sondern ein Prozess, der sich selbst herstellt und am Laufen hält.

Gegen die Theorie von Luhmann und alle an ihn anschließenden Konzepte wurde eingewandt, dass menschliches Leid oder Probleme in ihrem harten Realcharakter nicht gesehen werden. Alles erscheint eine beliebige Konstruktion. Ob Armut vorliegt, wird so zu einer reinen Frage beliebiger Definitionen. Weiter wurde hervorgehoben, dass die Theorie Luhmanns und Maturanas bei der Selbstanwendung einen Widerspruch hervorruft (Gloy 2006, 212 ff.). Wenn man fragt, ob die Systemtheorie Luhmanns zutrifft, stößt man auf das Problem, dass man etwas über eine Realität sagen müsste, über die jedoch gar nichts gesagt werden kann, da sie vor aller Unterscheidung liegt. Als Alternative könnte man die Theorie als reines Theorieangebot verstehen, dass als Konstruktion neben anderen gemeint ist. Da wir keinen Zugang zur Realität haben, bleibt uns eine Entscheidung darüber, ob eine Theorie zutrifft oder nicht, verweht.

Eine hier noch zu nennende Konsequenz der Theorie von Maturana und Luhmann ist ein grundsätzlich bestehender »blinder Fleck«. Jede Beobachtung setzt eine Unterscheidung voraus.

Frau Rebhan muss sozusagen »engagiert« von »nicht engagiert« unterscheiden. Es stellt sich allerdings die Frage, ob diese Unterscheidung angemessen ist. Um zu entscheiden, würde man eine Beobachtung der Unterscheidung benötigen. In einem ersten »Akt« würde Frau Rebhan zwischen »engagiert« und »nicht engagiert« unterscheiden. Dieser »Akt« absorbiert ihre Aufmerksamkeit umfassend. Sie kann also während sie unterscheidet, ihre Unterscheidung nicht gleichzeitig infrage stellen. Frau Rebhan kann allenfalls nach der gemachten Unterscheidung auf ihre Unterscheidung Bezug nehmen. Meist geschieht dies allerdings durch Andere, hier z. B. durch das Team oder den Supervisor. Allerdings muss auch der Supervisor unterscheiden, z. B. indem er nach »Gegensätze hervorheben« und »Gemeinsamkeiten sehen« differenziert und Frau Rebhan signalisiert, dass sie durch ihr Verhalten polarisiert. Welche Unterscheidung nun im absoluten Sinne die richtige ist, kann man nicht sagen, da jede Unterscheidung ja wiederum beobachtet werden kann. So zeigt Luhmanns Theorie deutlich, dass es für den Menschen und damit auch in der Wissenschaft letztgültige Wahrheit nicht geben kann.

## 5. Ethik

### 5.1 Ethik und ihre Rolle in der Sozialen Arbeit

»Therese wird beauftragt, im Rahmen der sozialpädagogischen Familienhilfe die alleinerziehende Frau Kipping (24 Jahre alt, ohne Berufsabschluss, arbeitslos) bei der Erziehung ihrer achtjährigen Tochter Tamara für wöchentlich vier Stunden zu unterstützen.

Therese meldet sich zu einem Gespräch bei Frau Kipping an. Ihr fällt gleich die Unordnung in der Wohnung auf. Auch das Zimmer von Tamara ist in einem chaotischen Zustand, ganz zu schweigen von der Ordnung in den Schränken. Sie erfährt von Frau Kipping, dass Tamara große Schwierigkeiten in der Schule hat. Als Therese am nächsten Tag ihre Arbeit aufnimmt, hat sie bereits einen exakten Plan erarbeitet, den sie Frau Kipping vorstellt. Sie hat festgelegt, an zwei Tagen jeweils für zwei Stunden Hilfe zu leisten. Jeweils eine Stunde davon hat sie für die Hausaufgabenbetreuung vorgesehen, die andere will sie mit Tamara aufräumen, Sachen neu ordnen und ggf. Anleitung für lebenspraktische Aufgaben geben. Als erstes möchte sie den Kleiderschrank von Tamara gründlich aufräumen und mit ihr das Zimmer umgestalten. Therese wundert sich, dass von Frau Kipping keine Reaktion auf ihren tollen Plan kommt. Tamara lässt sich an diesem Tag nur widerwillig auf die von Therese geplanten Aktivitäten ein. Als sich Therese nach gut zwei Stunden verabschiedet, kündigt sie für zwei Tage später ihren nächsten Besuchstermin an. Als sie nach zwei Tagen an der Wohnungstür klingelt, macht niemand auf. Sie hört Geräusche in der Wohnung und klingelt nochmals, aber nichts tut sich ...« (Frost 2012, 94 ff.)

Dieses Beispiel soll einen ersten Zugang zur Frage nach der Bedeutung der Ethik in der Sozialen Arbeit schaffen. Auf den ersten Blick und ohne Vorkenntnisse zur Ethik dürfte auffallen, dass Thereses Vorgehen sehr dominant bzw. bestimmend ist. Anstatt alleine einen Plan zu erarbeiten, hätte Therese Frau Kipping und insbesondere Tamara stärker einbeziehen sollen. Tamara hätte dann nicht das Gefühl gehabt, von Therese weitgehend bestimmt zu werden.

Warum sollen die Klienten eigentlich beteiligt werden? Man könnte hier antworten, dass dies doch selbstverständlich ist und keiner langen Diskussion bedarf. Aber zeigt nicht die Praxis, dass doch sehr häufig über den Kopf von Klienten hinweg entschieden wird? Und ist es weiter nicht die Aufgabe der Wissenschaft, das Selbstverständliche aufzuklären?

Eine genauere Beschäftigung mit der Frage, warum bestimmte Normen, wie die, dass Klienten zu beteiligen sind, zu beachten sind, erscheint also notwendig. Genau dies leistet die Ethik. Von daher ist sie für die Soziale Arbeit wichtig, weil sie den Überzeugungen von Sozialarbeitern ein tieferes Fundament gibt, als unbegründete Auffassungen oder Gefühle.

Um die Frage der Bedeutung der Ethik in der Sozialen Arbeit genauer zu klären, ist es erst einmal nötig, die grundlegenden Begriffe »Ethik«, »Moral«, »Wert« und »Norm« zu definieren.

Werte sind Gegenstände, Zustände und Ereignisse, welche für die Motivation der handelnden Person von Bedeutung sind bzw. ihrem Handeln als Orientierung dienen. In dieser allgemeinen Form sind Werte inhaltlich neutral. Der Besitz von Geld (Reichtum) könnte genauso ein Wert sein wie Gesundheit oder Gerechtigkeit (Baum 1996).

*Normen* beziehen sich zwar auf Werte, sind mit diesen aber nicht identisch. Eine Norm ist ein Imperativ (Befehlssatz), der angibt, wie ein Wert erreicht werden kann. Um beispielsweise Geld zu besitzen, könnte man die Norm formulieren: »Sei sparsam!«.

Die *Moral* besteht aus Normen, Wertvorstellungen, geteilten Überzeugungen, usw. denen innerhalb bestimmter Gemeinschaften normative Verbindlichkeit zugesprochen wird (Pieper 1985, 19).

Bei allen drei Definitionen wird deutlich, dass sie von faktisch vorliegenden Überzeugungen ausgehen. In einer Gesellschaft werden bestimmte Werte angestrebt. Um sie zu erreichen, sind bestimmte Normen einzuhalten und weiter bildet das Gefüge aus Werten und Normen die Moral. Die Inhalte der Moral genießen in der betreffenden Gesellschaft Verbindlichkeit. Die Mitglieder sollen sich daran orientieren. Dies schließt nicht aus, dass Mitglieder einer anderen Gesellschaft diese Moral nicht teilen. Sie verfügen nämlich möglicherweise über eine völlig andere Moral. Die Definition des Begriffs Moral sagt also nichts darüber aus, welche Moral inhaltlich vorzuziehen ist. Der Begriff bietet lediglich einen Rahmen, um die verbindlichen Normen und Werte innerhalb einer Gesellschaft zu identifizieren.

Neben der Moral geht auch von *Konventionen sowie technischen und pragmatischen Regeln* Verbindlichkeit aus. Sie unterscheiden sich aber von der Moral.

*Konventionen* beziehen sich auf äußerliches Verhalten wie Händeschütteln, Bekleidungs Vorschriften usw. Eine Befolgung oder ein Verstoß werden nicht mit den Wörtern »gut« oder »böse« bewertet. Wenn beispielsweise eine Studentin mit einer auffallend unordentlichen Kleidung zu einer mündlichen Prüfung kommt, ist dies möglicherweise ein Verstoß gegen die Konvention, aber nicht gegen die Moral.

*Technische Regeln* sind Normen, die zu beachten sind, wenn bestimmte Ziele erreicht werden sollen. Beispielsweise muss ich mein Motoröl nachfüllen, um zu verhindern, dass mein Motor kaputt geht.

*Pragmatische Regeln* beziehen sich auf das Glück, die Gesundheit oder das Wohlergehen. Ein Rauchverbot gehört demnach nicht zur Moral, weil die Norm »rauche nicht!« nur gilt, wenn mir meine Gesundheit am Herzen liegt. Ist mir dagegen der Erhalt meiner Gesundheit unwichtig, kann ich durchaus rauchen. Moralische Forderungen beziehen sich dagegen unbedingt auf die betreffende Norm. Beispiele wären: »Du darfst nicht stehlen!« oder »Du darfst nicht töten!« (Schlittmaier 2014, 25). Unabhängig davon, ob man weitergehe Ziel hat, gilt also beispielsweise die Norm, dass man nicht töten darf.

Was versteht man nun unter Ethik? Die gängige Definition besagt, dass Ethik eine Wissenschaft ist, die sich auf die Moral bzw. auf Werte und Normen bezieht. Dabei kann Ethik:

- *Moral beschreiben und erklären*; sie ist dann deskriptive Ethik und fällt keine Werturteile. Bezogen auf das Beispiel würden wir Thereses Verhalten und ihre Wertvor-



stellungen beschreiben und ggf. erklären. Beispielsweise könnten wir annehmen, dass Therese von ihrer Mutter streng erzogen wurde und im Allgemeinen nicht mitentscheiden konnte, wenn etwas über sie beschlossen wurde. Hier handelt es sich um Ursachen für Thereses Verhalten und Überzeugungen, die empirisch erhoben werden können (z. B. durch eine Befragung).

- *Moral begründen oder kritisieren*; sie ist dann normative Ethik. Ethik wertet dann über Moral, nimmt also einen höheren Standpunkt als die bewertete Moral ein. Hier könnte man in Bezug auf Therese fragen, ob ihr Verhalten und ihre Wertvorstellungen moralisch richtig sind. Ist es also in Ordnung wie Therese verfährt? Oder verstößt Therese gegen bestimmte moralische Normen wie beispielsweise die, andere bei Entscheidungen zu beteiligen. Damit ist die normative Ethik noch nicht zu ihrem Abschluss gekommen. Ein Imperativ wie »Beteilige andere bei der Entscheidung« soll auch begründet werden. Dabei kann man den betreffenden Imperativ nicht einfach in anderen Worten wiedergeben, sondern man muss ihn aus grundlegenden Imperativen begründen. Ein Beispiel wäre hier: »Jeder hat ein Recht auf seine Selbständigkeit«; diese grundlegende Norm beinhaltet dann quasi die speziellere Norm, andere bei einer Entscheidung zu beteiligen.
- *zentrale Begriffe definieren und die Logik des ethischen Argumentierens* selbst zum Gegenstand machen; sie ist dann Metaethik. Es muss geklärt werden, ob man Moral überhaupt begründen kann! Möglicherweise sind Normen und Werte ja relativ in Bezug auf bestimmte Gesellschaften oder Kulturen. Das hieße bezogen auf Therese: Vielleicht verstößt sie gar nicht gegen grundlegende kulturübergreifende Grundnormen; möglicherweise wird nur in unserer Gesellschaft erwartet, dass man andere beteiligt bzw. partizipieren lässt. Gegebenenfalls gibt es dafür aber gar keine tieferliegenden Gründe als den, dass »man das eben bei uns so macht«. Aufgabe der Metaethik ist somit zu klären, ob man in der Ethik überhaupt argumentieren, d. h. Gründe angeben kann.

Bevor die einzelnen Definitionen angeführt wurden, wurden sehr allgemeine Gründe genannt, warum eine intellektuelle oder kognitive Auseinandersetzung mit der Frage, warum wir bestimmte Normen beachten sollen, nötig ist. Über diese allgemeine These hinausgehend wird im Folgenden genauer spezifiziert, wie sich die Ethik im Einzelnen auf die Sozialen Arbeit bezieht.

Zu Beginn steht eine Auseinandersetzung mit ethischen Theorien. Sie antworten unterschiedlich auf die Frage, warum Normen wie die, dass Therese Tamara (und/oder deren Mutter) unbedingt hätte beteiligen müssen, zu beachten sind. Wichtige Ansätze werden in 5.2 dargelegt. Tamaras Verhalten bezieht sich auf ein soziales Problem, das Gegenstand einer Wertung ist. In 5.3 werden soziale Probleme und ihr Bezug zu ethisch fundierten Wertungen vorgestellt. 5.4 behandelt Ethik als Bestandteil von Theorien und Handlungskonzepten. 5.5 zeigt das Trippelmandat in seiner ethischen Relevanz. Häufig sind Fälle durch Dilemmata charakterisiert. Dabei steht der Sozialpädagoge vor dem Problem, dass für zwei unterschiedliche Entscheidungsalternativen gute Gründe vorliegen. In 5.6 werden ethische Dilemmata genauer behandelt. 5.7 behandelt, dieses Kapitel abschließend, Modelle und Methoden ethischer Urteilsfindung.

## 5.2 Probleme und Traditionen der Begründung ethischer Werte und Normen

Im Folgenden werden Ansätze zur Begründung moralischer Werte und Normen dargestellt. Die Darstellung beginnt mit philosophischen Ansätzen (vgl. 5.2.1). Diesen ist eigen, dass sie sich auf Gründe beziehen, die durch die menschliche Vernunft nachvollzogen werden können. Ein Bezug auf höhere Wahrheiten oder Offenbarungen findet nicht statt. Religiöse Ansätze (vgl. 5.2.2), die in der Sozialen Arbeit bei kirchlichen Trägern eine gewisse Rolle spielen, beziehen sich dagegen auf heilige Schriften, wobei der Inhalt nicht nur durch die menschliche Vernunft bestätigt wird, sondern durch die Quelle. Gottes Wort genießt in religiösen Ansätzen höhere Autorität als Argumente, die Menschen hervorgebracht haben (Andersen 2000). Abschließend folgt an dieser Stelle eine Darstellung zur Menschenwürde (vgl. 5.2.3). Der Begriff hat in der Sozialen Arbeit als ethische Orientierung besondere Bedeutung. Er gehört nicht spezifisch zu einem einzelnen philosophischen oder religiösen Ansatz, sondern ist offen für unterschiedliche Begründungen und Traditionen.

### 5.2.1 Philosophische Ansätze

Moral bzw. die jeweils zu ihr gehörigen Normen und Werte werden im Alltag meist als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Lügen beispielsweise ist untersagt! Aber warum soll man eigentlich nicht lügen? Solche Fragen nach dem »Warum« tauchen meist auf, wenn eine Verunsicherung vorliegt. Andere Menschen haben womöglich andere Wertvorstellungen. Dies wird besonders deutlich, wenn man es mit Menschen aus anderen Kulturen zu tun hat.

Die griechische Philosophie stand vor über zweitausend Jahren vor der Situation, dass andere Kulturen deutlich andere Moralvorstellungen hatten als die, die im antiken Griechenland üblich waren. Die Sophisten – eine Gruppe von Rhetorikern, die von Sokrates und Platon heftig bekämpft wurden – zogen daraus die Konsequenz, dass die Moral relativ ist (Andersen 2000, 21). Moralisch richtig wäre das, was der Stärkere oder Mächtigere als richtig ansieht. Sokrates und Platon (vgl. 2.2.1 und 4.1.1) brachten gegen diese »Theorie der Moral« zahlreiche Gegenargumente vor. Es ging den beiden darum, zu zeigen, dass es für den Menschen moralische Maßstäbe gibt, die allgemeingültig sind (ebd.). Das bedeutet, dass das, was für einen moralisch gut ist auch für alle anderen moralisch gut ist. Wenn also Lügen verwerflich ist, dann ist es grundsätzlich für alle verwerflich.

Zu behaupten, dass die Moral allgemeingültig ist, ist relativ leicht. Schwierig ist es jedoch, dies zu begründen. Warum soll man sich an bestimmte Normen halten? Warum soll man nicht nur so tun als ob man sie beachten würde und hinter dem Rücken des Gegenübers ausschließlich seinen eigenen Vorteil im Auge haben?

In der Geschichte der Ethik gibt es viele umfangreiche und tiefgehende Ansätze, die das Ziel verfolgen, die Moral zu begründen. Man zählt diese Ansätze zur normativen Ethik. Teilweise wird statt von Ansätzen auch von Positionen oder Theorien gesprochen.

Bei Theorien der normativen Ethik handelt es sich *nicht* um empirische Theorien. Man möchte nicht nur das, was der Fall ist, darstellen, systematisieren, erklären oder verstehen. Wenn jemand die Auffassung vertritt, dass es durchaus in Ordnung sei, andere zu töten, um eigene Vorteile zu erlangen, dann kann eine empirische Theorie diese Auffassung nicht bewerten. Es ist lediglich möglich, sie zu beschreiben und mit andern Fakten in Verbindung zu bringen. Eine Theorie der normativen Ethik dagegen bewertet eine moralische Auffassung. Sie kommt also zu einem Urteil darüber, ob diese Auffassung moralisch richtig oder falsch ist.

Im Gegensatz zu der im Alltag auftretenden Moral muss eine Theorie der normativen Ethik bestimmte Bedingungen erfüllen (Nussbaum nach Dederich 2013):

- explizite und systematische Begründung der Moral auf Basis zusammenhängender Argumente,
- abstrakte und allgemeine Darstellung, um die Theorie auf unterschiedliche Fälle übertragen zu können,
- Hinweise und Kriterien für die Praxis moralischen Urteilens und Handelns liefern,
- Prüfung bestimmter moralischer Aussagen.

Im Gegensatz zu empirischen Theorien ist eine Überprüfung oder Konfrontation mit empirischen Daten nicht möglich. Die Kernpunkte einer normativen ethischen Theorie sind die systematische Entfaltung der Argumente, die abstrakte Darstellung sowie die Anwendung auf die Praxis.

Im Folgenden werden zwei Typen von Theorien beispielhaft dargelegt: Die Tugendethik (vgl. 5.2.1.1) und die deontologische Ethik (vgl. 5.2.1.2). Die einzelnen Theorien sind jeweils so gewählt, dass sie den Theorietyp besonders gut repräsentieren können.

### 5.2.1.1 Der tugendhafte Charakter als Basis der Ethik: Aristoteles

Der griechische Philosoph Aristoteles (384–322 v. Chr.) beginnt seine Nikomachische Ethik mit dem Satz: »Jedes praktische Können und jede wissenschaftliche Untersuchung ... strebt nach einem Gut, wie allgemein angenommen wird« (Aristoteles 1985, 1094a 1). Das Handeln ist demnach zielgerichtet – etwas soll erreicht werden. Mit der Baukunst soll beispielsweise ein Haus hervorgebracht werden. Ein Sattel wird hergestellt, um das Reiten zu ermöglichen (Hauskeller 1997, 83). Das Reiten wird betrieben – so zumindest Aristoteles – um einen Krieg führen zu können. Die Reihe ließe sich fortsetzen. Aber bis zu welchem Punkt? Welches Ziel ist das letzte Ziel, das nicht mehr überboten werden kann?

Aristoteles vertrat die Auffassung, dass das Glück das letzte Ziel des menschlichen Strebens ist. Das Glück selbst wird nicht um eines anderen willen erstrebt, sondern um seiner selbst willen. Man könnte einwenden, dass manche Menschen Reichtum erstreben und sie diesen dem Glück vorziehen. Aristoteles wendet hier ein, dass der Reichtum ja für etwas gut sein muss. Man kann Waren kaufen. Aber was nützen einem die Waren? Letztendlich nützt die Ware nur, wenn sie mich glücklich macht.

Manche streben aber die Ehre oder einen hohen Status an. Aber die Ehre macht doch stolz und der Stolz führt letztendlich zum Glück. Das Glück kann als Ziel nicht überboten werden.

Das Glück ruht somit in sich. Es hat sozusagen eine kreisförmige Struktur. Das Glück kann sich nur selbst wollen. Dies geschieht meist nicht direkt, aber die anderen Ziele werden dann um des Glückes willen erstrebt. Wenn wir wissen, dass der Mensch nach Glück strebt, wissen wir noch nicht, was das Glück inhaltlich ausmacht. Ist es das Glück, dass sich einstellt, wenn ich gut und viel esse? Oder ist es das Glück, dass ich erleben kann, wenn ich häufig sexuelle Erfahrungen mache? Hier wendet Aristoteles ein, dass Nahrung und Sexualität dem Menschen und den Tieren gemeinsam sind und dass sie ihn somit nicht von letzteren unterscheiden. Gesucht ist das, was für den Menschen spezifisch ist (ebd., 87). Dies ist nach Aristoteles unsere Rationalität. Unsere geistigen Vermögen zeichnen uns gegenüber dem Tier aus. Von daher findet der Mensch sein Glück nicht darin, dass er die Fähigkeiten, die er mit dem Tier gemeinsam hat, auslebt. *Das Glück besteht vielmehr darin, die Rationalität zu praktizieren.*

Wichtig ist an dieser Stelle, dass Aristoteles diese Forderung nicht als eine Norm versteht, die von außen an den Menschen herangetragen wird. Er versteht es also nicht in dem Sinne, dass ich beim Essen großes Glück verspüre und dann der Philosoph kommt und mir sagt, dass dies nicht das richtige Glück sei. Der Ausgangspunkt des Aristoteles besteht vielmehr darin, dass er davon ausgeht, dass wir tatsächlich beim Gebrauch unserer Rationalität das höchste Glück erleben.

Man mag nun einwenden, dass man selbst anders erlebt und beim Gebrauch der Rationalität eben nicht die höchste Freude verspürt. Würde das Aristoteles widerlegen? Nein, denn Aristoteles hält hier entgegen, dass nur der Kenner ein angemessenes Urteil darüber geben kann, welche Freude als höchste zu bewerten ist. Wer beispielsweise billigen Wein trinkt, mag ihn besser finden als den sehr teuren, aber nur deshalb, weil der Geschmackssinn durch den häufigen Konsum des billigen Weines verdorben ist.

Kann Aristoteles Vorstellung vom Menschen, der nach dem ihm entsprechenden Guten strebt, der Sozialarbeit oder Sozialpädagogik Impulse geben? Grundsätzlich ist es sinnvoll, nach dem Ziel, das jemand anstrebt, zu fragen – auch in der Sozialpädagogik.

In dem Fallbeispiel, in dem die Studentin Therese die achtjährige Tamara bereut, könnte man fragen, welche Vorstellungen des Guten jeweils vorliegen. Relativ schnell erschließt sich dies bei Therese. Ihr fällt gleich die Unordnung auf; das Zimmer und die Schränke von Tamara erscheinen in einem chaotischen Zustand. Therese stellt weiter fest, dass Tamara große Schwierigkeiten in der Schule hat. Therese erarbeitet dann einen exakten Plan.

Man sieht hier, dass Therese, die Sachverhalte aufgrund ihrer Vorstellungen vom Guten bewertet. Unordnung und schulische Schwierigkeiten sind nicht gut; gut wären also Ordnung und schulischer Erfolg! Ganz im Sinne von Aristoteles Vorstellung, dass jedes Handeln nach einem Gut strebt, strebt also Therese für Tamara nach Ordnung und schulischem Erfolg. Aber ist das wirklich das Gute?

Da im Sinne des Aristoteles letztendlich das Glück angestrebt wird, stellt sich die Frage, ob das eigentlich Gute, das Glück also, durch das vordergründig Gute nicht verbaut wird. Denn Tamara und deren Mutter blocken ja ab, da sie das, was Therese als das Gute verfolgt, als Bedrohung oder Beschränkung ihres Glücks verstehen.

Aristoteles Ansatz setzt allerdings nicht beim Anderen an, sondern beim jeweiligen Akteur. Er strebt das Gute für sich an; er möchte das Gute erreichen. Was also möchte Therese erreichen? Will sie wirklich Ordnung und schulischen Erfolg durchsetzen? Was hätte sie davon? Womöglich das Gefühl, eine gute Sozialarbeiterin zu sein. Aber wäre das im Sinne des Aristoteles Glück? Wäre es nicht eher Ehre oder Prestige? Um den Ansatz von Aristoteles noch stärker auf den Fall zu beziehen, muss der Ansatz nun weiter vertieft werden.

Rationalität zu praktizieren ist nach Aristoteles das Glück, das dem Menschen entspricht. Dabei geht er davon aus, dass Rationalität dem Menschen als *Möglichkeit* gegeben ist. Jeder Mensch verfügt über diese Möglichkeit und diese Befähigung unterscheidet ihn von anderen Lebewesen, den Pflanzen und Tieren. Aber die Befähigung zu besitzen heißt noch nicht, sie auch zu realisieren. Aristoteles begreift das Glück als Realisierung einer Möglichkeit, genauer als Realisierung der dem Menschen spezifischen Möglichkeit (Hauskeller 1997, 86).

Ein Mensch ist gut, wenn er die Tätigkeit vollbringt, die seiner spezifischen Befähigung entspricht. Da Rationalität dem Menschen entspricht, ist der Mensch gut, wenn er diese Befähigung realisiert. *Ein tugendhaftes Leben schlägt sich nach Aristoteles darin nieder, dass die dem Menschen entsprechenden Befähigungen auch praktiziert werden.*

Was würde das für die Studentin Therese bedeuten? Sie müsste ihre rationalen Befähigungen gebrauchen! Dieser Gebrauch wäre letztendlich selbstbezüglich. Therese würde Glück empfinden, weil sie die spezifischen Fähigkeiten des Menschen gebraucht. Nach Aristoteles würde das Ziel des Handelns nicht außerhalb liegen, sondern in Therese selbst. Das bedeutet: Wenn Therese ihre sozialpädagogische Tätigkeit angemessen vollzieht, ist sie glücklich. Der Maßstab für Thereses Handeln kann also nur darin liegen, dass sie ihre sozialpädagogische Tätigkeit gut vollzieht.

An dieser Stelle sei noch einmal festgehalten, dass in der Tugendethik des Aristoteles nicht die Wirkung oder die Folge der Handlung entscheidend ist. Um die Studentin Therese ethisch zu beurteilen, ist also nicht entscheidend, welche Wirkungen ihr Handeln auf Tamara hat. Entscheidend ist vielmehr, dass Therese ihre Vermögen richtig gebraucht. Im beruflichen Zusammenhang ist dies die Fachlichkeit. Von Fachlichkeit würden wir jedoch nicht sprechen, wenn Therese sie gestern zur Anwendung gebracht hätte und heute nicht mehr. Wer fachlich qualifiziert ist, ist es sozusagen auf Dauer, weil er über fachliche Befähigungen verfügt. Dies ermöglicht es ihm, immer wieder das fachlich Richtige in der jeweiligen Situation zu tun. Aristoteles würde

hier von einer Tugend oder Tüchtigkeit sprechen, die eben darin besteht, über die Befähigung zu verfügen, in der Situation richtig zu handeln.

Im Sinne der Aristotelischen Theorie wäre eine gute praktizierte Fachlichkeit eine Quelle des Glücks. Aber was bedeutet dies genauer? Hier liefern Aristoteles bisher dargestellte allgemeine Überlegungen noch keine weitere Orientierung. Seine Mesotes-Lehre, die die Aufforderung enthält, das Mittlere zu wählen, kann die Fachlichkeit jedoch weiter spezifizieren.

Was versteht Aristoteles unter dem Mittleren (*mésón*)? »Unter dem Mittleren des Dinges verstehe ich das, was von den beiden Enden gleichen Abstand hat und für alle Menschen eines ist und dasselbe. Mittleres dagegen in Hinsicht auf uns ist das, was weder zu viel ist noch zu wenig; dies ist jedoch nicht ein und dasselbe für alle« (Aristoteles 1985, 1106a 14–b4). Was gemeint ist, veranschaulicht Aristoteles an einem Beispiel: Die Mitte zwischen 10 und 2 ist 6. Dies ist die Mitte in Bezug auf die Sache. Sie ist immer gleich. Die Mitte in Bezug auf uns kann dagegen variabel sein. Ein Sportler, dem man sagt, esse nicht zu viel und esse nicht zu wenig, wird nicht genau 6 Einheiten essen. Es kommt hier darauf an, wie groß die Anforderungen sind und insbesondere, welche Voraussetzungen – wie z. B. das Training – er mitbringt (ebd.).

Dieses Mittlere zielt auf die sittliche Tüchtigkeit des Charakters. Aristoteles nennt als Charaktertugenden Tapferkeit, Besonnenheit, Freigiebigkeit, Hochherzigkeit, Seelengröße, Ehrliche, Sanftmut, Aufrichtigkeit, Gewandtheit, Gerechtigkeit und Billigkeit (Welsch 2012, 292). Neben den Charaktertugenden finden sich die Verstandestugenden. Entscheidend ist hier die *Phronesis*, die man als praktische Vernünftigkeit verstehen kann. Gadamer (1998, 4) wendet sich dagegen, *Phronesis* einfach durch das Wort Klugheit zu übersetzen. Gemeint ist vielmehr ein Erwägen in Bezug auf das, was das Rechte in Bezug auf das Verhalten im praktischen Leben ist (ebd., 8).

Wie sind diese Überlegungen genauer zu verstehen und wie können sie auf die Soziale Arbeit bezogen werden? Am Beispiel der Tapferkeit soll das Prinzip der Mitte deutlich werden: Tapferkeit ist die Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit. Der Tollkühne stürzt sich in jede Gefahr. Er bedenkt nicht das Risiko. Er handelt praktisch unklug. Genauso der Feigling. Er flieht vor jeder Gefahr. Die *Phronesis* ermöglicht es, zwischen den Extremen die Mitte zu finden. Die Mitte ist anzustreben. Sie stellt das tugendhafte Handeln dar.

Dallmann und Volz (2013, 26 ff.) haben die Mesotes-Lehre auf die Sozialarbeit bzw. Sozialpädagogik bezogen. Eine zentrale soziale Kompetenz, die vom Sozialpädagogen gefordert wird, ist Empathie. Man könnte sie im Sinne des Aristoteles als Tugend bezeichnen. Sie würde dann die Mitte zwischen aufdringlicher Nähe und Distanz bzw. Gleichgültigkeit darstellen. Im Einzelfall lässt sich die Empathie nicht mathematisch wie ein Mittelwert bestimmen. Was Empathie genau ist, ist situationsabhängig und nur durch die praktische Klugheit situationsbezogen zu entscheiden. Die Formel, das Mittlere zu suchen, ist jeweils eine Orientierungshilfe, bringt jedoch kein Ergebnis vergleichbar einer Rechenformel hervor.

Nach diesen Darstellungen zur Mesotes-Lehre lässt sich die Fähigkeit, die von Therese zu erwarten ist, weiter spezifizieren.

Therese bewertet den Fall aufgrund ihrer Wertstandards und plant für sich alleine. Sie interveniert ohne das Einverständnis der Beteiligten bzw. Betroffenen einzuholen. Man könnte diese Herangehensweise als ein Extrem bezeichnen. Diesem Verhalten liegen bei Therese bestimmte Dispositionen zugrunde. Ähnlich der Tollkühnheit in Bezug auf die Tapferkeit, interveniert Therese ohne Rücksicht auf das Umfeld. Sie möchte ihren Plan realisieren und ist blind für die Sichtweisen, Wünsche und Bedürfnisse der Anderen. Das Gegenteil von Thereses rigorosem Vorgehen wäre eine völlige Zurückhaltung. Hier hätten wir das andere Extrem im Sinne des Aristoteles. Die richtige Vorgehensweise ist also eine mittlere.

Nach Aristoteles ist es besser, eine bestimmte Vorgehensweise verlässlich anzuwenden und nicht jedes Mal neu überlegen zu müssen, wie vorzugehen ist. Die Phronesis führt durch Entscheidung zum richtigen Handeln. Mit der Zeit entsteht durch Übung eine Haltung, die es ermöglicht, ohne jedes Mal neu und intensiv nachzudenken, das richtige zu tun. Der Erfahrene weiß schon, was zu tun ist. Die Haltung, die durch richtige Entscheidungen zustande gekommen ist, bezeichnet Aristoteles als Tugend. Sie ist in sich wertvoll und verschafft Glück. Das Glück der Tugend ist nichts, was zur Tugend von außen dazu kommt. Das tugendhafte Handeln und das Glück bilden eine Einheit.

Therese ist Anfängerin in ihrem Beruf. Sie muss über jeden Schritt nachdenken. Sie hat noch keine Haltung aufgebaut. Aufgrund von problematischen Sichtweisen oder Erwartungen möchte sie rigoros intervenieren. Es besteht die Gefahr, dass Therese eine falsche Haltung ausbildet. Der Maßstab ist hier wiederum das Mittlere. Ihre Haltung ist falsch, weil sie ein Extrem anzielt. Therese möchte schnell Veränderungen herbeiführen, die die Situation im Sinne ihres Planes verändern.

Dallmann und Volz haben Tugenden in mancherlei Hinsicht mit Kompetenzen und Schlüsselqualifikationen gleichgesetzt (2013, 25). Hier ist Vorsicht geboten. Die Autoren weisen selbst auf die Problematik hin (ebd., 28 f.). Kompetenzen und Schlüsselqualifikationen definieren sich über das, was von der Gesellschaft gebraucht wird oder funktional erforderlich ist. Die Aristotelischen Tugenden passen zwar auch in die Gesellschaft – in die altgriechische Gesellschaft des Aristoteles – allerdings passen sie eben auch zu den Einzelnen. Sie hängen in gewisser Weise mit der Natur des Menschen zusammen. Nach Aristoteles soll der Mensch die ihm eigene Tüchtigkeit verwirklichen. Sie ist das rationale Vermögen, das der Mensch zur Anwendung bringen soll. Aber er soll dies nicht in erster Linie tun, weil andere ihn dazu auffordern, weil die Gesellschaft das rationale Vermögen benötigt oder es im funktionalen Sinne gut ist, rational zu sein. Der Mensch soll rational sein, weil es gut für ihn ist und das heißt auch, weil es ihn glücklich macht.

Listen mit Kompetenzen oder Schlüsselqualifikationen hätten somit ein kritisches Korrektiv. Das Glück des Menschen wäre sozusagen der Maßstab dafür, ob eine bestimmte Kompetenz wirklich anzustreben ist. Nicht jede von der Gesellschaft geforderte



Kompetenz – z. B. umfassende Flexibilität – ist erstrebenswert. Auch in Bezug auf die Forderung nach Flexibilität ist die Mesotes-Lehre ein brauchbares Korrektiv.

Aristoteles geht in seiner Ethik vom einzelnen Menschen aus. Er soll die Tugend anstreben, um glücklich zu werden. In diesem Zusammenhang lässt sich nicht nur Thereses Verhalten analysieren, sondern auch Frau Kippings und Tamaras Verhalten. Auch sie zielen in ihrem Handeln auf ein Gut. Sie wollen glücklich sein und müssen im Sinne des Aristoteles Tugenden ausbilden, die es ermöglichen gut zu leben. Zu fragen wäre nun, inwieweit Tamara und Frau Kipping Tugenden realisieren und inwieweit ihnen die Studentin Therese hierbei, d. h. beim »Gut-Leben« helfen kann.

Bevor Frau Kipping und Tamara näher betrachtet werden, noch eine Anmerkung zu Therese. In der Nikomachischen Ethik finden sich zwei Bücher über Freundschaft (VIII und IX) (Hauskeller 1997, S. 126 ff.). Dies ist eigentlich erstaunlich, denn das Glück stellt sich ein, wenn ich tugendhaft handle. Für was braucht man dann Freunde um glücklich zu sein? Widerspricht sich Aristoteles hier nicht? Zuerst vertritt er die Auffassung, dass ich unabhängig von den Zufälligkeiten der Welt glücklich werden kann, wenn ich tugendhaft bin. Dann plötzlich sind Freunde nötig – die doch in gewisser Weise Zufälligkeiten sind, über die ich nicht in gleicher Weise wie über meine ureigene Lebensgestaltung verfügen kann. Freunde sind für Aristoteles deshalb wichtig, weil ich nur an ihnen bestimmte Tugenden leben und damit festigen kann. Freunde sind also kein Selbstwert, sondern ermöglichen es mir bestimmte Verhaltensweisen zu praktizieren, die ich dann als Haltung verinnerlichen kann.

In Bezug auf Therese bedeutet dies, dass in Bezug auf ihr Glück nicht nur entscheidend ist, ob sie ihre Fachlichkeit konsequent durchhält. Die anderen Beteiligten und ihre Reaktionen sind ebenfalls wichtig. Therese kann einen günstigen professionellen Habitus nur entwickeln, wenn sie mit ihren Interventionen Erfolge hat. Wenn abgeblockt wird – wie im Fallbeispiel –, wird sie letztendlich, obwohl sie fachlich möglicherweise alles richtig macht, ihre Tugend nicht so entwickeln können, dass sie glücklich wird.

Kommen wir nun zu Frau Kipping und Tamara. Im Sinne von Dallmann und Volz muss die Lebensführung der beiden betrachtet werden (Dallmann/Volz 2013, 44). Hier spielen verschiedene Elemente eine Rolle. Von herausragender Bedeutung sind Sinnzuschreibungen. Im Sinne der Aristotelischen Ethik konzentriert man sich auf die Eigenstruktur des Klienten und seines Kontextes. Dabei ist wichtig, dass Klienten ihre Welt nicht objektiv widerspiegeln, sondern subjektiv deuten. Entscheidend ist die Frage nach dem Sinn einzelner Ereignisse, wobei es nicht um den großen Sinn, also den Sinn der Welt als Ganzen geht. Es geht vielmehr darum, die Dinge des Alltags einzuordnen und einen Zusammenhang herzustellen. Tamara sieht vielleicht ihr un-aufgeräumtes Zimmer als »ihr« Zimmer und versteht die Intervention der Sozialpädagogin als Beschädigung ihres Eigensinnes. Sie möchte gerne sie selbst sein und bleiben und möchte sich nicht von außen bestimmen lassen.

Aristoteles Ethik zielt auf die reflektierende Person, nicht auf die Anderen. Die Praktikantin Therese kann also nicht sagen, dass Tamara und Frau Kipping tugendhaft werden müssen und dies sich z. B. darin zeigt, dass sie die Wohnung aufräumen.



Die Gleichung, das Tugend Glück bedeutet, gilt nur für den, der bereits eine entsprechende Entwicklung genommen und Erfahrungen bei der richtigen Verwendung der praktischen Klugheit gemacht hat. Dies sozusagen unvermittelt vom Klienten zu verlangen, wäre ein Überspringen seines Entwicklungsprozesses. Der Klient muss selbst diesen Weg gehen. Er kann nicht durch Belehrung von außen zur Übernahme der Glückskonzeption des Sozialpädagogen geführt werden.

Dallmann und Volz schlagen eine *Hermeneutik der Lebensführung* vor. Diese richtet sich auf die Sinnzusammenhänge, durch die die Klientin ihre Welt deutet. Dabei können auch Blockaden sichtbar werden, die eine schnelle Veränderung ausschließen.

Es ist jedoch auch nicht Sinn und Zweck Sozialer Arbeit, alles nur zu verstehen. Die Hermeneutik (Sinnverstehen) ist deshalb verknüpft mit der Kritik. Damit diese nicht beliebig wird oder bloß die zufälligen Vorlieben eines Sozialpädagogen spiegelt, ist es wichtig, dass der Sozialarbeiter die Maßstäbe seiner Kritik der Ethik entnimmt. Die Aristotelische Ethik gibt Orientierung was Gut-Leben bedeutet. Der Klient wird dieses Konzept jedoch nicht abrupt übernehmen. Ein langer Prozess des Verstehens und der vorsichtigen Konfrontation sind unabdingbar, damit die Klienten den Weg zum Glücklich-Sein finden können.

Thereses Glück hängt auch von den Reaktionen der Klienten ab. Es gehört also mit zu den Voraussetzungen von Thereses Glück, dass die Klienten sich auf die Hilfe einlassen. Dies ist aber nur möglich, wenn Therese nicht zu direkt, zu zielgerichtet, zu planungsbesessen auf den Fall zugeht. In den beiden Büchern über Freundschaft hat Aristoteles deutlich gemacht, dass es hier nicht darum geht, was mir die anderen geben, sondern darum, was ich den Freunden geben kann. Die Klienten sind zwar nicht als Freunde aufzufassen, besteht doch ein Verhältnis der Abhängigkeit. Trotzdem zeigt die Aristotelische Ethik, dass das Geben des Sozialpädagogen im Vordergrund steht und dass Änderungen nicht auf Antrieb erwartet werden können, sondern ein geduldiges Begleiten erfordern.

Sozialpädagogik und Sozialarbeit erhalten im Rahmen der Aristotelischen Ethik ihre Orientierung aus den fachlichen Standards. Werden diese im Sinne von Tugenden gelebt, dann tragen sie letztlich ihr Ziel in sich selbst. Die Freude stellt sich ein angesichts des Gelingens der eigenen Praxis, wobei in erster Linie nur das relevant ist, was der Sozialarbeiter durch sein Handeln bewirken kann. Aspekte die er nicht beeinflussen kann bzw. die dem Zufall unterworfen sind, können sein Glück auch nicht wesentlich gefährden.

### 5.2.1.2 Der gute Wille und die Pflicht: Kant

Im Gegensatz zu Aristoteles stellt der deutsche Philosoph Immanuel Kant (1724–1804) nicht das *Glück*, sondern die *Pflicht* in das Zentrum seiner Ethik (Kant 1982).

Das Charakteristische an der Aristotelischen Ethik ist, dass tugendhaftes bzw. moralisches Handeln und Glück zusammenfallen. Kurz: Wer gut handelt, ist auch glücklich! Kant widerspricht dieser Harmoniethese. Moralisch richtig zu handeln mag zwar dazu führen, dass man würdig wird, glücklich zu sein. Das bedeutet jedoch nicht, dass das Glück sich tatsächlich einstellt.

Schwere Krankheit, Unfälle u. Ä. können auch den treffen, der sich um ein Handeln bemüht, das moralischen Regeln entspricht. Kant sieht – über diese praktischen Gegenbeispiele hinausgehend – aber auch einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen der Moral und dem Glück (Richter 2013). Glück ist immer auch mit Egoismus oder Selbstliebe verbunden. Im Sinne der Aristotelischen Ethik strebt man das gute Handeln an, weil es letztendlich gut für einen selbst ist. Diese Motivation ist für Kant nicht akzeptabel. Das Moralische muss für ihn einer Allgemeinheit und Notwendigkeit entspringen, die durch empirische Fakten nicht begründbar ist.

Therese könnte nach Kant durchaus ihre Glückseligkeit anstreben. Dies würde aber nicht garantieren, dass sie Tamara im Sinne berufsethischer Prinzipien behandelt. Das Streben nach Wohlbefinden oder Glückseligkeit würde nach Kant beispielsweise Übermut hervorbringen und so ein angemessenes Handeln eher ausschließen (Kant 1999, 11). Auch ein unparteiischer Zuschauer könnte an einem Menschen, dem es dauerhaft wohlgeht, der aber keine Bemühung zeigt, moralisch richtig zu handeln, keinen Gefallen finden (ebd.).

Welche Alternative zum Streben nach einem dem Menschen angemessenen Glück – im Sinne des Aristoteles – lässt sich der Kantischen Ethik entnehmen? An was kann Therese sich orientieren? Zu Beginn der »Grundlegung der Metaphysik der Sitten« nimmt Kant (1999) eine Analyse des Begriffs der *Pflicht* vor. Hier zeigt sich, dass eine Pflicht eine unbedingte Forderung ausdrückt. »Du sollst nicht töten« würde unbedingt gelten. Hierzu im Gegensatz stehen bedingte Forderungen, die von persönlichen Absichten und Neigungen abhängen (Richter 2013). Die Aufforderung, Sport zu treiben, hängt von unseren Interessen oder Zielen ab. Wenn uns unsere Gesundheit gleichgültig ist und wenn Sport uns keinen Spaß macht, dann gibt es keinen Grund, Sport zu treiben.

An welchen Pflichten soll Therese sich orientieren? Und wie sollen diese Pflichten begründet werden? Gibt Kant Faustformeln, die Therese zu beachten hat? Nach Kant wären solche konkreten Pflichten wie »Das Zimmer muss aufgeräumt werden« zu sehr mit inhaltlichen Aspekten behaftet. Grundsätzlich sind auch gesellschaftliche Rahmenbedingungen denkbar, in denen ein aufgeräumtes Zimmer kein erstrebenswerter Wert ist. Um empirische bzw. durch die Sinne erfassbare Faktoren fernzuhalten, sucht Kant nach einer höherstufigen Art der Pflicht.

Wenn die Pflicht sich nicht auf einen bestimmten Inhalt beziehen soll, dann bleibt sozusagen als Alternative die Form. Pflichten liegen in Form von Regeln oder Gesetzen vor. Dabei handelt es sich um keine Gesetzmäßigkeiten darüber, wie Vorgänge in der Natur und der Gesellschaft ablaufen, sondern um Vorschriften, die besagen,

was zu tun ist. Was ist das Charakteristische solcher Vorschriften? *Nach Kant gilt die Pflicht immer und ist gleichzeitig allgemeingültig.* Letzteres bedeutet, dass jeder durch die Pflicht in Anspruch genommen wird. Diese Merkmale sind formale Charakteristika: Etwas soll unabhängig von Neigung, Situation und anderen empirischen Umständen getan werden (Richter 2013). Damit wird nicht direkt ein Inhalt, der erstrebt werden soll, bezeichnet. Hier wird auf das Gesetz als solches reflektiert. In diesem Zusammenhang spricht Kant auch vom *Reflexionsbegriff der Pflicht*.

Wenn kein empirisches Ziel wie Glück usw. begründen kann, dass eine Handlung moralisch ist, bleibt nur noch der *Gesetzescharakter als solcher* übrig. Genau diesen Weg geht Kant, indem er den berühmten *kategorischen Imperativ* formuliert: »Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne« (Kant 1982, 140). Die eigenen Grundsätze (Maximen), z. B. die Thereses, sollen vom Prinzip her in eine allgemeine Gesetzgebung Eingang finden können. Da Gesetze für alle gelten, müssten alle Menschen dieses Gesetz beachten.

Kants berühmtestes Beispiel bezieht sich auf die Lüge. Darf ich lügen, wenn sich in meinem Haus jemand befindet, der unschuldig verfolgt wird und von den Verfolgern nichts Gutes zu erwarten hat? Da der Betreffende unschuldig ist, wird man spontan antworten, dass die Lüge hier gerechtfertigt ist. Anders Kant: Die Geltung des Grundsatzes, dass in Notlagen gelogen werden kann, würde dazu führen, dass man ihn verallgemeinern müsste. Das bedeutet, jeder könnte von diesem Recht Gebrauch machen. Damit könnte man sich aber auf die Aussagen seiner Mitmenschen nicht mehr verlassen. Jeder könnte ja ständig lügen, wenn es keine allgemeine Regel mehr gäbe, die Wahrheit zu sagen.

Therese muss also prüfen, inwieweit ihre Grundsätze allgemeines Gesetz werden könnten. Dazu muss sie erst einmal (a) für sich selbst herausfinden, welchen Grundsätzen sie folgt. Ihr scheint die Ordnung in Tamaras Zimmer sehr wichtig zu sein. Dabei nimmt Therese wenig Rücksicht auf Tamaras Vorstellungen. Lässt sich eine solch subjektive Maxime verallgemeinern? Therese müsste sich zur Überprüfung (b) die Frage stellen, ob sie eine Welt für denkbar bzw. wünschenswert hält, in der es ein subjektiver Grundsatz ist, dass Zimmer aufgeräumt werden müssen. Nun könnte man sich eine solche Welt durchaus vorstellen. Für manche wird sie wohl auch wünschenswert sein.

Um Thereses subjektiven Grundsatz auf der Grundlage der Kantischen Philosophie in Frage zu stellen, könnte man anders herangehen: Man müsste fragen, ob eine Welt vorstellbar oder wünschenswert wäre, in der die persönlichen Vorstellungen vieler Menschen nicht berücksichtigt werden.

Hier würde Therese wohl zu dem Schluss kommen, dass dies weder denkbar noch wünschenswert wäre. Sie ist nicht denkbar, da eine Missachtung der persönlichen Vorstellungen aller dazu führen würde, dass niemand mehr persönliche Vorstellungen entwickeln könnte. Sie ist aber auch nicht wünschenswert, da Therese ja selbst nicht in einer Welt leben möchte, in der ihre persönlichen Vorstellungen nicht beachtet werden.

Letztlich führt der Grundsatz der Verallgemeinerung dazu, dass Therese die Interessen Tamaras beachten muss. Die Allgemeinheit zieht die Beachtung des Anderen als ein Wesen, das Würde besitzt, nach sich (Röd 2006). *Maximen, die nicht verallgemeinerbar sind, verletzen dagegen die Würde des Menschen*. Eine Maxime wie »Stehlen ist dann erlaubt, wenn es dem Nutzen des Diebes dient«, kann nicht verallgemeinert werden. Würde diese Maxime für alle gelten, würde das Stehlen umfassend praktiziert. Jeder würde sich nehmen, was er gerade braucht. Dieser Grundsatz würde dazu führen, dass niemand mehr etwas ansammelt; weiter würde auch nichts mehr hergestellt werden. Kant geht nun noch einen Schritt weiter: Grundsätze wie »Stehlen ist dann erlaubt, wenn es dem Nutzen des Diebes dient« heben sich sogar logisch auf. Stehlen setzt ja die Illegalität des Aktes voraus. Wäre Stehlen dagegen geltende Praxis, dann wäre das gestohlene Gut, nutzlos, da Andere es wiederum stehlen würden. So ginge der Dieb genauso leer aus wie der Bestohlene.

Die Maxime »Stehlen ist dann erlaubt, wenn es dem Nutzen des Diebes dient« missachtet auch die Würde des Bestohlenen. Der Bestohlene wäre nur Mittel zum Zweck des Nutzens für den Dieb. Eine Maxime, die das Stehlen absolut verbietet, schützt dagegen die Würde aller Menschen. Das Verbot des Stehlens lässt sich nach Kant widerspruchsfrei verallgemeinern – dass es für alle gelten soll, ist ohne Widerspruch möglich und wünschenswert. Gleichzeitig anerkennt es den Anderen als *Zweck an sich selbst* und behandelt ihn nie nur als Mittel. Kant drückt dies in einer *weiteren Formulierung des kategorischen Imperativs* folgendermaßen aus: »Handele so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest« (Kant 1982, 61).

Damit ist das Verbot formuliert, den anderen und sich selbst nur als Mittel für eigene Zwecke zu gebrauchen.

Therese soll also nicht, um von außen gesetzte oder selbst auferlegte Ziele zu erreichen, Tamara bevormundend dirigieren. Tamara muss selbst als ein Zweck begriffen werden. Das bedeutet, dass es nicht darum gehen kann, diese schnell »gesellschaftsfähig« zu machen. Stattdessen muss sie in ihrem spezifischen So-Sein verstanden werden. Hilfe setzt immer voraus, dass die eigene Zweckhaftigkeit des Anderen erfasst wird und letzteres das intervenierende Handeln ausrichtet oder begrenzt.

Nach Kant wohnt die »Menschheit« sowohl Therese als auch Tamara inne. Dabei geht es nicht in erster Linie darum, das hochgradig Eigene der jeweiligen Person zur Grundlage der Ethik zu machen. Um was es Kant dagegen geht, ist die Menschheit in einem jeden von uns. Die Menschheit im Anderen und in mir selbst gebietet Achtung und Respekt. Die Menschheit realisiert sich insbesondere darin, dass der Mensch Achtung für das Gesetz haben kann. Sowohl Therese als auch Tamara wissen im Grunde, dass es ein Gesetz gibt. Als freie Wesen können sie dem Gesetz folgen oder dagegen handeln. Die Fähigkeit, im Sinne einer bewussten Wahl dem Gesetz zu folgen, lässt Therese und Tamara an der Würde des Menschen partizipieren. Beide können – angesichts der Möglichkeit des Bösen – aus Einsicht gut handeln. Von daher überträgt sich nach Kant die Achtung, die für das Gesetz bestehen sollte, auf den Menschen, der in der Lage ist, in Freiheit nach dem Gesetz zu handeln.

Zentrale Grundlagen einer Berufsethik für Sozialarbeiterinnen und Sozialpädagoginnen lassen sich der Kantischen Ethik entnehmen. So sind gerade der Schutz der Würde und die Achtung der Autonomie von Klienten zentrale Grundpfeiler sozialarbeiterischen oder sozialpädagogischen Handelns, die sich aus der Kantischen Ethik herleiten lassen.

### 5.2.2 Religiöse Ansätze

Wandeln wir das Fallbeispiel zur Studentin Therese, die sozialpädagogische Familienhilfe leistet, geringfügig ab. Nehmen wir an, sie leiste ihre Soziale Arbeit nicht bei einem öffentlichen, sondern bei einem kirchlichen Träger, beispielsweise einem Diakonischen Werk. Kirchliche Träger nehmen einen breiten Raum ein und sind zahlenmäßig im sozialen Sektor mit Hilfsangeboten stark vertreten.

Therese wird sich dann möglicherweise fragen, welche Rolle es spielt, dass sie nicht bei einem in Bezug auf Glaubensfragen neutralen Träger arbeitet, sondern stattdessen einen Arbeitgeber hat, der ein christliches Menschenbild bzw. eine entsprechende Ethik vertritt.

Als Basis der Arbeit wird sie sich dann ggf. nicht ausschließlich auf Menschenrechte oder eine philosophische Position stützen. Letztere beziehen sich auf die menschliche Natur oder Vernunft, also eine Quelle, die jedermann zugänglich ist und die Begründungen ermöglicht, die von allen nachvollziehbar sind. Eine kirchlich-christliche Wertgrundlage der Sozialen Arbeit bezieht sich dagegen auf den Glauben an Gott, auf Offenbarung, auf die Überzeugung, dass Gott der Schöpfer ist und dass eine Hoffnung auf Auferstehung besteht<sup>1</sup>. Diese Wertgrundlagen werden nicht allgemein geteilt, sondern im Sozialen Sektor nur von einem Teil der Träger und Mitarbeiter getragen. Bei diesen besteht dann das Bedürfnis, die ethischen Grundlagen ihrer Sozialen Arbeit über die allgemeinen Grundlagen, die durch die Vernunft begründet werden können, hinausgehend religiös zu fundieren.

Wenn Therese in dieser Weise an ihren Fall herangeht, wird sie möglicherweise fragen, welche ethischen Impulse sie der christlichen Philosophie entnehmen kann.

Im Rahmen dieses Lehrbuches können im Folgenden nur zwei religiöse Ansätze dargestellt werden. Sie stehen beispielhaft für eine *katholische* und eine *protestantische* Herangehensweise an ethische Fragestellungen.

*Thomas von Aquin* gilt als ein maßgeblicher Begründer einer christlich-katholischen Ethik in der aristotelischen Tradition. Papst Johannes Paul II (1920–2005) hebt in der Enzyklika (Rundschreibungen an die Bischöfe des Erdenkreises) »Fides et Ratio« (1998, Glaube und Vernunft) die »... bleibende Neuheit des Denkens des hl. Thomas von Aquin« hervor. Auch Papst Benedikt XVI (\*1927) hat sich in einer An-

1 Z. B. <http://diakonie-ols.de/leitbild-und-dgk.html> [7.11.2017]

sprache an den Deutschen Bundestag (2011)<sup>2</sup> durch die Erwähnung des Naturrechtes (vgl. 7.2.1) indirekt auch auf Thomas von Aquin bezogen.

*Martin Luthers* Ansatz ist beispielgebend für eine evangelische Ethik (Heckel/Kampmann/Leppin/Schwöbel 2017). So bezieht sich beispielsweise der deutsche evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) auf den Schweizer evangelischen Theologen Karl Barth (1886–1968) und über diesen auf Luther, »... als dessen Interpret unter den Bedingungen der Moderne ... (Bonhoeffer sich, d. V.) versteht« (Barth, 2009, 331).

### 5.2.2.1 **Synthese von antiker Philosophie und Christentum: Thomas von Aquin**

Während das Mittelalter vor Thomas von Aquin (1224–1275) stark durch Platon beeinflusst war, integrierte Thomas die Lehre des Aristoteles in das christliche Denken. Vernunft und Glaube rücken bei ihm näher zusammen (Weisedel 2013). Man kann davon ausgehen, dass die Vernunft uns wenig zu sagen habe und wir in erster Linie am Willen Gottes orientiert sein sollen. Thomas widerspricht dem: Er geht konträr dazu davon aus, dass die Natur bzw. das natürliche Gesetz ein guter Lehrmeister ist. Alles ist – wie Aristoteles lehrte – auf ein Gut gerichtet (vgl. 5.2.1.1). Dies gilt auch für das menschliche Leben. Ein Tier will z. B. überleben bzw. weiter leben. Seine Natur ist so beschaffen, dass es instinktiv sein Gutes anzielt. Dies gilt auch für die Sexualität. Die Aufrechterhaltung der menschlichen Gattung ist ein Gut. Von daher ist die Sexualität nichts, was Gottes Wille widerspricht (Hauskeller 1999, 178 f.). Nun fragt aber Thomas – ähnlich wie Aristoteles –, was das höchste Vermögen des Menschen ist. Hier benennt er die Vernunft. Letztere wird jedoch nicht durch Instinkte geleitet, sondern durch Überlegung. Die Vernunft erstrebt also das Gute nicht direkt. Erst auf Basis der Erkenntnis von Zusammenhängen, kann die Vernunft das Gute erfassen und dann als Ziel anstreben. In Bezug auf die Sexualität mag das subjektive Ziel zwar die Befriedigung des sexuellen Begehrens sein. Letztlich ist aber nicht das subjektive Ziel entscheidend, sondern das objektive. Letzteres erkennt die Vernunft und es besteht bei der Sexualität im Fortbestand der Menschheit (ebd., 180). In diesem Zusammenhang kann der Mensch auch erkennen, dass Sexualität immer nur mit dem Ziel der Fortpflanzung und nur innerhalb der Ehe erfolgen darf.

Diese und vergleichbare Zusammenhänge sieht der Mensch bereits auf Basis des natürlichen Gesetzes ein. Dabei handelt es sich um moralische Grundprinzipien, die dem Menschen unmittelbar bekannt sind. Der leitende Begriff ist für ihn dabei das Gute. Es soll gesucht, angestrebt und verwirklicht werden (Andersen 2000, 88). Der Mensch besitzt also in sich eine Tendenz, die es zu erkennen und dann aktiv zu befördern gilt. Alle Menschen – nicht nur Christen – verfügen über diese Einsichten. Sie sind von Natur aus vorhanden und müssen dem Menschen nicht von außen als Regelwerk vermittelt werden. Dies schließt nicht aus, dass auch bei Thomas der Mensch als Gemeinschaftswesen gedacht ist und seine Möglichkeiten nur realisiert werden können, wenn entsprechende förderliche Bedingungen vorliegen.

---

2 <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede/250244> [7.11.2017]

Das natürliche Gesetz beinhaltet z. B. allgemeine ethische Regeln wie die, dass man zurückgeben soll, was ein anderer einem zum Aufbewahren anvertraut hat. Lässt sich hieraus grundsätzlich jede konkrete Situation nach einem Schema lösen? Dies verneint Thomas, indem er das folgende Beispiel nennt: Wenn jemand eine Waffe, die er mir vorher gegeben hat, zurück haben will, um jemanden damit zu verletzen oder zu töten, dann muss die allgemeine Regel nicht eingehalten werden (ebd.). In diesem Fall liegen besondere Umstände vor, die der Regel Grenzen setzen. Eine streng schließende Vernunft stößt somit also auf Schranken. Das praktische Leben gestattet keine strenge Logik, die aus dem allgemeinen Fall den Einzelfall ableiten könnte. Richtig ist die Schlussfolgerung der theoretischen Vernunft, dass wenn Hans ein Mensch ist und Menschen sterblich sind, auch Hans sterblich ist. Richtig ist aber nicht der praktische Schluss, dass wenn Stehlen verboten ist, es für jeden Einzelfall verboten ist. Die Not kann so groß sein, dass erlaubterweise mit fremden Dingen Abhilfe geschaffen werden kann (Hauskeller 1999, 197).

Das natürliche Gesetz erfährt bei Thomas eine Ergänzung durch die *lex divina*, das Gesetz, das Gott in den biblischen Schriften mitgeteilt hat. Letzteres wird ergänzt durch das Gesetz Christi, das bewirkt, dass moralische Handlungen nicht nur erfolgen, weil sie durch das Gesetz geboten sind. Das Gesetz wird hier überboten durch die Liebe. Das Gesetz wird aus innerer Überzeugung befolgt, geleitet von der Tugend der Liebe (Andersen 2000, 92).

An dieser Stelle wird sehr deutlich, wie Thomas über Aristoteles hinausgeht, indem er das richtige menschliche Handeln nicht nur in einem natürlichen Gesetz fundiert, sondern in einem Gesetz, das von Gott kommt. Trotz dieser Differenz vertraut Thomas der Natur sehr weitgehend und unterscheidet sich dadurch sehr deutlich von Luther (vgl. 5.2.2.2). Letzterer sieht die menschliche Vernunft sehr begrenzt, da sie durch die Erbsünde belastet ist (Schwarz 1995, 66). Der Übergang von der Natur zum Glauben ist dagegen bei Thomas kontinuierlich, da Gott uns die Vernunft gegeben hat, damit wir erkennen und gemäß diesen Erkenntnissen leben (Weischedel 2013).

Sollte Therese eine christliche oder theologische Ethik, die sich an Thomas anlehnt, vertreten, dann würde sie im Sinne des Aristoteles fragen, wie das Gute für sie und für ihre Klienten beschaffen ist. Sie würde ihr eigenes Streben und das ihrer Klienten durchaus positiv sehen. Das höchste Ziel von Therese, wie das ihrer Klienten, wäre die Nähe zu Gott, sein Wesen zu schauen und so weit wie möglich mit ihm vereint zu sein. Dieser Ansatzpunkt unterscheidet die christliche oder theologische Ethik von einer am Humanismus orientierten Ethik, die den Menschen als höchsten Selbstzweck sieht. In der konkreten Situation ist jedoch dieses höchste Ziel nicht präsent. Vor der Erreichung des höchsten Zieles des Menschen liegen elementarere Ziele: Das Streben nach Erhaltung des eigenen Daseins, Umgang mit dem anderen Geschlecht, Benutzung der Vernunft, Streben nach Gemeinschaftsleben, wahre Gotteserkenntnis (Andersen 2000, 89). Oft kann eine bestimmte Ebene der höheren Ebene im Wege stehen (Hauskeller 1999, 206). So kann ein Richter die Hinrichtung eines Schuldigen fordern, die Frau hingegen will sie nicht. Dieser von Thomas skizzierte Gegensatz wird aufgelöst, indem der höheren Ebene die größere Allgemeinheit zugesprochen wird.



Bei Thereses Klientin Tamara würden die Überwindung der Schulschwierigkeiten und das gemeinsame Aufräumen den Weg zu einer höheren Ebene bahnen. Obwohl Tamara subjektiv die Ziele ablehnt, die Therese definiert, sind sie objektiv sinnvoll. Allerdings ist Thereses Vorgehen problematisch, da sie Tamaras Schwierigkeit, sich weiterzuentwickeln, nicht wahrnimmt und würdigt. Was Therese hier maßgeblich fehlt, ist die Tugend der Liebe, nach Thomas die höchste Tugend.

Die Liebe bezieht sich auf Gott und den Menschen. Sie beachtet das Gesetz nicht um eine von außen auferlegter Pflicht zu erfüllen, sondern aus innerer Überzeugung. Die Liebe kann nicht an eine bestimmte Ebene fixiert sein. Genau dies finden wir aber bei Therese. Sie will schnellen Erfolg in ihrer sozialpädagogischen Intervention. Dabei verliert sie das Ganze aus den Augen: Dass eben auch Tamara und ihre Mutter Vernunftwesen sind, die gleichzeitig von göttlicher Gnade abhängen. Die Fähigkeit zur Liebe ist letztendlich auch für Thomas ein Geschenk Gottes, das wir unverdient erhalten haben. Was wir erhalten haben, sollen wir an andere Menschen weitergeben. Diese Liebe würde es unterbinden, einen schnellen Interventionserfolg anzustreben.

Nicht das Gesetz – die Befolgung bestimmter Normen – ist das Höchste, sondern das einfühlsame Verstehen des Anderen in all seiner Gebrochenheit.

### 5.2.2.2 Neuansatz beim Individuum: Luther

Martin Luther (1483–1546) stellt einen Einschnitt in Bezug auf das mittelalterliche Denken dar. Während letztere die Möglichkeiten der Vernunft relativ hoch ansetzt, sieht Luther hier durch die *Erbsünde* deutliche Grenzen gesetzt. Zwar ist die Vernunft eine Gabe Gottes, die der Mensch nutzen soll, um im irdischen Bereich sein Leben zu gestalten. Wendet er die Vernunft jedoch auf Bereiche an, die das Feld der sinnlichen Erfahrung übersteigen, führt sie in die Irre (Müller 2011, 22 ff.). Insbesondere verführt unsere Vernunft uns dazu, zu glauben wir hätten die Macht unser Leben durchgängig unter Kontrolle zu haben. Tatsächlich ist es jedoch, genauso wie auch unsere Vernunft, ein Geschenk Gottes.

Ähnlich wie Thomas von Aquin kennt Luther ein natürliches Recht (Andersen 2000, 101). Egal, ob jemand gläubig oder ungläubig ist, jeder verfügt über ein ursprüngliches Wissen darüber, was moralisch von uns gefordert ist. Dies ist die Herrschaft des Gesetzes. Möchte der Mensch nun das Gesetz erfüllen, ist er grundsätzlich überfordert. Das Gesetz drückt sich u. a. in den zehn Geboten der Bibel aus. Jedoch kann dieses Gesetz den Menschen auch aus anderen Quellen oder aus eigener Einsicht in moralische Sachverhalte bekannt sein. *Eine Befolgung des Gesetzes, mit dem Ziel vor Gott gerechtfertigt zu sein, ist nach Luther zum Scheitern verurteilt.* Gerade der Versuch aus eigener Kraft das Gesetz erfüllen zu wollen ist Sünde. Nur die Gnade Gottes kann den Menschen rechtfertigen. Durch Werke ist es ihm nicht möglich, diese Rechtfertigung zu erreichen.



Das Gesetz ist nach Luther eine Vorschrift, die ich einhalten muss. Es fällt schwer, sie einzuhalten. Durch den Glauben an Gott kommt es zu einem Wandel in der inneren Haltung (ebd., 103). Das Gesetz wird mit Lust befolgt. Es tritt nicht mehr als äußerer Zwang auf, der dazu führt, dass ich zu moralischem Verhalten genötigt werde. Der Glaube zeigt, dass ich meine Existenz Gott verdanke, dass ich ein Geschenk erhalten habe, dass mir ohne vorherige Verdienste gegeben wurde. Entscheidend ist dabei Jesus Christus, der Sohn Gottes, der durch sein Leiden und seinen Tod Gott Gerechtigkeit erweist (ebd., 102). Da Christus für uns gestorben ist, sind wir frei zu lieben. Wir müssen nicht mehr krampfhaft an uns festhalten, sind frei zu geben und den anderen zu lieben wie uns selbst.

Die Studentin Therese hält krampfhaft an ihrem selbstgemachten Plan fest. Sie möchte, orientiert an den Vorgaben der Gesellschaft, schnelle Erfolge erzielen. Möglicherweise geht es ihr erst einmal mehr um sich selbst, als um die Anderen. Sie möchte zeigen, was sie kann. Sie will das Gesetz erfüllen und die Familie bei der Bewältigung von Alltagsproblemen sowie der Lösung von Konflikten und Krisen helfen (SGB VIII, § 31). Dabei ist sie zu wenig offen für die Situation der Familie. Tamara und Frau Kipping erfahren das Jugendamt als Ausdruck des Gesetzes. Ein ihnen äußerlicher Zwang will in ihr Leben eingreifen und sie mehr oder weniger gewaltsam an Normen anpassen. Beide wollen oder können sich diesen Normen nicht auf Anhieb fügen. Ihr bisheriges Leben würde infrage gestellt bzw. entwertet. Nur die Liebe kann Tamara und Frau Kipping frei machen, Veränderungen selbst als sinnvoll und ggf. erforderlich anzusehen.

Ähnlich wie die Liebe von Christus kann die Liebe eines anderen Veränderungen in Gang setzen und den Wandel der Persönlichkeit bewirken. Dabei ist diese Liebe nicht plan- und berechenbar. Sie ist eine freie Gabe an den Anderen. Ihr Einsatz nach Plan, frei nach dem Motto »jetzt Liebe zeigen«, würde sie entwerten und unwirksam machen.

Im Gegensatz zu Kants Ansatz wird die Zuwendung zum Anderen nicht durch Pflicht geboten. Sie ist auch kein Mittel, das das eigene Glück als Effekt hätte. Und sie dient auch nicht nur meiner eigenen charakterlichen Verbesserung (Aristoteles). Die Zuwendung zum Anderen resultiert aus der Gabe, die ich bereits im Vorfeld unabhängig von jeder eigenen Leistung erhalten habe. Was ich quasi im Überfluss habe, kann ich weitergeben. Der Andere wird um seiner selbst willen geliebt.

Die Moral oder das Gesetz sind also nichts, was Therese oder ihren Klienten in irgendeiner Form vorgegebenen wäre. Idealerweise praktizieren sie das Richtige aus innerer Überzeugung. Luther diskutiert in seiner *Zwei-Reiche-Lehre* (ebd., S. 105) eine Welt, in der kein Gesetz mehr nötig ist, da jeder den anderen in Freiheit schätzen und lieben würde. Therese und ihre Klienten leben in einer unvollkommenen Welt. Von daher ist Therese durch die Forderungen des Gesetzes maßgeblich bestimmt und ihre Klienten sind möglicherweise überfordert. Luthers Denken zeigt die Grenzen einer auf Normen und Forderungen basierenden Herangehensweise.

Die Studentin Therese braucht womöglich als allererste Hilfe. Dies kann z. B. durch eine Supervision geschehen, durch die sie einen freieren Blick für das erhalten kann, was eigentlich wichtig ist. Durch Wertschätzung, die sie erfährt, kann sie in

neuer und souveränerer Weise mit der Situation umgehen und muss nicht verkrampft schnelle Lösungen herbeiführen.

In humanistischer Sichtweise können andere Menschen Liebe und Zuwendung geben, die erforderlich ist um positive Entwicklungen in Gang zu setzen. Aus christlicher Sicht ist diese Liebe nicht gewiss und dauerhaft. Durch Christus wird die Liebe von Menschen überboten und schafft die Voraussetzung für die Weitergabe der Liebe. Auch Tamara und ihre Mutter bedürfen der Zuwendung. Unter der Voraussetzung, dass Therese die rechte innere Haltung gefunden hat, kann sie Wertschätzung und Einfühlung vermitteln, die es ihren Klienten ermöglicht zu wachsen.

### 5.2.3 Menschenrechte als Basis Sozialer Arbeit

Nachdem philosophische und religiöse Begründungen ethischer Werte (vgl. 5.2.1 u. 5.2.2) und Normen besprochen wurden, sollen nun die Menschenrechte und die Menschenwürde thematisiert werden. Während philosophische und ethische Begründungen spezifisch sind und beispielsweise auf Kant, Aristoteles, Thomas von Aquin oder Luther Bezug nehmen, sind die *Begriffe* »Menschenwürde« und »Menschenrecht« *standpunktübergreifend*.

Allerdings ist hier auch eine gewisse Vorsicht geboten. Nicht alles, was sich aus der Theorie des Aristoteles, der des Thomas oder Luthers ergibt, passt mit dem heutigen Konzept der Menschenrechte und der Menschenwürde zusammen. So hatte insbesondere auch die katholische Kirche anfangs große Probleme, Menschenrechte zu akzeptieren. Papst Pius VII. (1742–1823) beispielsweise polemisierte heftig gegen Gewissens- und Pressefreiheit (Hilpert 1991, 140), da sie den Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche zersetzen. Aber auch die Lehren von Aristoteles oder Thomas enthalten Elemente, die aus der gegenwärtigen Perspektive in Bezug auf Menschenrechte in keiner Weise akzeptiert werden können. So finden sich bei Aristoteles Argumente für die Sklaverei (Joas 2015) oder bei Thomas naturrechtliche Argumente gegen Homosexualität.

Nichtsdestotrotz – darauf verweist Joas (2015) – ist die gesamte philosophische und religiöse Tradition, die während der sogenannten *Achsenzeit* (800–200 v. Chr.) entstand, in ihrem Grundansatz auf das Konzept der Menschenrechte gerichtet. Joas hebt dabei hervor, dass die geistigen Wurzeln der Menschenrechte nicht nur in Europa und dem Nahen Osten, sondern auch in anderen Teilen der Erde zu finden sind (z. B. bei Buddha). *Von daher sind Menschenrechte kein ausschließlich abendländisches Konzept*. Gerade die Idee, dass die Person als solche schützenswert ist, kann kulturübergreifende Gültigkeit beanspruchen und kann nicht beispielsweise mit Hinweisen auf die besondere Rolle der Gemeinschaft in Asien außer Kraft gesetzt werden.

Der Begriff der *Menschesrechte* wird auf schriftlich fixierte Kodizes bezogen. Am bekanntesten ist die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen von 1948. Aber bereits in der amerikanischen Verfassung oder in der französischen Verfassung von 1791 sind Grundrechte fixiert, wie beispielsweise das Recht

»... zu gehen, zu bleiben, zu reisen, ohne verhaftet oder gefangen gehalten zu werden als in den durch die Verfassung festgelegten Formen ...«.<sup>3</sup>

Im Gegensatz hierzu ist der Begriff der *Menschwürde* nicht an schriftliche Fixierungen gebunden. Er ist eindeutig der Ethik und nicht dem Recht zuzuordnen (Bielefeldt 2011). Dies führt häufig zur Forderung, ganz auf diesen Begriff zu verzichten. Da er in religiösen und philosophischen Traditionen verankert ist, habe er in einer aufgeklärten Welt, die durch Wissenschaft bestimmt ist, keinen Platz mehr. Dem ist entgegenzuhalten, dass die Menschenrechte dann ohne Basis wären. Sie hingen quasi in der Luft, hätten zwar positive Geltung (vgl. 7.), da sie in Rechtsdokumenten aufgeführt sind, wobei unklar bliebe, warum sie gelten. Hier könnte man darauf verweisen, dass sie durch den Gesetzgeber oder eine andere hierzu befugte Instanz in Kraft gesetzt wurden und deshalb gelten. Bei dieser Begründung stellt sich aber die Frage, was wäre, wenn eine Regierung die Menschenrechte außer Kraft setzt. Gelten sie dann noch oder gelten sie nicht mehr?

Der Begriff der Menschenwürde kann vielfältig begründet werden. Beispielsweise kann man darauf verweisen, dass der Mensch ein Kind Gottes ist und dass er deshalb über eine besondere Würde verfügt. Das Problem dieser Begründung ist, dass der Glaube an Gott von vielen Menschen nicht geteilt wird und deshalb diese Begründung für sie nicht überzeugend ist. Eine Begründung, die von möglichst vielen Menschen akzeptiert werden kann, müsste in den Voraussetzungen sparsamer sein, d. h. sie müsste mit weniger Vorannahmen auskommen. Bielefeldt (2011) hat darauf verwiesen, dass der Mensch ein *Verantwortungssubjekt* ist. Das bedeutet, dass ich von mir selbst und von Anderen Rechenschaft fordere. Ich möchte wissen, warum sie etwas Bestimmtes gesagt oder getan haben. Dabei möchte ich nicht nur wissen, welche Ereignisse die Handlung oder die Aussagen *verursacht* haben. Der Mensch ist kein reines Naturobjekt, das aufgrund von Instinkten oder vorab vorhandenen Ursachen handelt. *Gründe* nennen heißt, dem anderen nachvollziehbar machen, warum man etwas Bestimmtes getan hat. Auch Diktatoren erklären sich, indem sie beispielsweise auf einen Feind hinweisen, den sie in die Schranken zwingen müssen. Der Andere wird hier anerkannt in dem Sinne, dass ihm die Fähigkeit zugesprochen wird, Gründe zu verstehen. Man möchte nicht nur sprechen und handeln, sondern beides auch rechtfertigen.

Was bedeutet dies für die Menschenwürde? Da der Andere nicht nur ein Objekt ist, das ich als Instrument für meine Zwecke benutzen kann, sondern ein Wesen, das fähig ist Gründe zu verstehen, kommt ihm Würde zu. Er ist selbst ein Subjekt, das fähig ist, moralisch zu argumentieren. Gegen diese Argumentation wird teilweise eingewandt, dass sie zu rationalistisch ist und Wesen nicht einbeziehe, die keine Gründe verstehen (vgl. 8.3.). Von daher wurde der Versuch gemacht (ebd.), die Menschenwürde über die Fähigkeit zu begründen, Gefühle zu haben bzw. Leid und Freude zu erleben. Allerdings müssten dann auch Tiere einbezogen werden und es bliebe völlig unklar, warum Menschen mit schweren Behinderungen nach allgemeiner Auffassung eine andere Behandlung erfahren müssen, als Tiere.

---

3 <http://www.verfassungen.eu/f/fverf91-i.htm> [7.11.2017]

Wer moralisch zu berücksichtigen ist, wem also Würde zugesprochen wird, muss begründet werden. Solche Begründungen können sich immer nur an Wesen richten, die Begründungen verstehen können. Von daher – so argumentiert Bielefeldt (ebd.) – kann der Kreis der Verantwortungssubjekte erst einmal nur die umfassen, die Gründe verstehen können. Erst im nächsten Schritt können begründet weitere Gruppen hinzugenommen werden. Obendrein kann eine Argumentation, die die Leidensfähigkeit ins Zentrum rückt, sich immer nur an Wesen wenden, die die Argumente verstehen können.

Beim *Begriff Würde* muss unterschieden werden zwischen einer Würde, die man hat weil man einen bestimmten *Rang oder Status* innehat (Schmidt Noerr 2012, 179). Diese Würde kann auch verloren gehen. So verliert man die Doktorwürde, wenn einem der Dokortitel entzogen wird. Die Adelswürde wurde beispielsweise durch die französische Verfassung von 1791 in Frankreich abgeschafft. Die betreffenden Personen hatten damit die Würde, die ihrem Stand entsprach, verloren. Die *Menschenwürde* kann man dagegen nicht verlieren. Zwar kann sie z. B. durch Folter, Diskriminierung, Demütigung usw. verletzt werden; sie kann jedoch nicht grundsätzlich verloren gehen. Sie kommt dem Menschen kraft seines Menschseins zu (ebd.). Bedford-Strohm (2016, 48) sieht hier Parallelen zur lutherischen Rechtfertigungslehre. Die Menschenwürde kommt den Menschen wie die Rechtfertigung vor Gott in Christus zu, unabhängig davon, ob sie dafür etwas getan haben oder nicht.

Menschenrechte schützen also den Kern des Menschseins bzw. die menschliche Würde. Dabei lassen sich verschiedene *Etappen bei der Entwicklung der Menschenrechte* identifizieren (Horn 2003, 85):

- politisch-bürgerliche Rechte,
- Sozialrechte,
- kulturelle Rechte einer Gemeinschaft oder das Recht auf wirtschaftliche Entwicklung eines Staates.

In der ersten Phase handelte es sich um Abwehrrechte gegen den Staat. Es folgten Schutzrechte, bei denen der Staat den Einzelnen gegen Eingriffe anderer verteidigte; die nächste Etappe bildeten politische Teilnahmerechte. Es folgten Rechte zur Sicherung des Existenzminimums sowie Rechte, die sich auf Verfahren zur Durchsetzung der angesprochenen Rechte beziehen.

Welche Bedeutung haben Menschenrechte für die Soziale Arbeit? Staub-Bernasconi (Sagebiel 2009, 128) begreift Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession. Menschenrechte bilden ihre zentrale Wertorientierung. Sie sind der *Terminalwert der Sozialen Arbeit* (Schmidt Noerr 2012, 171). Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Menschenrechte auf verschiedenen Ebenen greifen. Sie beziehen sich neben der Ebene der Interaktion auch auf die Ebenen der Institution sowie der Staaten. Sozialarbeiterinnen und Sozialpädagoginnen werden hier Aufgabenbereiche zugewiesen, die traditionelle Vorstellungen weit überschreiten: »Das heißt, dass jede Verfassung, jedes Gesetz und jede Verordnung auch daraufhin überprüft werden muss, ob sie ... menschenverachtende Normen und demütigende Verfahren enthalten oder

ermöglichen. Soziale Arbeit hat ... die *Pflicht*, sowohl entwürdigenden Umgang mit der Klientel als auch die normativen Grundlagen der Organisationsstruktur, die Entwürdigung ... fördern oder legitimieren, aufzudecken und ... in den Staatsberichten oder einen Schattenbericht von NGOs bei den zuständigen UN-Menschenrechtsremien einzubringen« (Staub-Bernasconi 2007, 294).

Bei der Ausgestaltung der Arbeit mit Klienten benennt Schmidt Noerr einige Merkmale, die Interventionen haben sollen, damit sie den Anforderungen an eine Menschenrechtsprofession entsprechen (Schmidt Noerr 2012, 171 ff.):

- auf Augenhöhe mit den Klienten sein,
- den Menschen als Ganzes betrachten,
- Selbständigkeit fördern,
- Elementare Voraussetzungen schaffen (Wohnen, Essen usw.).

Dabei ist wichtig, dass jedem Klienten, völlig unabhängig von Vorleistungen, in dieser Weise begegnet werden sollte. Weiter ist das Konzept der Menschenwürde egalitär ausgerichtet, d. h. jedem Menschen kommt die Menschenwürde in gleicher Weise zu.

Bezogen auf die Etappen der Entwicklung der Menschenrechte bezieht sich das Konzept in der direkten Arbeit mit dem Klienten auf den Schutz vor Eingriffen sowie die Sicherung des Existenzminimums. Dabei kann der Schutz vor Eingriffen in dem Sinne verstanden werden, dass er sich auf andere Mitglieder der Gesellschaft sowie auf die Professionellen selbst bezieht.

Eine mangelnde Akzeptanz der Menschenwürde kann im Sinne von Bielefeldt (1998) nicht dazu führen, ihren Geltungsanspruch preiszugeben. Dies könnte zwar als Dogmatismus gesehene werden. Jemand besteht auf der alleinigen Wahrheit seines Konzepts. Grundsätzlich steht alles unter dem Vorbehalt, dass es falsch sein könnte. Aber die Menschenwürde ist hier auszunehmen, da ein Gespräch nur möglich ist, wenn der andere als ein Wesen anerkannt wird, das zum Gespräch fähig ist.

Therese könnte ihre Arbeit im Sinne des Konzepts der Menschenrechtsprofession verstehen. Sie wäre dann verpflichtet, Tamara und Frau Kipping auf Augenhöhe zu begegnen. Weiter müsste sie Sorge dafür tragen, dass die Grundbedürfnisse gesichert sind. Für Tamara müsste sie ein Arrangement treffen, welches es ermöglicht, dass Tamara optimale Schulerfolge erzielt. Das Recht auf Bildung wäre hier von zentraler Bedeutung. Therese dürfte im Sinne eines Schutzrechtes, das der Familie zukommt, jedoch nicht von oben herab agieren. Eingriffe des Obrigkeitsstaates waren primärer Anlass für die Entstehung von Abwehrrechten gegen den Staat. Das Jugendamt ist erst einmal der Staat und dessen Eingriffsmacht ist zu begrenzen. Hier kann das Konzept der Menschenwürde greifen. Es hilft, die einzelnen Menschenrechte mit Leben zu erfüllen und in ein sinnvolles Verhältnis zu bringen. Denkt man z. B. das Recht auf Bildung absolut, könnte Therese auf die Idee kommen, dieses rigoros umzusetzen. Andere Rechte bilden jedoch eine Korrekturgröße, z. B. die Selbständigkeit oder Autonomie. Leicht zerfallen die Werte,

die durch Menschenrechte angesprochen werden zu einer Vielfalt, die schwer vereinbar ist. Möglicherweise kommt es zu moralischen Dilemmata (5.6). Der Begriff der Menschenwürde kann hier helfen, innerhalb der Einzelrechte einen sinnvollen Ausgleich zu finden (Bielefeldt 2011).

### 5.3 Soziale Probleme als Gegenstand einer wertbezogenen Beurteilung in der Sozialen Arbeit

Mit was hat Soziale Arbeit es zu tun? Was ist ihr Spezifikum? Meist wird heute die »Bewältigung sozialer Probleme« (Engelke 2003, 301) als Gegenstandsbestimmung der Sozialen Arbeit benannt. Das Wort Problem kommt von dem altgriechischen Verb »*pro-bálllein*« und bedeutet »vorwerfen, hinwerfen, aufwerfen« (ebd., 302). Heute wird ein Problem auch als eine schwierig zu lösende Aufgabe definiert.

Die Diagnose, dass ein Problem vorliegt, signalisiert eine Abweichung von einem ungestörten oder normalen Zustand (Staub-Bernasconi 2007, 287 ff.). An dieser Stelle wird der Bezug zu normativen bzw. wertenden Beurteilungen deutlich. Ein Problem kann nur dann identifiziert werden, wenn es einen ungestörten oder normalen Zustand gibt. Das Problem ergibt sich aus einer Abweichung von dieser Norm.

Grundsätzlich ist nun zu fragen, wo derartige Normen ihren Ursprung haben. Sind sie ausschließlich das Resultat einer Vereinbarung der Gesellschaftsmitglieder? Oder liegen Machtprozesse zugrunde, die dazu führen, dass Stärkere gegenüber Schwächeren definieren, was normal ist? Eine weitere Alternative wäre, dass es eine in der Natur der Sache verankerte Normalität oder Funktionstüchtigkeit gibt. Ggf. wirken die genannten Faktoren auch zusammen und bringen als Resultat das soziale Problem hervor.

Teilweise wird angemerkt, dass die Soziale Arbeit es nicht nur mit sozialen, sondern auch mit individuellen Problemen zu tun habe (Engelke 2003, 304). Hier ist allerdings zu beachten, dass es isolierte individuelle Probleme nicht gibt, sondern dass diese immer in größere Zusammenhänge eingebettet sind. Auch das individuelle Problem kommt erst zustande im Rahmen sozialer Zusammenhänge und ist daher immer auch ein soziales Problem. Man könnte z. B. Behinderung als individuelles Problem begreifen. Diese Sicht greift jedoch zu kurz, da die Frage, ob etwas eine Behinderung ist, letztendlich von den vorhandenen bzw. nicht vorhandenen Mitteln der Unterstützung abhängt. Als es noch keine Brillen gab, war starke Kurzsichtigkeit hochgradig behindernd; in unserer Gesellschaft dagegen kann Kurzsichtigkeit problemlos ausgeglichen werden, so dass keine Behinderung mehr vorliegt.

Silvia Staub-Bernasconi hat eine *Handlungstheorie* (Sagebiel 2009, 111 ff.) entwickelt, in der der Problembegriff aufgefächert wird. Insgesamt nennt Staub-Bernasconi vier *Kategorien sozialer Probleme* (ebd., 119). Im Einzelnen handelt es sich hierbei um Ausstattungsprobleme, Austauschprobleme, Machtprobleme und Kriterienprobleme. Soziale Probleme ergeben sich, wenn menschliche Bedürfnisse und legitime Wünsche in einem sozialen System nicht erfüllt werden. Ist beispielsweise jemand arbeitslos, wird sein legitimer Wunsch über eine Arbeitsstelle zu verfügen, nicht erfüllt. Das System ist so organ-

siert, dass diese Wunscherfüllung ausgeschlossen oder schwer erreichbar ist. Dabei sind Individuen Komponenten von sozialen Systemen (vgl. 4.3). Individuen wiederum sind ebenfalls Systeme, die aus grundlegenden Elementen bestehen.

Individuen stehen vor Problemen der Bedürfnis- bzw. Wunscherfüllung. Wenn das Bedürfnis nach Wasser erlebt wird, werden Handlungsimpulse ausgelöst mit dem Ziel, das Bedürfnis zu stillen. Dabei macht das Individuum immer wieder Erfahrungen, die einen Lernprozess hervorrufen. Die Struktur des Individuums verändert sich und der Umgang mit dem ursprünglichen Bedürfnis nach Wasser verändert sich. Z. B. kauft das betreffende Individuum nun aufgrund von Lernprozessen Wasser im Supermarkt und holt es nicht mehr aus einer Quelle im Wald.

Ausstattungsprobleme können vielfältig sein. Staub-Bernasconi nennt körperliche Ausstattung, sozioökonomische und sozioökologische Ausstattung, Ausstattung mit Erkenntniskompetenzen, symbolische Ausstattung, Ausstattung mit Handlungskompetenzen und Ausstattung mit sozialen Beziehungen. So ist beispielsweise ein fehlender Schulabschluss ein Ausstattungsproblem, das sich aufgrund einer Diskrepanz zwischen legitimen Wünschen und dem, was der betreffenden Person möglich war, ergibt. Die Möglichkeiten sind aber nicht rein individuell bestimmt, sondern abhängig von sozialen Faktoren wie z. B. der Herkunft. Von daher kann man sagen, dass das System und die Bedürfnisse oder legitimen Wünsche nicht deckungsgleich sind.

Um nun ein soziales Problem zu identifizieren, könnte man dem betreffenden Individuum die Kompetenz zusprechen, dies zu tun. Man kann jedoch auch eine Objektivierung anstreben, in dem Sinne, dass beispielsweise eine Gruppe von Experten entscheidet, ob eine Diskrepanz vorliegt. Relativ einfach ist es in Bezug auf Grundbedürfnisse, diese Entscheidung zu fällen. Wenn jemand Durst hat, dürften sich die subjektive und objektive Einstellung decken. Anders stellt sich die Frage in Bezug auf Wünsche dar. Die Frage, ob ein Wunsch legitim oder illegitim ist, kann nicht nur der Einzelne entscheiden. Wenn beispielsweise die Erfüllung eines Wunsches andere Menschen an ihrer Bedürfnisbefriedigung hindert, kann er als illegitim identifiziert werden. Weiter müssen Wünsche innerhalb von sozialen Systemen mit anderen Menschen ausgehandelt werden (ebd. 117).

Ein Bedürfnis oder ein Wunsch ziehen nicht zwangsläufig die Konsequenz nach sich, dass auch ein Recht bzw. Anspruch bestünde, diese zu erfüllen. Es gibt hier durchaus Grenzen, die Staub-Bernasconi auch andeutet: Ein Wunsch ist nur dann legitim, wenn er die Wünsche anderer nicht einschränkt. Wünsche, die mit Grenzenlosigkeit und Gier verknüpft sind, sind Beispiele für illegitime Wünsche.

An dieser Stelle zeigt sich, dass Staub-Bernasconi sich auf eine universelle Moral bezieht. Meine Wunscherfüllung darf nicht auf Kosten anderer gehen. Prinzipiell muss ich damit einverstanden sein, dass der Andere Wünsche anstrebt, die meinen vergleichbar sind. Wenn ich dies nicht will, bin ich ebenfalls nicht legitimiert, diese Wünsche zu verfolgen. Wenn ich also beispielsweise als Mann die Unterdrückung von Frauen anstreben würde, dann müsste ich selbst prinzipiell bereit sein, eine solche Unterdrückung hinzunehmen. Die Geschlechtszugehörigkeit würde hier keinen Unterschied machen, da entscheidend ist, dass Frauen und Männer Menschen sind.

Soziale Probleme werden also im Zusammenhang mit Bedürfnissen und legitimen Wünschen identifiziert. Wenn es ein Defizit oder eine Differenz gibt, liegt ein soziales



Problem vor. Ein Defizit, eine Differenz oder eine andere Form der Abweichung lässt sich jedoch nur feststellen, wenn es Kriterien gibt. Entscheidend sind hier vergesellschaftete *Werte*. Diese besagen, »... was sich als wünschbarer Zustand bei der Beurteilung von unerwünschten Sachverhalten herausstellt« (ebd., 126). Konkret handelt es sich um Menschen- und Sozialrechte, die z. B. durch die UNO überwacht werden.

Konkrete Beispiele für solche Werte, Normen und Standards wären: Kranke Menschen benötigen medizinische Versorgung, Kinder haben ein Recht auf Erziehung und Bildung, Gewalt gegen Frauen und Kinder ist Unrecht usw.

Nun weiß jeder, dass in der Gesellschaft diese und vergleichbare Werte, Normen und Standards nicht durchgängig befolgt werden. Woran liegt das? Staub-Bernasconi verweist in diesem Zusammenhang auf eine Liste von Kriterienproblemen:

- So können widersprüchliche Werte für eine Situation wichtig sein; ich habe das Bedürfnis nach einer Zigarette, aber auch den legitimen Wunsch nach Gesundheit,
- Kriterien können fehlen; es wird beispielsweise mangelnder Respekt gegenüber anderen gezeigt, weil das Kriterium nicht bekannt ist,
- bestehende Kriterien werden nicht erfüllt oder missachtet; Migranten wird nicht der nötige Respekt entgegengebracht, weil das Kriterium im bestehenden Fall nicht für relevant gehalten wird,
- Kriterien werden willkürlich angewandt; willkürliche Auslegung von Vorschriften,
- bestehende Werte werden aktiv dekonstruiert; Hilfe wird als »fürsorgliche Belagerung« diffamiert.

Die Wertorientierung ergibt sich aus vergesellschafteten Werten, wie den von der UNO festgelegten Menschenrechten (vgl. 5.2.3). *Damit wird Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession definiert.*

Unter ethischen Aspekten ist am Ansatz von Staub-Bernasconi entscheidend, dass sie die philosophisch-ethische Diskussion nur am Rande führt. Dies mag sicher von all denen, die eine auf die Probleme Sozialer Arbeit und ihre Praxis zentrierte Theorie wünschen, für gut befunden werden. Wer sich jedoch nicht mit dem Hinweis zufrieden geben möchte, dass die Kriterien als Menschenrechte durch die UNO fixiert sind, wird die Frage aufwerfen, aus welchem Grund wir die Menschenrechte anerkennen sollen. Der Hinweis, dass dies rechtlich geboten ist und dass negative Sanktionen drohen, wenn sie nicht beachtet werden, wird alle die unbefriedigt lassen, die moralische Werte und Normen tiefgehender begründet haben wollen.

Im Endeffekt zeigt Staub-Bernasconi mit der oben bereits erwähnten Forderung, dass legitime Wünsche mit anderen abzugleichen sind bzw. andere an ihrer Entfaltung nicht behindern dürfen, einen Bezug zur deontologischen Ethik Kants (vgl. 5.2.1.2). Auch die zentrale Stelle, die die Menschenrechte einnehmen zeigt, dass Staub-Bernasconi einen deontologischen Ansatz (deon = Pflicht; ein Ansatz, der Pflichten ins Zentrum stellt) in der Ethik zu favorisieren scheint.

Die Aufgabe der Philosophie liegt im hier besprochenen Zusammenhang darin, Argumentationen zu klären und aufzuzeigen, welchem Muster die Begründung von moralischen Werten und Normen folgt. Soziale Probleme lassen sich überhaupt nur im Kontext von moralischen Werten und Normen feststellen. Von daher ist es von

fundamentaler Bedeutung, auf diese Werte und Normen zu reflektieren und sich über ihren Geltungsgrund zu vergewissern. Ein ausschließlicher Bezug auf das bestehende Recht, einschließlich der Menschenrechte der UNO, reicht hier nicht aus (vgl. 7).

Die Studentin Therese hat bestimmte Wert- und Normvorstellungen, die sie an den Fall heranträgt. Dabei sind Werte und Normen nicht ausschließlich subjektiver, sondern auch gesellschaftlicher Natur. Auch durch das SGB VIII sind bestimmte Werte und Normen gegeben. So soll eine intensive Betreuung und Begleitung von Familien bei ihren Erziehungsaufgaben erfolgen; weiter soll bei der Bewältigung von Alltagsproblemen, der Lösung von Konflikten und Krisen sowie im Kontakt mit Ämtern und Institutionen Unterstützung gegeben werden. Die Hilfe soll als Hilfe zur Selbsthilfe ausgestaltet werden. Sie erfordert die Mitarbeit der Familie (§ 31 SGB VIII).

Auf dieser Basis diagnostiziert Therese soziale Probleme in Form einer mangelhaften Ordnung sowie eines chaotischen Zustandes des Zimmers von Tamara. Weiter stellt Therese Schulschwierigkeiten bei Tamara fest. Hinzu kommen Erziehungsschwierigkeiten bei Frau Kipping. Insgesamt sind all diese Probleme sozial verankert. Natürlich müsste Therese nun den weiteren Kontext erkunden, um weitere soziale Probleme zu erfassen. Prinzipiell muss sie jedoch durchgängig den Bezug zu Wert- und Normvorstellungen herstellen. Dies geschieht im Allgemeinen, ohne dass man sich dieses argumentativen Schrittes bewusst wäre. Aufgabe einer philosophisch-ethischen Analyse ist, sich die Normen und Werte, die die Diagnose leiten, bewusst zu machen. In einem nächsten Schritt kann eine kritische Reflexion erfolgen. Inwieweit können diese Werte und Normen Gültigkeit beanspruchen?

Therese könnte Tamaras Schulschwierigkeiten auf eine mangelnde Ausstattung mit Erkenntnis Kompetenzen sowie Mängel in der symbolischen Ausstattung beziehen (gem. Staub-Bernasconi). Weiter fehlen ihr womöglich Handlungskompetenzen sowie soziale Beziehungen. In diesen Dimensionen könnte Therese nun problembezogene Arbeitsweisen anwenden. Dies beabsichtigt sie auch, indem sie plant, eine Hausaufgabenbetreuung durchzuführen und den Kleiderschrank mit Tamara zu ordnen.

Vergleicht man die Vorgehensweise von Therese mit den Vorschlägen, die Staub-Bernasconi zu den problembezogenen Arbeitsweisen macht, dann fällt eine interessante Diskrepanz auf. Während Therese bei ihren Maßnahmen direktiv vorgeht und relativ präzise angibt, was zu tun ist, benennt Staub-Bernasconi ihre Herangehensweise mit sehr offenen nicht direktiven Begriffen. So sind beispielsweise die Eröffnung alternativer Perspektiven zur Problembewältigung, die Sicherung der Existenzgrundlage, die Organisation von Vernetzung usw. (ebd., S. 129) nicht-direktive und damit Handlungsspielraum ermöglichende Handlungsempfehlungen.

Im SGB VIII finden sich auch der Wert der Hilfe zur Selbsthilfe sowie die Mitarbeit der Familie. Beides ist anzustreben. Therese lässt diese Werte außer Acht und interveniert deshalb direktiv. Hilfe zur Selbsthilfe und Mitarbeit der Familie gelten jedoch nicht nur deshalb, weil das SGB VIII es so vorschreibt. Diese Grundnormen für Sozi-

ale Arbeit ergeben sich in der Theorie von Staub-Bernasconi aus den Menschenrechten bzw. der Menschenwürde. So steht im Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen«. Dies beinhaltet auch, dass Therese Tamara nicht direktiv vorschreiben kann und darf, was sie zu tun hat. Die Menschenrechte deklarieren, dass der Mensch Würde hat, mit Gewissen begabt ist und dem anderen Menschen im Geiste der Brüderlichkeit begegnen soll.

Interventionen müssen demnach insbesondere die Würde des anderen Menschen berücksichtigen. Allerdings reicht es nicht aus, dies nur zu praktizieren, weil es durch Deklaration vorgeschrieben ist. Entscheidend ist das moralisch-ethisch motivierte Wollen des Inhaltes dieses Artikels (Baum 2000).

## 5.4 Ethik als Bestandteil von Theorien und Handlungskonzepten

Muss Therese überhaupt ethische Überlegungen anstellen? Muss sie überhaupt die Moral bzw. die Menschenrechte zurate ziehen, wenn sie sich für ein bestimmtes Handeln entscheidet?

In zahlreichen Theorien und Handlungskonzepten finden sich bereits Wertsetzungen. So wird in der prominenten Alltags- und Lebensweltorientierung nach Thiersch der gelingendere Alltag als Zielsetzung der Sozialen Arbeit angesetzt (Engelke 1999, 332). Wenn Therese diesem Ansatz folgen würde, könnte sie das Ziel übernehmen und Maßnahmen in Bezug auf Therese so gestalten, dass ein gelingenderes Leben ermöglicht wird. Ausdrückliche Bezüge auf die Philosophie und Ethik (vgl. 5.2) müssten dann nicht erfolgen. Ein gründliches Studium des Ansatzes würde ausreichen, um die entsprechenden Zielsetzungen kennenzulernen. Zu fragen wäre allerdings dann, inwieweit der lebensweltorientierte Ansatz von Thiersch bereits selbst Bezug auf die Ethik nimmt. Inwieweit sind ethische Überlegungen in den Ansatz durch seinen Hauptvertreter bereits eingebaut? Therese hat allerdings in ihrem bisherigen Studium die tiefer gehenden Hintergründe des Ansatzes noch nicht kennen gelernt und weiß nur im Sinne einer Faustformel, dass das gelingendere Leben das anzustrebende Ziel ist.

Unter diesen Umständen wäre es möglich, dass Therese den Ansatz schematisch anwendet. Sie verfügt über Vorstellungen zur Zielsetzung sowie zu einzelnen Schritten der Umsetzung. Ein tieferes Verständnis der Gründe fehlt ihr jedoch. Bereits Platon definierte Wissen als wahre, gerechtfertigte Meinung (Grundmann 2008). Wenn Therese den Ansatz nur schematisch anwendet, hat sie höchstens eine Meinung, kann diese aber nicht rechtfertigen. Wissen im strengen Sinne liegt also gar nicht vor.

Unabhängig davon, dass Therese bei ihrem Ausbildungsstand noch über kein Wissen im strengen Sinne verfügt, könnte der Autor jedoch sehr wohl die ethischen As-

pekte seines Ansatzes ausführlich begründet haben. Bei Thiersch liegt dies tatsächlich vor. Sein Begriff des Alltags ist kein ausschließlich empirischer Begriff. Er enthält eine starke normative Komponente. Der Alltag ist nach Thiersch in sich selbst gespalten, indem er an sich selbst einen Anspruch heranträgt. Ähnlich wie ein Mensch einerseits das ist, was er ist, und andererseits Ziele, Träume und Erwartungen hat, ist bei Thiersch der Alltag eine Einheit von Sein und Sollen (Engelke 1999). Der Alltag trägt in sich selbst die Tendenz, gerecht zu sein und zum gelingenderen Leben zu führen, ganz ähnlich wie nach Aristoteles alles menschliche Leben nach dem Glück strebt (vgl. 5.2.1.1; 4.1.1). Das bedeutet nicht, dass der Alltag bereits gerecht und gelungen ist. Es existiert immer eine Spannung zwischen dem, was ist und dem, was sein soll. Einerseits sind dies subjektive Haltungen, die wir an die Welt heranbringen, andererseits gehören sie aber zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, weil wir ein Teil dieser Wirklichkeit sind. Der Alltag und unsere Vorstellungen vom Alltag – der Wunsch, dass es besser wird –, lassen sich also gar nicht wirklich trennen. Unsere übliche Denkweise, die subjektive Bewertung und das objektive Faktum auseinanderzureißen, ist grundfalsch (Jaspers 2016; vgl. auch 4.1.3).

Gehen wir davon aus, dass der Alltag in sich eine Tendenz enthält, sich zu einem gelingenderen Alltag zu entwickeln. Was würde das für Therese und ihre Klienten bedeuten? Gibt es eine Eigendynamik, eine unsichtbare Hand, die zum Gelingen führt? Sicher nicht! Da Therese, Tamara und Frau Kipping Teil der Situation sind, schaffen sie die Situation und entscheiden über die stattfindenden Veränderungen. Trotzdem kann man sagen, dass der Situation eine Tendenz innewohnt, sich zum Guten zu entwickeln (Schlittmaier 2009, 322).

Was bedeutet diese Tendenz moralisch? Ist Therese verpflichtet diese Tendenz zu fördern? Und warum? Haben wir es hier nicht mit einem naturalistischen Fehlschluss zu tun, der darin besteht, aus der Situation Normen abzuleiten? Letzteres wäre sicher der Fall, wenn der Alltag nach Thiersch ein empirisches Faktum wäre. Aber so ist er von Anfang an nicht konzipiert. Der Begriff des Alltags bindet Sein und Sollen zusammen. So ergibt sich aus seiner Eigenlogik sein Ziel, dass erst wirklich werden kann, wenn wir entsprechend handeln.

Thiersch' lebensweltorientierter Ansatz beinhaltet also moralphilosophische Überlegungen, wobei eine große Nähe zum Aristotelischen Denken besteht. Das, was sein soll, ist dem was vorliegt nicht äußerlich, sondern gehört als seine innere Tendenz zu ihm (vgl. 2.2.1). Wissenschaftstheoretisch gesehen ist Thierschs Ansatz der hermeneutischen Richtung (vgl. 3.1.3) zuzuordnen.

Normen in Bezug auf die Soziale Arbeit lassen sich nach Hermann Baum (1996) unterscheiden in Normen, die sich der Fachlichkeit und solchen, die sich aus der Moral ergeben. Erstere werden von den Sozialarbeiterinnen und Sozialpädagoginnen äußerlich befolgt, letztere werden bejaht und bewusst vollzogen.

In Bezug auf die eingangs gestellten Fragen, ob Therese überhaupt Moral benötigt, kann man in Bezug auf den Ansatz von Thiersch antworten: Nicht direkt, aber indirekt werden sie durch den Ansatz sozusagen mitgeliefert.

Wichtig ist nun auch, warum Therese dem Ansatz folgt. Zwei Möglichkeiten sind denkbar:

- Therese möchte erfolgreich intervenieren. Sie wählt einen wirksamen Ansatz und orientiert sich an diesem Ansatz, ohne seine Mittel und Ziele für einen Wert an sich zu halten.
- Therese hält das Ziel des gelingenderen Lebens für an sich wertvoll und verfolgt es nicht nur, damit sie Erfolge vorweisen kann.

Die Wasserscheide, die zwischen moralisch motiviertem Handeln und moralischem Handeln trennt, ist damit die Motivation, die den Sozialarbeiter oder Sozialpädagogen letztendlich antreibt. Am Beispiel der Beteiligung kann es nochmals verdeutlicht werden: Wenn ich Beteiligung praktiziere, weil ich weiß, dass Interventionen nur wirksam sind, wenn Beteiligung stattfindet, liegt ein äußerliches, nur instrumentelles Verhältnis zur Beteiligung vor. Wenn ich dagegen Beteiligung will, weil sie den Respekt vor der Würde des Anderen zum Ausdruck bringt, schätze ich die Beteiligung nicht nur als Instrument, sondern spreche dieser Lebensform (Praxis) einen Wert an sich zu.

## 5.5 Das Tripelmandat in der Sozialen Arbeit

Die Sozialarbeitswissenschaftlerin Staub-Bernasconi führte in die Diskussion um Soziale Arbeit den Begriff »Tripelmandat« ein. Mit diesem Begriff grenzte sie sich gegen das bisher leitende Verständnis vom »Doppelmandat« ab (Staub-Bernasconi 2007, 198 ff.). Letzteres geht auf Böhnisch und Loesch zurück. Nach deren Auffassung ist die Soziale Arbeit durch *gesellschaftliche Erwartungen* und die *Ansprüche der Hilfe für die Adressaten* bestimmt. In einer knappen Formel spricht man hier vom »doppelten Mandat« (Schmidt Noerr 2012, 93).

Die Sozialarbeiterin bzw. Sozialpädagogin befindet sich also in einem Konflikt zwischen den Interessen der Gesellschaft und denen des Klienten. Geht man davon aus, dass die gesellschaftlichen Interessen, die sich z. B. in Gesetzen und Institutionen niederschlagen, nicht immer Werten und Normen wie den Menschenrechten oder der Gerechtigkeit entsprechen, kann es hier durchaus zu Konflikten kommen. An Sozialarbeiterinnen und Sozialpädagogen werden möglicherweise Forderungen herangetragen, die nicht dem entsprechen, was sich aus moralischen Erwägungen ergibt. Auf der anderen Seite könnte der Klient Erwartungen haben, die seiner eigenen Weiterentwicklung nicht förderlich sind. Insbesondere könnten kurzfristige Interessen des Klienten, wie die, dass er heute nicht zur Schule gehen möchte oder seinen Tag mit Computerspielen verbringen möchte, seinen Lebensweg langfristig negativ beeinflussen.

Wie soll der Sozialarbeiter oder Sozialpädagoge sich angesichts dieses Konflikts verhalten? Schmidt Noerr (ebd., 93 ff.) schlägt vor, dass hier eine Mitte gefunden

werden muss. Aber wo ist diese Mitte anzusiedeln? Welche Kriterien hat der Professionelle, um eine Entscheidung zu fällen?

Traditionell wurde der Sozialen Arbeit vielfach der Status einer Profession abgesprochen. Bei diesem Urteil waren das Berufsbild des Mediziners und des Juristen leitend. Beide sind häufig gekennzeichnet durch freie Berufsausübung, exklusives Wissen, Freiwilligkeit der Klientel, kollegiale Selbstkontrolle durch die Berufskammer, starke Standesorganisation, hohes Prestige und Einkommen. Legt man diese Messlatte zugrunde, kann man der Sozialen Arbeit nicht zusprechen, eine Profession zu sein. Es fehlen z. B. die Freiwilligkeit der Klientel, eine starke Standesorganisation und insbesondere die Unabhängigkeit von delegierten Aufträgen.

Therese erhält z. B. ihren Auftrag über das Jugendamt. Dies würde auch gelten, wenn sie bereits über den Abschluss bzw. über eine staatliche Anerkennung als Sozialarbeiterin verfügen würde. Tamara und Frau Kipping sind nicht freiwillig Thereses Klienten geworden. Eine Standesorganisation, die einen ethischen Berufskodex verpflichtend für alle Sozialarbeiter und Sozialpädagogen durchsetzen kann, gibt es nicht.

Von daher wurde immer wieder behauptet, Soziale Arbeit wäre keine Profession, sondern ein Beruf. Das Tripelmandat – wenn es sich durchsetzt und allgemein akzeptiert wird – würde die Situation grundlegend verändern. Soziale Arbeit hätte dann ein drittes Mandat. Es setzt sich aus folgenden Elementen zusammen:

- wissenschaftliche Basis für die Profession; einschlägige Beschreibungs- und Erklärungsgrundlage (vgl. 3),
- ethische Basis in Form eines Berufskodex,
- Menschenrechte (vgl. 5.2.3).

Entscheidend sind im Zusammenhang mit der Ethik die zwei zuletzt genannten Punkte. Da Berufskodizes sich letztendlich – nach Staub-Bernasconi – aus den Menschenrechten begründen, fundieren sie das dritte Mandat (Staub-Bernasconi 2007, 201). Man kann dieses dritte Mandat jedoch auch auf die Profession beziehen, da sie in der Verpflichtung gegenüber den Menschenrechten fundiert ist.

Therese müsste also die Erwartungen des Trägers, die Erwartungen von Tamara und ihrer Mutter sowie die Erwartungen, die sich aus der Profession ergeben, berücksichtigen. Möglicherweise erwartet der Träger, dass der äußere Zustand der Wohnung sowie die schulischen Leistungen Tamaras verbessert werden. Tamara und Frau Kipping wiederum gehen gegenüber diesem Ansinnen auf Distanz. Ihre bisherige Lebensführung wird in Frage gestellt. Im Sinne des doppelten Mandats hätte Therese lediglich die Möglichkeit, zwischen den Erwartungen des Trägers und den Bedürfnissen und Wünschen ihrer Klienten einen Ausgleich zu finden.

Durch das Tripelmandat wird die eigständige Position der Fachkraft gestärkt. Der im doppelten Mandat ausgesprochene Gegensatz zwischen Hilfe und Kontrolle wird im Tripelmandat deutlicher herausgearbeitet. Der Begriff der Hilfe innerhalb

des doppelten Mandates bezog sich nie nur auf die ungefilterten Interessen der Klienten. Hilfe beinhaltete immer auch die Überlegung, dass ggf. bestimmte Wünsche des Klienten in ihrer Legitimität in Frage gestellt werden müssen. Durch das Tripelmandat wird dieser Punkt verdeutlicht, so dass nun als zweites Mandat nicht mehr der Begriff der Hilfe, sondern das Interesse des Klienten steht. Die Profession bildet im Tripelmandat das entscheidende Mandat. Nach Staub-Bernasconi muss sich letztendlich die Politik der Profession anpassen: »Mit diesem dritten Mandat sind Professionalität und Politik keine Gegensätze, aber: es muss wissenschaftlich und menschenrechtlich begründete Fachpolitik sein, die sich in öffentliche Diskurse und Politiken einmischt und diese mitgestaltet« (ebd.).

Um ihr professionelles Mandat wahrzunehmen, müsste Therese also eine ausreichende Qualifikation in Berufsethik und Menschenrechten haben. Da die Menschenrechte jedoch nicht nur als positive rechtliche Setzung (vgl. 7) angesehen werden dürfen, muss Therese somit auch über eine Qualifikation zu den philosophisch-ethischen Begründungen zu den Menschenrechten verfügen. Da jedoch Ethik nicht unabhängig von anderen philosophischen Teildisziplinen angemessen verstanden werden kann, ergibt sich, dass die Philosophie insgesamt ein zentrales Kompetenzfeld der Profession Soziale Arbeit bildet.

## 5.6 Ethische Dilemmata in der Sozialen Arbeit

Der Suchtberater Herr Huber hat seit kurzem Frau Klein, eine 57-jährige Frau mit einem starken Drogenproblem, als Klientin. Sie ist jungen Männern sehr zugeneigt und hatte in den letzten fünfzehn Jahren sechs Freunde, wobei diese in einem Alter zwischen achtundzwanzig und fünfundsiebzig Jahren waren. Die jungen Männer hatten ebenfalls jeweils ein starkes Drogenproblem.

Während die Beziehungen in der Anfangsphase eher harmonisch liefen, kam es jeweils nach einigen Monaten zu körperlichen Übergriffen der Männer. Frau Klein hielt jeweils an den Beziehungen fest und trennte sich erst als sie jeweils einen neuen Partner kennen lernte.

Ihr jetziger Lebensgefährte war besonders gewalttätig. Fast jede Woche wurde Frau Klein inzwischen von ihm geschlagen. Ein neuer Partner war dieses Mal nicht in Sicht.

Frau Klein sucht die Beratung seit drei Monaten auf. Herr Huber wollte eine Einweisung in eine Suchtklinik auf den Weg bringen. Gleichzeitig wollte er Frau Klein helfen, die Trennung von ihrem derzeitigen Lebensgefährten vorzunehmen.

Frau Klein signalisierte, dass sie nicht in der Lage sei, sich ohne Hilfe zu trennen. Zudem hätte sie Angst vor ihrem Lebensgefährten. In diesem Zusammenhang bat sie ihren Suchtberater, sie bei dem Trennungsgespräch zu begleiten. Herr Huber lehnte dies ab. Als Grund gab er an, dass Hausbesuche im Konzept der Suchtberatungsstelle, in der er beschäftigt war, nicht vorgesehen sind.

Ein moralisches Dilemma ergibt sich, wenn sich für den Handelnden aus mehr oder weniger gleichwertigen Grundprinzipien und Grundwerten unterschiedliche Handlungsaufforderungen ergeben. Das bedeutet, dass bei jeder Entscheidung ethische Prinzipien verletzt bzw. aufgegeben werden, um andere Prinzipien zu bewahren oder umzusetzen (Frost 2012, 58).



Im eben dargelegten Fall steht der Suchtberater Herr Huber vor dem moralischen Dilemma, dass er auf der einen Seite gute Gründe hat, Frau Klein nicht zu begleiten. Die Klientin soll selbständig werden. Weiter sieht die Beratungsstelle Alltagsbegleitung nicht vor. Auf der anderen Seite scheint Frau Klein absolut überfordert, ihrem Lebensgefährten mitzuteilen, dass sie sich von ihm trennen will. Sie hat massive Angst, von ihm verprügelt zu werden. Zudem glaubt sie nicht wirklich, in der Situation den Überredungsversuchen ihres Lebensgefährten standzuhalten. Wenn Herr Huber sie begleiten würde, würde ihr dies Sicherheit geben. Dann würde sie sich zutrauen, die Trennung vorzunehmen.

In diesem Konflikt lässt sich keine absolute ethische Begründung für eine der beiden Entscheidungsalternativen finden. Immer wird ein Wert geschädigt. Um die Entscheidungssituation zu vertiefen, empfiehlt es sich, ein Modell der ethischen Urteilsfindung einzusetzen. Dabei können die Alternativen durchgespielt werden. Gleichzeitig besteht die Möglichkeit die Werte und Normen, die in der Situation betroffen sind, näher zu analysieren und ggf. eine Gewichtung vorzunehmen.

Zu fragen wäre dann, ob die Fürsorge eine Begleitung durch den Suchtberater erforderlich macht. Ist Frau Klein durch die Gewalt, die ihr Partner ausübt, gefährdet? Ist es ggf. sinnvoll, die Polizei einzuschalten? Kann Herr Huber durch Rollenspiele oder ähnliche Verfahren die Trennungssituation vorbereiten, so dass Frau Klein dann den Schritt alleine schafft?

Es wird deutlich, dass in dieser oder vergleichbaren Situationen keine Musterentscheidung vorgegeben werden kann. *Absolute Lösungen gibt es nicht – aber es gibt reflektierte und unreflektierte Lösungen (Schlittmaier 2014).*

## 5.7 Modelle und Methoden der ethischen Urteilsfindung

Die Sozialarbeiterin bzw. Sozialpädagogin steht in der Praxis immer wieder vor Entscheidungen, bei denen moralische Normen und Werte eine Rolle spielen. Besonders ausgeprägt ist dies, wenn ethische Dilemmata vorliegen (vgl. 5.6).

Worauf können Fachkräfte zurückgreifen, wenn sie vor schwierigen ethischen Entscheidungen in der Praxis stehen? Neben ethischen Theorien (vgl. 5.2), moralischen Werten, Normen und Prinzipien, spielen hier die berufsethischen Kodizes<sup>4</sup> eine entscheidende Rolle. Diese Elemente müssen auf den konkreten Fall, mit dem Ziel, eine Entscheidung über eine bestimmte Vorgehensweise herbeizuführen, angewandt werden.

*Modelle und Methoden ethischer Urteilsfindung liegen als Schemata vor.* Sie haben ihren Ursprung in unterschiedlichen Bereichen (z. B. Pflege), können jedoch unproblematisch auf die Soziale Arbeit bezogen werden (Eisenmann 2006, 121).

---

4 <https://www.dbsh.de/fileadmin/downloads/DBSH-Berufsethik-2015-02-08.pdf> [7.11.2017]

Ein typisches Beispiel für ein solches Modell ist das Schema der Sach- und Verlaufsstruktur sittlicher Urteile nach *Hans Eduard Tödt*. Tödt unterscheidet sechs Schritte auf dem Weg der moralischen Urteilsbildung (Frost 2012, 66):

- Wahrnehmung, Annahme und Bestimmung des anfallenden Problems als ein Sittliches,
- Analyse der Situation,
- Erwägung von Verhaltensoptionen, die ethisch möglicherweise geboten sind,
- Benennung moralisch relevanter Normen, Güter und Perspektiven (Vornahme einer Gewichtung),
- Prüfung der sittlich-kommunikativen Verbindlichkeit,
- Urteilsentscheid.

Andere Modelle besitzen weitgehend vergleichbare Grundstrukturen. Von daher sollen im Folgenden einige grundsätzliche Anmerkungen zur ethischen Urteilsfindung am Beispiel dieses Modells erfolgen:

- Die Wahrnehmung einer Situation setzt bereits Wissen voraus. Ein voraussetzungsloses Wissen gibt es nicht (vgl. 2 und 3). Um etwas als sittlich oder moralisch relevantes Problem zu identifizieren, müssen bereits bestimmte Vorstellungen darüber vorliegen, was sein und was nicht sein soll. Therese nimmt die Situation unter bestimmten Erwartungen wahr. Auf dieser Basis stellt sie fest, dass Schul-schwierigkeiten vorliegen oder dass das Zimmer chaotisch aussieht.
- Die Analyse ist abhängig von alltäglichem und wissenschaftlichem Vorwissen (vgl. 3). Sie setzt Kenntnisse zu Hypothesen und Theorien über bestimmte Zusammenhänge von Fakten voraus. Hier können sich alltägliches Wissen und wissenschaftliches Wissen durchaus widersprechen. So hat z. B. Frau Kipping ihre Tochter bereits mit 16 Jahren zur Welt gebracht. Untersuchungen zur Auswirkung einer frühen Mutterschaft könnten hier eine Rolle spielen. Weiter wäre ggf. relevant, welche Theorien zur Erziehung ohne Vater vorliegen.
- Punkt 3. des Schemas von Tödt setzt voraus, dass der Sozialarbeiter oder Sozialpädagoge über eine weitgehend intuitive Kenntnis des sittlich Gebotenen verfügt. Tatsächlich ist in einer pluralen Welt das Sittliche oft uneindeutig. Mehrere Möglichkeiten bestehen. Dabei ist auch davon auszugehen, dass Kenntnisse aus der Ethik das intuitive sittliche Wissen beeinflussen. Das bedeutet, dass auch dieser Schritt vom Vorwissen der Fachkraft abhängig ist.
- Die Auswahl der relevanten Normen und ihre Gewichtung hängen ebenfalls vom Vorwissen des Mitarbeiters ab. Hier spielt die Kenntnis ethischer Theorien eine zentrale Rolle; weiter ist entscheidend, welche Theorie präferiert wird, also ob der Sozialarbeiter beispielsweise eher einer Pflichtenethik (vgl. 5.2.1.2) oder einer Tugendethik (vgl. 5.2.1.1) anhängt. Bei dieser Gewichtung gibt es kein absolut objektives Kriterium. Die Rangfolge ist bei ethischen Dilemmata (vgl. 5.6) immer abhängig von Entscheidungen darüber, welchen Theorien oder Werten der Vorzug zu geben ist. Im Gegensatz zu intuitiven bzw. Bauchentscheidungen sind Entscheidungen auf Basis eines Urteilsschemas reflektierte Entscheidungen. Andere Fach-

kräfte können ggf. zu anderen Entscheidungen kommen. Die Ethik liefert keine vom persönlichen Vorwissen und Gewissen völlig unabhängige Entscheidung (Schlittmaier 2014, 64).

- Die Prüfung der moralisch-kommunikativen Verbindlichkeit macht es erforderlich, dass die Fachkraft ihre Überlegungen nicht für sich selbst oder mit Kollegen vornimmt, sondern die Klienten einbezieht. Hier wäre ein entscheidender Schwachpunkt bei Thereses Vorgehen. Es mag durchaus sein, dass sie für sich bestimmte Aspekte (1.–4.) erörtert hat. Ggf. verfügt sie auch über ethisches Wissen und kommt z. B. zu dem Ergebnis, dass es das Wohlbefinden von Tamara und ihrer Mutter fördert (Theoriebezug), wenn sie die von ihr dann vorgenommenen Maßnahmen ergreift. Deutlich ist jedoch, dass keinerlei Bemühung um einen Konsens mit den von den Maßnahmen betroffenen Personen vorliegt.
- Tödts Schema beinhaltet die Feststellung, dass auch dann, wenn alle Punkte durchlaufen wurden, die Entscheidung ein *Wagnis* darstellt (Frost 2012, 66). Die Verantwortung für die Entscheidung muss der Sozialarbeiter bzw. Sozialpädagoge selbst übernehmen. Das Schema geht hier von einem Menschenbild (vgl. 8.) aus, das die Freiheit des Menschen als gegeben ansieht. Nur unter dieser Voraussetzung kann Verantwortung zugeschrieben werden. Wäre Therese nur das Produkt von Verhältnissen, ihrer Erziehung, ihrer fachlichen Ausbildung oder der Resultate, die sich aus dem Schema nach Tödt ergeben, dann könnte sie gar keine Verantwortung übernehmen.

## 6. Sozialethik, Gerechtigkeit und Sozialphilosophie

### 6.1 Philosophie als Begründung von Wohlfahrt: Sozialethik und Gerechtigkeit

Diplomsozialpädagoge Kurt B. arbeitet in einer Jugendeinrichtung. Im Haus sind sowohl Vereine und Verbände als auch offene Angebote der Kommune, d. h. des öffentlichen Trägers, angesiedelt.

Das offene Angebot, das Kurt B. bereithält, wird in erster Linie von türkischstämmigen Jugendlichen besucht. Die Besucher zeigen zum großen Teil problematisches Verhalten. Herr B. kann sie kaum unbeaufsichtigt lassen. Als er neulich auf die Toilette ging, wurde von den jugendlichen Besuchern eine Gipswand eingetreten.

Das offene Angebot der Jugendeinrichtung wird auch von einigen Jugendlichen besucht, die zuverlässig und verantwortungsbewusst sind. Dabei handelt es sich um eine kleine Gruppe von türkischen und deutschen Realschülern und Gymnasiasten.

Die türkischen Jugendlichen, die der zuletzt benannten Gruppe zugehören, schämen sich vielfach für ihre Landsleute. Sie bringen zum Ausdruck, dass sie nicht verstehen, wieso ständig »Dinge« zerstört werden, die doch allen zugutekommen.

Die kleine Gruppe der Realschüler und Gymnasiasten tritt an Kurt B. heran und bittet ihn darum, einen kleinen Raum renovieren zu dürfen, der dann als Gruppenraum genutzt werden soll. Die Gruppe möchte ein spezifisches Nutzungsrecht für sich beanspruchen.

Herr B. stimmt dem zu und ermöglicht es der Gruppe, mit öffentlichen Mitteln den Raum zu renovieren. Gleichzeitig gibt er ihnen den Schlüssel für den Haupteingang der Einrichtung sowie für ihren neuen Gruppenraum. Die Gruppe verrichtet alle Arbeiten zur Zufriedenheit von Herrn B. Aus diesem Grund bekommen die Jugendlichen dieser Gruppe die Erlaubnis, selbständig neue Mitglieder aufzunehmen, die dann ebenfalls das Recht haben, in dem kleinen Raum ihre Freizeit zu verbringen.

Nach einiger Zeit stellt sich die Lage in der Jugendeinrichtung folgendermaßen dar: Die Gruppe der Engagierten ist inzwischen auf siebzehn Mitglieder angewachsen. Kurt B. gestattet dieser Gruppe, sich im Rahmen ihres eigenen Ermessens zu treffen. De facto trifft sich die Gruppe nun täglich; dabei verbringen sie jeweils viele Stunden in dem kleinen Raum.

Die sonstigen Besucher des offenen Angebotes sind über diese Entwicklung immer mehr verärgert. Es kommt zu Provokationen von Mitgliedern der Gruppe der Engagierten. Herr B. wird zur Rede gestellt: Die Wortführer aus dem offenen Angebot werfen dem Diplomsozialpädagogen Ausländerfeindlichkeit vor. Er hätte den deutschen Jugendlichen in Bezug auf den kleinen Raum alle möglichen Sonderrechte gegeben. Sie fordern, ebenfalls Schlüssel zu bekommen und den Treff besuchen zu können, wann immer sie wollen. Die derzeitigen Öffnungszeiten – an drei Tagen je vier Stunden – seien völlig unzureichend.

Herr B. weist darauf hin, dass in die Gruppe der Engagierten auch türkische Jugendliche aufgenommen wurden. Die Mitglieder dieser Gruppe seien – so Herr B. – verantwortungsbewusst und zuverlässig. Nur deshalb hätten sie Sonderrechte bekommen. Die Wortführer aus dem offenen Bereich können der Argumentation des Diplomsozialpädagogen nicht folgen

und werfen ihm vor, ungerecht zu sein. Sie drohen, nicht mehr zu kommen oder im offenen Bereich Randalie zu machen.

Die Wortführer aus dem offenen Bereich bringen die Thematik, um die es hier geht, selbst ins Spiel. Sie bezeichnen Herrn B. als ungerecht. Der Begriff der Gerechtigkeit hat eine lange philosophische Tradition. Bereits die altgriechischen Philosophen Platon und Aristoteles (vgl. 2.2.1 u. 4.1.1) haben sich damit beschäftigt (Heidenreich 2011, 17 ff.).

Grundsätzlich kann man Gerechtigkeit als eine individuelle Tugend auffassen. Jemand ist gerecht, wenn er bestimmte Merkmale hat. Nach Platon liegt Gerechtigkeit vor, wenn alle Seelenteile die ihnen zukommende Aufgabe im rechten Maß erfüllen (Kunzmann/Burkhard/Wiedmann 1991, 43). Die Seelenteile *Vernunft, Mut und Begierde müssen angemessen zur Wirkung kommen*. Ist dies der Fall, dann liegen die Tugenden der *Weisheit, der Tapferkeit und der Mäßigung* vor. Diese drei Tugenden zusammen mit der Gerechtigkeit werden als *Kardinaltugenden* bezeichnet.

Aristoteles, der Schüler Platons, nimmt Differenzierungen vor. Einmal versteht er unter gerecht, *was geltendem Recht* entspricht. Neben dieser *generellen Gerechtigkeit* kennt Aristoteles auch die *partikuläre Gerechtigkeit*. Diese unterscheidet sich in eine (a) *ausgleichende* und eine (b) *austeilende Gerechtigkeit* (Heidenreich 2011, 38).

Die (a) *ausgleichende Gerechtigkeit* bezieht sich auf strafbare Handlungen. Ein Mord muss beispielsweise ausgeglichen werden. Die der Tat entsprechende Strafe gleicht sie aus (Kompensation). Ähnlich verhält es sich beim Kauf einer Ware. Wird eine Ware abgegeben, muss eine Bezahlung oder ein anderer Gegenwert erfolgen. Aristoteles bezeichnet diese Gerechtigkeit auch als *Tauschgerechtigkeit* oder kommutative (vertauschbare) Gerechtigkeit.

Die (b) *austeilende Gerechtigkeit* ist eine proportionale Gerechtigkeit. Sie wird auch *Verteilungsgerechtigkeit* genannt und folgt geometrischen Proportionalitätsverhältnissen (ebd.). Ämter und Ehrungen müssen z. B. streng proportional zur Leistung und Würdigkeit der einzelnen Personen verteilt werden.

Gegenüber den Jugendlichen, die Herrn B. Ungerechtigkeit vorwerfen, könnte er ggf. im Sinne des Aristoteles argumentieren und anführen, dass die Leistungen der Mitglieder der Gruppe der Engagierten die ungleiche Behandlung rechtfertigen. Schließlich haben sich die Besucher des offenen Bereichs nicht engagiert und sogar Einrichtungsgegenstände zerstört. Die Engagierten dagegen haben sich an alle Regeln gehalten und gleichzeitig einen Raum renoviert. So ist es eben gerecht, dass die eine Gruppe ganz anders behandelt wird als die andere. Jeder erhält das, was er verdient! Eine Gleichbehandlung aller wäre hier verfehlt und würde die Proportionalität verletzen.

Bisher erfolgte eine Konzentration auf das Handeln des Sozialpädagogen Kurt B. Die Frage nach der Gerechtigkeit bezog sich auf seine individuellen Entscheidungen. Von daher gehört diese Perspektive zur *Individualethik*. Letztere rechnet das Handeln den individuellen Personen zu (Anzenbacher 1997, 15). Dabei konzentriert man sich auf persönliche Motive, Einstellungen und Haltungen, also auch auf die Verantwortung der handelnden Person.

Im Gegensatz zur Individualethik geht es in der Sozialethik um die Bewertung des Sozialen (ebd.).

In Bezug auf die Situation im Jugendhaus könnte man den Fokus von Kurt B. abziehen und sich auf das Jugendhaus als soziale Struktur beziehen. Im Jugendhaus liegen Wechselwirkungen von Personen vor, die nicht nur in einem subjektiven Zustand oder in einzelnen Handlungen bestehen. Es sind darüber hinausgehend Gebilde entstanden, die eine gewisse Festigkeit oder Stabilität erreicht haben. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch gewisse Absprachen, die Herr B. mit den engagierten Jugendlichen getroffen hat. Für das soziale Gebilde ist es auch nicht entscheidend, ob einzelne Jugendliche ausscheiden und dafür andere eintreten (ebd., 12). Es kommt nicht entscheidend auf die einzelnen Personen an. Gruppennormen, Hausregeln oder eben die von Herrn B. mit der engagierten Gruppe getroffenen Vereinbarungen sind maßgeblich.

Eine sozialetische Perspektive würde somit die Regularien beurteilen. Sind diese Regularien gerecht? Natürlich können letztendlich immer nur einzelne Personen Regularien verändern. So könnte ggf. der Träger der Einrichtung die Hausregeln ändern oder Herr B. könnte versuchen, mit der Gruppe der Engagierten eine neue Vereinbarung zu treffen. Oder er könnte sein Augenmerk auch auf die Besucher des offenen Bereichs konzentrieren und nach Regelungen suchen, die diesen das Gefühl vermitteln, dass es gerecht zugeht.

Da in Kapitel 5. die Ethik unter individualethischer Perspektive – ohne dies dort ausdrücklich zu erwähnen – bereits behandelt wurde, soll nun der Fokus auf der Sozialethik liegen. Dabei werden zwei neuere Ansätze, die für die Diskussion in der Sozialen Arbeit von erheblicher Bedeutung sind, dargelegt. Zum einen wird der Ansatz des US-amerikanischen Philosophen John Rawls (1921–2002) vorgestellt; es folgt im Anschluss eine Darlegung des *capabilities approach* der ebenfalls US-amerikanischen Philosophin Martha Nussbaum (\*1947). Beide Ansätze werden auf den vorliegenden Fall bezogen werden.

### 6.1.1 Der Gesellschaftsvertrag unter dem Schleier der Unwissenheit: Rawls

Der US-amerikanische Philosoph John Rawls (1921–2002) hat die politische Philosophie im 20. Jh. neu belebt. Dabei griff er auf ältere Modelle einer Theorie vom Gesellschaftsvertrag oder Urzustand zurück (Heidenreich 2011, 117 ff.). Hier wird von einem Zustand ausgegangen in dem die *Individuen als Einzelne* leben und sich noch nicht zu einer Gesellschaft zusammengeschlossen haben. Ein berühmtes Beispiel für eine solche Konzeption ist die des englischen Philosophen *Thomas Hobbes* (1588–1679). Er ging davon aus, dass der Mensch dem Menschen ein Wolf ist, also jeder jeden um seines eigenen Vorteils willen bekämpft. Dieser Zustand ist hochgradig unbefriedigend, da ständig die Gefahr droht, von anderen getötet zu werden. Immer ist Vorsicht geboten, da die Welt voller Feinde ist, die ihren eigenen Vorteil

gegen mich durchsetzen wollen. Um diesen Zustand zu überwinden, schließen sich die Menschen zusammen, um einen *Vertrag* einzugehen. In diesem Vertrag geben sie das Recht, Gewalt auszuüben, an den Staat ab. Nur noch der Staat ist legitimiert, Gewalt zu benutzen. Das Leben der Menschen wird durch diesen Vertrag sicherer und friedlicher, so dass die Möglichkeit besteht, in Ruhe den alltäglichen Geschäften nachzugehen.

*Hobbes Menschenbild ist sehr pessimistisch.* Der einzelne Mensch ist egoistisch und nur bereit auf seinen Egoismus zu verzichten (ebd., 79 ff.), wenn er dafür entsprechende Gegenleistungen bekommt. Hobbes geht von isolierten Einzelindividuen aus. Schon vor dem Abschluss des Gesellschaftsvertrages sind die einzelnen Individuen lebensfähig. *Den Anderen benötigen sie im Grunde nicht.* Nach Hobbes stellt er ganz im Gegenteil eine Gefahr dar, vor der man sich schützen muss. Gegen Hobbes grundlegende Sichtweise wurde und wird auch heute immer wieder vorgebracht, dass sie völlig verkennt, dass das Individuum von der Gemeinschaft oder der Gesellschaft abhängig ist. Kinder wachsen bei zentralen Bezugspersonen auf, erhalten von diesen Zuwendung und erlernen gleichzeitig eine Sprache. Erst auf dieser Basis entwickeln sie sich als autonome Person.

Ähnlich wie Hobbes argumentierten auch weitere Vertreter einer Theorie des Gesellschaftsvertrages wie beispielsweise der englische Philosoph *Locke* (1632–1704) oder der in Genf geborene Philosoph *Rousseau* (1712–1778). Im Unterschied zu Hobbes sehen sie das Individuum allerdings stärker sozial orientiert oder sprechen ihm auch *Rechte zu, die es von Natur aus hat*. Dies führt zu den Schutzrechten des Individuums gegenüber dem Staat. Wenn ein Individuum bereits im Naturzustand über Rechte verfügt – beispielsweise das Recht auf Leben und Freiheit –, dann kann der Staat es nicht uneingeschränkt beschneiden. Auch im Interesse der öffentlichen Sicherheit dürfen somit die Grundrechte nicht über Gebühr eingeschränkt werden.

Rawls bezieht sich auf diese Diskussion, die seit dem 17. Jh. geführt wird. Im Gegensatz zur klassischen Vertragstheorie eines Hobbes oder Lockes hebt er jedoch die universalistische Komponente hervor und nähert sich damit stark der Ethik Kants (vgl. 5.2.1.2) an (Pauer-Studer 2003, 95). Was bedeutet das? Wie Kant stellt Rawls die Allgemeingültigkeit ins Zentrum seiner Argumentation. Das bedeutet, dass eine Regel dann gültig ist, wenn ihr prinzipiell jeder zustimmen kann. Dass man nicht lügen soll, ist nach Kant deshalb moralisch verbindlich, weil es für alle gilt und weil die entgegengesetzte Regel nicht verallgemeinert werden kann. Wir können nicht wollen, dass lügen gestattet sei. Durch diesen Grundsatz wäre man nämlich auch selbst betroffen, so dass man ständig befürchten müsste, belogen zu werden. Kant sieht den einsamen Denker als den Ort, an dem die Prüfung der moralischen Regeln erfolgt. Jeder prüft für sich, ob er wollen kann, dass eine Norm allgemein gilt. Ist dies nicht der Fall, kann die Norm keine moralische Geltung beanspruchen.

*Rawls verknüpft die Überlegung Kants mit den klassischen Vertragstheorien eines Locke und Rousseau.* Wie kann im Urzustand die Allgemeingültigkeit gesichert werden? Wenn egoistische Individuen über Regeln verhandeln und ihre Position im Gesamtgefüge kennen, werden sie womöglich Regeln präferieren, die zu ihrem Vorteil dienen. Wenn ich weiß, dass ich später einmal Banker sein werde, dann werde ich vielleicht lockere Regeln befürworten, die den Banken ausgesprochen gute Gewinn-



möglichkeiten sichern. Und wenn mir bekannt ist, dass ich über große Körperkraft verfüge, werde ich womöglich Regeln befürworten, die zu einer Überlegenheit von Personen führen, die über eine gewaltige Körperkraft verfügen. Wüsste ich dagegen, dass ich mathematisch hochbegabt bin, würde ich für eine Gestaltung der Gesellschaft plädieren, die gerade Personen mit hoher mathematischer Begabung viele Vorteile schafft.

*Wie kann man den Egoismus bändigen?* Rawls führt hierzu den *hypothetischen Urzustand* ein, der durch einen Schleier des Nichtwissens gekennzeichnet ist (Ott 2001, 130 ff.). Dieser Schleier verbirgt uns unseren individuellen Status. Wir wissen nicht, wer wir sein werden. Wir wissen aber auch nicht, über welche besonderen Fähigkeiten wir verfügen. Weiter wissen wir nicht, was für ein individuelles Lebenskonzept wir haben bzw. was wir unter einem guten Leben verstehen werden. Dies ist uns durch den Schleier des Nichtwissens (veil of ignorance) verborgen.

Erweitern wir unser Praxisbeispiel von der Gruppe der Engagierten. Nehmen wir an, diese Gruppe renoviert nicht nur den Raum, sondern trifft sich darüber hinaus auch noch in einem Saal der Jugendeinrichtung, um zu Hip Hop Musik zu tanzen. Langfristig plant die Gruppe Auftritte in der Öffentlichkeit. Man kann nun im Sinne von Rawls sagen, dass die Mitglieder der Gruppe eine Vorstellung vom Guten haben. Sie halten es für gut, zur Hip Hop Musik zu tanzen und damit an die Öffentlichkeit zu treten. Im Urzustand wäre den Mitgliedern der Gruppe der Engagierten diese Vorliebe verborgen. Würden sie über diese Vorliebe wissen, bestünde nach Rawls die Gefahr, dass sie nicht mehr neutral wären, wenn es um die Gestaltung der Gesellschaft ginge. Sie würden möglicherweise völlig egoistisch den Bau viel zu vieler Übungsräume fordern, um ihrer persönlichen Vorliebe zu frönen.

Was wissen nun die Personen im Urzustand? Nach Rawls verfügen sie über das Vermögen, Kosten und Nutzen abzuwägen, also rational zu sein. Die Personen sind also in der Lage, den eigenen Vorteil zu erkennen und demgemäß zu entscheiden. Gleichzeitig wissen die Personen, was grundsätzlich für alle von Vorteil ist. Dies sind insbesondere Freiheiten, Rechte und Chancen. Die Vorliebe, kein Fleisch zu essen, wäre dagegen viel zu speziell und wird auch nicht von allen geteilt. *Freiheiten, Rechte und Chancen sind somit Ermöglichungsbedingungen dafür, seine persönlichen Vorlieben zu realisieren.* Wenn ich z. B. kein Fernsehen mag, aber gute Romane, werde ich womöglich den Fernsehkonsum beschränken wollen oder fordern, dass nur anspruchsvolle Sendungen gezeigt werden dürfen. Da ich aber aufgrund des Schleiers des Nichtwissens nicht weiß, zu welcher Gruppe ich gehöre, werde ich neutrale Regeln befürworten. *Ein Fernsehverbot wäre riskant, könnte ich doch zur Gruppe der Fernsehliebhaber gehören, was mich bei der Realisierung meines persönlichen Guten massiv beschränken würde.*

Rechte, Freiheiten und Chancen lassen Spielraum zu, damit jeder seine persönlichen Vorlieben realisieren kann. Niemand muss Opern hören; niemand muss den Zauberberg von Thomas Mann lesen. Man darf auch Computerspiele bevorzugen. Eine Grundordnung der Gesellschaft, die unter dem Schleier der Unwissenheit gemeinsam gewählt wird, wird keine bestimmte Lebensweise bevorzugen. Das Gute

basiert auf der freien Wahl des Einzelnen; es darf niemandem vorgeschrieben werden. Es muss lediglich Rechte geben, die den Individuen den Freiraum geben, ihr Gutes zu verwirklichen.

Das Gute der Gruppe der Engagierten wurde bereits angesprochen. Es besteht darin, selbsttätig aktiv zu werden und eine bestimmte intrinsische Tätigkeit (Hip Hop Tanz) auszuüben, mit dem Ziel dadurch auch von anderen Bestätigung zu erhalten. Die andere Gruppe, die den offenen Bereich besucht, hat augenscheinlich kein vergleichbares Gutes. Hier werden Gegenstände zerstört, Regeln missachtet usw. Warum darf diese Gruppe nicht realisieren, was sie anstrebt? Sollte tatsächlich eine Lebensform angestrebt werden, die in der Missachtung von Regeln und in der Zerstörung von öffentlichen Gütern besteht, dann könnte diese nur begrenzt bzw. untersagt werden, wenn sie gegen die fundamentalen Rechte verstößt, auf die sich die Gemeinschaft im Urzustand geeinigt hat.

Um welche Rechte handelt es sich? Rawls spricht von zwei Grundsätzen der Gerechtigkeit:

- »1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.
- 2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen« (Rawls 1979, 81).

Beide Gruppen sollen also gleiche Grundfreiheiten haben. Die eine Gruppe übt Hip Hop, die andere Gruppe macht nichts sichtbar Konstruktives und zerstört obendrein Gegenstände. Hier könnte man mit Rawls sagen, dass es durchaus legitim ist, dass jemand nichts aus allgemeiner Sicht Konstruktives tut. Jeder darf sich langweilen, nur rumsitzen usw. Aber darf er auch Dinge zerstören, die anderen gehören (in diesem Fall dem Träger der Einrichtung)? Hier liegen Grenzen, da die Güter dem Träger gehören und ihre Zerstörung dessen Freiheit einschränkt.

Besonders instruktiv auf das Praxisbeispiel ist der zweite Grundsatz. Während die Freiheit für alle gleich ist, sind andere soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten zulässig. Sozialpädagoge Herr B. hat besondere Rechte. Er ist dazu legitimiert, weil sie sich aufgrund seiner Position oder seines Amtes ergeben. Die Stelle hat Herr B. auch nicht geerbt o. Ä. Er hat sich vor einigen Jahren auf die Stelle eines Diplom-Sozialpädagogen beworben, nachdem der Träger diese ausgeschrieben hat. Die Arbeitsstelle stand also prinzipiell jedem offen. Das soziale Gefälle zwischen dem Sozialpädagogen und den Jugendlichen ist also nach Rawls legitimiert und Personen im Urzustand würden dieser Ungleichheit zustimmen.

Wie steht es nun mit dem Unterschied, den Herr B. zwischen den Jugendlichen macht? Ist er legitimiert? Im Urzustand wüssten die Jugendlichen nicht, zu welcher Gruppe sie gehören werden. Der Schleier, den sie tragen, würde es verhindern. Sie wüssten auch nicht, ob sie lieber Hip Hop tanzen oder tatenlos rumsitzen. Allerdings wüssten sie, dass Chancen wichtig sind. Man könnte nun Räume und Übungsmöglichkeiten als Chancen auffassen. Wenn nun niemand weiß, zu welcher

Gruppe er gehören wird, wird er eine Regel wählen, die für alle am vorteilhaftesten ist. Jeder muss mit dem Schlimmsten rechnen. Er muss also fragen, was passiert, wenn er zu den Besuchern des offenen Bereichs gehört. Würde er dann zustimmen, dass die andere Gruppe präferiert wird? Offensichtlich nicht, denn was hat ein Besucher des offenen Bereichs davon, dass die andere Gruppe Vorteile bezieht? Direkt führt hier die Rawlsche Theorie zu keinem Ergebnis im Sinne des Vorgehens von Herrn B. Allerdings sind die Besucher der Jugendeinrichtung im Urzustand ja nicht alleine. Sie sind vielmehr mit allen anderen Mitgliedern der Gesellschaft zusammen und führen eine Beratung durch. Der Schleier der Unwissenheit verbirgt ihnen ihre aktuellen Fähigkeiten und ihre künftige Position. Zu fragen ist dann, ob Ungleichbehandlung in manchen Fällen legitimiert werden kann. Und hier kann man sich durchaus vorstellen, dass eine Regel, die Engagement und Konstruktivität belohnt und Nichtstun und Zerstörung benachteiligt, auf allgemeine Zustimmung stößt. Denn was wäre, wenn alle immer gleich behandelt werden würden? Würde es dann überhaupt eine Motivation geben, sich anzustrengen? Würde die Gruppe, die den Raum renoviert hat, dies tatsächlich tun, wenn Herr B. sich konsequent geweigert hätte, dies in irgendeiner Form zu belohnen? Ein gewisses Maß an Ungleichheit ist nach Rawls also erforderlich, damit nicht alles bei einer Gleichheit auf einem Minimalniveau verbleibt.

Grundsätzlich lässt sich also das Handeln von Herrn B. im Sinne von Rawls rechtfertigen. Es gelingt ihm ja auch, die Gruppe der Tänzer zu aktivieren. Auf der anderen Seite stellt sich aber konkret die Frage, ob die Gruppe, die den offenen Bereich besucht, nicht über Gebühr benachteiligt wird. Sind die schlechter Gestellten wirklich in der bestmöglichen Position? Lassen sich nicht Arrangements denken, die die Gruppe aus dem offenen Bereich besser positioniert? Und hat er nicht womöglich die Engagierten zu stark belohnt (z. B. indem er ihnen den Schlüssel übergeben hat oder ihnen gestattet jeden Tag ihren Treffen durchzuführen)?

Rawls Theorie wird dem Liberalismus (liber = frei) zugeordnet. Im Zentrum steht die Freiheit. Diese hat die höchste Position in Rawls System. Er spricht auch von lexikalischer Verordnung. Ungleichheiten dürfen nie gegen das Prinzip der gleichen Freiheit verstoßen. Ungleichheit ist nur legitim, wenn sie den am schlechtesten Gestellten besser stellt, als in jeder anderen möglichen Ordnung. *Rawls spricht sich damit deutlich gegen die Vorstellung aus, dass grundsätzlich immer alle gleich zu behandeln wären.* Die erbrachte Leistung kann dazu führen, dass sie honoriert wird, also dass derjenige, der sie erbracht hat, mehr erhält als jemand der sie nicht erbracht hat. Auf der anderen Seite muss das System so beschaffen sein, dass derjenige, der am schlechtesten gestellt ist, in anderen Systemen noch schlechter gestellt wäre. Dies lässt sich insofern nachvollziehen, dass eine Ordnung, die Leistung nicht honoriert, dazu führen würde, dass sich niemand mehr anstrengt, was langfristig zu einer Absenkung des allgemeinen Wohlstandes führen würde. Letztendlich würde es dann den am schlechtesten Gestellten noch schlechter gehen als in einem System, das Ungleichheit zulässt.

*Rawls Ansatz stellt das Rechte ins Zentrum und gibt ihm den Vorrang vor dem Guten.* Wie bereits angeführt, kann niemandem vorgeschrieben werden, wie er leben soll.

Jemand kann sich für Philosophie interessieren – er muss es nicht. Eine Argumentation, die besagen würde, dass Philosophieren die dem Menschen angemessene oder die höchste Lebensform ist und deshalb diese Lebensform absolut zu fördern sei, verstößt gegen Rawls Grundprinzipien. Jeder ist frei, selbst zu entscheiden. Solange die Freiheit der anderen nicht eingeschränkt wird, kann jeder individuell sein Gutes wählen. Hier darf ihm nichts vorgeschrieben werden. Die Grundordnung der Gesellschaft hat nur die Rechte zu sichern, die es jedem ermöglichen das für ihn Gute zu praktizieren – und dies kann möglicherweise darin bestehen, große Teile des Tages vor dem Computer zu sitzen und Spiele zu machen oder ins Fitnessstudio zu gehen und ein Muskeltraining zu absolvieren. *Die liberale Grundordnung lässt dies alles wertfrei zu, solange die Freiheit anderer dadurch nicht geschädigt wird.*

### 6.1.2 Fähigkeiten durch Strukturen ermöglichen: Nussbaum

Die US-amerikanische Philosophin Martha Nussbaum (\*1947) hat sich intensiv mit Rawls Ansatz befasst. Als Grundmerkmal seines Ansatzes sieht sie den Ausgangspunkt beim Gesellschaftsvertrag (Nathschläger 2014, 51 ff.). Die Individuen verfolgen bestimmte Interessen. Dabei sind die anderen Individuen Konkurrenten. Um für sich selbst Vorteile zu erlangen, geht man Absprachen ein. Man verzichtet beispielsweise darauf, den anderen ihr Eigentum wegzunehmen, weil man selbst nicht möchte, dass es einem weggenommen wird. Bei Rawls kommt zu diesem allgemeinen Kennzeichen des Gesellschaftsvertrages der Schleier der Unwissenheit hinzu (vgl. 6.1.1). Ich weiß nicht, ob ich eine Frau bin oder ein Mann; ich weiß auch nicht, ob ich reich oder arm bin. Nach Rawls verfüge ich jedoch über die Kompetenz, dass ich meine Interessen verfolgen kann. Weiter weiß ich, dass Freiheit ein zentrales Gut ist.

Die Fähigkeit, eigene Interessen zu verfolgen und ggf. gegen andere durchzusetzen, setzt voraus, dass man über eine ausreichende kognitive Ausstattung verfügt. *Menschen mit schweren geistigen Behinderungen (vgl. 8.3) verfügen jedoch nicht über entsprechende kognitive Voraussetzungen (Riesenkampff 2005, 144 ff.). Bei der Formulierung der Grundrechte (nach Rawls) können sie somit nicht mitwirken (Nussbaum 2010, 138 ff.).* Erst in weiteren Schritten könnten die Bürger, die zum Vernunftgebrauch fähig sind, Menschen mit schweren geistigen Behinderungen einbeziehen. Dies ist ein Problem, weil innerhalb der Rawlschen Vertragstheorie keine fundierte Begründung möglich ist, die Menschen mit schwerer Behinderung vor Willkür schützt (Nathschläger 2014, 61). Lediglich aufgrund des Motivs der Fürsorge wäre es möglich, Menschen mit geistigen Behinderungen einzubeziehen.

Diese von Nussbaum hervorgehobene *Schwäche des Rawlschen Ansatzes* kann noch grundlegender gegen Rawls zugespitzt werden. Rawls geht durchgängig vom kompetenten Individuum aus. Dieses Individuum ist bereits mündig, so dass es seine Interessen vertreten kann. Aber – so fragt Nussbaum – ist diese Fähigkeit zur Vertretung eigener Interessen nicht das Resultat einer vorhergehenden Sozialisation (Riesenkampff 2005, 131 ff.)? Muss nicht der Säugling lange Zeit betreut werden? Bedarf es nicht positiver Beziehungen und einer ausreichenden Erziehung, dass ein Mensch seine Interessen im Rahmen des Gesellschaftsvertrages vertreten kann? Ist das, was

Rawls als Ausgangspunkt seiner Theorie ansetzt, nicht das Resultat einer langen Entwicklung, die sich schrittweise von der Unmündigkeit zur Mündigkeit bewegt?

Nussbaum wendet sich somit gegen den Ausgangspunkt vom isolierten Individuum und hebt hervor, dass der Mensch in grundlegender Weise von anderen abhängig ist. Dabei lehnt sie sich an die Vorstellung des altgriechischen Philosophen Aristoteles (5.2.1.1) vom Menschen als »soziales Wesen« an. Auch in ihren weiteren Ausführungen orientiert sich Nussbaum an Aristoteles. Der Mensch verfügt nach Nussbaum über »capabilities« und Funktionen (functioning). Hier folgt sie Aristoteles, der von der Möglichkeit und der Wirklichkeit ausging (vgl. 2.2.1 und 4.1.1). Möglichkeiten (Potenzen) bilden eine Anlage, beispielsweise die zum Denken oder Sprechen. Unter bestimmten Bedingungen können die Anlagen verwirklicht werden, es wird also gedacht oder gesprochen. Dem Menschen kommen nach Aristoteles von Natur aus bestimmte Möglichkeiten zu, die ihn als Menschen charakterisieren (vgl. 5.2.1.1). Wenn der Mensch diese Möglichkeiten realisiert, dann kann man sein Leben als gutes Leben betrachten.

Ähnlich wie Aristoteles geht Nussbaum von bestimmten Merkmalen des Menschen aus. Diese Merkmale führen zu einer Liste von zehn Grundfähigkeiten (Oschek 2007, 148 f.). Zentrale Charakteristika des Menschen sind nach Nussbaum die Bedürftigkeit, aber auch die Sterblichkeit oder die Abhängigkeit von anderen. Auf diesen Charakteristika basiert die Liste der »capabilities«. Der Mensch verfügt jeweils über die Möglichkeit, die »capabilities« zu verwirklichen. Erreicht er die Umsetzung der »capabilities« wird von »functioning« gesprochen.

Folgende Grundfähigkeiten werden von Nussbaum angeführt:

- »1. Die Fähigkeit, ein volles Menschenleben bis zum Ende zu führen; nicht vorzeitig zu sterben oder zu sterben, bevor das Leben so reduziert ist, dass es nicht mehr lebenswert ist.
2. Die Fähigkeit, sich guter Gesundheit zu erfreuen, sich angemessen zu ernähren, eine angemessene Unterkunft zu haben, Möglichkeiten zu sexueller Befriedigung zu haben, sich von einem Ort zu einem anderen zu bewegen.
3. Die Fähigkeit, unnötigen Schmerz zu vermeiden und freudvolle Erlebnisse zu haben.
4. Die Fähigkeit, die fünf Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen, zu denken und zu urteilen.
5. Die Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb unserer selbst zu haben, diejenigen zu lieben, die uns lieben und für uns sorgen und über ihre Abwesenheit traurig zu sein; allgemein gesagt: zu lieben, zu trauern, Sehnsucht und Dankbarkeit zu empfinden.
6. Die Fähigkeit, sich eine Vorstellung vom Guten zu machen und kritisch über die eigene Lebensplanung nachzudenken.
7. Die Fähigkeit, für andere und bezogen auf andere zu leben, Verbundenheit mit anderen Menschen zu erkennen und zu zeigen, verschiedene Formen von familiären und sozialen Beziehungen einzugehen.
8. Die Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und pfleglich mit ihnen umzugehen.
9. Die Fähigkeit, zu lachen, zu spielen und Freude an erholsamen Tätigkeiten zu haben.
10. Die Fähigkeit, sein eigenes Leben und nicht das von jemand anderem zu leben.
- 10a. Die Fähigkeit, sein eigenes Leben in seiner eigenen Umgebung und seinem eigenen Kontext zu leben.« (ebd.).

Nussbaum bezeichnet ihre Theorie auch als *Minimaltheorie des Guten* (ebd.). Fähigkeiten oder Befähigungen können nur realisiert werden, wenn eine entsprechende

Umwelt gegeben ist. Wenn jemand beispielsweise sechzehn Stunden täglich arbeiten muss, wird keine Zeit bleiben, damit er seine Fähigkeit zu spielen realisiert. Oder wenn in einem Land Verhaftung ohne gesetzliche Grundlage und Folter an der Tagesordnung sind, dann wird die Befähigung, nicht vorzeitig zu sterben oder ein volles Menschenleben bis zum Ende zu führen, kaum zu einer erreichten Fertigkeit (functioning).

Die Aufgabe der Politik sieht Nussbaum darin, die einzelnen Befähigungen der Liste in einem ersten Schritt auf einen Level zu heben, das ein Leben in Würde gestattet. In einem zweiten Schritt geht es um die Schwelle zu einem guten Leben. Nussbaum vertritt somit eine Theorie des Guten. *Im Gegensatz zu Rawls definiert sie Erlebens- und Handlungsweisen, die der Mensch ausfüllen soll (freudvolle Erlebnisse, Mobilität, Sexualität, Lachen, Spielen)*. Von daher ist ihre Theorie auch eine *starke Theorie des Guten*. Rawls dagegen definiert nur Rechte, die es dem einzelnen freistellen, das für ihn Gute zu wählen. Eine objektive Vorgabe gibt es bei ihm nicht. Das Gute ist bei Rawls subjektiv und ergibt sich aus der persönlichen Präferenz oder Bevorzugung.

Da Nussbaum aber dem einzelnen Menschen in unserer modernen Gesellschaft nicht vorschreiben möchte, was ein gutes Leben ist und was er demgemäß zu tun hat, versteht sie ihre *Liste als offen*. Sie spricht deshalb auch von einer *vagen Theorie des Guten*. Der Fokus des Staates oder der Politik müssen deshalb die Fähigkeiten sein, nicht die Funktionen oder erreichten Fertigkeiten. Die Gesundheitspolitik sollte beispielsweise nicht direkt auf Gesundheit zielen, sondern Bedingungen schaffen, die es ermöglichen, gesund zu leben. Ob der einzelne diese Bedingungen auch nutzt, muss ihm überlassen bleiben (Otto/Ziegler 2010). *Niemand darf zum Guten oder seinem Glück gezwungen werden*. Trotz ihrer Liste, gesteht Nussbaum jedem Einzelnen die Wahlfreiheit zu, eine Fähigkeit nicht zu nutzen. So kann jemand freiwillig auf Spiel oder Nahrung verzichten. Die Aufgabe der Politik oder des Staates bezieht sich lediglich darauf, die Möglichkeiten für Spiel und ausreichender Nahrung anzubieten.

Bezogen auf das Fallbeispiel im Jugendhaus müsste Sozialpädagoge Kurt B. nun fragen, welche Bedingungen er bereitstellen muss, damit ein gutes Leben für seine Besucher ermöglicht wird. Viele Punkte der Liste sind für Herrn B. nicht direkt relevant. Das politische Gemeinwesen bzw. der Staat sind hier zuständig. Der Schutz des Lebens ist sicher nicht primär Aufgabe von Herrn B., wobei er auch hier gewisse Vorkehrungen treffen kann. Beispielsweise könnte er bei Großveranstaltungen im Jugendhaus eine Security stellen, um Leben und Gesundheit der Besucher zu schützen. Man könnte dann sagen, dass er Bedingungen bereitgestellt hat, um die »capabilities« Leben, Gesundheit und Schmerzvermeidung zu einer erreichten Fertigkeit werden zu lassen.

Entscheidend für Herrn B. wäre 10.a: Die Fähigkeit, sein eigenes Leben in seiner eigenen Umgebung und seinem eigenen Kontext zu leben. Nathschläger (2014, 141 ff.) fasst diesen Punkt zusammen, indem er von Kontrolle über die eigene Umwelt spricht. Dies kann man politisch – was bei Nussbaum auch erfolgt – auffassen und auf Wahlrecht, Meinungsfreiheit, das Recht auf Eigentum, Arbeit und Privatsphäre beziehen. Bezogen auf die Besucher des offenen Bereichs könnte

man zur Einschätzung kommen, dass hier durch Herrn B. zu wenig bereitgestellt wird, um Kontrolle über die Umwelt zu realisieren. Die Gruppe der Engagierten hat in hohem Maße Kontrolle. Sie gestaltet ihren Raum selbst, bestimmt die Öffnungszeiten und kann über die Aufnahme neuer Mitglieder entscheiden. Herr B. hat einen Rahmen geschaffen, der es ermöglicht, dass diese Gruppe ihre Befähigung zur Kontrolle der Umwelt innerhalb der Jugendeinrichtung auf einem Level auslebt, dass man – zumindest bezogen auf Punkt 10.a der Liste – von einem guten Leben sprechen kann.

Die andere Gruppe dagegen hat alle diese Möglichkeiten nicht. Die Öffnungszeiten sind hier reduziert und fremdbestimmt. Außerdem können die Besucher des offenen Bereichs die Aufnahme neuer Mitglieder nicht steuern – der offene Bereich ist prinzipiell für jeden geöffnet. Zudem hat Herr B. den Besuchern des offenen Bereichs nicht die Möglichkeit gegeben, die Räume im Sinne ihrer Vorstellungen zu gestalten.

Nach dem »capabilities approach« müsste Herr B. auf jeden Fall die Besucher des offenen Bereichs stärker fördern. Er müsste Bedingungen schaffen, damit sie bestimmte »functionings« realisieren können, beispielsweise die Ausübung von Kontrolle über ihre Umwelt. Die Frage, inwieweit die Besucher des offenen Bereichs sich diese Förderung verdient haben, würde im Vergleich zu Rawls in den Hintergrund treten. Prinzipiell muss Herr B. zu allen Punkten der Liste – soweit es das Jugendhaus betrifft – Rahmenbedingungen anbieten, die eine Umsetzung der einzelnen »capabilities« möglich machen. Dabei kann es durchaus sein, dass die Besucher des offenen Bereichs stärker gefördert werden müssen als die Engagierten. Die Engagierten können bestimmte »capabilities« bereits bei einem geringen Angebot an Unterstützung so umsetzen, dass sie über die erreichten Fertigkeiten verfügen. Die Besucher des offenen Bereichs benötigen womöglich intensivere Förderung. Möglicherweise sind Grundfertigkeiten (z. B. Fähigkeit zur Gemeinschaft) nur ansatzweise vorhanden, so dass mehr Ressourcen bereitgestellt werden müssen.

Nach Nussbaums Ansatz darf B., nachdem er die Besucher des offenen Bereichs zusätzlich gefördert hat, nicht per se erwarten, dass sie so engagiert sind wie die andere Gruppe. Die Individuen wählen immer selbst in Freiheit, ob sie Angebote annehmen. Die Möglichkeit, beispielsweise Räume zu renovieren, kann nicht als Verpflichtung deklariert werden.

Nach Nussbaum ist das Gute somit deutlich stärker objektivierbar als bei Rawls. Wenn jemand den ganzen Tag nichts tut und sich langweilt, wäre dies nach Rawls grundsätzlich nicht zu kritisieren. Jeder entscheidet selbst wie er sein Leben gestaltet. *Nach Nussbaum dagegen gibt es Grundmuster menschlichen Lebens, die realisiert werden sollten, so dass man von einem guten Leben sprechen kann.*

Woher kommt Nussbaums Liste? Die wissenschaftliche Beobachtung des Menschen führt definitiv zu keiner derartigen Liste. Die Wissenschaft nimmt die Beobachterperspektive ein und kann nur Fakten feststellen. Ein Faktum ist, dass Menschen spielen. Man könnte aber auch sagen: Ein Faktum ist, dass Menschen Kriege führen.



Nussbaum nimmt aber nur das Spiel, nicht aber die Kriegsführung in den Bestand der Wesensmerkmale des Menschen. Warum? Auch eine Fähigkeit zur Aggression wird nicht genannt. Von daher gibt es auch keine Verpflichtung an die Politik, Bedingungen bereitzustellen, die es möglich machen, Aggression auszuleben.

*Der wertneutrale Blick führt nicht zu Nussbaums Liste.* Ein externer Realismus (vgl. 3.), der die Welt von außen beobachtet und Fakten feststellt, führt nicht zum Ergebnis. Nussbaum vertritt deshalb einen *internen Realismus*. Dieser geht vom *Selbstverständnis der Menschen* aus. Er schlägt sich nieder in Mythen, Erzählungen, kann aber auch in Selbstauskünften und Befragungen erhoben werden. Zu ihrer Charakteristik kommt Nussbaum ebenfalls durch Ländervergleiche.

Von daher ist Nussbaums Theorie vage. Obwohl sie im Vergleich zu Rawls Theorie stark ist – also auf das Gute zielt –, ist sie nicht ein für alle Mal objektiv bzw. gültig. Sie kann historisch variieren und ist auch gesellschaftsabhängig. Allerdings muss von einem harten Kern der Liste ausgegangen werden, da sie sonst ggf. verwässert werden könnte.

## 6.2 Sozialphilosophie

Nachdem zuletzt Theorien der Sozialethik behandelt wurden, folgt nun eine Erörterung sozialphilosophischer Ansätze. Während Sozialethik sich damit befasst, ob soziale Strukturen gerecht sind, ist die *Sozialphilosophie breiter angelegt*. Sie verfolgt nicht nur ethische Fragestellungen, sondern befasst sich auch mit der Beschreibung, Erklärung und Bewertung von Gesellschaft. Damit geht sie über eine erfahrungswissenschaftliche Soziologie deutlich hinaus.

Zwischen Sozialphilosophie und soziologischer Theorie gibt es zahlreiche Schnittmengen. Münch (2004) behandelt in seinem einschlägigen Lehrbuch zu soziologischen Theorien beispielsweise Habermas und Luhmann als soziologische Theoretiker. Horster (2005) erörtert Habermas und Luhmann dagegen als Sozialphilosophen.

Horsters Analyse zur Verwendung des Begriffs »Sozialphilosophie« macht die *Vielfalt* der wissenschaftlichen Ansätze, die sich als *Sozialphilosophie* bezeichnen, deutlich. Im Einzelnen nennt Horster:

- »1. umgreifende Klammer für die praktischen Teildisziplinen der Philosophie,
2. normative Ergänzung der deskriptiv verfahrenen Soziologie,
3. Disziplin der Zeitdiagnose,
4. politische Philosophie (in der angelsächsischen Tradition),
5. Verfahren, in dem die sozialen Pathologien erörtert werden,
6. das (dialektische) Verhältnis zwischen philosophischer Theorie und sozialwissenschaftlicher Praxis,
7. Disziplin, die das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft und die sich daraus ergebenden Probleme aufgreift« (Horster 2005, 6 f.).

Die in 1. genannte Bedeutung ist *unscharf*, da z. B. Ethik und Politik häufig auch als Praktische Philosophie bezeichnet werden. Der Begründer dieser Bezeichnung ist Aristoteles, der die Ethik und die Politik deutlich von der Physik oder der Metaphysik (nach der Physik; vgl. 4.) unterschied. Letztere sind theoretische Disziplinen und

Menschen betreiben sie, um zu erkennen. Erkennen ist das Ziel dieser Disziplinen. Praktische Philosophie zielt nach Aristoteles dagegen auf das Handeln. Wenn man sich mit dem Guten befasst, möchte man das Gute nicht nur erkennen, sondern tun. In der Ethik, verstanden als praktische Philosophie, geht es darum, ein besserer Mensch zu werden.

Punkt 2. Ist grundsätzlich gut geeignet, Sozialphilosophie zu definieren, wirft aber im Detail ebenfalls Probleme auf. So ist die Beschreibung, die soziologische Ansätze vornehmen, nicht immer wertfrei oder rein deskriptiv. Auch finden sich nicht zwangsläufig bei allen Theoretikern normative Zusätze. Luhmann (vgl. 6.2.1.2) lehnt z. B. in seiner Sozialphilosophie normative Fragestellungen ab.

Eine Auffassung wie sie in 3. und 5. vertreten wird, greift insofern sehr kurz, da sie sich auf die leicht erkennbare Seite der möglicherweise tiefer liegenden Konflikte oder Entwicklungen konzentriert. Sozialphilosophie sollte nicht nur das Vordergründige abhandeln, sondern tiefer gehend die Ursachen, Funktionen und Hintergründe der Zeiterscheinungen und Pathologien sichtbar machen.

Die in 6. genannte Auffassung zur Sozialphilosophie ist stark marxistisch geprägt. Es geht hier um die Frage des Verhältnisses zwischen gesellschaftlicher Theorie und Praxis. Diese Fragestellung wird unter anderen Akzentuierungen in 3.2 behandelt.

Punkt 7. thematisiert, dass das Individuum immer Mitglied einer Gesellschaft ist. Was bedeutet dies? Wie wirken beide zusammen? Lassen sich Individuum und Gesellschaft sinnvoll trennen?

Im Folgenden sollen die Ansätze von Habermas, Luhmann und Foucault genauer dargelegt werden. Im Anschluss folgt die Vorstellung eines anderen Verständnisses von Sozialphilosophie. Dabei geht es um den Anderen bzw. das Verständnis des Anderen. Vorgestellt werden hier Husserl, Lévinas, Derrida und Butler.

## 6.2.1 Gesellschaftskonzepte: Sozialphilosophie I

Peter ist das jüngste von drei Kindern der Familie W. Er wird im Alter von 10 Jahren einer Erziehungsberatungsstelle vorgestellt. Anlass ... sind massive Schulschwierigkeiten des Jungen, die sich besonders in starkem Konzentrationsmangel, rascher Ermüdbarkeit und schlechten Noten, vor allem in Deutsch und Rechnen, zeigen. Es fällt auf, dass Peter sich kaum etwas zutraut und in der Schule oftmals laut schimpfend die Mitarbeit verweigert. Ferner stört er immer wieder den Unterricht und verhält sich sehr aggressiv gegenüber Mitschülern, die er häufig tätlich angeht und deren Schulsachen er mutwillig beschädigt. Deshalb waren die Eltern von der Lehrerin schon einige Male zum Gespräch gebeten worden. In der Klasse ist er (Peter, d. V.) inzwischen Außenseiter, worüber er selbst mit den Worten klagt: »Die sind alle gegen mich.«

Zur Vorgeschichte äußert sich in der Erziehungsberatung der Vater, der groß und von massivem Körperbau und im Gespräch sehr dominant ist. Er betont häufig, wie wichtig es sei, dass ein Junge rechtzeitig lerne, »sich im Leben anzupassen« und »seinen Mann zu stehen«. Dabei wird deutlich, dass seine Erziehungshaltung, die er als »streng aber gerecht« bezeichnet, von wenig Verständnis für kindliche Bedürfnisse gekennzeichnet ist.

Er berichtet, dass sich in seinem Leben »nichts von selbst ergeben« habe, alles habe er sich schwer erkämpfen müssen. Als Maurer habe er sich mit viel Eigenleistung ein eigenes Haus erwirtschaftet. Erleichtert hätten ihm dies Auslandseinsätze bei der Firma, die ihn beschäftigte. Dies sei während der ersten fünf Lebensjahre von Peter gewesen.

Mit Peter, sagt Herr W., sei nicht viel anzufangen. Zwar habe er nach Beendigung seiner Auslandseinsätze versucht, sich häufiger mit ihm zu beschäftigen – »was man mit Jungen halt so unternimmt«, z. B. Werkarbeiten. Dies sei jedoch meist wenig erfreulich verlaufen. Peter habe sich dabei »wie mit zwei linken Händen angestellt«: Wenn er ihn zu mehr Sorgfalt ermahnt habe, sei er rasch verschwunden. Dies bringe ihn, Herrn W., in »enorme Wut«, wobei ihm auch sehr leicht »die Hand ausrutsche«. Auch sei ihm die »schlaffe« Körperhaltung von Peter zuwider; ein Junge müsse sich nun einmal gerade halten«. Er habe ihn deshalb zum Turnen geschickt, was aber nichts gebracht habe.

So sei auch der letzte Urlaub ein Fehlschlag gewesen. Da er, Herr W., und seine beiden anderen Kinder gerne wandern, sei die Familie ins Gebirge verreist. Dort sei Peter »eigentlich nur maulig« gewesen und habe an keinen Ausflügen teilnehmen wollen. Fast jeden Tag habe es deshalb Streit gegeben, und er habe Peter deshalb öfter hart bestrafen müssen.

Für alle seine Bemühungen erlebe er von Peter nur »Undankbarkeit« und »Widersetzlichkeit«. Ja, dieser behaupte, ihm, dem Vater, könne er eh nichts recht machen« (Hobmair 1999, 253).

### 6.2.1.1 Diskurs und kommunikative Vernunft: Habermas

Der deutsche Philosoph Jürgen Habermas (\*1929) begann bereits in den 50er-Jahren des letzten Jh. zu publizieren. Von der Disziplin her ist er schwer zuzuordnen, da er sowohl in der Philosophie als auch in der Soziologie lehrte. In ihrer Verknüpfung können seine Werke als gute *Beispiele für sozialphilosophische Schriften* zählen (vgl. 6.2).

Geboren wurde Habermas 1929 in Düsseldorf (Münch 2004, 261). Deutlich wird damit, dass er den deutschen Faschismus und die Diktatur Hitlers bereits bewusst als Jugendlicher erlebt hatte. Von daher lässt sich ein lebensgeschichtliches Motiv von Habermas grundsätzlicher Abwehr gegen jede Form autoritärer Herrschaft gut nachvollziehen.

In den 60er-Jahren setzt er sich u. a. mit dem *Strukturwandel der Öffentlichkeit* sowie mit *marxistischen Theorien* auseinander (ebd. 262 f.). Die Öffentlichkeit, die im Rahmen der politischen Aufklärung entstand, war durch Diskussion gekennzeichnet. Die öffentliche Meinung kam durch Austausch von Argumenten zustande. In seiner These vom Strukturwandel der Öffentlichkeit von 1962 sieht Habermas nun eine deutliche Veränderung zu dieser Situation. *Massenmedien hätten die Dominanz an sich gezogen* und würden den Austausch durch das Gespräch unterwandern. Die Massenmedien beeinflussen die Menschen und führen ggf. zu Manipulation. Ein gutes Beispiel wäre hier der frühere italienische Ministerpräsident Berlusconi (Ladwig 2009, 188), dessen Medienimperium die öffentliche Meinung dominiert.

Bei der Auseinandersetzung mit marxistischen Theorien steht eine Kritik an der absoluten Dominanz von Ökonomie und Arbeit im Zentrum. Nach Habermas gibt es neben der Dimension der zielgerichteten Arbeit auch die Dimension der Interaktion, die bisher im Marxismus zu wenig Berücksichtigung fand. Menschen verändern nicht nur zielgerichtet ihre Umwelt, sondern müssen sich auch verständigen. So müssen gesellschaftliche Ziele im Gespräch geklärt werden. Fragen, wie wozu der Fortschritt gut ist, können nicht ohne Austausch von Argumenten bearbeitet werden. Dies gilt nicht nur für derart grundsätzliche, sondern auch für alltägliche Fragen.

Im Beispiel hat Peters Vater eine grundlegende Vorstellung darüber, was einen Jungen charakterisiert. Dies ist seine Position, aber im Sinne Habermas kann er sie nicht einfach behaupten, sondern er muss sie in einem herrschaftsfreien Gespräch, das Habermas Diskurs nennt, begründen. Peters Vater macht dies nicht. Er bricht die Begründung einfach ab. Er stellt Behauptungen auf und macht deutlich, dass Abweichungen ihn wütend machen.

Woher hat Peters Vater seine Vorstellungen? Wichtig ist hier der von Habermas benutzte Begriff der Lebenswelt. Dabei geht es nicht um objektive Fakten, die das Individuum als Umwelt umgeben. Es geht eher um das Selbstverständliche, um das was nicht hinterfragt wird. Also die Auffassung, was einen Jungen charakterisiert, stammt aus der Lebenswelt des Vaters. Der Vater hat es so als selbstverständlich erfahren. Nun ist die Lebenswelt aber nicht nur der Ort, wo Überzeugungen als Selbstverständlichkeiten vorhanden sind. Hier können auch Selbstverständlichkeiten problematisiert werden (Horster 2005).

Wie muss man sich dies näher vorstellen? Peters Vater sagt aus, dass er sich alles hätte erkämpfen müssen. Daraus leitet er anscheinend ab, dass auch Peter dies nun müsse. In einem Gespräch könnte man diese Hintergrundannahme schärfer herausarbeiten. Dabei handelt es sich um keine Beschreibung von Fakten, sondern um eine normative Behauptung: Wenn ich in einer bestimmten Weise behandelt wurde, dann muss ich auch andere so behandeln! Ist dies aber richtig? In einem Diskurs über normative Fragen könnte man Argumente für seine Behauptung anführen und auf Gegenargumente antworten. Das einzige, was vorausgesetzt werden muss, ist, dass nur die Kraft des besseren Arguments zählt. Peters Vater darf auf keinen Fall aufgrund der Tatsache, dass er sehr dominant auftritt, einen Vorteil erlangen. Nur die Argumente zählen, nicht z. B. versteckte Drohungen gegen den Berater.

Wer legt die Regeln des Diskurses fest? Dieser Punkt berührt die ethische Begründung (vgl. 5.) der Diskurstheorie. Habermas will den Diskurs als das ausweisen, was die Vernunft gebietet. Nicht irgendjemand, z. B. Politikerinnen oder Sozialpädagogen, haben die Diskursregeln festgelegt. Sie stammen aus der Vernunft selbst. Wie lassen sie sich begründen? Habermas bezieht sich bei der Begründung auf die Sprechakttheorie des Philosophen Austin (Münch 2004, 267; vgl. 2.2.3.3). Jede Behauptung beinhaltet einen Geltungsanspruch.

Wenn Peters Vater sagt, dass er hart kämpfen musste und er dies nun auch von Peter verlangen könne, dann beinhaltet diese Aussage, die Pflicht der Begründung. Wenn Peters Vater die Frage der Begründung verweigern würde, hätte er das »Sprachspiel des Behauptens« nicht verstanden.

Jede Behauptung beinhaltet sozusagen ein Versprechen: Das Versprechen, bei Nachfrage die Behauptung zu begründen.

*Die Sprache selbst ist also für Habermas der Ort, wo die Vernunft sich zeigt.* Der Diskurs ist ein Ideal, das bei jeder Behauptung mitschwingt. Der Diskurs ist kein von

außen aufgesetztes Ideal, sondern er ist in jeder Behauptung konkret anwesend. Immer kann man nachfragen, warum das so ist. Niemand darf einfach »Stopp« sagen! Erst, wenn ein Konsens zustande kommt, also die Zustimmung aller Betroffenen und Beteiligten, kann das Ergebnis als gerechtfertigt betrachtet werden.

Die Lebenswelt enthält also zwei Pole, einen konservativen und einen, der die Begründung der bisher selbstverständlichen Annahmen verlangt. Es geht in der Lebenswelt um das Verständnis von Situationen, darum wie man sich verhält, was man tun darf oder nicht. Man tritt also in eine direkte Beziehung zu einem anderen Menschen. Dabei bezieht man sich auf Normen und Werte, die man in ihrem Sinn erfassen muss. Die Kommunikation spielt dabei eine wichtige Rolle. Oft wird die Situation gemeinsam ausgehandelt. Peters Vater wird sicher Vorbilder haben, die ihn in Bezug auf seine Einstellung zu Peter bestärkt haben. Wie ein Junge sein soll, ist ein geteiltes Konstrukt. Aber – wie bereits gezeigt – bestätigt die Lebenswelt nicht nur die eigenen Überzeugungen. Es können auch Behauptungen in Frage gestellt werden. Die Lebenswelt ist nicht immer homogen. Und zudem besitzt der Mensch nach Habermas – weil er ein sprachfähiges Wesen ist – Vernunft. Die Vernunft zielt auf Universalisierung. Behauptungen müssen vor dem Forum der Allgemeinheit plausibel gemacht werden. Wenn man beispielsweise behauptet, dass vor mir ein Sandstrand liegt, dann muss ich bei Rückfragen begründen, wie ich dazu komme dies zu behaupten. Steht mein Partner direkt neben mir, wird ein Verweis auf Sinneswahrnehmung ausreichen und ihn veranlassen, von weiteren Rückfragen abzusehen. Wenn ich allerdings behaupte, ein »Ding« wäre rund und alle anwesenden Partner behaupten, es wäre eckig, dann werde ich wohl gezwungen sein, meine Behauptung zurückzunehmen bzw. meine Sinnesorgane überprüfen zu lassen. Bei Hypothesen und Theorien können Verfahren der Überprüfung benannt werden. In der Physik beispielsweise kann eine Gesetzmäßigkeit, wenn sie behauptet wird, bei Rückfrage durch Experimente belegt werden (vgl. 3.). Das Experiment ist dann das Mittel, das bei Rückfragen dazu führt, dass diejenigen, die die Gesetzmäßigkeit in Zweifel ziehen, von weiteren Forderungen nach Begründungen absehen. *Bei Normen und Werten kann man nicht alleine auf Fakten verweisen.* Eine Tatsache allein führt noch nicht zu einer Verpflichtung. Der Verweis darauf, dass Peter leidet, führt für Peters Vater noch nicht zu der Verpflichtung, sein Leiden durch eine Verhaltensänderung zu beenden. Erst ein Wert wie der eines guten oder gelungenen Lebens oder die Norm, dass niemand durch das Verhalten anderer Leiden zugefügt werden soll, kann dazu führen, dass in Bezug auf das Verhalten von Peters Vater eine Änderung verlangt wird.

Soweit zur Lebenswelt. In einfachen Gesellschaften (Stammesgesellschaften) gibt es nur die Lebenswelt. Diese ist durch eingelebte Sitten und Gebräuche geprägt. Sippen oder Stämme bestimmen das Leben der Menschen. In der weiteren Entwicklung entstehen Staaten und auch der Tauschhandel. Es kommt – nach Habermas – zu einer *Entkoppelung* dieser neuen Phänomene von der Lebenswelt. Der Staat oder die Wirtschaft funktionieren nicht nach den Prinzipien der Lebenswelt (Joas/Knöbl 2013). Dies galt schon für die frühen Großreiche, für Ägypten und die Zeit der griechisch-römischen Antike.

In der Gegenwart findet eine weitere Entkoppelung des Staates und der Wirtschaft von der Lebenswelt statt (Tsai 2009). Damit haben sich neben der Lebenswelt schrittweise *Systeme* ausdifferenziert, die ihrer *eigenen Logik* folgen. Die Wirtschaft basiert

nicht auf Verständigung, sondern auf dem Tausch zwischen Gütern bzw. zwischen Waren und Geld. In extremer Form kann man dies heutzutage am Aktienmarkt sehen. Hier können ökonomische oder politische Ereignisse global Kettenreaktionen auslösen, die mit den Entscheidungen Einzelner nicht mehr zusammenhängen. Der Anstieg einer Aktie kommt nicht durch Aushandeln, Verständigung, Findung eines Konsens oder Diskurs zustande. Hinter dem Rücken der Menschen kommt es zu Effekten, die niemand bewusst gewollt hat (z. B. Inflation usw.).

Was Habermas für die Wirtschaft herausarbeitet, gilt auch für den Staat bzw. die Politik. Auch hier gibt es Dynamiken, die sich dem Handeln einzelner entziehen. Während für die Wirtschaft das Geld das entscheidende Medium ist, ist für die Politik die Macht maßgebend.

*System und Lebenswelt bilden für Habermas die beiden gegensätzlichen Bereiche, die in der Gegenwart unser Handeln bestimmen.* Während die Familie oder der Freundeskreis der Lebenswelt zuzuordnen sind, fällt das Berufsleben, aber auch der Konsum unter den Bereich des Systems.

Auch die Schule mit ihrem System der Bewertung mittels Noten kann dem System zugeordnet werden. Dies gilt ebenfalls für die Soziale Arbeit. Sie ist als staatliches Handeln Teil des Systems.

Im Fallbeispiel lassen sich eindeutig Momente des Systems identifizieren: Peter besucht die Schule, der Vater arbeitet als Maurer auch im Ausland und die Erziehungsberatung interveniert in die Familie.

Für die Gegenwart stellt Habermas eine zunehmende Dominanz der Systeme fest. Sie *kolonisieren die Lebenswelt* (Hamburger 2003, 147 ff.). Wie Kolonialherren dringen sie ein und überformen die Lebenswelt mit Mustern, die ihr wesensfremd sind. Beispielsweise helfen Kinder nicht mehr aus freien Stücken im Haushalt, sondern erhalten für diese Arbeit Geld (Sandel 2012). Damit kommt das systemische Medium Geld in die Lebenswelt und zerstört damit lebensweltliche Ressourcen.

Nach der Veröffentlichung der »Theorie des kommunikativen Handelns« im Jahr 1981 spielte die Kolonialisierungsthese in der Sozialen Arbeit eine wichtige Rolle. Die Entmündigung der Klienten wurde als eine durch Soziale Arbeit häufig verursachte Nebenfolge angesehen (Martin 2001, 84 ff.).

In unserem Praxisbeispiel findet dies in Bezug auf Peter und seinen Vater keine Bestätigung. Zwar kann die Schule als problemverursachendes System beschrieben werden, weiter kann die berufliche »Karriere« des Vaters – insbesondere die Zeit im Ausland – als Eingriff in die Lebenswelt von Peter gedeutet werden.

Die Notwendigkeiten des Systems »... enteignet die Menschen zunehmend ihrer Probleme der Lebensführung und beraubt sie ihrer Chancen, Ziele und Zwecke noch kommunikativ auszuhandeln« (ebd., 91).

Die Vorstellung in der Beratungsstelle findet wegen Peters Auffälligkeit statt. Wahrscheinlich hat die Schule die Initiative ergriffen. Die Problematik ist durchaus zweiseitig: Einerseits stört Peter den Unterricht, andererseits leidet es selbst, z. B. an Ermüdung oder daran, Außenseiter zu sein. Im Sinne der Kolonialisierungsthese wären Peters Symptome Resultat des Eindringens des Systems in die Lebenswelt. Aber auch die Soziale Arbeit wäre primär kritisch zu sehen.

Im Gefolge der Kolonialisierungsthese gab es umfangreiche Reformmaßnahmen in der Sozialen Arbeit. Eine Forderung bestand darin, entmündigende Nebenwirkungen zu minimieren (ebd., 69). Die Forderung nach unbedingtem Respekt gegenüber den Klienten wurde erhoben (ebd.). Dies sind ethische Maßnahmen wie sie im Kapitel 5. besprochen wurden. Die Sozialphilosophie liefert den Kontext, der zeigt, warum Gefahren der Entmündigung drohen oder warum sie zu besonderen Zeiten besonders stark sind.

Bezogen auf das Fallbeispiel könnte die Familienberatung durchaus aufgeklärt intervenieren und nicht neue Systemimperative in die Familie einschleusen. Im Mittelpunkt stünden Verstehen und Achtung von Peter, aber auch die Unterstützung seines Vaters darin, ein neues Bild von seinem Sohn zu entwickeln.

Soziale Arbeit wird als zum System gehörig gesehen. Sie ist staatliche Intervention, die in die Lebenswelt eingreift. Bereits mehrfach wurde darauf hingewiesen, dass die Lebenswelt durchaus doppeldeutig ist. Sie ist einerseits der Raum des Selbstverständlichen, des Gewohnten, des Unreflektierten, aber andererseits stellt sie auch das Vernunftpotential bereit, eingelebte Muster zu überwinden. Ist es mit dem System nicht ähnlich? Kann nicht auch das System – nun teilweise gegen Habermas gewendet – eine bornierte Lebenswelt überwinden helfen? Oft gibt es in der Lebenswelt eben keine Impulse, Diskurse zu führen. Von daher sind Anstöße aus dem System manchmal notwendig. Diese sind dann nicht nur im Sinne einer Verfremdung der Lebenswelt durch die Ökonomie zu sehen, in dem Sinne, dass Kaufen und Verkaufen alles durchdringt. Das System kann auch Innovationen bringen. Ein Beispiel ist die Erziehungsberatungsstelle, die Peter und sein Vater aufsuchen. Eingefahrene Denkmuster werden hier mit anderen Sichtweisen konfrontiert, insbesondere mit Peters Ansprüchen auf einen gerechten, fairen und fürsorglichen Umgang mit ihm. Aber auch der Vater ist möglicherweise bedürftig. In der sozialpädagogischen Beratung bestehen Möglichkeiten, dies zu erkennen und zu bearbeiten.

In späteren Schriften kommt die positive Rolle des Systems besser zum Ausdruck, indem Habermas auf das Recht eingeht (vgl. 7.2.4). Dabei zählt er das Recht nicht direkt zum System, sondern siedelt es zwischen System und Lebenswelt an (Horster 2010, 61 ff.). Das Recht greift in die Lebenswelt positiv ein, z. B. in Form von Menschenrechten oder Grundrechten.



Damit bekommt auch Soziale Arbeit (vgl. 5.2.3) einen deutlich positiveren Stellenwert, als sie ihn in der ursprünglichen Kolonialisierungsthese hatte.

### 6.2.1.2 Eigendynamik der Systeme: Luhmann

Der deutsche Soziologe Niklas Luhmann (\*1927) hat ab den 1960er-Jahren bis zu seinem Tod im Jahr 1998 eine große Zahl von Schriften verfasst, die ein *völlig neues Denken in die Sozialwissenschaft* eingeführt haben. Allerdings ist Luhmanns Ansatz von derart grundsätzlicher Natur, dass er den Rahmen der Soziologie bei weitem sprengt und eher als sozialphilosophisch anzusehen ist.

In den 1970er-Jahren trat Luhmann besonders hervor durch seine Kontroverse mit Habermas (Horster 2010, 24 ff.). Im Gegensatz zu Habermas (6.2.1.1.) geht Luhmann davon aus, dass nicht nur die Wirtschaft oder die Politik ein System bilden. Auch die Bereiche, die Habermas der Lebenswelt zugerechnet hat, können als System begriffen werden. Also Freundeskreise, Familie usw. lassen sich ebenfalls als System begreifen. Auch die Familie W. im Fallbeispiel »Peter« kann dann dem System zugeordnet werden.

Es stellt sich nun die Frage, was überhaupt ein System ist. Man könnte »System« so definieren, dass man vom *Ganzen und seinen Teilen* ausgeht. Ein Mensch wäre demnach ein Ganzes, das aus Herz, Gehirn usw. besteht. Oder eine Familie ist ein Ganzes, das aus einzelnen Mitgliedern besteht. Man könnte nun fragen, in welchen Beziehungen die Teile stehen und was sie zum Ganzen beitragen, d. h. wie sie dessen Bestand sichern (Joas/Knöbl 2004, 350 ff.).

Luhmann kritisiert diese Auffassung bereits in seinen frühen Werken. Man müsste bei dieser Auffassung das System bereits voraussetzen. Als Wissenschaftler will man aber wissen, wieso überhaupt Systeme gebildet werden. Als entscheidend sieht Luhmann bei der Systembildung die *Grenzziehung* an. Eine Familie als soziales System muss »entscheiden«, was zur Familie gehört und was nicht. In einem weiteren Schritt sieht Luhmann die Systeme als *problemorientiert*. Es geht immer darum, ein Problem zu lösen. Allerdings kann ein Problem immer auf viele verschiedene Arten gelöst werden. Eine bestimmte Struktur des Systems ist durch das Problem nicht festgelegt.

Während ältere Ansätze der Systemtheorie von einer bestimmten Struktur ausgingen, deren Bestand erhalten werden musste, geht Luhmann von Problemen aus, die durch unterschiedliche Strukturen gelöst werden können. Die moderne Gesellschaft ist keine absolut vorgegebene Struktur. Sie ist das Ergebnis einer langfristigen Entwicklung. Alles hätte auch anders kommen können. Luhmann fasst dies mit dem Begriff der »Kontingenz«. D. h., etwas ist wirklich, aber nicht notwendig.

Familie W. ist so wie sie ist. Nichts ist notwendig, alles könnte auch anders sein. Aufgrund der Entwicklungen, die zur aktuellen Situation bzw. Struktur geführt haben, kann sich das System in bestimmten Richtungen weiter entwickeln, in andere aber nicht. Der Vater von Peter kann sicherlich nicht von heute auf morgen bestimmte Einstellungen zu Peter grundsätzlich verändern. Es ist ihm nicht möglich, plötzlich Peters Verhalten positiv zu bewerten.

Strukturen legen also fest, aber sie schaffen auch Spielräume. Systeme sieht Luhmann als *operativ geschlossen* (Luhmann 2004, 91 ff.). Das bedeutet, dass das System nach seinen eigenen Mustern bzw. nach seiner eigenen Logik entscheidet.

Die Erziehungsberatung kann nicht einfach durch Instruktionen eine Änderung herbeiführen. Das System Soziale Arbeit »wirkt« auf das System Familie, kann aber seine Effekte nicht tatsächlich prognostizieren. Das System Familie registriert die Äußerungen der Erziehungsberatungsstelle und entscheidet dann nach seinen Schemata, wie sie sie verarbeitet.

Die Überlegung lässt sich am Beispiel biologischer Systeme am ehesten nachvollziehen. Der menschliche Körper als System braucht Nahrung. Dabei kann er mit der Nahrung in der Form, in der sie zugeführt wird, nicht direkt etwas anfangen. Sie muss entsprechend umgewandelt werden. Letztendlich erhält der Körper seine *Struktur über die Zeit hinweg aufrecht*, obwohl die Stoffe, aus denen er besteht ausgetauscht werden. Dies kann man beispielsweise gut sehen, wenn sich Haut abschuppt und sich neue bildet.

Ähnlich wie biologische Systeme sieht Luhmann auch psychische und soziale Systeme. Bewusstsein kann nicht alles verarbeiten. Wenn neue Informationen kommen, müssen sie in das bisherige Wissen integriert werden. Auch soziale Systeme haben ihre jeweils eigene Logik. Informationen können immer nur im Rahmen des Systems verarbeitet werden. *Die Politik als soziales System kann beispielsweise die Wirtschaft nicht direkt beeinflussen*. Die Aufforderung Elektroautos zu bauen, wird die Wirtschaft nur umsetzen, wenn sie Anreize erhält, die ihr entsprechen. Appelle allein nützen wenig, auch mit rechtlichen Regelungen lässt sich nur bedingt steuern. Es muss finanzielle Anreize geben, damit die Produktion umgestellt wird. *Will man etwas beeinflussen, muss man die »Sprache« des anderen sprechen*.

Die moderne Gesellschaft ist für Luhmann eine funktional differenzierte Gesellschaft (Münch 2004, 204). Sie hat sich aus älteren Gesellschaftsformen heraus entwickelt. Jedes System folgt seiner eigenen Logik. Es gibt kein übergeordnetes System, das die Gesellschaft als Ganze integrieren könnte. Weder die Wirtschaft, noch die Politik, noch die Wissenschaft dominieren. *Das Zentrum der modernen Gesellschaft kann als »leer« bezeichnet werden*.

Psychische Systeme sind für Luhmann nicht deckungsgleich mit Menschen. Das Bewusstsein entspricht nicht dem ganzen Menschen. Der Mensch hat auch einen Körper, der zum physischen und biologischen System gehört. Er gehört aber auch zum sozialen System, indem er beispielsweise bestimmte Rollen wie die Berufsrolle oder die Vaterrolle übernimmt. Von daher ist der *Mensch kein Gegenstand der Luhmannschen Theorie*.

Das psychische System ist gekoppelt mit dem biologischen und physischen System. *Ohne Gehirn gibt es kein Bewusstsein*. Weiter sind die psychischen Systeme mit dem sozialen System gekoppelt. Dabei gehen sie in dieses nicht ein, sondern liefern nur Beiträge, die die Kommunikation ermöglichen. Die Kommunikationen sind in gewisser Weise »Selbstläufer« die nur bestimmte Leistungen der psychischen Systeme benötigen. Die Wirtschaft funktioniert eben nach ihren Regeln. Damit sie

funktioniert müssen durch die psychischen Systeme Beiträge erbracht werden. Völlig egal ist dabei die Individualität dieser Beiträge. Auch gehen die psychischen Systeme nicht als Ganze in die Wirtschaft ein. Wer beispielsweise Brötchen kauft, bezahlt. Damit hat eine Kommunikation stattgefunden, die das System »Wirtschaft« am Laufen hält. Kein psychisches System muss als Ganzes in die Wirtschaft eintreten.

Familie W. besteht also streng nach Luhmann gar nicht aus Personen, sondern aus physischen, biologischen, psychischen und dem sozialen System. Diese Systeme sind nach Luhmann strukturell gekoppelt (Luhmann 2004, 118 ff.). D. h., sie können sich nicht direkt beeinflussen. Jedes System ist für die anderen Systeme Umwelt und umgekehrt. Peters Bewusstsein ist sozusagen nur Umwelt für die Familie. Das Gleiche gilt natürlich für seinen Körper. Peters Bewusstsein leistet auch Beiträge für das Bildungssystem. Aber genauso wenig wie es zur Familie gehört, gehört es zum Bildungssystem.

Die einzelnen Systeme arbeiten nach Luhmann mit einem *Code*. Dabei geht es immer um eine Ja/Nein-Unterscheidung. Nicht alles, was in der Schule passiert, gehört zum Bildungssystem. Wenn jemand sich in der großen Pause erbricht, ist dies kein Bestandteil des Bildungssystems. Das System selektiert jeweils, was dazugehört und was nicht. Damit schafft es Ordnung. Nicht alles, was jeweils möglich ist, kann in einem System stattfinden bzw. ist dort relevant. Während des Unterrichts Papierflieger zu basteln, ist für das Bildungssystem im Sinne seines Qualifikationsziels nicht bedeutsam.

Systeme strukturieren somit Prozesse. Etwas findet nach einem bestimmten Muster statt. Damit wird *Komplexität reduziert*. Prinzipiell ist immer alles möglich, aber tatsächlich gibt es Grenzen. Durch die Codes wird entschieden, was dazugehört und was nicht. Im Rechtssystem geht es beispielsweise um die Entscheidung, ob etwas recht oder unrecht ist. Andere Aspekte einer Situation, wie die, ob jemand ein blaues Kleid trägt oder nicht sind irrelevant. Allerdings kann dies wichtig werden, wenn beispielsweise eine Mörderin ein blaues Kleid trug und die befragte Frau ebenfalls immer blaue Kleider trägt.

Jedes System produziert sich selbst und stellt seine Grenze her. Luhmann spricht hier von der *Autopoiesis*. Was für die Wirtschaft, die Familie gilt, gilt in gewisser Weise auch von der Sozialen Arbeit. Wie entscheidet Soziale Arbeit, für was sie zuständig ist und für was nicht? Bereits Luhmann selbst, aber insbesondere Wissenschaftler, die auf der Basis von Luhmanns Theorie Theorien Sozialer Arbeit entwickelten, halten die Differenz von Inklusion und Exklusion für entscheidend. Soziale Arbeit »beobachtet« die verschiedenen Systeme in Bezug auf Inklusion und Exklusion. Sie kommt in Gang, wenn sie Exklusion oder Gefährdung von Inklusion feststellt. Damit nimmt die Soziale Arbeit eine Sonderrolle unter den Funktionssystemen ein. Sie ist kein Funktionssystem wie Wirtschaft, Politik, das Bildungssystem oder Wissenschaft. Warum? Soziale Arbeit beobachtet diese Systeme unter dem Aspekt der Inklusion/Exklusion (Lambert 2015, 187 ff.). Sie ist also bereits auf die Prozesse der Systeme einer ersten Stufe bezogen.

Sehr viele Systeme werden im Rahmen der Luhmannschen Theorie als Funktionssysteme gefasst. In Bezug auf Soziale Arbeit gibt es Skepsis. Dies liegt daran, weil sie insgesamt als zu wenig autonom angesehen wird, um selbst über die Zuständigkeit zu entscheiden. Dabei geht es nicht um die handelnden Personen – diese spielen in Luhmanns Theorie keine Rolle –, sondern um das System »Soziale Arbeit«.

Luhmanns Theorie liefert eine Beschreibung, Analyse und Erklärung sozialer Sachverhalte. *Als Theorie ist sie wertfrei*. Anders als Habermas hat Luhmann keine Instanz, auf die er sich bei der Kritik an Systemen beziehen kann. Habermas hat hier die Lebenswelt als Bezugsgröße. Sie beinhaltet neben den Selbstverständlichkeiten, den eingelebten Gewohnheiten, auch die Möglichkeit der Vernunft Kritik zu üben. (vgl. 6.2.1.1).

Theoretiker der Sozialen Arbeit, unter ihnen der deutsche Sozialarbeitswissenschaftler Heiko Kleve (\*1969), haben den Ansatz auch normativ interpretiert. Da die Systeme andauernd auf sich selbst einwirken und sich dabei selbst herstellen, kann eine Einwirkung von außen immer nur indirekt erfolgen. Sie muss durch das System angenommen werden, d. h. sie muss in die Sprache des Systems übersetzt werden. Das bedeutet Hilfe kann nur wirksam werden, wenn sie vom System akzeptiert wird bzw. in dessen Ablauf integriert wird. Hilfe ist also nur als »Hilfe zur Selbsthilfe« wirksam. Hier handelt es sich um einen alten Grundsatz Sozialer Arbeit, der im Rahmen der Luhmannschen Theorie neu begründet wird. Hilfe soll also »Hilfe zur Selbsthilfe« sein. Dies kann man im technischen und ethischen Sinne deuten. *Technisch* gedeutet heißt es, dass Hilfe nur als Selbsthilfe wirkt. *Ethisch* gedeutet heißt es, dass Hilfe um der Würde des anderen willen nur als Selbsthilfe erbracht werden darf (vgl. 5.4). Da Luhmann die Moral oder auch die Menschenwürde als gesellschaftliches Vorkommnis nur beschreibt und analysiert, nicht aber vertritt, lässt sich eine ethische Deutung seiner Theorie schwerlich plausibel machen.

Das Konzept der Autopoiesis führt dazu, dass anzuerkennen ist, dass die Beratungsstelle in Familie W. nur erfolgreich intervenieren kann, wenn sie deren innere Logik erkennt. Es gilt gleichsam, sich in die Abläufe einzufädeln und durch geeignete systemische Methoden Veränderungen im kognitiven und emotionalen Bereich anzustoßen.

Luhmanns Konzept übersteigt -wie bereits angedeutet – die Soziologie, aber sicher auch den Rahmen der Sozialphilosophie. Es enthält ganz grundlegende Aussagen über die Welt als Ganze (vgl. 4.2.2). Zentral ist die Auffassung, dass es keine fixen Einheiten gibt, also z. B. Substanzen, beharrende Dinge, Seelen, Charakter u. Ä. *Alle diese Einheiten werden bei Luhmann verflüssigt*. So ist die Familie kein Bestand, sondern etwas, was durch Kommunikation dauernd hergestellt werden muss. Auch der Mensch existiert an sich nicht. Das psychische System schließt sich an Kommunika-

tion an und in der Kommunikation werden Konstrukte gebildet und »Mensch« ist eben ein solches Konstrukt. Erst durch die Kommunikation versichern sich psychische Systeme, dass sie stabile Identitäten sind, weil sie in der Kommunikation adressiert werden. Weil ich angesprochen werde, werde ich zu einem Ich.

Theorien der Sozialen Arbeit, die sich auf Luhmann beziehen, machen diese radikalen Schritt nicht durchgängig mit, zumindest nicht durchgehend. Meistens wird Luhmanns Systemtheorie zugrunde gelegt, aber dann wird doch *plötzlich wieder vom Individuum gesprochen*. Theorien der Sozialen Arbeit sind praxisorientierte Theorien. Als solche können sie unser normales Verständnis im Alltag nicht völlig ausschalten. Von daher ist nicht verwunderlich, dass sie trotz des starken Bezuges auf Luhmann irgendwann wieder auf alltäglichere Vorstellungen wie Ich, Individuum usw. zurückkommen – Vorstellungen die Luhmann als »alteuropäisch« und damit überholt angesehen hatte.

### 6.2.1.3 Alles Macht: Foucault

Das Werk des französischen Philosophen Michel Foucault (1926–1984) wird inzwischen im Rahmen der Sozialen Arbeit als wichtige theoretische Grundlage begriffen (Anhorn/Bettinger/Stehr 2007; Ricken/Rieger-Ladich 2004). Diese Einschätzung steht in deutlichem Kontrast zu einer älteren Bewertung wie man sie beispielsweise bei Baum (2000) findet. Hier wird in Bezug auf Foucault festgestellt, dass sein Menschenbild »... nicht Grundlage eines helfenden Handelns sein kann« (ebd., 205).

Der Hintergrund dieser ursprünglich negativen Bewertung liegt sicherlich darin, dass Foucault erst einmal als ein Philosoph wahrgenommen wurde, der sich gegen jegliche Glorifizierung des Menschen richtet. Die neuzeitliche Philosophie – insbesondere seit Descartes (vgl. 2.2.2.1) – stellt das Subjekt an den Anfang der Philosophie. Jenseits aller äußeren Bedingungen wird das Subjekt als etwas Absolutes gedacht, das durch die gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen im Wesentlichen unberührt bleibt. Diese Auffassung findet sich im Kern auch noch bei dem französischen Philosophen Jean-Paul Sartre (1905–1980; vgl. 8.2.2).

Foucault wendet sich strikt gegen die Vorstellung eines Subjekts, das durch die Welt im Wesentlichen unberührt bleibt. Das Subjekt ist selbst in keiner Weise der Herr, sondern der Unterworfenen. Verschiedene historische Epochen sind durch spezifische Konstellationen von Aussagen und Praktiken – Foucault spricht von Diskursen – bestimmt (Kögler 1994). Auch unsere Vorstellungen vom Menschen sind keine zeitlos gültigen Aussagen, sondern Auffassungen, die sich im Rahmen der historischen Entwicklung herausgebildet haben. Unser gegenwärtiges Bild vom Menschen ist damit in keiner Weise selbstverständlich. Es ist das Resultat eines langen historischen Prozesses.

Foucault wendet sich damit *gegen jegliche Anthropologie* (vgl. 8.), die von zeitlos gültigen Konstanten des Menschseins ausgeht. Die Geschichte von Peter macht deut-

lich, dass die Instanzen der Sozialen Arbeit (z. B. Erziehungsberatungsstelle) bestimmte Daten erfassen (... schimpfend Mitarbeit verweigert; ... aggressiv gegenüber Mitschülern). Man könnte nun davon ausgehen, dass diese Daten eine an sich existierende Realität wiedergeben, dass sie also die *Wahrheit* über Peter zum Ausdruck bringen. Genau dieser grundlegenden Vorstellung widerspricht Foucault (Ruffing 2010). Seit dem 19. Jh. entstehen schrittweise die Humanwissenschaften (ebd., 40 ff.). Der Mensch ist ihr Gegenstand. Immer weitergehende Erkenntnisse über den Menschen werden hervorgebracht. *Dabei ist nicht davon auszugehen, dass etwas, was vorher verborgen war, jetzt sichtbar gemacht wird.* Jede neue Aussage über den Menschen und jede Theorie, in die die Aussagen eingebettet sind, ist eine konstruktive Hervorbringung. *Es wird nichts bereits Bestehendes abgebildet, stattdessen wird Neues geschaffen.*

Für Foucault entstehen einzelne Bereiche überhaupt erst dadurch, dass sie Thema einer Wissenschaft werden. Ein gutes Beispiel bildet hier die Psychoanalyse. Die ausführlichen Gespräche, die Psychoanalytikerinnen mit ihren Patienten führen, schaffen überhaupt erst eine bestimmte Realität. Ein Traum bedeutet nicht bereits von sich aus etwas Bestimmtes. Er erhält seine Bedeutung erst durch die Deutung. Es wäre ein Irrtum zu glauben, dass die richtige Deutung des Traumes bereits vor den therapeutischen Gesprächen als etwas vorliegt, was nur noch nicht gewusst wird.

Ähnlich verhält es sich bei Peter. Die einzelnen Daten kommen erst durch den Zugang, den die Soziale Arbeit hat, in einen Zusammenhang. Es wäre falsch, hier davon auszugehen, dass der Zusammenhang schon vor den Aktivitäten der Beratungsstelle existierte (vgl. hierzu auch 2.).

Nicht nur die Soziale Arbeit, sondern auch die Klienten – hier Peter und sein Vater – haben Vorstellungen von sich, ihrem Leben und ihren Zielen. Diese Elemente, die entscheidende Bestandteile des Falles bilden, sind keine anthropologischen Konstanten. Was von einem Vater, einem Sohn usw. zu erwarten ist, ist historisch veränderlich.

In der Antike, im Mittelalter und in der frühen Neuzeit galten ganz andere Maßstäbe als heute. Man könnte nun die Geschichte dieser Maßstäbe als Geschichte eines Fortschrittes auffassen. Unsere Sicht auf diese »Dinge« ist besser, humaner usw. als die des Mittelalters oder der Antike. *Genau diesen Optimismus einer Entwicklung zu immer humaneren Sichtweisen bestreitet Foucault rigoros.*

Was ist problematisch an den Sichtweisen der Erziehungsberatungsstelle? Man könnte sagen, die Glorifizierung ihrer eigenen Vorgehensweise und der dazugehörigen Hintergrundannahmen. Warum?

Bilden die Sichtweisen der Beratungsstelle nicht eine Hilfe für Peter? Nach Foucault besteht der moderne Diskurs der Humanwissenschaften darin, Wissen zu produzieren. Hilfe wird dabei durchaus ermöglicht, die Macht, die die Humanwissenschaften damit jedoch ansammeln, wird übersehen, wenn einseitig der Hilfeaspekt betont wird (Bührmann 2007, 58 ff.). Im Fall Peter wird für Foucault somit Wissen über den Menschen angesammelt, das Machtausübung ermöglicht. Dabei geht es um die Modellierung einer Struktur, in der einzelne Faktoren als sich wechselseitig bedin-

gende dargelegt werden: Peters Verhalten wird mit dem Verhalten des Vaters in Zusammenhang gebracht.

Dieses Wissen wird dann Teil einer Machttechnologie, die sich auf Individualität und das isolierte Verhalten der Individuen bezieht. Wissen wird quantifiziert, hierarchisiert und zur Schau gestellt. »So werden die Humanwissenschaften zu Produzentinnen »objektiver« Wahrheiten über die »subjektive« Natur der Individuen« (ebd., 62).

*Die Humanwissenschaften begreifen den Menschen damit als Objekt, das schrittweise immer umfassender erforscht werden kann. Auf der anderen Seite wird der Mensch als Subjekt gefasst. Er steht damit außerhalb aller objekthaften Relationen. Beide Tendenzen sind geschichtlich bedingt und lassen sich nicht als menschliche Natur verabsolutieren. Peter wäre damit nach Foucault ein Objekt umfassender Ausforschung und Verdinglichung. Dabei geht Foucault nicht davon aus, dass die gesammelten Daten sowie die zwischen den Daten erfassten Zusammenhänge unabhängig von den Instanzen, die sie erfassen, existieren. Foucaults Perspektive macht den Machtaspekt aller Aussagen, die in der Wissenschaft, aber auch in der dieser zugehörigen Praxis erfolgen, deutlich. Der Humanismus der modernen Wissenschaften vom Menschen ist eine einseitige Selbstglorifizierung. Seine Entstehungsgeschichte zeigt, dass Macht der entscheidende Faktor ist, der die Wissenschaft und die zugehörigen Praxisformen hervorbringt.*

Die Wissenschaft der Sozialen Arbeit wäre dann – wie alle anderen Wissenschaften – durch einen Willen zur Macht hervorgebracht.

Für Foucault ist das Wissen durch Macht bzw. den Willen zur Macht bedingt. Das Wissen ist dabei kein Abbild. Es schafft Realität. Es formt das, was es beschreibt. Der Mensch wie wir ihn kennen entsteht somit durch Prozesse der Formierung. Letztere treten in Form von Aussagen, aber auch von Handlungen auf. Machttechniken treiben aus dem sozusagen *gestaltungsoffenen Stoff* eine bestimmte Form heraus. *Die Humanwissenschaften sind keine Beschreibung einer Realität an sich, sondern eher die Hervorbringung dieser Realität.*

Man kann Foucault nicht so verstehen, dass eine reine Natur durch das Wissen verformt wird. *Es gibt keine reine, unberührte Natur.* Von daher ist der Mensch auf die Formung angewiesen (Raffnsøe/Gudmand-Høyer/Thaning 2011). *Macht ist für Foucault deshalb nicht negativ zu bewerten. Ohne Macht gäbe es keine Formung und damit auch keine Menschen.*

Im Sinne des Aristoteles (vgl. 4.1.1) ist der Mensch Einheit von Stoff und Form. Der Stoff ist offen für vielfältige Formungen. Im Gegensatz zu Aristoteles sieht Foucault die Formung jedoch nicht als rational an, sondern als das Resultat von Machtkämpfen.

Die Art und Weise wie Peter erfasst wird, ist also wesentlich bedingt durch die Diskurse und Praxen der modernen Wissenschaften vom Menschen. Die Mitarbeiter der Erziehungsberatungsstelle sind in die zeittypischen Sichtweisen zur Diagnose und Bearbeitung von Fällen durch ihre Ausbildung bzw. ihr Studium eingeführt worden.



Häufig wird dabei die Kontingenz dieser Sichtweisen ausgeblendet. Jede Sichtweise ist mit Macht verknüpft, sie ist zu einer bestimmten Zeit entstanden und wird zu einer bestimmten Zeit durch andere Sichtweisen abgelöst werden. Die Auffassung, dass der aktuelle Stand der Wissenschaft die Realität angemessen erfasse oder sich ihr nähere, ist ein Trug (vgl. 3.). Das *Wahrheitsregime* im Sinne der Vorstellung, dass es ein objektives Bild der Welt gibt, ist eine Auffassung im Rahmen der modernen Wissenschaften, die für Foucault grundsätzlich falsch ist.

Soziale Arbeit sollte Foucault den Impuls entnehmen, ihre aktuellen Diskurse und Praxen als historisch bedingte Formationen zu verstehen. Dabei ist der Aspekt der Macht von zentraler Bedeutung. Die aktuellen Sichtweisen sind nicht das Resultat einer vernünftigen Entwicklung. Sie sind aus Kämpfen entstanden, in denen beispielsweise die Vernunft den Wahnsinn unterdrückte.

Das sozialwissenschaftliche Wissen ist nicht im Elfenbeinturm reiner Forschung entstanden. Zentrale Aspekte entstammen beispielsweise der Beobachtung von Gefängnisinsassen, wobei es darum ging, die Inhaftierten in die Gesellschaft zurückzuführen. Dabei war die Selbsterhaltung der Gesellschaft das Ziel und nicht das reine Wissen. Somit sind Macht und Wissen zutiefst verknüpft.

Hanses (2007, 309 ff.) forderte, in die Soziale Arbeit eine Standpunkt-Epistemologie der unterdrückten Wissensarten einzuführen. Dabei geht es um die Eigensinnigkeit eines Subjekts, das sich nicht den Identitätszwängen des klassischen Subjekts aussetzt. Im Fall Peter könnte es letztendlich heißen, ohne Vorurteile Peters Sichtweisen zu erfassen, also ohne sozialwissenschaftliche Schablonen an den Fall heranzutragen.

Während der frühe und mittlere Foucault die Macht eher als Disziplinarmacht ansahen, ohne dass dem Menschen Chancen zugesprochen werden, sich diesem Machtgefüge zu entziehen, hebt Foucault in seinen späten Schriften eher die *Möglichkeiten des Subjekts* hervor, mit den Ansprüchen der Macht einen gelungenen Umgang zu finden (Schmid 1987). Dabei konzentriert sich Foucault auf die Art und Weise, wie in der Antike der Mensch mit sich selbst und seinen Lüsten umging (Foucault 2000). Diese detaillierten Untersuchungen Foucaults sollten zeigen, dass das *Subjekt der Gegenwart nicht ohne Alternative* ist. In der Antike ging es nicht um Zwang oder schlechte Gewissen. Bestimmte Handlungen, insbesondere im Bereich der Sexualität, wurden gemieden, weil sie für den Betroffenen nicht von Vorteil waren. Sie widersprachen einer vornehmen oder gelungenen Lebensführung. Die christliche Vorstellung, die bestimmte Handlungsweisen grundsätzlich versagte, war der Antike fremd. Das menschliche Leben orientierte sich nicht an einem absoluten Gebot, sondern an der Schönheit des irdischen Lebens. Der Leib wurde geachtet, ohne dass man sein Sklave wurde. Die Leibfeindlichkeit des Christentums war der Antike fremd. Erst das Christentum aufkam, wurde das Diesseits negativ bewertet. Regelverstöße wurden als Sünde dargestellt und forderten eine rigorose Buße.

In der aktuellen Diskussion wird häufig auf das antike Modell einer Ästhetik der Existenz zurückgegriffen. Es diente vielfach als Alternativmodell gegen das von Foucault herausgearbeitete dominierende Modell der modernen Subjektivität, bei dem der Mensch durch die Humanwissenschaften in seinen Lebensäußerungen kontrolliert wird. Der Mensch erscheint in Letzterem als Objekt der Zurichtung durch die Macht der Experten. *Dem stünde eine gelungene Selbstsorge gegenüber, die es zulässt, dass der Einzelne für sich selbst Sorge trägt und einen durch Harmonie geleiteten Umgang mit sich selbst pflegt (Leupold 2016).*

## 6.2.2 Der Andere: Sozialphilosophie II

Frau Sprachlos: Wann das anfing, dass ich nur noch zu Hause rumsaß und nichts mehr mit anderen unternommen habe? Das weiß ich gar nicht mehr so genau. Früher bin ich ja viel unterwegs gewesen, hatte einen großen Freundeskreis. Als meine Firma Pleite ging und ich mit all den Anderen entlassen wurde, haben meine Freundinnen immer Annoncen aus der Zeitung für mich ausgeschnitten, eine hat sogar mit mir zusammen meine Bewerbungsunterlagen zusammengestellt, man weiß ja gar nicht mehr, wie so was heute geht, hab ja jahrelang in derselben Firma gearbeitet und musste mich um so was nicht kümmern. In den ersten Monaten war auch alles noch ganz normal, wir sind ins Kino gegangen, ab und zu essen, aber meistens haben wir uns bei einer von uns zu Hause getroffen. Dann ist mir irgendwann aufgefallen, dass die alle nur über ihre Jobs reden. Und ich?

Am Anfang hab ich noch von der Arbeitssuche erzählt und von meinem Arbeitsvermittler, der mich immer in Trainingsmaßnahmen stecken wollte, statt nach einem neuen Job für mich zu suchen. Irgendwann fingen sie dann an, so komische Bemerkungen zu machen. Ich soll mich nicht so hängen lassen, auch mal gucken, ob es was als Ungelernte für mich gibt, obwohl ich ja ausgebildete Fremdsprachensekretärin bin. Ob ich denn ewig von der Stütze leben will. An dem Punkt bin ich dann richtig sauer geworden, da hab ich ja noch Arbeitslosengeld bekommen, von wegen Stütze, das hab ich ja alles mal selbst eingezahlt. Sie haben mich dann immer seltener angerufen, wenn sie sich getroffen haben. Einmal habe ich sie abends durch Zufall gesehen, da sind sie gerade zusammen aus einer Cocktailbar gekommen. Ich bin schnell in einen Hauseingang, damit sie mich nicht sehen. Das war's dann, ab da wollte ich auch nicht mehr mitspielen. Ein anderer Freund hat mich ab und zu ganz gönnerhaft eingeladen. Aber eben nicht so »Herr Ober, zusammen bitte«, sondern »Du bist ja arbeitslos, soll ich dich einladen?« Da bin ich jedes Mal knallrot geworden, aber ablehnen konnte ich mir ja auch nicht leisten. Also hatte ich irgendwann einfach keine Zeit mehr, wenn er anrief. Na und dann musste ich ja doch zum JobCenter, Hartz IV beantragen.

Beim ersten Mal bin ich wieder gegangen, ohne einen Antrag zu stellen. Da saßen alle gestapelt im Wartebereich und ab und zu hieß es durch den Lautsprecher: »Lehmann, Platz 4« oder »Müller, Platz 9«. Und jeder konnte mithören, was die dann in der Eingangszone besprochen haben.

Scheidung, Brustoperation, alles dabei. Aber ich brauchte ja das Geld und bin am nächsten Tag wieder hin. Mein erster Sachbearbeiter war noch ganz nett, aber später war ich dann bei einer ganz jungen Frau, die hat mich immer angesehen, als ob ich Krätze hätte. Und als ob es ihr Geld wäre, das sie mir bewilligt hat. Als ich mal 10 Minuten zu spät zu einem Termin kam, weil eine Bahn ausgefallen war, hat sie mich auf dem Flur so heruntergeputzt, dass ein Mann, den ich gar nicht kannte, ihr mit einer Dienstaufsichtsbeschwerde gedroht hat. Da hat sie nur gelacht. Ob er was zu vermelden hätte, er solle lieber arbeiten gehen als anderen auf der Tasche zu liegen. Naja, steht ja auch in der Zeitung, dass wir alle Schmarotzer sind. Manchmal glaube ich es selbst schon (Gerull 2011, 55 ff.).

Nachdem in 6.2.1 die Konzepte von Habermas, Luhmann und Foucault vorgestellt wurden, folgen nun die Konzepte von Husserl, Lévinas, Derrida und Butler. Bei der Darlegung dieser Konzepte liegt ein anderes Verständnis von Sozialphilosophie als bei Horster (vgl. 6.2) zugrunde. Es lehnt sich an Bedorf (2011) an, der in seiner Einführung in die Sozialphilosophie den *Anderen* ins Zentrum der Darstellung setzt. Vom lateinischen Wort »socius«, das u. a. Begleiter bedeutet, lässt sich dieses Verständnis leicht nachvollziehen.

In der Geschichte der Philosophie führt der »Andere« bis ins 20. Jh. eher ein Schattendasein (Bedorf 2011, 9). Er wird immer *aus dem Selben heraus verstanden*. Jeder versteht den Anderen auf der Basis seiner eigenen Erfahrungen. Der Mensch neben mir greift in das Feuer und zieht die Hand zurück. Ich verstehe, was er tut, weil ich unmittelbar selbst weiß, wie es ist in ein heißes Feuer zu greifen. Ich denke mich also in den anderen hinein. *Ich verstehe den Anderen, indem ich mich in seine Position versetze.*

Dieses Modell zieht sich durchgängig durch die abendländische Philosophie bis ins 20. Jh. Der französische Philosoph Descartes (vgl. 2.2.2.1), der häufig als Vater der neuzeitlichen Philosophie bezeichnet wurde, zweifelt zu Beginn seiner Meditationen am Anderen und erwägt, ob der Andere nicht nur ein Traum wäre. Vielleicht sind die Anderen auch nur Puppen, die meinen Weg kreuzen. *Woher weiß ich eigentlich, dass sie ein Innenleben haben.* Letztendlich vermute ich es nur, weil ich das Innenleben des Anderen nicht unmittelbar erleben kann. *Traditionell führt kein direkter Weg vom Ich zum Anderen.* Der Andere ist immer nur erschlossen. Direkt ist mir nur immer seine materielle oder leibliche Seite gegeben. Sein Innenleben kann ich nur erahnen, weil ich selbst ein Innenleben habe.

*Erst in der Philosophie des 20. Jh. wird diese Auffassung, die immer vom Ich oder Subjekt ausgeht, überwunden.* Im Folgenden wird zuerst der Ansatz Husserls (vgl. 6.2.2.1) dargestellt. Er bewegt sich noch im traditionellen Rahmen und versteht den Anderen vom Ich her. Lévinas, Derrida und Butler werden diesen Ansatz grundsätzlich überwinden und ein Denken vom Anderen her begründen. Die Bedeutung eines solchen Denkens für die Soziale Arbeit hat insbesondere der deutsche Sozialpädagoge Eric Mührel (2005) herausgearbeitet.

### 6.2.2.1 Der dem Ich ähnliche Andere: Husserl

Der österreichisch-deutsche Philosoph Edmund Husserl (1859–1938) gilt als Begründer der modernen Phänomenologie (Marx 1987). Diese geht vom Bewusstsein aus (Bedorf 2011, 81 ff.). Dabei wird die Überzeugung, dass es eine Außenwelt gibt, ausgeschaltet bzw. eingeklammert – ähnlich wie bei Descartes (vgl. 2.2.2.1). Man konzentriert sich auf die Inhalte und blendet die Frage, ob es den betreffenden Inhalt gibt, aus. Normalerweise nehmen wir, wenn wir beispielsweise einen Apfel sehen, auch an, dass er existiert. Und in naturwissenschaftlicher Einstellung würden wir fragen, wie der real existierende Apfel auf unsere Sinnesorgane wirkt. Man geht davon aus, dass das Objekt elektromagnetische Wellen reflektiert und dass diese auf die Netzhaut des Auges treffen. Die Weiterleitung der Impulse zum Gehirn verursacht das Bild des Apfels.

Husserl lehnt diese Sichtweise ab, da sie dasjenige überspringt, was wir zuerst einmal erfassen (Husserl 1992, 91 ff.). *Ursprünglich gegeben sind uns die Phänomene, das heißt die Erscheinungen in unserem Bewusstsein.* Damit sind nicht okkulte Objekte wie Gespenster o. Ä. gemeint, sondern am Beispiel des Apfels die Art und Weise, wie der Apfel uns erscheint. Entscheidend ist, dass wir den Apfel nie ganz erfassen, sondern immer nur bestimmte Perspektiven. Wir sehen den Apfel von vorne, aber wissen gleichzeitig, dass es eine Rückseite gibt. So erlebt Frau Sprachlos ihre Welt erst einmal phänomenal – aus ihrer Perspektive. Sie nimmt jedoch in gewisser Weise parallel zur jeweiligen Perspektive auch wahr, dass die Wirklichkeit mehr ist als nur das, was sie sieht. Für Husserl ist nun wichtig, dass dies keine Schlussfolgerungen im Sinne der Logik sind. Wir nehmen nicht zuerst beispielsweise eine Seite des Apfels wahr – sozusagen die perspektivische Erscheinung des Apfels – und schlussfolgern dann, dass da ein Apfel in der Außenwelt existiert.

Frau Sprachlos hat es – so würde man in der natürlichen Einstellung sagen – mit anderen Menschen zu tun. Da Husserl jedoch vom Ich und seinen Erscheinungen ausgeht, die natürliche Einstellung zur Welt also zurücknimmt (*epoché*), hat Frau Sprachlos im Sinne Husserls es erst einmal nur mit dem zu tun, was in ihrem Bewusstsein vorliegt. Somit hat sie den anderen Menschen erst einmal nicht als tatsächlichen Anderen vor sich, sondern als Körper. Dieser Körper ist ihr aber nur perspektivisch gegeben.

Nun fragt Husserl, wie man von der perspektivischen Sicht eines Körpers dazu kommt, einen anderen Menschen mit Gedanken und Gefühlen zu sehen. Entscheidend ist hier, dass jeder einzelne über einen Leib verfügt. Dies weiß allerdings jeder erst einmal nur für sich selbst (ebd.). Der Leib ist mehr als der Körper. Der Körper ist das, was man bei einer ärztlichen Untersuchung z. B. beim Röntgen erfassen kann. Der Leib ist das nach außen gebrachte Innere, umfasst also unser körperbezogenes Selbsterleben.

Frau Sprachlos erlebt sich sozusagen selbst als aktiven und passiven Leib. Sie hat ein unmittelbares Verhältnis zu sich selbst. Im Rahmen einer Analogie kommt nun Frau Sprachlos zu der Auffassung, dass auch der andere einen Leib hat.

Dies ist wiederum keine bewusste Schlussfolgerung in dem Sinne, dass wir zuerst Marionetten sehen und dann logisch schlussfolgern, dass das auch Menschen sind. Nach Husserl erfolgt die *Sinnzuweisung*, dass der andere Körper ein anderer Leib ist, *unmittelbar* (Bedorf 2011, 81 ff.). Der Andere wird somit unmittelbar als Anderer erfahren. Erst die philosophische (phänomenologische) Analyse macht deutlich, wie unser Bewusstsein arbeitet. Es gibt jeweils einen Akt (Noesis), der einen Aktgegenstand (Noema) hervorbringt. Frau Sprachlos sieht also unmittelbar andere Menschen. Die phänomenologische Analyse zeigt aber, dass dieses Erleben nur scheinbar einfach ist, sondern aus komplexen Leistungen (Akten) aufgebaut ist.

Nun könnte man eine Identifikation vornehmen, in dem Sinne, dass man den Anderen so sieht wie sich selbst. Da der Andere jedoch an einem anderen Ort ist,

realisiert man unmittelbar, dass der andere Körper ein anderer Leib ist. Dieser Andere sieht die Welt aus seiner spezifischen Perspektive. *Entscheidend ist hier, dass die Vorstellung einer objektiven Welt nach Husserl über die Intersubjektivität entsteht.* Frau Sprachlos realisiert, dass andere die Welt aus anderen Perspektiven sehen. Es gibt also mehr als sie sieht. Dies begründet das Konzept einer objektiven Welt. Gäbe es nur einen einzelnen Menschen, könnte er nicht zu der Vorstellung gelangen, dass es eine objektive Welt gibt. Alles was es für ihn gäbe, wäre somit ausschließlich das, was ihm erscheint (Egozentrismus).

Husserl hat den Boden der Egologie (Konzentration auf das Ich-Sein) nie verlassen (Bedorf 2011, 92). Jedes Ego hat die ihm eigenen Erscheinungen. Die Welt der Anderen und der Objekte muss von jedem auf Basis seiner Erscheinungen im Bewusstsein aufgebaut werden. Grundsätzlich weiß jeder nur von seinen eigenen Bewusstseinsinhalten. Die phänomenologische Analyse zeigt aber, dass das was man bei sich selber findet, auf den Andern verweist.

Die im Folgenden dargelegten Ansätze (6.2.2.2–6.2.2.4) verfolgen einen grundsätzlich anderen Ansatz. Der Zugang zum Anderen kommt hier nicht über das zustande, was ich in mir selbst finde, sondern bricht als der ganz Andere in mich ein. Das Konzept des Anderen erfährt somit eine weit über Husserl hinausgehende Radikalisierung.

### 6.2.2.2 Der radikal Andere: Lévinas

Die Philosophie des französisch-litauischen Denkers Emmanuel Lévinas (1906–1995) ist ein umfassender philosophischer Ansatz. Er grenzt sich ab gegen Ansätze unserer philosophischen Tradition, die vom Sein, vom Seienden oder vom Bewusstsein ausgehen. *Als erstes wendet sich Lévinas gegen die Ontologie* (Gamm 2009, 262 ff.). Die Ontologie (vgl. 4.) ist die Lehre vom Seienden als Seiendem. Sie handelt vom Seienden im Allgemeinen und den allgemeinen Ursachen des Seienden. Was ist das Seiende im Allgemeinen? Hier geht es um die allgemeinsten Bestimmungen von allem, was es gibt. Es gibt z. B. Katzen, Gänseblümchen und Tische. »Hergestellt von Menschen« wäre ein Merkmal, das auf Tische, aber nicht auf Katzen und Gänseblümchen zutrifft. Letztere sind von Natur aus. »Hergestellt von Menschen« ist somit noch keine allgemeine Bestimmung von allem, was es gibt. Was wären solche allgemeinen Bestimmungen? Nach *Aristoteles* (vgl. 4.1.1) sind dies Bestimmungen wie beispielsweise »Substanz«, »Qualität«, »Quantität« und »Relation«. Alles, was es gibt, ist eine Substanz, hat eine Qualität, eine Quantität und steht in Beziehung zu anderem. Die Ursachen sind ebenfalls allgemein erfassbar. Alles, was es gibt, hat eine materielle Ursache, eine formale Ursache, eine Zielursache und eine Wirkursache. Der Mensch besteht beispielsweise aus Materie, er hat eine bestimmte Grundform bzw. Struktur, er hat weiter ein Ziel in sich und ist durch etwas Bestimmtes verursacht. Diese vier Ursachen sind Oberbegriffe von Ursachen. Alle einzelnen Ursachen fallen sozusagen in diese vier Rubriken. Wenn ich eine Kugel gegen eine ruhende zweite Kugel stoße, verursacht der Stoß der ersten Kugel eine Bewegung der zweiten Kugel. Hier liegt ein Fall der Wirkursache vor. Ein lebender Körper zerfällt nach seinem Tod in seine materiel-

len Bestandteile. Diese materiellen Bestandteile, die ihre Form verloren haben, bilden die Materialursache des Körpers. Der Körper kann nur ein lebender Körper sein, wenn ihm eine bestimmte Form oder Struktur zukommt.

*Diese Grundbegriffe spannen das Netzwerk der Ontologie auf.* Was kritisiert Lévinas an der Ontologie? Die Welt hat eine Ordnung und der Mensch kann diese Ordnung erfassen. Es gibt Substanzen und der Mensch verfügt über den Begriff der »Substanz«. Die Welt und das Erkennen passen zusammen. Sie sind aufeinander bezogen. *Die grundlegenden Informationen über die Welt kennen wir bereits, bevor wir konkrete Erfahrungen machen. Dies gilt auch für den anderen Menschen. Hier setzt Lévinas Kritik an.* Der Andere ist für die Ontologie Objekt, letztlich Besitz. Der Mensch verfügt über Ordnungsbegriffe. Alles, was ihm konkret begegnet, wird unter Begriffe gebracht. Alles wird eingeordnet und kategorisiert. *In der Ontologie ist der Mensch sozusagen Herrscher der Welt.* Das Wissen über das Seiende als Seiendes verleiht Herrschaft, denn alles Grundlegende ist mir immer schon bekannt.

Dies gilt auch für die Philosophie der *Neuzeit* (vgl. 2.2.2.1). Diese geht nicht mehr vom Seienden aus, sondern vom Bewusstsein. Das Bewusstsein wird dabei als strukturierender Akteur gedacht. Alles, was es erleben kann, erhält seine Ordnung durch das Bewusstsein. *Auch der andere Mensch würde demgemäß nur ein Abklatsch meiner grundlegenden Möglichkeiten von Erkenntnis sein.* Diese grundlegenden Möglichkeiten sind im Bewusstsein verankert. Sie sind allen Menschen gemeinsam. *Alles Neue wird an die Grundstruktur des Bewusstseins angeglichen, kann nur in deren Rahmen erscheinen.*

Lévinas Kritik richtet sich gegen die Grundauffassung, dass es innerhalb der bisherigen Philosophie *nichts radikal Anderes oder Fremdes* geben kann. Alles ist immer schon eingemeindet in das Bekannte. Auch die moderne Wissenschaft ist hier nicht grundsätzlich anders aufgestellt. Auch sie sucht allgemeine Gesetzmäßigkeiten, um das Einzelne erklärbar, verstehbar und handhabbar zu machen. Immer versucht man das Einzelpänomen einzuordnen und im Rahmen allgemeiner Hypothesen und Theorien zu erklären (vgl. 3.1.2).

Bezogen auf Frau Sprachlos tritt diese Tendenz, das Einzelne unter ein Allgemeines zu fassen, deutlich hervor. In der Zeitung steht letztendlich, dass alle Arbeitslosen Schmarotzer sind. Dies ist eine extreme Form der Kategorisierung und einer damit verbundenen Abwertung. Frau Sprachlos wird von ihren Freunden und Freundinnen auf Basis einer Einordnung in ein Schema eingeordnet. Nicht der Einzelne, die Person, steht im Vordergrund, sondern die Kategorie bestimmt das Verhalten: »Du bist ja arbeitslos, soll ich dich einladen?«.

Wichtig ist an dieser Stelle, dass Lévinas solche Verhaltensweisen nicht als Ausrutscher, als hin und wieder vorkommendes Verhalten sieht, sondern als einen *Grundzug unserer Kultur und Gesellschaft*. Dabei hat dieser Grundzug eine lange Geschichte und kann auch in der Philosophie als dominierend nachgewiesen werden. *Ob Platon, Aristoteles, Kant, Hegel oder Husserl: Das Allgemeinen dominiert.* Alles Einzelne wird eingeordnet und entsprechend behandelt. Nichts wird in seiner umfassenden Individualität gewürdigt.

Heutzutage gehen wir im Allgemeinen vom Bewusstsein aus (Dreyfus/Taylor 2016). Wir sehen einen Tisch. Dabei gehen wir davon aus, dass wir den Tisch nicht direkt sehen. Direkt haben wir es mit einer Vorstellung des Tisches zu tun. In unserem Bewusstsein findet sich eine Vorstellung des Tisches. Nur diese ist uns unmittelbar gegeben. Wir schließen dann sozusagen, dass es da »Draußen« etwas geben muss, was dem Inhalt der Vorstellung entspricht. Damit sind wir nicht unmittelbar bei den Dingen, sondern nur indirekt. Letztendlich sind wir der Herr über die Dinge, denn alles kann uns nur nach unserer Weise der Erkennbarkeit gegeben sein (vgl. 4.1.2). Damit sind wir fundamental von der Welt abgeschottet. Die Menschen, denen Frau Sprachlos begegnet, sind nicht wirklich in Kontakt mit ihr. Sie beziehen sich auf Vorstellungen. Sie beziehen sich auf das, was sich in ihrem Kopf abspielt. Vorstellungen geben uns nicht wirklich Zugang zur Welt.

Gibt es eine Alternative? Können wir nicht doch irgendwie das Fenster aufstoßen? Kann Frau Sprachlos nicht als die erfasst werden, die sie ist, als Andere? Begegnet sie mir auch noch anders als durch das Bewusstsein, durch die Erkenntnis? Nach Lévinas gibt es eine Ebene vor dem Bewusstsein. Der Andere ist da und betrifft mich, ohne dass ich ihn vorstelle. Am Beispiel des Blicks lässt sich dies besonders eindringlich zeigen (Hauskeller 2001, 173 ff.). Wenn ich den Anderen anblicke, blickt er zurück. Eventuell möchte ich den Anderen erfassen und diagnostizieren. Frau Sprachlos wird ggf. im JobCenter taxiert, es soll festgestellt werden, ob sie einen Anspruch auf Leistung hat. Dabei wird sie nur teilweise als anderer Mensch behandelt. Weil sie zu spät kommt, wird sie »heruntergeputzt«.

Hätte Frau Sprachlos die junge Sachbearbeiterin angeblickt, was wäre passiert? Nach Lévinas hätte sie wohl weggesehen. Man hält dem Blick nicht stand. *Der Blick des Anderen sagt, ich bin kein Objekt, du darfst mich nicht benutzen wie einen Gegenstand, ich habe eine Würde, töte mich nicht.*

Die Ontologie ist für Lévinas der Zugang zur Welt über die Erkenntnis. Es gibt für ihn aber eine *Ebene vor der Ontologie. Dies ist die Ethik.* Ethik versteht Lévinas anders als in 5. dargelegt. Ethik ist für ihn nicht Moralphilosophie oder gar Moral. Es geht um die Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen, wobei es eben keine Beziehung ist, in der der Eine den Anderen über das Bewusstsein erfasst. Die Erfassung über das Bewusstsein ist immer objektivierend. Sie erfasst den anderen als Objekt und umgekehrt.

Nicht nur die junge Sachbearbeiterin erfasst Frau Sprachlos als Objekt, auch Frau Sprachlos sieht die Sachbearbeiterin letztendlich als Rollenträgerin, erfasst sie nicht in ihrer ureigenen Persönlichkeit, sondern bloß als Agentin des JobCenters, des Staates usw.

Es gibt für Lévinas eine Direktheit der Begegnung, die sich unmittelbar auf die Sinnlichkeit und den Leib bezieht. *Der Andere kommt mir ganz nahe*, ohne dass ich ihn bewusst erfassen würde. Er tritt auf als Forderung an mich, ihm zu helfen. Es ist nach Lévinas nicht so, dass ich den anderen bewusst wahrnehme und dann überlege, ob ich ihm helfen will oder soll. Diese Ebene ist bereits eine zweite Ebene. Ihr liegt eine andere Ebene zugrunde. Dies ist die Ethik im Sinne von Lévinas. Die Ethik verbindet



die Menschen ursprünglich. *Der Andere tritt als Forderung an mich heran, vor aller bewussten Erwägung.* Ich bin für den Anderen verantwortlich. Der Andere zieht mich in die Verantwortung.

Die junge Sachbearbeiterin war für Frau Sprachlos verantwortlich. Diese Verantwortung bestand ganz unabhängig davon, wie die Sachbearbeiterin den Fall bewertet. Diese Verantwortung ist ursprünglich. Warum hat sie Frau Sprachlos dann angesehen, als ob sie die Krätze hätte? Genau dieser abwertende Blick blockt die ursprüngliche Verantwortung ab. Letztere war da, bevor die Sachbearbeiterin auch nur einen Gedanken über Frau Sprachlos denken konnte. Die Forderung nach Unterstützung, brach in sie ein. Gegen diese erste Ebene setzt die Sachbearbeiterin ihre »Fassade«, ihren abwertenden Blick und schützt sich davor, die Verantwortung für Frau Sprachlos zu übernehmen.

Nach Lévinas ist die ethische Beziehung eine einseitige Verantwortung. *Ich bin verantwortlich!* Natürlich ist auch der Andere verantwortlich. Aber dies zählt vorerst nicht. Erst einmal geht um mich und meine Verantwortung. Wenn ich gleich nach dem Anderen und seiner Verantwortung frage, gerate ich schnell ins Aufrechnen und werde womöglich zu dem Ergebnis kommen, dass der Andere nicht genug Verantwortung übernimmt und ich deshalb auch von meiner Verantwortung absehen kann. *So kommt es zu einer Abwärtsspirale der Verantwortungsübernahme.* Die Beraterin könnte sagen, dass Frau Sprachlos zu wenig für ihr Fortkommen tut und von daher sie auch keine Verantwortung hätte. Letztere liegt bei Frau Sprachlos selbst usw. Hier stellt Lévinas eine Art Stoppschild auf. *Bleibe bei dir selbst! Du bist verantwortlich.*

»Der Andere gebietet als Meister aus einem Raum der Höhe, der Erhabenheit und erwählt das Ich in seine Einzigkeit, Leib und Leben für ihn, den Anderen einzusetzen. Das Ich als Subjekt ist ... passiver Untertan, Empfänger des Apells des Anderen, der ein Befehl ist. Das Subjekt ist Gastgeber und im radikalen Sinne Geisel des Anderen ...« (Mührel 2005, 117).

Frau Sprachlos würde also der Sachbearbeiterin als Meister aus der Höhe gebieten. Alles Taxieren und objektivierende Diagnostizieren hätte dann ein Ende. *Lévinas Denken vom Anderen her sprengt die üblichen Denkgewohnheiten, Dinge aufzurechnen.* Die Frage, ob Frau Sprachlos Hilfe verdient, wäre ungemessen. Die Sachbearbeiterin hätte Gastfreundschaft zu gewähren und zwar bedingungslos! (ebd., 121).

Aber ist dies umsetzbar? Ist es nicht ein schönes Ideal, dass schon daran scheitert, dass der Andere immer ein relativer Anderer ist? Zwar mag Frau Sprachlos für die Sachbearbeiterin bei einer Isolation der Situation die Andere in einem radikalen Sinne sein. Damit wäre die Sachbearbeiterin absolut gefordert und in der Verantwortung. Sie müsste Frau Sprachlos gegenüber Gastgeber werden. Da aber die Situation real nicht isoliert werden kann, kommt der Dritte ins Spiel (Bedorf 2011, 176). Eine andere Klientin steht vor der Tür der Sachbearbeiterin. Soll sie nun Frau Sprachlos oder dieser weiteren Hilfsbedürftigen das Gastrecht geben? Das Problem würde sich verschärfen, wenn noch weitere Hilfsbedürftige kämen.

Es muss nun die *Gerechtigkeit* (vgl. 6.1.1 u. 6.2.2) ins Spiel kommen. Neben der absoluten Verantwortung für den Anderen zählt nun auch die Frage, wie viel der Eine und wie viel der Andere bekommt. »Wer bedarf meines Beistandes mehr?« (Mührel 2005, 119), wird sich die Sachbearbeiterin nun fragen müssen.

Die beiden Ebenen, die Verantwortung und die Gerechtigkeit, bleiben nach Lévinas gleichberechtigt nebeneinander bestehen (Bedorf 2011, 177). Die Gerechtigkeit bzw. Politik hebt die Ethik nicht auf. Wenn es nur die Forderung der gerechten Verteilung gäbe, »... so müsste überhaupt unklar bleiben, warum daran etwas moralisch fragwürdig sein sollte. Nur wenn das Ethische gewissermaßen als irreduzierbarer Stachel im Politischen steckt, wird diese nicht zu einem leerlaufenden Funktionalismus« (ebd.).

Wenn die junge Sachbearbeiterin also nicht durch die einzelnen Klienten immer wieder fundamental herausgefordert wird und die Verantwortung für sie deutlich würde, dann würde sie womöglich zur reinen Bürokratin, die nach einer Gleichheitsnorm Hilfen gewährt.

Lévinas Ethik ist keine normative Ethik, die Vorschriften gibt, sondern eine elementare Bestimmung der Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen. Der Andere ruft immer schon in die Verantwortung. Dabei geht Lévinas nicht von einem abgeschlossenen Ich aus, das entscheidet, sondern *das Ich im eigentlichen Sinne entsteht in der Beziehung*. Der Ruf in die Verantwortung schafft letztendlich erst das Ich. *Das Ich verdankt sich dem Anderen*. Besonders deutlich ist dies bezogen auf die Kindheit. Das Ich entsteht aus Beziehungen, in denen jemand Verantwortung übernommen hat.

In vollem Sinne ist der Andere für Lévinas die Transzendenz, das Rätselhafte und das Antlitz (Baum 2000, 232). Der Andere ist nicht Last, für die ich Verantwortung tragen muss, sondern er löst in mir ein *Begehren* aus. Dieses Begehren ist keine egoistische Wunscherfüllung. Im Anderen liegt eine Transzendenz, die mein Eigenes übersteigt. Indem der Andere sich immer auch meiner Bemächtigung entzieht, erhalte ich etwas, das ich nie ganz besitzen kann. Das Begehren zielt auf etwas, was nie gestillt werden kann. *Die Fremdheit des Anderen schließt aus, dass er jemals zu etwas wird, was ich völlig durchschaut habe*. Ist es nicht gerade der Reiz menschlicher Beziehungen, dass der Andere im Kern fremd bleibt und nie mit dem Ich verschmilzt?

»Die unwählbare Verantwortung, die somit nicht meiner Willensfreiheit unterliegt, stiftet den *Sinn im menschlichen Dasein*. Dieser liegt eben nicht in der Selbstbehauptung und -verwirklichung, sondern im Dasein für den Anderen (Mührel 2005, 118). Die Sachbearbeiterin wählt – wie bereits ausgeführt – ihre Verantwortung nicht. Diese ist einfach da, ohne dass eine Reflexion stattgefunden hätte. Der Andere weckt das Begehren, stiftet aber auch die Möglichkeit, Sinn in das menschliche Dasein zu bringen. Dabei ist der Prozess nicht abschließbar. Das Begehren kann nicht gestillt werden. Die Verantwortung bleibt erhalten, der Sinn muss immer wieder neu gestiftet werden.

Die Soziale Arbeit erhält den Impuls, den Horizont der Zielbestimmung und Planung zu überschreiten. Der Klient nimmt die Sozialpädagogin in die Pflicht, noch

bevor diese von sich aus die Überlegung angestellt hat, ob sie helfen soll. Die Verantwortung liegt vor der bewussten Entscheidung der Akteure des Hilfesystems. Lévinas Impuls ist ein Stachel gegen jeden Formalismus und Bürokratismus, der in der Abarbeitung von Vorschriften besteht (z. B. Gleichbehandlung der Geschlechter, weil es die gesetzlichen Regularien so festlegen).

### 6.2.2.3 Nicht abschließbare Strukturen: Derrida

Bereits 1964 setzt sich der französische Philosoph Derrida (1930–2004) mit Lévinas auseinander. In dem Essay »Gewalt und Metaphysik« (Derrida 1976, 121 ff.) steht nicht der andere Mensch, sondern *das Andere* im Zentrum (Stegmaier 1996). Dieses ist kein absolut Anderes wie bei Lévinas. Um wirksam zu werden, muss es im Bewusstsein des Ich erscheinen (Bedorf 2011, 179).

Das Andere könnte nach Derrida somit auch im Bewusstsein der Sachbearbeiterin, die Frau Sprachlos ansah als ob sie Krätze hätte, erscheinen. Die Sachbearbeiterin hat allerdings alles, was sie hier wahrgenommen hat, unter das Selbe gefasst. Sie war nicht in der Lage, Frau Sprachlos anders zu erfassen als durch das Raster ihrer Vorurteile. Das Andere könnten bestimmte Seiten von Frau Sprachlos Persönlichkeit sein, die das Vorurteil ausgrenzt.

*Das Andere zu sehen, ist für Derrida eine ethische Haltung.*<sup>1</sup> Diese Haltung bezieht sich aber nicht nur auf den anderen Menschen, sondern auch auf *Texte*. Derrida hat zahlreiche Texte der philosophischen Tradition auf Basis dieser ethischen Haltung seiner Methode der *Dekonstruktion* unterzogen. Dabei geht es darum, das Andere im Text deutlich zu machen, also das, was in gewisser Weise unterschwellig gegen die Hauptaussage des Textes spricht. Wir haben gelernt, Texte so zu verdichten, dass ihre Kernaussagen sich nicht widersprechen. Damit befinden wir uns nach Derrida bereits innerhalb der Metaphysik (vgl. 4.), die eine *Vereinheitlichung* anstrebt und die innere Vielschichtigkeit der Wirklichkeit ausblendet (Zima 2016). In dekonstruktiver Haltung müsste die Sachbearbeiterin somit Frau Sprachlos gegen den Strich üblicher Vorurteile »lesen«. Das Verdrängte, das Ausgeschlossene soll somit sichtbar gemacht werden.

Häufig wird festgestellt, Derrida habe als Philosoph mit Themen der theoretischen Philosophie (Sprachphilosophie, Metaphysik) begonnen, um später Themen der praktischen Philosophie (Gerechtigkeit, der Andere) aufzugreifen (Dreisholtkamp 1999, 163). Dies ist einerseits korrekt, andererseits muss man sehen, dass das Thema Gerechtigkeit bei ihm bereits früh eine Rolle spielt. Seine Methode der Dekonstruktion (Lagemann 2001) kann im Frühwerk auch als Gerechtigkeit gegenüber einem Text aufgefasst werden. Dabei geht es darum, den Text entgegen den Kernaussagen, durch die er üblicherweise charakterisiert wird, zu lesen. So wird der französische Philosoph Rousseau (1712–1778)

---

1 [www.stephanmoebius.de/ethikdekonstruktion.pdf](http://www.stephanmoebius.de/ethikdekonstruktion.pdf) [7.11.2017]

im Allgemeinen als Vertreter einer Position gesehen, die das gesprochene Wort höher bewertet als die Schrift. Letztere ist künstlich, die Rede dagegen natürlich. Derrida zeigt bei seiner Lektüre, dass der Gegensatz zwischen Rede und Schrift den Text Rousseaus beherrscht. Üblicherweise stuft man die Rede dabei gegenüber der Schrift als höherwertig ein. Die Schrift wird nur als Supplement (Ergänzung) angesehen. Derrida zeigt im Rahmen seiner Lektüre, dass diese herkömmliche Lesart die untergründigen Schichten des Textes immer ignoriert hat (Dreisholtkamp 1999, 149 ff.). *Tatsächlich ist die Schrift entscheidend und auch die Rede muss von der Schrift her verstanden werden.* Die Rede suggeriert eine unmittelbare Nähe zur Bedeutung der Sprache (vgl. 3.2.3). Wenn ich beispielsweise »Hund« sage, geht man davon aus, dass die Bedeutung des Wortes der Gegenstand »Hund« ist. Nach Derrida wäre damit erst einmal das Wort »Hund« als Signifikant (Bezeichnendes) und der Gegenstand »Hund« als Signifikat (Bezeichnetes) aufzufassen (Dahlerup 1998, 35). Damit wäre dem Wort »Hund« eine eindeutige Bedeutung zugewiesen. Im Sinne Derridas ist dies jedoch nicht korrekt. *Das Denken ist – gemäß Derrida – nicht strukturiert genug, um einen Gegenstand ohne die Sprache zu erfassen bzw. abzugrenzen.* Von daher werden weitere Wörter benötigt. Beispielsweise könnte man das Wort »Hund« weiter durch das Wort »Tier« bestimmen. Derrida zeigt nun, dass sich die Bedeutung eines Wortes nicht eindeutig fassen lässt. *Man benötigt immer wieder neue Wörter, um ein bestimmtes Wort zu definieren.* Dieser Prozess ist grundsätzlich grenzenlos. Von daher bleibt die Bedeutung nicht konstant, sondern ändert sich im Laufe der Zeit. Dadurch, dass man in der Geschichte der Philosophie das gesprochene Wort vor die Schrift stellte, wurde dieser Sachverhalt verdeckt. Man glaubte, sich auf ein konstantes Signifikat (Bezeichnetes) beziehen zu können. *»Hund« bedeutet eben Hund.* Aber nach Derrida muss die Sprache von der Schrift her verstanden werden – und damit wird sofort deutlich, dass *Texte aufeinander verweisen, dass also kein Text für sich verstanden werden kann.* Die Sätze und Wörter eines Textes verweisen ebenfalls aufeinander und geben sich dadurch gegenseitig ihren Sinn. Letztlich kommt Derrida somit auch zu der Auffassung, dass »ich« keine konstante Bedeutung hat. *Indem ich »ich« sage, bin ich bereits ein anderer geworden.* Ich beziehe mich mit »ich« auf keine unmittelbare Präsenz, sondern auf etwas, was schon vorüber ist. *Mit dem Wort kommt man somit immer schon zu spät.* Das Erlebnis, das ihm entspricht, ist vorbei. Von daher verweist kein Wort auf etwas Ursprüngliches, was vor aller Sprache existiert (reines Bewusstsein, Gegenstand unabhängig von Denken und Sprache). *Alles Sprechen verweist auf Sprache. Von daher lassen sich keine Ursprünge auffinden, die dem Menschen absoluten Halt geben könnten.*

Wenn man Frau Sprachlos im Sinne eines Textes versteht, kann man daraus mit Derrida folgern, dass nichts von dem, was von Sprachlos wahrnehmbar ist, eindeutig interpretiert werden kann. Die Aussage des Freundes »Du bist ja arbeitslos« wäre eine extreme Form der Festlegung. Frau Sprachlos wird auf ein dominantes Merkmal hin gedeutet. Diesem wird herausragende Bedeutung zugemessen. Alles, was sie nun tut, wird von der Warte dieses Merkmals her gedeutet. Frau Sprachlos wird festgelegt, die Vielstimmigkeit ihres Lebens wird abgetötet. Alles ist quasi Ausdruck dieses Grundsachverhalts (Arbeitslosigkeit). Dekonstruktion bedeutet hier eine Öffnung herbeizuführen. Frau Sprachlos ist mehr als »eine Arbeitslose«.

Eine Herangehensweise, die eine Vielzahl von Äußerungen auf ein Prinzip oder eine Ursache zurückführt, nennt Derrida »metaphysisch«. Ähnlich wie Platon (vgl. 2.2.1) die vielen Einzeldinge auf eine jeweilige Idee zurückführt, sind wir oft daran interessiert, eine Vielzahl von Äußerungen auf ein Muster zurückzuführen.

So sagen wir auch in der Sozialen Arbeit schnell, etwas wäre typisch weiblich oder ein Symptom von ADHS oder Narzissmus. Wir reduzieren damit die komplexe Wirklichkeit und glauben mit Grundbegriffen (der Narzisst) die Welt verständlich zu machen bzw. zu beherrschen.

Frau Sprachlos wird mit der Etikette »arbeitslos« auch beherrscht. Sie wird als lebendiges Wesen, das nie auf den Begriff zu bringen ist, abgetötet und durch ein Korsett von Erwartungen in bestimmte Verhaltensmuster gepresst.

Die Dekonstruktion ist eine Aufforderung an Soziale Arbeit, mehr wahrnehmen zu wollen, als das, was in ein Schema passt. Die Schemata sollen überwunden werden.

Das oder der Andere soll tatsächlich als Anderes bestehen bleiben. Lévinas stellte dem Ich den absolut Anderen gegenüber. Nach Derrida besteht hier die Gefahr den Anderen als neues Signifikat (Bezeichnetes) einzuführen. Die Dekonstruktion geht aber davon aus, dass alles aufeinander verweist und es damit den absolut Anderen als relevante Größe nur geben kann, wenn wir mit unserem Bewusstsein irgendwie an ihn anknüpfen können. Im Zusammenhang mit der Gastfreundschaft (Quadflieg 2007, 27 ff.) macht Derrida deutlich, dass der absolut Andere und der in meiner Wahrnehmung erscheinende Andere (relativer Anderer) nur im Zusammenhang, d. h. als Wechselverhältnis gedacht werden können.

Frau Sprachlos könnte dem Freund, der sie als »arbeitslos« kategorisiert, im Sinne Lévinas erscheinen. Damit wären blitzartig seine Schemata und Vorurteile zerstört. Frau Sprachlos würde als die Andere, als diejenige erscheinen, die gegenüber dem eben noch in Vorurteilen verfangenen Freund alles verlangen kann. Damit wäre der Freund veranlasst, eine absolute Gastfreundschaft zu praktizieren.

Nach Derrida ist dieses Konzept problematisch, da jede Gastfreundschaft konkret werden muss. Sie ist an Bedingungen geknüpft. Letztendlich muss es konkret immer Regelungen geben, die deutlich machen, was man geben muss und was nicht. Die bedingte Gastfreundschaft ist somit an Voraussetzungen gebunden (Mührel 2005). Frau Sprachlos kann beispielsweise unterstützt werden, wenn sie sich anstrengt. Für das Job Center sind die rechtlichen Regelungen entscheidend. Ist Frau Sprachlos berechtigt, Hilfe zu empfangen? Man könnte nun fragen, wie es sich jetzt mit der absoluten Gastfreundschaft im Sinne Lévinas verhält. Derrida sieht hier einen Zusammenhang zwischen dem, was rechtlich geregelt bzw. anderweitig – z. B. konventionell – festgelegt ist und dem, was als unbedingte Forderung auftritt. Gäbe es nur die Rege-

lungen, die gewöhnliche Praxis des Umgangs mit dem Gast, dann würde das Gastrecht ein *Mechanismus* sein, *dem es aus Regeltreue zu folgen gilt*. Die absolute Forderung ist hier ein nötiges Korrektiv. Das Bestehende muss vor den Richtstuhl des Möglichen. Die absolute Gastfreundschaft ist ein Ideal, das nicht realisiert werden kann. Es ist deshalb jedoch nicht bedeutungslos. *Ohne die absolute Forderung wäre kein konkretes Gastrecht möglich*. Erst die absolute Forderung treibt das Recht an, sich zu entwickeln und sich dem Ideal anzunähern (Bedorf 2011, 179 ff.).

*Derrida spricht von der Bedingung der Möglichkeit, die die Bedingung der Unmöglichkeit ist* (Quadflieg 2007). Diese paradoxe Formulierung – Derrida arbeitet häufig mit Paradoxien – macht deutlich, dass die absolute Forderung tatsächlich nicht umgesetzt werden kann. Wir können nicht jedem gegenüber absolute Gastfreundschaft zeigen. Die Stätte der Gastfreundschaft würde dann zerstört werden, denn das Ego bzw. Ich würde sich übermäßig verausgaben und nicht mehr zu weiterer Gastfreundschaft fähig sein. Auf der anderen Seite wäre eine bedingte Gastfreundschaft nicht möglich, wenn es kein Ideal, keine Forderungen, absolut für andere da zu sein, geben würde. Ohne solche Ideale würde der stumpfsinnige Egoismus alles beherrschen und jeder würde seine Türen verschließen, um ausschließlich seinem eigenen Ego zu huldigen.

Oft wird die nach Derrida falsche Alternative zwischen absolutem Helfen und kaltem Pragmatismus – auch in der Sozialen Arbeit – aufgemacht. Die Gutmenschen, die allen helfen wollen, werden lächerlich gemacht. Ihnen wird der Schutz der eigenen Grenzen als nötige Rationalität gegenübergestellt. Derrida verflüssigt diesen Gegensatz und zeigt, dass das Ideal, das noch nicht gegenwärtig ist und das nie gegenwärtig werden kann, die unabdingbare Voraussetzung ist, damit die menschliche Welt nicht in den Zustand völliger Inhumanität abgleitet. Auch Soziale Arbeit erhält aus unerreichbaren Idealen ein Korrektiv gegen Bürokratismus, Managementdenken, Wirkungsorientierung und Operationalisierung.

#### 6.2.2.4 Das abhängige Subjekt: Butler

Die US-amerikanische Philosophin Judith Butler (\*1956) griff u. a. die Konzepte von Lévinas und Derrida auf, um die Theorien zur Andersheit (Alterität) des Anderen weiter zu entwickeln. Dabei begannen ihre Überlegungen ab 1990 bei der Genderproblematik. Üblicherweise geht man von zwei Geschlechtern aus. Es gibt Männer und Frauen. Weiter unterscheidet man zwischen Sex und Gender. Dabei ist Sex das Natürliche, also die biologische Geschlechtszugehörigkeit und Gender die gesellschaftlich bedingte Formung von Sex (Villa 2015, 167 ff.). Die Geschlechtszugehörigkeit ist damit eine natürliche Gegebenheit. Eine feministische Position bestünde in diesem Zusammenhang z. B. darin, Rechte von Frauen zu stärken. Die Frau als Kategorie wird dabei nicht Frage gestellt. Sie gilt im Sinne der Ontologie als Essenz oder Wesen (vgl. 4.1.1).

Butler kritisiert diese Position grundsätzlich. *Die Zweigeschlechtlichkeit ist für sie eine gesellschaftliche Konstruktion* (Wuttig 2016, 89 ff.). Diese Auffassung bezieht sie

nicht nur auf Gender, sondern auch auf sex. Die Konstruktion geschieht nach Butler durch Sprechakte im Sinne Austins (vgl. 2.2.3.3). Sprache beschreibt nicht nur Sachverhalte in der Welt, sie stellt auch Realität her. Indem nach der Geburt gesagt wird »Es ist ein Mädchen« wird nach Butler nicht eine bestehende Realität beschrieben, sondern diese wird allererst hergestellt. Dabei meint Butler nicht nur, dass ein natürlicher weiblicher Körper eine Prägung erhält. Der Körper entsteht vielmehr erst durch die Prägung. Die Materie ist dabei als völlig unbestimmt gedacht. Im Sinne des Aristoteles (vgl. 4.1.1) erhält eine völlig unbestimmte Materie ihre Bestimmung erst durch die Form. Die Form ist analog der gesellschaftlichen Prägekräfte zu verstehen. Letztere bezeichnet Butler mit Begriffen wie Diskurs oder Zwangsmatrix. Damit grenzt sich Butler deutlich ab von einer Lehre wie sie z. B. Descartes (vgl. 2.2.2.1) vertreten hat (Wuttig 2016). Letzterer ging von einem Dualismus aus. Es gibt einen Körper und eine Seele. Beide sind eigenständig. *Für Butler wird in Anlehnung an Foucault (vgl. 6.2.1.3) und gegen Platon die Seele zum Gefängnis des Körpers. Die gesellschaftlichen Formkräfte produzieren die Körper. Die Intelligibilität (das Formende, das Geistige) dominiert absolut.*

Frauen und Männer werden somit durch die *heterosexuelle Zwangsmatrix* hergestellt. Wer nicht den Kategorien »Mann« oder »Frau« zugeordnet werden kann, hat keinen Wert (Distelhorst 2009, 35 ff.). Grundsätzlich ist für Butler Identität nur als geschlechtliche Identität zu gewinnen. Diese ist aber abhängig von den Anderen. Subjekt und Identität sind keine vorgegebenen Größen, sondern entstehen im Rahmen der menschlichen Entwicklung auf der Basis von Begegnungen mit Anderen. Butler bezieht sich dabei auf den Begriff der *Anrufung*, der durch den französischen Philosophen Althusser (1918–1990) gebildet wurde. Ohne Anrufung durch Andere kann keine Identität bzw. kein Subjekt entstehen.

Im Gegensatz zu Lévinas und Derrida hebt Butler in ihrem frühen Werk (ab 1990) die absolut herausragende Rolle des Geschlechts in den Vordergrund.

Das Beispiel »Frau Sprachlos« enthält als Anrufung die Aussage »Du bist ja arbeitslos«. Damit wird eine Identität geschaffen. Allerdings spielt im Beispiel das Geschlecht explizit keine Rolle. Wenn man auf der Basis der Butlerschen Theorie den Fall analysieren würde, müsste man fragen, inwieweit es eine Rolle spielt, dass Frau Sprachlos eine Frau ist. Nach Butler hat Frau Sprachlos eine zwangsmäßige Einordnung in die Matrix der Zweigeschlechtlichkeit erfahren. Dass sie von einem Freund gefragt wird, ob er sie einladen soll, zementiert in gewisser Weise die herrschende Hierarchie der Geschlechter. Im Sinne Butlers hat Frau Sprachlos zahlreiche Anrufungen erfahren, die sie zu dem gemacht haben, was sie ist. Ihr Frau-Sein nimmt dabei eine zentrale Stelle ein. Jede Anrufung ist eine Festlegung, die Ausschlüsse beinhaltet. Wir wissen nicht, was Frau Sprachlos in ihrem Leben alles wollte. *Nach Butler ist davon auszugehen, dass sie wie alle Frauen auch Neigungen zu anderen Frauen hatte (dies gilt ebenfalls für Männer in Bezug auf Männer).*

Von daher ist das Leben eine Geschichte der Verluste. Bestimmte Neigungen können nicht realisiert werden. Liebesobjekte müssen verworfen werden. Das führt dazu, dass sie nach innen genommen werden, was zu Leiden führt. Ein alles Leben durchziehen-



des Grundleidens resultiert aus der Verwerfung einer offenen, den Mann-Frau-Gegensatz überschreitenden Geschlechtlichkeit.

*In ihrem späteren Werk hat Butler den Fokus über die Geschlechterproblematik hinausgehend deutlich erweitert.* Es geht nun um Themen wie Anerkennung und Subjektwerdung. Jeder ist grundlegend auf den Anderen angewiesen. Frau Sprachlos braucht Andere substanziell. Ihre ganze Lebensgeschichte basiert auf Verflechtungen mit anderen. Die Vorstellung klassischer Philosophen, dass unser Ich uns völlig transparent sein könnte, ist abzulehnen. Descartes oder Husserls Vorstellung eines »Ich denke«, das sich losgelöst von der Welt begründen könnte, ist unhaltbar (Butler 2007).

Frau Sprachlos war durchwegs auf Andere angewiesen, um überhaupt eine Identität zu erlangen. Sie ist der Definitionsmacht der Anderen ausgeliefert. Sie wird angesehen als ob sie Krätze hätte. Es gibt nach Butler keinen Kern – auch keine Seele – auf den sich Frau Sprachlos nun zurückziehen könnte. Sie ist mit Haut und Haaren den Sprechakten Anderer ausgeliefert. Es gibt Frau Sprachlos nicht vor den Sprechakten. Sie wird durch diese permanent in ihrem Sein hervorgebracht.

Für die Soziale Arbeit wird hier in radikaler Weise deutlich, wie sehr der Mensch der Welt ausgeliefert ist. Der Glaube an eine Seele oder ein Ich, die sich jenseits der gesellschaftlichen Zumutungen einen absoluten Schutzraum erhalten, ist nicht haltbar (Ricken/Balzer 2012). Das Soziale erhält bei Butler eine alles überragende Bedeutung. Jede Faser unseres Seins wird von den Mechanismen des Sozialen durchdrungen. Von daher hat Frau Sprachlos keine Verfügungsgewalt über ihr Selbst oder ihre Identität.

Butler hebt nun hervor, dass diese Abhängigkeit für jeden Menschen gilt. Was für Frau Sprachlos gilt, gilt auch für den Freund, der sie als arbeitslos tituiert. Und es gilt ebenfalls für die Frau, die sie ansieht als ob sie eine Krätze hätte. Die *Verletzbarkeit des Menschen* bildet den Ansatzpunkt von Butlers Überlegungen zur *Ethik*. Wenn ich weiß, dass ich auf Quellen fuße, die mir nicht verfügbar sind, werde ich anderen gegenüber *gnädig* sein. *Ich werde das Urteil über andere aufschieben* (Butler 2007). Die Moral besteht häufig darin, zu urteilen, ob andere bestimmte Werte oder Normen beachten. Nach Butler ist gerade diese Vorstellung das Problem. *Die Zurücknahme des Urteils, seine Aussetzung ist der Kern der Ethik*. Von daher würden sowohl der Freund von Frau Sprachlos wie die Frau vom Jobcenter sich entgegen der Ethik im Butlerschen Sinne verhalten. Sie urteilen schnell und erheben sich damit über Frau Sprachlos.

In ihren neueren Büchern und Aufsätzen diskutiert Butler, wieso wir Andere nicht durchgängig als verletzbar ansehen. Warum machen wir derart große Unterschiede? Warum werden Bürger des eigenen Staates als wertvoller angesehen, als Menschen andere Staaten oder gar der dritten und vierten Welt?

Im Beispiel zu Frau Sprachlos würde dies auf die Frage hinauslaufen, wie die Akteure es machen, dass keine Solidarität zu Frau Sprachlos entsteht, sondern abfällige Häme oder Überheblichkeit.

Butler beschreibt in gewisser Weise die soziale Welt als einen Zusammenhang des Zwanges. Verschärft wird diese Sichtweise dadurch, dass der Mensch als Subjekt, Person oder Identität erst im Zusammenhang mit diesem Zwang entstehen kann. *Es gibt keine unberührte gute Natur vor der Einwirkung durch Andere*. Ohne Macht keine Subjekt (vgl. 6.2.1.3). Es fragt sich, ob es angesichts dieser Situation Auswege geben kann (ebd.). Da es kein Subjekt vor der Anrufung gibt, kann die Kritik sich nicht auf eine reine Natur oder ein wahres Sein beziehen. Eine Lösung sieht Butler in der Eigendynamik der Diskurse. Der Diskurs schreibt allgemein vor, was beispielsweise eine Frau oder ein Mann ist. Allerdings geschieht dies nicht nur einmal zu einer bestimmten Zeit. Um wirksam zu sein, bedarf es der *Wiederholung*. Immer wieder muss Frau Sprachlos erfahren, dass sie eine Frau ist und was es bedeutet eine Frau zu sein. Dabei wird in der sozialen Welt der ursprüngliche Diskurs (Summe von Festlegungen) immer wieder aufgerufen. »Du bist eine Frau und das bedeutet...!« Dieser Sprechakt wird gegenüber Frau Sprachlos immer wieder neu geäußert. Dabei wird die ursprüngliche Version zitiert. *Das Zitat ist aber keine Kopie*. Im Sinne Derridas sieht Butler die Wiederholung nicht als Kopie, sondern als *Verschiebung*. Der Kontext wechselt ständig und das bedeutet, dass die Bedeutung sich wandelt.

Frau Sprachlos könnte z. B. gegenüber dem Freund sagen: »Ja ich bin arbeitslos, da habe ich viel Zeit und kann tun was ich will; so habe ich die Chance mich zu verwirklichen«. Damit würde sie der Aussage des Freundes einen neuen Sinn verleihen. Arbeitslos zu sein stünde plötzlich auch in einem positiven Licht.

Butler hat diese *parodistische* Art des Umgangs am Beispiel der Zwangsmatrix der Zweigeschlechtlichkeit vorgeführt. Die Überzeugung von der Natur des Geschlechts wird durch Männer, die Frauen authentischer darstellen als diese es selbst können, in Frage gestellt. Die Dragqueen<sup>2</sup> zeigt uns die Künstlichkeit, die hinter dem scheinbar Natürlichen steht.

---

2 <https://de.wikipedia.org/wiki/Dragqueen> [7.11.2017]

## 7. Rechtsphilosophie

### 7.1 Das ungeliebte, aber doch nötige Recht in der Sozialen Arbeit – und dann auch noch Rechtsphilosophie

Der Diplomsozialpädagoge Fritz Kern betreut im Rahmen einer Erziehungsbeistandschaft den 15-jährigen Nils F. Nils ist wegen verschiedener kleinerer Delikte dem Jugendamt bekannt geworden. Heute ist wieder ein Treffen mit Nils geplant. Als Herr Kern an der Wohnungstür klingelt, öffnet Nils Mutter. Sie hat Tränen im Gesicht. Sie hält Herrn Kern einen Brief entgegen. Dieser kommt von einer Anwaltskanzlei in F. Die Kanzlei Schnorr fordert von Nils' Mutter, bis zum Monatsende 3000,- € zu überweisen. Angeblich hätte Nils gegen das Urheberrecht verstoßen und illegal Musik angeboten. Herr Kern lässt sich von Nils erzählen, was passiert ist. Nils erläutert, dass er nichts gemacht habe und sich keiner Schuld bewusst sei. Da zeigt Herr Kern auf einen mitgeschickten Screenshot, der zeigt, dass Musik von Nils' Rechner aus angeboten wurde. Nils meint hierauf, dass er nur mit einigen Freunden Musik getauscht habe, und zwar mit einem Tauschbörsenprogramm. Herr Kern erkundigt sich bei einem Rechtsanwalt und erhält die Auskunft, dass es hier besser sei, zu bezahlen. Ansonsten drohen weit höhere Kosten. Solche Kanzleien lassen im Allgemeinen nicht locker und setzen Klageverfahren in Gang. Herr Kern überfällt drauf ein intensives Gefühl der Hilflosigkeit, verbunden mit Wut. »Hier stimmt doch etwas nicht, das kann doch nicht gerecht sein« murmelt Herr Kern vor sich hin.

Sozialarbeiterinnen und Sozialpädagogen werden in ihrem beruflichen Handeln in einem starken Maße durch das Recht bestimmt. Dabei ist das Recht in Bezug auf das fachliche Handeln vielfach nicht bloß äußerlich, sondern strukturiert es auch in seinem substanziellen Ablauf. Beispielsweise besagt § 36.2 des SGB VIII Folgendes:

»Mitwirkung Hilfeplan

... (2) Die Entscheidung über die im Einzelfall angezeigte Hilfeart soll, wenn Hilfe voraussichtlich für längere Zeit zu leisten ist, im Zusammenwirken mehrerer Fachkräfte getroffen werden. Als Grundlage für die Ausgestaltung der Hilfe sollen sie zusammen mit dem Personensorgeberechtigten und dem Kind oder dem Jugendlichen einen Hilfeplan aufstellen, der Feststellungen über den Bedarf, die zu gewährende Art der Hilfe sowie die notwendigen Leistungen enthält; sie sollen regelmäßig prüfen, ob die gewählte Hilfeart weiterhin geeignet und notwendig ist. Werden bei der Durchführung der Hilfe andere Personen, Dienste oder Einrichtungen tätig, so sind sie oder deren Mitarbeiter an der Aufstellung des Hilfeplans und seiner Überprüfung zu beteiligen. Erscheinen Maßnahmen der beruflichen

Eingliederung erforderlich, so sollen auch die für die Eingliederung zuständigen Stellen beteiligt werden ...«<sup>1</sup>.

Das Recht gibt hier nicht nur formale Aspekte wie Fristen u. Ä. vor. Es geht auch nicht nur um das Verbot bestimmter Handlungen. Stattdessen wird das Vorgehen in seinem prinzipiellen Ablauf beschrieben. Der Kern ist hier die Partizipation, also die Beteiligung der von der Hilfe Betroffenen. An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass es nicht nur um rechtliche Aspekte, sondern auch um Ethik und Moral geht (Wabnitz 2010, 17).

Warum? Partizipation ist ein Wert, der in den Bereich der Ethik und Moral gehört. Wenn ein Praxisanleiter während einer Anleitung seinen Studierenden vermittelt, dass sie die Klienten beteiligen sollen, dann gehört diese Forderung nicht zum Recht. Teil des Rechts wird die Norm erst, wenn sie bestimmte Merkmale erfüllt. Sie muss z. B. in einem Gesetzbuch niedergelegt sein; sie basiert weiter auf einem ausdrücklichen Beschluss durch eine zuständige Instanz und ist bei Verstoß mit ausdrücklichen Sanktionsfolgen verbunden. Wären die in § 36 SGB VIII genannten Normen nur fachliche oder ethische Vorschriften, dann läge ihnen eben kein ausdrücklicher Beschluss zugrunde, sie wären in keinem Gesetzbuch zu finden und es gäbe auch kein klar festgelegtes Datum der Inkraftsetzung (von der Pfordten 2013, 36 ff.).

Horster (2002) hat die *Unterschiede zwischen Recht und Moral* sehr klar herausgestellt:

»1. Das Recht verzichtet im Gegensatz zur Moral auf Gesinnung, weil es sich bei seiner Durchsetzung auf staatlichen Zwang verlassen kann. 2. Gesetze kommen durch Beschluss des Parlaments zustande, moralische Regeln nicht. 3. Gesetze gelten ab einem bestimmten Datum. Undenkbar ist, dass moralische Werte an einem bestimmten Datum in Kraft gesetzt werden könnten. 4. Im Recht gilt ein bis ins Einzelne geregelter Vorrang bestimmten Rechts vor anderem. Stehen jedoch moralische Werte gleichrangig nebeneinander, ist die individuelle Entscheidung der Betroffenen gefordert.« (ebd., 12).

Durch diese Abgrenzungskriterien ist es möglich, Recht und andere Normen voneinander zu unterscheiden. Dies gilt nicht nur für die Moral, sondern auch für *Brauch, Sitte und Konventionen*.

Die Frage nach dem Verhältnis von Ethik bzw. Moral und Recht gehört zu den Kernfragen der Rechtsphilosophie (Horster 2002, 20 ff.). Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass zahlreiche Rechtsnormen keine moralische Bedeutung haben. Eine Frist ist z. B. moralisch neutral und dient nur der pragmatischen Regulierung eines Vorgangs. Auf der anderen Seite gibt es moralische Normen, die sich nicht oder nicht mehr im Recht niederschlagen. So sind bestimmte Formen der Intrige – andere in die Irre führen oder zu belügen – möglicherweise moralisch verwerflich, werden aber rechtlich nicht erfasst. Es gibt aber auch moralische Normen, die im Recht erfasst sind. Ein Beispiel wäre der oben angeführte § 36 SGB VIII. Hier wird die moralisch und fachlich geforderte Partizipation rechtlich gestützt und damit verbindlich gemacht.

1 [https://dejure.org/gesetze/SGB\\_VIII/36.html](https://dejure.org/gesetze/SGB_VIII/36.html) [7.11.2017]

Auch Herr Kern stellt die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Moral bzw. Ethik. Durch die Frage, ob es gerecht ist, dass Nils Mutter zahlen muss, wirft er die Frage auf, ob das geltende Recht in diesem Bereich auch moralisch angemessen ist.

Neben dieser Frage stellt sich auch die weniger grundsätzliche, ob Nils' Mutter nach geltendem Recht zahlen muss. Herr Kern hat von dem Rechtsanwalt, bei dem er sich erkundigt hatte, bereits die Information erhalten, dass das Vorgehen rechtens sei. Später erfährt er jedoch, dass es hierzu auch abweichende Auffassungen gibt und dass Gerichte Klagen abgewiesen haben, die nach Missachtung der ursprünglichen Zahlungsaufforderung erfolgt sind. Die Frage, wie das geltende Recht anzuwenden ist, ist jedoch keine rechtsphilosophische Frage, sondern wird innerhalb des bestehenden Rechts und der jeweils zuständigen Instanzen entschieden.

Die Rechtsphilosophie gliedert sich in die Teilgebiete *Rechtstheorie* und *Rechtsethik* (Pfordten 2013). In der Rechtstheorie geht es zentral um die Frage, was Recht ist und wie es von anderen Normen unterschieden werden kann. Dabei spielt auch die Frage, ob das Recht ohne Bezug auf die Moral überhaupt definiert werden kann, eine zentrale Rolle (Kirste 2010). Naturrechtliche Positionen (vgl. 7.2) gehen davon aus, dass Recht nur dann tatsächlich Recht ist, wenn es auf Moral, genauer auf die Gerechtigkeit bezogen ist. Teile des nationalsozialistischen Rechts wären nach dieser Auffassung kein Recht. Aus der Perspektive derjenigen, die das betreffende Recht geschaffen haben, mag es sich zwar um Recht handeln. Aus einer übergeordneten Perspektive, die die Gerechtigkeit einbezieht, zeigt sich jedoch, dass dies eine falsche Annahme war und dass es sich tatsächlich niemals um Recht handelte. Dem gegenüber möchte der Rechtspositivismus (vgl. 7.2) das Recht unabhängig von der Moral bzw. der Gerechtigkeit definieren. Die oben angegebene Abgrenzung von Horster geht in diese Richtung, da sie formale Kriterien benennt, um Recht zu identifizieren. Auf inhaltliche Aspekte wie die Gerechtigkeit nimmt sie keinen Bezug. Anders als die Rechtstheorie, die die grundlegende Klärung darüber, was Recht ist und wie es von anderen Normen abgegrenzt werden kann, behandelt, geht es in der Rechtsethik ausdrücklich um das Verhältnis zwischen dem Recht und dem Guten bzw. der Gerechtigkeit. Dabei spielen Überlegungen der Allgemeinen Ethik (vgl. 5.) eine zentrale Rolle. Diese werden dann auf das Recht angewandt.

Rechtsphilosophie für Sozialpädagoginnen und Sozialarbeiter? Man könnte argumentieren, dass eine Kenntnis des bestehenden Rechts ausreicht, um praktische Tätigkeiten ausüben zu können. Auf der anderen Seite soll ein Sozialpädagoge oder Sozialarbeiter Recht nicht nur schematisch anwenden. Gerade die Rechtsphilosophie schlägt eine Brücke zwischen moralischen Prinzipien und dem bestehenden Recht. Dadurch erlangt die Soziale Arbeit eine Vergewisserung einerseits der im bestehenden Recht bereits realisierten moralischen Prinzipien und auf der anderen Seite ein Gespür für noch bestehende Defizite.

In Bezug auf das Recht wird weiterhin eine Haltung geschult, die dazu in die Lage versetzt, bestehende Regelungen zu hinterfragen und in Bezug auf die Ge-

rechtigkeit zu reflektieren. Dies geschieht zwar teilweise in der Praxis, dabei bezieht man sich jedoch im Allgemeinen zu wenig auf die in der Rechtsphilosophie hierzu speziell entwickelten Begriffe und Verfahren. Argumentationen und Rückfragen in Bezug auf bestehendes Recht, können so geschärft und wissenschaftlich profiliert werden.

Im demokratischen Rechtsstaat sind Verfahren etabliert, die es ermöglichen, bestehendes Recht dahingehend prüfen zu lassen, ob es der Verfassung, insbesondere dem Prinzip der Menschenwürde, entspricht. Unter dieser Voraussetzung ist davon auszugehen, dass bestehendes Recht auch mit der Menschenwürde vereinbar ist. Auf der anderen Seite sind grundsätzlich immer Situationen denkbar, die es aufgrund moralischer Erwägungen erforderlich machen, das geltende Recht nicht zu beachten. Bekannte Fälle sind hier die Rassengesetze der Nationalsozialisten oder der Schießbefehl an der Mauer für Soldaten der DDR. Diese Fragen werden in der Rechtsphilosophie intensiv thematisiert, wobei auch Lösungswege für derartige Konflikte vorgeschlagen werden (Zoglauer 1998, 201 ff.).

Sozialarbeiter und Sozialpädagogen sollten in den genannten Bereichen Kompetenz entwickeln. Insbesondere ist es auch wichtig, das Recht nicht nur im Sinne der negativen Freiheit als Einschränkung zu sehen, sondern auch als Motor einer gesellschaftlichen Entwicklung. Man denke hier an die Behindertenrechtskonvention der UN, die Kinderrechtskonvention der UNICEF oder an neuere Entwicklungen im Sexualstrafrecht.

Im Folgenden werden naturrechtliche und rechtspositivistische Positionen der Rechtsphilosophie vorgestellt.

## **7.2 Naturrecht, Vernunftrecht und Rechtspositivismus: Ist Recht gültig, weil es gilt, oder weil es tieferliegende Ursachen für seine Geltung gibt?**

### **7.2.1 Recht von Natur aus: Thomas von Aquin**

Der mittelalterliche Philosoph Thomas von Aquin (1225–1274; vgl. 5.2.2.1) ist ein Vertreter des Naturrechts. Es gibt Recht von Natur aus. Dabei darf man nicht an moderne Naturgesetze wie beispielsweise das Fallgesetz denken. Letzteres besagt, dass eine Bewegung im freien Fall gleichmäßig beschleunigt und darüber hinaus unabhängig von Material, Masse und Form des Körpers ist. Dieses Gesetz bezieht sich auf Tatsachen und ihren Zusammenhang. Es beinhaltet keine Normen, sondern besagt, wie sich etwas in der Welt verhält. Anders das Naturecht. Es gibt dem Menschen bestimmte Werte vor, über die er nicht verfügen bzw. die er nicht beliebig verändern kann (Kunz/Mona 2006). Zum Naturrecht gehören für Thomas Werte wie die Selbsterhaltung, die Ehe oder die Erzeugung und Erziehung von Kindern. Im Sinne des

Aristoteles ergeben sich diese werthafte Bestimmungen des Menschen aus dem Guten, nach dem er strebt (vgl. 2.2.1, 4.1.1 und 5.2.1.1). Der Mensch verfolgt immer schon bestimmte Ziele und er soll sich an dem orientieren, was er von Natur aus verfolgt.

Thomas sieht den Menschen insgesamt weit positiver als andere christliche Ausrichtungen, die die Erbsünde und die Verderbtheit des Menschen ins Zentrum stellen. Der Mensch besitzt die Fähigkeit, grundlegende Zusammenhänge zu erkennen. Er ist nicht grundsätzlich auf einem Irrweg, der nur durch Gottes Eingriff korrigiert werden kann. Er kann stattdessen das Naturgesetz im Sinne eines Naturrechtes erfassen. Dabei unterscheidet Thomas zwischen einem *lex aeterna*, einem *lex naturalis* und einem *lex humana*. Ersteres ist das göttliche Gesetz, das im göttlichen Geist vorliegt. Der Mensch kann dieses erkennen und erfasst es als *lex naturalis*. Das Naturrecht soll die Grundlage aller menschlichen Rechtsschöpfung sein. Das, was von Natur aus das Rechte ist, deckt jedoch bei Thomas nicht alles ab, was es zu regeln gilt. Es bedarf vielfach ausführlicher Detailbestimmungen, die der Mensch im Rahmen seiner Freiheit selbst gestalten kann. Das Naturrecht legt ihn hier nicht im Detail fest.

Wenn man die immense Menge der heute produzierten Gesetze betrachtet, lässt sich im Sinne des Thomas leicht nachvollziehen, dass der größte Teil der Regelungen nicht in einem Naturrecht begründet ist. Hier zählen eher pragmatische und rechtssystematische Aspekte.

Die rechtlichen Regelungen zum Urheberschutzrecht bezogen auf den Fall »Herr Kern« lassen sich schwerlich umfänglich auf ein Naturrecht beziehen. Auf der anderen Seite kennt Thomas ein Naturrecht auf Eigentum und so könnte man argumentieren, dass die Musikbranche sich vor dem unberechtigten Tausch von Musik schützen müsse, um keine übergebührlichen Gewinneinbußen hinnehmen zu müssen. Auch könnte man naturrechtlich betrachtet der Überlegung folgen, dass Eltern für ihre Kinder verantwortlich sind, also Nils Mutter für den Schaden aufkommen muss. Weiter kann man anführen, dass jeder in seinem eigenen Wohnbereich sicherstellen muss, dass keine ungesetzlichen Handlungen vorgenommen werden. Eine Aussage von Nils wie die, dass immer viele Freunde zu Gast waren und er gar nicht wisse, wer alles an seinem Computer war, könnte somit als irrelevant betrachtet werden.

Andererseits können Eltern ihre Kinder nur bis zu einem gewissen Grad beaufsichtigen; weiter ist es auch nicht möglich, alle Gäste in Bezug auf die Nutzung des Computers umfassend zu kontrollieren. Man sieht hier, dass der Gedanke eines Naturrechtes in Fragen der Detaillierung durchaus auf Grenzen stößt.

Grundlegende moralische Normen scheinen jedoch einen anderen Stellenwert zu haben als Detailregelungen. So ist der Schutz des Lebens sicher auf einer anderen Ebene anzusiedeln als eine bestimmte Detailregelung für Einspruchsfristen.

Auf Basis seiner Naturrechtslehre macht Thomas auch Aussagen zum Widerstandsrecht. Ein Gesetz, das nicht mit dem Naturrecht vereinbar ist, kann nicht als Recht angesehen werden. Die Übereinstimmung mit dem Naturrecht ist die Voraussetzung dafür, eine Norm überhaupt als Recht zu bezeichnen. »*Ungerechtes Recht* ist nach



Thomas nicht Unrecht – im Sinne von schlechtem Recht – sondern Nicht-Recht.« (Kirste 2010).

Dies könnte die Vermutung nahelegen, dass das Recht besteht, gegen die Durchsetzung von ungerechtem Recht, dass eben kein Recht ist, Widerstand zu leisten. Hier verfährt Thomas jedoch außerordentlich moderat gegenüber dem Herrscher, da er das Widerstandsrecht sehr stark einschränkt. Im Sinne der Rechtssicherheit darf im Allgemeinen nicht gegen geltendes Recht, auch wenn es ungerecht ist, verstoßen werden. In Anlehnung an Aristoteles spricht Thomas der Gemeinschaft einen sehr hohen Stellenwert zu, so dass ihr Erhalt anzustreben ist, auch wenn Ungerechtigkeit besteht. Der Widerstand gegen den Gesetzgeber würde das Gemeinwesen in seiner Substanz beeinträchtigen – von daher ist Widerstand bei Thomas nur randständig angeführt (Kunz/Mona 2006).

Nach Thomas dürfte Herr Kern Nils Mutter also nicht dazu raten, die Gesetze einfach nicht zu beachten. Dies gilt nach Thomas nicht nur, weil ggf. negative Sanktionen wie Klage und Verurteilung zum Schadenersatz erfolgen könne, sondern weil die Achtung der Gesetze an sich erforderlich ist, um das Gemeinwesen nicht zu gefährden. Herr Kerns Intervention könnte allerdings darin bestehen, Nils Mutter im Rahmen der bestehenden Gesetze zu helfen, sich in ihrem Sinne Recht zu verschaffen. Da Gerichte in Fällen, die zum Dargelegten analog liegen, durchaus unterschiedlich entschieden haben, kann Herr Kern diese Unterstützung auch mit einer gewissen Zuversicht verfolgen.

### 7.2.2 Recht aus der Vernunft: Kant

Kants Verständnis von Moral und Recht basieren bereits auf dem Naturbegriff der modernen Naturwissenschaften. Für Thomas war ein Verständnis von Natur leitend, das der Natur selbst ein Ziel und ein Wesen zuschrieb. Die Moral und das Recht wurden als in der Natur verankert gedacht. Als Ziel des Menschen wurde z. B. die Arterhaltung gesehen. Von daher sollte die Fortpflanzung das Ziel ehelicher Gemeinschaft sein. Nach diesem Verständnis widerspricht eine gleichgeschlechtliche Ehe oder eheähnliche Gemeinschaft der Natur und war damit moralisch und rechtlich abzulehnen (Hauskeller 1999).

Für Kant ist am Ende des 18. Jh. die Natur auf der Grundlage der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Physik Newtons, zu erfassen. Eine so verstandene Natur besitzt keine ihr eigenen Ziele mehr. Die Natur im Sinne der modernen Naturwissenschaften sagt nichts darüber aus, was wir tun sollen. Von daher kann Kant sich bei der Begründung des Rechts nicht auf die Natur beziehen. Trotzdem wird er oft als Denker des Naturrechts bezeichnet (Horster 2002, S. 27 ff.). Wie ist das zu verstehen? Auch nach Kant gibt es für den Menschen unbedingte Vorgaben im Bereich der Moral und des Rechts. Kant will das Recht nicht nur beschreiben und analysieren; er will auch nicht jedes Recht, das ein beliebiger Staat gesetzt hat, als Recht anerkennen. Für Thomas war der Grund das Recht bestimmter Staaten zu kritisieren, der Umstand, dass es dem Naturrecht widersprach. Bei Kant tritt nun an die Stelle der Natur

die Vernunft. Da sich aus der Natur in Bezug auf Moral und Recht nichts ableiten lässt, nimmt Kant eine Untersuchung der Vernunft vor (vgl. 4.1.2). Dabei dürfen empirische Aspekte nicht vorkommen. Z. B. wäre es nach Kant kein akzeptables Argument, dass der Mensch über Eigentum verfügen muss, weil er bedürftig ist (Höffe 2000, 211 ff.). Die Bedürftigkeit ist ein empirisches Faktum. Ein Verweis auf dieses Faktum reicht nicht aus, um die strengen Ansprüche, die Kant an die Argumentation in der Philosophie stellt, zu erfüllen.

Wie kann man auf Basis der Vernunft das Recht begründen? Wichtig ist hier, dass Kant nicht jede rechtliche Einzelregelung begründen will und kann. Es geht nur um Grundsätze. Einzelregelungen dürfen allerdings zu den Grundsätzen nicht im Widerspruch stehen. Menschenrechte wären z. B. fundamentale Regelungen, Einzelregelungen dagegen sind spezifischer und lassen eine Vielzahl von Entscheidungsmöglichkeiten zu.

Für das Recht ist die äußere Freiheit zentral. Kant grenzt Recht und Moral voneinander ab (ebd. 212). Moral bezieht sich auf die Gesinnung und die inneren Überzeugungen, Recht dagegen auf das äußerlich erfahrbare Verhalten. Wenn jemand als Kaufmann Kunden nicht übervorteilt, ist es rechtlich irrelevant, ob er dies aus innerer Überzeugung tut oder aus Angst vor Strafe.

Jeder Mensch soll frei sein. Nun kann nach Kant nicht jeder in beliebiger Weise frei sein. Da der Mensch mit anderen Menschen zusammenlebt, muss seine Freiheit an der Freiheit des anderen ihre Grenze finden: Recht ist seinem Vernunftbegriff nach »... der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann« (Kant nach Höffe 2000, 215). Dabei geht Kant von autonomen Einzelnen aus (Hösle 1988, 467). Ähnlich wie Thomas Hobbes bezieht er sich auf den einzelnen Menschen, der seine Freiheit in einem vorrechtlichen Zustand rücksichtslos ausleben würde (vgl. 6.1.1). Nach Auffassung des britischen Philosophen Hobbes verzichtet der Einzelne aus kluger Überlegung darauf, seine eigene Freiheit uneingeschränkt auszuleben. Der Andere würde es womöglich auch so machen; dies würde zu einem Krieg aller gegen alle führen. Kant reicht diese Argumentation nicht aus, da sie sich ausschließlich auf das Wohlergehen oder Wohlbefinden der Beteiligten bezieht. Es gilt das Motto: Wenn ich dir nichts tue, verschonst du auch mich. Kant möchte das Recht aus der Vernunft ableiten. Dies ist ein strengerer Anspruch an Begründung als wir ihn bei Hobbes finden. Die Vernunft selbst gebietet die Einschränkung meiner Freiheit, da meine uneingeschränkt zur Anwendung gebrachte Freiheit die Freiheit des Anderen verhindern würde. Was Kant anstrebt ist eine Harmonie der einzelnen Freiheiten. Diese Harmonie wird durch das Recht ermöglicht. Die Handlungen jedes einzelnen werden so begrenzt, dass sie zusammen bestehen können und dass größtmögliche Freiheit entstehen kann. Dabei ist für Kant nicht das Glück der Einzelnen entscheidend, sondern die Freiheit.

Würde man Nils Freiheit absolut setzen, dann dürfte es keine Gründe geben, ihm zu verbieten, aus dem Netz heruntergeladene Musik anzubieten. Aber das Recht muss hier eine Balance finden. Die Freiheit der Musikindustrie bzw. der Künstler ist zu berücksichtigen. Nils Willkür – um diesen Begriff Kants zu verwenden –

muss also mit der Willkür der anderen Partei durch eine Regel zur Abstimmung gebracht werden. Von daher kann das Verhalten der Musikindustrie nicht grundsätzlich als Unrecht bezeichnet werden. Dabei bleibt offen, ob die konkreten Regelungen in diesem Fall alle der Vernunft, die hier vermitteln soll, angemessen sind. Für den Sozialpädagogen Fritz Kern zeigt sich jedoch, dass das Anliegen der Musikbranche und der Künstler nicht grundsätzlich als völlig illegitim bezeichnet werden kann.

Die Freiheit kommt nach Kant jedem Menschen dadurch, dass er ein Mensch ist, zu. Die Freiheit ist keine Erwerbung und nichts, was man einem Menschen wegnehmen dürfte (ebd. 218). Damit – so folgert Kant – ist jede Handlung rechtlich erlaubt, die mit der Freiheit jedes Anderen vereinbar ist. Diese Freiheit kommt jedem Menschen vor allen rechtlichen Akten zu.

Das Recht muss sich – im Sinne Kants – legitimieren. Dabei ist nicht wie bei Thomas die Natur die Basis, sondern die Vernunft. Jeder ist frei; seine Freiheit darf nur begrenzt werden, um die Freiheit der anderen zu sichern. Diese Begrenzung muss durch ein allgemeines Gesetz erfolgen. Dabei bezieht sich das Recht nicht auf das innere des Menschen. Der rechtmäßig Handelnde muss nach Kant nicht moralisch oder tugendhaft sein. Die Motive, die Kant im Bereich der Moral besonders wichtig sind, spielen im Recht keine Rolle. Die Regeln müssen lediglich beachtet werden, die Gründe für die Beachtung sind rechtlich nicht relevant.

Nils Gründe, Musik herunterzuladen, spielen rechtlich gesehen keine Rolle. Entscheidend ist, inwieweit sein Handeln gegen rechtliche Normen verstößt. Dabei werden die äußeren Sachverhalte mit den bestehenden Rechtsnormen abgeglichen, um zu entscheiden, ob rechtswidrige Handlungen vorliegen. Würde Nils Mutter im Falle einer Klage durch ein Gericht verurteilt, würde dies Zwangsausübung bedeuten.

Nach häufiger Auffassung sind Zwang und Freiheit nicht vereinbar. Kant kommt hier in seinen Ableitungen aus reiner Vernunft zu anderen Ergebnissen. Gerade dann, wenn eine Freiheit die andere Freiheit gefährdet, ist der Zwang erforderlich, um die Freiheit zu sichern. Kant hält also ganz ausdrücklich Zwang und Freiheit für vereinbar, ja sogar notwendig, um die Freiheit zu sichern. Dabei bezieht Kant sich wiederum nicht auf die menschliche Natur, sondern auf die Vernunft.

Auch das Eigentum ist nach Kant (ebd. 219) nicht durch die menschliche Natur begründet, sondern hängt mit der menschlichen Freiheit – und damit der Vernunft – zusammen. Um Freiheit zu realisieren bedarf es auch des Eigentums (ebd. 220). Grenzen entstehen hier wiederum durch die Freiheit anderer. Wenn mir jemand mein Eigentum wegnimmt, ist dies ein Angriff auf meine Freiheit. Von daher schützt das Recht das Eigentum, um die Freiheit des einen mit der Freiheit des anderen in Einklang zu bringen. Den Kommunismus, der das Eigentum abschaffen möchte, lehnt Kant ab (ebd. 219).

Von daher würden sich aus Kants Philosophie kaum Argumente ergeben, um das völlig freie Kopieren von Daten zu begründen. Im Sinne der Kantischen Philoso-

phie müsste Herr Kern sicherlich auf Nils dahingehend einwirken, dass er die berechtigten Ansprüche von Künstlern und Musikindustrie nachvollziehen kann und künftig auf den Tausch von Musikdateien verzichtet.

### 7.2.3 Recht als Veräußerlichung des freien Willens: Hegel

Die Rechtsphilosophie des deutschen Philosophen Hegels (1770–1831) betrachtet das Recht nicht isoliert, sondern als Teil der gesamten gesellschaftlichen Wirklichkeit. In seinem Werk »Grundlinien der Philosophie des Rechts« behandelt Hegel nicht nur »Gegenstände«, die wir üblicherweise mit dem Recht in Verbindung bringen. Lediglich im ersten Teil, dem, der das abstrakte Recht aufrollt, bezieht er sich auf Themen wie Eigentum, Vertrag, Unrecht, Zwang und Strafe. In den beiden anschließenden Teilen geht es um Moral und um die Sittlichkeit. Unter Sittlichkeit versteht Hegel Institutionen wie die Familie, die bürgerliche Gesellschaft oder den Staat (Schnädelbach 2007, 127 ff.).

Ausgangspunkt der Hegelschen Rechtsphilosophie ist der *freie Wille*. (Hösle 1988, 462 ff.). Der freie Wille ist erst einmal abstrakt, also unbestimmt: »Der an und für sich freie Wille ... ist in der Bestimmtheit der *Unmittelbarkeit*. Nach dieser ist er seine gegen die Realität negative, nur sich abstrakt auf sich beziehende Wirklichkeit ...« (Hegel 2004, § 34). Damit beginnt Hegel mit einem spezifischen neuzeitlichen Gedankengang (vgl. 2.2.2.1). Ausgangspunkt ist nicht mehr die Natur bzw. ein in der Natur verankertes Recht, wie beispielsweise bei Thomas v. Aquin, sondern das Ich bzw. das Subjekt. Das Ich ist in der Lage, sich selbst zum Gegenstand zu machen. Es kann auf sich reflektieren. Dabei stellt es fest, dass es an keinen bestimmten Gegenstand des Triebes oder Interesses gebunden ist. Der Mensch ist frei und kann sich von allen konkreten Bestimmungen lösen. Damit ist er – wie Hegel es ausdrückt – gegen die Realität negativ und damit abstrakt auf sich bezogen. Dieses Merkmal unterscheidet den Menschen auch vom Tier, das in seine Umwelt eingebettet, durch Instinkte gesteuert wird und über keine Vorstellung seines Ichs verfügt. Das Ich ist dabei nicht das konkrete Ich, also nicht die konkrete und individuelle Persönlichkeit, sondern das allgemeine Ich, das allen Menschen gleichermaßen zukommt. In dieser Allgemeinheit ist das Subjekt Person (Hegel 2004, § 35). Das Subjekt weiß sich hier als frei (ebd.). Das Selbstbewusstsein ist nicht konkret, in dem Sinne, dass man z. B. weiß, dass man eine lange Nase hat. Es ist vollkommen abstrakt. Es weiß sich als Person und ist damit allen anderen Menschen in dieser fundamentalen Hinsicht gleich. Das Person-Sein beinhaltet nun die Rechtsfähigkeit (ebd., § 36). Jeder ist Person in dem Sinne, dass er über Menschenwürde verfügt (vgl. 5.2.3). Diese Würde ist allen Menschen gleich. Sie beinhaltet nach Hegel das Gebot: »... sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.« (ebd.).

Der Jugendliche Nils F. verfügt genauso wie jeder andere Mensch über die Personenwürde. Diese ist nichts Spezifisches wie beispielsweise sein Musikgeschmack. Da Nils sich prinzipiell als freies Wesen wissen kann, weiß er auch, dass er mit einzelnen As-

pekten seiner Individualität – wie seinem Musikgeschmack – nicht identisch ist. Als Mensch ist er letztendlich mehr als alle aufzählbaren Aspekte von ihm.

Hegel spricht deshalb im Zusammenhang mit der Person auch von der Unendlichkeit (ebd., § 35). Die Freiheit und die damit zusammenhängende Unendlichkeit begründen somit, dass jeder Mensch Träger von Rechten ist.

Neben diesem allgemeinen Aspekt des Willens zeigt sich bei der Reflexion auch die Besonderheit: »Die Besonderheit des Willens ist wohl Moment des ganzen Bewusstseins des Willens ...« (ebd., § 37). Dabei handelt es sich um Bedürfnisse, Triebe oder zufälliges Belieben.

Dass also Nils eine bestimmte Musik bevorzugt, fällt nach Hegel in den Aspekt der Besonderheit. Hieraus ergeben sich allerdings keine Rechte. Wenn ich gerne etwas Bestimmtes haben möchte, ergibt sich daraus nicht das Recht, es auch zu erhalten. Nils bevorzugt zwar bestimmte Musik, daraus ergibt sich aber kein Recht. Das Recht beschränkt sich darauf, die Person des Anderen nicht zu verletzen. Nils F. verfügt durchaus über die Erlaubnis, eine bestimmte Musik zu hören. Das bedeutet, der besondere Aspekt des Willens führt lediglich zu einer Erlaubnis. Allerdings darf Nils die Musik sich nur dann aneignen, wenn er die Persönlichkeit eines anderen nicht verletzt.

Ein weiterer Aspekt des Willens ist die *Einzelheit* (ebd., § 39). In der Allgemeinheit ist der Wille unbestimmt. Da nichts Bestimmtes gewollt wird, würde dieser Wille in der totalen Handlungslosigkeit enden (Röder 2013). In der *Besonderheit* dagegen wäre der Wille von zufälligen Inhalten abhängig und damit nicht wirklich frei (ebd.). Der Wille hätte dann ein Objekt, z. B. Nahrung oder den Besitz materieller Güter. Ähnlich wie Kant sieht Hegel einen solchen Willen jedoch als unfrei an, da er von der Natur abhängt. Über Bedürfnisse kann der Mensch nicht frei verfügen. Sie treten sozusagen hinter seinem Rücken auf und üben Zwang auf ihn aus. Von daher ist der Wille erst eigentlich frei, wenn er nicht mehr von natürlichen Impulsen geleitet wird. Dies liegt bei der *unmittelbaren Einzelheit* (Hegel 2004, § 39) vor. Die Bedürfnisse werden dann sozusagen durch eine allgemeine Regel, wie die den anderen als Person zu achten, gefiltert.

Allerdings verbleibt der Wille auf dieser Stufe in sich selbst. Dabei verhält er sich zu einer vorgefundenen Natur (ebd.). Hegel meint hier, dass der freie Wille und der Rest der Welt in einem Gegensatz stehen. Während der freie Wille Person ist, bleibt die restliche Welt diesem Anliegen gegenüber gleichgültig. Anders formuliert könnte man sagen, der Mensch hat Ansprüche in Bezug auf Sinn, aber die Welt antwortet ihm nicht. Sie erscheint sinnlos. Hegel sieht den Willen nun als Tätiges, welcher die Gleichgültigkeit der Welt aufhebt und sich Realität gibt (ebd.).

Dieser *allgemeine freie Wille* bildet nun den Ausgangspunkt der Entstehung des Rechts. Dabei ist der Wille abstrakt in dem Sinne, dass er keinen Gehalt in der Welt hat. Der allgemeine freie Wille muss sich Dasein verschaffen: »Das Recht ist zuerst das unmittelbare Dasein, welches sich die Freiheit auf unmittelbare Weise gibt ...« (Hegel 2004, § 40). Das Recht ist nach Hegel also das Dasein des freien

Willens. Der dem Recht vorgelagerte freie Wille ist somit nur der Anfang einer Entwicklung. Die Freiheit ganz abstrakt genommen, führt zu keiner Wirklichkeit. Um Wirklichkeit zu werden muss der Wille nach außen treten. Dies geschieht durch das Recht. Die erste Form in der der freie Wille Dasein bekommt, ist dabei das Eigentum.

Ähnlich wie Kant gehören für Hegel die Freiheit und das Eigentum zusammen. Das Eigentum ist die äußere Sphäre der Freiheit (Ritter 2014, 55 ff.). Diese Bestimmung der Freiheit ist nach Hegel jedoch noch abstrakt. An die Freiheit schließt sich der Vertrag an. Dadurch kommt ein neuer Aspekt ins Spiel. Im Vertrag anerkenne ich den anderen als Person. Ich unterscheide zwischen Personen und Sachen. Personen sind Rechtssubjekte, die Verträge schließen können. Letztere beziehen sich auf Sachen, die auch den Eigentümer wechseln können – eben auf der Basis von Verträgen.

Unabhängig von den Details der Argumentation Hegels lässt sich hier sehen, dass bestimmte Fähigkeiten – wie der, den anderen als Person zu sehen –, dem Menschen nicht von Natur aus gegeben sind. Sie stellen sich sozusagen erst im Laufe der Geschichte der Menschheit ein. Der Begriff des Eigentums oder des Vertrages gehören nicht zur menschlichen Natur bzw. sind nicht aus einem natürlichen Recht ableitbar. Sie können auch nicht aus einer reinen Innerlichkeit hervorgebracht werden. Der Respekt den der Mensch anderen Menschen entgegenbringen soll, ist für Hegel beispielsweise keine Forderung, die sich aus der Natur oder einer reinen, im inneren des Menschen befindlichen Vernunft, ergibt. Um zur Wirklichkeit zu werden müssen Forderungen in der äußeren Welt übersetzt werden. Das Recht ist somit eine Form, das Innere nach außen zu tragen und ihm dadurch eine reale Wirklichkeit zu geben.

Der deutsche Philosoph Axel Honneth (\*1949) rekonstruiert Hegels Argument, indem er das Eigentum als erste »Veräußerlichung« ansieht (Honneth 2011, 134). Als abstrakte Personen sind alle gleich. Die Menschenwürde kommt einem jeden zu. Jeder ist Rechtssubjekt, also Träger von Rechten. Das Recht gilt ohne Ansehen der Person. Der Wille will jedoch nicht nur die Allgemeinheit, sondern auch die Individualität. Das Eigentum bildet den ersten Rahmen, in dem ich mich in besonderer Weise entäußern kann. Ich habe ein ganz bestimmtes Eigentum, das ich in spezifischer Weise bearbeiten kann. Dadurch werde ich etwas Besonderes. Die Anerkennung bezieht sich dann nicht nur auf meinen allgemeinen Status als Menschen, sondern auch auf die ganz spezifische Ausgestaltung meines Menschseins. Das Recht schafft einen allgemeinen Schutzraum, der es mir ermöglicht, mein individuelles Sein zu kreieren.

Die Musikindustrie bzw. einzelne Künstler realisieren ihren freien Willen durch das Eigentum. Dieses kann nur durch Vertrag an andere übertragen werden. Eine Übertragung gegen den Willen des Eigentümers ist Unrecht. Von daher zieht es – so Hegel – die Strafe nach sich. Durch das Unrecht wird das Recht beschädigt. Die Strafe stellt das Recht in seiner Geltung wieder her. Das Unrecht fasst Hegel auch als Zwang. Der Zwang richtet sich gegen die Person, deren Eigentum eine Sache ist. Durch die unrechtmäßige Aneignung eines Gegenstandes, durch eine Person, die nicht Eigentümer ist, erfährt der Eigentümer einen Zwang. Die Strafe ist für Hegel ein zweiter Zwang. Dadurch wird der ursprüngliche Zwang aufgehoben und das Recht wieder hergestellt: Die Strafe demonstriert, dass die Norm nach wie vor maßgeblich ist (Mohr 2014, 107).

Zentral für Hegels Theorie des Rechts ist nun, dass die Aufeinanderfolge der Begriffe Eigentum, Vertrag, Person, Unrecht und Zwang nicht beliebig ist, sondern sich aus der Sache ergibt. Von daher ist das Recht für Hegel keine beliebige Setzung, sondern es folgt sich in seinen Grundzügen aus dem anfänglich abstrakten freien Willen. Dieser ist vergleichbar einem Samen, einem Keim, der die weitere Entwicklung ist sich trägt. Als Beispiel kann man das Unrecht anführen. Das Unrecht negiert das Recht. Die Strafe wiederum ist die Negation des Unrechts. Somit kann man die Strafe als Negation der Negation des Rechts auffassen.

In der gesamten Wirklichkeit liegen nach Hegel Strukturen vor, die nach vergleichbaren Grundmustern aufgebaut sind. Einer These folgt eine Antithese, die die These negiert. An die Antithese schließt sich eine Synthese an. Diese Muster finden sich im Großen und Kleinen, in der Natur, aber auch in der Welt des Geistes. So bildet als zweiter Teil der Rechtsphilosophie Hegels die Moralität die Negation des abstrakten Rechts. Man könnte dann Herrn Kerns (Praxisbeispiel) Gefühle der Hilflosigkeit und Wut als moralische Empörung ansehen, die sich auf ein ungerechtes Recht beziehen.

Hegel bezieht die Moral in eine Gesamtentwicklung ein. Sie wird nicht als absolutes Gewissen gefasst, das über den Dingen schweben kann. Die Moral ist selbst von Voraussetzungen abhängig, beispielsweise der Erziehung zu moralischem Verhalten. Um den freien Willen zu realisieren, ist somit nicht nur das abstrakte Recht nötig, sondern auch der moralisch motivierte Protest und weitere Institutionen, die die Moral und das Recht ermöglichen bzw. absichern. Solche Institutionen sind insbesondere die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat.

Die Reaktion des Sozialpädagogen Kern in Bezug auf das Schreiben der Anwaltskanzlei ist somit im Sinne Hegels nicht ohne Voraussetzungen. Seine moralische Empörung hängt ab von seiner Sozialisation und Erziehung. Aber auch die Sozialisation und Erziehung von Herrn Kern sind eingebettet in größere Zusammenhänge. Erziehungsvorstellungen und -praktiken entwickeln sich im Laufe der Geschichte. Somit hängen die einzelnen Aspekte – Recht Moral und Sittlichkeit – für Hegel zusammen.

Einzelne Aspekte zu isolieren, ist eine Abstraktion. Von daher trägt der erste Teil der Rechtsphilosophie auch den Titel »Abstraktes Recht«. Hier wird das Recht erst einmal isoliert betrachtet. Es kann allerdings in diesem Status nicht verbleiben. Von der Sache her drängt es weiter. Hegel nennt den inneren »Motor«, der die einzelnen Aspekte überwindet und zu höherwertigen Formationen befördert »Dialektik«. Die Dialektik ist für Hegel eine Realität und ein Verfahren. Als Verfahren geht es bei der Dialektik darum, in einem Begriff seine Widersprüche aufzuzeigen. In Bezug auf das Unrecht wurde gezeigt, dass dieses nach Hegel keinen Bestand hat, da es sich gegen das Recht wendet und die Bestrafung als notwendige Wiederherstellung des Rechts nach sich zieht. Als Realität ist Dialektik der Umstand, dass sich die Sachen (Logik, Natur und Geist) selbst in Widersprüchen bewegen. Das Unrecht ist die Negation des Rechts; die Strafe die Negation der Negation des Rechts.

Hegel ist damit als Rechtsphilosoph dem Naturrecht im weitesten Sinne zuzuordnen (Hoerster 2002, 27 ff.). Im Gegensatz zu Thomas v. Aquin bezieht Hegel sich



jedoch ausdrücklich nicht auf die Natur. Es gibt für Hegel keinen natürlichen Gegenstand. Jeder Gegenstand ist bereits Produkt menschlicher Arbeit. Die reine, unberührte Natur ist uns gar nicht zugänglich. Von daher kann sie auch nicht die Quelle sein, aus der wir die Normen unseres Handelns herauslesen könnten. Hegel bezieht sich somit nicht auf eine unbearbeitete Natur, sondern auf eine Natur, die durch Begriffe und Handeln bereits verändert wurde.

Trotz der Dynamik, die Hegels Ansatz auszeichnet, wird das Recht von ihm nicht als beliebige Setzung – im Sinne des Rechtspositivismus (vgl. 7.2.5) – aufgefasst. Der normative Maßstab für Hegel kommt aus der Vernunft. Diese liegt aber nicht bereits zu Beginn vor, sondern ist das Ergebnis eines langen Prozesses. Der freie Wille ist am Anfang nur abstrakt. Erst nachdem er ins Äußere tritt, zuerst als Recht, dann als Moral und letztlich als Sittlichkeit wird die Vernunft konkret. Dabei ist der Weg der Vernunft kein beliebiger, sondern er folgt einer Logik, die die Sache selbst an sich trägt. Die Moralität beispielsweise fordert von sich aus die Institution. Erst durch diese erhält sie Bestand und Grundlage. Eine Kritik an Menschen, die zu wenig Eigenverantwortung übernehmen, würde nach Hegel zu kurz greifen. Ohne entsprechenden sozialen Rahmen (Sittlichkeit in Form von Familie, Gesellschaft und Staat) kann Eigenverantwortung nicht entstehen. Bestimmte subjektive Haltungen setzen bestimmte Prozesse der Bildung und Erziehung, der sozialen Absicherung sowie ein entsprechendes gesellschaftliches Gesamtklima voraus.

Auch Soziale Arbeit lässt sich im Sinne Hegels als Institution (Form der Sittlichkeit) fassen. Die Motivation anderen zu helfen, wird durch die Institution auf Dauer gestellt. Das abstrakte Recht (z. B. das Kinder- und Jugendhilfegesetz) kann eine bessere Welt nicht von sich aus hervorbringen. Um Realität zu werden, bedarf es der moralischen Motivation von Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern und weiter der Institutionen, die die Motive stabilisieren bzw. auf Dauer stellen.

In Bezug auf die Frage, ob Hegels Theorie auch eine Kritik konkreter Gesetzgebung ermöglicht, ist eine von dem deutschen Philosophen Vittorio Hösle (\*1960) vorgenommene Differenzierung wichtig. Hösle (1988, 484) unterscheidet:

- Normen, die unmittelbar aus der Vernunft folgen,
- Normen, die mit der Vernunft zusammenstimmen,
- Normen, die keinen direkten Bezug zur Vernunft haben und sich aus den historischen Rahmenbedingungen ergeben.

Die zuletzt genannten Normen tragen nach Hegel das Moment des Zufalls an sich. Sie können letztlich nicht durch die Vernunft abgeleitet werden. Für die Frage, ob Recht gerecht ist oder nicht, ist die Übereinstimmung (Kompatibilität) mit Normen, die aus der Vernunft folgen, entscheidend. So hat Hegel ausdrücklich Teile des römischen Rechts kritisiert. Dabei stand der Aspekt im Vordergrund, dass in Letzterem nicht alle Menschen als Personen anerkannt waren.

Legt man den Begriff des Eigentums zugrunde, müsste man zu dem Urteil kommen, dass Nils Verhalten Unrecht ist. Genauer müsste man nach Hegel von unbefangenen Unrecht sprechen, da Nils sich nicht bewusst war, ein Unrecht zu begehen. Das Unrecht galt Nils für Recht (Mohr 2014, 98; Hegel 2004, § 83). In der aktuellen Diskussion wird allerdings der besondere Status des geistigen Eigentums herausgestellt. So fordert die Piratenpartei freies Kopieren und freie Nutzung von geistigem Eigentum<sup>2</sup>. Gleichzeitig wäre noch zu berücksichtigen, inwieweit Nils Mutter die Aktivitäten ihres Sohnes zu verantworten hat. Weiter ist das Agieren der Anwaltskanzlei (Klageandrohung) ein Aspekt, der unabhängig von der Frage, ob Nils Verhalten Unrecht war, zu prüfen wäre.

Insgesamt beinhaltet der Fall zahlreiche Aspekte, für die sich aus der hegelschen Theorie kein positives Recht herleiten lässt. Allenfalls kann die Kompatibilität zu Normen, die aus der Vernunft folgen, geprüft werden. Dabei ist der Verstoß gegen das Recht auf Eigentum deutlich. Allerdings wirft die Thematik des geistigen Eigentums die Frage auf, inwieweit hier Hegels Eigentumsbegriff, der sich auf Sachen bezieht, greift.

#### 7.2.4 Recht basiert auf dem Diskurs: Habermas

In 6.2.1.1 wurde bereits die Lebenswelttheorie von Jürgen Habermas (\*1929) vorgestellt. In »Faktizität und Geltung« (1992) entwickelt er eine Rechtstheorie. Dabei bezieht er Recht auf Moral. Das bedeutet, dass beide fundamental zusammenhängen. Diese Auffassung steht deutlich gegen die Position der Rechtspositivisten wie sie beispielsweise Hans Kelsen (vgl. 6.2.5) vertritt.

Allerdings kann man Habermas weder zu den Vertretern des Naturrechts (vgl. 7.2.1), noch des Vernunftrechts (vgl. 7.2.2 u. 7.3.3) rechnen. Seine Basis ist die Diskurstheorie. Das Prinzip dieser Theorie ist das Diskursprinzip. Es lautet: »Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen können« (Habermas nach Horster 2010, 61). Die Legitimation wird somit nicht über Inhalte geleistet, sondern über das Verfahren. Das Diskursprinzip bezieht sich nun nach Habermas auf die Moral und das Recht.

In modernen Gesellschaften ist die Komplexität derart angewachsen, so dass man sich nicht mehr auf die Moral alleine verlassen kann. In der griechischen Antike konnte Sokrates Moral und Recht noch gleichsetzen. Heute ist dies definitiv nicht mehr möglich. Zahlreiche rechtliche Regelungen sind komplex und hochgradig differenziert, so dass die moralische Haltung nicht ausreicht, um zu einer angemessenen Entscheidung in Bezug auf richtiges und falsches Handeln zu kommen.

Im Gegensatz zur Moral kann die Einhaltung des Rechts erzwungen werden. Somit kann die Motivation, das Recht einzuhalten, durch Zwang sichergestellt werden. In Bezug auf die Moral galt dies nur in früheren Gesellschaften. In der heuti-

---

2 <https://www.piratenpartei.de/politik/wissensgesellschaft/urheberrecht/> [7.11.2017]

gen Gesellschaft ist die Lage jedoch unübersichtlich, so dass oft unklar ist, welche moralische Regel gilt und wie sie anzuwenden ist. Durch das Recht werden diese Fragen eindeutig geklärt. Ggf. schaffen Fachjuristen, z. B. im Gerichtsverfahren Eindeutigkeit.

Die von Habermas beschriebene Verunsicherung können wir in Bezug auf Herrn Kern durchaus feststellen. Herr Kern hat das »Gefühl«, dass die Rechtsnorm problematisch ist. Allerdings kann er aufgrund seiner Moralvorstellungen keine klare Positionierung hervorbringen. Letztlich muss ein Gericht prüfen, wie das Handeln von Nils zu bewerten ist.

Die Legitimität des Rechts ist für Habermas an das Verfahren gebunden. Hier ist das Demokratieprinzip entscheidend (Horster 2010, 64). Durch die festgelegten Verfahrensregeln ist definiert, in welcher Weise Recht zustande kommt. Das Demokratieprinzip ist das Gegenstück zum Diskursprinzip. Der Gesetzgeber bildet Recht nach Verfahrensweisen, die dem Diskursprinzip in gewisser Weise entsprechen. Das Urheberrecht ist durch demokratische Prozesse zustande gekommen. Von daher ist es nach Habermas nicht nur legal, sondern auch legitim. Legalität hieße, dass das Recht gilt, weil es gilt. Dies wäre die rein rechtspositivistische Position. Nach dieser Auffassung wäre auch das Recht einer Diktatur, das menschenverachtendes und einzelne Gruppen diskriminierendes Recht schafft, Recht. Legitimität fordert mehr als Legalität. Das Recht gilt hier nicht nur, weil es gilt, sondern weil es in demokratischen Verfahren erzeugt wurde. Die Demokratie gewährt durch Verfahren die Berücksichtigung aller Betroffenen. Das Volk wählt die Legislative und bestimmt damit indirekt selbst das Recht. Es regiert sich letztendlich selbst.

Das Diskursprinzip, das der Moral angehört, bildet somit die Grundlage auch der Demokratie. Recht kann in diesem Zusammenhang nicht über eine menschliche Natur oder über eine Reflexion der Vernunft begründet werden. Entscheidend ist für Habermas die Zustimmung der Betroffenen. Im Grunde schafft dieser Grundsatz hohe Offenheit in Bezug auf die weitere Rechtsentwicklung und schließt aus, dass Eliten (auch geistige Eliten) im Alleingang die rechtliche Entwicklung bestimmen.

Grundsätzlich wäre es also in der Demokratie möglich, dass das Recht in Bezug auf den Urheberschutz geändert wird. Allerdings sind hier entsprechende Mehrheiten erforderlich. Eine Ableitung des Rechts auf Eigentum aus der menschlichen Natur oder aus dem freien Willen (wie bei Kant und Hegel), ist in Habermas Theorie nicht vorgesehen.

### 7.2.5 Recht gilt, weil es gilt: Kelsen

Im Gegensatz zum Naturrecht eines Thomas v. Aquin oder auch zum Vernunftrecht von Kant und Hegel betrachtet der aus Österreich-Ungarn stammende Rechtswissenschaftler Hans Kelsen (1881–1973) das Recht ohne Bezug zur Moral oder zur Vernunft. Das Recht ist eine Tatsache, die man wertfrei als vorliegend feststellen kann. Kelsens Position wird dem Rechtspositivismus zugeordnet. Dieser will keine Werturteile fällen. Stattdessen geht es um die typische Struktur des Rechts (Horster 2002, 69).

In Bezug auf die Reaktion des Sozialpädagogen Fritz Kern müsste man vom Rechtspositivismus ausgehend feststellen, dass die moralische Kritik von Herrn Kern in Bezug auf das Recht bedeutungslos ist. Moralische Ansprüche sind keine rechtlich relevanten Aspekte. Es ist lediglich zu fragen, wie das bestehende Recht strukturiert ist. Ein Bezug auf Gerechtigkeit ist direkt nicht möglich.

In »Was ist Gerechtigkeit« (2000) zeigt Kelsen, dass alle historischen Versuche, Gerechtigkeit inhaltlich zu definieren, gescheitert sind. Letztlich bleibt das geregelte Verfahren der einzige Weg, um das Recht zu legitimieren. Herr Kern könnte also nur die Frage stellen, ob das bestehende Recht im Rahmen legitimer Verfahren der Gesetzgebung entstanden ist. Ein Bezug auf die Natur oder die Vernunft ist problematisch, häufig sogar gefährlich, da beides nach Kelsen Leerformeln sind, die sehr unterschiedlich gefüllt werden können. So wurde in der Geschichte der Rechtsphilosophie die verschiedengeschlechtliche Ehe als natürlich oder vernünftig bezeichnet, was gleichzeitig ein Verbot gleichgeschlechtlicher Partnerschaften beinhaltete. Auf der anderen Seite könnte man es auch als natürlich oder vernünftig bezeichnen, dass Menschen ihr Sexualleben selbst bestimmen und als einzige Einschränkung die Freiheit der Anderen akzentuiert wird. Das bedeutet, dass homosexuelle Paare das Recht anderer nicht beschränken und dass deshalb keinerlei Grund besteht, diese Beziehungsform zu diskriminieren.

Wenn Natur und Vernunft Recht nicht legitimieren können, stellt sich die Frage wie es dann zur Erzeugung und Geltung einer Rechtsnorm kommen kann (Horster 2002, 70). Kelsen weist hier auf den Zusammenhang der Rechtsnormen hin. Neue Normen werden auf der Grundlage bestehender Normen hervorgebracht. Hier spielen auch Verfahrensregelungen eine entscheidende Rolle. Das Urheberrecht gilt, weil es mit bestehenden Gesetzen vereinbar ist und weil bei seiner »Erzeugung« die festgeschriebenen Verfahren korrekt angewandt wurden. Horster formuliert pointiert: »Recht erzeuge sich selbst durch Bezugnahme auf sich selbst« (ebd. 70).

Kelsen distanziert sich somit deutlich von Ideologien, die durch das Natur- und Vernunftrecht vertreten wurden. Natur und Vernunft wurden missbraucht, um entweder das bestehende Recht zu rechtfertigen und ihm höhere Weihen zu geben. Revolutionäre Bewegungen bezogen sich ebenfalls auf Natur und Vernunft, begründeten dadurch jedoch, dass die bestehende Rechtsordnung der Natur oder der Vernunft widerspricht.

Jedes Recht ist somit nach Kelsen von anderem Recht abhängig. Man kann hier eine Kette bilden, die Schritt für Schritt zurückführt.

Die Klagedrohung gegenüber der Mutter von Nils führt zum Urheberschutzrecht. Dieses wiederum auf die Gesetzgebung des Bundestages. Die Grundlage des Gesetzgebungsverfahrens bildet die Verfassung bzw. das Grundgesetz. Was legitimiert dann das Grundgesetz? Hier verweist Kelsen nicht auf natürliche Grundrechte o. Ä., sondern auf weitere Setzungen, die letztendlich auf eine »Grundnorm« (ebd., 73) verweisen.

Die Grundnorm bleibt inhaltlich unbestimmt. Sie ist lediglich Ausdruck eines Sollens, das für verschiedenste Inhalte offen ist. Das Recht einer Räuberbande ist intern für Kel-

sen Recht. Zwar widerspricht es dem Recht des Staates, in dem sich die Bande aufhält. Betrachtet man jedoch die Räuberbande isoliert, kann man kein Kriterium finden, das dagegen spricht, die von ihr hervorgebrachten Normen Recht zu nennen. Von daher ist für Kelsen das Recht unter der Naziherrschaft tatsächlich Recht (ebd., 74).

Jedes Recht beinhaltet ein »Sollen«. Dieses ist nicht auf Tatsachen zurückführbar. Gerade im Naturrecht wird – laut Kelsen – dieser Fehler gemacht. Man schließt daraus, wie etwas ist, wie es sein soll. Hier handelt es sich um einen *naturalistischen Fehlschluss*. Von daher muss jede Rechtsnorm auf eine weitere Rechtsnorm zurückgeführt werden. Um hier einen Rückgang ins Unendliche zu vermeiden, nimmt Kelsen die »Grundnorm« an. Diese ist allerdings nicht als Tatsache feststellbar. Die Grundnorm ist eine Hypothese. Sie begründet das Recht und seine Geltung rein formal. Wenn das Recht vorliegt, muss es einen ursprünglichen Akt der Inkraftsetzung gegeben haben. Dieser kann nicht empirisch festgestellt werden. Allerdings ist dieser Akt eine Denknöwendigkeit. Ansonsten fiel das bestehende und damit geltende Recht ins Bodenlose.

Kelsen unterscheidet zwischen der reinen Rechtslehre und der Rechtsphilosophie. Allerdings begreift er die Rechtsphilosophie nicht als ethische Begründung des Rechts, sondern als Rechtspolitik (ebd., 78). Die Pointe der Überlegungen besteht gerade darin, dass man das Recht nicht philosophisch, d. h. für Kelsen in einem absoluten Sinne, begründen kann. Das Recht resultiert aus politischen Prozessen, die sich auf kein absolutes Fundament beziehen können.

Fritz Kern hätte im Sinne der Theorie Kelsen keine Möglichkeit auf Natur oder Vernunft Bezug zu nehmen. Jeder Staat regelt das Urheberrecht nach seinen Vorstellungen, die möglicherweise das Resultat politischer Auseinandersetzungen waren. Es gibt kein Urheberschutzrecht, das der Natur oder Vernunft entspricht. Auch das Eigentum ist nichts, was man aus der Natur oder wie Hegel aus dem freien Willen ableiten könnte. Das Recht gilt, wenn es korrekt zustande kam. Wissenschaftlich lässt sich dann nichts mehr sagen, wenn sich trotzdem Protest meldet, lässt sich dieser nicht allgemein oder objektiv begründen.

Um die Geltung des Rechts zu verstehen, kann Herr Kern sich auf die Grundnorm beziehen. Diese ist eine Hypothese, die einen ursprünglichen Akt der Setzung annimmt, der allerdings nicht beobachtbar ist. Er bildet jedoch die Voraussetzung, um Recht überhaupt als eine Sollensordnung verstehen zu können.

Das Recht einer Räuberbande kann ebenfalls als Recht betrachtet werden. Auch dieses Recht basiert auf einer Grundnorm, die hypothetisch unterstellt werden kann. Allerdings befindet sich die Räuberbande – es könnte sich auch um eine Clique gewalttätiger Jugendlicher handeln, die sich einen Kodex gegeben hat – in einem größeren Kontext. Von daher lassen sich räuberische Akte, die nach außen gehen, nicht rechtlich begründen, da sie die Rechte von Menschen berühren, die nicht zur Räuberbande gehören. Für diese gilt ein anderes Gesetz, z. B. das Grundgesetz und das damit verbundene Verbot, die Würde des Menschen anzutasten.

Soweit wäre das Recht der Räuberbande auf den engen Rahmen ihrer Innenbeziehungen anwendbar. Sobald jedoch Personen betroffen sind, die nicht zur Räuber-

bande gehören, würden diese unter das Recht des umfassenderen Sozialverbandes fallen. Die Problematik dieser Überlegungen ist, dass letztlich kein objektives Urteil über das richtige Recht gefällt werden kann. Übernahme nämlich – aus welchen Gründen auch immer – die Räuberbande die Weltherrschaft, dann würde deren Recht gelten. Eine Instanz der Kritik, wie sie das Natur- oder Vernunftrecht zur Verfügung stellen, würde dann nicht mehr zur Verfügung stehen.

## 8. Anthropologie

### 8.1 Anthropologie als philosophische Teildisziplin

Sozialpädagogikstudentin Melanie hat heute ihre Praxisprüfung. Sie ist sehr aufgeregt. Ihr Professor, Herr M., wird wahrscheinlich die meisten Fragen stellen. Neben ihm prüft eine Vertreterin aus der Praxis, die Diplomsozialpädagogin Gerda Pichelmann. Melanie berichtet von ihrem Praxiseinsatz. Sie arbeitet in einem christlich ausgerichteten Hospiz in der Sterbegleitung. Melanie hat Frau T. vor ihrem Tod erzählt, dass es im Jenseits sehr schön sei und dass Gott dort für uns einen Platz geschaffen habe. Prof. M. fragt Melanie hierauf, ob sie selbst an Gott und ein Leben nach dem Tod glaube. Melanie verneint dies, bekennt sich zum Atheismus und erläutert den beiden Prüfern, dass man in einer christlichen Einrichtung den Erwartungen entsprechen müsse. Zudem wolle sie die Patienten nicht beunruhigen. Der Verweis auf die schöne Zukunft, die sie erwartet, bedeute Hoffnung für Frau T. und eine Mitteilung von Melanie, dass sie nicht gläubig sei, würde Frau T. nur ängstigen und verwirren. »Das müsse man ihr vor dem Tod ersparen«.

Heidegger (vgl. 2.2.2.3) hat in seiner Vorlesung »Grundbegriffe der Metaphysik« (1983) Logik, Physik und Ethik als die drei Schuldisziplinen der Philosophie benannt. In der Schulphilosophie mit ihren Teildisziplinen sieht er einen Verfall der ursprünglichen altgriechischen Philosophie. Letztere geht in ihr aufs Ganze – beispielsweise geht es bei Platon und Aristoteles (vgl. 2.2.1 u. 4.1.1) um letzte Fragen nach dem Sinn des Menschen und der Welt. *Teildisziplinen zerstückeln diesen Gegenstand, servieren ihn in Häppchen, um ihn Schülern und Studenten mundgerecht servieren zu können.*

Im Laufe der Geschichte der Philosophie haben sich immer weitere Teildisziplinen etabliert (Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie, Ästhetik usw.). Die Anthropologie erscheint nach Heidegger unter diesen Teildisziplinen die fragwürdigste zu sein. Obwohl Heidegger beispielsweise in »Sein und Zeit« (1967) das menschliche Dasein thematisiert, spricht er sich deutlich dagegen aus, seine Untersuchungen der Anthropologie zuzuordnen. Im Zentrum steht – so Heidegger – die Frage nach dem Sein (ebd.). Der Mensch ist ein Seiendes, das sich auf das Sein versteht. Von daher ist nicht bei irgendwelchen Fakten über den Menschen anzusetzen, sondern bei seinem elementaren Grundverständnis von Sein. Heideggers Todesanalyse (Lacina 2009, 51 ff.) ist beispielsweise deshalb nicht als Lehre vom Menschen bzw. als Anthropologie zu verstehen. Der Tod zeigt uns, wie wir Sein verstehen müssen. *Unsere Endlichkeit wirft uns auf uns selbst zurück und vereinzelt uns.* Erst dadurch werden wir ein eigentliches Dasein, das sein Leben wirklich ernst nimmt. Dieser Ernst ist nun wiederum nicht im Sinne der Psychologie oder der Lehre vom Menschen als einer Teildisziplin (Anthropologie) zu verstehen. Der Ernst unseres Daseins macht uns deutlich, dass das Sein im Ganzen kein bleibender Bestand ist. *Das Sein ist wesentlich endlich.* Es



ist schöpferisch als Werden, was seinen möglichen Rückzug und sein Vergehen beinhaltet. Eine Überzeugung, die von einem ewigen Leben oder einem Weiterleben nach dem Tode ausgeht, orientiert sich an der Vorstellung, dass Sein zeitlos bzw. ewig ist. Gerade diese Vorstellung unterbindet aber den Ernst des Daseins und macht es zu einer unverbindlichen Angelegenheit, da endlos Zeit – zumindest unter Einbeziehung des Jenseits – zur Verfügung steht.

Entgegen seiner deutlichen Abgrenzung gegen die Anthropologie wird Heidegger in Lehrbüchern immer wieder der Anthropologie zugeordnet (z. B. Hartung 2008, 99; Danzer 2011, 59 ff.). Dies ist allerdings kein Sonderfall. Auch andere Philosophen, bei denen die Frage durchaus berechtigt ist, ob man ihre Lehre als Anthropologie auffassen kann, werden als Anthropologen angeführt. So behandelt Baum (2000) u. a. Luhmann, Sartre, Foucault oder auch Lévinas als Anthropologen.

Diese *mangelnde Eindeutigkeit* lässt sich am besten auflösen, indem man die Anthropologie nicht als systematische Lehre oder Zentrum der Philosophie auffasst. In diesem letzteren Sinne würde man unter Anthropologie lediglich einen *bestimmten Aspekt* einer philosophischen oder anderen Theorie verstehen. Der Aspekt, der damit in Frage steht, ist das Menschenbild. Wenn also im Folgenden die Theorien von Sartre, Buber, Cassirer und Blumenberg vorgestellt werden, geht es nicht um deren ganze Theorie, sondern um das Menschenbild dieser Ansätze. Der Vorteil dieses Zugangs liegt darin, dass man über die Philosophie hinausgehend auch Theorien anderer Disziplinen auf ihr Menschenbild hin untersuchen bzw. systematisieren kann.

Eine *Ausnahme* innerhalb der Geschichte der Philosophie bildet die »Philosophische Anthropologie«, die von den deutschen Philosophen Plessner (1892–1985), Gehlen (1904–1976) und Scheler (1874–1928) vertreten wurde. »Philosophische Anthropologie« bildet hier einen Eigennamen, der sich genau auf die Lehren dieser drei Philosophen bezieht. Oft wird in diesem Zusammenhang auch von der »philosophischen Anthropologie im engeren Sinne« gesprochen. In diesen Ansätzen wird die Anthropologie ins Zentrum der Philosophie gesetzt. Der Aufbau der Philosophie soll bei der Anthropologie ansetzen. Dabei bezieht man sich nicht nur auf spezifisch philosophisches Wissen, sondern auch auf die Natur- und Sozialwissenschaften. Gerade die Biologie spielt im Aufbau der Ansätze von Plessner, Gehlen und Scheler eine zentrale Rolle. In 8.2 soll exemplarisch für diesen Ansatz der Anthropologie die Theorie von Plessner behandelt werden.

Das *Kapitel beginnt* mit einer Darstellung zu Menschenbildern in zentralen Ansätzen der Humanwissenschaften, die für die Soziale Arbeit hohe Relevanz haben (8.2). Nach der eben bereits erwähnten Darstellung *verschiedener philosophischer Ansätze* (8.3) wird eine *Diskussion vorgestellt*, die für die Anthropologie, aber auch für die Philosophie insgesamt, eine große Herausforderung darstellt. Im Allgemeinen wird dem menschlichen Denken eine herausragende Rolle zugesprochen. Bei Heidegger – der als Beispiel für viele andere Philosophen steht – ist der Mensch (Dasein), der Ort, wo das Sein sich lichtet bzw. sichtbar wird. Dies ermöglicht es dem Menschen sein Verständnis von Sein zu erläutern. Wie steht es aber mit Menschen, die keine entsprechenden kognitiven Fähigkeiten haben? Sind sie im Sein (als Ganzem) irrelevant? In 8.4 werden *Ansätze einer Bearbeitung dieser Aporie* (schweres Problem) dargelegt.

Zu Melanie lässt sich an dieser Stelle sagen, dass sie im Sinne Heideggers uneigentlich gehandelt hat. Sie war einerseits nicht wahrhaftig und hat andererseits ein Seinsverständnis bestätigt bzw. perpetuiert, das davon ausgeht, dass nur das Ewige wirklich wertvoll ist.

## 8.2 Menschenbilder in Theorien und Handlungskonzepten Sozialer Arbeit

Wer in einem sozialen bzw. helfenden Beruf tätig ist, verfügt zwangsläufig über ein Menschenbild (Widulle 2012, 45 ff.). Im Allgemeinen liegt es lediglich implizit (unausgesprochen) vor. Bei Nachfragen ist es jedoch möglich, das Menschenbild zu explizieren. *Das Menschenbild leitet das Handeln.* Wer ein negatives Menschenbild hat und beispielsweise davon ausgeht, dass unmoralische Handlungen nur unterbleiben, wenn sie ggf. in ausreichendem Maße bestraft werden, wird auch entsprechende Maßnahmen fordern oder diese selbst zur Anwendung bringen (ebd.).

Neben dem Menschenbild von sozialberuflich Tätigen, lassen sich auch Menschenbilder einzelner Theorien explizieren. Ried (2017) hat in einer breit angelegten Untersuchung die Rolle von Menschenbildern in sozialpädagogischen Theorien erforscht. Sozialpädagogische Theorien enthalten nach Ried unterschiedliche Menschenbilder, die ein jeweils spezifisches Verständnis darüber haben, was ein gelingendes Leben ausmacht (ebd., 483 ff.). Ried versteht die Menschenbilder rein deskriptiv. Unterschiedliche Theorien beinhalten unterschiedliche Vorstellungen vom gelingenden Leben. So kann der Stellenwert der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Bezug auf das Individuum hoch oder gering veranschlagt werden. Auch die Bedeutung gesellschaftlicher Partizipation kann als relevant bis weitgehend irrelevant eingestuft werden. *Sozialpädagogische Theorien und ihre zugehörigen Menschenbilder stellen für Ried Wahlmöglichkeiten dar, in Bezug auf die sich das Individuum positionieren kann.* Die Entscheidung darüber, welche Alternative gewählt wird, begründet für Ried erst die normative Verbindlichkeit eines Ansatzes.

In Bezug auf Melanie ließe sich nach Rieds Vorstellungen nicht absolut bestimmen, was richtig oder falsch ist. Es gibt durchaus unterschiedliche Auffassungen über den Menschen bzw. sein angemessenes Verhältnis zum Tod. Letztlich entscheidet der subjektive Wille, den Frau T. äußert bzw. der ihr unterstellt wird, darüber, welches intervenierende Handeln Melanies zu Frau T. passt.

Entgegen den Ausführungen Rieds lässt sich feststellen, dass Menschenbilder (a) nicht ausschließlich die Frage, was ein gelingendes Leben ist, thematisieren und (b) sie ihre Auffassungen insbesondere nicht als beliebiges Deutungsangebot verstehen, das man befürworten oder ablehnen kann. Sie sind also umfassender und gleichzeitig – zumindest gemäß ihrem Selbstverständnis – *aus sich selbst heraus normativ.*

Sowohl die in 8.3 dargelegten philosophischen Menschenbilder als auch die in 8.2 vorgestellten Menschenbilder innerhalb von Handlungskonzepten machen dies

deutlich. Insbesondere die Darlegungen in 8.2 sollen die Rolle von Menschenbildern – und damit philosophischen Grundlagen – in wissenschaftlich fundierten Handlungskonzepten beispielhaft herausstellen. Dabei ist der Bezug zur Philosophie nicht auf Anhieb deutlich. *Die Explikation eines Menschenbildes zeigt jedoch die zentrale Rolle, die philosophische Annahmen auch im Rahmen scheinbar nur fachlicher Überlegungen haben.*

### 8.2.1 Menschenbilder in verhaltenstherapeutischen Ansätzen

Das Menschenbild, das der Verhaltenstherapie zugrunde liegt, steht zu vielen philosophischen Ansätzen in einem äußerst starken Kontrast. So geht die Verhaltenstherapie – zumindest in ihren ursprünglichen Konzepten – von der *Unfreiheit und Determiniertheit des Menschen* aus (Moldzio 2004, 44 ff.). Der Mensch wird durch seine Umwelt bestimmt. Verhalten wird dabei auf verschiedene Weise gelernt. Dem liegt die Vorstellung einer Maschine zugrunde. Schon diese wenigen Ausführungen zeigen den *Kontrast zu vielen philosophischen Ansätzen.*

Im Rahmen der Theorie *Descartes* (vgl. 2.2.2.1) würde die Verhaltenstherapie zwar als Erklärung des menschlichen Körpers auf Akzeptanz stoßen. Descartes geht jedoch nicht nur von Körpern aus, sondern auch vom Denken. Das Denken des Verhaltenstherapeuten müsste im Rahmen der Vorstellung, dass es nur Körper gibt, ebenfalls mittels Verhaltensgesetzen erklärt werden. Die Freiheit des Geistes, im Sinne eines spontanen Aktes ist dabei nicht vorgesehen.

In Bezug auf *Kants* Theorie (vgl. 4.1.2) ließe sich feststellen, dass im verhaltenstherapeutischen Konzept der Mensch nicht Bürger zweier Welten, sondern *nur Bürger der materiellen Welt* wäre. Das Ich ist konträr zur Verhaltenstherapie für Kant gerade kein Gegenstand. Es ist stattdessen die *Voraussetzung aller Gegenständlichkeit* und damit transzendental.

Auch im Sinne der Theorie *Heideggers* (2.2.2.3) ist der Mensch nicht als Maschine anzusehen, die im Rahmen von Programmen gesteuert werden kann. Die Sicht der Verhaltenstherapie wäre für Heidegger ein *ganz bestimmtes Verständnis von Sein*, das den Menschen als Ding unter Dingen sieht. Verständnis und Erscheinen sind für Heidegger aber rückbezogen auf einen Ort, der alles Erscheinen erst ermöglicht. Dieser Ort ist die *Lichtung*. *Sein lichtet sich verhaltenstherapeutisch als in Gänze manipulierbares Seiendes.* Dieser Sicht liegt ein bestimmter Entwurf des Menschen mit zugrunde. Dieser freie Entwurf, den Heidegger später als Geschick des Seins auffasste, wird durch die Absolutsetzung des verhaltenstherapeutischen Modells ausgeblendet und kann selbst nur noch als Objekt erfasst werden, dem die universal gültigen Lerngesetze zugrunde liegen.

Ein positives Bild auf die Verhaltenstherapie ergibt sich aus den Theorien von *Carnap* (vgl. 3.1.1) und *Popper* (vgl. 3.1.2). Hier wird Sein im Sinne von Gegenständlichkeit interpretiert. Ziel von Wissenschaft ist es dann, die Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge in der Realität aufzufinden. Eine Erklärung menschlichen Verhaltens und Erlebens durch Lerngesetze wäre dann alles, was eine Theorie liefern könnte. *Alles weitere, also die Explikation eines Grundes von Theorie im Sinne von Heideggers*

*Lichtung oder Kants transzendentelem Ich, wäre dann ein sinnloses Unterfangen, weil durch die Wissenschaft bereits alles dargelegt wäre, was sich überhaupt darlegen lässt.*

## 8.2.2 Menschenbilder in humanistischen Ansätzen

Im Gegensatz zur Verhaltenstherapie versteht die Gesprächspsychotherapie den Menschen nicht als beliebig formbare Masse, die durch äußerliche Ursachen gestaltet werden kann (Hutterer 1998, 135 ff.). Der Mensch wird als *aktives Wesen betrachtet* (Höger 2012, 37 ff.), das als Ganzes danach strebt, sein Potential schöpferisch zu entdecken und zu verwirklichen (Moldzio 2004, 36). Der US-amerikanische Psychologe und Psychotherapeut *Carl Rogers* führte in diesem Zusammenhang den Begriff der »Selbstaktualisierung« ein. Dabei handelt es sich um eine *innere Kraft* des menschlichen Organismus. Ein kleines Kind versucht immer wieder eine Treppe hinaufzulaufen. Es misslingt ihm vielfach. Nach verhaltenstherapeutischer Sicht liegt hier keine Verstärkung vor, so dass das Kind insbesondere wegen der schmerzhaften Konsequenzen seines Tuns schnell die Motivation verlieren würde (Höger 2012, 41 f.). Stattdessen probiert das Kind immer wieder, den Misserfolg zu überwinden. Diese Beobachtung zeigt neben vielen anderen das *Motiv, Potentiale zu entfalten*. Krankheiten und Störungen werden im Rahmen der Gesprächspsychotherapie als Blockierung der Selbstaktualisierung verstanden. Zentral ist hierbei der Gegensatz zwischen Selbst und Erfahrung. Durch das bereits im frühen Kindesalter erworbene Selbstkonzept kommt es dazu, dass Erfahrungen ausgeblendet, verleugnet usw. werden. Das Selbst lässt bestimmte Erfahrungen nicht zu, so dass die *Potentiauentfaltung des Organismus blockiert* wird.

»Die humanistische Vorstellung ... trägt ... botanische Züge. Rogers verwendete viele Metaphern aus dem Bereich der Pflanzen, ihrem Wachstum sowie den Bedingungen, die ein solches eher fördern oder erschweren« (McLeod 2004, zit. nach Widulle 2012, 45). Philosophiegeschichtlich lässt sich dieses Menschenbild auf *Aristoteles* (vgl. 2.2.1 u. 4.1.1) beziehen. Letzterer ging von einer Einheit des Lebendigen aus. Jedem Organismus liegt eine Aktualisierungstendenz zugrunde. Diese ist als eine Art *Keim* zu verstehen, den es zu entfalten gilt. Menschliches Leben strebt im Sinne der Aristotelischen Ethik (vgl. 5.2.1.1) nach seiner Bestform. *Im Gegensatz zu Aristoteles überlässt es die Gesprächspsychotherapie dem Einzelnen, das für ihn Beste schrittweise im Beratungsprozess zu erkennen*. Für Aristoteles gibt es hierbei eine eindeutige Rangfolge, die das theoretische Leben als glücklichste Form menschlichen Existierens auszeichnet.

Im Gegensatz zu *Descartes* (vgl. 2.2.2.1) geht die Gesprächspsychotherapie von einer *Geist-Körper Einheit* aus. Hier ergibt sich ebenfalls eine Nähe zu Aristoteles, der die Seele als Form des Körpers verstand. Es gibt bei ihm keinen abgetrennten Geist wie ihn Descartes annahm.

Auch die Nähe zur Theorie von *Peirce* (vgl. 2.2.3.4) wird deutlich. Der menschliche Organismus besitzt zwar ein inneres Potenzial, dieses muss jedoch mit der Außenwelt abgestimmt werden (Höger 2012, 51 ff.). *Das Selbst ist in gewisser Weise eine Theorie, die mit den Erfahrungen konfrontiert werden muss*. Die Erfahrungen können zu einer

Modifikation des Selbst führen. Es kann aber auch sein, dass an einem bestimmten Selbst festgehalten wird. Ähnlich wie in Peirces Schrift von der *Festigung der Überzeugung* (Peirce 1985, 42 ff.), wird auf einem bestimmten Konzept des Selbst beharrt.

Melanie ist beispielsweise der Meinung, dass sie andere Menschen in ihren Meinungen bestätigen muss und sie verfährt auch bei Frau T. auf diese Weise.

Deutlich stärker als die Gesprächspsychotherapie akzentuiert *Kant* (vgl. 4.1.2) den Verstand und die Vernunft. Das Ich ist nicht einfach ein Teil des Organismus, sondern Bedingung der Möglichkeit jedes Verständnisses von Wirklichkeit. Auch *Heideggers* Dasein (vgl. 2.2.2.3) ist nicht mit dem Organismus zu verwechseln. Dasein ist für Heidegger überhaupt nicht biologisch zu verstehen. »Organismus« ist nach Heidegger eine bestimmte Interpretation menschlichen Seins, die damit zusammenhängt, dass man sich als Naturwesen entwirft. *Im Gegensatz zur Gesprächspsychotherapie heben Kant und der frühe Heidegger die menschliche Freiheit deutlich stärker hervor. Sie gehört prinzipiell einer anderen Ordnung an, als Naturvorgänge.*

Im Gegensatz zu den im Folgenden angeführten philosophischen Menschenbildern, bettet die Gesprächspsychotherapie den Menschen relativ stark in natürliche Lebensvorgänge ein. Konträr hierzu heben die folgenden Ansätze (vgl. 8.3) die *Distanz des Menschen zu sich selbst*, die Freiheit, die Kultur oder den Anderen stärker hervor. Hervorzuheben ist noch, dass Martin Buber (vgl. 8.2.3) die Entwicklung der Gesprächspsychotherapie mit beeinflusste. Die Begegnung mit dem anderen Menschen ist nach letzterem entscheidend dafür, starre Selbstbilder aufzulösen und den Fluss der Erfahrung vorurteilsfrei wahrzunehmen. Durch Gesprächspsychotherapie könnte Melanie Erfahrungen machen, die ihr Selbstbild lockern und es ihr ermöglichen, mit mehr Autonomie und Umweltoffenheit zu kommunizieren.

## 8.3 Soziale Arbeit und Anthropologie im Diskurs: Perspektiverweiterungen

### 8.3.1 Exzentrische Positionalität: Plessner

Der deutsche Philosoph Helmuth Plessner (1892–1985) entwickelte eine Anthropologie, die starke Bezüge zur Biologie aufweist (Plessner 2002). Die meisten Philosophen haben den Menschen in erster Linie vom Geist oder Bewusstsein her verstanden. Descartes Philosophie (vgl. 2.2.2.1) bildet hier ein besonders eindrucksvolles Beispiel. Den Ausgangspunkt bildet bei ihm das Bewusstsein (Haucke 2000, 28 ff.). Alles, was durch das Bewusstsein erfasst wird, kann erst einmal in Zweifel gezogen werden. Dies gilt prinzipiell auch für die Auffassung, dass ich einen Körper habe. Diesem für die neuzeitliche Philosophie prägenden Grundgedanken hält Plessner entgegen, dass wir unseren Körper nicht nur erkennen, sondern, *dass wir dieser Körper letztendlich auch sind*. Dem Bewusstsein liegt damit ein Sein zugrunde (Plessner 2002). Dieses können wir erfassen, wenn wir beispielsweise Schmerzen erleben. *Der Schmerz durchdringt*

uns, er ist nicht nur erkannter oder bewusst erfasster Schmerz, den wir auf Distanz halten können, sondern er erfasst uns ganz und gar. Mein Bewusstsein bezieht sich nicht nur auf den Schmerz, sondern hat den Schmerz. Durch diese Überlegungen gewinnt Plessner einen Zugang zum Sein. Dieser ist nicht über die Erkenntnis zu erlangen – so wie Descartes dies beabsichtigte –, sondern über die Empfindung. *Ich bin meine Empfindung unmittelbar*. Ich muss sie nicht erst wie einen Gegenstand erkennen, um dann ihre Realität zu beweisen.

Melanie hat beispielsweise in ihrer Prüfungssituation Angst. Dabei ist die Angst nicht als innerer Gegenstand zu verstehen, in Bezug auf den Melanie sich fragen müsste, ob sie tatsächlich Angst hat oder sich möglicherweise täuscht. Die Angst ist einfach da und Melanie steht mitten im Sein. Ähnlich verhält es sich nach Plessner in Bezug auf Frau T. Hier muss Melanie nicht erst den Ausdruck der Mimik von Frau T. erfassen, um dann auf ihren Gefühlszustand zu schließen (Kämpf 2001, 37 ff.). Melanie hat direkten Zugang zu den Emotionen von Frau T. Auf der Ebene der Sinne (Hören, Sehen usw.) besteht ein unmittelbares Verhältnis der Passung. Zwischen dem, was Frau T. ausdrückt und Melanies Reaktion gibt es ein Zusammenspiel, das grundlegender ist, als das bewusste Erfassen und Interpretieren. In gewisser Weise sind wir immer schon bei der Welt und beim Anderen.

Um diese Konstellation zu erfassen, setzt Plessners Philosophie nicht beim Bewusstsein an, sondern bei grundlegenden Merkmalen des *Lebens* (Asemissen 1981, 146 ff.). Dabei ist für ihn zentral, dass Leben im Gegensatz zu Bewusstsein nicht von vorne herein auf ein abgegrenztes Individuum bezogen ist. Bewusstsein bezieht sich immer auf ein einzelnes Individuum. Damit ist eine Grenze zwischen Individuum und Umfeld gesetzt, die dann nachträglich überwunden werden muss. Die Frage wie das Individuum sein Umfeld angemessen erkennen kann, rückt dann ins Zentrum der Überlegungen. *Leben dagegen steht von vorne herein in einem größeren Zusammenhang*. Jedes Lebewesen ist mit seinem Umfeld verflochten. Dabei gibt es einen Gleichklang bzw. eine Abgestimmtheit zwischen dem Organismus und seinem Umfeld. Eine Maus ist beispielsweise auf ihr spezifisches Umfeld eingespielt. Zwischen Verhalten und Umfeld gibt es eine Passung. Ein Wurm dagegen hat ein ganz anderes spezifisches Umfeld.

Lebewesen sind nach Plessner dadurch charakterisiert, dass sie eine *Grenze* ziehen. Dabei ist ihnen die Grenze nicht äußerlich, sondern sie wird durch das Lebewesen selbst hervorgebracht. Dies unterscheidet Lebewesen fundamental von nicht lebenden Körpern. Verletzen sich Lebewesen, kann man feststellen, dass es meist zur Wiederherstellung der alten Grenze kommt. Ein Kratzer an einem Stein, wird dagegen durch diesen nicht selbst repariert. Somit kann Plessner feststellen, dass *Lebewesen sich auf sich selbst beziehen*.

Die Lebewesen unterteilt Plessner grundlegend in drei Gruppen: *Pflanzen, Tiere und Menschen*. Bei diesen drei grundlegenden Lebensformen untersucht er die strukturelle Passung zwischen dem Individuum und seinem Umfeld (Block 2016). Dabei sind *Pflanzen* durch die *offene Positionsform* charakterisiert (Plessner 1975). Von ihrem Umfeld sind sie wenig abgegrenzt. Sie besitzen keine inneren Organe und kein zentrales Nervensystem. Die *geschlossene Positionsform* des Tieres steht dagegen in



deutlichem Kontrast zur Pflanze. Das Tier repräsentiert in gewisser Weise seine Umwelt. Es entwickelt eine Art innere Karte, in der sowohl der Organismus, die Grenze, als auch das Umfeld enthalten sind. Dabei darf man nicht gleich wieder an das Bewusstsein denken. Der Instinkt ist beispielsweise eine solche Form der Repräsentation. Der Instinkt des tierischen Organismus ist abgestimmt auf die Umwelt. Beide fügen sich ineinander und passen so wie ein Schlüssel ins Schloss.

Dadurch, dass das Tier seinen Körper im zentralen Nervensystem repräsentiert, kommt es zu einer gegenüber der Pflanze neuen Art der *Positionalität*. Es liegt nicht nur ein Körper vor, sondern dieser Körper wird quasi von innen her erfasst. *Das Tier hat nicht nur einen Körper, sondern ist dieser Körper*. Diesen Aspekt nennt Plessner den Leib (Asemissen 1981, 146 ff.). *Tiere sind somit keine mechanischen Automaten, sondern sich erlebende Wesen*.

Was ist die Grenze des Tieres? Das Tier geht ganz und gar in seiner Lebenssituation auf. Es kann sich nicht erneut über die Schulter blicken, also sein spezifisches Leib- Sein überschreiten. *Das Tier bleibt eingebunden in seinen Lebenskreis*. Mittels seines leiblichen Vermögens (Sydow 2013) ist es auf seine spezifische Umwelt abgestimmt. Dabei erlebt es sich selbst, kann aber – im Gegensatz zum Menschen – dieses spezifische Erleben nicht wiederum in Frage stellen.

Melanie hat keine leiblich eingespielte Routine, um auf die Angst von Frau T. zu reagieren. Ihr steht prinzipiell ein großes Spektrum von Möglichkeiten der Reaktion gegenüber. Dabei ist sie sozusagen von der Biologie entkoppelt. Stattdessen spielen kulturelle Deutungsmuster eine zentrale Rolle. Beispielsweise ist es entscheidend, ob Melanie selbst gläubig ist und inwieweit sie über bestimmte Vorstellungen zur Erfüllung von Erwartungen verfügt.

Die für den Menschen spezifische Form der Positionalität bezeichnet Plessner als »*exzentrische Positionalität*« (Asemissen 1981, 146 ff.). Der Mensch lebt nicht aus seiner Mitte, er kann diese immer wieder von außen betrachten und auch *hinterfragen*. Er besitzt keine ihm eigene Natur, kein wahres Wesen. Damit stellt sich Plessner gegen traditionelle Versuche, den Menschen und sein spezifisches Sein zu bestimmen. *Was der Mensch ist, muss letztlich offen bleiben* (Plessner 2009, 63 ff.). Gerade im 20. Jh. stellte sich die Frage nach dem Menschen radikaler, als zu früheren Zeiten. Einerseits lösten sich Gewissheiten über den Sinn des Ganzen schrittweise auf, andererseits zeigten die Gräuere der Kriege des 20. Jh., zu was der Mensch – im Negativen – fähig ist. Von daher kann eine philosophische Anthropologie nicht einfach feststellen, was der Mensch ist. Wo sollte man nachsehen? Der Mensch ist nicht nur etwas, was uns vorgegeben ist, sondern maßgeblich etwas, *was zu verwirklichen ist*. Dabei ist die Offenheit des Menschen Risiko und Chance. Da die Natur keine Zielformulierung und Leitung des Menschen beinhaltet, bleibt der Mensch maßgeblich auf die ethische Reflexion angewiesen. *Die Antwort auf die Frage, was wir tun sollen, erhält der Mensch nicht, indem er tiefgehend sein Wesen erforscht, sondern durch eine ethische Orientierung an Konzepten der Humanität*.

In Fragen der Religion wendet sich Plessner gegen *dogmatische Glaubenssysteme*, die die Freiheit des Menschen durch strenge Regeln eingrenzen (Baum 2000, 223).



Die exzentrische Positionalität ermöglicht es dem Menschen, jede wie auch immer geartete Festlegung wiederum von außen zu hinterfragen. Ein fundamentalistischer Glaube würde dies unterbinden und damit dazu führen, dass der Mensch seine charakteristische Eigenschaft, die exzentrische Positionalität, preisgibt. Zu fragen wäre allerdings, inwieweit Melanie Frau T. einen fundamentalistischen Glauben nahelegt oder eine offene Hoffnung auf eine Zukunft, die sich jeder konkreten Vorstellung entzieht. In Frage steht auch, ob tatsächlich eine immer wieder neu einsetzende Infragestellung unserer Voraussetzungen und Annahmen über die Welt im Bereich der Gefühle und Emotionen eine tragfähige Lebensgrundlage schaffen kann. Wenn der Mensch sich von außen betrachtet, dann wird sein Leib erneut zum Körperding über das man verfügen kann. Der Mensch ist dann nicht mehr in eine spezifische Mensch-Umwelt-Korrelation innerlich einbezogen – er ist stattdessen distanzierter Betrachter von außen. Diesen Doppelaspekt thematisierte Plessner durchgängig in seinen Schriften. Da der Mensch im Gegensatz zum Tier sein Sein immer wieder von außen betrachten kann, verfügt er über eine Möglichkeit, zu der er sich prinzipiell verhalten muss. Er *kann sich nicht in das Gehäuse eines Dogmatismus und Fundamentalismus verkriechen*, da er im Gegensatz zum Tier keine festgefügte innere Struktur besitzt. Die Möglichkeit, dass *alles auch ganz anders gesehen werden könnte*, kann der Mensch nicht völlig aus seinem Horizont ausblenden.

Theorien und Konzepte Soziale Arbeit ergeben sich – in Anlehnung an Plessner – aus der menschlichen Exzentrizität. Da der Mensch über keine festgefügte innere Struktur verfügt, muss er seine offenen Verhaltensmöglichkeiten durch äußere Vorgaben regulieren. Insbesondere Handlungskonzepte Sozialer Arbeit erfüllen dies, indem sie begründet vorgeben wie zu handeln ist. Da alles aber auch wieder in Frage gestellt werden kann, ist jedes Handlungskonzept *kontingent*, d. h. es könnte auch ganz anders sein. Wer sich für Lerntheorien und ein daran orientiertes Arbeiten entschieden hat, wird Aspekte der Psychoanalyse ausblenden müssen usw. Auf der anderen Seite wird ein bestimmter Habitus (z. B. die grundlegenden Verhaltensmuster einer lerntheoretisch orientierten Psychotherapie) nie so ausschließlich gelebt werden können wie ein tierischer Instinkt. Die Fähigkeit der Distanznähe bleibt als ständiger kritischer Begleiter bestehen. Selbstkritik ist nicht der Sonderfall eines ansonsten naiven Lebens des Menschen. Zur menschlichen Struktur gehört die Selbstkritik – das kritiklose Aufgehen in bestimmten Verhaltensmustern ist immer eine Abdrängung der eigentlich menschlichen Möglichkeit. Das naive Leben kann es nicht geben – es ist eine Selbsttäuschung.

### 8.3.2 Zur Freiheit verurteilt: Sartre

Der französische Philosoph und Literat Jean-Paul Sartre (1905–1980) wird dem Existenzialismus zugeordnet. Dessen zentrales Thema ist der Mensch. Allerdings stellt er die Frage nach dem Menschen nicht neutral, sondern unter Einsatz des höchsten *Engagements*. Worum geht es in diesem Engagement? Es geht um den jeweils Einzelnen unter der Voraussetzung, dass er sein Leben selbst gestalten kann und muss. Das

bedeutet auch, dass er es erfolgreich leben oder verfehlen kann. Was ist dabei der Maßstab für Gelingen oder Misslingen? Im französischen Existenzialismus gibt es keinen Maßstab, der von außen angelegt werden kann (Werte, Gott). Der Maßstab ist der Mensch selber. Er kann sich treffen oder verfehlen.

Melanie befindet sich in einer bestimmten Situation. Sie muss entscheiden, wie sie sich gegenüber Frau T. verhält. Sagt sie offen ihre Auffassung oder täuscht sie Frau T. einen Glauben an das Jenseits vor? Im Alltag gehen wir häufig davon aus, dass Melanie sich in konkreten Situationen in bestimmter Weise verhält, dies sie aber in ihrer Grundsubstanz unangetastet lässt. Ganz anders Sartre: Für ihn ist Melanie die Summe ihrer Handlungen (Sartre 1991). Es gibt keinen dahinterliegenden Charakter bzw. kein festes oder gleichbleibendes Wesen. Man kann nicht sagen, dass Melanie eigentlich ehrlich ist, nur gegenüber Frau T. etwas gesagt hat, was ihren Überzeugungen widerspricht. Damit wendet sich Sartre gegen alle psychologischen Richtungen, die davon ausgehen, dass es konstante Personenmerkmale, die das Verhalten bestimmen bzw. mitbestimmen, gibt. In jeder Situation muss neu entschieden werden. In jeder Situation steht Melanie vor der Bürde einer totalen Verantwortung. Diese bezieht sich nicht nur auf den anderen Menschen, sondern immer auch auf den Handelnden. Indem er handelt schafft er sich selbst (Sartre 2000, 123 ff.).

In dem 1943 erschienen Werk »Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie« entfaltet Sartre (1991) die vielfältigen Voraussetzungen seiner Auffassung von der *absoluten Freiheit des Menschen*. Im Einleitungskapitel (ebd., 9 ff.) diskutiert Sartre das Phänomen in seinen allgemeinen Merkmalen. Wenn Melanie den Prüfungsraum betritt, dann sieht sie ihn immer aus verschiedenen Perspektiven. Sie kommt durch die Tür hinein und nimmt somit den Raum und die bereits anwesenden Personen aus einem bestimmten Blickwinkel wahr. Prof. M. steht gerade mit dem Rücken zu Melanie und schenkt sich Kaffee ein. Damit sieht Melanie aktuell nicht das Gesicht von Prof. M. Trotzdem ist es ihr irgendwie gegenwärtig, dass es nicht nur eine Rückseite von Prof. M. gibt, sondern auch eine Vorderseite. Was ist der ganze Prof. M.? Ist er wahrnehmbar bzw. vorstellbar? Nach Sartre ist er das nicht, weil jede Wahrnehmung immer perspektivisch ist. Gibt es also nur Wahrnehmungen bzw. Phänomene? Gibt es etwas hinter den Phänomenen bzw. einzelnen Wahrnehmungen? Nach Sartre besteht die Existenz nicht in einem *ominösen* »Gegenstand«, der außerhalb des Bewusstseins liegt. Auf der anderen Seite zeigt das Phänomen – also beispielsweise der Anblick des Prof. M. von hinten – etwas an, was mehr ist als das Phänomen. *Das Phänomen verweist auf das Sein*. Dabei lässt Sartre das Sein erst einmal völlig unbestimmt. Es gibt etwas, was mehr ist als das Phänomen. Dies motiviert mich, neue Blickrichtungen einzunehmen. Ich gehe um einen Gegenstand herum, dann enthüllen sich mir Aspekte des Seins, die ich bisher nicht wahrgenommen hatte (ebd.). *Jedes Phänomen verweist auf weitere Phänomene*. Die Vorderseite eines Würfels verweist auf dessen Rückseite, die Eins auf die Sechs, die Zwei auf die Fünf usw. Existieren bedeutet für Sartre somit, dass Phänomene nach Regeln aneinander ange-

geschlossen werden können. Das Sein wird somit dadurch angezeigt, dass ein Phänomen nicht isoliert auftritt, sondern in einer geregelten Reihe.

Würde Melanie beispielsweise Herrn Prof. M nur kurz von hinten sehen und wäre er dann abrupt verschwunden, würde sie wohl vermuten, dass sie eine Phantasievorstellung entwickelt hat. Alternativ könnte sie aber auch an der Existenz von Herrn M. festhalten und vermuten, dass plötzlich ein Riss im Fußboden entstanden ist, durch den Prof. M. gestürzt ist. In letzterem Fall könnte Melanie nachsehen und überprüfen, ob Phänomene vorliegen, die ihre Vermutung nahelegen.

Das Sein, auf das das Bewusstsein gerichtet ist, nennt Sartre das *An-Sich-Sein* (Janssen 2003, 36). Es hat keine konkreten Eigenschaften. Es ist der Index, in der Reihe der Phänomene fortzufahren. Irgendetwas Wirkliches muss da sein, wenn ein Phänomen erfasst wird. Dieses »Wirkliche« ist ausschließlich dadurch charakterisiert, dass es ist, was es ist (Sartre 1991, 42). Eine Blume ist eine Blume. Ein Stein ist ein Stein. Blumen und Steine sind genau in einer bestimmten Weise. Ihre Natur legt sie in ihren Äußerungsformen fest. Ihr Wesen bestimmt ihre Existenz. Alle Blumen folgen einem vergleichbaren Muster. Jede einzelne Blume füllt dieses Muster aus. Ganz im Sinne der Aristotelischen Philosophie verwirklicht sie das Wesen der Blume (vgl. 2.2.1 u. 4.1.1). *Was die Philosophie über das An-Sich-Sein jenseits seiner Wahrnehmbarkeit aussagen kann, ist somit hochgradig allgemein und abstrakt. Es besteht darin, festzustellen, dass es das ist, was es ist.*

Um mehr über die Realität zu erfahren, muss das Bewusstsein, also der Mensch, ins Spiel kommen. Beispielsweise können wir über Blumen immer nur denken und sprechen, wenn sie uns erscheinen. Wir sehen die Blume von oben, von der Seite, im Mikroskop usw. Wer ist für die Blickpunkte, Standpunkte bzw. Perspektiven zuständig? Nach Sartre ist dies der *Mensch*. *Er greift aus der unermesslichen Fülle dessen, was Phänomen werden kann, immer bestimmte Aspekte heraus.*

Wenn Melanie den Prüfungsraum betritt, wird sie sich kaum die Frage stellen, ob der Tisch, auf den sie ihr Laptop stellt, aus Eichenholz, Buchenholz usw. ist. Grundsätzlich enthält die Situation das Potenzial, so zu fragen. De facto wird Melanie dies mit allergrößter Wahrscheinlichkeit jedoch nicht. Ihre Aufmerksamkeit gilt eher den Prüfern und der Frage, wie streng sie die Prüfung abnehmen werden.

Das An-Sich-Sein bleibt bei Sartre völlig diffus. Welche Aspekte Phänomen werden, entscheidet das Bewusstsein auf Grundlage seiner *Interessen*. Aus der Überfülle des Seins (An-Sich) werden Aspekte hervorgehoben und viele andere negiert. Das Bewusstsein, das Sartre auch als *Für-Sich Sein* bezeichnet, ist *Negation* (ebd., 49 ff.). *Es ist, was es nicht ist und ist nicht, was es ist.*

Die Phänomene, die Melanie während ihrer Prüfung herausgreift, sind – so Sartre – nicht durch die Situation festgelegt. Melanie ist – wie jeder Mensch – frei. Sie ist selbst verantwortlich dafür, was sie sieht, da jedes Sehen aus der Fülle des

Möglichen nur wenige Aspekte hervorhebt. Man könnte einwenden, dass die Prüfungssituation Melanie völlig determiniert. Dies ist nach Sartre falsch, da letztlich Melanie entscheidet, ob sie sich determinieren lassen will.

Jede Bestimmung von außen kann nur wirken, wenn das Bewusstsein sie zulässt. Das Bewusstsein ist für Sartre absolut. Melanie entscheidet, was sie wahrnehmen will. Alle Zwänge, die die Welt ausübt, müssen durch den Filter des Bewusstseins hindurch. Da der Mensch »Nein« sagen kann, kann er jede von außen sich aufdrängende Auffassung über eine Situation auch ablehnen und zu völlig neuen und kreativen Lösungen kommen. Auch das Gehirn gehört für Sartre zum An-Sich. *Das Bewusstsein ist nicht das Gehirn.* Zwischen der Innenperspektive bzw. Phänomenalität des Bewusstseins und dem zur Materie gehörenden Gehirn klafft die *Lücke* zwischen zwei völlig unterschiedlichen Seinsweisen: Für-Sich-Sein und An-Sich-Sein.

Sartres Philosophie hebt die Freiheit in besonders eindringlicher Weise hervor. Soziale Arbeit neigt oft dazu, Verhaltensweisen zu entschuldigen. Der Klient hatte eine schwere Kindheit. Ein Trauma macht es unmöglich, hier anders zu regieren. Diese Auffassungen machen nach Sartre den Menschen zur reinen Faktizität, zum Ding unter Dingen. Ich kann nicht anders handeln, weil ...Ich habe meine Frau verprügelt, weil ich nicht anders konnte, die Aggression hat mich übermannt. Sartre hält diese Auffassungen für Ausreden. Er fasst sie begrifflich als Unaufrichtigkeit (Santoni 2003, 63 ff.). Dabei belügt der Mensch sich letztlich selbst. Er begreift sich dort als Faktum, wo er seine Freiheit sehen sollte und dort als frei, wo er die Faktizität anerkennen sollte.

Bis zu diesem Punkt entsteht der Eindruck, als ob Sartre den Menschen als absoluten Herren ansieht, der Situationen völlig frei definieren kann. Im dritten Kapitel von »Das Sein und das Nichts« (Sartre 1991, 405 ff.) erhalten die Analysen allerdings eine gewisse Ambivalenz (Mehrdeutigkeit). Das »Für-Andere-Sein« rückt nun ins Zentrum der Analyse. Die Existenz anderer und der Leib bilden nun die zentralen Gegenstände von Sartres Untersuchungen.

Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas (Intentionalität). Es gibt für Sartre kein Bewusstsein ohne einen Gegenstand, auf den es gerichtet ist. Gleichzeitig ist Bewusstsein sich immer dessen bewusst, dass es auf einen Gegenstand gerichtet ist. Wenn Melanie beispielsweise im Praktikum eine Klientin beschreibt, dann ist sie sich gleichzeitig bewusst, dass sie dies tut. Wie ist dieses Selbstbewusstsein aufzufassen? Nach Sartre ist es nicht setzendes Bewusstsein. Während ich beim Anblick einer Tasse gegenständliches (also setzendes) Bewusstsein habe, ist *meine Reflexion auf mich nicht setzend*. Ich bin nicht Gegenstand meiner selbst. Um dies zum Ausdruck zu bringen, benutzt Sartre den Begriff des *präreflexiven Cogito* (ebd., 17 ff.). In gewisser Weise bin ich mir meiner bewusst, aber eben nicht gegenständlich. Damit erhält das Bewusstsein eine Art zu sein, die mehr ist als ausschließlich Erkennen. Nun ist eine Faktizität ins Spiel gebracht, die die absolute Verfügungsmacht des Menschen einschränkt. In voller Weise wird dies erst deutlich, wenn Sartre das Verhältnis zu anderen Menschen thema-

tisiert. Der andere Mensch kann wie ein Objekt betrachtet werden. Er ist dann Ding unter Dingen. Der Klient ist Gegenstand einer Beobachtung, Analyse und Diagnose. Er wird ausgemessen wie man ein Ding ausmessen kann. Die Wissenschaft – insbesondere die empirische Psychologie – verfährt im Allgemeinen nach diesem Muster. Aber der Klient kann auch zurückblicken. Ich schaue den Klienten an, um ihn zu diagnostizieren und plötzlich blickt *er* mich prüfend an. Nach Sartre kommt damit ein *revolutionärer Umschwung des ganzen Seins* zustande. Während ich gerade noch der Herr der Situation war, merke ich plötzlich, dass der Klient mich taxiert. Womöglich fragt er, ob ich ein guter Sozialpädagoge, Berater usw. bin. Ich bin plötzlich Objekt für den Klienten geworden. Der Klient hat mein Sein abgesaugt. Ich sehe mich aus der Außenperspektive. Die Crux ist hier, dass nach Sartre der Mensch überhaupt erst durch den anderen einen objektivierenden Blick auf sich bekommt. Als einzelnes Bewusstsein bin ich mir nur präreflexiv bewusst. Der Gedanke, dass ich ich bin, läuft nur beiläufig mit. *Einen richtigen und expliziten Blick auf meinen Körper als Gegenstand erhalte ich erst, nachdem andere mich angeblickt haben.* Dadurch entsteht eine Ambivalenz. Auf der einen Seite bin *ich* beispielsweise traurig, auf der anderen Seite erhält die Trauer ein gewisses Maß an Faktizität. Gerade der Blick der anderen macht die Trauer zu etwas Fixem, sie versteinert mich (Galle 2009, 30 ff.).

Wenn Melanie zur Prüfung geht, könnte sie sagen: »Ich bin immer so nervös, deshalb kann ich keine guten Ergebnisse erzielen«. Einerseits hat Melanie hier nach Sartre Unrecht. Sie verkennt ihre Freiheit und versteht nicht, dass sie mit ihrem Bewusstsein entscheidet wie sie ihr körperliches Sein interpretieren möchte. Auf der anderen Seite ist ihre Nervosität gar kein Gegenstand. Sie ist ihre Nervosität; die Nervosität ist Melanies Leib. Die Welt erschließt sich aus der Perspektive von Melanies Nervosität. Sie kann über ihre Nervosität nicht verfügen wie man über Dinge verfügen kann (Schumacher 2003, 159 ff.).

Somit ist der Mensch zwar einerseits derjenige, der die Welt auf ihren Sinn hin erschließt. Auf der anderen Seite ist die Art seiner Erschließung leiblich fundiert. Dies bedeutet, dass letztlich bei Sartre eine Unverfügbarkeit vorliegt, die die These der absoluten Freiheit – die dem Existenzialismus vielfach als Slogan zugeschrieben wird – relativiert.

Für die Soziale Arbeit zeigt Sartre einerseits die Grenzen jedes Denkens, welches den Menschen verdinglicht. Der Wunsch nach objektiven wissenschaftlichen Theorien und Diagnosen ist ein Trugbild (vgl. 3.2). Das Bewusstsein ist Negation und damit werden immer Aspekte hervorgehoben und andere ausgeblendet. *Keine Theorie kann objektive Wahrheit behaupten.* Jede Theorie eröffnet bestimmte Perspektiven in der nicht abschließbaren Reihe der Phänomene. Psychische Krankheiten und soziale Probleme sind keine fixen Bestandteile der Welt, die den Klienten in seinem Verhalten bestimmen. Das Bewusstsein ist der Ort, durch den alles hindurch muss. Auch unsere Dispositionen sind immer interpretierte Dispositionen und erhalten nur Macht über uns, wenn wir es wollen.

Auf der anderen Seite ist uns das Wollen nicht wiederum wie ein Ding verfügbar. Da das Wollen leiblich und durch das Verhalten von anderen mit begründet ist, ist es auch unverfügbar. Die anderen Menschen erfassen mich als Objekt und fixieren damit etwas an mir, was ich selbst ursprünglich nicht vergegenständlichen konnte. Damit werde ich wiederum von etwas abhängig, was nicht durch mich produziert ist.

Sartre begreift die menschliche Wirklichkeit als *andauernden Konflikt* zwischen freien Wesen, die sich wechselweise immer wieder zum Gegenstand machen. Von daher gibt es bei ihm keine Ich-Du-Beziehung wie beispielsweise bei Martin Buber (vgl. 8.3.3). *Entweder der eine dominiert, indem er den anderen zum Ding macht oder umgekehrt*. Sartre analysiert dies als die Beziehungsformen Sadismus und Masochismus (Sartre 1991, 633 ff.). *Damit kommt der Mensch letztlich nie zur Ruhe*, d. h. der Zustand des mit sich Identisch-Seins bleibt ihm verwehrt. Das Bewusstsein als Negation wird jede Gegebenheit immer wieder auflösen. Von daher kann kein abschließender Sinn gefunden werden. Da Sartre von der Nichtexistenz Gottes ausgeht, kann der Mensch keinen absoluten Halt finden. Jede Erfüllung bringt neue Zerstörung (Negation) hervor.

Von daher wird Soziale Arbeit die Menschheit zumindest im Bereich der Bearbeitung von Sinnproblemen auch in Zukunft begleiten.

Abschließend stellt sich die Frage, wie das Verhalten Melanies gegenüber Frau T. zu bewerten ist. Nach Sartre gibt es hier kein äußeres Kriterium. Er kennt keine externen Werte und Normen, die als Vorgaben eine Rolle spielen (auch keine göttlichen Gebote). Melanie muss als freies Wesen selbst entscheiden und die gesamte Verantwortung für ihr Handeln tragen. Sie müsste weiter dem zustimmen, dass in vergleichbaren Situationen alle so handeln dürfen wie sie jetzt handelt (Sartre 2000, 113 ff.). Melanie sollte sich allerdings nicht herausreden, indem sie sagt, dass der Träger erwartet, sie solle einen Jenseitsglauben kundtun. Diese Ausrede zählt nicht, da Melanie letztendlich selbst entscheidet wie sie sich den Erwartungen des Trägers gegenüber verhält. In der Interaktion mit Frau T. objektiviert Melanie Frau T. Sie stellt Mutmaßungen darüber an, was Frau T. gut tut und was ihr nicht gut tut. Dies ist für Sartre insofern kein Problem (im Gegensatz zu Buber, vgl. 8.3.3), weil die Menschen gar nicht anders können, als den Anderen zu objektivieren. Auf der anderen Seite wird auch Melanie Gegenstand für Frau T. Frau T. blickt Melanie an und macht nun sie zum Gegenstand von Bewertungen. Ist die junge Praktikantin eine gute Sterbebegleiterin? usw. Melanie verfügt über die Struktur des Für-Andere, die es ermöglicht, sich aus der Perspektive des anderen zu sehen. In der Prüfung könnte Prof. M. sie nun kritisch hinterfragen. Melanie wäre auch hier Objekt von Einschätzungen, Bewertungen und ggf. von Besserwisseri. Hier könnte sich bei ihr ein schlechtes Gewissen einstellen. Der Blick der Anderen stellt ihr ursprüngliches Handeln in Frage. Melanie könnte zu sich selbst sagen, dass sie gelogen hat oder nicht wahrhaftig war. An dieser Stelle müsste sie im Sinne Sartres den Spieß wieder umdrehen und zu ihrer Entscheidung, die in Freiheit gefallen ist, stehen oder für künftige, vergleichbare Fälle eine Alternati-

entscheidung vordenken. Maßgeblich ist, dass Melanie jede Entscheidung sich selbst zurechnen muss. D. h. sie muss die Verantwortung ganz übernehmen und kann nicht auf den Träger, die Umstände, die Erwartungen von Sterbenden usw. verweisen. Gute Supervision bestünde damit im Sinne Sartres darin, die Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme zu steigern und damit auch zu lernen, das Leib-Sein auf sich zu nehmen, also z. B. den Zug zur Traurigkeit, der man ist, als zu einem gehörig zu bejahen.

### 8.3.3 Der Mensch aus dem Dialog: Buber

Das alltägliche Denken wie auch die empirische Psychologie nehmen ihren Ausgangspunkt im Allgemeinen beim Individuum. Das Individuum befindet sich nach dieser Vorstellung in einer Umwelt. Es wird als feste Bezugsgröße angesehen, dem Merkmale zukommen. Der deutsch-jüdische Philosoph Martin Buber (1878–1965) hat in seinem Denken diese Grundvorstellungen ganz fundamental in Frage gestellt.

Die Studentin Melanie würde nach den klassischen Grundvorstellungen (vgl. 2.2.2.1 oder 4.1.2) über ein Ich verfügen, das in eine bestimmte Umwelt eingebettet ist. Dabei stehen ihr Prof. M. sowie Frau Pichelmann gegenüber.

Genau diese Vorstellung bestreitet Buber, indem er in seinem Werk »Ich und Du« von 1923 formuliert: »... das Ich des Grundwortes Ich-Du ist ein anderes als das des Grundwortes Ich-Es« (Buber 1995, 3). *Es gibt für Buber kein Ich vor der Beziehung.* Das Ich, das in der Beziehung zu einem Du entsteht, ist ein anders als das Ich, das in der Beziehung zu einem Es erscheint. Die Ich-Du-Beziehung ist eine Beziehung, in der es nicht um Mittel und Zwecke geht.

Melanie stünde in dieser Beziehungsform ihrem Professor und der Praxisanleiterin völlig offen gegenüber. Sie wäre vom ganzen Wesen der gegenüberliegenden Personen erfasst und hätte kein externes Ziel mehr vor Augen. Maßgeblich wäre hier die reine Gegenwart, ein Zusammensein, das kein Berechnen, Planen o. Ä. kennt. Melanie hätte das Ziel des Zusammenseins völlig aus den Augen verloren und würde es als solches genießen.

Dieser Beziehungsform steht das Ich-Es gegenüber. Hier gibt es Planung, Kalkül, die Sorge eine gute Leistung zu erbringen bzw. bei der Prüfung gut abzuschneiden. Üblicherweise geht man davon aus, dass sich das Ich einmal in der einen, dann in der anderen Beziehungsform befindet. Buber geht jedoch nicht von einem isolierten Ich aus. *Das Ich ist in Relation zu den Anderen.* Das Ich das ganz in der Gegenwart aufgeht, ist ein anderes Ich als das Ich, das sich auf ein Ziel konzentriert.

»Am Anfang ist die Beziehung« (ebd., 18). Das Ich entsteht aus der Interaktion oder der Relation. Dies lässt sich nachvollziehen, indem man sich Melanies Ursprüngen in ihrer Vergangenheit vergegenwärtigt. Zu Beginn ihres Lebens hatte Melanie noch kein



festes Ich. In der Interaktion mit ihren Bezugspersonen baute sich Letzteres schrittweise auf. »Der Mensch wird am Du zum Ich« (ebd., 28). Diese Denkweise macht es erforderlich, die Vorstellung von festen Substanzen, die vor der Beziehung existieren, zu überwinden. Auch die Vorstellung einer vor der Geburt existierenden Seele, die in Platons Philosophie (vgl. 2.2.1 u. 4.1.1) eine zentrale Rolle spielte, ist für Buber nicht akzeptabel. »Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du. Er ist nicht wie das Blut, das in dir kreist, sondern wie die Luft, in der du atmest« (ebd., 37).

Für Buber ist die Ich-Du-Beziehung diejenige, die den Menschen eigentlich zum Menschen macht. Es ist die Beziehung, in der man in tiefer Form beim Anderen ist, in der einen der Andere anrührt und in der die alltägliche Vorsorge des Daseins ohne Bedeutung ist. Es geht nicht darum, gute Zensuren zu erhalten oder eine berufliche oder private Aufgabe zielorientiert zu lösen. Ist dieser Fokus leitend, dann verliert der Mensch den Bezug zur Gegenwart. Er ist dann – so Buber – ganz im Erfahren und Gebrauchen (ebd., 36). Ähnlich wie Kant (Wojcieszuk 2010) sieht Buber die Welt der Erfahrung als Welt, die durch Raum und Zeit sowie durch die Grundvorstellungen des Etwas (Ding) und Kausalität organisiert ist. Dagegen steht: »Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand« (Buber 1995, 4). Buber stellt Kants Apriori der Erfahrung (vgl. 4.1.2) das Apriori der Ich-Du-Beziehung entgegen: »das eingeborene Du« (ebd., 27). *Während der Mensch in der Haltung des Ich-Es Dinge in ihren Wechselwirkungen in Raum und Zeit wahrnimmt, wird die Welt im Verhältnis zum Du von Grund auf eine andere.* Das Du ist absolut exklusiv. Es tritt aus dem Zusammenhang der Dinge heraus und spricht mich unmittelbar und absolut an. Bubers Ich-Du-Beziehung hat viele Analogien mit dem Kantischen Begriff des »Dinges an sich« (Wojcieszuk 2010). *Die geordnete Welt der Organisation und Planung löst sich schlagartig auf, wenn ein Mensch in den Modus der Ich-Du-Beziehung kommt.* Dabei gibt es nun nicht nur – wie bereits angeführt – ein Ich, sondern zwei. Ähnlich wie Kant zwischen dem empirischen und dem reinen Ich unterscheidet, unterscheidet Buber zwischen dem Ich im Rahmen der Beziehungsweisen Ich-Du und Ich-Es. *Das Ich ist entweder das sachorientierte Ich, das Planungen vornimmt und die Welt kontrollieren möchte, oder das Ich aus der Ich-Du-Beziehung.* Dieses Ich lässt alles Gebrauchen und zielorientierte Handeln hinter sich und lebt aus der Begegnung. Allerdings kann der Mensch nicht ausschließlich in der Ich-Du-Beziehung leben. Es muss auch vorgesorgt werden. Der Mensch muss vom Du wegblicken und die Welt als Es, als Sache, als beherrschbar sehen, damit er überleben kann. *Jedoch – so Buber – ohne zweckfreie Beziehung zu anderen, wäre der Mensch nicht mehr der Mensch* (Buber 1995, 34). Die Welt wäre dann ausschließlich Gebrauchsding und der andere Mensch wäre nur Mittel für meine Zwecke. Aber wer so lebt, degradiert zu einem Automaten, der ständig berechnet wie er seine Ziele erreichen kann.

Wenn Prof. M. und Frau Pichelmann Melanie ausschließlich in ihrer Rolle als Prüfer sehen, würden sie alle Äußerungen von Melanie mittels Messverfahren erfassen und einem Notensystem zuordnen. Dieses Verhalten würde auf Dauer auf Prof. M. und Frau Pichelmann zurückwirken und sie förmlich versteinern. Dann würde das passieren, was Buber zum Ausdruck bringt, wenn er formuliert: »Aber wer mit ihm (dem Es, d. V.) allein lebt, ist nicht der Mensch« (Buber 1995). Wenn

sich die beiden Prüfer zum Ende mit Melanie über eine bestandene Prüfung freuen, wechseln sie in die Beziehungsform Ich-Du und entsteinern wieder.

Neben einer Ich-Du-Beziehung zu anderen Menschen kennt Buber auch die Ich-Du-Beziehung zur Natur, zu geistigen Wesenheiten und zu Gott (Werner 1994, 63 ff.). Die Natur kann man als Nutzgegenstand betrachten. Sie ist dann zum Gebrauch für Menschen vorhanden. Man kann aber auch von der Natur innerlich berührt werden, beispielsweise wenn man einen Sonnenuntergang betrachtet. Der Augenblick der Betrachtung ist dann ganz gegenwärtig. *Er hat an sich selbst einen Zweck und ist nicht mehr Mittel für anderes.* In gewisser Weise *steht hier die Zeit still.* Ähnlich ist es in der Beziehung zu geistigen Wesenheiten. Gerade in der *Kunsterfahrung* (vgl. 9.2.2) steht der zweckfreie Zweck im Vordergrund. Das Kunstwerk ist in sich zweckvoll, nicht in Bezug auf etwas anderes. Man kann aber auch an das Kunstwerk herantreten und den Preis, den es auf einer Aktion erbringt, kalkulieren. Weiter ist es möglich, die Farben des Kunstwerkes zu analysieren, um wissenschaftliche Aussagen über Farbkombinationen zu machen, die der entsprechende Künstler wählt. Damit befände man sich in der Ich-Es-Haltung zum Gegenstand. Man hätte dann das eigentlich Künstlerische verfehlt. Die Beziehung zu Gott kann sich in jeder Sphäre als Ich-Du-Beziehung ereignen. Gott ist für Buber kein Objekt bzw. keine Substanz, die einem Subjekt gegenüberstände. *Gott ist immer Gott in der Beziehung.* In diesem Sinne übersetzte Buber die hebräische Bibel auch in einer Art, die den dialogischen Charakter des Gottesverhältnisses besonders deutlich macht. *Gott ist der, der uns anspricht.* Er ist kein Objekt, über das sich philosophisch im Sinne klassischer Gottesbeweise spekulieren ließe. Bereits Kant (1986) hatte Letztere in der »Kritik der reinen Vernunft« als fehlerhaft aufgezeigt, da sie Gott wie einen Gegenstand der empirischen Welt betrachten. Nur unter dieser Voraussetzung würde es Sinn machen, beispielsweise nach der ersten Ursache, also dem absoluten Anstoß, in der Kette der Ursachen zu suchen. Sobald man aber versteht, dass die Frage nach der ersten Ursache sich nur dann ergibt, wenn man sich in einer Ich-Es-Beziehung befindet, wird man keine derartigen Fragen mehr stellen. In Bezug auf das Ich-Du-Verhältnis zum ewigen Du (wie Buber sagt) ergeben solche Fragen keinen Sinn mehr. Es gibt dann kein Etwas mehr und alles ist gegenwärtig (Buber 1995, 4).

Wie begegnet Melani Frau T. in der Hospizeinrichtung? Realisiert sie eine Ich-Du-Beziehung oder eher eine Ich-Es-Beziehung? Melanie orientiert sich an dem, was auf Frau T. positiv wirken könnte. Die Aussage, dass es ein Jenseits gibt, könnte Frau T. beruhigen. Damit hat sich Melanie bestimmte Vorstellungen über Frau T. gemacht; weiter erstellt sie für sich eine Planung in dem Sinne, dass sie überlegt, wie sie vermeiden könnte, Frau T. zu ängstigen oder zu verwirren. Von daher ist Melanie im Sinne Bubers eindeutig in einem Modus der Ich-Es-Beziehung. Buber hat auch das gemeinsame Schweigen als eine Form tiefer Begegnung charakterisiert (Kuschel 2015, 145 ff.). Hier könnte beispielsweise Frau T. Melanies Nähe erleben, so dass ein Augenblick zustande käme, der im Sinne Bubers das Ewige oder Göttliche durchschimmern ließe. Ganz im Kontrast hierzu hat Melanie – in gewisser

Weise durch ein Gerede – die Möglichkeit einer Ich-Du-Beziehung verhindert. Frau T. wurde von Melanie als Faktor in eine Berechnung aufgenommen, in der es darum ging, das Wohlbefinden von Frau T. zu steigern. Dabei war das Bild, das Melanie sich von Frau T. machte, maßgeblich. Die wirkliche Frau T. blieb in der Beziehung ausgeblendet.

Bubers Ansatz beinhaltet wichtige Korrekturlemente für eine Soziale Arbeit, die sich an Verfahren der Situationserfassung, -analyse, theoretischer Erklärung und Zielformulierung orientiert. Das, was auch vielen Vertretern einer Wissenschaft Sozialer Arbeit als das Nonplusultra zukünftiger Entwicklung erscheint, die umfassende Orientierung an empirischer Forschung und an Methoden zielorientierter Planung (vgl. 3.2), erhält durch Bubers Konzept eine kritische Begleitung – eine Begleitung, die immer reflektiert, dass sich der Mensch einer umfassenden Objektivierung und Berechnung entzieht. Letzteres macht nach Buber den Menschen aus, denn wo keine Ich-Du-Begegnung mehr stattfindet, da gibt es den Menschen als Menschen nicht mehr (Buber 1995, 34).

Im Gegensatz zu Sichtweisen, die beim Individuum ansetzen, hat nach Buber die Begegnung die zentrale Bedeutung. Die höchste Form des Seins, wirkliches Leben, ereignet sich in Begegnungen. Nicht der einsame Mensch erreicht die Höhe des Seins, sondern der Mensch in der gelungenen Begegnung. Ansätze, die den einsamen Menschen zum Bezugspunkt machen, heben häufig die Endlichkeit hervor. So ist für Heidegger das Sein endlich. *Buber hält dem die Ewigkeit entgegen*, die in der Begegnung aufscheint. Dieses Ewige ist nicht ein Ewiges aus einem Jenseits, sondern ist ein Ewiges in der Welt. Geglückte Begegnungen sind ein immer wieder erfolgreiches Aufscheinen des Ewigen in der Welt.

Von daher kann eine Soziale Arbeit im Sinne Bubers sich auch als eine Arbeit der Vergöttlichung der Welt begreifen. Dabei muss sie sich jedoch immer dessen bewusst sein, dass sie ihr Ziel in einer unerlösten Welt nicht erreichen kann (Kuschel 2015).

### 8.3.4 Das Symbolwesen Mensch: Cassirer

Der deutsch-jüdische Philosoph Ernst Cassirer (1874–1945) wird im Allgemeinen der Kulturphilosophie zugeordnet (Paetzold 1993, 7 ff.). Um Missverständnissen vorzubeugen, muss man allerdings sehen, dass damit keine Philosophie eines speziellen Bereiches gemeint ist. Kant formulierte die grundlegende Erkenntnis, dass der Mensch durch seinen begrifflichen Rahmen die Struktur unserer sinnlichen Erfahrungen bestimmt (vgl. 4.1.2). Beispielsweise erfassen wir »... den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke ...« (Kant 1986, 37) als geordnet. Durch Kategorien (Grundbegriffe) wie Substanz und Kausalität beziehen wir sinnliche Eindrücke aufeinander, sodass

wir zu unserem gewöhnlichen Bild der Welt kommen. Dieses beinhaltet Dinge mit Eigenschaften, die aufeinander wirken.

Cassirer, der ursprünglich ein Vertreter des Neukantianismus war – also einer philosophischen Schule, die Kants Philosophie Ende des 19. und Anfang des 20. Jh. neu beleben wollte –, erweiterte Kants Lehre von den Kategorien. Während Kants Kategorienlehre, also die Lehre von den Grundbegriffen Substanz, Relation usw., sich ausschließlich auf die Naturwissenschaften bezog, baute Cassirer diese aus und ergänzte die Analysen zur Wissenschaft durch Analysen zur Sprache, zum Mythos und zur Religion, zur Kunst und zur Geschichte (Cassirer 1996, 103 ff.). *Dabei ging es Cassirer nicht um Erörterungen, die sich auf diese Objekte bezogen, sondern um die jeweiligen Denkweisen, also beispielsweise das mythische oder geschichtliche Denken.*

Die Anlehnung an Kant wird hier deutlich. Auch bei Kant ist ein physikalisches Objekt kein Ding, das in der Welt unabhängig vom Menschen vorkommt. Das physikalische Objekt wird durch die Tätigkeit des menschlichen Verstandes hervorgebracht. Diesen Grundgedanken weitet Cassirer auf andere Objekte aus (Knoppe 1992, 81 ff.). Auch das Objekt des Mythos, der Religion, der Geschichte oder der Kunst ist kein vorgefundener Gegenstand, sondern entsteht erst auf der Grundlage des jeweiligen Denkens.

Für Cassirer hat diese Ausgangsposition auch anthropologische Konsequenzen. Die Frage nach dem Menschen bzw. dem Wesen des Menschen lässt sich – so Cassirer – nicht inhaltlich beantworten. Der Mensch kann weder klassisch im Sinne eines vernunftbegabten Wesens, noch modern als Freiheit (vgl. 8.3.2) oder exzentrische Positionalität (vgl. 8.3.1) definiert werden. *Für Cassirer ist der Mensch durch sein Wirken bzw. durch die Spezifik seiner kulturellen Schöpfungen gekennzeichnet (Mauer 2008, 18 ff.).* Maßgeblich für ein Verständnis des Menschen ist also nicht seine Substanz bzw. ein ihn auszeichnender innerer Kern, sondern seine *Hervorbringungen in den Bereichen der Wissenschaft, der Kunst, der Religion, des Mythos sowie der Geschichte.*

Wenn Melanie dem Tod begegnet, dann sind diese Begegnungen immer kulturell geprägt. Der Tod ist dann eben Tod in den Wissenschaften, Tod im Mythos, Tod in der Religion oder Tod in der Kunst. Es gibt für Cassirer keinen Tod an sich, also keinen Tod jenseits der Formen durch die der Tod zur Sprache kommt. Der Tod ist immer eingebettet in Systeme der Deutung (Graeser 1994, 51 ff.). Von daher ist sowohl die Frage von Prof. M. als auch Melanies Antwort problematisch, da sie die Formen innerhalb denen der Tod zum Thema wird, nicht darlegen.

Ein Leben nach dem Tod muss nicht im Sinne der Naturwissenschaft verstanden werden. Der Mythos geht beispielsweise davon aus, dass es keinen Tod gibt und dass die Toten wiederkommen. Die Religion begreift die Wendung »Leben nach dem Tod« ebenfalls nicht im gleichen Sinne wie die Naturwissenschaften. Die Formulierung eines konkreten Vorkommnisses (Leben nach dem Tod) verweist hier auf eine Wirklichkeit, die sich unseren Vorstellungen entzieht.

Cassirer lehnt eine Rückführung auf eine fundamentale Wirklichkeit – wie sie beispielsweise von Carnap vertreten wurde (vgl. 3.1.1) – ab (Friedmann 2004, 117 ff.). Erkennen ist kein Abbilden oder induktives Ableiten aus Elementarerlebnissen (Sin-

neswahrnehmungen). *Erkennen ist stattdessen nur im Rahmen der kulturellen Formen möglich*, die Cassirer als *symbolische Formen* bezeichnet. Die Welt des Mythos, der Religion, der Kunst hat ihre jeweils eigene Realität – die Welt der Wissenschaft ist nicht absolut herausgehoben. *Cassirer vertritt einen Pluralismus der Realitäten*. Das bedeutet, dass es kein absolutes Kriterium für die Frage, was wirklich ist, gibt. Jede Erkenntnis bewegt sich im Rahmen der jeweiligen symbolischen Form. *Den »Gegenstand« gibt es immer nur spezifisch bezogen auf einzelne symbolische Formen (Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Geschichte).*

Eine zentrale Rolle kommt in Cassirers Philosophie der Sprache zu (Schwemmer 1997). Die Sprache ermöglicht es, den einzelnen sinnlichen Eindruck auf Dauer zu stellen.

Wenn Melanie von Praxiseinsätzen berichtet, dann bezieht sie sich auf Eindrücke, die sie ursprünglich hatte. Diese erhalten durch die verwendeten Wörter Prägnanz. Sie treten aus dem Fluss der Dinge hervor und werden zu stabilen Bezugspunkten, auf die man sich später erneut beziehen kann. Dabei treten bestimmte Ereignisse in den Vordergrund, andere verbleiben im Hintergrund.

Grundsätzlich wäre dies – nach Cassirer – ohne Sprache gar nicht möglich. Die Sprache funktioniert nicht so, dass sie ein Objektbild, das im Bewusstsein vorhanden war, nur nach außen trägt. *Sie schafft überhaupt erst das Objektbild*. Ohne Sprache gäbe es kein strukturiertes Bewusstsein wie wir es beim Menschen kennen (vgl. 2.2.3). Mit Cassirer könnte Melanie ihre Sprache reflektieren und fragen, wie sie ihre Realität sprachlich hervorbringt. Dabei müsste sie Abstand nehmen von der Vorstellung, dass es ein sprachunabhängiges Bewusstsein oder eine sprachunabhängige Welt gibt.

Entscheidend ist auch, dass die sprachlichen Zeichen, die auch sinnliche Zeichen sind, für Cassirer überhaupt erst Objektivität ermöglichen. Als Menschen ohne Sprache würden wir in unserem Bewusstseinsstrom verharren. Wir wären gar nicht in der Lage, unsere sinnlichen Empfindungen als äußere Gegebenheiten zu begreifen. *Das Zeichen schafft einen äußeren Bezugspunkt für das diffuse innere Erleben*. Damit erhält das innere Erleben Stabilität und es wird damit ermöglicht, es als Widerpart eines Objekts zu begreifen. *Objekte gibt es somit für uns Menschen nur, weil es Sprache gibt*. Zeichen heben nicht nur Objekte hervor (Prägnanz), sondern verbinden diese auch. Jede symbolische Form hat ihre spezifischen Verbindungen. So werden im mythischen Denken enge Verbindungen zwischen Namen und Gegenständen gesehen. Der Name repräsentiert nicht nur den Gegenstand, sondern bildet eine Einheit mit ihm (Cassirer 1996, S. 116 ff.).

Anthropologisch wird der Mensch nach Cassirer als *animal symbolicum* (symbolverwendendes Tier) aufgefasst. Sein Inneres ist unbestimmt und bedarf eines Weges nach Außen, um zu einer Bestimmung zu kommen (Schwemmer 1997). »Er (der Mensch, d. V.) kann sein Leben nicht leben, ohne es zum Ausdruck zu bringen. Die verschiedenen Arten dieses Ausdrucks bilden eine neue Sphäre. Sie besitzen ein Eigenleben, eine Art von Ewigkeit ...« (Cassirer 1996, S. 339). Wissenschaft, Mythos, Religion, Kunst und Geschichte haben jeweils ihre eigene innere Logik. Durch sie hindurch bestimmt sich der Mensch; der Mensch ist nicht vorgegeben, sondern sich

aufgegeben. Dabei ist er nicht auf sich selbst zurückgeworfen, sondern kann mittels der Formen, die die Kultur ihm zur Verfügung stellt, sein eigens Wesen ausarbeiten. Anders als für Existenzphilosophen wie Heidegger (vgl. 2.2.2.3) oder Existenzialisten wie Sartre (vgl. 8.3.2) ist für Cassirer der *Bezug auf die gesellschaftlich etablierte Kultur eminent positiv* zu bewerten. Gerade durch die Kultur arbeitet der Mensch sein unterbestimmtes Inneres aus und nähert sich dem Ewigen. Heidegger hat diesen auf die Allgemeinheit bzw. das Allgemeine gehenden Optimismus schroff abgelehnt (Wuchterl 1997, S. 135 ff.). Der Einzelne – so Heidegger – müsse auf sich selbst zurückgeworfen werden, um er selbst zu werden und damit auch ein angemessenes Verständnis vom Sein zu erhalten. Die Kultur ist für Heidegger eine Form des Verfallens, die die Langeweile im Inneren verdeckt.

Soziale Arbeit im Sinne Cassirers würde ihre Zielsetzung nicht darin sehen, einen Klienten zu seiner ureigenen Entscheidung in absoluter Freiheit anzustoßen. Nach Cassirer besitzt der Einzelne erst einmal nur ein diffuses Selbstverständnis. Durch kulturelle Praxis sowie Sozialisation in die verschiedenen Bereiche der Kultur (Wissenschaft, Religion ...) arbeitet der Mensch schrittweise sein Inneres heraus.

Die Frage an Melanie setzt voraus, dass sich die Studentin in der kulturellen Form »Religion« ausreichend bewegt hat, um zu einem fundierten Urteil zu kommen. Von daher ist die Frage, die Prof. M. an Melanie in der Prüfung stellt, für sie möglicherweise gar nicht zu beantworten, weil sie sich zur symbolischen Form »Religion« noch kein differenziertes Inneres ausgebildet hat.

### 8.3.5 Die Höhle anders: Blumenberg

Der deutsche Philosoph Hans Blumenberg (1920–1996) hat Grundgedanken der Philosophischen Anthropologie (vgl. 8.1) sowie der Kulturphilosophie Ernst Cassirers (vgl. 8.3.4) weitergeführt. In der Philosophischen Anthropologie wird besonders hervorgehoben, dass der Mensch im Gegensatz zum Tier in seinen Instinkten nicht festgelegt ist. Er ist auf keine spezifische Umwelt abgestimmt, sondern weltoffen (Kirchner 2012, 137 ff.). Die Frage, was der Mensch ist, lässt sich somit nicht in Form einer Wesensbestimmung klären. Das Merkmal, nicht festgelegt oder offen zu sein, bildet keine neue Wesensbestimmung, sondern bedeutet, dass der Mensch das, was ihn ausmacht, schaffen bzw. hervorbringen muss. Die zentrale Rolle spielt hierbei die Kultur. Cassirer bestimmte den Menschen als Symbolwesen, das zwischen sich und die Welt eine Symbolwelt schiebt. Damit erhält die Welt eine spezifische Form und kann bearbeitet oder bewältigt werden.

In Platons (428–347 v. Chr.) Philosophie ist die Höhle primär negativ besetzt (Wetz 1993, 138 ff.). Um zur Wahrheit zu gelangen, muss der Mensch die Höhle verlassen (Brumlik 2016, 21 ff.). In der Höhle kann man nur Schatten sehen (vgl. 10.2.2). Hinter dem Rücken der gefesselten Höhlenbewohner werden Dinge vorbeigetragen. Erst wenn einem die Fesseln gelöst werden, kann man sich umdrehen und die Dinge



sehen, die die Schatten verursachen. Derjenige, dem die Fesseln gelöst werden, verlässt die Höhle und erfasst die Sonne als die höchste Ursache von Allem. *Blumenberg reflektiert die Höhle als Gleichnis oder Metapher in vielfältigen Formen.* Die Höhle ist der *Mutterleib*, den wir bei der Geburt verlassen. Die Höhle ist aber auch ein *Schutzraum*, der verhindert, dass wir mit der unerträglichen Wirklichkeit direkt konfrontiert werden. Blumenberg spricht hier von *absoluten Metaphern*. Die Bedeutung der Höhle ist vielschichtig und lässt sich begrifflich nicht auflösen. Sie steht für Vieles, aber auch für den Schonraum, den der Mensch benötigt, um der rauen Wirklichkeit nicht unmittelbar ausgeliefert zu sein. *So erfährt die Höhle im Sinne der Philosophischen Anthropologie auch eine positive Bedeutung.* Sie ist nicht ausschließlich eine verdunkelnde ideologische Macht im Sinne Platons, sondern die *zweite Natur*, die Welt der Kultur oder der Symbole.

Frau T. lebt in gewisser Weise in einer Höhle. Der radikale Aufklärer würde Frau T. nun die Illusion ihres Jenseitsglaubens zerstören. Dem gegenüber steht eine Auffassung, die bestimmte grundlegende Vorstellungen von der Welt für unabdingbar hält.

Sinn und Bedeutung sind nur möglich, wenn die Wirklichkeit strukturiert wahrgenommen wird. Der Mensch verfügt über keine Natur bzw. keine Instinkte, die ihm ermöglichen würden, das Wahrgenommene sinnhaft zu strukturieren. Das Leben als völlig sinnlos ertragen zu müssen, ist dem Menschen gar nicht möglich. Sollte der Jenseitsglaube aufgegeben werden, tritt etwas anderes an seine Stelle, beispielsweise der Fortschritt, der Sinn der Geschichte oder der Sinn eines jeden Augenblicks. »Der Sinn liegt im Jetzt«, wäre ein Deutungsmuster, das in eine an sich sinnlose Welt Sinn hineintransportiert. So ist davon auszugehen, dass auch Melanie nicht im absoluten Sinn von der Sinnlosigkeit alles Wirklichen ausgeht. Gerade ihre Bemühung um Frau T. zeigt, dass sie ihr Tun durchaus für sinnvoll hält. Was hier deutlich wird ist, dass der Mensch ohne den Mythos und die Metapher gar nicht leben kann (Kirchner 2012). Mythos und Metapher sind grundlegende Formen, die die Welt strukturieren. Der Mensch ist nicht völlig in die Natur integriert. Er hat die Möglichkeit, Fragen zu stellen. *Er reißt quasi eine Lücke in die Welt (vgl. 4.1.4).*

Was ist der Sinn meines Lebens? Hier wird das Leben nicht mehr einfach hingenommen, sondern insgesamt in Frage gestellt. Mythen geben Antwort auf solche Fragen. Sie machen fundamentale *Unterscheidungen*. Das Göttliche wird vom Menschlichen unterschieden, der Anfang von dem, was danach kommt. Der Mythos nennt Ursachen für bestimmte Zustände. Der *Sündenfall*, also den Einflüsterungen der Schlange zu folgen, ist die Ursache unsers irdischen Daseins, das uns dazu verurteilt im Schweiß unseres Angesichts unser Brot zu essen. Die Arbeit am Mythos zeigt uns die Bedeutung des Mythos, zeigt aber auch, dass wir ihn nie vollständig überwinden können. Der Glaube an den wissenschaftlichen Fortschritt oder die Überzeugung in Bezug auf die herausragende Bedeutung der Wissenschaft ist selbst kein Teil der Wissenschaft, sondern eine Hintergrundüberzeugung, die die Wissenschaft ermöglicht. *So ist die Wissenschaft selbst aus Quellen gespeist, die selbst nicht wissenschaftlich expliziert werden können.*



Mythen und Metaphern schaffen erst eine objekthafte Wirklichkeit. Wenn wir über keinen Fokus verfügen, können wir gar nichts sehen. Wenn alles gleich bedeutsam ist, ist alles auch gleich unbedeutend. Im Gegensatz zu Mythen sind Metaphern stärker der Reflexion zugänglich. Sie sind eine Art aufgeklärter Mythos, lassen sich aber trotzdem nicht in rein wissenschaftliche Begriffe überführen. Beispiele wären das *Licht der Wahrheit*, die *nackte Wahrheit*, die *kopernikanische Wende* oder das *Leben als Seefahrt*. Diese Bilder strukturieren unser Grundverständnis, ohne das im Detail haargenau zum Ausdruck käme, was gemeint ist. Als Seefahrt befindet sich das Leben auf schwankendem Grund und die vom Menschen geschaffenen Institutionen (Höhlen) bieten die Räume des Überlebens. Das Bild regt immer wieder Assoziationen an und ist im Vergleich zum abschließend definierten Begriff offen für neue bzw. weitere Anfügungen.

In seiner Anthropologie hat Blumenberg die *Sichtbarkeit des Menschen* ins Zentrum gestellt (Blumenberg 2014). Im Gegensatz zum Tier steht der Mensch aufrecht. Er hat die Wälder verlassen und durchsteift die Savanne. So sieht er und kann gesehen werden (vgl. auch 8.3.2). Diese Konstellation hat weitreichende Folgen. Jeder Mensch muss berücksichtigen, dass andere ihn sehen. Das biegt seinen Blick auf ihn selbst zurück. Letztlich hat für Blumenberg das Bewusstsein, dass sich seiner selbst bewusst ist, seine Wurzel im Äußeren. *Dass ich sichtbar bin, zwingt mich, dies zu vergegenwärtigen bzw. mental zu repräsentieren.*

Melanie und Prof. M. wissen, dass sie füreinander sichtbar sind. Menschsein heißt dann wesentlich, die Sichtbarkeit für den anderen zu verarbeiten. Die Kultur ist hierbei ein zentraler Modus. So kommen Prof. M. und Melanie nicht nackt in die Prüfung, weil sie wissen, dass sie füreinander sichtbar sind. Die kulturgeleitete Darstellung der eigenen Person resultiert aus einem Wissen über die Sichtbarkeit.

Die Frage, wie Melanies Handeln zu bewerten ist, würde man im Sinne Blumenbergs deutlich positiver beantworten als beispielsweise bei Sartre. Da der Mensch grundsätzlich darauf angewiesen ist, seine Ausgesetztheit an einen Absolutismus der Wirklichkeit auszugleichen, gibt es keinen wahrhaften Menschen im Sinne einer radikalen Echtheit. Menschsein ist notwendig verklammert mit kultureller Existenz. Von daher gibt es im Verhältnis zum Jenseitsglauben von Frau T. keine an sich wahre Geschichte, sondern nur immer neue, andere Mythen, beispielsweise den, dass jeder Augenblick extensiv ausgekostet werden muss und dass das der Sinn der Existenz wäre.

## 8.4 Freiheit und Vernunft sind nicht alles: Schwere geistige Behinderungen als Herausforderungen einer vernunftorientierten Philosophie

Anthropologische Ansätze sind über weite Strecken dadurch charakterisiert, dass sie den Menschen als Vernunftwesen begreifen (Bohlken 2012, 59 ff.). Dies gilt auch für die hier dargelegten Theorien. Nach Plessner (vgl. 8.3.1) ist der Mensch exzentrisch

positioniert. Dies kann einerseits so verstanden werden, dass er für viele Bestimmungen offen ist. Andererseits ist die *Exzentrizität* jedoch selbst eine Bestimmung. *Sie fundiert auf der Fähigkeit, auf Distanz zu sich zu gehen, d. h. sich selbst zu reflektieren.* Menschen mit schweren geistigen Behinderungen verfügen allerdings nicht über diese Fähigkeiten.

*Sartres Ansatz* (vgl. 8.3.2) hebt die Freiheit hervor. Die Freiheit ist für ihn darin begründet, spontan Akte zu setzen, die nicht durch Ursachen, die in der jeweils gegebenen Situation liegen, zustande kommen. Die Freiheit ist durch das Nichts begründet. Der Mensch erscheint in dieser heroischen Darstellung als völlig losgelöst von allen weltlichen Zusammenhängen (vgl. auch 4.1.4). Handlungen und Entscheidungen sind durch *nichts* verursacht. Sie basieren auf Akten vollkommen spontaner Setzung. Auch hier stellt sich die Frage, ob Menschen mit schweren geistigen Behinderungen über Fähigkeiten verfügen, die es ihnen ermöglichen, wie der »Phönix aus der Asche« absolut neue, vom bisherigen kausalen Zusammenhang losgelöste Handlungen zu setzen.

*Cassirers Ansatz* (vgl. 8.3.4) begreift den Menschen über die Kultur. Eine Verwirklichung erfolgt durch die Aneignung von Kultur. Der Sinn des Menschen kann nicht aus einer Reflexion auf die Innerlichkeit gewonnen werden. Was der Mensch ist, erschließt sich aufgrund seiner Hervorbringungen. Wiederum ergibt sich die Frage, ob Menschen mit schwerer geistiger Behinderung angemessen über ihre Leitungen in Sprache, Mythos, Wissenschaft usw. definierbar sind.

Auch *Blumenbergs Ansatz* (8.3.5) hebt den *Distanzmenschen* hervor. Durch den aufrechten Gang schaffen wir Distanz zur Welt und werden zur Reflexion fähig. Die Höhle ist der Kulturraum, den der Mensch braucht, um das raue Klima einer nur noch naturwissenschaftlich zu verstehenden Welt bewältigen zu können. Schwer geistig behinderte Menschen werden durch diesen Ansatz nicht erfasst.

Lediglich der *Ansatz von Buber* (8.3.3) geht nicht von der Distanz, sondern von der Beziehung aus. Das Verhältnis zum Du ist nicht auf den rationalen Menschen begrenzt. Auch der schwer geistig behinderte Mensch kann mein Du werden (Mattern/Gerspach 1997, 100). Aus dem Du resultiert ein Anspruch, ihm Hilfe zu gewähren.

Anthropologische Theorien, die Menschen über die Fähigkeit zur Reflexion, zur Distanznahme oder zur Freiheit definieren, nehmen eine Abgrenzung vor (Bohlken 2012, 59 ff.). *Wer nicht über die Merkmale verfügt, ist womöglich gar kein Mensch im eigentlichen Sinne.* Besonders problematisch wird es, wenn man die Anthropologie mit der Ethik (vgl. 5.) kurzschließt. Gerade im Rahmen der Kantischen Ethik (vgl. 5.2.1.2) ist die Fähigkeit, sich selbst vernunftgeleitet Normen vorzugeben, entscheidend dafür, ob dem betreffenden Wesen Würde zugesprochen wird. Häufig wird Kant jedoch so verstanden, dass er allen, die zur Gattung Mensch gehören, Würde zuspricht (Graumann 2013, 617 ff.). Dies erscheint jedoch willkürlich, da die Zugehörigkeit zur biologischen Gattung den Menschen gerade nicht auszeichnet. Entscheidend für ihn ist seine Fähigkeit, sich frei zu entscheiden, jedoch angesichts dieser Freiheit solche Normen zu wählen, denen andere in vergleichbarer Lage zustimmen würden. *Hier handelt es sich um eine komplexe kognitive Leitung, über die Menschen mit schwerer geistiger Behinderung nicht verfügen.* Von daher wäre ihnen Würde gerade nicht

zuzusprechen, da sie über die Fähigkeiten, aufgrund derer Würde zugesprochen wird, gerade nicht verfügen.

Diese schwierige Situation hat zu zahlreichen Versuchen geführt, den Menschen über Merkmale zu bestimmen, über die auch schwer geistig behinderte Menschen verfügen. So spricht sich beispielsweise der Behindertenpädagoge Ulrich Bleidick (Bohlken 2012) gegen eine Anthropologie der Vollkommenheit aus. Es gelte auch das Unvollkommene als menschlich anzuerkennen. Der Behindertenpädagoge Dieter Gröschke (ebd.) fordert, den bedürftigen Menschen in ein angemessenes Menschenbild zu integrieren. Der fähige Mensch erfährt in der Kommunikation mit dem behinderten Menschen seine Ganzheit, die nicht nur Stärke und Autonomie umfasst, sondern auch Abhängigkeit und Schwäche (ebd.).

*Die Schwierigkeit dieser anthropologischen Ansätze besteht darin, dass sie zwar das in der traditionellen Anthropologie enggeführte Menschenbild erweitern, jedoch daraus nicht unmittelbar ethische Ansprüche folgen.* Von daher werden Normen in diesen Ansätzen häufig nur im Sinne von unbegründeten Setzungen eingeführt (ebd.).

In den letzten Jahrzehnten sind zahlreiche ethische Ansätze entstanden, die behinderte Menschen einbeziehen. An dieser Stelle sollen nur drei dieser Ansätze angeführt werden. Dabei soll deren grundlegende Ausrichtung deutlich werden:

- Ansatz ausgehend von *Kant* (weiterentwickelt durch Sigrid *Graumann*): Die Verpflichtung, den Menschen in seiner Würde zu achten, wird entschieden auf alle zur biologischen Gattung Mensch gehörigen Wesen bezogen. Um diese Entscheidung zu begründen führt Graumann (2013, 624 ff.) das *Potenzialitätskriterium* und das *Vorsichtskriterium* ein. Nach *Ersterem* ist nicht die aktuelle Vernunftausübung entscheidend, sondern die prinzipielle Fähigkeit zu ihr. Als Säuglinge waren wir alle nicht in der Lage das moralische Gesetz zu erkennen. Würde nur die aktuelle Fähigkeit, es zu erkennen, die Menschenwürde begründen, dann hätte man uns als Säugling töten dürfen. Weiterhin können wir durch schwere Unfälle oder Erkrankungen (z. B. Demenz) unsere Autonomie verlieren. Von daher können wir nicht ernsthaft eine Position vertreten, die aus dem Kreis der schutzwürdigen Wesen alle ausschließt, die derzeit nicht über den Vernunftgebrauch im Sinne Kants verfügen. Nicht gelöst ist damit die Frage nach der Würde von Menschen, die sich nie zu vernunft-, handlungs- und kommunikationsfähigen Personen entwickeln (ebd., 626). Hierzu gehören Säuglinge mit begrenzter Lebenserwartung oder Kinder und Erwachsene mit angeborenen und dauerhaften kognitiven Beeinträchtigungen. An dieser Stelle bringt Graumann (ebd.) das *Vorsichtskriterium* ins Spiel. Aufgrund unserer begrenzten Erkenntnis- bzw. Prognosefähigkeit ist es nicht möglich, definitiv zu sagen, wie sich ein bestimmter Mensch entwickeln wird. Von daher ist es nicht möglich, ihm jede Entwicklungsfähigkeit endgültig abzusprechen. Weiter verfügen wir über keine verbindlichen Kriterien, um unwiderrufliche Aussagen über die Entwicklungsfähigkeit vorzunehmen. Aus diesen Gründen empfiehlt Graumann, den Kantischen Personenbegriff auf alle zur Gattung Mensch gehörigen Wesen auszudehnen (ebd.). Damit wären auch schwerstbehinderte Menschen in den Schutzbereich der Menschenwürde einbezogen. Die Frage, ob jemand tatsächlich in der Lage ist, frei nach dem Sittengesetz (kategorischer Imperativ;

vgl. 5.2.1.2) zu handeln ist gegenüber der Zugehörigkeit zur Gattung des Menschen dann sekundär.

- Ansatz von *Martha Nussbaum* (vgl. 6.1.2): Entscheidend sind für Nussbaum die aktualisierten Fähigkeiten. Der Mensch muss als *relationales Wesen* begriffen werden. Auf der einen Seite stehen die Möglichkeiten oder Potenzialitäten, über die jemand prinzipiell verfügt, auf der anderen Seite die Rahmenbedingungen, die nötig sind, damit das vorhandene Potential auch verwirklicht werden kann. *Für Menschen mit Behinderung bedeutet dies, dass eine stärkere Förderung als bei Menschen ohne Behinderung nötig ist.* Für Nussbaum sind – im Sinne des Aristoteles (vgl. 4.1.1) – die verwirklichten Möglichkeiten Ziele, die angestrebt werden sollen. Dabei handelt es sich um keine von außen kommenden beliebigen Setzungen. Der Mensch strebt aufgrund seiner Natur nach der Verwirklichung seiner Fähigkeiten, was als Glück erlebt wird (vgl. 5.2.1.1). Die an Zielen orientierte Natur schreibt uns sozusagen vor, welche Ziele wir bewusst anzustreben haben. Gesundheit oder langes Leben sind nach Nussbaum Verwirklichungsmöglichkeiten menschlichen Lebens. Um sie auch tatsächlich zu realisieren, sind wir angehalten, dafür entsprechende Rahmenbedingungen zu schaffen. *Schwer geistig behinderte Menschen, bei denen keinerlei Aussicht vorliegt, dass sie bestimmte Funktionen (wie Gesundheit) je realisieren können, fallen für Nussbaum damit nicht unter die Gruppe der schutzwürdigen Menschen (im Sinne der biologischen Art) (Dykerhoff 2013, 53 ff.).*
- Ansatz bei einem Konzept der *Anerkennung* im Sinne *einer Ethik der Alterität* (Axel Honneth, Lévinas (vgl. 6.2.2.2)): Der deutsche Sozialphilosoph Axel Honneth (\*1949) hat eine Theorie entwickelt, die Anerkennung als Voraussetzung der Identitätsbildung versteht. Besonders plausibel wird dies in Bezug auf Kleinkinder. Die Anerkennung, die sie durch Bezugspersonen erfahren, ist die Voraussetzung dafür, dass sie z. B. Selbstwert oder Selbstachtung (Balzer 2014, 96) erlangen. Auch für größere Kinder, Jugendliche und Erwachsene gilt dies. Damit hebt die Theorie der Anerkennung von Honneth hervor, dass der Mensch auf andere angewiesen ist, um er selbst zu sein bzw. zu werden. Somit erfährt die Vorstellung des autonomen Menschen wie wir sie z. B. bei Descartes (vgl. 2.2.2.1), Kant (vgl. 4.1.2) oder über weite Strecken in der Handlungstheorie (vgl. 3.2.3) finden, eine grundsätzliche Einschränkung. *Der Mensch ist immer auf Andere und deren Anerkennung angewiesen.* Anthropologisch zeigt dies die Abhängigkeit des Menschen. Unter ethischen Aspekten folgt hieraus einmal meine eigene Abhängigkeit und mein Bemühen, Anerkennung zu erreichen. Auf der anderen Seite geht es darum, warum ich den Anderen anerkennen soll. *Wenn mir die Bewertungen des Anderen wichtig sind, ist es wenig problematisch aufzuzeigen, dass dies in gewisser Weise beinhaltet, dass ich den Anderen schon anerkannt habe.* Damit wir die Anerkennung des Anderen als relevant annehmen können, müssen wir ihn bereits als jemanden anerkannt haben, dessen Anerkennung uns wichtig ist. An dieser Stelle wird deutlich, dass es sich bei den Anerkennungsbeziehungen erst einmal um *symmetrische Beziehungen* handelt (Dederich 2003). *Warum wir Menschen mit schwerer geistiger Behinderung anerkennen sollen, wird durch das Konzept der Anerkennung, das beim Gegenüber voraussetzt, dass er mich in relevanter Weise anerkennen kann, nicht deutlich.* Von daher bedarf die Theorie der Anerkennung einer *Ergänzung durch eine Ethik der Alterität*

(Brachmann 2015) im Sinne von Lévinas (vgl. 6.2.2.2). Der Andere ist hier völlig unabhängig davon, ob er mich anerkennen kann, als radikal Anderer gedacht, der mich in die Verantwortung ruft (Limbach 1999). Nicht ich frage, ob ich den Anderen anerkennen kann und soll, sondern der Andere hat mich bereits vor allem Nachdenken und Fragen in die Verantwortung gerufen. Der Mensch mit schwerer geistiger Behinderung hat – basierend auf egoistischen Überlegungen – im Grunde erst einmal nichts zu bieten. Erst wenn ich anfangen zu überlegen, käme ich ggf. zu Feststellungen wie: Durch die Anerkennung des Menschen mit schwerer geistiger Behinderung erkenne ich gleichzeitig die abhängige Seite des Menschen an. Oder: Weil ich in der Vergangenheit selbst einmal (beispielsweise als Kind) abhängig war und später womöglich wieder (als Mensch mit Demenz) abhängig sein werde, bin ich auch verpflichtet, jetzt andern abhängigen Menschen etwas zu geben. Aber ist wirklich garantiert, dass solche Überlegungen erfolgen? Sie setzen bereits ein ethisches Subjekt voraus, dass guten Willens ist, solche Überlegungen anzustellen und rein egoistische Interessen zurückzunehmen. Ein alteritätsethischer Ansatz ist hier weitaus radikaler, da er nicht von einem kalkulierenden Ego ausgeht. Das Ego ist Lévinas zufolge etwas Zweitrangiges. Es kommt erst durch den Ruf des Anderen zustande. Noch bevor das Ego rasonieren kann, ist es durch den Anderen in seiner Andersheit ergriffen und damit in der Verantwortung (Flatscher 2016).

Während eine *Ethik der Behinderung*, die sich an Kants Konzept anlehnt, vom Subjekt und seiner Reflexionsfähigkeit ausgeht, geht Lévinas davon aus, dass das Subjekt zweitrangig ist und erst durch den Ruf des Anderen hervorgebracht wird. Die Verantwortung ist somit eine *Urtatsache*, wobei es sich nicht um eine Tatsache im Sinne der Wissenschaftstheorien von Carnap (vgl. 3.1.1) oder Popper (vgl. 3.1.2) handelt. Diese Urtatsache ist auch nicht im Sinne der Grundmerkmale materieller Körper im Sinne Descartes (vgl. 2.2.2.1) und ebenso auch nicht im Sinne der Erfahrungen unter den Anschauungsformen Raum und Zeit, sowie unter den Kategorien nach Kant (vgl. 4.1.2) zu verstehen. Sie ist kein neutrales Faktum, dass dann nachträglich bewertet wird. Die *Urtatsache der Andersheit des Anderen ist in sich normativ*. Sie stellt in Bezug auf den, der in die Verantwortung genommen ist, einen *Apell* dar. Derjenige, der in der Verantwortung steht, darf allerdings nicht so gesehen werden, dass er als Subjekt existiert und dann die Verantwortung übernimmt. *Erst durch den Ruf in die Verantwortung kommt es stattdessen zur Begründung des Subjekts*.

Lévinas' Theorie überwindet somit die Trennung von Sein und Sollen (Mattner/Gerspach 1997, 96 ff.). Wirklichkeit ist mehr als nur eine Ansammlung von Tatsachen, die nachträglich subjektiv bewertet werden können. Damit bestehen deutliche Parallelen zu Heidegger (vgl. 2.2.2.3), Whitehead (vgl. 4.1.3) oder zur Hermeneutik (vgl. 3.1.3), die davon ausgehen, dass die Wirklichkeit Sinn, Qualitäten oder auch Werte enthält. Die Abtrennung einer Realität, im Sinne der empirischen Wissenschaften, stellt dann eine Abstraktion dar, die sich erst einstellt, wenn die Wirklichkeit unter der Perspektive dessen, was objektiv feststellbar ist, wahrgenommen wird.

Nussbaums Theorie basiert ebenfalls nicht auf einem Wirklichkeitsverständnis, das ausschließlich von wertfreien Fakten ausgeht. Menschliches Leben ist in sich zielgerichtet. Die Verwirklichung der menschlichen Möglichkeiten ist das anzustrebende

Telos. Grundlage ist hier ein Verständnis der Wirklichkeit im Sinne des Aristoteles (vgl. 4.1.1). Auch der Menschen mit schweren geistigen Behinderungen – zumindest bis zu einem gewissen Grad – hat somit Potentiale, die zu verwirklichen ein der Realität innewohnendes Ziel ist. Was letztendlich die »menschliche Realität« von sich her anstrebt, ist durch geeignete Maßnahmen zu fördern. Die Ziele »menschlicher Realität« erschließen sich für eine praktische Wissenschaft im Sinne des Aristoteles. Das, was der Mensch von sich her anstrebt, wird hier sozusagen schrittweise ausgearbeitet.

In einer Theorie, die sich an *Kant* (vgl. 4.1.2) anlehnt, kann die Realität als empirisches Faktum gewertet werden. Dieser stehen Werte gegenüber, die aus der Vernunft geschöpft werden. Der Wert der Würde des Menschen hat absolute Geltung und ist sozusagen eine Forderung der reinen Vernunft, die in der faktischen Realität nicht verankert ist. Die Wirklichkeit beinhaltet hier weder eine absolute Verantwortung, noch eine Tendenz zur Verwirklichung. Sie ist schlichtweg das Empirische, mit dem es auch die empirischen Wissenschaften zu tun haben. Werte stellen damit eine Ebene dar, die sich erst aus einer rein ethischen Untersuchung ergeben. Bei Kant ist dies die menschliche Würde, die absolute Geltung hat und der empirischen Wirklichkeit sozusagen vom reinen Vernunftstandpunkt her die moralische Pflicht vorgibt.

## 9. Ästhetik

### 9.1 Der aktuelle Diskurs in der Ästhetik Sozialer Arbeit und seine Ausblendungen

Sozialpädagoge Hans möchte »ästhetisch« arbeiten. Er sucht Gegenstände zusammen (Steine, Weizenkörner, eine Seife ...) und legt sie in eine Kiste. Diese Gegenstände sollen die Jugendlichen greifen und dann bestimmen. Dabei werden ihnen die Augen verbunden. Um zu motivieren bindet Hans diese Übung in ein Wettspiel ein. Die Aufgabe lautet: Bestimme möglichst viele Gegenstände in möglichst kurzer Zeit. Der Sieger soll als attraktiven Preis einen Kinogutschein erhalten.

Handelt es sich bei einem solchen Vorgehen um ästhetische bzw. künstlerische Praxis in der Sozialen Arbeit? Um diese Frage beantworten zu können wird es erforderlich sein, die Begriffe »ästhetisch« und »künstlerisch« zu definieren. Weiter sollen Bezüge zu Theorien der philosophischen Ästhetik hergestellt werden.

Ästhetische bzw. künstlerische Bildung und Erziehung stehen in der Sozialen Arbeit hoch im Kurs. Ästhetisches und Künstlerisches werden als geeignete Medien gesehen, um Lernziele zu erreichen. Dabei wird durchaus der Stellenwert des Subjekts unterschiedlich gesehen. Während die ästhetische Bildung die Selbstbildung im Zentrum hat, bezieht sich die ästhetische Erziehung eher auf die bewusste Planung von ästhetischen Aktivitäten mit dem Ziel, die als positiv definierten Zustände der Persönlichkeit (z. B. Differenzierung der Wahrnehmung) oder der Gesellschaft (z. B. Abbau von Ungleichheit) zu erreichen (Meis/Mies 2012, 17 ff.).

Der Begriff »ästhetisch« leitet sich aus dem altgriechischen her (aísthēsis) und kann als Sinneswahrnehmung verstanden werden. In diesem Sinn ist er sehr unspezifisch und bezieht sich noch nicht auf eine besondere Art der Sinneswahrnehmung mit Bezug auf das Schöne (Reicher 2015).

Der Begriff »künstlerisch« bezieht sich auf die Herstellung von Produkten, die im weitesten Sinne ebenfalls einen Bezug zum Schönen haben (Meis/Mies 2012).

Das Adjektiv »ästhetisch-künstlerisch« charakterisiert also sowohl die Seite der Rezeption (Aufnahme) wie auch die Seite der Produktion (Herstellung). Die Rezeption muss sich nicht zwangsläufig auf Gegenstände beziehen, die der Mensch hergestellt hat. Auch die Natur kann Gegenstand einer Sinneswahrnehmung sein, die den Aspekt der Schönheit fokussiert (Liessmann 2009, 69 ff.).



In den Diskussionen innerhalb der Sozialen Arbeit wird die Frage, was Kunst bzw. was das Schöne ist, eher ausgeblendet. Stattdessen konzentriert man sich auf Fragen der Wirkung und der Voraussetzungen von ästhetisch-künstlerischer Bildung bzw. Erziehung.

In Bezug auf die Wirkungen lässt sich ein breites Spektrum benennen: Differenzierung der Wahrnehmung, Persönlichkeitsentwicklung, Entdeckung von Ressourcen, Sensibilisierung, Training von Fertigkeiten usw. Auffällig ist hier, dass es sich um eine sehr breite Palette von Zielen handelt, die sicherlich nicht nur durch ästhetisch-künstlerische Bildung oder Erziehung erreicht werden kann. Beispielsweise könnte auch eine Informationsveranstaltung über die Vielfalt der Vogelstimmen eine Differenzierung der Wahrnehmung befördern. Auf der anderen Seite hätten wir doch ein gewisses Problem, eine reine Informationsveranstaltung dem Bereich des ästhetisch-künstlerischen zuzuordnen. Nun könnte man argumentieren, dass die ursprüngliche Vorstellung darüber, was ästhetisch-künstlerisch bedeutet, eben unzutreffend ist und dass die Definition weiter entwickelt werden muss. Dies würde aber zu einer zunehmenden Unschärfe führen, da in letzter Konsequenz dann fast jede Aktivität als ästhetisch-künstlerisch tituliert werden müsste. Die brächte eine *Inflation des Begriffes* mit sich, die teilweise in den Diskursen der Sozialen Arbeit schon vorliegt.

Wenn man beispielsweise eine Wahrnehmungsübung, bei der ein Partner, dem die Augen verbunden wurden, durch den anderen geführt wird, als ästhetisch-künstlerisch bezeichnet, dann überdehnt man möglicherweise den Begriff. Nicht jede Wahrnehmung sollte als ästhetisch bezeichnet werden, da sonst der Begriff letztlich unbrauchbar wird, um etwas abzugrenzen. Jede Aktivität in der Sozialen Arbeit wäre dann letztendlich ästhetisch, was dazu führen würde, dass der Begriff weder zur Abgrenzung noch zur Erklärung eines Phänomenbereichs etwas beitragen könnte.

In Bezug auf den am Anfang dieses Kapitels erwähnten Sozialpädagogen Hans lässt sich sagen, dass das Greifen der Gegenstände durchaus als ästhetisch bezeichnet werden kann. Da seine Augen verbunden sind, nähert er sich der Bestimmung der einzelnen Gegenstände Schritt für Schritt an. Problematisch ist jedoch die Einbindung in ein Wettspiel. Ohne an dieser Stelle die folgenden Überlegungen zu kennen, kann man doch von einem vagen Vorverständnis her sagen, dass ein Wettspiel und das, was künstlerisch-ästhetische Praxis ausmacht, nicht zusammenpassen. Auf der einen Seite geht es um das schnelle Bestimmen der Gegenstände, auf der anderen um ein differenziertes Erleben, das insbesondere ausreichend Zeit benötigt, um sich angemessen entfalten zu können (Reicher 2015).

In der Ästhetik innerhalb der Philosophie finden sich seit der Antike Überlegungen zur Frage nach der Kunst und dem Schönen. In der neuzeitlichen Philosophie wurde das Thema auf Basis der Fragestellung nach dem ästhetischen Urteil verstärkt akzentuiert. Aus diesem Grund wird teilweise der deutsche Philosoph Alexander Gottlieb

*Baumgarten* (1714–1762) als Begründer der modernen Ästhetik angesehen. Insbesondere Immanuel *Kant* (vgl. 4.1.2) hat die Frage nach dem ästhetischen Urteil weiter entwickelt. Friedrich *Schiller* hat hierauf Bezug genommen und die Wirkung der Ästhetik in Bezug auf den Einzelnen und die Gesellschaft herausgearbeitet.

Innerhalb des Diskurses zur Ästhetik der Sozialen Arbeit wird die philosophische Ästhetik kaum aufgegriffen. Eine vertiefende Beschäftigung mit der inneren Logik von Ästhetik und Kunst wird eher für unnötig erachtet.

Ansätze einer ästhetisch-künstlerischen Erziehung setzen den Begriff des Künstlerisch-Ästhetischen bereits voraus. Die philosophische Frage, nach der Eigenstruktur, der inneren Logik oder dem Wesen des Ästhetisch-Künstlerischen wird ausgeblendet. Natürlich kann man pragmatisch so vorgehen. Aber dann setzt man notwendigerweise immer schon seinen alltäglichen Begriff bzw. sein Vorverständnis des Ästhetisch-Künstlerischen als Maßstab. Die Eigenlogik des Künstlerischen wird nicht mehr reflektiert und keiner der philosophische Tradition einbeziehenden Klärung zugeführt.

Das Defizit dieses Vorgehens wurde schon angesprochen. Prinzipiell könnte alles und jedes als Künstlerisch-Ästhetisch definiert werden. Damit gelingt es auch nicht mehr das spezifisch Ästhetisch-Künstlerische zu identifizieren und zu fragen, welche spezifischen Wirkungen gerade durch diesen nun abgrenzbaren Bereich von Aktivitäten und Methoden erreicht werden kann.

Im Folgenden werden einige Modelle zur Bestimmung des Künstlerisch-Ästhetischen vorgestellt. Dabei soll jeweils untersucht werden, welche Impulse für die Entwicklung und Reflexion der künstlerisch-ästhetischen Bildung und Erziehung einschlägigen philosophischen Theorien zu entnehmen sind.

## 9.2 Modelle philosophischer Ästhetik und ihre Impulse für Soziale Arbeit

Im Grunde verwundert es, dass Modelle philosophischer Ästhetik in der Sozialen Arbeit kaum bzw. gar keine Rolle spielen. Angesichts der Zunahme der Bedeutung ästhetisch-künstlerischer Arbeit (Meis/Mies 2012) würde man eher einen vermehrten Rückgriff auf philosophische Modelle erwarten.

Welche Modelle der Ästhetik gibt es überhaupt? Waibl (2009) lässt seinen Überblick bei Pythagoras (ca. 580–500 v. Chr.) beginnen und endet bei Freud (1856–1939). Hauskeller (1998) beginnt bei Platon (427–347 v. Chr.) und endet bei Danto (1924–2013). Hauskeller präsentiert in seinem Überblick sechzehn, Waibel zwanzig Philosophen, wobei die beiden sich nur teilweise überschneiden.

Dieser Hinweis soll deutlich machen, dass die Modelle, durch die Soziale Arbeit Impulse erhalten kann, zahlreich und heterogen sind. Was kann somit einer Auswahl für diesen Überblick zugrunde gelegt werden? Hier ist nur eine repräsentative Auswahl möglich, wobei die Bekanntheit des Ansatzes sowie die Praxisrelevanz entschei-

dend sind. Der besondere Charakter des Künstlerisch-Ästhetischen sollte durch den Ansatz ebenfalls deutlich werden. Ein Beispiel für einen Ansatz, der das Künstlerisch-Ästhetische nur ansatzweise profiliert, liegt interessanterweise bei Baumgarten (1714–1762) zugrunde. Obwohl er den Namen der »Ästhetik« als philosophische Disziplin einführte, begriff er das Ästhetische als niedere und verworrene Form der Erkenntnis (Morgenstern/Zimmer 1995). Die sinnliche Wahrnehmung in Bezug auf das Schöne wird bei Baumgarten durchaus als Weg zur Erkenntnis angesehen, jedoch kommt ihm keine herausgehobene Wertschätzung als eigenständiges Element zu.

Bereits bei *Platon* liegt jedoch eine Theorie vor, die den Wert des Ästhetischen deutlich aufzeigt. Die Wahrnehmung von Schöner löst in uns eine starke Sehnsucht nach etwas Unbedingten aus. Wir fühlen uns mit unserer Begrenztheit konfrontiert und erleben intensiv einen Mangel (Adorno 2009). Auch bei *Kant* (1724–1804) wird das ästhetische Urteil als Urteil ganz eigener Art angesehen, das gegenüber der Verstandes- und Vernunftkenntnis einen eigenen Wert hat. Ähnliches findet sich auch bei *Schiller* (1759–1805) der das Ästhetische besonders in seinem praktischen Bezug herausstellt.

### 9.2.1 Der ungeliebte Künstler: Platon

Die Einstellung zum Schönen, die von dem altgriechischen Philosophen *Platon* (428–347 v. Chr.) vertreten wurde, ist *ambivalent*. *Einerseits* hebt er hervor, dass uns das sinnlich Schöne (z. B. ein schöner Mensch) innerlich befeuert, enthusiastisch macht und eine starke Sehnsucht zurücklässt. Auf der *anderen Seite* birgt gerade die Kunst (Hauskeller 1998) Gefahren, den Menschen an die sinnliche Welt zu binden. In diesem Zusammenhang gehört nach Platon die abbildende Kunst nicht in einen idealen Staat.

Platons Theorie der Ästhetik ist eingebettet in einen übergeordneten Theoriezusammenhang. Sie ist nur verständlich, wenn man seine Ideenlehre kennt (vgl. 2.2.1 und 4.1.1). Letztere geht über die Ästhetik hinaus und beschreibt ein Gesamtmodell der Welt. Dabei handelt es sich um ein ontologisches bzw. metaphysisches Modell.

Gibt es in der Welt nur materielle »Dinge« oder beinhaltet die Welt auch geistige »Dinge«? Platon antwortet im Gegensatz zu anderen Philosophen, dass *zwei Ebenen der Wirklichkeit* existieren. Auf der einen Seite gibt es die *materiellen »Dinge«*, also z. B. einen Baum, der vor mir steht. Auf der anderen Seite muss es für Platon neben dem konkreten einzelnen Baum auch etwas geben, was den Baum verursacht. Dies ist die *Idee des Baumes*. Diese Idee ist keine Vorstellung eines Menschen, auch keine Vorstellung einer größeren Gruppe von Menschen, sondern eine Wirklichkeit eigener Art. Die Idee ist geistiger Natur. Sie bildet ein Musterbild und schreibt sozusagen dem konkreten Ding vor, wie es zu sein hat (Martin 1973).

In seinem *Höhlengleichnis* im Dialog »Der Staat« (Waibl 2009) veranschaulicht Platon seine Ideenlehre. Menschen sitzen hier gefesselt in einer Höhle und sehen, wie sich Schatten an ihnen vorbeibewegen. Die Schatten werden durch angeleuchtete Gegenstände, die hinter den gefesselten Menschen vorbeigetragen werden, an eine Höhlenwand projiziert. Die gefesselten Höhlenbewohner glauben fest daran, dass die Schatten, die sie sehen, die eigentliche Wirklichkeit sind. Im Gleichnis sind aber die

Gegenstände in höherem Maße wirklich als die Schatten. Die Schatten sind nur Schein. Wird nun jemand von seinen Fesseln befreit, so durchschaut er schrittweise seine bisherige Situation. Ihm wird klar, dass das, was er bisher sah, nur eine Projektion war. Die Lampe und die projizierten Dinge waren eigentlich wirklich. Aber man kann noch weitergehen. Verlässt man die Höhle, wird klar, dass die vorbeigetragenen Dinge und die Lichtquelle nicht die letzte oder höchste Wirklichkeit waren. Draußen findet sich Tageslicht, das von der Sonne her stammt. Man kann jedoch nicht direkt in die Sonne sehen. Wer es versucht wird schnell geblendet. Hat jemand die Wahrheit erkannt, könnte er den Impuls haben, zu seinen gefesselten Mitmenschen zurückzukehren und ihnen die Wahrheit nahezubringen. Abgesehen davon, dass der von der Sonne Geblendete enorme Schwierigkeiten hat, in der Höhle etwas zu sehen, werden seine Mitmenschen ihn nicht freudig aufnehmen, sondern womöglich alles tun, um seine Wahrheit zu unterdrücken (Blumenberg 1996).

Es gibt nach Platon Ideen von konkreten »Dingen«, aber es gibt auch allgemeinere Ideen wie z. B. das Gute, das Wahre oder das Schöne. Hier findet sich der Bezug auch zur Ästhetik. *Wenn wir schöne »Dinge« sehen, dann erleben wir einen Schmerz* (Adorno 2009). Wir erinnern uns dann an die Idee des Schönen, den Ort unserer tiefsten Sehnsucht. Im Symposium (Gastmahl) lässt Platon (2008) Sokrates die Lehre der Diotima vortragen, die besagt, dass Eros ein Zwischenwesen ist, das sich nach dem Schönen sehnt. Der Philosoph als Liebhaber oder Freund der Weisheit ähnelt Eros. Auch er will das Schöne erschauen. Da das Schöne eine Idee ist, kann es nicht direkt erschaut werden. Wie die Sonne würde es uns blenden. In Platons Dialogen wird es durch Gespräch in Form von Rede und Gegenrede sowie der Wiedererinnerung erfasst. *Wenn wir etwas sinnlich Schönes sehen, dann werden wir befeuert und es wird uns schmerzhaft bewusst, dass wir im Endlichen und Begrenzten leben.*

Neben diesem Modell hat Platon (1982) im Dialog »Der Staat« deutlich gemacht, dass wir durch die Schönheit aber auch in die andere Richtung gezogen werden können. Insbesondere die abbildende Kunst, die Gegenstände nachahmt, ist eine Gefahr, da sie uns an die materiellen »Dinge« bindet und uns von den Ideen ablenkt.

Was könnte Platons Theorie für die Soziale Arbeit bedeuten? Können dieser Theorie Impulse für Reflexion und Handeln entnommen werden? Die zuletzt genannte Theorie aus dem Dialog »Der Staat« würde uns zu einer *Bewahrpädagogik* führen. Die Nachahmung von Gegenständen würde zur Fixierung an Gegenstände führen. Im Kontext moderner Medien könnte man ableiten, dass Soziale Arbeit immer dann ein Veto einlegen und die Rezeption verbieten sollte, wenn eine zu starke Bindung an das Materielle oder Sinnliche erfolgt.

Bei Platon findet sich aber nicht nur diese Sichtweise, sondern auch der eingangs dargestellte Ansatz. Schöne »Dinge« lösen Schmerz aus; sie erinnern uns an unsere wahre Herkunft, d. h. unsere Nähe zum Wahren, Guten und Schönen.

Kann aus dieser Sichtweise die ästhetisch-künstlerische Bildung in der Sozialen Arbeit einen Nutzen ziehen? Sicherlich nicht, wenn wir ästhetische Rezeption und

Produktion als reine Beschäftigung, als Kompetenztraining, Ressourcenerschließung oder gar im Rahmen eines Wettspiels (vgl. Beispiel Sozialpädagoge Hans) sehen. Der Mensch würde hier eindimensional betrachtet werden.

Was ist die Alternative? Platon sieht den Menschen nicht als rein materielles oder sinnliches Wesen. Er strebt vielmehr danach, die Höhle zu verlassen und Bekanntheit mit einer »Wahrheit« zu machen, die über die sinnlich-materielle Existenzsicherung und die Nutzenorientierung hinausgeht. Durch künstlerisch-ästhetische Rezeption und Produktion werden Dimensionen angeschlagen, die den Menschen auf das, was ihm möglich ist, sein Entwicklungspotential hin öffnen.

Im Grunde enthält diese Ästhetik einen utopischen Gehalt. Sie rekonstruiert künstlerisch-ästhetische Arbeit als Schaffung von Brüchen, die die Begrenztheit unserer Realität deutlich werden lassen, die in Menschen die Sehnsucht wachhält nach einer Überschreitung der gegenwärtigen Welt und ihrer auf Nutzen, Daseinsbewältigung und Betriebsamkeit angelegten Existenzform. Um noch einmal auf Adornos (2009) Interpretation Platons zu verweisen: Das schöne »Ding« ruft Schmerzen hervor. Es schafft nicht nur Zufriedenheit, Wohlbefinden, Behaglichkeit, sondern auch Irritation, Suchbewegungen, Hoffnung und den Impuls sich im Gegebenen nicht ganz heimisch fühlen zu können.

## 9.2.2 Das Schöne ist anders als das Wahre und Gute: Kant

Kants Ästhetik findet sich im ersten Teil der »Kritik der Urteilskraft« (Teichert 1992). Die Urteilskraft ist ein Vermögen, das das Allgemeine und das Besondere in ihrem jeweiligen Verhältnis bestimmt. Ich sehe z. B. ein schwarzes »Etwas« an mir vorbeihuschen und möchte herausfinden, was dieses »Etwas« ist. Durch die Urteilskraft kann ich meine noch unklaren Eindrücke dem Begriff »Katze« zuordnen. Kant spricht hier von der *bestimmenden Urteilskraft*. Aufgrund dieses Vermögens (Kompetenz) ist man in der Lage, etwas Besonders, z. B. Sinneseindrücke, unter einen Begriff zu fassen. Die zugehörigen Vermögen heißen nach Kant Einbildungskraft und Verstand. Durch die Einbildungskraft erfassen wir auf einer ersten Ebene singuläre Empfindungen und fassen diese zusammen. Allerdings liegt auf dieser Ebene noch keine Festlegung auf etwas Bestimmtes vor. Das vorbeihuschende »Etwas« ist noch relativ unbestimmt. Erst der Verstand bringt die Erfahrungen unter einen Begriff und bezeichnet sie als etwas Bestimmtes.

Die zuletzt beschriebene Kompetenz der bestimmenden Urteilskraft spielt allgemein für die Erkenntnis die zentrale Rolle (vgl. 4.1.2). Sie bezieht sich noch nicht in spezifischer Weise auf die Ästhetik bzw. das Schöne. *Das Schöne kommt bei Kant durch die reflektierende Urteilskraft ins Spiel* (Kaulbach 1982). Im Gegensatz zur bestimmenden Urteilskraft liegt bei der reflektierenden Urteilskraft noch kein Begriff vor. Wenn man z. B. auf einem Bild einen schwarzen Schlierer sieht, dann gibt es keinen Begriff der genau benennen könnte, um was es sich hier handelt. Normalerweise ordnen wir die Eindrücke einem Begriff zu. Man sagt z. B. dass dieses Weiße,

das vom Himmel fällt, Schnee ist. »Dies ist Schnee« wäre somit ein Urteil wie es durch die bestimmende Urteilskraft zustande kommt. Ist jedoch das Weiße, das vom Himmel fällt, in einem ästhetischen Zusammenhang gegeben und urteile ich »Das ist schön«, dann ist nach Kant die reflektierende Urteilskraft aktiv. Das Weiße wird dann keinem Begriff untergeordnet. Es löst vielmehr ein *freies Spiel* aus (Kant 1974). Letzteres findet statt zwischen der Einbildungskraft und dem Verstand. Der ästhetische Gegenstand lässt sich nicht ganz fassen, man kann ihn nicht auf den Begriff bringen. Bevor ich mit Worten genau sagen kann, um was es sich handelt, *pendelt* die Vorstellung des Gegenstandes vom Verstand zurück zur Einbildungskraft (Bertram 2014). Das freie Spiel ist somit ein letztlich nicht zum Abschluss kommendes hin und her Schwingen zwischen Einbildungskraft und Verstand. Während man durch die bestimmende Urteilskraft relativ schnell zu einer Fixierung kommt (dies ist eine Katze, dies ist ein Weizenkorn), hält einen die reflektierende Urteilskraft quasi in der Schwebe. Man kann das »Dieses« nicht benennen und pendelt zwischen Einbildungskraft und Verstand. Hier zeigt sich bereits, dass das Wettspiel, das Hans inszeniert nicht zum künstlerisch-ästhetischen Bereich gehört.

Nach Kant löst dieser Zustand des Pendelns ein Wohlgefallen aus. Wenn wir sagen, dass etwas schön ist, meinen wir dass die Vorstellung des Gegenstandes in uns einen Prozess anstößt, der als lustvoll empfunden wird. Weiter leitet Kant hier ab, dass es ein sinnvolles Zusammenspiel zwischen dem ästhetischen Gegenstand und unseren Vermögen geben muss. Es scheint irgendwie *zweckmäßig* zu sein, dass es Gegenstände gibt, die bei uns ein freies Spiel zwischen Einbildungskraft und Verstand auslösen. Wir können diese Zweckmäßigkeit nicht präzise benennen, können sie jedoch erahnen bzw. erleben sie durch das als lustvoll empfundene freie Spiel der Vermögen.

Was wäre nach Kant das Spezifikum einer ästhetisch-künstlerischen Methode? In erster Linie führt die ästhetische Einstellung zu einer Unterbrechung. Normalerweise neigen wir dazu, etwas schnell einzuordnen. »Dies ist ein Schuh«, »Das ist ein Pferd«, »Das ist eine Primzahl« wird urteilend bestimmt. Wir wissen dann, was etwas ist, und müssen uns mit der Sache nicht mehr weiter befassen. So entsteht eine gewisse Borniertheit, aber auch eine Sterilität. Eine schnelle Einordnung von Eindrücken kann den Alltag effektiver machen. Rein zweckrational ist es sehr sinnvoll schnell zu erfassen, um was es sich jeweils handelt. Das Ideal wäre hier der Automat, der die Eindrücke erfasst und sie einem Begriff zuordnet. Der Prozess ist dann schnell am Ende und alle Neugierde in Bezug auf das Objekt hört auf. Dieser schellen Fixierung kann man mit Kant die reflektierende Urteilskraft entgegensetzen. Wenn man einen Gegenstand ästhetisch erfasst, lässt sich das, was ihn als schön erscheinen lässt, nicht einfach sagen. Es kommt zu einer Verlangsamung, Verzögerung, Entschleunigung (Ludwig 2008). Der Versuch das Schöne auf den Begriff zu bringen, scheitert und wirft uns quasi auf das sinnliche Material zurück. Es kommt zu einem Oszillieren zwischen den Vermögen, was einen Zustand herbeiführt, den man als kontemplativ bezeichnen könnte.

In diesem Zusammenhang wird es sicherlich zu einer Differenzierung der Wahrnehmung kommen. Wir lernen Nuancen zu erfassen, nicht zu schnell zu urteilen, zu

verweilen und Inseln aufzubauen, in denen wir auf das Bestimmen verzichten. Es entsteht quasi ein Schwebzustand, der uns den schönen Gegenstand lustvoll erleben lässt.

Soziale Arbeit kann an diesen Begründungszusammenhang anknüpfen. Künstlerisch-ästhetische Medien erhalten hier einen spezifischen Wert. So lässt sich präziser sagen, in Bezug auf welche Zieldimension ästhetisch-künstlerisches Arbeiten einschlägig ist. Auf der anderen Seite sind Abgrenzungen möglich. Nicht jede Ressourcenerschließung ist künstlerisch-ästhetischer Natur. Eine Fähigkeit, die ich erschließen kann, könnte z. B. darin liegen hohe Fingerfertigkeit zu haben. Letztere könnte durch ein schematisches Nachbilden einer vorgegebenen Form entdeckt und weiterentwickelt werden. Allerdings ist hier kein freies Spiel der Vermögen erkennbar. Von vorne herein ist klar, was die vorgegebene Form darstellt, auch die Handgriffe die nötig sind, um sie nachzubilden ähneln eher Automatismen als das sie ein spielerisches Pendeln zwischen Vorstellung und Material darstellen. Man kann also nicht jede Aktivität mit Medien als ästhetisch-künstlerisch in einem anspruchsvollen Sinne bezeichnen. Ansonsten würde der Begriff jede Trennschärfe verlieren und am Ende könnte fast jede Aktivität als ästhetisch-künstlerisch bezeichnet werden. Das Beispiel am Eingang des Kapitels zeigt dies in extremer Form. Es geht hier ausschließlich um ein schnelles Zuordnen der Begriffe. Eine ästhetische Erfahrung wird durch den Wettspielcharakter nachhaltig verhindert.

Neben dieser eher übergreifenden Darstellung lassen sich in Anlehnung an Kant *einzelne Merkmale des Schönen* benennen. Dabei gliedert Kant die Liste der Merkmale, indem er wie in der »Kritik der reinen Vernunft« und der »Kritik der praktischen Vernunft« (Kant 1982) auf die Urteilstafel der Logik zurückgreift. Immer, wenn wir ein Urteil fällen, ordnen wir einem konkreten »Etwas« (einem Gewirr von Sinneseindrücken) eine begriffliche Bestimmung zu. Beispielsweise sagen wir: Die Blätter dieses Baumes sind grün. Dabei ordnen wir einem konkreten Vorkommnis in der Welt einen allgemeinen Begriff zu. Das Prädikat »grün« qualifiziert den Baum. Von daher ist es in die Kategorie (fundamentaler Grundbegriff) der Qualität eingeordnet. Neben der *Qualität* nennt Kant als weitere Kategorien die *Quantität*, die *Relation* und die *Modalität* (vgl. 4.1.2). Der konkrete Baum könnte z. B. drei Meter hoch sein, er könnte mit anderen Vorkommnissen – wie beispielsweise durch den Austausch von Kohlenstoff und Sauerstoff – in Beziehung stehen (Relation) und gleichzeitig etwas sein, das tatsächlich existiert, also nicht notwendig existiert, aber auch nicht nur der Möglichkeit nach. Die eben dargelegten Gedanken sind Bestandteil von Kants Erkenntnistheorie und werden in der »Kritik der reinen Vernunft« abgehandelt. Die Urteilskraft ist hier bestimmend, da sie etwas Konkretes einem allgemeinen Begriff zuordnet. Beispielsweise bestimmt ein Psychologe die undeutliche Symptomatik eines Klienten als Fall von Angststörung. Die Symptomatik wird also qualitativ bestimmt. Der Begriff der Angststörung ist in einschlägigen Manuals (z. B. ICD 10) definiert und wird nun auf einen einzelnen Fall bezogen.

Das Prädikat »schön« wird nun nach Kant nicht auf Basis eines vorab definierten Begriffs vergeben. Es gibt zuzusagen kein Manual (Handbuch), in dem wir nachsehen



könnten, um die Definitionsmerkmale von »schön« nachzulesen. Schön lässt sich also nicht einfach ersetzen durch Prädikate wie »harmonisch«, »süß«, »geschwungen«, »einheitlich in der Darstellung«, »spannend« usw. Die reflektierende Urteilskraft ist nun gerade dadurch charakterisiert, dass sie urteilt, ohne über den Begriff vorab zu verfügen. Wir nennen etwas »schön«, obwohl wir im strengen Sinne nicht wissen, was schön bedeutet (Ginsborg 2008).

Widerspricht dies nicht der Aussage, dass Kant auch dem »Schönen« eine Liste von Merkmalen der Qualität, Quantität, Relation und Modalität zuordnet? Wie löst er das Problem, etwas über das Schöne auszusagen, obwohl wir als Menschen über keinen Begriff des Schönen (also keine Definition) verfügen? Die Lösung liegt hier darin, dass Kant das *Schöne als Gefühl* und nicht als Begriff betrachtet. Der Zugang zum Schönen ist somit nicht kognitiv (wie bei der Erkenntnis), sondern emotional. Die Aufgabe besteht also darin, ein bestimmtes Gefühl zu analysieren. Diese Aufgabe leistet Kant in der »Analytik des Schönen«, dem ersten Teil der »Kritik der Urteilskraft« (Rivera de Rosales 2008).

Als Analyse kann man die Zergliederung eines Gegenstandes verstehen. *Zergliedert wird unser Konzept des Schönen.* Dabei beginnt Kant mit dem Aspekt der *Qualität*. Was kennzeichnet das Schöne unter dem Aspekt der Qualität? Es handelt sich – wie bereits angeführt – um keine begriffliche Bestimmung. Das Schöne gefällt, aber es gefällt nicht, weil es bestimmten vorab definierten Standards genügt. Es gefällt vielmehr, weil es ein Gefühl des Wohlbefindens bewirkt. Nun ist genauer zu bestimmen, um welche Art des Wohlbefindens es sich handelt. Entscheidend ist hier für Kant, dass das *Wohlbefinden ohne alles Interesse* ist. Dies wirkt überraschend, da wir normalerweise an etwas, was unser Wohlbefinden steigert, auch interessiert sind. Beispielsweise kann ein gutes Essen unser Wohlbefinden steigern und gleichzeitig besteht Interesse, dieses Essen zu bekommen. Ganz anderes beim Schönen! An ihm finden wir Gefallen, ohne dass wir es in irgendeiner Form haben oder konsumieren möchten. Wir erfreuen uns am *Schein des Schönen*. Seine Existenz oder sein Besitz ist irrelevant für das Wohlgefallen, das wir hier haben (Kant 1974). Das Schöne unterscheidet sich nicht nur von der Lust oder dem Angenehmen, sondern auch vom Guten. Nach Kant haben wir am Guten ein Interesse. Wir wollen, dass das Sittengesetz realisiert wird (vgl. 5.2.1.2). Jeder soll sich so verhalten, dass er Maximen (Regeln) folgt, die Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein können. Andere nicht zu befehlen ist beispielsweise eine Regel, die verallgemeinert werden kann, weil man wollen kann, dass alle ihr folgen. Von daher besteht ein Interesse an den Phänomenen der Moral und Ethik. Das Schöne dagegen gefällt uns, weil es das freie Spiel der Vermögen anreizt. Hier liegt kein unmittelbares Interesse an einer Sache (z. B. dem guten Essen oder der guten Handlung) vor, sondern an einem bestimmten Zustand des Subjekts. Kant spricht deshalb im Zusammenhang mit dem Schönen auch vom *Reflexionsgeschmack*, wobei sich die Reflexion auf das Subjekt richtet. Der Mensch findet also Wohlgefallen an dem Zustand, der sich bei ihm einstellt, wenn er mit einem Gegenstand konfrontiert ist, der die entsprechenden Gefühle auslösen kann.

In der Sozialen Arbeit werden künstlerische Objekte hergestellt und rezipiert. Sowohl bei der Produktion wie bei der Rezeption ist es entscheidend, dass im Subjekt

bestimmte Prozesse eines freien Spiels ausgelöst werden. Dies ist nur möglich, wenn unmittelbares Interesse am Gegenstand besteht. Die hergestellte Figur aus Ton soll also z. B. nicht nur für den Verkauf oder z. B. eine Ausstellung hergestellt werden. Auch sollte kein zu vordergründiges Ideal der entsprechenden Figur zugrunde liegen (Rittelmeyer 2005, 200). Eine Orientierung am Gewinn beinhaltet ein Interesse. Eine Orientierung an einem Ideal nähert das Schöne zu sehr dem Begrifflichen an. Definitorische Momente würden bestimmend werden. Das freie Spiel zwischen Einbildungskraft und Verstand würde einseitig aufgelöst zugunsten eines vorab definierten Ideals des hergestellten Produkts. Soziale Arbeit sollte somit darauf achten, dass ästhetische Prozesse nicht durch vorab definierte Normen zu sehr limitiert werden. Dies schließt nicht aus, dass einzelne Techniken in der Produktion des Ästhetischen vermittelt werden.

Der zweite Aspekt bei der Analytik des Schönen ist die *Quantität*. Wenn wir etwas als schön bezeichnen, könnte man glauben, dies wäre ein rein subjektives oder persönliches Urteil. Da es sich um ein Urteil ohne Begriff bzw. um ein Gefühl handelt, wird diese Vermutung noch verstärkt. Kant geht aber davon aus, dass das Urteil »Dies ist schön«, nicht nur persönlich oder subjektiv ist, sondern *dass man erwarten kann, dass jeder es teilt*. Schönheit ist also nicht subjektiv, sondern allgemein, aber ohne Begriff (Ludwig 2008).

Auf den ersten Blick wirkt dies womöglich wie der quadratische Kreis. Allgemeinheit und Gefühl scheinen nicht zusammenzupassen. Hier ist aber zu bedenken, dass das Gefühl, um das es hier geht, ja ein besonderes Gefühl ist. Es ist ein Wohlgefallen, das sich auf das freie Spiel von Einbildungskraft und Verstand bezieht. Kant scheint davon auszugehen, dass prinzipiell bei allen Menschen Vorstellungen von bestimmten Gegenständen Prozesse eines freien Spiels auslösen. Die Lebendigkeit, die durch bestimmte Gegenstände hervorgerufen wird, legitimiert sozusagen das Urteil, dass der Gegenstand schön ist.

Ist dieser Aspekt der Analyse für die Soziale Arbeit überhaupt tauglich? Grenzt er die Individualität des Künstlerisch-Ästhetischen nicht zu sehr ein? Bringt er einen oberlehrerhaften Gestus zum Ausdruck, der eben festlegen will, was in der Bereich der Kunst gehört und was nicht? Sicherlich ist diese Gefahr nicht von der Hand zu weisen. Auf der anderen Seite würde eine reine Subjektivierung oder Individualisierung des Ästhetisch-Künstlerischen dazu führen, dass der Bereich in keiner Weise mehr abgegrenzt werden könnte und prinzipiell jedes Produkt und jede Rezeption zu diesem Bereich gezählt werden könnte. Von daher kann Kants Kriterium durchaus nützlich sein. Zwar lässt sich das Ästhetisch-Künstlerische nicht definieren bzw. auf den Begriff bringen. Auf der anderen Seite kann nur von Ästhetisch-Künstlerischem gesprochen werden, wenn dadurch bestimmte Prozesse in Menschen ausgelöst werden. Diese können durch Prädikate wie »Lockerung«, »Perspektivwechsel«, »Offenheit«, »Neuorientierung« beschrieben werden. Erfüllen Produktionen und Rezeptionen diese Kriterien nicht, kann auch nicht sinnvollerweise von ästhetisch-künstlerischer Praxis gesprochen werden.

In einschlägigen Büchern zur künstlerisch-ästhetischen Bildung und Erziehung in der Sozialer Arbeit werden vielfach auch Maßnahmen, die der Kompetenzerweiterung oder der Ressourcenerschließung dienen, relativ unreflektiert dem ästhetisch-künstlerischen Bereich zugeordnet. Inwieweit dies gerechtfertigt ist, hängt immer maßgeblich davon ab, ob diese Maßnahmen eben auch zu einer Erweiterung des Blicks oder zu neuen Perspektiven führen. *Eine ausschließlich auf Training orientierte Soziale Arbeit kann nicht als ästhetisch-künstlerisch bezeichnet werden.* Oft lässt sich dies nicht ausschließlich an äußeren Merkmalen festmachen. Das Bemalen von Vasen kann beispielsweise ein ausschließlich repetitiver Vorgang sein, dem jegliches Potential fehlt ein freies Spiel in Gang zu setzen und beispielsweise eine neue Perspektive auf Farben zu werfen.

Der dritte Aspekt der Analytik des Schönen ist die *Relation* (Rivera de Rosales 2008). In der theoretischen Philosophie behandelt Kant hier die Substanz, die Kausalität und die Wechselwirkung. Elemente stehen hier in Beziehung, z. B. Ursache und Wirkung bei der Kausalität. In der Analytik des Schönen geht es um den Zweck. Auch liegt eine Relation vor, da Elemente so aufeinander bezogen sind, dass das eine zweckhaft in Bezug auf das andere sein kann. Nun verfügen wir nach Kant über kein umgreifendes Wissen über den Zweck oder das Ziel des Ganzen. Der schöne Gegenstand bzw. dessen Vorstellung löst in uns jedoch das Gefühl aus, als ob ein Zweck vorläge. Das Kunstwerk oder das Schöne in der Natur (z. B. eine Blume) lösen Wohlgefallen aus, weil ein Zweck vorliegt, obwohl er begrifflich nicht benannt werden kann (Brandt 2008). Kant spricht hier vom *zwecklosen Zweck*. Das Kunstwerk ist nicht unmittelbar nützlich oder fügt sich in die Reihe der alltäglichen Dinge ein. Es ist auf den ersten Blick eher zwecklos und weist doch auf einen übergeordneten Zweck, der sich allerdings nicht definiert lässt. Der Zweck liegt nicht zuletzt auch darin, in uns Menschen das Wohlgefallen am Schönen hervorzurufen. Sich am zwecklosen Zweck zu erfreuen, ist eine Praxis, die teilweise quer steht zur üblichen Alltagspraxis. Während das Arbeitsleben und viele Teile des Freizeitens an bestimmten Zwecken (Einkommenssteigerung, Wissenserwerb) orientiert sind, ist das Ästhetisch-Künstlerische durch seine Nicht-Funktionalität gekennzeichnet. Hier kommt die Freiheit des Menschen zum Ausdruck, die gerade darin besteht, in den Zweckkonstellationen einer betriebsamen Welt nicht aufzugehen.

Ist ein solches Verständnis des Ästhetischen für Soziale Arbeit nicht eher problematisch? In einer Zeit, in der immer mehr die Messbarkeit zur zentralen Messlatte erfolgreicher Sozialer Arbeit wird (vgl. 3.2.2) und in der es um Integration oder Job-Fitness geht, erscheint Kants zweckfreier Zweck möglicherweise überholt oder veraltet. Im schlimmsten Fall würde ein freies Spiel, wie es durch die Kunst in Gang gesetzt werden soll, die Erreichung der klar definierten und operationalisierten Ziele behindern. Dagegen ist deutlich zu machen, dass eine zu starke Fixierung auf Effizienz und Effektivität den Menschen sicherlich langfristig schwächt, und dass ästhetisch-künstlerische Tätigkeit zu neuer Lebendigkeit, Horizonterweiterung und bereichsunspezifischer Stärkung führt. Wie das Spiel, das vordergründig zwecklos ist, kann die künstlerisch-ästhetische Produktion und Rezeption den

Menschen innerlich stärken, ohne dass im Einzelnen definiert werden könnte, in welchen Kompetenz- oder Unterkompetenzbereichen dies der Fall ist.

Im vierten Aspekt zur Analytik des Schönen behandelt Kant die *Modalität* (Ludwig 2008). Hier findet sich eine enge Verbindung mit der Quantität. Wenn das Urteil allgemein ist, ist es auch notwendig. Das bedeutet, dass die Aussage »x ist schön« nicht nur zufällig gilt, sondern mit Notwendigkeit. Ein Gefühl, das sich einstellt, wenn es zu einem freien Spiel der Kräfte kommt, ist somit keine bloß empirische Tatsache. Als Menschen sind wir nach Kant sozusagen so angelegt, dass wir notwendigerweise unter bestimmten Voraussetzungen urteilen, dass etwas schön ist.

In der Sozialen Arbeit könnte dieser Aspekt als einengend beurteilt werden. Wer beurteilt, was schön ist? Die Art und Weise wie Klienten »Gegenstände« rezipieren und wie sie etwas künstlerisch gestalten, sollte so frei wie nur möglich sein. Sind dann Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht eine unnötige und unzeitgemäße Restriktion?

Kant selbst hat Hinweise gegeben, wie mit diesen Einwänden umgegangen werden kann (1973, § 22). Wenn die Beurteilung völlig beliebig wäre, dann könnte man z. B. ein aufgemaltes Quadrat schön finden. Kant gibt zu, dass es mehr Wohlgefallen erregt als gekritzelt Umriss (Ludwig 2008, 64). Auf der anderen Seite ist alles Steif-Regelmäßige für Kant das Geschmackwidrige (Kant 1973, § 22). Es reizt nicht zum freien Spiel, sondern führt zur schnellen Erlahmung. Das Quadrat wird unter den Begriff gebracht und löst keine Fragen mehr aus. Ein Lustgarten, eine Stubenverzierung, geschmackvolle Geräte, die das Regelmäßige möglichst vermeiden dagegen, stacheln die Lebendigkeit an.

Anscheinend befindet man sich beim Schönen in einem mittleren Bereich zwischen zu viel (Geometrie) und zu wenig Ordnung (Gekritzelt). Ein Gegenstand ohne Ordnung kann weder als schön empfunden werden, noch löst er die Überzeugung aus, dass ein Zweck vorliegen könnte. Ein starrer Gegenstand (z. B. Kreis) dagegen beinhaltet zu viel an Ordnung. Die begriffliche Bestimmung erfolgt quasi unmittelbar nach der Erfahrung, so dass es zu keinem freien Spiel der Kräfte kommen kann.

Damit hätten die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Schönen eine gewisse Plausibilität erfahren. Auch in der Sozialen Arbeit kann nicht jedes Gekritzelt als künstlerisch-ästhetische Praxis begriffen werden. Ein bestimmtes Maß an Struktur, Können usw. ist sicher vonnöten. Auf der anderen Seite würde ein zu starres Regelwerk gerade den wesentlichen Moment der künstlerisch-ästhetischen Arbeit aufheben. Die Produzenten und Rezipienten wären nicht mehr in der Lage, beim Gegenstand zu verweilen und aufgrund eines zwanglosen Zwangs oder zwecklosen Zwecks Wohlgefallen zu empfinden.

Neben der Analytik des Schönen formuliert Kant auch eine *Analytik des Erhabenen* (Waibl 2009). Im Gegensatz zum Schönen lässt sich das Erhabene nicht mehr integrieren und löst damit kein freies Spiel der Kräfte aus. Die *Fremdheit des Gegenstandes*

ist zu *übermächtig*, so dass keine Reflexion erfolgen kann. Man kann das Erhabene durchaus mit einem *Trauma* in Verbindung bringen. Auch hier ist eine Integration in den Sinnzusammenhang der Lebensgeschichte erst einmal unmöglich. Nach Kant wären der stürmische Ozean oder der reißende Fluss Beispiele für das Erhabene (Waibl, 137). Die gewaltige Natur löst kein Wohlgefallen aus, sie lässt uns stattdessen schauern. Nach Kant werden nun Gegenkräfte des Subjekts mobilisiert. Zwar kann uns die Gewalt eines Gewitters physisch vernichten, als Vernunftwesen sind wir der Naturgewalt jedoch überlegen. Eigentlich erhaben ist deshalb für Kant nicht die gewaltige Natur, sondern die menschliche Vernunft. Dies gilt jedoch nur, wenn ich die nötige Distanz zum Gegenstand habe. Bei Gruselthrillern kann ich erschauern und erlebe doch die Überlegenheit meines Geistes. Dies funktioniert jedoch nur, solange die Distanz möglich ist. Wenn das Grauen des Thrillers auf meinen Platz als Zuseher übergreifen würde, dann würde sozusagen die Erhabenheit meines Geistes zusammen mit meinem physischen Körper vernichtet werden.

Da Kant das Erhabene in erster Linie auf die Natur bezieht, hat es für künstlerisch-ästhetische Praxis in der Sozialen Arbeit nur eingeschränkte Bedeutung. Im Allgemeinen werden ästhetisch-künstlerische Produkte erstellt, die Wohlgefallen im Sinne eines freien Spiels erzeugen. Dabei geht es um eine Erweiterung von Perspektiven und eine Lockerung begrifflicher Rahmen usw. Obwohl der Gegenstand nicht bestimmt werden kann, fällt er sozusagen nicht völlig aus dem Rahmen. Ähnlich wie in der Gesprächspsychotherapie nach Rogers kann zwischen Selbst und Erfahrung eine Balance gefunden werden (vgl. 8.1.2). Das Erhabene wäre das nicht mehr Thematisierbare, das, was sich nicht nur der begrifflichen Einordnung entzieht, sondern auch jedem möglichen Wohlgefallen. Es kann nur durch die äußerste Mobilisierung von Gegenkräften bewältigt werden.

Ein weiterer Aspekt des Erhabenen, der in der neueren Diskussion angesprochen wurde, ist der Bezug zur Transzendenz. Das Erhabene ist das absolut nicht mehr Bestimmbare, das jede begriffliche Ordnung übersteigt. Die Erfahrung des Erhabenen wird aber als positiv gesehen, da sie die Endlichkeit der Welt deutlich macht und sozusagen ihre Lücken fokussiert.

Innerhalb der Sozialen Arbeit wird man in künstlerisch-ästhetischen Projekten mit dieser Dimension wohl eher keine Erfahrungen machen können und dürfen. Pädagogische Arbeit muss grundsätzlich einen doppelten Boden einziehen. Beispielsweise darf Erlebnispädagogik nicht so gefährlich werden, dass sie eine tatsächliche Bedrohung für die Teilnehmer darstellt. Die Gegenstände der Sozialen Arbeit dürfen nicht so verstörend wirken, dass die Gefahr besteht, dass nicht einmal mehr die Vernunftkräfte im Sinne Kants als Gegenkraft mobilisiert werden können. Allenfalls die Theater- und Filmrezeption ließen sich als Möglichkeiten anführen, die Dimension des Erhabenen zu erfahren. Allerdings sind hier einer auf sprachlicher Aneignung basierenden pädagogischen Arbeit auch Grenzen gesetzt, weil es das Erhabene kennzeichnet, dass es eher in einem Medium des

Schweigens, also der Sprachlosigkeit stattfindet. Die Aussprache der Erfahrung verhindert nach dem Konzept des Erhabenen eher seine Wirksamkeit, da es zu seiner Integration, Entschärfung und Verharmlosung führt.

Ein Problem für ein Konzept ästhetisch-künstlerischer Sozialer Arbeit bildet die Genieästhetik Kants. Für die Soziale Arbeit soll der Bereich für jeden offen sein, jeder soll künstlerisch-ästhetisch tätig sein. Wertmaßstäbe sind eher verpönt. Das Genie dagegen ist einzigartig. Es ist nach Kant durch Lernprozesse allein nicht hervorzu-bringen. Das Genie bezieht sich auf Natur. Letztendlich wirkt in der Kunst die Natur. In einer vor Kant üblichen Sprechweise könnte man sagen, die Natur bediene sich sozusagen des Künstlers um etwas Bestimmtes über sich selbst (reflexiv) zum Ausdruck zu bringen. Dabei bedient sie sich nicht beliebiger Individuen, sondern herausragender Personen, eben der Genies. Kunst ist damit auch nichts, was Menschen bewusst herstellen. Sie werden eher von Impulsen überfallen, die Menschen zu künstlerischer Aktivität anreizen.

Kants revolutionäre Neuerung in der Philosophie war, die zweckhaften Zusammenhänge, die z. B. aussagen, dass Natur sich des Künstlers bediene, in Anführungsstriche zu setzen. Es ist »als ob« die Natur einen Zweck hätte. Letztendlich wissen wir es nicht definitiv. Wir erahnen es nur und im Schönen liegen sozusagen Winke, die uns auf den Zweck hinweisen, ohne ihn dingfest machen können (Giordanetti 2008).

In der Sozialen Arbeit werden wir sicher darauf verzichten, künstlerisch-ästhetische Projekte im Rahmen von Genie-Konzeptionen zu erfassen und zu reflektieren. Auf der anderen Seite lassen sich sicher Unterschiede im Bereich der künstlerisch-ästhetischen Fähigkeiten nicht gänzlich leugnen. Allerdings hat die Soziale Arbeit (z. B. als Jugendarbeit) nicht nur den Auftrag von einem Status-Quo auszugehen, sie hat einen Bildungsauftrag in dem Sinne, dass möglichst vielen Menschen die Dimension des Künstlerisch-Ästhetischen erschlossen wird. Und gerade Kants Analytik des Schönen liefert eine musterhafte Analyse, die zeigt worum es sich im Bereich des Ästhetisch-Künstlerischen überhaupt handelt. Ohne den Rückgang auf philosophische Konzepte würden wir uns bei der Bestimmung des Ästhetisch-Künstlerischen völlig im Vagen bewegen und letztendlich nicht wissen, wovon wir reden. Nur durch die begriffliche Arbeit kann die Kontur des Künstlerisch-Ästhetischen geschärft werden und eine Abgrenzung von den anderen Bereichen wie Kompetenztraining, Erlebnispädagogik usw. stattfinden. Gleichzeitig ermöglicht eine klare Vorstellung über das Künstlerisch-Ästhetische eine Anreicherung von Methoden und Konzepten aus anderen Bereichen mit Elementen des Künstlerisch-Ästhetischen. Wie bereits angesprochen könnte die Erlebnispädagogik durch eine Reflexion auf das Kantische Erhabene ein erweitertes Verständnis erhalten. Oder für psychotherapeutische Arbeit, die häufig von einer fehlenden Balance zwischen z. B. Selbst und Erfahrung, Ich und Es usw. ausgeht, könnte durch Rückgriff auf das freie Spiel im Kantischen Sinne ebenfalls ihre implizite ästhetische Dimension freilegt werden.

### 9.2.3 Das Schöne als politische Kraft: Schiller

Der deutsche Dichter und Philosoph Friedrich Schiller (1759–1805) entwickelt seine Konzeption in Auseinandersetzung mit Kant. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Schiller nicht in erster Linie Philosoph, sondern Künstler ist. Alles, was er theoretisch formuliert, hat orientierende Bedeutung für seine eigene Praxis als Literat.

Anders als Kant betrachtet Schiller in seiner Ästhetik primär das *Handeln* (Hauskeller 1998). Kants Analysen gipfeln in Darstellungen zum freien Spiel (Bertram 2014), die man als Konzept einer kontemplativen Praxis ansehen kann. Man verweilt im freien Spiel, genießt den zwecklosen Zweck und das interesselose Wohlgefallen.

Soziale Arbeit als ästhetisch-künstlerische kann solche Zustände der Unterbrechung einer alltäglichen Praxis zu ihrer Aufgabe machen. Klienten sollen »Alternativräume« erfahren, die es ihnen erlauben, eine andere Art des Erlebens kennen zu lernen als die im Alltag übliche.

Kontemplation steht somit im Gegensatz zu einem aktiven, zielorientierten Eingriff oder einer völlig distanzierten wissenschaftlichen Betrachtung des Gegenstandes. Sie steht auch im Gegensatz zu einer unbedingten Praxis, die sich am Guten als nicht mehr überbietbarem Ziel orientiert (Jaspers 2004).

Schiller geht in seiner Ästhetik davon aus, dass die strenge Moral den Menschen überfordere. Der erhobene Zeigefinger reicht nicht aus, um Neuorientierungen des Verhaltens in Gang zu setzen (Rittelmeyer 2005). Zu stark ist der natürliche Trieb des Menschen, der egoistisch orientiert ist und quer zu den moralischen Forderungen liegt. Das politische Umfeld, das Schiller zu seiner Zeit erlebt, legt diesen Schluss nahe. Die Französische Revolution, die durch hehre Ideale (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) geleitet ist, führt nach kurzer Zeit in einen Zustand der Barbarei. Die Menschen scheinen noch nicht in der Lage zu sein, ein Reich der Freiheit, das auf Moral basiert, zu verwirklichen (Schiller 2000).

Die Dimension des Ästhetisch-Künstlerischen soll hier Abhilfe schaffen. Durch Rezeption und Produktion ästhetischer Gegenstände soll das *Sinnliche veredelt und das Moralische versinnlicht werden*. Durch Gedichte, Dramen, Skulpturen werden Ideen sinnlich erfahrbar. Der strenge Gegensatz zwischen dem natürlichen »ich will« und dem moralischen »du sollst« wird überbrückt. *Der Mensch wird geneigt, das zu wollen, was er soll*.

Der Künstler wird hier ein Stück weit zum Erzieher (Käfer 2006). Der zwecklose Zweck nach Kant wird sozusagen genutzt, um die moralische Erziehung der Menschen zu befördern. Die Argumentationsstruktur ist hier ähnlich wie in der Theorie des Spiels. Auch das Spiel wurde vielfach als zweckfrei bezeichnet, gleichzeitig kann das Spiel aber eingesetzt werden, um bestimmte pädagogische Ziele zu erreichen (Förderung). Die Paradoxie lässt sich auflösen, wenn man zwischen dem *internen* und dem *externen Zweck* unterscheidet. Das Spiel ist intern ohne Zweck. Genauso könnte man sagen, das Künstlerisch-Ästhetische ist intern ohne Zweck. Das schließt nicht aus, dass man sich des Spiels oder des Künstlerisch-Ästhetischen bedienen kann, um externe Ziele zu erreichen.



Schiller unterscheidet zwischen dem *Wilden* und dem *Barbaren* (Schiller 2000). Beide sind negativ bewertete Extremtypen. Der Wilde folgt ganz seiner *egoistischen Neigung*. Er steht der Vernunft fern und benutzt den Verstand nur, um seine selbst gesetzten und für ihn nützlichen Ziele zu erreichen. Auf der anderen Seite steht der Barbar. Er orientiert sich an hohen *moralischen Prinzipien*, scheut sich jedoch nicht davor, diese mit brachialer Gewalt durchzusetzen. Im Sinne Schillers könnte man also sozialistische Führer, die mit Brachialgewalt politisch-ethische Ziele auch gegen Teile der Bevölkerung durchsetzen wollen, als Barbaren bezeichnen. Der Barbar ist nicht weniger gefährlich als der Wilde. Um die Extreme zu vermeiden, bedarf es der ästhetischen Bildung und Erziehung (Käfer 2006).

In Schillers Werk lässt sich eine Entwicklung nachzeichnen. In den Augustenburgerbriefen unterscheidet er noch zwischen *Anmut* und *Würde*. Der schöne Mensch ist anmutig. Er integriert Sinnlichkeit und Vernunft. Er *stülpt sozusagen seiner Wildheit nicht das Korsett einer Moral über*, sondern er versöhnt sich mit der Moral, indem er die Sinne ästhetisch kultiviert (ebd.). Der würdige Mensch dagegen, überschreitet diese Synthese und lässt die Vernunft zur Dominanz kommen. Bei der Unterscheidung von Anmut und Würde schließt Schiller an den Unterschied von Schönerm und Erhabenem an (vgl. 9.2.2). Das Schöne versöhnt Sinnlichkeit und Verstand. Das Erhabene führt zur Aktivierung der Vernunft und erhebt sie über die Sinnlichkeit, die nicht mehr integriert werden kann. Damit schließt Schiller an eine Kantische Unterscheidung an.

Es gibt in den Augustenburger Briefen, aber auch in den Schriften *Über das Erhabene* und *Über Anmut und Würde* sozusagen zwei Lösungen des Problems des Gegensatzes zwischen Trieb und Moral (Käfer 2006). Einmal kommt es zur *Versöhnung* durch das Schöne; dies ist die Anmut. Im anderen Fall kommt es zur *Dominanz* einer Seite durch das Erhabene; dies ist die Würde.

In dem späteren Werk *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* verzichtet Schiller auf diese Zweiteilung und sieht das Schöne durchgängig als Möglichkeit einer gegliückten Verbindung zwischen Trieb und Moral. Zum gezielten Einsatz der Schönheit unterscheidet Schiller zwischen *schmelzender Schönheit* und *erregender Schönheit*. Erstere soll eingesetzt werden, um die übermäßige Stärke von Trieb oder Moral abzuschmelzen. Wer beispielsweise einen zu starken Trieb hat, muss mit ästhetischen Gegenständen konfrontiert werden, die den Trieb abschmelzen, also eine Sublimierung ermöglichen. Die erregende Schönheit wird bei einer Erschlaffung erforderlich. Wer über keine Energie mehr verfügt, sei sie triebhafter oder moralischer Natur, der muss sozusagen eine »Energiedosis« erhalten. Die ästhetische Erziehung besteht hier darin, Gegenstände darzubieten, die diesen Energiestoß befördern (Schiller 2000).

In der Praxis der Sozialen Arbeit kann Schillers Theorie die gesellschaftliche und politische Relevanz künstlerisch-ästhetischer Praxis deutlich machen. Es stellt einerseits eine Reflexionsgrundlage dar: Was passiert eigentlich in der künstlerisch-ästhetischen Arbeit? Andererseits kann diese Theorie auch Handlungsoptionen eröffnen: Welche Medien sind geeignet, um bestimmte gesellschaftliche und politische Ziele im Sinne eines Reiches der Freiheit zu erreichen?

Schillers Theorie des Schönen macht somit Aspekte sichtbar, die in heutigen Diskussionen vielfach untergehen. Politische Bildungsarbeit wird meist isoliert gesehen. Häufig sind die Zugänge eher direkt und begrifflich. Schillers Theorie macht deutlich, dass eine *Veränderung von Menschen keine Sache bloßer Belehrung* ist. Ein fundamentaler Ansatz ist hier erforderlich. Das Konzept der ästhetischen Erziehung nach Schiller setzt auf der Ebene der Sinne an. Die rohe Natur wird kultiviert, ohne dass es bereits zu einer Moralisierung kommt. Dabei kommt es oft gar nicht auf die Themen an, sondern darauf, dass die Sinne einbezogen sind und zu einem freien Spiel angeregt werden. Im Rahmen dieses Spiels werden die Sinne verfeinert und der Verstand versinnlicht.

Schiller möchte Inhalte nicht direkt vermitteln. Hier besteht immer die Gefahr, dass es zu einer rein äußerlichen Anpassung kommt. Innerlich bleibt alles beim Alten, äußerlich wird der Anschein erweckt, als ob man sich den neuen moralischen Standards angepasst hätte. Man kann hier an Gender-Mainstreaming, den Umgang mit Homosexualität oder mit Fremden denken. Die Verhaltensänderung aufgrund neuer gesellschaftlicher Standards schafft keine wirkliche Erneuerung. Oft handelt es sich um vordergründige Anpassung, die entsprechende – eher verdeckte – Gegenreaktionen hervorruft. Schiller lehnt auch die direkte Verfolgung politischer Zwecke ab.

Kunst ist dadurch charakterisiert, dass sie *rein formal* ist. Das bedeutet, dass die Form eines Kunstwerkes das entscheidende ist (Waibl 2009, 158). Hier setzt Schiller erneut an Kant an, der die innere Harmonie als entscheidend ansah. Das Kunstwerk verfolgt keinen direkten äußeren Zweck, sondern hat nur einen inneren Zweck, der darin besteht, die Harmonie der Teile zu realisieren. Das Kunstwerk ist Schein, da es kein gewöhnlicher Teil der Realität ist. Als Schein ist es auch Vorschein, d. h. es deutet auf eine Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Verstand hin. *Das Kunstwerk symbolisiert auch den schönen Menschen, der dadurch charakterisiert ist, dass er Sinnlichkeit und Verstand bzw. Vernunft harmonisch vereint.* Der schöne Mensch ist eine Ganzheit, in der Trieb und Moral zur Einheit kommen: Der Trieb wird geistig und die Moral sinnlich.

Schiller geht somit von einem Dualismus aus. Auf der einen Seite steht die menschliche Natur, die er auch als Stofftrieb bezeichnet. Dem gegenüber steht der Formtrieb. Letzterer beinhaltet die Moral. Wenn der Formtrieb zur einseitigen Dominanz kommt, entsteht eine Deformation. Der Mensch ist nicht mehr schön! Die Kunst bzw. das Schöne soll hier vermitteln. Der geläuterte Stofftrieb neigt sich dem Formtrieb zu, ohne dass er dies als Zwang ansehen würde. Der Prozess kann nur stattfinden, wenn Kunst mehr ist als moralisierende Belehrung.

Schillers Anliegen ist der Sozialen Arbeit durchaus nicht fremd. Soziale Arbeit hat sich vielfach dadurch charakterisiert, dass sie auf die Pädagogik eines erhobenen Zeigefingers verzichten will. Die Klienten sollen und können nicht durch moralische Appelle erreicht werden. Die Ansätze müssen tiefer gehen und den ganzen Menschen sowohl als sinnliches wie auch als geistiges Wesen erfassen. Dabei müssen sie die Sinnlichkeit ansprechen; gleichzeitig reicht es aber nicht, die bereits vorliegenden Neigungen zu bestätigen. Durch das Erlebnis des Schönen wird sozusagen ein Tor aufgestoßen, die Sinnlichkeit erfährt eine Transformation.

Man könnte dies eine Erziehung der Emotionalität nennen. Die unmittelbare Zielorientierung wird dabei zurückgenommen zugunsten einer im Vorfeld erfolgenden Transformation des Subjekts. Das Ziel wird sozusagen nicht direkt angestrebt, sondern indirekt. Durch die Befassung mit dem schönen Gegenstand kommt es zu einer Veränderung des Menschen, die ihn insgesamt erfasst und sich nicht nur auf eine enge Zieldimension beschränkt.

### 9.2.4 Perspektivenvielfalt: Goodman

Während Platon von einer an sich existierenden Welt ausgeht, die es zu erkennen gilt, gehen Kant und Schiller von der menschlichen Erkenntnis aus (vgl. 2.1 und 2.2). Letztere schafft das ästhetische Objekt durch eine bestimmte Perspektive. Diese Perspektive ist allerdings nicht beliebig, sondern – ganz besonders stark tritt dieser Gedanke bei Kant hervor – als eine unveränderliche Vorgegebenheit auf Dauer fixiert. Ästhetik ist somit ein Hinblick auf die Welt neben anderen – z. B. der Wissenschaft.

Der US-amerikanische Philosoph Nelson Goodman (1906–1998) *flexibilisiert die Perspektive*. In »Weisen der Welterzeugung« (1984) zeigt er, dass Menschen Welten machen. Diese Formulierungen dürfen nicht in dem Sinne verstanden werden, dass Menschen im realistischen Sinne aus formlosem Stoff (z. B. Sand) etwas bauen (z. B. Sandburgen). Es geht – ganz im Sinne Kants – darum, dass Menschen die Welt beschreiben und dass es demgemäß *Welt immer nur als beschriebene Welt gibt* (vgl. 4.1.2). Eine wahre Welt hinter der beschriebenen Welt zu suchen ist Unsinn. Selbst die Welt der Physik ist für Goodman eine Welt unter einer Beschreibung. Viele Physiker machen den grundlegenden Fehler, dass sie meinen sie beschreiben die wahre Welt und ihre Tätigkeit des Beschreibens ist bedeutungslose Zutat, die die wahre Welt lässt wie sie ist.

Wenn man auch die physikalische Welt (Atome, Elektronen usw.) als beschriebene Welt ansieht, dann fällt sozusagen der Dominanzanspruch der Naturwissenschaften. In aktuellen Diskussionen werden sog. MINT (Mathematik-Informatik-Naturwissenschaft-Technik) Fächer häufig als die eigentlich bedeutsamen und grundlegenden angesehen. Andere Fächer – wie z. B. Soziale Arbeit – erscheinen dann marginal und zweit- oder dritrangig. Legt man Goodmans Grundtheorie der Wirklichkeit (seine Ontologie oder Metaphysik bzw. seine Erkenntnistheorie) zugrunde, durchschaut man diese realistisch gedeutete Dominanz sofort als Ideologie (Goodman 1984). Wenn jede Welt eine Welt nur als beschriebene Welt ist, dann gilt dies sowohl für die Physik als auch für Soziale Arbeit. Beide Disziplinen haben ihre Welt und es macht keinen Sinn, zu fragen, welches nun die wahre Welt ist (vgl. hierzu konträr 3.1.1). Wer dies tut hat die Lektionen der Philosophie seit Kant nicht verstanden und hängt einer vorkritischen Denkweise an, also der Auffassung, wir könnten die Dinge so erfassen wie sie wirklich sind. Kant hatte aber gezeigt, dass das »Ding an sich« ein Unding ist und dass die naturwissenschaftliche Welt die Welt ist wie sie durch die Kategorien geordnet ist. In der Moral oder in der Ästhetik zeigen sich eben ganz andere Welten.

Goodman rückt die Kunst bzw. das Ästhetische in die Nähe der Erkenntnis (vgl. 2.). So wie durch die Erkenntnis Welten geschaffen werden, werden auch durch die Kunst Welten geschaffen. Der Blick eines Künstlers öffnet die Welt auf eine bestimmte Perspektive hin. Er zeigt nicht was dahinter ist – die Frage nach dem Dahinter ist sinnlos –, sondern er zeigt, was man sieht, wenn man so blickt wie man blickt. So eröffnet jedes Werk in gewisser Weise eine Welt. Im Grunde kann das Werk z. B. jedes Malers oder sogar jedes Gemälde eine Welt eröffnen oder etwas zeigen, was man sonst nicht sieht. Die Pointe ist nun, dass man dieses »gezeigte Etwas« nicht als bloß psychologisch und damit unbedeutend gegenüber einem physischen Bestand wegdiskutieren könnte.

Die Hirnforschung ist hier ein gutes Beispiel: Oft wird die Ebene der Nervenzellen – inzwischen vielfach auch in der Sozialen Arbeit – als fundamental betrachtet und das Psychische und Geistige erscheinen als bloß abgeleitet. Nach Goodman ist es so, dass erst unter einer bestimmten Beschreibung bestimmte Welten entstehen (die Welt der Neurologie, die Welt der Psychologie usw.).

Wenn es viele Welten gibt und wenn die Zahl der Welten nicht in irgendeiner Form einer Logik, einer Abfolge oder einem Plan entspricht, dann kann man die Frage stellen, ob die Welterzeugung im Sinne Goodmans nicht völlig beliebig ist, nach dem Motto: Jeder macht die Welt, wie sie ihm gefällt. *Letztlich wäre dann Physik im Grunde nichts anderes wie das Trugbild eines Wahnsinnigen.*

Goodman grenzt die Welterzeugung durch formale Kriterien ein (ebd.). In sich müssen Welten *widerspruchsfrei* sein. Hier gilt die strenge Logik. Trotzdem können sich widersprechende Sätze wahr sein. Sie gehören dann notwendig verschiedenen Welten an. Gehörten sie derselben Welt an, würde sie kollabieren, da aus einem Widerspruch alles folgt – also alles und sein Gegenteil wahr wäre. Durch den Begriff der »Welterzeugung« bindet Goodman die neuen Welten an bestehende Welten: *Welten entstehen aus Welten*. Dabei sind die einzelnen Welten nicht einfach auseinander ableitbar. Sonst handelte es sich letztendlich doch um eine Welt. Man könnte durch Reduktion die Fundamentalwelt extrahieren und die anderen Welten daraus ableiten.

*Die einzelnen Welten sind disparat.* Sie sind durch Praxen der Erzeugung verbunden. Kunst ist eine Art der Welterzeugung. Sie macht etwas sichtbar, was wir sonst nicht sehen würden. »Die Bedeutung eines Kunstwerkes bemisst sich an der Feinheit seiner Unterscheidungen ... das heißt daran, wie viel es zum »Erfassen, Erkunden und Durchdringen der Welt« (Goodman nach Hauskeller 1998, 91) beiträgt. Das bedeutet auch, dass es kein ewiges Wesen des Kunstwerkes gibt. Das Motto: »Einmal Kunst, immer Kunst« gilt nicht. Wenn sich Sehgewohnheiten verändern, kann etwas, was heute noch zur Differenzierung unserer Welterfassung beiträgt, morgen bereits so sehr Allgemeingut sein, dass es völlig in alltägliche Routinen übergegangen ist.

Da Goodman Kunst und Wissenschaft nah aneinander rückt, ist es nicht immer leicht, beide zu unterscheiden. Zur Orientierung nennt Goodman: Repräsentation, Exemplifizierung und Ausdruck.

Kunst kann etwas *repräsentieren* – wobei es dabei den Gegenstand auch schafft. Kunst kann auch *exemplifizieren*; z. B. wird bei einer grauen, tristen Landschaft das

Grau in besonderer Weise hervorgehoben. Damit bezieht sich das Kunstwerk auf sich selbst. Es zeigt auch, womit es zeigt, z. B. durch Übertreibung eines Aspekts. Und letztendlich kann Kunst auch etwas *ausdrücken*, z. B. Trauer.

Kunst ist somit ein besonders Symbolsystem. Folgende Merkmale dieses Symbolsystems werden von Goodman genannt (Hauskeller, 91):

- a) syntaktische Dichte,
- b) semantische Dichte,
- c) syntaktische Fülle,
- d) Exemplifikation.

Anders als bei Schriftzeichen oder Symbolen wie z. B. der Ampel kann durch *minimale Differenzen* bereits ein anderes Symbol entstehen (a), z. B. wenn etwas geringfügig anders gezeichnet ist. Auch lassen sich *feinste Nuancen* erfassen (b). Weiter kann *jede Einzelheit des Symbols signifikant* sein (c) und etwas wird nicht nur gesagt, sondern durch *Selbstbezug* auch gezeigt (d), z. B. wird durch das Grau die Traurigkeit hervorgehoben, gleichzeitig wird das Grau auch gezeigt, indem auf dem Bild das Grau sozusagen ins Auge springt.

Für die Ästhetische Bildung in der Sozialen Arbeit ist der Aspekt der Differenzierung besonders hervorzuheben. Durch Kunst werden Dinge an der Wirklichkeit sichtbar – nach Goodman geschaffen. Ähnlich wie wir es bereits bei Kant sehen konnten, werden eingefahrene Wahrnehmungsweisen und Denkmuster gelockert. Insbesondere soll der konstruktive Charakter unseres Denkens und Wahrnehmens augenscheinlich werden. Bei der Auswahl von künstlerisch-ästhetischen Angeboten sollte man solche Formen wählen, die das Differenzierungsvermögen vergrößern, die klarmachen, dass die eigene Perspektive beschränkt ist und eine Wahl neben anderen darstellt. Repetitive Arbeiten, perfektionistische Nachahmungen usw. sollten vermieden werden. Goodman steht mit seinem Konzept durchaus der Alltagskunst nahe. Grundsätzlich kann alles Kunst werden. Entscheidend ist, dass der Realismus und Dogmatismus gelockert wird.

Goodmans Kunsttheorie spiegelt die Soziale Arbeit. Sie selbst soll sich als Praxis einer Welterzeugung verstehen. Damit liegt eine große Nähe zu konstruktivistischen Theorien, insbesondere auch der Luhmannschen Theorie (vgl. 4.2.2) vor.

## 9.3 Möglichkeiten der Normierbarkeit und Messbarkeit künstlerisch-ästhetischer Praxis in der Sozialen Arbeit

### 9.3.1 Kritik am Kompetenzbegriff

In zentralen Diskursen Sozialer Arbeit wird heute der Kompetenzbegriff benutzt, um bestimmte Fähigkeitsbereiche klar zu definieren und im Sinne einer *Operationalisie-*

rung messbar zu machen (vgl. 3.2.2). Mona-Sabine Meis weist im ersten Teil des Bandes »Künstlerisch-ästhetische Methoden in der Sozialen Arbeit« darauf hin, dass die Erwartung der Kompetenzförderung »... zunehmend als Erwartung an die Soziale Arbeit herangetragen« (Meis/Mies 2012, 50) wird.

Dabei sollen Kompetenzen im Prinzip nicht das direkt sichtbare Verhalten beschreiben, sondern eine *zugrundeliegende Dimension*. Idealtypisch lässt sich diese Disposition mittels Testverfahren messen. Anhand äußerer Sachverhalte soll mittels mathematischer Modelle auf zugrundeliegende Kompetenzen bzw. Teilkompetenzen zurückgeschossen werden. Durch den Einsatz von Mitteln und Methoden sollen Kompetenzbereiche verbessert werden. Im Rahmen einer Wirkungsforschung im Sinne von Evidence-Based lässt sich fordern, dass Zusammenhänge zwischen den Mitteln und Methoden (Kompetenzförderung) und der Kompetenzsteigerung nachweisbar werden (vgl. 3.2.2).

Man kann nun davon ausgehen, dass ästhetisch-künstlerische Praxis Fähigkeiten und Fertigkeiten schult und dass auf diese Weise Kompetenzen gefördert werden. Dabei abstrahiert man von den Inhalten und betrachtet künstlerisch-ästhetische Bildung ausschließlich unter dem Förderaspekt.

Die beschriebene Herangehensweise wirft zahlreiche Probleme (ebd., 51) auf:

- unklar bleibt, wer die erstrebenswerten Kompetenzen definiert bzw. festlegt, welche Zustände anzustreben sind,
- eine klare Unterscheidung zwischen Kompetenzbereichen ist schwierig bzw. umstritten,
- Traditionelle Vorstellungen einer ganzheitlichen Bildung werden konterkariert,
- ausschließlich die Verwertbarkeit wird als Kriterium akzeptiert.

Aus der philosophischen Ästhetik ergeben sich neben diesen Aspekten weitere spezifische Kritikpunkte:

- Nach Platon (9.2.1) soll uns das Ästhetische mit dem Transzendenten in Verbindung bringen; wir sollen einen Schmerz erfahren, der uns deutlich macht, dass das gegenwärtige Leben nicht alles ist (ähnliche Argumentationsmuster finden sich bei dem Philosophen Adorno 2009). Eine reine Kompetenzorientierung würde das Künstlerisch-Ästhetische ausschließlich in Nutzenerwägungen einbinden. Ästhetik wäre dann ein Mittel, um die Anschlussfähigkeit an gesellschaftliche Erwartungen sicherzustellen. Nach Platon sollte das Künstlerisch-Ästhetische aber z.B. *zum Träumen einladen, um die Maschinerie des gesellschaftlichen Betriebs streckenweise zu verlassen und Energie zu tanken* oder die wahre Wirklichkeit zu erkennen.
- Nach Kant stehen die Interesselosigkeit, der zwecklose Zweck und das freie Spiel der Kräfte im Vordergrund (vgl. 9.2.2). Künstlerisch-ästhetische Praxis spricht eine Dimension an, die sich dem Zugriff gesellschaftlicher Verwertung entzieht. Natürlich könnte man hier entgegenhalten, dass bei der ästhetisch-künstlerischen Bildung und Erziehung auch im Sinne Kants »Schlüsselqualifikationen« und damit Kompetenzen gefördert werden. So nennen Jäger und Kuckhermann (2004, 41)

als zentrale Ziele ästhetischen Lernens a) persönliche Äußerungs- und Ausdrucksfähigkeit, b) differenzierte Wahrnehmungs- und Interpretationsfähigkeit, c) Urteils- und Kritikfähigkeit und d) Phantasie im Sinne von divergentem Denken und kreativer Problemlösungsfähigkeit. Zugespitzt könnte man zwei für die Ästhetik zentrale Bereiche hervorheben: Einerseits die Differenzierung und andererseits die Kreativität. Jäger und Kuckhermann (63 ff.) machen selbst auf die Problematik aufmerksam, die sich bei der Verwendung dieser Begriffe ergibt, wenn man ihren Kontext nicht berücksichtigt. Schnell ist man dann bei Allerweltsbegriffen, die quasi alles und nichts sagen. Man landet beim Dilettantismus und einer *Instrumentalisierung des Ästhetischen* (ebd.). Das Ästhetische ist dann nur noch ein sehr beliebig austauschbares Mittel um gesellschaftlich wünschenswerte Ziele zu erreichen. Nimmt man dagegen Kants Konzept ernst, ist das Ziel der Differenzierung und Kreativität im Kontext der reflexiven Urteilskraft anzusiedeln, d. h. die Begriffe erfahren eine kontextbezogene Spezifizierung. Der durch den Verstand gefundene Begriff ist nach Kant immer wieder auf die Probe zu stellen. Das sinnliche Material in seiner Eigendynamik entzieht sich sozusagen der begrifflichen Fixierung. Kreativität wie auch Differenzierung spielen sowohl bei der Schaffung ästhetisch-künstlerischer Produkte wie auch bei deren Rezeption eine zentrale Rolle. Dabei wird ein Konzept nicht einfach abstrakt auf den ästhetischen Gegenstand bezogen. Das Konzept durchläuft einen Prozess der Anpassung an die Eigenlogik des Materials. Gleichzeitig subsumiert man in der Wahrnehmung nicht einfach unter einen Begriff. Die Deutung bleibt vielmehr geschmeidig und folgt dem Gegenstand. Man kann dies in Anlehnung an Jäger und Kuckhermann als Mimesis bezeichnen, die zu einer Entpädagogisierung des Lern- und Hilfeprozesses (ebd., 37) führt. *Das Medium, das Dritte, führt dazu, dass der künstlerisch ästhetische Prozess seine Eigenlogik entfaltet.* Das Subjekt kann nur noch bedingt seine Zielvorstellungen in Anschlag bringen. Das Material lässt es sozusagen abprallen. Im Rahmen von Kants Deutung des »Schönen« erhalten Aussagen wie die, dass eine ästhetische Praxis die Irritation von Deutungsmustern (ebd., 79) herbeiführen kann, vertieften Gehalt. Weit über die häufig erfolgenden plakativen Behauptungen innerhalb einer Ästhetik Sozialer Arbeit hinausgehend lässt sich durch den Bezug auf die philosophische Ästhetik, die Spezifik einer Auseinandersetzung mit dem »Schönen« begründen.

- Jäger und Kuckhermann warnen allerdings vor einer generellen Ablehnung äußerer Zwecksetzungen (ebd. 65). Neben dem Eigensinn des Schönen – dem zwecklosen Zweck – geht es im Kontext der Sozialen Arbeit auch um den Eigensinn der Adressaten: »Ästhetische Praxis hat in der Sozialen Arbeit kein beliebig zu bestimmendes Eigendasein, sondern leistet einen sinnvollen Beitrag zur Erweiterung von Handlungsfähigkeit und Bewältigungskompetenz ...« (ebd., S. 67). Die Interessen des Subjekts sind somit nach Jäger und Kuckhermann entscheidend in Bezug auf die Frage, ob man einen Zweckbezug der künstlerisch-ästhetischen Praxis als Instrumentalisierung negativ bewertet. Eine rein negative Bewertung wäre angemessen, wenn künstlerische Praxis ausschließlich einer Erzeugung gesellschaftlich vorgegeben Kompetenzmuster dienen würde. Fördert künstlerische Praxis jedoch die Autonomie des Subjekts in dem Sinne, dass es seine Handlungs-



- fähigkeit, seine Bewältigungskompetenz sowie seine Reflexionskompetenz in Bezug auf subjektive und objektive Begrenzungen erweitert, dann ist eine zweckgerichtete Nutzung des Ästhetisch-Künstlerischen positiv zu bewerten.
- Schillers Ansatz bezieht sich – im Gegensatz zu Kant – von vorneherein auf das Handeln. Ästhetisch-Künstlerische Praxis lässt sich hier auch in ihrer Außenwirkung reflektieren. Dem Ansatz muss nichts ihm Heterogenes hinzugefügt werden. Er beinhaltet in sich selbst eine Zielorientierung. Nach Schiller soll letztendlich das Ästhetische und die Kunst eine Entwicklung des ganzen Menschen bewirken. Der Gedanke der Ganzheit und die Kompetenzorientierung stehen in einem Gegensatz. Ganzheit zielt auf den ganzen Menschen. Es geht um die Integration von Sinnlichkeit und Verstand. Diese wird als elementar gesehen. Auf dieser Basis lösen sich die eher abgeleiteten Probleme wie von selbst. Eine Analyse oder gar eine Logik des Messens sind von vorneherein ausgeschlossen. Ganz anders der Zugang über den Kompetenzbegriff: Die angezielten Kompetenzen sollen kleinteilig definiert werden. Ihre Messbarkeit durch geeignete Verfahren wird gefordert. Prinzipiell stellt sich auch die Frage, wer Kompetenzen oder Teilkompetenzen als wünschenswert definiert. Im Sinne des Kompetenzbegriffs gelten die angestrebten Kompetenzen als vorgegeben, z. B. durch den Gesetzgeber, die Gesellschaft oder die Wirtschaft. *Nach Schillers Auffassung ergeben sich anzuzielende Zustände aus dem Wesen des Menschen.* Entscheidend ist hier eine Anthropologie, die einen harmonischen Zustand in Bezug auf Sinnlichkeit und Verstand bzw. Trieb und Neigung als wünschenswert erweist. *Damit ist das Ziel der ästhetischen Erziehung als ein in der Natur der Sache liegendes aufgezeigt.* Es ist nicht beliebig, sondern es ergibt sich bei Schiller im Anschluss an Kant letztendlich aus der Logik des Ästhetischen selbst (das Ästhetische als Vorschein einer Harmonie zwischen Verstand und Empfindung bzw. Einbildungskraft). *Das freie Spiel der Kräfte und die dieser Lebendigkeit folgende Lust sind sozusagen Steigerungsmomente menschlichen Lebens, die diesem selbst als Tendenzen des Wachstums innewohnen. Sie sind nicht von außen aufgesetzte Lernziele.* Damit schließt Schiller sich dem klassischen Bildungsbegriff an, der Bildungsziele an die menschliche Natur oder Vernunft anschließt und diese nicht als äußere Zutat, die dem Menschen übergestülpt werden, versteht (vgl. 10.).
  - Nach Goodman soll das Künstlerisch-Ästhetische uns bei der Erzeugung neuer Welten unterstützen. Dabei geht es gerade nicht um Kompetenzsteigerung, sondern um neue und originelle Umdeutungen bestehender Zusammenhänge. Natürlich könnte man auch die Differenzierung der Wahrnehmung, die Vervielfältigung von Deutungsmustern oder einen Zustand der Irritation als Kompetenz definieren. Das Argumentationsmuster sähe dann so aus: In der modernen Gesellschaft werden flexible Einstellungen gebraucht; Irritation durch künstlerisch-ästhetische Praxis führt zu Differenzierung, Irritation und Neuorientierung. Von daher ist künstlerisch-ästhetische Praxis funktional im Sinne der Erzeugung von Kompetenzen, die die moderne Gesellschaft braucht. Es dürfte klar sein, dass bei dieser Argumentation Fragen der Legitimität bestimmter Erwartungen, Fragen der Macht und Fragen der Berechtigung von Widerstand völlig ausgeblendet sind. *Von daher ist Goodmans Konzept sicher viel grundsätzlicher zu verstehen als ein Konzept, das*

*das Ästhetisch-Künstlerische schwerpunktmäßig im Bereich von Kompetenzförderung verortet.*

### 9.3.2 Grenzen der Planung

Die Frage der Planung berührt das Methodenverständnis. Grundsätzlich haben Methode und Planung mit Strukturierung zu tun. Die Problematik in Bezug auf ästhetisch-künstlerische Praxis besteht darin, dass eine starke Strukturierung und die Eigendynamik des künstlerischen Prozesses im Gegensatz stehen. Jäger und Kuckhermann (2004) versuchen den Gegensatz aufzulösen, indem sie im Sinne von Thierschs lebensweltorientiertem Ansatz (vgl. 5.4) methodisches Arbeiten als strukturierte Offenheit verstehen.

Methodisches Handeln und Planung werden von Mona-Sabine Meis (Meis/Mies 2012, 63) deutlich kritischer als von Jäger und Kuckhermann gesehen. *Künstlerisch-ästhetische Angebote sind in ihrem Verlauf nicht durchgängig planbar und steuerbar (ebd.).* Es handelt sich nicht um lineare Prozesse mit einfachen Kausalzusammenhängen. Stattdessen haben wir es mit unvorhersehbaren Ereignissen und Rückkopplungseffekten zu tun. Von daher ist die Festlegung von Arbeitsschritten erschwert oder sogar verunmöglicht (ebd.). *Kleinschrittig und strikt durchgeplante Ansätze geben den Akteuren wenig Spielraum und sind damit nur in Ausnahmefällen sinnvoll.*

Die Grenzen, die Meis hier in Bezug auf die Planbarkeit ästhetisch-künstlerischer Praxis in der Sozialen Arbeit aufzeigt, begründet sie aus der Nicht-Linearität sowie aus Rückkopplungseffekten. Diese Gründe sind nicht spezifisch für die künstlerisch-ästhetische Praxis. Sie gelten grundsätzlich für jedes methodische Handeln. Ein Rückbezug auf die philosophische Ästhetik wird von Meis nicht vorgenommen. Bei Jäger und Kuckhermann wird dagegen die Eigendynamik des künstlerischen Prozesses als Grund genannt, dass Planung auf Grenzen stößt oder stoßen muss.

Nimmt man die Eigendynamik des künstlerischen Prozesses als Ausgangspunkt, gilt es diesen zu entfalten. Was bedeutet diese Eigendynamik? Die oben angeführten Theorien (vgl. 9.2.1 bis 9.2.4) machen klar, was den künstlerisch-ästhetischen Wirklichkeitsbereich auszeichnet oder charakterisiert. Dabei liegt eine Eigenlogik vor. Gerade das von Kant am Phänomen ausgewiesene freie Spiel der Kräfte sowie der zweckfreie Zweck machen die Grenzen der Planbarkeit deutlich. Planung hieße ja, dass der planende Sozialarbeiter oder Sozialpädagoge festlegen würde, welches Ziel durch den Prozess erreicht werden soll. Das freie Spiel der Kräfte, das hochgradig individuelle Geschehen eines Pendelns zwischen begrifflicher Fixierung und immer wieder erfolgreicher Auflösung dieser Fixierung schließen Planbarkeit aus. Jeder nimmt in einem ästhetisch-künstlerischen Projekt seinen hochgradig individuellen Weg, der es ausschließt Erkenntnis- oder Lernschritte im Rahmen vorab zu definierender Ziele festzulegen.

Dies schließt natürlich nicht aus – wie Meis aufzeigt (Meis/Mies 2012, S. 63 ff.) –, dass ein Rahmen geplant wird, der künstlerisch-ästhetische Erfahrungen ermöglicht. Dies ist unabdingbar. Diese Planung bezieht sich aber nicht auf die inneren Prozesse der Teilnehmer, sondern lediglich auf dessen Bedingungen, die einen Möglichkeitsraum für künstlerisch-ästhetischer Erfahrungen schaffen.

## 9.4 Fallbeispiele aus der Praxis Sozialer Arbeit

### 9.4.1 Die Werkstattmethode

Die Werkstattmethode bezieht sich auf bedeutende Pädagogen wie Pestalozzi und Fröbel (Meis 2012, 101) oder die Reggio-Pädagogik. Selbstbestimmung, nicht Fremdbestimmung ist das leitende Prinzip. Die Werkstatt ist ein Raum und ein Prinzip. Letzteres besagt, dass Materialien wie Farben, Papiere, Pinsel, Wassergläser, ggf. Werkbänke, Schneidmaschinen, Druckerpressen und Brennöfen (ebd., 102) zur Verfügung stehen, die von den Teilnehmern weitgehend eigenständig genutzt werden können. Die Sozialarbeiter und Sozialpädagogen treten als Mentoren in den Hintergrund. Nicht das Ergebnis, sondern der Prozess ist entscheidend.

An diesem Beispiel lassen sich vielfältige Bezüge zu den behandelten Theorien philosophischer Ästhetik herstellen:

- Das Material ist offen für Möglichkeiten! Es geht erst einmal nicht um die Vermittlung von Techniken, sondern darum, sich selbst am Material auszuprobieren. Durch das Prinzip der Selbstbestimmung ist sichergestellt, dass das Ästhetisch-Künstlerische in seiner Eigenlogik erfahrbar werden kann. Kein vorab gegebenes Perfektionsideal stört den Schaffensprozess. Die Mentoren als Ratgeber oder erfahrene Berater, sind aber nicht nur passive Teilnehmer, sondern können durchaus im Sinne der Offenheit Anstöße geben. Fragen an die Teilnehmer oder situationsgerechte Hinweise, die Möglichkeiten aufzeigen, welche Techniken im Moment möglich sind oder weiterführen würden, können *die Situation offen halten*. Dies fördert das freie Spiel der Kräfte im Sinne Kants. Das konträre Gegenbeispiel wäre dann eine Art »Bauanleitung« die den Teilnehmern von Anfang an erklärt, wie sie z. B. zu töpfern haben.
- Die Beschäftigung ist zweckfrei! Es geht nicht darum in irgendeiner Weise brauchbare Produkte herzustellen. Auch Ausstellungen o. Ä. stehen nicht im Fokus. »Basteln für den Basar« würde dann ebenfalls kein ästhetisch-künstlerisches Projekt im Sinne der Kantischen Ästhetik sein. Entscheidend ist die Prozessorientierung, der Zustand, der während des künstlerisch-ästhetischen Prozesses realisiert wird. In diesem Zustand kann das Subjekt Lust genießen, die eben keine Sinneslust (das Angenehme) und keine Lust am Guten ist. Eine weitere Ebene wird sozusagen konstituiert. Sicherlich kann ein solcher Zustand zur Gesunderhaltung (zweckfreier Zweck) beitragen, dies *darf jedoch nicht dazu führen, dass alles Künstlerisch-Ästhetische vorab in ein Gesundheitspräventionsprogramm als bloßes Mittel integriert wird*.
- Deutungen bleiben offen! »Was ist das?«. Natürlich werden viele Teilnehmer antworten können, was das ist. Trotzdem wird in der Werkstattmethode diese Frage offen gehalten. Die »Zwölf Sonnenblumen in einer Vase« von van Gogh sind sicher Sonnenblumen, aber eben nicht nur! Die sonderbaren Farben und vieles mehr laden zu Rückfragen und Irritationen ein. Sicherlich ist der Teilnehmer an einer Kunstwerkstatt kein van Gogh. Trotzdem wird auch er nicht eine reine Kopie eines

Objekts oder einen reinen Gebrauchsgegenstand hervorbringen. *Es bleibt sozusagen immer eine Frage und die kann wach gehalten werden.*

- Die Sinne werden geschult und der Vernunft nähergebracht! Teilnehmer der Werkstattmethode werden im Sinne Schillers ihre Sinne verfeinern oder »veredeln«. Von daher ist auch politische Bildung impliziert. Dabei geht es um Integration und Ganzheitlichkeit. Die Vorannahme ist hier, dass nur integrierte Charaktere geeignet sind, ein politisches Gemeinwesen nach humanen Prinzipien zu gestalten. Weder der Wilde noch der Barbar sind dazu in der Lage.

Abschließend sei noch ein von Mona-Sabine Meis dokumentierter Fall zitiert:

»Paul. Der 10-jährige an Leukämie erkrankte Paul nutzt ausschließlich Papier und Mal-Utensilien ... Er fand bei Bedarf Beruhigung beim großformatigen Malen mit leuchtenden Farben und setzte sich in immer neuen intensiven Gemälden mit seiner Krankheit und dem Tod auseinander. Dies war für ihn offensichtlich eine große Entlastung und Unterstützung.« (Meis/Mies 2012, 114).

Hier zeigt sich m. E. Kants Gedanke eines zweckfreien Zwecks des Ästhetisch-Künstlerischen (Beruhigung) und gleichzeitig das freie Spiel der Kräfte (setzt sich in immer neuen Gemälden mit dem Tod auseinander). *Nicht die bestimmende, sondern die reflektierende Urteilskraft ist hier das leitende Vermögen.*

#### 9.4.2 Das Produkt als Geschenk und Lebenshilfe – ist das noch künstlerisch-ästhetisches Arbeiten?

Abschließend soll noch ein studentisches Projekt betrachtet werden. Es wurde von etwa 25 Studierenden in einem Studiengang Soziale Arbeit durchgeführt:

Mit Schülern einer Mittelschulklasse wurde eine Tafel mit Fliesen aus Holz und Ton hergestellt. Das Thema der einzelnen Ton- bzw. Holzfliesen war offen. Es ging lediglich darum, eine lebensbejahende Einstellung zum Ausdruck zu bringen. Die Studenten begleiteten den Schaffensprozess. Sie waren Moderatoren, die insbesondere das Material bereitstellten. Weiter konnten die Schüler die Medienräume der Hochschule nutzen.

Das Ergebnis des Projekts, die Fliesentafel wurde einem Hospiz als Geschenk überreicht. Gleichzeitig sammelten die Studierenden noch 800,- Euro. Die Übergabe fand bei einer großen Abschlussveranstaltung statt, bei der auch die Presse und das lokale Fernsehen sowie örtliche Politiker zugegen waren.

Auch anhand dieses Beispiels lassen sich Bezüge zu den ästhetischen Theorien herstellen:

- Im Gegensatz zur Werkstattmethode ist der künstlerisch-ästhetische Prozess, den die Schüler durchlaufen, *weniger offen*. Eine *lebensbejahende Einstellung als Vorgabe* wirkt möglicherweise hemmend in Bezug auf das freie Schaffen. Vorab bestehende Bilder dessen, was lebensbejahend ist, könnten das künstlerische Schaffen limitieren oder bestimmten Normen unterwerfen. Verstärkt wird dieser Punkt dadurch, dass die Tafel dem Hospiz zum Geschenk gemacht wurde, um Betroffenen und ihren Familien im Hospiz zu helfen. Hier ist zu fragen, *ob nicht die Zielsetzung, Lebensmut zu stiften, das ästhetisch-künstlerische Projekt weiter kanalisiert.*

- Das Künstlerisch-Ästhetische ist im Projekt nicht zweckfrei! Es soll etwas hergestellt werden, was Mut macht. Die Ausrichtung auf die ethisch-moralische Dimension ist sehr stark und überformt womöglich das freie Spiel der Kräfte und den zwecklosen Zweck.
- Das Werk steht am Ende nicht für sich, sondern soll der Öffentlichkeit präsentiert werden. Dabei sind Erwartungen im Spiel, die den künstlerisch-ästhetischen Prozess maßgeblich bestimmen. Der Eigenwert des Künstlerisch-Ästhetischen tritt in den Hintergrund. Es wird Element eines Projektes, das letztendlich den künstlerischen Teil *instrumentalisiert*.
- Der Deutungshorizont ist relativ geschlossen, da von Anfang an der Sinn, etwas Lebensbejahendes zu zeigen, vorgegeben ist. Die Schüler produzierten Bäume, Herzen, Kleeblätter, eine Sonne usw. Damit ist sozusagen die bestimmende Urteilskraft am Werk, die das Motiv der einzelnen Fliesen unter einen bestimmten Begriff bzw. Sinn bringt. Die *reflektierende Urteilskraft, die ein Oszillieren zwischen dem Begriff und dem Material in Gang setzt, kommt kaum bzw. nicht zum Zuge*.
- Der pädagogische Effekt kommt primär dadurch zustande, dass etwas für andere getan wird und dass diese gute Tat positiv erlebt wird. Dieser Aspekt ist sicher sehr zu schätzen. Allerdings wird das Künstlerisch-Ästhetische hier nicht an sich wirksam. Entgegen Schillers Konzept veredelt nicht die Auseinandersetzung mit dem Material die Sinne, sondern eine Art moralische Erziehung wird direkt über die Intention anderen etwas Gutes zu tun, angestrebt. Dies widerspricht in gewissem Sinne Schillers Vorstellung einer Erziehung durch das Künstlerisch-Ästhetische unabhängig von äußeren Zwecken.

## 10. Philosophie der Bildung und Erziehung

### 10.1 Pädagogik ohne Philosophie?– Weichenstellungen auch für Soziale Arbeit

Gerlinde leitet als Sozialpädagogin eine Heilpädagogische Tagesstätte am Stadtrand von C. Seit kurzem hat eine 17-jährige Praktikantin, Petra, an der Einrichtung zu arbeiten begonnen. Petra erhält die Aufgabe mit drei Kindern, die zwischen vier und sieben Jahre alt sind, in die Stadt zu gehen, um einzukaufen. Dabei soll sie insbesondere auch Duschgel kaufen. Die Kinder sollen bei dem gemeinsamen Einkauf beteiligt werden.

Eines der Kinder, Peter, hat sich in den Kopf gesetzt, anstatt des Duschgels Parfüm zu kaufen. Da die Gruppe die anderen Gegenstände, die besorgt werden mussten, inzwischen schon gekauft hatte, war nur noch Geld da, um entweder das Parfüm oder das Duschgel zu kaufen. Petra entschied nun, Peters Willen zu folgen, und das Parfüm zu kaufen.

Nach der Rückkehr in die Einrichtung reagierte Gerlinde sehr verärgert. Sie machte der Praktikantin Vorwürfe: »Wie kannst Du Peter hier nachgeben und das Parfüm kaufen? Schließlich brauchen wir das Duschgel.« Petra regiert abweisend und meint, dass sie schließlich Peter am Einkauf beteiligen und seine Wünsche berücksichtigen sollte.

In einer Supervision berichtet Gerlinde den Fall. Sie stellt dar, dass sie gegenüber der Praktikantin auch erzieherische Aufgaben habe. Sie führt weiter aus: »Petra muss schon situationsangemessen handeln. Nächstes Mal werde ich das nicht durchgehen lassen und auf eine Abmahnung drängen.« Die Supervisorin stellt die Rückfrage, ob Einsicht hier nicht besser sei als Strafmaßnahmen.

Erziehung und Bildung sind traditionelle Leitbegriffe, die die Pädagogik bestimmen. Ab etwa 1900 tritt der Begriff der Sozialisation hinzu. Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass Erziehung ein *beabsichtigtes Geschehen* meint (Koller 2014, 117). Ein Erzieher erzieht einen zu Erziehenden. Der Begriff der Sozialisation dagegen umfasst mehr als Erziehung. Alle Faktoren, die auf einen Menschen einwirken, können sozialisierende Wirkung haben. Der Begriff der Sozialisation kommt somit ohne einen bewusst Handelnden aus. Er wirft eine neue – sozialwissenschaftliche – Perspektive auf Erziehung (Dörpinghaus/Uphoff 2012, 96).

Wenn beispielsweise Petra gezielt in Bezug auf die im eben dargelegten Beispiel angeführten Kinder agiert, liegt somit Erziehung vor. Wenn dagegen unbeabsichtigtes Verhalten von Petra auf die Kinder wirkt, fällt dieses unter den Begriff der Sozialisation.

Im Gegensatz zum Erziehungsbegriff bezieht sich der Bildungsbegriff auf die inneren Vorgänge in einem Menschen. Nicht der Erzieher und die von ihm ausgehenden Wirkungen stehen im Zentrum, sondern das, was der Zu-Erziehende mit den von außen kommenden Impulsen macht. Dabei ist *Bildung wesentlich Selbstbildung*.

*Was haben Erziehung und Bildung mit Philosophie zu tun?* Bis zum Ende des 18. Jh. war die Pädagogik Teildisziplin der Philosophie. Erst 1779 wurde in Halle die erste Professur für Pädagogik an einer deutschen Universität eingerichtet (Koller 2014, 29). Dies zeigt, dass die Fragestellungen der Pädagogik und der Philosophie im Grunde nicht zu trennen waren. Die Fragen nach der Bildung und Erziehung waren nur zu klären im Zusammenhang mit Fragen nach dem Sinn und Ziel menschlichen Lebens sowie der Welt als Ganzer. Eine Herangehensweise, die Erziehung und Bildung von Grundfragen des Menschseins abkoppelt, ist relativ neu.

Der deutsche Erziehungswissenschaftler Wolfgang *Brezinka* (geb. 1928) ist einer der wichtigsten Vertreter einer *wertneutralen Erziehungswissenschaft*. Diesen Begriff präferiert er gegenüber dem der Pädagogik, um im Titel der Disziplin von Anfang an zu signalisieren, dass ein Bruch mit der Philosophie vorliegt. Wie ist diese Ablösung näher zu beschreiben? Brezinka definiert Erziehung als einen zielgerichteten Akt, der auf eine Veränderung der Dispositionen der zu Erziehenden gerichtet ist (Koller 2014, 48 ff.). Disposition ist eine Fähigkeit. Wasser ist z. B. löslich. Nicht immer ist diese Fähigkeit sichtbar.

Peter und die beiden anderen Kinder sollen die Disposition erwerben, beim Einkaufen zurechtzukommen. Einmal erworben, liegt diese Fähigkeit auch vor, wenn sie aktuell nicht realisiert wird. Später kann in entsprechenden Situationen immer wieder darauf zurückgegriffen werden.

Die Frage ist nun, wer bestimmt, welche Dispositionen den Kindern vermittelt werden. Brezinka sieht hierbei einmal den Erzieher und weiter den Auftraggeber als bestimmend an. Der Träger der Tagesstätte würde also über Gerlinde als Vorgesetzte Petras bestimmen. Petra wiederum wirkt im Sinne der angezielten Dispositionen auf Peter. Wer bestimmt aber die Tagesstätte? Letztlich kommt man zum Staat bzw. zur Gesellschaft als bestimmende Größe. Wie kommen aber der Staat bzw. die Gesellschaft zu ihren Zielen? Diese Frage blendet Brezinka aus, denn sie ist im Rahmen einer wertfreien Wissenschaft nicht zu bearbeiten.

Die Ziele bleiben bei Brezinka – der hier stellvertretend für ein wertfreies Konzept von Erziehung steht – letztlich subjektiv. Derjenige, der sie setzt, hält sie für wertvoll. Mehr kann man letztlich dazu nicht sagen. Aber ist alles, was in der Geschichte der Pädagogik für wertvoll gehalten wurde, auch tatsächlich wertvoll? *Ansätze der Pädagogik, die Werte nicht als beliebige Setzungen ansehen, sondern den Anspruch erheben, diese auch zu begründen, haben naturgemäß eine starke Verknüpfung mit philosophischen, insbesondere ethischen und anthropologischen, Denkweisen* (vgl. 5. und 8.). Die im Folgenden skizzieren Ansätze heben durchwegs die in der Sache liegende Wertorientierung von Erziehung und Bildung hervor. So ist nach Kant das Ziel der Erziehung durch die menschliche Vernunft vorgezeichnet. Ähnlich geht Platon von einer bestimmten Grundstruktur der Wirklichkeit aus, die dem Bildungsprozess eine



objektive Zielvorgabe gibt. Was Bildung ausmacht liegt damit nicht alleine im Belieben der einzelnen Menschen. Ähnliches finden wir auch bei Adorno und Mollenhauer.

Der Begriff der Bildung wird heute vielfach durch den *Kompetenzbegriff* (vgl. 9.3.1) ersetzt (Dörpinghaus/Uphoff 2012, 65). Hier liegt ein analoges Muster wie bei Brezinkas Ansatz vor. Ähnlich wie eine Disposition bezieht sich die Kompetenz auf Fertigkeiten und Fähigkeiten. Entsprechend den Zielsetzungen, die durch Auftraggeber erfolgen, werden Vermittlungsprozesse initiiert. Diese zielen auf den Erwerb von Kompetenzen. Die Vermittlung der Kompetenzen ist eine Frage der Technologie. Durch Lern- und Lehrarrangements sollen Lernprozesse optimiert werden. Die gewünschten Kompetenzprofile sollen möglichst effizient hervorgebracht werden. *Die Technik ist dabei das Leitbild.*

Was ist gegen eine solche Vorstellung und die damit verbundene Begrifflichkeit eigentlich einzuwenden? Warum soll in einer Welt, in der alles optimiert wird, nicht auch die Vermittlung von Kompetenzen optimiert werden? Erst einmal stellt sich die Frage, wer eigentlich bestimmt, welche Kompetenzen anzustreben sind. Hier wiederholt sich in gewisser Weise die Frage an Brezinkas Theorie. Liegen möglicherweise in der Sache nicht werthafte Momente, die das Bildungsgeschehen aus sich selbst bestimmen und die eine beliebige Setzung der Ziele ausschließt?

Folgende *Merkmale von Bildung*, die ein rein technologisches Verständnis verneinen, lassen sich hervorheben (in Anlehnung an: Dörpinghaus und Uphoff 2014, 58 ff.):

- Bildung ist nicht Kompetenzerwerb:  
Bildung zielt auf Selbstgestaltung im Sinne der dem Menschen eigenen Möglichkeiten. Das Ziel der Bildung kann deshalb nicht von außen kommen, es ist keine beliebige Setzung. Im Sinne Kants hat der Mensch eine Anlage, die es zu verwirklichen gilt. Von daher entspricht nicht jede Kompetenz, die Bildungstechnologen als Zielsetzung generieren, dem Menschen als Menschen.
- *Bildung ist nicht Wissenshäufung:*  
Bildung bemisst sich nicht an der Menge von Wissen, über die jemand verfügt. Der Gewinner beim Quiz ist nicht zwangsläufig der Gebildetste. Bildung hat etwas zu tun mit Selbstgestaltung, bei der man über Wissen nicht nur äußerlich verfügt, sondern es verarbeitet und integriert.
- Bildung hat eine ethische Dimension:  
Bildung zielt nicht nur auf Wissen und Kompetenz, sondern auch auf deren ethische und moralische Bewertung. Nicht jedes Wissen und jede Kompetenz ist wertfrei anzustreben. Schon die Kompetenz, eine Schusswaffe zu gebrauchen, bedarf der moralischen Ausrichtung. Letztlich kann und darf ein gebildeter Charakter nur einen legitimierte Gebrauch von einer Waffe machen.
- Bildung ist reflexiv:  
Bildung ist nie nur Wissen in dem Sinne, dass es als Einzelfakt vorliegt. Wissen muss immer auf den Menschen als Ganzen bezogen sein. Es erhält damit einen Sinn im Ganzen und eine Rückbindung an eine Vorstellung eines gelungenen Lebens.

- Bildung ist Sichfremdwerden und Verzögerung:  
Bildung konfrontiert den Menschen mit dem Fremden. Der Begriff der Kompetenz unterschlägt diese Erfahrung. *Er entspringt zu sehr einer Ego-Logik.* Ein Bildungsprozess konfrontiert mich radikal mit dem anderen. Ich gehe nicht unverändert daraus hervor, sondern verändere mich womöglich fundamental. Ich erhalte nicht nur ein Tool, das ich äußerlich an mich anhängen, obwohl ich in mir verharre.
- *Bildung ist Verzögerung:*  
Die Logik des Kompetenzerwerbs zielt auf hohes Tempo. Ich soll nicht verweilen und zur Ruhe kommen. Bildung dagegen braucht Zeit, Warteschleifen, Versuche, die ins Leere führen, immer wieder neues Ansetzen und eine an Besessenheit grenzende Beharrlichkeit. *Um wirkliche Probleme zu lösen, muss man sich in die Sache versenken und ggf. eine Zeit lang fast nichts anderes mehr denken.*
- *Bildung hat einen Selbstwert:*  
Kompetenz zielt auf Nutzung. Sie soll der Ökonomie dienen. Das Bildungssystem legitimiert sich durch die Wirtschaft. Bildung steht dem entgegen. Sie hat in sich einen Wert. Es ist sachfremd zu fragen, welche Kompetenzen durch das Lesen des »Fausts« erworben werden. Das Erlebnis des Lesens ist selbst ein Wert, lässt aber den Menschen nicht unverändert.
- *Bildung ist nicht planbar:*  
Was ein Bildungserlebnis mit mir macht, ist nicht planbar. Der Traum der Bildungstechnologen ist, den Lern- und Lehrprozess so zu kontrollieren, dass sein Produkt, die Kompetenz, herstellbar ist. Bildung ist das Unabsehbare. Letztlich kann mich jede Lektüre verändern, in einer Weise, die ich vorher nicht absehen konnte.

Bildung und Erziehung spielen auch in der Sozialen Arbeit eine wichtige Rolle. Von daher ist die Auseinandersetzung mit einschlägigen Theorien sinnvoll und notwendig. Die Einbettung aller pädagogischen Fragen in philosophische Fragen lässt die Relevanz der Philosophie deutlich werden.

## 10.2 Bildungs- und Erziehungstheorien im philosophischen Kontext

### 10.2.1 Höherentwicklung über die Generationen: Kant

In seiner Vorlesung über Pädagogik entwickelt der deutsche Philosoph Kant (1724–1804) eine *Theorie der Erziehung*. Dabei bezieht er sich insbesondere auch auf die Anthropologie. Diese beginnt mit der Frage, ob Erziehung überhaupt möglich und notwendig ist (Kant 1977).

Wenn Gerlinde – so endete das letzte Praxisbeispiel – Ihre Anleitungsaufgabe als erzieherische Aufgabe versteht, dann bringt sie damit gleichzeitig zum Ausdruck, dass Anleitung oder Erziehung möglich ist. Aber ist sie notwendig?

Kant vertrat hierzu die Auffassung, dass der Mensch erzogen werden kann, aber auch erzogen werden muss. Tiere folgen ihren Instinkten und erreichen ihre Idealform in ihrem individuellen Leben. Sie bedürfen nur ganz eingeschränkt der Anleitung (Kant 1977). Der Mensch dagegen kann das Gute nur durch Erziehung erreichen. Die Keime (im Sinne von Telos; generative Struktur, die in der Sache angelegt ist; Anlage) zum Guten liegen bereits in ihm (Koperski 1998). Allerdings kann der Mensch sein Ziel nicht in seiner eigenen Lebensspanne erreichen. Das Gute ist eine Aufgabe, die nur über sehr viele Generationen erlangt werden kann. Dabei geht es nach Kant um die *proportionierliche Entwicklung aller Anlagen*. Zwischen technischen, pragmatischen und moralischen Fähigkeiten ist eine angemessene Balance zu schaffen.

Erziehung kann für Kant sowohl negativ als auch positiv charakterisiert werden. Als Disziplin richtet sie sich im negativen Sinne gegen den zu Erziehenden.

Beispielsweise hätte Petra Peter rigoros den Kauf des Parfüms verbieten können. Sie hätte dann einen Fehler verhindert und – nach Kant – Peter ein Stück seiner Wildheit und Rohigkeit genommen. Im positiven Sinne hätte sie Peter unterweisen bzw. ihm Kultur vermitteln können. Sie hätte erläutern können wie wichtig es ist, sich zu waschen und dass hierzu das Duschgel unbedingt erforderlich ist.

In der heutigen Sozialen Arbeit unterscheidet man ebenfalls zwischen negativen und positiven Herangehensweisen. Im Allgemeinen werden Unterweisung und Bildung der Zucht oder Disziplin vorgezogen. Kant war der Auffassung, dass eine Erziehung ohne Zwang – also die negative Seite – nicht möglich ist (Kant 1977).

Kant sieht die *Aufgaben der Erziehung* in der *Disziplinierung, Kultivierung, Zivilisierung* und *Moralisierung* (ebd.). Die Disziplinierung wendet sich gegen die Wildheit. Kant hält Disziplinierung für erforderlich. Allerdings muss sie immer so gestaltet werden, dass die menschliche Freiheit dadurch nicht zerstört wird. *Demütigende Strafen usw. sind somit unzulässig, da sie eine spätere Entwicklung des Menschen zum Gebrauch seiner Freiheit grundlegend verhindern können.*

Petra hätte somit, auch wenn sie Peter diszipliniert hätte, immer überlegen müssen, inwieweit sie damit nachteilig auf Peters weitere Entwicklung einwirkt. Gleichzeitig müsste auch Gerlinde überlegen, ob eine Abmahnung gegen Petra der richtige Weg sein kann. Auch hier wird Disziplinierung eingesetzt, was Petras berufliche und persönliche Entwicklung im jungen Erwachsenenalter stark behindern könnte. Ein Gespräch mit Petra über den Bedeutungsgehalt der Selbstbestimmung in Bezug auf Peter wäre hier sicher angemessener.

Als *Ziel* der Erziehung geht Kant von einer harmonischen Entwicklung aller menschlichen Anlagen aus. Dabei unterscheidet er zwischen technischer Anlage, pragmatischer Anlage und Moralität. Eine proportionierliche Entwicklung ergibt sich aus der Idee der Erziehung (Blaß 1978, 25). Alle Anlagen sollen gleichmäßig oder angemessen entwickelt werden.

Bei der Disziplinierung, Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung geht es erst einmal um die Zähmung der Wildheit und Rohigkeit, weiter um Geschicklichkeit und Klugheit.

Mit diesem Spektrum könnte Petra Peter sicher nahebringen, dass er kein Parfüm kaufen kann. Wäre der Wunsch, Parfüm zu kaufen, ausschließlich ein Impuls, der darin besteht, Unsinn zu machen, dann wäre Disziplinierung sicher der geeignete Weg. Liegen dagegen bei Peter Wissensmängel vor, könnte Petra auf Informationen setzen. Sie könnte die Bedeutung des Duschgels hervorheben und weiter darlegen, dass ein Parfüm völlig ungeeignet ist, um das Ziel der Körperhygiene zu erreichen. Wenn Petra dagegen darauf verweisen würde, dass Gerlinde verärgert wäre, wenn man statt Duschgel Parfüm mitbringt, würde Petra zivilisierend auf Peter einwirken.

Das höchste Ziel, das erreicht werden soll, ist die *Moralisierung* (ebd., 32). Fraglich ist, ob Petra es in Bezug auf Peter erreichen kann. Peter müsste dann in einem freien Akt entscheiden, das Gute zu tun, das heißt eben dem Duschgel den Vorzug geben. Die Motivation darf dabei nicht mehr von außen kommen. Peter müsste aufgrund seiner Einsicht in das moralische Gesetz (vgl. 5.2.1.2) die richtige Handlungsentscheidung treffen. Ähnlich verhält es sich bei Petra. Sie müsste sich selbst sagen, dass es geboten ist, Duschgel zu kaufen. Der kategorische Imperativ oder das Sittengesetz begründet Kant nicht in seiner Pädagogik, sondern in der Ethik. Es besagt, dass *nur solche Maximen gewählt werden dürfen, die jederzeit Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein können*.

*Moralität beruht auf Einsicht*. Sie kann nicht von außen angestoßen werden. Sie muss durch das Subjekt selbsttätig hervorgebracht werden. In der Moralität gehorcht das Subjekt nur sich selbst. *Es sieht durch Vernunft das ein, was es tun soll*. Im Falle von Peter und Petra ergibt sich das, was gefordert ist, durch die Einsicht in das Sittengesetz. Was sich nicht verallgemeinern lässt, ist zu unterlassen. Dieses formale Gesetz ist nichts, was von außen an den Menschen herangetragen wird. Die Vernunft kann es selbst als ihr eigenes Gesetz einsehen.

Die Moralität ist der Endpunkt der Erziehung. Niemand ist bereits von Anfang an ein moralfähiges Wesen. Um moralfähig zu werden, muss ein langwieriger Prozess durchlaufen werden. Am Anfang dieses Prozesses steht der Zwang. In Bezug auf Peter und Petra müssen möglicherweise Verbote ausgesprochen werden. Hier stellt sich Kant die Frage: Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange (Kant 1977)? Nach Kant muss der Zwang erlebt werden, ansonsten ist eine Impulskontrolle gar nicht möglich. Der Mensch käme nicht aus der Rohigkeit, Unkultiviertheit und Disziplinlosigkeit heraus. Aber letztendlich hat der Zwang der Freiheit zu dienen. Zwang, der nicht durch Freiheit legitimiert ist, ist abzulehnen.

Von daher muss Gerlinde prüfen, welche Maßnahmen geeignet erscheinen, um Petras Entwicklung zu einer freien Person nicht abzuwürgen und Petra muss prüfen, ob sie nicht ein gewisses Maß an Zwang auf Peter ausüben muss, um ihn nicht in die Disziplinlosigkeit abdriften zu lassen.

Auch dies würde nach Kant den Weg zur Freiheit verbauen. Die Freiheit ist somit doppelt gefährdet: Durch zu viel und zu wenig Zwang.

Eine Theorie der Erziehung ist für Kant ein herrliches Ideal. Sie soll die Erziehung anleiten. Allerdings kann sie in der Gegenwart noch nicht hervorgebracht werden. Sie ist die Aufgabe künftiger Generationen. Als Ideal ist sie nicht tatsächlich erreichbar. Allerdings ist eine Annäherung an das Ideal möglich, so dass sich die Erziehung über die Generationen hinweg immer mehr verbessert. Kant fordert hier, dass Erziehung immer weniger mechanisch sein soll, sondern immer mehr dem Denken und Überlegen entspringen soll. Dies ist eine Aufgabe, die durch die Menschheit insgesamt zu erfüllen ist. Sie kann nicht durch eine einzelne Generation umgesetzt werden. Wichtig ist, dass jede Generation auf den Resultaten der letzten weiterarbeitet und so die Erziehung immer mehr verbessert. Nur wenn die Erziehung auf begründeten Fundamenten aufruht – nach Kant judiziös wird –, kann verhindert werden, dass die eine Generation niederreißt, was die andere bereits aufgebaut hat.

## 10.2.2 Heraus aus der Höhle: Platon

Während bei Kant der Begriff der Erziehung an zentraler Stelle steht, wird im Zusammenhang mit dem Begriff der Bildung häufig auf den altgriechischen Philosophen Platon (428–347 v. Chr.) Bezug genommen.

Platon hat in seinem Höhlengleichnis den Aufstieg von einer Orientierung an der Sinnenwelt hin zu einer Orientierung am Guten bildlich beschrieben (Dörpinghaus/Uphoff 2011, 67 ff.). Dabei ist die *Höhle als Bild für unsere alltägliche Welt* zu sehen (vgl. 9.2.1).

In der Höhle befinden sich Menschen, die gefesselt sind. Hinter ihrem Rücken werden Gegenstände vorbeigetragen. Diese werden angeleuchtet und projizieren Schatten an die Höhlenmauer. Die Gefesselten sehen diese Schatten, aber nicht die Gegenstände. *Dieses Bild soll die Unwissenheit in alltäglichen Situationen zum Ausdruck bringen.* Vielfach verfügen wir nur über Halbwissen oder befinden uns völlig im Irrtum. Der Mensch orientiert sich an materiellen Gütern und Erfolg. Er möchte sich bei anderen beliebt machen. *Was wirklich wichtig ist, bleibt verborgen. Nur die Schatten werden gesehen und für Wahrheit gehalten.*

Bezogen auf die Bildung befindet sich der Höhlenbewohner auf der untersten Stufe. Seine Prioritäten sind völlig verkehrt. Allerdings weiß er dies nicht. Er ist überzeugt, Bescheid zu wissen.

Der Junge Peter hält seine Wünsche für die angemessenen. Er rebelliert möglicherweise gegen Petra. Vielleicht hat er in einer Werbung etwas über Parfüm erfahren und glaubt nun, das Parfüm glücklich macht. Peter lässt sich damit von Bildern beeinflussen, die einen Schein schaffen, der nicht der Realität entspricht. Petra hat als Praktikantin die Höhle vielleicht schon ein Stück weit verlassen. Irgendjemand hat ihr die Fesseln gelöst. Sie weiß natürlich, dass Parfüm nicht das ist, was Peter wirklich braucht. Möglicherweise benötigt er Zuwendung. Aber dies scheint Petra nicht vollständig zu erfassen und so lässt sie Peter das Parfüm kaufen.

Wem die Fesseln gelöst werden, der kann sich umsehen und erfassen, dass die Schatten nur *Schein* sind. Es gibt Dinge, die diese Schatten werfen. Erstere sind realer als die Schatten. Bildung heißt dann, erst einmal erkennen, was die Schatten wirft. Das Höhlengleichnis nimmt seinen Fortgang. Derjenige, dem die Fesseln gelöst wurden, macht sich auf den Weg aus der Höhle. Er sieht, dass es mehr gibt als die Höhle. Zuerst sieht er die Schatten der natürlichen Dinge, dann die natürlichen Dinge selbst und letztendlich die Sonne. Die Schatten der natürlichen Dinge stehen bei Platon für die mathematischen Gegenstände. Die natürlichen Dinge repräsentieren die platonischen Ideen und die Sonne bezieht sich auf die Idee des Guten (ebd.).

*Derjenige, der die Höhle verlassen hat, besitzt Einsicht in die wahre Natur der Dinge.* Er erkennt die Bedeutung der Mathematik, der Relevanz allgemeiner Strukturmuster und die alles überragende Rolle der Idee des Guten (Platon 1982). Was etwas ist, lässt sich allein durch die Sinne nicht erfassen. Nach Platon besitzen wir ein erfahrungsunabhängiges Wissen über die wahre Natur der Dinge (vgl. 2.2.1).

So wissen Gerlinde und Petra in gewisser Weise, was Erziehung ist bzw. haben Einsicht in die Idee der Erziehung. Die Idee der Erziehung entstammt nicht dem Erfahrungswissen. Durch Erfahrung können wir immer nur Fehlerhaftes und Beschränktes erfassen. Niemand erzieht gemäß der Idee. Aber auf der anderen Seite wissen wir, dass Petras Verhalten durchaus problematisch ist und wir können auch Defizite bei Gerlinde feststellen. Warum können wir das? Ist unsere Kritik ein willkürlich produziertes – rein subjektives – Hirngespinnst? Nach Platon kennen wir die Dinge in ihrer wahren Bedeutung. Wenn wir die Höhle verlassen, durchlaufen wir einen Bildungsgang und können das Gute erkennen. Das Gute existiert objektiv. Es liegt für den Wissenden offen da. So basiert unsere Kritik an Petra und Gerlinde auf unserem Wissen über Erziehung. Dieses Wissen ist ein apriorisches Wissen, d. h. ein Wissen vor aller Erfahrung.

Kant und Platon stimmen überein, dass es apriorisches Wissen gibt. Der Bildungsgang erhebt den Menschen über die Welt des Scheines. Allerdings ist für Platon – den antiken Philosophen – das Gute – anders als für Kant – eine objektive Gegebenheit. Für Kant ist die Vernunft der Ort, wo die Freiheit ihren tiefsten Grund hat. Moralität zielt nach Kant nicht auf die Erkenntnis einer als Objekt gedachten Idee, sondern auf die menschliche Freiheit, die als absolut gedacht wird und jedem zuerkannt wird.

Nach Platon können Peter, Petra und Gerlinde einen Weg beschreiten, der es ihnen ermöglicht, sich vom Schein zu lösen. Dabei zeigt sich, dass Vieles, was man ursprünglich für wahr hielt, sich später als falsch erweist. Bildung ist ein Aufschwung. Man könnte es als Weiterentwicklung zu einem höheren Standpunkt auffassen, wenn Gerlinde in der Supervision ihre harte Haltung gegenüber Petra überdenkt, auf die Abmahnung verzichtet und bessere Wege findet, um Petra zu einer künftig angemesseneren Verhaltensweise zu verhelfen.

### 10.2.3 Halbbildung gestern und heute: Adorno

Auch der deutsche Philosoph Adorno (1903–1969) bezieht sich auf den Begriff der Bildung. Dabei fasst er Bildung im Sinne der Aufklärung »... als ein wesentliches Moment im geschichtlichen Fortschritt der Menschheit hin zu einem besseren gesellschaftlichen und weltpolitischen Zustand« (Dörpinghaus/Poenitsch/Wigger 2013). *Bildung ist für Adorno die Kultivierung der Triebe und der unmittelbaren Bedürfnisse. Dabei geht es nicht um deren ausschließliche Unterdrückung, sondern um einen gelungen Ausgleich.* Peter soll – um wieder zu unserem aktuellen Beispiel zu kommen – also nicht in seinen Wünschen unterdrückt werden. *Es sollten sinnvolle Kompromisse zwischen dem, was Peter will und dem, was von außen an ihn herangetragen wird, gefunden werden.*

Allerdings geht es im traditionellen Bildungsbegriff nicht in erster Linie um gesellschaftliche Erwartungen. Die Sache, das Objektive, sind hier eher die Sprachen, die Literatur, die Philosophie, also etwas Geistiges. Der Mensch soll sich mit diesen Sachgehalten auseinandersetzen. Diese Tätigkeit regt seinen Bildungsprozess an und führt schrittweise zu einer Veränderung seines ursprünglichen Charakters. Der klassische Bildungsbegriff bezieht sich somit auf etwas Geistiges.

Der Kauf eines Duschgels wäre nach Adorno sicher kein Bildungsvorgang im klassischen Sinne. Eher könnte man hier davon sprechen, dass Peter an die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse angepasst wird und in die Praxis des Güterkaufes und -konsums eingeführt wird. Bei Petra dagegen wäre es durchaus möglich von einem Bildungsvorgang auszugehen. Auf der Basis ihres sozialpädagogischen Wissens führt sie eine Aktivität mit Kindern durch. Dabei stehen bestimmte Ziele, insbesondere der Kompetenzerwerb und die Verselbstständigung im Zentrum. Zu diesen Zielen hat Petra sicher Texte der Sozialpädagogik kennen gelernt. Diese Texte hat sie sich im besten Fall angeeignet. Nun besteht ihre Aufgabe darin, einzelne Kerngehalte dieser Texte in der Praxis anzuwenden. Dabei kann Petra sich ausprobieren, Erfahrungen machen und auch bestehende Auffassungen korrigieren.

Am klassischen Bildungsbegriff des 18. und 19. Jh. kritisiert Adorno (2006) seine *Zentrierung auf das Geistige*. Die Aneignung von Sprachen und Texten wird als Bildungsprozess verstanden. Dieses Verständnis von Bildung blendet wesentliche Aspekte des Lebens aus. Menschen stehen in Abhängigkeiten. Die Gesellschaft ist ein Zusammenhang, den der Einzelne oft nicht beeinflussen kann. Er steht ihm machtlos gegenüber. *Die klassische Bildung ist für Adorno eine Kompensation bzw. ein Ausgleich für die tatsächliche Machtlosigkeit der Individuen.* Bildung steht allerdings immer nur für Eliten zur Verfügung. Die breite Masse, insbesondere die Arbeiterschaft, wird von der höheren Bildung ausgeschlossen. Bildung ist damit nicht nur eine der Entwicklung des Menschen dienende Auseinandersetzung mit bestimmten Sachinhalten, sondern immer auch ein *Mittel der Unterscheidung* von anderen. Bildung macht es möglich, sich überlegen zu fühlen. Bei Gerlinde könnte diese Distinktion eine Rolle



spielen. Ihr umfangreicheres Wissen gibt womöglich Anlass, sich gegenüber Petra als überlegen zu definieren.

Die klassische Bildung ist nach Adorno außerordentlich kritikwürdig (ebd.). Die Konzentration auf Sprachen und Literatur sondert den Menschen von der praktischen Welt ab. Gleichzeitig enthält diese Bildung aber ein *Versprechen auf eine bessere Zukunft der Menschheit*. Die klassische Bildung ist eine Art *Vorschein* auf eine gesellschaftliche Zukunft, die durch Frieden und Humanität geprägt ist. Von daher will Adorno die klassische Bildung trotz aller Kritik nicht abschaffen, sondern kultivieren. Eine unmittelbare Anpassung an die Gebote der Gesellschaft – insbesondere die Prinzipien der Ökonomie – ist abzulehnen. »Die Kraft dazu (zum Widerstand, A. S.) ... wächst dem Geist nirgendwoher zu als aus dem, was einmal Bildung war ... an Bildung (ist, A. S.) festzuhalten« (Adorno 2006). Gerlinde und ggf. auch Petra halten an der Mündigkeit als Ziel der Erziehung fest, obwohl sie de facto wissen, dass die Gesellschaft Mündigkeit letztendlich nur einschränkt zulässt. Für Adorno ist jeder ein Teil des gesellschaftlichen Betriebs, ein Rädchen im Getriebe. Bildung – ggf. als Resultat der Auseinandersetzung mit Texten über Mündigkeit – steht quer zur Einebnung des Einzelnen in den gesellschaftlichen Zusammenhang.

Nach Adornos Auffassung hat die *Halbbildung* das klassische Bildungsideal abgelöst (ebd.). Halbbildung ist bruchstückhaft, man weiß mit Schlagwörtern umzugehen. Man kann sich ins Gespräch bringen. Das Wissen hat keine Tiefe. Adorno verweist auf einzelne Philosophen, deren Positionen der Halbgebildete nur bruchstückhaft kennt. Er weiß allerdings nicht die tiefer gehenden Zusammenhänge und er kennt insbesondere nicht die *menschlichen Grunderfahrungen, die den philosophischen Theorien zugrunde liegen*. Der tiefe Wunsch nach Wahrheit und Wissen ist dem Halbgebildeten fremd. Er hüpf von einem Interessanten zum nächsten, kann nirgends länger bei einer Sache bleiben. Er hat keine Muße, sich in die Sache zu vertiefen und mit der Sache eins zu werden. Das Buch in seinem Regal ist nicht zum Lesen da, sondern ist eher Schaustück, um Gästen Bildung vorzutäuschen. Der Halbgebildete ist der außengeleitete Mensch, der nie entschieden um der Sache willen Stellung nimmt. Ihm geht es darum, nicht allzu passiv zu wirken, weil Passivität womöglich sozial nicht erwünscht ist.

Während die klassische Bildung nur einer Elite zukam, ist die Halbbildung weit verbreitet.

Vielleicht verfügt auch Petra nur über Halbbildung. Den Begriff der Selbständigkeit hat sie möglicherweise nur aufgeschnappt. Nun möchte sie nach außen ihre Kompetenz demonstrieren. Sie lässt Peter das Parfüm kaufen. Möglicherweise liegt hier gar keine tiefgehende Analyse der Gesamtsituation vor. Petra kennt ggf. gar keine Texte über Selbständigkeit, tut aber so, als ob sie sich auskennt. Wäre dem so, dann wäre sie sicher auch ein Beispiel für jemanden mit Halbbildung.

Für Adorno ist die Halbbildung weit schlimmer als die klassische Bildung. Bildung heißt deshalb für ihn eine Kritik der Halbbildung durchzuführen. Sie (die Bildung, A. S.) hat aber keine andere Möglichkeit des Überlebens als die kritische Selbstreflexion auf die Halbbildung ...« (Adorno 2006).

### 10.2.4 Gesellschaft und Kritik: Mollenhauer

Der deutsche Pädagoge Klaus Mollenhauer (1928–1998) sah eine zentrale Aufgabe der Pädagogik – insbesondere in seinem Spätwerk – darin, Texte, Bilder und andere menschliche Hervorbringungen auf ihren Sinn hin zu befragen (Niemeyer/Rautenberg 2012, 331). Es wäre allerdings eine Verkürzung Mollenhauer damit der geisteswissenschaftlichen oder hermeneutischen Richtung (vgl. 3.1.3) der Pädagogik zuzurechnen. Ihre Aufgabe sieht er nicht nur darin, den Sinn von Erziehung zu verstehen. *Erziehung ist immer auch bedingt durch die Gesellschaft*. Es gibt keine zeitlose Form der Erziehung, die sich durch die Erfassung des Sinnes erschließen lässt (Rödel 2003, 33). Somit ist Erziehung keine Naturtatsache, sondern eine kulturelle Hervorbringung (Winkler 2002, 11 ff.). Wie Erziehung in ihrer Struktur aussieht, lässt sich nicht allgemein bestimmen. Kronzeuge einer solchen Auffassung wäre Platon (vgl. 10.2.1). Erziehung ist somit immer abhängig von den historischen Rahmenbedingungen. In Stammesgesellschaften wie in vormodernen Gesellschaften liegen ganz andere Formen von Erziehung vor als in der modernen Gesellschaft. Die moderne Gesellschaft muss in besonderer Weise Integration und Individualität verknüpfen (ebd.).

Petra soll die Kinder, mit denen sie einkaufen geht, beteiligen. Erziehung soll nicht nur Befehle von Erziehern an zu Erziehende adressieren. Stattdessen sollen diese zu Mündigkeit und Selbsttätigkeit angeregt werden. Dieses Erziehungsverständnis, das Petra konkret realisieren soll, gehört nach Mollenhauer zur modernen Gesellschaft.

In traditionellen Gesellschaften lag ein anderes Erziehungsverständnis vor. Von daher ist Erziehung bzw. dasjenige, was man unter Erziehung versteht, historisch bedingt. Die moderne Gesellschaft benötigt den mündigen Menschen, der sich von Abhängigkeiten emanzipiert hat. Dabei kann Emanzipation nicht abstrakt stattfinden. Sie ist immer konkret, findet in einzelnen Situationen statt – wie beispielsweise beim Einkaufen mit Kindern – und bezieht sich auf vorliegende Regeln oder Rollenmuster.

Die Aufgabe, zwischen sozialer Integration und der Ermöglichung von Individualität zu vermitteln, sieht Mollenhauer als *Grundspannung* innerhalb der Erziehung. Bildung kann nur durch die Aneignung gesellschaftlicher Zusammenhänge erfolgen. Erziehung ist ein anthropologischer Sachverhalt. Sie ist »... unhintergehbare Tatsache menschlicher Existenz ... Erst durch Erziehung/Bildung wird der Mensch zum Menschen« (Lambers 2015, 95).

Erziehung ist für Mollenhauer ein *besonderer Ort*. Die gesellschaftliche Wirklichkeit wird nicht unmittelbar Gegenstand von Erziehung oder Bildung. Sie liegt immer in gefilterter Form vor. Durch Unterricht, Didaktik und Methodik wird die Wirklichkeit aufbereitet (Winkler 2002, 130). Dies gilt auch für die Soziale Arbeit.

Im Fallbeispiel geht es nicht nur um das Einkaufen zum Zweck der Besorgung der Waren. Das gemeinsame Einkaufen bildet eine Lernsituation, die vielfältige kogni-

tive Fähigkeiten schult. Gleichzeitig wird auch die Fähigkeit, Entscheidungen zu fällen gefördert. Kritisch lässt sich allerdings mit Mollenhauer fragen, ob das gemeinsame Einkaufen wirklich Individualität fördert. Prinzipiell bezieht man sich hierbei auf einen gegebenen Warenmarkt, der die Freiheit bereits stark kanalisiert. Sinnvoll wäre es im Kontext einer kritischen Herangehensweise auch zu fragen, inwieweit das überdimensionierte Sortiment an Waren tatsächlich erforderlich ist und ob der Markt nicht neben seinem Schein Ungerechtigkeit hervorbringt. Inwieweit solche Fragen an die konkreten Situationen angeschlossen werden können, hängt sicherlich von der Fassungskraft der zu Erziehenden ab.

Mollenhauer vertritt eine *kritische Erziehungswissenschaft*. Diese greift einerseits Elemente der geisteswissenschaftlichen Pädagogik auf. Dabei steht die Frage nach dem Sinn von Erziehung im Zentrum. Es soll herausgearbeitet werden, *was Erziehung nach ihrem Prinzip ausmacht*. Nach Mollenhauer ist Erziehung aber nicht nur durch dieses Prinzip bestimmt, sondern durch gesellschaftliche Faktoren. Ob jemand arm ist oder reich, ist vielfach dafür entscheidend, welche Blockierungen Erziehung und Bildung erfahren.

So leben Petras und Gerlindes Klienten nicht im luftleeren Raum, sondern in konkreten Lebensverhältnissen. Diese bestimmen entscheidend über Möglichkeiten und Grenzen von Petras und Gerlindes erzieherischen Aktivitäten. Gleichzeitig sind auch die Beiden nicht unbeeinflusst von den gesellschaftlichen Verhältnissen sowie den Trägerstrukturen.

Alle diese Faktoren sollen nach Mollenhauer *empirisch* erhoben werden. Von daher sind Befragungen, Beobachtungen, statistische Auswertungen usw. zentrales Element der Erziehungswissenschaft. Neben der *Hermeneutik* (Geisteswissenschaft; vgl. 3.1.3) und der *Empirie* (vgl. 3.1.1 u. 3.1.2) gehört nach Mollenhauer auch die *Kritik* zur Erziehungswissenschaft. Dabei versteht er *Kritik nicht als rein subjektiv, sondern als einen Widerspruch zwischen dem, was wirklich vorliegt und dem, was möglich ist*. Das, was möglich ist, ist abhängig von der jeweiligen Gesellschaft. Wenn der Reichtum einer Gesellschaft zu wenig in Bildung fließt, so dass fachlich akzeptable Betreuungsschlüssel nicht möglich sind, unterschreitet die Wirklichkeit das Mögliche. Kritik ist dann nicht nur subjektiv, sondern knüpft an objektive Möglichkeiten an (vgl. 4.1.1). *Im Gegensatz zu einer rein empirisch verfahrenen Pädagogik ist kritische Pädagogik nicht wertfrei*. Sie überlässt die Zielbestimmungen von Erziehung nicht dem Staat oder anderen Instanzen, sondern kommt als Wissenschaft selbst dafür auf, Ziele zu bestimmen. Von daher vertritt Mollenhauer einen *normativen Begriff der Erziehung* (vgl. 5.5).

Kultur muss jungen Menschen nahegebracht werden. Ihre Vermittlung geschieht nicht ausschließlich durch direkte Beeinflussung, z. B. im alltäglichen Umgang oder durch Medien. Erziehung muss den »Gegenstand« aufbereiten und der Erzieher muss ihn glaubhaft vertreten oder verantworten.

Gerlinde und Petra müssen ihren Klienten gegenüber dasjenige, was sie vermitteln auch überzeugend vermitteln. Prinzipiell müssen sie bei Rückfragen begründen,

was sie vertreten. Sie nehmen damit ihre Klienten als mündige Subjekte wahr, obwohl dies faktisch häufig noch nicht der Fall ist.

Der Erzieher setzt Mündigkeit aber als Potential voraus. So entsteht für den zu Erziehenden eine Art Sogwirkung, den eigenen Verstand – auch im Sinne Kants – zu gebrauchen.

Niemeyer und Rautenberg (2012) weisen drauf hin, dass Mollenhauer das philosophische Moment in der Pädagogik rehabilitiert. Dies lässt sich folgendermaßen konkretisieren:

- Erziehung ist nicht ein Faktum, sondern ein *normativer Begriff*. Im Sinne der praktischen Philosophie – insbesondere der Ethik – geht es in der Erziehung um Ziele des Menschen, z. B. Freiheit, Mündigkeit, Emanzipation usw. Die Art und Weise unserer Erziehung beinhaltet immer auch wie wir leben und uns als Menschen begreifen wollen.
- Als normative Disziplin muss Pädagogik oder Erziehungswissenschaft sich auf die Philosophie beziehen. Pädagogik beschränkt sich nicht auf die Vermittlung anderweitig formulierter Zielsetzungen. *Die Wissenschaft muss selbst für die Ziele aufkommen*. Dies kann sie ohne Bezug zur Philosophie – als grundlegendes Fragen nach dem richtigen menschlichen Leben – nicht tun.
- Erziehung schafft im Sinne einer pädagogischen Autonomie einen Schonraum für Vermittlungsprozesse. Gerade heutzutage wird vermehrt die völlige Indienstnahme des pädagogischen Raumes für gesellschaftliche – insbesondere wirtschaftliche – Zwecke gefordert. Bildung soll dafür dienen, die Menschen für die Gesellschaft 4.0 fit zu machen. Die Erziehungswissenschaft und die pädagogische Praxis können ihr ureigenes Anliegen, für die zu Erziehenden da zu sein und deren Freiheit zu vertreten, nur erhalten, wenn sie sich auf Konzepte eines sinnvollen, gelungenen und guten Lebens beziehen. Die Philosophie ist der Ort, wo diese Fragen seit ihren Anfängen im antiken Griechenland behandelt wurden.

## 11. Schluss

Insgesamt ist es nach dieser *tour d'horizont* schwierig ein Fazit zu ziehen. Durchgängig ist die *Philosophie keine einheitliche Lehre, sondern eher eine bestimmte Herangehensweise oder Tätigkeit* (Wittgenstein 1984). Zwar gibt es Auffassungen von Platon, Aristoteles, Kant, Heidegger usw. Oft sind deren *Sichtweisen* jedoch *völlig konträr*. Lassen sich auf dieser Basis für die Soziale Arbeit einheitliche Konsequenzen ziehen? Gerade wenn man die Soziale Arbeit als Handlungs- oder Praxiswissenschaft (vgl. 3.2.3) versteht, erhofft man sich dies als Studierender oder Praktiker. Viele Impulse für die Praxis lassen sich den einzelnen Kapiteln dieses Buches entnehmen. Eine nochmalige Zusammenfassung wird deshalb an dieser Stelle nicht angestrebt. Allerdings sollen abschließend einige *Grundlinien*, die sich aus einer Beschäftigung mit Philosophie innerhalb der Sozialen Arbeit ergeben, zusammengefasst werden:

Während antike und mittelalterliche Philosophen im Allgemeinen grundlegende Strukturen der Wirklichkeit erfassen wollen (vgl. 2.2.1) reflektiert die Philosophie der Neuzeit (vgl. 2.2.2.1) primär wie der Mensch »Gegenstände« – auch erkennend – formt. Dies hat für die Soziale Arbeit vielfältige Konsequenzen und schlägt sich durchwegs in ihren Konzepten nieder. Vielfach stehen im Zentrum Fragen, die klären wollen, wie beispielsweise »Klienten«, »Fälle« usw. durch eine bestimmte Praxis »hergestellt« werden. Diese Sichtweise provoziert in gewisser Weise die Vorstellung der Beliebigkeit (vgl. 4.2). Armut wäre dann kein Faktum mehr, sondern eine Konstruktion der Akteure. Ansätze wie der von Peirce (vgl. 2.2.3.4), Heidegger (2.2.2.3), Whitehead (4.1.3) oder Žižek (4.1.4) greifen im Grunde diese Bedenken auf, ohne in ein antikes oder mittelalterliches Denkschema – also einen Realismus – zurückzufallen. Das Subjekt, der Mensch, wird als Teil der Welt begriffen, ohne dass es bzw. er damit *Alles* wäre. *Die Trennung zwischen Welt und Mensch wird in gewisser Weise überwunden*. Der Mensch schreibt sich als Teil der Welt wiederum in diese ein und verändert sie. Der Mensch bildet die Welt nicht ab, sondern ist ein Teil von ihr. Besonders deutlich wird der Konflikt zwischen einem völlig losgelösten Subjekt und einem weltlichen Subjekt bei Sartre (vgl. 8.3.2). Das Subjekt ist hier erst einmal als reines Nichts gefasst. Es bricht sozusagen ohne Ursache in die Welt ein. Später – bei den Reflexionen zum Leib – berücksichtigt Sartre jedoch, dass das Subjekt immer schon situiert ist. Es hat Interessen und Vorurteile. *Letztlich kann die Philosophie keinen absoluten Nullpunkt oder Anfang finden*. Der Denker befindet sich immer mitten im Geschehen. Philosophie kann diesen Prozess lediglich aufklären, reflektieren oder erhellen (Jaspers 2016).

- Damit kann die *Soziale Arbeit* nicht als eine »Bastion« konzipiert werden, die die soziale Wirklichkeit in ihren realen Strukturen neutral erkennt. Sie ist *immer Teil*

*der Wirklichkeit.* Aufgrund ihrer eigenen Strukturen wirkt sie auf die Wirklichkeit ein. Zentrale Begriffe der Sozialen Arbeit sind keine Feststellungen oder Abbildungen von Wirklichkeit. Sie sind selektive Zugriffe. Insbesondere mit Heidegger, Peirce oder Whitehead lässt sich dies gut reflektieren. Anhand des Begriffs »ADHS« wurde dies mehrfach deutlich gemacht. ADHS ist keine Substanz bzw. kein Wesen oder ein separater Wirklichkeitsbestandteil. Wir beobachten vielmehr immer auf Basis eines Flusses von Erlebnissen, aus dem wir dann abstrahierend Begriffe bilden. Diese Begriffe sind Arbeitsmittel und können sich bewähren oder scheitern. Letztlich führt diese Auffassung zu einer kritischen Grundhaltung gegenüber sämtlichen Verfestigungen.

- *Philosophie löst unser bestehendes Sachwissen auf.* Dabei geht es nicht um eine totale Skepsis, sondern darum, das Netzwerk zu reflektieren, auf dem unsere Sicht der Wirklichkeit basiert. Egal welchen Philosophen oder welche Philosophie wir ins Spiel bringen, immer zeigt sich, dass alles, was wir denken auf Voraussetzungen beruht. Häufig werden diese Voraussetzungen als empirische Fakten angesehen. Dagegen geht beispielsweise Kant davon aus, dass die Voraussetzungen *transzendental* sind (vgl. 4.1.2). Für Heidegger (vgl. 2.2.2.3) sind sie ein die Welt und damit auch uns übergreifendes Geschehen der Lichtung. Als Sozialarbeiterin oder Sozialpädagogin könnte man sich auf den Standpunkt stellen, dass eine derart tiefgehende Reflexion überflüssig ist bzw. am Ziel einer Handlungs- oder Praxiswissenschaft vorbeigeht. Lieber möchte man ggf. auf leicht handhabbare Theoriekonzepte zurückgreifen, die bestimmte Bestandteile der Welt verdinglichen. *Damit wird der Schein eines Sachzwangs produziert, der die Gemachtheit der betreffenden »Sachen« bzw. »Erkenntnisgegenstände« rigoros ausblendet.* Philosophie ist dagegen kritisch und dient der Verflüssigung unserer üblichen Begriffe. Sie bedeutet heute nicht, dass wir uns von allen Vorurteilen reinigen könnten (im Sinne Descartes), sie zielt aber darauf, unsere Position in der Welt und damit auch uns selbst als Teil der Welt zu reflektieren. Dabei verzichtet sie auf Vorurteile wie das, dass alles naturwissenschaftlich, hirnpfysiologisch oder evolutionsbiologisch erklärbar ist. Im Sinne Husserls (vgl. 6.2.2.1) werden diese *Vorurteile außer Kraft gesetzt* bzw. als bloße Hypothesen angenommen. Damit sind Resultate der Wissenschaft unter bestimmten Voraussetzungen gültig. Die Behauptung dagegen, dass das wissenschaftliche Weltbild selbst gültig ist, stellt eine Vermischung von Ebenen dar. Letztlich ist das wissenschaftliche Weltbild eine Ontologie bzw. Metaphysik (vgl. 4.), also eine Aussage über das Ganze der Welt, die selbst mit den Mitteln der Wissenschaft nicht beweisbar ist.
- Ethik (vgl. 5.), Rechtsphilosophie (vgl. 7.), Ästhetik (vgl. 9.) und die Problematik der Erziehung und Bildung (10.) machen deutlich, dass Soziale Arbeit normativ bestimmt ist. Dabei kann für eine philosophische Reflexion der Hinweis auf das, was in einer Gesellschaft oder einem Staat üblich ist oder geltendes Recht ist, nicht ausreichen. Anknüpfend bereits an Diskussionen der Antike, lässt sich feststellen, dass *Philosophie im Allgemeinen nach den tieferen Gründen unserer Normen und Werte fragt.* Was das Ethische, das Recht oder das Ästhetische ausmacht, lässt sich nur durch Sachanalyse erfassen. Solche finden wir beispielsweise bei Kant zur Ethik (vgl. 5.2.1.2), zur Ästhetik (vgl. 9.2.2) oder auch zum Recht (vgl. 7.2.2). Hier

zeigt sich, dass Dimensionen thematisiert werden, in denen es nicht ausschließlich um das Faktische geht. Oft wird dieser nichtfaktische Bereich als rein subjektiv – im abwertenden Sinne – angesehen. Kant versucht jeweils zu zeigen, dass das Subjektive selbst einen Allgemeinheits- und Notwendigkeitsanspruch hat. Die Anknüpfung an philosophische Traditionen, die die objektive Verpflichtung der Hilfe, den objektiven Gehalt des Schönen usw. darlegen, fundiert den Stellenwert Sozialer Arbeit. *Soziale Arbeit als normativ geleitete Intervention in die Gesellschaft ist dann keine Frage beliebigen Entscheidens, sondern eine aus ethischen, rechtsphilosophischen und pädagogischen Erwägungen sich ergebende absolute normative Forderung.* Inwieweit derartige gesellschaftliche Forderungen politisch durchsetzbar sind, entzieht sich allerdings dem Einflussbereich der Philosophie. Auch das gut Begründete muss nicht immer dasjenige sein, was sich gesellschaftlich oder politisch durchsetzt.

- Die zahlreichen Praxisbeispiele haben – so hofft der Autor – konkret deutlich werden lassen, dass *Philosophie zu einer Perspektiverweiterung in der Sozialen Arbeit beiträgt.* Eine Reflexion, die in ein Gespräch mit philosophischen Positionen tritt, ist durchaus vielschichtig. Sie kann helfen, intuitive Urteile zu relativieren, tiefergehend zu begründen oder diese ggf. aufzugeben. Natürlich muss in der Praxis oft schnell entschieden werden und es verbleibt keine Zeit für philosophische Reflexion. Auf der anderen Seite sollten »Inseln« geschaffen werden, die Praktiker immer wieder vom Handlungszwang entlasten und Freiräume für Reflexion zur Verfügung stellen. Dabei wäre es wünschenswert, nicht nur Supervision zu ermöglichen und den philosophischen Input auch nicht bei einer ethischen Fallberatung zu belassen. *Die ganze Breite der Philosophie sollte in die Reflexion Eingang finden.* Nur so kann Soziale Arbeit eine Verengung ihres Fokus verhindern und das bleiben, was sie ist: eine generalistische Herangehensweise, die im Lichte der Fragen der Intervention den Menschen und die Gesellschaft in ihrer ganzen Breite thematisiert und damit psychologische, soziologische, ökonomische usw. *Verengungen vermeidet.*



# Literatur

- Adorno, Theodor W. (2003). Einleitung in die Soziologie, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Adorno, Theodor W. (2006). Theorie der Halbbildung, Frankfurt: Suhrkamp
- Adorno, Theodor W. (2009). Ästhetik (1958/59), Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Ameln, Falko v. (2004). Konstruktivismus. Die Grundlagen systemischer Therapie, Beratung und Bildungsarbeit, Tübingen u. Basel: Franke
- Ameln, Leonhard (2006). Martha C. Nussbaums Fähigkeiten-Ansatz im Kontext der ressourcenbasierten und präferenzbasierten Ansätze, München: GRIN
- Andersen, Svend (2000). Einführung in die Ethik, Berlin: de Gruyter
- Anhorn, Roland/Bettinger, Frank/Stein Johannes (Hrsg.) (2007). Foucaults Machtanalytik und Soziale Arbeit. Eine kritische Einführung und Bestandsaufnahme, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Anzenbacher, Arno (1997). Christliche Sozialethik, Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh
- Apel, Karl-Otto (1975). Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Aristoteles (1985). Nikomachische Ethik, Stuttgart: Reclam
- Aristoteles (1989). Metaphysik I (A) – VI (E), Hamburg: Meiner
- Asemissen, v. Hermann Ulrich (1981). Helmuth Plessner: Die exzentrische Position des Menschen, in: Speck, Josef, Philosophie der Gegenwart II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Austin, John (1975). Sinn und Sinneserfahrung, Stuttgart: Reclam
- Balzer, Nicole (2014). Spuren der Anerkennung. Studien zu einer sozial- und erziehungswissenschaftlichen Kategorie, Wiesbaden: Springer
- Barnes, Jonathan (1992). Aristoteles. Eine Einführung, Stuttgart: Reclam
- Basile, Pierfrancesco/Röd, Wolfgang (2014). Die Philosophie des ausgehenden 19. Und des 20. Jahrhunderts 1. Pragmatismus und Analytische Philosophie, München: Beck
- Baum, Herrmann (1996). Ethik sozialer Berufe, Paderborn: Schöningh
- Baum, Herrmann (2000). Anthropologie für Soziale Berufe, Opladen: Leske und Budrich
- Bedford-Strohm, Heinrich (2016). Was darf Religion?, in: Die Zeit, 2016, 33
- Bedorf, Thomas (2011). Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie, Bielefeld: transkript
- Berges, Alfredo (2012). Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel, Hamburg: Meiner
- Bertram, Georg W. (2014). Kunst als menschliche Praxis. Eine Ästhetik, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Bertram, Georg W. (2014). Sprachphilosophie zur Einführung, Hamburg: Junius
- Bertram, Georg W. (2017). Hegels »Phänomenologie des Geistes«. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart: Reclam
- Bielefeldt, Heiner (1998). Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Bielefeldt, Heiner (2011). Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen, Freiburg: Herder
- Birgmeier, Bernd (2003). Soziale Arbeit: »Handlungswissenschaft«, »Praxiswissenschaft« oder »Praktische Wissenschaft«. Überlegungen zu einer handlungstheoretischen Fundierung Sozialer Arbeit, Eichstätt: BPB-Verlag

- Birgmeier, Bernd (2009). *Coachingwissen. Denn Sie wissen nicht, was sie tun?* Wiesbaden: Springer
- Birgmeier, Bernd (2014). *Handlungswissenschaft Soziale Arbeit. Eine Begriffsanalyse*, Springer: Wiesbaden
- Birgmeier, Bernd/Mührel, Eric (2009). *Die Sozialarbeitswissenschaft und ihre Theorien. Positionen, Kontroversen, Perspektiven*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Birgmeier, Bernd/Mührel, Eric (2011). *Wissenschaftliche Grundlagen der Sozialen Arbeit*, Schwalbach/Ts: Wochenschau Verlag
- Blaß, Josef Leonard (1978). *Modelle pädagogischer Theoriebildung*, Stuttgart: Kohlhammer
- Block, Katharina (2016). *Von der Umwelt zur Welt. Der Weltbegriff in der Umweltsoziologie*, Bielefeld: transcript
- Blume, Thomas/Demmerling, Christoph (1998). *Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie. Von Frege zu Dummett*, Paderborn: Ferdinand Schöningh
- Blumenberg, Hans (1996). *Höhlenausgänge*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Blumenberg, Hans (2014). *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Bohlken, Eike (2012). *Anthropologische Grundlagen einer Ethik der Behindertenpädagogik*, in: Moser, Vera/Horster, Detlef (Hrsg.). *Ethik der Behindertenpädagogik*, Stuttgart: Kohlhammer
- Böhme, Gernot (1999). *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht*, Frankfurt am M.: Suhrkamp
- Borrmann, Stefan (2016). *Theoretische Grundlagen der Sozialen Arbeit. Ein Lehrbuch*, Weinheim und Basel: Beltz Juventa
- Borrmann, Stefan/Thiessen, Barbara (Hrsg.) (2016). *Wirkungen Soziale Arbeit. Potentiale und Grenzen der Evidenzbasierung für Profession und Disziplin*, Oplanden, Berlin & Toronto: Babara Budrich
- Brachmann, Barbara (2016). *Behinderung und Anerkennung.. Alteritäts- und anerkennungsethische Grundlagen für Umsetzungsprozesse der UN-Behindertenrechtskonvention in Wohnrichtungen der Behindertenhilfe*, Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt
- Brandt, Reinhardt (2008). *Von der ästhetischen und logischen Zweckmäßigkeit der Natur. Einleitung VI-IX*, in: Höffe, Ottfried, *Kritik der Urteilskraft. Klassiker auslegen*, Berlin: Akademie Verlag
- Brieskorn, Norbert (2009). *Sozialphilosophie. Eine Philosophie des gesellschaftlichen Lebens*, Stuttgart: Kohlhammer
- Brühl, Rolf (2015). *Wie Wissenschaft Wissen schafft. Wissenschaftstheorie für Sozial- und Wirtschaftswissenschaften*, Konstanz und München: UVK Verlagsgesellschaft mbH
- Brumlik, Micha (2016). *Ausgänge aus dem Höhlengleichnis? Hans Blumenberg gegenüber einem, nein dem klassischen pädagogischen Bild*, in: Ragutt, Frank/Zumhof Tim, Hans Blumenberg. *Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden: Springer
- Buber, Martin (1995). *Ich und Du*, Stuttgart: Reclam
- Buber, Martin (2000). *Das Problem des Menschen*, 6. Auflage, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Buber, Martin (2000). *Reden über Erziehung*, 10. Auflage, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Budka, Daniel (2006). *Der Andere: Mit Emanuel Lévinas die gesellschaftliche und schulische Integration behinderter Menschen neu denken*, Köln: Universität Köln
- Bührmann, Andrea D. (2007). *Soziale Arbeit und die (Trans-)formierung moderner Subjektivierungsweisen*, in: Anhorn, Roland/Bettinger, Frank/Stehr Johannes (Hrsg.), *Foucaults Machtanalytik und Soziale Arbeit. Eine kritische Einführung und Bestandsaufnahme*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Bundschuh, Konrad (2010). *Allgemeine Heilpädagogik. Eine Einführung*, Stuttgart: Kohlhammer GmbH
- Bunge, Mario/Mahner, Martin (2004). *Über die Natur der Dinge*, Stuttgart/Leipzig: Hirzel
- Butler, Judith (2007). *Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Auflage*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Cardorff, Peter (1991). *Martin Heidegger*, Frankfurt am Main/New-York: Campus

- Carnap, Rudolf (1993). *Mein Weg in die Philosophie*, Stuttgart: Reclam
- Cassirer, Ernst (1993). *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, Hamburg: Felix Meiner
- Cassirer, Ernst (1996). *Versuch über den Menschen. Einführung in die Philosophie der Kultur*, Hamburg: Meiner
- Cassirer, Ernst (2003). *Aufsätze und kleine Schriften (1922–1926)*. Band 16, Hamburg: Meiner
- Coreth Emerich/Schöndorf, Harald (1983). *Philosophie des 17. Und 18. Jahrhunderts. Grundkurs Philosophie 8*, Stuttgart: Kohlhammer
- Dahlerup, Pil (1998). *Dekonstruktion. Die Literaturtheorie der 1990*, Berlin/New-York: de Gruyter
- Dallmann, Hans-Ulrich/Volz, Fritz Rüdiger (2013), *Ethik in der Sozialen Arbeit*, Schwallbach/Ts: Wochenschau Verlag
- Danner, Helmut (2006). *Methoden geisteswissenschaftlicher Pädagogik. Einführung in Hermeneutik, Phänomenologie und Dialektik*, 5., überarbeitete und erweiterte Auflage, München u. Basel: Ernst Reinhardt UTB
- Danto, Arthur C. (1997). *Sartre*, Göttingen: Steidl
- Danzer, Gerhard (2011). *Wer sind wir? Anthropologie für das 21. Jahrhundert – Mediziner, Philosophen und ihre Theorien, Ideen und Konzepte*, Berlin, Heidelberg, New-York: Springer
- Decorte, Jos (2006). *Eine kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Paderborn: Schöningh
- Dederich, Markus (2003). *Gibt es ein Recht auf Anderssein? Überlegungen zu einer Ethik der Anerkennung*, URL: [http://www.beratungszentrum-alsterdorf.de/fileadmin/abz/data/Menu/Fachdiskussion/Alsterdorfer\\_Fachforum/GibteseinRechtaufanderssein\\_3\\_.pdf](http://www.beratungszentrum-alsterdorf.de/fileadmin/abz/data/Menu/Fachdiskussion/Alsterdorfer_Fachforum/GibteseinRechtaufanderssein_3_.pdf) [Stand: 7.6.2017]
- Dederich, Markus (2013). *Philosophie in der Heil- und Sonderpädagogik*, Stuttgart: Kohlhammer
- Derrida, Jacques (1976). *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Descartes, Rene (1992), *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg: Meiner
- Distelhorst, Lars (2009). *Judith Butler*, Paderborn: Wilhelm Fink
- Dornheim, J. (1999). *Pflegewissenschaft als Praxiswissenschaft und Handlungswissenschaft*, in: *PfleGe 4. Jg.* (1999) Nr. 4
- Dörpinghaus, Andreas/Poenitsch, Andreas/Wigger, Lothar (2013). *Einführung in die Theorie der Bildung*, 5. Auflage, Darmstadt: WBG
- Dörpinghaus, Andreas/Uphoff, Ina K. (2014). *Grundbegriffe der Pädagogik*, 3. Auflage, Darmstadt: WBG
- Dreisholtkamp, Uwe (1999). *Jaques Derrida*, München: Beck
- Dreyfus, Hubert/Taylor, Charles (2016). *Die Wiedergewinnung des Realismus*, Suhrkamp: Berlin
- Dyckerhoff, Valentin (2013). *Behinderung und Gerechtigkeit. Demokratische Gleichheit für die gerechtigkeitstheoretische Inklusion von Menschen mit Schädigungen auf der Basis eines interaktionistischen Modells von Behinderung*, Berlin: Freie Universität Berlin (Arbeitsbereich politische Theorie und Ideengeschichte)
- Eberhard, Kurt (1987). *Einführung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer
- Ehlen, Peter/Haefner, Gerd/Ricken, Friedo (2010). *Philosophie des 20. Jahrhunderts. Grundkurs Philosophie 10*, Stuttgart: Kohlhammer
- Eisenmann, Peter (2006). *Werte und Normen in der Sozialen Arbeit*, Stuttgart: Kohlhammer
- Engelke, Ernst (1999). *Theorien der Sozialen Arbeit*, 3. Auflage, Freiburg im Breisgau: Lambertus
- Engelke, Ernst (2003). *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*, Freiburg im Breisgau: Lambertus
- Figal, Günter (1992). *Martin Heidegger*, Hamburg: Junius
- Finkelde, Dominik (2013). *Slavoj Žižek zwischen Lacan und Hegel, Politische Philosophie – Metapsychologie – Ethik*, 2., durchgesehene Auflage, Wien: Turia + Kant
- Fischer, Joachim, (2013). *Helmuth Plessner. Lachen und Weinen: Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens*, in: Senge, Konstanze/Schützeichel, Rainer, Hauptwerke der Emotionssoziologie, Wiesbaden: Springer

- Flashar, Hellmut (2015). Aristoteles. Lehrer des Abendlandes, München: C. H. Beck
- Flatscher, Matthias (2016). Was heißt Verantwortung? Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Lévinas und Jaques Derrida, in: Zeitschrift für Praktische Philosophie Band 3, Heft 1, URL: [www.praktische-philosophie.org](http://www.praktische-philosophie.org)
- Flynn, Thomas (2003). Die konkrete Beziehung zu Anderen (633–748), in: Schumacher, Bernhard N., Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts. Klassiker Auslegen, Berlin: Akademie Verlag
- Foucault, Michel (2000). Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, 6. Aufl., Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Friedmann, Michael (2004). Carnap, Cassirer, Heidegger. Geteilte Wege, Frankfurt a. Main: Fischer
- Fröhlich, Günter (2015). Platon und die Grundfragen der Philosophie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Frost, Angelika (2012). Berufsethik in der Sozialpädagogik, Köln: Bildungsverlag EINS
- Gabriel, Gottfried (1993). Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Von Descartes zu Wittgenstein, Paderborn: Schöningh
- Gabriel, Markus (2013). Warm es die Welt nicht gibt, Berlin: Ullstein
- Gadamer, Hans-Georg (1998). Aristoteles. Nikomachische Ethik VI, Frankfurt am M.: Vittorio Klostermann
- Galamaga, Adam (2014). Philosophie der Menschenrechte von Martha C. Nussbaum. Eine Einführung in den Capabilities Approach, Marburg: Tectum
- Galle, Roland (2009). Der Existenzialismus. Eine Einführung, Köln, Weimar, Wien: Böhlau
- Gamm, Gerhard (2009). Philosophie im Zeitalter der Extreme. Eine geschichte philosophischen Denkens im 20 Jh., Darmstadt: Primus
- Gebauer, Gunter/Stuhldreher, Anna (2008). Wittgenstein. Das Sprachspiel der Emotionen, in: Landweer, Hilge/Renz, Ursula (Hrsg.). Klassische Emotionstheorien: Von Platon bis Wittgenstein, Berlin/New York: de Gruyter
- Geisenhanslüke, Achim (2003). Einführung in die Literaturtheorie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Gerull, Susanne (2011). Fallbeispiele: »Armut und Ausgrenzung im Kontext Sozialer Arbeit«, Weinheim u. München: Juventa
- Ginsborg, Hannah (2008). Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§ 1–9), in: Höffe, Ottfried, Kritik der Urteilskraft. Klassiker auslegen, Berlin: Akademie Verlag
- Giordanetti, Piero (2008). Objektive Zweckmäßigkeit, objektive und formale Zweckmäßigkeit, relative Zweckmäßigkeit, in: Höffe, Ottfried, Kritik der Urteilskraft. Klassiker auslegen, Berlin: Akademie Verlag
- Gloy, Karen (2004). Wahrheitstheorien. Eine Einführung, Tübingen: A. Francke
- Gloy, Karen (2006). Grundlagen der Gegenwartsphilosophie, München: Fink
- Goldschmidt, Ludwig (2017). Kants Wiederlegung des Idealismus, Berlin, New-York: de Gruyter
- Goodman, Nelson (1984). Weisen der Welterzeugung, Frankfurt am M.: Suhrkamp
- Graeser, Andreas (1994). Ernst Cassirer, München: Beck
- Graumann, Sigrid (2011). Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte, Frankfurt am Main: Campus
- Graumann, Sigrid (2013). Menschenwürde und Behinderung, in: Joerden, Jan C./Hilgendorf, Eric/Thiele, Felix, Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, Berlin: Duncker Humbolt
- Grundmann, Thomas (2008). Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie, Berlin: de Gruyter
- Habermas, Jürgen (1991). Erkenntnis und Interesse, 10. Aufl.: Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen (1992). Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Haeblerlin, Urs (2005). Grundlagen der Heilpädagogik, Bern, Stuttgart, Wien: Haupt

- Hamburger, Franz (2003). Einführung in die Sozialpädagogik, Stuttgart: Kohlhammer
- Hampe, Michael (1998). Alfred North Whitehead, München: Beck
- Hanses, Andreas (2007). Professionalisierung in der Sozialen Arbeit. Zwischen Positionierung, Macht und Ermöglichung, in: Anhorn, Roland/Bettinger, Frank/Stehr Johannes (Hrsg.), Foucaults Machtanalytik und Soziale Arbeit. Eine kritische Einführung und Bestandsaufnahme, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Hartmann, Nicolai (1965). Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin: de Gruyter
- Hartung, Gerald (2008). Philosophische Anthropologie, Stuttgart: Reclam
- Hastedt, Heiner (2012). Sartre, Stuttgart: Reclam
- Haucke, Kai (2000). Plessner zur Einführung, Hamburg: Junius
- Hauskeller, Michael (1994). Alfred North Whitehead zur Einführung, Hamburg: Junius
- Hauskeller, Michael (1997). Geschichte der Ethik. Antike, München: dtv
- Hauskeller, Michael (1998). Was ist Kunst? Positionen der Ästhetik von Platon bis Danto, München: C.H Beck
- Hauskeller, Michael (1999). Geschichte der Ethik. Mittelalter, München: dtv
- Hauskeller, Michael (2001). Über die Grundlagen der Moral, München: C.H. Beck
- Heckel, Ulrich/Kampmann, Jürgen/Leppin, Volker/Schwöbel, Christoph (Hrsg.) (2017). Luther heute. Ausstrahlungen der Wittenberger Reformation, Tübingen: Mohr Siebeck
- Hegel, Georg W. F. (2004). Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Heidegger, Martin (1954). Was heißt Denken?, Tübingen: Max Niemeyer
- Heidegger, Martin (1967). Sein und Zeit, 11., unveränderte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer
- Heidegger, Martin (1983). Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heidemann, Hermann Dieter (1998). Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus, New-York: de Gruyter
- Heidenreich, Felix (2011). Theorien der Gerechtigkeit. Eine Einführung, Opladen u. Farmington Hills: Barbara Budrich
- Heil, Reinhard (2010). Zur Aktualität von Slavoj Žižek. Einleitung in sein Werk, Wiesbaden: VS Verlag
- Hilpert, Konrad (1991). Die Menschenrechte: Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf: Patmos
- Hobmair Hermann u. a. (1999). Pädagogik/Psychologie für die berufliche Oberstufe, Band 2, Bildungsverlag Eins: Köln
- Höffe, Ottfried (2000). Immanuel Kant, München: Beck
- Höffe, Ottfried (2011). Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München: Beck
- Höger, Diether (). Klientenzentrierte Persönlichkeitstheorie, in: Eckert, Jochen/Biermann-Ratjen, Eva Maria/Höger, Diether, Gesprächspsychotherapie. Lehrbuch, 2., überarbeitete Auflage, Heidelberg: Springer
- Honneth, Alex (2011). Das Recht der Freiheit, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Horn, Christoph (2003). Einführung in die politische Philosophie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Horster, Detlef (2002). Rechtsphilosophie zur Einführung, Hamburg: Junius
- Horster, Detlef (2005). Sozialphilosophie, Stuttgart: Reclam
- Horster, Detlef (2010). Jürgen Habermas. Eine Einführung, Darmstadt: WBG
- Hösle, Vittorio (1988). Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Hamburg: Meiner
- Hossenfelder, Malte (1995). Die Geschichte der Philosophie Band 3. Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis, 2. Auflage, München: Beck
- Hundeck, Markus (2016). Die Geheimnishaftigkeit der Person und die Würde des Menschen. Kritische Anmerkungen zu den Ansprüchen von Sozialpädagogik im Blick auf den Capability Approach, in: Mührel, Eric/Niemeyer, Christian/Werner, Sven, Capabiliti Approach und Sozialpädagogik. Eine heilige Allianz?, Weinheim und Basel: Beltz Juventa

- Husserl, Edmund (1992). *Cartesianische Meditationen*. Krisis, Hamburg: Felix Meiner
- Hutterer, Robert (1998). *Das Paradigma der humanistischen Psychologie*. Entwicklung, Ideengeschichte und Produktivität, Wien u. New York: Springer
- Hyeongjoo, Kim (2016). Zur Empirizität des »Ich denke« in *Kants Kritik der reinen Vernunft*, Siegen: Universität Siegen
- Jäger, Jutta/Kuckhermann, Ralf (Hrsg.) (2004). *Ästhetische Praxis in der Sozialen Arbeit*. Wahrnehmung, Gestaltung und Kommunikation, Weinheim: Juventa
- Janssen, Paul (2003). Die Genesis des Seins des intentionalen Bewusstseins, in: Schumacher, Bernard N., Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Berlin: Akademie Verlag
- Jaspers, Karl (2004). *Einführung in die Philosophie*, München: Piper
- Jaspers, Karl (2016). *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Basel: Schwabe
- Joas, Hans (2015). *Sind die Menschenrechte westlich?*, München: Kösel
- Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2011). *Sozialtheorie*. Zwanzig einführende Vorlesungen. Aktualisierte mit einem neuen Vorwort versehene Auflage, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Johannes Paul II (1998). *FIDES ET RATIO*, Bonn: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz
- Joisten, Karen (2009). *Philosophische Hermeneutik*, Berlin: Akademie Verlag
- Käfer, Anne (2006). »Die wahre Ausübung der Kunst ist religiös«, *Beiträge zur historischen Theologie* 136, Tübingen: Mohr Siebeck
- Kämpf, Heike (2001). *Helmuth Plessner*. Eine Einführung, Düsseldorf: Parerga
- Kampits, Peter (2004). *Jean-Paul Sartre*, München: Beck
- Kant, Immanuel (1974). *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Kant, Immanuel (1977). *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, 1, 2, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Kant, Immanuel (1982). *Kritik der praktischen Vernunft*. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Band VIII, sechste Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kant, Immanuel (1986). *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Reclam
- Kant, Immanuel (1999). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Meiner
- Kaulbach, Friedrich (1982). *Immanuel Kant*, zweite, durchgesehene Auflage, Berlin, New-York: de Gruyter
- Kellerwessel, Wulf (2009). *Wittgensteins Sprachphilosophie in den Philosophischen Untersuchungen*. Eine kommentierte Ersteinführung, Frankfurt u. a.: Ontos
- Kelsen, Hans (2000). *Was ist Gerechtigkeit*, Stuttgart: Reclam
- Kerber, Walter (1998). *Sozialethik*. Grundkurs Philosophie 13, Stuttgart: Kohlhammer
- Kersting, Wolfgang (1993). *John Rawls zur Einführung*, Hamburg: Junius
- Kim, Hyun Kang (2009). *Slavoj Žižek*, Paderborn: Wilhelm Fink
- Kirchner, Andreas (2012). *Dynamik der Geschlossenheit*. Eine Theoriefigur der späten Moderne und ihre Entfaltung bei Hans Blumenberg, Wiesbaden: Springer
- Kirste, Stefan (2010). *Einführung in die Rechtsphilosophie*, Darmstadt: WBG
- Kiss, Rita (2010). *Die dialogische Verfasstheit des Menschen in der Philosophie und Theologie am Beispiel Martin Buber und Joseph Ratzinger – komparativer Ansatz*, Wien: Universität Wien
- Klassen, Michael (2004). *Was leisten Systemtheorien in der Sozialen Arbeit? Ein Vergleich der systemischen Ansätze von Niclas Luhmann und Mario Bunge*, Bern/Stuttgart/Wien: Haupt
- Klein, Rebekka A./Polke, Christian/Wendte, Martin (Hrsg.) (2009). *Hauptwerke der systematischen Theologie*. Ein Studienbuch, Tübingen: Mohr Siebeck
- Knoppe, Thomas (1992). *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers*. Zu den Grundalgen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturkritik, Hamburg: Meiner
- Kögler, Hans Herbert (1994). *Michel Foucault*, Stuttgart u. Weimar: Metzler
- Koller, Hans-Christoph (2004). *Grundbegriffe, Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft*. Eine Einführung, 7., durchgesehene Auflage, Stuttgart: Kohlhammer
- Koperski, Berthold (1998). *Die Vorlesungen Kants über die Pädagogik*. Wie ordnet Kant seinen pädagogischen Ansatz zwischen der Aufklärungspädagogik und seiner Transzendentalphilosophie ein?, Hagen: Fernuniversität



- Kraft, Victor (1997). *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*, 3. Auflage, Wien/New-York: Springer
- Kuhrau-Neumärker (2005). *War das o.k.? Moralische Konflikte im Alltag Sozialer Arbeit. Einführung in die Berufsethik*, Münster: Waxmann
- Kunz, Karl-Ludwig/Mona, Martino (2006). *Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtssoziologie. Eine Einführung in die theoretischen Grundlagen der Rechtswissenschaft*, Bern, Stuttgart, Wien: Haupt
- Kunzmann, P./Burckhard, Franz-Peter/Wiedmann, Franz (1991). *dtv-Atlas zur Philosophie*, München: dtb
- Kuschel, Karl-Josef (2015). *Martin Buber und seine Herausforderung an das Christentum*, Güterloh: Gütersloher Verlag
- Lacina, Katharina (2009). *Tod*, Wien: Facultas
- Ladwig, Bernd (2009). *Moderne politische Theorie, Fünfzehn Vorlesungen zur Einführung*, Schwalbach/Ts: WOHENSCHAU Verlag
- Lagemann, Jörg (2001). *Signifikantenpraxis. Die Einklammerung des Signifikats bei Jaques Derida*, Oldenburg: Universität Oldenburg
- Lambers, Helmut (2015). *Theorien der Sozialen Arbeit. Ein Kompendium und Vergleich*, 2. Auflage, Opladen & Toronto: Barbara Budrich
- Lee, Yen-Hui (2001). *Gelassenheit und Wu-Wei, Nähe und Ferne zwischen dem späten Heidegger und dem Taoismus*, Freiburg i. Br.: Albert-Ludwig-Universität
- Leerhoff, Holger/Rehkämpfer, Klaus/Wachtendorf, Thomas (2009). *Analytische Philosophie*, Darmstadt: WBG
- Lessing, Hans-Ulrich (2011). *Wilhelm Dilthey. Eine Einführung*, Köln, Weimar u. Wien: Böhlau
- Leupold, Michael (2016). *Gelingendes Leben unter Berücksichtigung sozialräumlichen Handelns*, in: Begemann, Verena/ Heckmann, Friedrich/Weber, Dieter, *Soziale Arbeit als angewandte Ethik. Positionen und Perspektiven für die Praxis*, Stuttgart: Kohlhammer
- Liesmann, Konrad P. (2009). *Schönheit*, Wien: Facultas
- Limbach, Martin (1999). *Das erzieherische Verhältnis mit schwerstbehinderten Kindern*, Köln: Universität Köln
- Locke, John (1981). *Versuch über den menschlichen Verstand*, Band I, 4., durchgesehene Auflage, Hamburg: Felix Meiner
- Ludwig, Ralf (2008). *Kant für Anfänger. Die Kritik der Urteilskraft. Eine Lese-Einführung von Ralf Ludwig*, München: dtv
- Ludwig, Ralf (2008). *Kant für Anfänger. Die Kritik der Urteilskraft*, München: dtv
- Luhmann, Niklas (2004). *Einführung in die Systemtheorie*, Zweite Auflage, Heidelberg: Carl-Auer
- Luhmann, Niklas (2005). *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, Heidelberg: Carl Auer
- Martin, Ernst (2001). *Sozialpädagogische Berufsethik. Auf der Suche nach dem richtigen Handeln*, Weinheim und München: Juventa
- Martin, Gottfried (1973). *Platons Ideenlehre*, Berlin: de Gruyter
- Marx, Werner (1987). *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung*, München: Fink
- Masek, Michaela (2012). *Geschichte der antiken Philosophie*, Wien: Facultas
- Mattner, Dieter/Gerspach, Manfred (1997). *Heilpädagogische Anthropologie*, Stuttgart: Kohlhammer
- Mauer, Michael (2008). *Kulturgeschichte. Eine Einführung*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau
- Meis, Mona-Sabine/Mies, Georg-Achim (2012). *Künstlerisch-ästhetische Methoden in der Sozialen Arbeit. Kunst, Musik, Theater, Tanz und Neue Medien*, Stuttgart: Kohlhammer
- Meixner, Uwe (2011). *Einführung in die Ontologie*, 2. Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Menke, Christoph (2013). *Die Kraft der Kunst*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Micheel, Heinz-Günter (2013). *Methodische Aspekte der Wirkungsforschung*, in: Graßhoff, Gunter (Hrsg.), *Adressaten, Nutzer, Agency. Akteursbezogene Forschungsperspektiven in der Sozialen Arbeit*, Weisbaden: Springer



- Mohr, Georg (2014). Unrecht und Strafe, in: Siep, Ludwig (Hrsg.), Grundlinien der Philosophie des Rechts. Klassiker auslegen, 3., bearbeitete Auflage, Berlin: Akademie Verlag
- Moldzio, Andrea (2004). Das Menschenbild der systemischen Theorie, zweite, korrigierte Auflage, Heidelberg: Carl-Auer
- Morgenstern, Martin (2008). Metaphysik der Moderne. Von Schopenhauer bis zur Gegenwart, Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Morgenstern, Martin/Zimmer, Robert (1996). Hintergründe. Die Philosophie und ihre Fragen, Düsseldorf: Patmos
- Mührel, Eric (2005). Verstehen und Achten. Philosophische Reflexionen zur professionellen Haltung in der Sozialen Arbeit, Essen: DIE BLAUE EULE
- Mührel, Eric/Birgmeier, Bernd (2011). Wissenschaftliche Grundlagen der Sozialen Arbeit, Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag
- Müller, Wolfgang Erich (2011). Evangelische Ethik, Darmstadt: WBG
- Münch, Richard (2004). Soziologische Theorie. Band 3: Gesellschaftstheorie, Frankfurt/Main: Campus
- Müsseler, Jochen/Rieger, Martina (Hrsg.) (2017). Allgemeine Psychologie, 3. Auflage, Berlin, Heidelberg: Springer
- Muth, Cornelia (2001). Der Andere ist der Weg. Martin Buber, Gütersloh: Kiefel
- Nagel, Thomas (2012). Der Blick von nirgendwo, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Nathschläger, Johannes (2014). Martha Nussbaum und das gute Leben, Der »Capabilities Approach« auf dem Prüfstand, Marburg: Tectum
- Newen, Albert (2005). Analytische Philosophie zur Einführung, Hamburg: Junius
- Newen, Albert/Schrenk, Markus A. (2008). Einführung in die Sprachphilosophie, Darmstadt: WBG
- Niemeyer, Christian/Rautenberg, Michael (2012). Klaus Mollenhauer (1928–1998). Pädagogik als vergessener Zusammenhang, in: Dolliger, B., Klassiker der Pädagogik, Wiesbaden: Springer
- Nussbaum, Martha (2010). Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Frankfurt: Suhrkamp
- Nussbaum, Martha (2010). Menschenwürde und politische Ansprüche, in: Debus, Tessa u. a. (Hrsg.) Philosophie der Menschenwürde, Zeitschrift für Menschenrechte, Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag
- Oberst, Michael (2013). Kants formaler Idealismus – eine phänomenalistische Interpretation, Berlin: Humboldt-Universität
- Oschek, Erik (2007). Ist der deutsche Sozialstaat gerecht? Eine sozialphilosophische Betrachtung für die Soziale Arbeit, Berlin: Franke & Timme
- Ott, Konrad (2001). Moralbegründungen zur Einführung, Hamburg: Junius
- Otto, Hans-Uwe/Ziegler, Holger (2010). Capabilities – Handlungsbefähigung und Verwirklichungschancen in der Erziehungswissenschaft, 2. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Özmen, Elif (2013). Politische Philosophie zur Einführung, Hamburg: Junius
- Paetzold, Heinz (1993). Ernst Cassirer. Zur Einführung, Hamburg: Junius
- Pape, Helmut (2004). Charles S. Peirce. Zur Einführung, Hamburg: Junius
- Pauer-Studer (2003). Einführung in die Ethik, Wien: Facultas
- Peirce, Charles Sanders (1985). Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften, Frankfurt a. Main/Berrin/Wien: Ullstein
- Perko, Gudrun (Hrsg.) (2017). Philosophie in der Sozialen Arbeit, Weinheim u. Basel: Beltz
- Perler, Domenik (2009). Strategischer Zweifel. Die Funktion skeptischer Argumente in der ersten Meditation, in: Kemmerling, Andreas, Rene Decartes. Meditationen über die erste Philosophie, Berlin: Akademie Verlag
- Pfordten, Dietmar von der (2013). Rechtsphilosophie. Eine Einführung, München: Beck
- Pieper, A. (1985). Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie. München: Beck

- Platon (1982). *Der Staat*, Stuttgart: Reclam
- Platon (2008). *Das Gastmahl*, Stuttgart: Reclam
- Plessner, Helmut (2002). *Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*. Herausgegeben von Hans-Ulrich Lessing, Berlin: Akademie Verlag
- Plessner, Helmut (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, dritte, unveränderte Auflage, Berlin u. New York: de Gruyter
- Plessner, Helmut (2009). *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart: Reclam
- Plessner, Helmut (2003). *Coditio humana. Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Popper, Karl (2003). *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I. Der Zauber Platons*, Tübingen: Mohr Siebeck
- Posselt, Gerald/Flatscher, Matthias (2016). *Sprachphilosophie. Eine Einführung*, Wien, Köln u. Weimar: Böhlau
- Pruss, Gerold (1980). *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Quadflieg, Dirk (2007). *Die Frage des Fremden. Derrida und das Paradox der absoluten Gastfreundschaft*, in: Niederberger, Andreas/ Wolf, Markus, *Politische Philosophie und Dekonstruktion. Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jaques Derrida*, Bielefeld: transkript
- Raffnsøe, Sverre/Gudmand-Høyer Marius/Thaning Morten Sørensen (2011). *Foucault. Studienhandbuch*, München: Wilhelm Fink
- Rawls, John (1979). *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Rehfus, Wulf D. (2012). *Geschichte der Philosophie I: Antike und Mittelalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Reicher, Maria E. (2015). *Einführung in die philosophische Ästhetik*, 3. Auflage, Darmstadt: WBG
- Reidinger, Veronika (2015). *Wirkungsorientierung in der Sozialen Arbeit*, in: *soziales\_kapital*, Wissenschaftliches Journal österreichischer Fachhochschulgänge Soziale Arbeit, Nr. 14
- Reijen, van Willem (2009). *Martin Heidegger*, Paderborn: Wilhelm Fink
- Richter, Philipp (2013). *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«*. Ein systematischer Kommentar, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Ricken, Norbert/Balzer, Nicole (Hrsg.) (2012). *Judith Butler. Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden: Springer
- Ricken, Norbert/Rieger-Ladich, Markus (Hrsg.) (2004). *Michel Foucault. Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Ried, Christoph (2017). *Sozialpädagogik und Menschenbild. Bestimmung und Bestimmbarkeit der Sozialpädagogik als Denk- und Handlungsform*, Wiesbaden: Springer
- Riesenkampff, Isabelle, Caroline (2005). *Ethik und Politik: Aristoteles und Martha Nussbaum*, Giessen: Giessener elektronische Bibliothek
- Rittelmeyer, Christian (2005). *»Über die ästhetische Erziehung des Menschen«*. Eine Einführung in Friedrich Schillers pädagogische Anthropologie, Weinheim und München: Juventa
- Ritter, Joachim (2014). *Person und Eigentum*, in: Siep, Ludwig (Hrsg.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Klassiker auslegen*, 3., bearbeitete Auflage, Berlin: Akademie Verlag
- Rivera de Rosales, Jacinto (2008). *Relation des Schönen (§§ 10 -17). Modalität des Schönen (§§ 18–22)*, in: Höffe, Ottfried, *Kritik der Urteilskraft. Klassiker auslegen*, Berlin: Akademie Verlag
- Röd, Wolfgang (1994). *Der Weg der Philosophie. Bd. 1. Altertum, Mittelalter, Renaissance*, München: Beck
- Röd, Wolfgang (1978). *Geschichte der Philosophie Band VII. Die Philosophie der Neuzeit 1. Von Francis Bacon bis Spinoza*, München: Beck

- Röd. Wolfgang (2006). Geschichte der Philosophie Band 9/1: Die Geschichte der Philosophie der Neuzeit 3, Teil 1: Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer, München: C. H. Beck
- Rödel, Bodo (2003). Klaus Mollenhauer in diskurs-philosophischer Perspektive, Inaugural-Dissertation, Köln: Universität Köln
- Röder, Sebastian (2013). Grundlinien der Philosophie des Rechts – Eine Zusammenfassung der Grundgedanken Hegels, München u. Ravensburg: GRIN
- Röh, Dieter (2013). Soziale Arbeit, Gerechtigkeit und das gute Leben. Eine Handlungstheorie zur daseinsmächtigen Lebensführung, Wiesbaden: Springer
- Rohls, Jan (2016). Schleiermachers Hermeneutik, in: Arndt, Andreas/Dierken, Jörg, Friedrich Schleiermachers Hermeneutik. Interpretationen und Perspektiven, Berlin: de Gruyter
- Rommerskirchen, Jan (2015). Das Gute und das Gerechte. Einführung in die praktische Philosophie, Wiesbaden: Springer
- Römpp, Georg (2010). Ludwig Wittgenstein. Eine philosophische Einführung, Köln, Weimar und Wien: Böhlau
- Rösner, Hans-Uwe (). Im Angesicht des dementen Anderen. Axel Honneths Fürsorgebegriff und seine Bedeutung für die »Kontaktarbeit« in der Altenpflege, in: Dederich, Markus/Schnell, Martin W., Anerkennung und Gerechtigkeit in Heilpädagogik, Pflegewissenschaft und Medizin. Auf dem Weg zu einer nichtexklusiven Ethik, Bielefeld: transcript
- Ruffing, Reiner (2010). Michel Foucault, 2., durchgesehene Auflage, Paderborn: Wilhelm Fink
- Sagebiel, Juliane (2009). Der professionelle Umgang mit Armut, in: Maier, Konrad (Hrsg.), Armut als Thema der Sozialen Arbeit, Freiburg: FEL Verlag
- Sandel, Michael J. (2012). Was man für geld nicht kaufen kann. Die moralischen Grenzen des Marktes, Berlin: Ullstein
- Santoni, Roland, E. (2003). »Unaufrichtigkeit« – Klärung eines Begriffs in *Das Sein und das Nichts* (119–160), in: Schumacher, Bernhard N., Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts. Klassiker Auslegen, Berlin: Akademie Verlag
- Sartre, Jean-Paul (2000). Der Existenzialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Sartre, Jen-Paul (1991). Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Scheid, Harald/Schwarz, Wolfgang (2017). Elemente der Geometrie, 5. Auflage, Berlin u. Heidelberg: Springer
- Schiemann, Gregor (2008). Werner Heisenberg, München: Beck
- Schiller, Friedrich (2000). Über die ästhetische Erziehung des Menschen: In einer Reihe von Briefen, Stuttgart: Reclam
- Schlittmaier, Anton (2009). Normative Implikationen sozialarbeitswissenschaftlicher Theorien – Diskussionsstand, Vorschläge, Visionen, in: Birgmeier, B./Mührel, E. (Hg.), Die Sozialarbeitswissenschaft und ihre Theorie(n), Wiesbaden: VS Verlag
- Schlittmaier, Anton (2014). Ethische Grundlagen klinischer Sozialarbeit, 2., ergänzte Auflage, Weitraamsdorf-Weidach: ZKS
- Schmid, Wilhelm (1987). Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Schmidt Noer, Gunzelin (2012). Ethik in der Sozialen Arbeit, Stuttgart: Kohlhammer
- Schnädelbach, Herbert (2002). Erkenntnistheorie zur Einführung, Hamburg: Junius
- Schnädelbach, Herbert (2007). Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu Einführung, Hamburg: Junius
- Schönherr-Mann, Hans-Martin (2003). Auf der Spur des verlorenen Gottes. Die großen Religionsphilosophen im 20. Jh., Freiburg/Basel/Wien: Herder
- Schönrich, Gerhard (1999). Semiotik zur Einführung, Hamburg: Junius
- Schreibmayr, Werner (2004). Niklas Luhmanns Systemtheorie und Charles S. Peirces Zeichentheorie, Zur Konstruktion eines Zeichensystems, Tübingen: Max Niemeyer
- Schreibmayr, Werner (2004, 2011). Niklas Luhmanns Systemtheorie und Charles S. Peirces Zeichentheorie, Tübingen: Max Niemeyer

- Schulte, Joachim (1989). Wittgenstein. Eine Einführung, Stuttgart: Reclam
- Schumacher, Bernhard N. (2003). Phänomenologie des menschlichen Körpers (539–632), in: Schumacher, Bernhard N., Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts. Klassiker Auslegen, Berlin: Akademie Verlag
- Schumacher, Thomas (2013). Lehrbuch der Ethik in der Sozialen Arbeit, Weinheim und Basel: Beltz Juventa
- Schurz, Gerhard (2011). Einführung in die Wissenschaftstheorie, 3. Auflage, Darmstadt: WBG
- Schwarz, Hans (1995). Martin Luther. Einführung in Leben und Werk, Stuttgart: Quell Verlag
- Schwemmer, Oswald (1997). Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, Berlin: Akademie Verlag
- Sedmak, Clemens/Babic, Bernhard/Bauer, Reinhold/Posch, Christian (Hrsg.) (2011). Der Capability-Approach in sozialwissenschaftlichen Kontexte Überlegungen zur Anschlussfähigkeit eines entwicklungspolitischen Konzepts, Wiesbaden: VS Verlag
- Simon, Fritz B. (2006). Einführung in Systemtheorie und Konstruktivismus, Heidelberg: Carl Auer
- Skirbekk, Gunnar/Gilje, Niels (1993). Geschichte der Philosophie. Eine Einführung in die europäische Philosophiegeschichte, Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Specht, Rainer (1989). John Locke, München: Beck
- Staub-Bernasconi, Silvia (2007). Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft, Bern, Stuttgart, Wien: Haupt
- Staudigl, Barbara (2009). Emmanuel Lévinas: Stuttgart: UTB
- Steenblock, Volker (2002). Kleine Philosophiegeschichte, Stuttgart: Reclam
- Stegmaier, Werner (1993). Experimentelle Kosmologie. Zu Whiteheads Versuch, Sein als Zeit zu denken, in: P. Baumanns (Hg.), Realität und Begriff. Festschrift für Jakob Barion zum 95. Geburtstag, Würzburg: Königshausen & Neumann
- Stegmaier, Werner (1996). Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Lévinas und Derrida, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 21.1.1996
- Stegmüller, Wolfgang (1989). Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Eine kritische Einführung, Band I, Stuttgart: Alfred Kröner
- Steiner, Edmund (2004). Erkenntnisentwicklung durch Arbeiten am Fall. Ein Beitrag zur Theorie fallbezogenen Lehrens und Lernens in Professionsausbildungen mit besonderer Berücksichtigung des Semiotischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce, Zürich: Universität Zürich
- Steinvorth, Ulrich (1999). Gleiche Freiheit. Politische Philosophie und Verteilungsgerechtigkeit, Berlin: Akademie Verlag
- Suhr, Martin (1989). Sartre zur Einführung, Hamburg: Junius
- Sydow, Björn (2013). Philosophische Anthropologie der Leidenschaften, Berlin: Akademie Verlag
- Teichert, Dieter (1992). Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, Paderborn: Schöningh
- Tratter, Elmar (2013). Ethik in der Heilerziehungspflege, Köln: Bildungsverlag EINS
- Troja, Markus (2013). Konstruktivistische und systemtheoretische Grundlagen systemischer Mediation, in: Trenczek, Thomas/Bernin, Detlef/Lenz, Christian; Handbuch Mediation und Konfliktmanagement, Baden-Baden: Nomos
- Tsai, Jiann-Horng (2009). Zur Theorie der Moderne bei Habermas, Heidelberg: Heidelberger Dokumentenserver (HeiDOK)
- Villa, Paula-Irene (2015). Kritik der Identität, Kritik der Normalisierung – Positionen von Queer Theory, in: Villa, Paula-Irene/v. Hieber (Hrsg.), Lutz, Images von Gewicht. Soziale Bewegungen, Queer Theory und Kunst in den USA, Bielefeld: transkript
- Wabnitz, Reinhard J. (2010). Grundkurs Recht für die Soziale Arbeit, Stuttgart: UTB
- Waibl, Elmar (2009). Ästhetik und Kunst von Pythagoras bis Freud, Wien: Facultas
- Wehr, Gerhard (1996). Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung, Zürich: Diogenes
- Weischedel, Wilhelm (2013). Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, 5., unveränderte Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

- Wezsäcker, Carl Friedrich v. (1988). Ein Blick auf Platon, Stuttgart: Reclam
- Welsch, Wolfgang (2012). Der Philosoph. Gedanken des Aristoteles, München: Fink
- Werner, Hans-Joachim, Martin Buber, Frankfurt/New-York: Campus
- Wetz, Franz Josef (1993). Hans Blumenberg zur Einführung, Hamburg: Junius
- Whitehead, Alfred North (1974). Die Funktion der Vernunft, Stuttgart: Reclam
- Whitehead, Alfred North (1987). Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Whitehead, Alfred North (2000). Abenteuer der Ideen, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Whitehead, Alfred North (2001). Denkweisen, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Widulle, Wolfgang (2012). Gesprächsführung in der Sozialen Arbeit. Grundlagen und Gestaltungshilfen, 2., durchgesehene Auflage, Wiesbaden: VS Verlag
- Willaschek, Markus (1998). Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, in: Mohr, Georg/Willaschek, Markus, Klassiker auslegen. Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag
- Wiltsche, Harald A. (2013). Einführung in die Wissenschaftstheorie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Winkler, Michael (2002). Klaus Mollenhauer. Ein pädagogisches Portrait, Weinheim und Basel: Beltz
- Wittgenstein, Ludwig (1984). Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–16. Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Band 1, Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Wojcieszuk, Magdalena (2010). Der Mensch wird am Du zum Ich. Eine Auseinandersetzung mit der Dialogphilosophie des XX. Jahrhunderts, Freiburg: CENTAURUS Verlag & Media KG
- Wolf, Siegbert, Martin Buber zur Einführung, Hamburg, Junius
- Wuchterl, Kurt (2007). Streitgespräche und Kontroversen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Bern/Stuttgart/Wien: Haupt
- Wuttig, Bettina (2016). Das traumatisierte Subjekt. Geschlecht – Körper – Soziale Praxis. Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies, Bielefeld: transcript
- Yeum, Sung Jun (2011). Der Lebensbegriff in Kants kritischer Philosophie, Berlin: Humboldt-Universität
- Yun-Ping SUN (2004). Das sinnsuchende Individuum. Heideggers Anliegen, Berlin: Humboldt Universität
- Zima, Peter V. (2016). Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik, 2. Überarbeitete und erweiterte Auflage, Tübingen: A. Franke
- Zima, Peter V. (2017). Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne, 4., durchgesehene und erweiterte Auflage, Tübingen: A. Francke
- Žižek, Slavoj (2001). Die Tücke des Subjekts, Frankfurt: Suhrkamp
- Žižek, Slavoj (2014). Was ist eine Ereignis?, Frankfurt a. Main: S. Fischer
- Zoglauer, Thomas (1998). Normenkonflikte – zur Logik und Rationalität ethischen Argumentierens, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann