

Ethische Gefühle: Liebe, Sorge und Achtung

Micha Brumlik

Die Frage inwieweit ein Konzept der Liebe einer philosophischen Ethik der Sorge, deren Fokus bislang stark auf das Phänomen der Akzeptanz von und der Verpflichtung in Abhängigkeit gerichtet war, wesentliche Impulse geben kann ist der Ausgangspunkt dieses Beitrags. Erich Fromms normatives Konzept karitativer Liebe wird vorgestellt, um dann aus sozialpädagogischer Perspektive Martha Nussbaums Verbindung von Liebe und - beziehungsweise als - „Capability“ im Rückgriff auf den US-amerikanischen Pragmatismus und Walt Whitman kritisch zu diskutieren. Ziel ist schließlich pädagogische Konsequenzen aus einer nicht spekulativen, sondern empirisch beglaubigten Realität von Care und Liebe zu entfalten, für die Fragen der Liebesfähigkeit, der Achtung und des Vertrauens wesentlich sind.

Ethical Emotions: Love, Care and Respect

Can a concept of love be an innovative enhancement for a philosophical ethics of care, so far particularly focusing on the phenomenon of respect for and the commitment in dependency? The author discusses this question beginning with Erich Fromm's normative concept of charitable love, followed by a critical rethinking of Martha Nussbaum's idea of love as capability from a pedagogical perspective. Thereby becoming apparent how close these thoughts are related to basic ideas of US-American pragmatism and notably the poet Walt Whitman. The objective of this article is to develop pedagogical consequences out of a empirically proved reality of care and love closely connected to questions of the capability to love, respect and confidence.

Die Liebe hat in der Entwicklung der pädagogischen Theorie in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg eine entweder nebensächliche oder doch abseitige Rolle gespielt. Zwar stand am Beginn sozialarbeiterischer Bemühungen durch die Kirchen in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts der Begriff der „christlichen Liebestätigkeit“ durchaus noch Pate, zwar mochten die geschlechtspolaren Überlegungen zu einer „sozialen Mütterlichkeit“ Assoziationen und Konnotationen dieses Begriffs niemals aufgeben, gleichwohl schien eine theoretisch konsistente und entsprechend handlungspraktisch folgenreiche Bestimmung dieses Begriffs nicht möglich. Das wurde erst anders, als sich Herman Nohl der Sache annahm und in seiner „Theorie des pädagogischen Bezugs“ den pädagogischen Eros durchaus erwähnte - teils, so darf man vermuten, angetan vom männerbündischen Eros der Jugendbewegung, wie ihn Hans Blüher predigte, teils, wie Dorle Klika zeigen konnte (Klika

2000), in direkter Übernahme von Theoremen der frühen psychoanalytischen Pädagogik: in diesem Falle August Aichhorns und dessen Lehre von der pädagogischen Bedeutung der Übertragungsbeziehung. Zuletzt hat sich Sabine Seichter dieser Thematik in einer gründlichen Studie gewidmet - eine Untersuchung, die im Wesentlichen vom Verschwinden dieses Konzepts handelt, aber doch auch dessen normative Bedeutsamkeit noch einmal umreißt (Seichter 2007). Infrage steht nun, ob das althergebrachte, bereits veraltet wirkende Konzept der „Liebe“ zumindest in dem Bereich, den seit einiger Zeit eine von Carol Gilligan und Nel Noddings (Noddings 1984) inspirierte Ethik der Sorge - als gleichberechtigter Gegenpart zu kantianischen Ethiken der Gerechtigkeit - noch einmal systematisch rehabilitierbar ist. Tatsächlich hat vor allem die philosophische „Ethik der Sorge“ in den letzten Jahren insbesondere das Phänomen der Akzeptanz von und Verpflichtung in Abhängigkeit thematisiert (vgl. Feder Kittay/Feder 2002), dabei jedoch die Frage, ob und in welchem Ausmaß es dazu einer nicht nur wohlwollenden, sondern auch liebenden Einstellung bedarf, weitgehend übergangen. In der (analytischen) Philosophie ist die „Liebe“ als moralisches Gefühl inzwischen ein intensiv und ernsthaft behandeltes Thema (Velleman 2008, Delaney 2008) und auch die (Mikro)soziologie sowie die Psychologie haben sich der Thematik angenommen (Bierhoff/Grau 1999, Corsten 1993, Hahn/Burkart 1998, Illouz 2007).

Im folgenden soll nun zunächst anhand eines klassischen Textes, nämlich Erich Fromms „Kunst des Liebens“, ein normatives Konzept karitativer Liebe dargestellt und untersucht werden (1) um dann in einer (sozial)pädagogischen Perspektive unter Bezug auf die Philosophin Martha Nussbaum „Liebe“ als „Capability“ unter dem Blickwinkel konstitutiver menschlicher Bedürftigkeit in den Blick zu nehmen (2). Diese Perspektive basiert wesentlich auf Erfahrungen und Theoremen des amerikanischen Pragmatismus - es war insbesondere der Dichter Walt Whitman, dem wir die Denkmöglichkeit von „Liebe“ als eines leidenschaftlichen, universalistischen Gefühls demokratischer Solidarität verdanken (3). Darauf und auf der Kohlberg/Gilligan Debatte basierende pädagogische Konsequenzen sollen die alles andere als spekulative, sondern empirisch beglaubigte Realität von „Care“ und „Liebe“ verdeutlichen (4), während der letzte Abschnitt den Versuch unternimmt, die kantianische Kardinaltugend der Achtung genetisch auf gemeinsame Wurzeln mit der „Liebesfähigkeit“ hin zu untersuchen. Am Ende, so soll sich zeigen, basiert beides auf der prekären menschlichen Möglichkeit, im Generationenverhältnis „Vertrauen“ (Hartmann/Offe 2001) zu begründen und zu entfalten (5).

1. Liebe ohne Leidenschaft: Erich Fromm

Beim Blick auf die strukturellen Eigenschaften der Liebe, die ja in ihren ganz unterschiedlichen Bezügen - geschlechtliche Liebe, Gattenliebe, Eltern- und Kindesliebe, Nächstenliebe, Fernsten- und Feindesliebe, die Liebe zu Gott, zu analysieren ist - bleibt undeutlich, in welchem Sinn gehaltvoll von der Liebe als Tugend gesprochen werden kann: Tugenden sind - so die anfangs gegebene Definition - individuelle Kompetenzen, sich bezüglichlicher Wertzumutungen so verhalten zu können, dass die Möglichkeit eines im weitesten Sinne glücklichen Lebens möglich scheint. In welchem Sinn kann also Liebe als Tugend bezeichnet werden - zumal dann, wenn eine sozialwissenschaftlich ausweisbare Theorie der Tugend nicht ohne weiteres auf die im Glauben verheißene Glückseligkeit im Jenseits bauen kann (vgl. Brumlik 2002, S. 204f)?

Für eine Rekonstruktion der „Liebe“ als Tugend in diesem Sinne ist Erich Fromms Essay „Die Kunst des Liebens“ aus dem Jahr 1956 mit all seinen Stärken und Schwächen beispielhaft. In philosophischer Hinsicht nimmt Fromm - wie der späte Freud - die Platonische Ontologie der Liebe als „vis unitiva“ auf, unterscheidet sich aber von Freud durch einen entschiedenen Einspruch gegen dessen vermeintlichen Reduktionismus, der vor allem die geschlechtliche Liebe nur als Triebspannung ansähe. Für Fromm ist Liebe jenes Streben, jene Macht, in der die Menschen danach trachten, ihre letzten Endes tödliche Vereinsamung zu überwinden. Dass Fromm die Liebe - und zwar genau - im hier definierten Sinn als Tugend ansieht, wird an einer Erläuterung deutlich, in der er sich gegen die landläufige Vermutung verwahrt, dass es bei der Liebe in erster Linie um eine wie auch immer geartete Bindung an eine Person ginge:

„Sie ist eine Haltung, eine Charakterorientierung, welche die Bezogenheit eines Menschen zur Welt als Ganzem und nicht nur zu einem einzigen Objekt der Liebe bestimmt. Wenn jemand nur eine einzige andere Person liebt und ihm alle anderen Menschen gleichgültig sind, dann handelt es sich bei seiner Liebe nicht um Liebe, sondern um eine symbiotische Bindung oder einen erweiterten Egoismus“ (Fromm 1993, S. 66).

Liebe, reife Liebe wird in dieser normativen Sicht zu einer Vereinigung, bei der die Integrität und Individualität der Partner gewahrt bleibt und die somit die Gestalt einer aktiven Kraft annimmt. Der Aktivitätscharakter der Liebe jedoch - und darauf muss Fromm besonderen Wert legen - ist nicht so zu verstehen, dass es dabei um angestrengte Eingriffe in die äußere Welt geht, sondern um eine gesteigerte Form der Aufmerksamkeit, eine Aktivität der Seele, wie sie in der Meditation zu finden ist, um eine Haltung also bezüglich der dem Menschen innewohnenden Kräfte, „ohne Rücksicht darauf, ob damit eine äußere Veränderung bewirkt wird oder nicht“ (Fromm 1993, S. 35). Mit diesem Erläuterungsvorschlag stellt sich Fromm - hier unter Rückgriff auf

Spinozas Affektenlehre - in die stoische Tradition, der ja alles darauf ankam, nicht zum Sklaven der eigenen Gefühle zu werden. Liebe wäre als Leidenschaft missverstanden: „Sie ist etwas, das man in sich selbst entwickelt, nicht etwas, dem man verfällt“ (Fromm 1993, S. 35) Liebe gerät zur Bereitschaft zum Geben, zu einer Haltung, in der der Liebende seine Abhängigkeit, seine narzisstischen Größenphantasien, seine Kontrollbedürfnisse, den Wunsch andere auszubeuten oder ihre Zuneigung zu horten, überwunden und damit zugleich eine Reihe von Charakterzügen entwickelt hat, die ethischer, ja geradezu moralischer Natur sind: Fürsorge, Verantwortungsgefühl, Respekt vor dem anderen und Erkenntnis. In einer ethischen, auf die Erläuterung des Tugendbegriffs zielenden muss insbesondere die Erkenntnis (womöglich im Sinne der „prudencia“ des Thomas) Interesse auf sich ziehen. Diese Erkenntnis ist nicht mit einem natur- oder sozialwissenschaftlichen Verfahren zur Sicherung wahrer Aussagen zu verwechseln, die notfalls auch durch Zerstörung oder Bedrängung einer Person zu erzielen wäre. Vielmehr stellt sich Fromm die Erkenntnis, die in der Liebe waltet, als einen Akt mystischer Erleuchtung dar:

„Im Akt der Vereinigung erkenne ich dich, erkenne ich mich, erkenne ich all die anderen, und ich ‚weiss‘ doch nichts. Ich erkenne auf die einzige Weise, in welcher dem Menschen die Erkenntnis des Lebendigen möglich ist: im Erleben von Einheit und nicht aufgrund des Wissens, das mir mein Verstand vermittelt“ (Fromm 1993, S. 46).

Die mystische Deutung der Liebe als Form höherer Erkenntnis erlaubt es schließlich, sie als eine ethische Charakterhaltung zu verstehen, die sich auf alle und nicht nur auf einen einzigen Menschen bezieht (Fromm 1993, S. 67). Von diesem Grundverständnis der Liebe als einer wesentlich altruistischen Haltung lassen sich dann Kindesliebe, Nächstenliebe und auch die Liebe zu Gott konsistent konstruieren, während bei der „Selbstliebe“, vor allem aber bei der erotischen Liebe charakteristische Schwierigkeiten entstehen. Während Nächstenliebe das fürsorgliche und verantwortliche Verhältnis zwischen Gleichen benennt, geht es der Mutterliebe um die selbstlose Zuneigung zu einem heranwachsenden Kind. Während die erotische Liebe auf Einswerdung zielt, geht es bei der Mutterliebe gerade um die Bereitschaft zur Ent-Zweiung. Ob es sich bei der Mutterliebe um echte Liebe gehandelt hat, zeigt sich für Fromm endlich daran, ob eine Mutter fähig ist, zudem noch ihren Mann, ihre Nächsten, ja alle menschlichen Wesen zu lieben. Aus diesen Festlegungen wird klar, warum Fromms äußerstes Misstrauen der erotischen Liebe gilt. Als das Verlangen nach vollkommener Vereinigung mit einer anderen Person kann sie nicht anders als exklusiv sein, womit sie sich als die „trügerischste Form der Liebe“ (Fromm 1993, S. 75) erweist. Als Kriterium für die Echtheit dieser trügerischsten aller Formen von Liebe schlägt Fromm die Fähigkeit vor, dass der Mensch aus innerstem Wesen heraus liebt und den anderen im innersten Wesen seines Seins erfährt (Fromm 1993, S. 79) -

womit ein zweites Mal eine nicht näher bestimmbare, nur metaphorisch ausdrückbare, eher mystische Qualität zur Lösung eines mit den traditionellen Mitteln der Psychologie offensichtlich nicht mehr lösbaren Problems aufgeboten wird. Das hier aufgebotene Kriterium für die Echtheit der Liebe kommt - sofern man an einer sozialwissenschaftlichen Aufklärung der Phänomene der Tugend interessiert ist - einer Bankrotterklärung gleich.

Fromms Begriff der Liebe ist mithin aktivistisch, universalistisch und mystisch - der entgegen gesetzte, wohl eher sowohl den Alltagserfahrungen als auch ihren literarischen Formungen entsprechende Begriff versteht Liebe als einen Zustand, der passiv und partikular ist und auf feststellende Wahrnehmung zielt: Liebe als Leidenschaft. Es scheint, als ob der Versuch, Liebe als Tugend zu verstehen, nur um den Preis möglich ist, ihre leidenschaftlichen Charakteristika für unwesentlich zu erklären. Das Problem der Validität einer solchen Begriffsbildung ist das eine, die Frage, ob sich Tugend und Leidenschaft überhaupt sinnvoll aufeinander beziehen lassen, das andere. Sollte sich nämlich zeigen lassen, dass Tugend und Leidenschaft, anders als es die stoische Tradition will, keine Gegensätze sein müssen, wäre der Boden dafür bereitet, Liebe in einem ebenso umfassenden wie der alltäglichen Erfahrung entsprechenden Sinn als Tugend zu verstehen. Dazu ist es unumgänglich, sich von einer rein psychologischen Betrachtungsweise zu lösen und die Liebe als ein - paradoxes - Interaktionsgeschehen in den Blick zu nehmen, was übrigens schon Augustinus im Blick hatte:

„(...) ich suchte, das Lieben Liebend, was ich lieben könnte, und hasste den kummerfreien Weg, auf dem es keine Fallen gibt. Lieben und geliebt zu werden, war mir erhöhte Lust, wenn ich auch des Liebenden Leib genoss“ (Augustinus 1987, S. 97).

In Fromms Perspektive lässt sich diese Haltung, die Augustinus selbst später zugunsten einer umfassenden Gottes- und Menschenliebe aufgab, kaum anders denn eine masochistisch-symbiotische Einstellung kennzeichnen. Daran wird jedoch deutlich, dass Fromms Kritik am vermeintlichen Reduktionismus Freuds halbiert ist: sein extrem normativer Begriff der Liebe gipfelt in einem nicht mehr ausweisbaren Mystizismus, während alle Leidenschaften, die dieser Form der Liebe nicht entsprechen, pathologisiert werden. Zudem lässt der aktivistische, anti-leidenschaftliche Begriff der Liebe, der sie ganz und gar auf eine zwar universalistische, aber doch subjektive Haltung verkürzt, die wohl wesentliche Erfahrung der Reziprozität offen. Daran ändert auch der Umstand nichts, dass nach Fromm in der reifen Liebe Integrität und Individualität der Partner erhalten bleiben. Fromm versucht die Liebe zu entparadoxalisieren: die von ihm bevorzugte, wohlwollende und verantwortliche Haltung anderen gegenüber verbleibt ebenso stark einem Subjekt-Objekt-Schema verhaftet wie die von ihm als instrumentell abgelehnte Form einseitigen sexuellen Begehrens. Allerdings: Sogar Fromm kann nicht entgehen, dass es sich bei der misstrauisch beäugten

erotischen Liebe, ja sogar bei der menschlichen Natur insgesamt um paradoxe Größen handelt:

„Wir alle sind eins - und trotzdem ist jeder von uns ein einzigartiges, nicht wiederholbares Wesen. In unserer Beziehung zu anderen wiederholt sich das gleiche Paradoxon. Insofern wir alle eins sind, können wir jeden auf die gleiche Weise im Sinne der Nächstenliebe lieben. Aber insofern wir auch alle voneinander verschieden sind, setzt die erotische Liebe gewisse spezifische, höchst individuelle Momente voraus, wie sie nur zwischen Menschen und keineswegs zwischen allen zu finden sind“ (Fromm 1993, S. 80).

Fromms Überlegungen enden mit dem beinahe resignativen Eingeständnis, dass beide Auffassungen der Liebe, diese, die sie als einen ethisch begründeten Willensakt ansieht, und jene, die in ihr eine hoch idiosynkratische Zuneigung vermutet, zutreffen - genauer, dass wohl beide Auffassungen nicht die ganze Wahrheit für sich beanspruchen können. Mit diesem gewiss zutreffenden Hinweis auf allseits vorfindliche Mischungsverhältnisse hat Fromm jedoch den eigenen Anspruch, eine ethisch begründete Theorie des Liebens zu entwerfen, aufgegeben: der Wunsch oder die Hoffnung, dass aus der hochindividualisierten erotischen Liebe eine universalistische Haltung ableitbar ist, lässt sich nicht einlösen und muss daher - unter dem Primat der Ethik - eher zu einer Last denn zu einer Hoffnung werden. Liebe als Leidenschaft entfällt damit als moralische Größe. Ob sie wenigstens eine ethische Rolle spielen kann - etwa so, dass sie Inbegriff des Lebensglücks ist und damit Beweggründe schaffen kann, sich für Verhältnisse einzusetzen, in denen Glück möglich wird, wäre eine andere Frage. Auf diese Weise jedenfalls wäre der von Fromm angestrebte, aber nach eigener Auskunft nicht durchhaltbare Kurzschluss zwischen erotischer Liebe und Menschheitsliebe vermieden. In der Pädagogik jedenfalls, zumal in der Sozialpädagogik hatte die Kritik an der politisch unbeweglichen und inkonsequenten karitativen Liebestätigkeit zum Ende jeder Reflexion über die Liebe geführt und ist an ihre Stelle eine nüchterne Analyse professioneller Erfordernisse getreten.

2. Liebe als „Capabiliy“?

So ist es um die Sache still geworden und trat die rationale Analyse sozialstruktureller, Armut in jeder Form begünstigender Disparitäten ebenso in den Vordergrund wie der Versuch, sich mit einer möglichst dünnen, formalen Begründung von Bildungs- und Erziehungszielen - meist war es das der Emanzipation - zu begnügen. Zwar schwappten gelegentliche Überbleibsel aus der Reformpädagogik - etwa Korczaks Schrift „Wie man ein Kind lieben soll“ (Korczak 1998) in die Debatte, doch alles in allem blieb der Begriff fremd: entweder als total romantisch für untauglich oder als Überbleibsel eines kari-

tativen Verständnisses von Sozialarbeit im Zeitalter der Professionalität für obsolet erklärt. Das scheint sich derzeit zu ändern. Daher wende ich mich einem neueren Versuch zu, der nachweisen möchte, dass romantische, individualisierte und reziproke Liebesbeziehungen notwendige Bedingungen einer gelungenen, demokratischen Vergemeinschaftung sind. In ihrem im Jahre 2001 erschienen Buch „Upheavals of thought. The intelligence of emotions“ (Nussbaum 2001) ist Martha Nussbaum, bisher als eine der führenden, politisch allemal links stehenden Neoaristotelikerinnen bekannt geworden und derzeit die wesentliche Theoriebasis der vor allem in der akademischen Sozialpädagogik vertretenen „Capability approach“ (Otto/Ziegler 2008), nicht weniger gelungen, als eine neuartige Theorie der Gefühle und - auf dieser Basis - eine Theorie der Liebe als - wenn man so will - demokratischer Tugend vorzulegen. Martha Nussbaum, die als eine der hervorragendsten Kennerinnen und Interpretinnen der klassischen Tradition sowie als eine auch politisch kraftvolle Erneuerung dessen gelten kann, was man als „linken“ Neoaristotelismus bezeichnen muss, ist freilich eine Philosophin, die sich ihrer Herkunft und Verankerung im philosophischen Feminismus stets bewusst war (Nussbaum/Glover 1995), wenngleich sie stets unnachgiebig darauf beharrte, dass auch eine feministische Philosophie, die sich der Ungerechtigkeiten einer auf ungleichen Status von gender beruhenden Gesellschaft bewusst ist, allgemeinen Rationalitätsansprüchen zu genügen hat (Antony/Witt 1994).

Nussbaum, die ihre systematischen Einsichten aus einer genauen Rezeption der antiken Tradition gewinnt, bezeichnet ihren eigenen Ansatz als „neostoisch“. Die Stoiker, bekanntlich die am meisten verbreitete Schule der nachplatonischen Philosophie, die auch das frühe christliche Denken wesentlich beeinflusste, vertraten nach Nussbaum zwei wesentliche Positionen. Zum einen waren sie davon überzeugt, dass Gefühle nicht bloße, blinde Affektäußerungen sind, sondern dass Menschen beim Haben von Gefühlen stets und notwendigerweise eine Bewertung von Objekten ihrer Umgebung abgeben - wobei es sich um Dinge, Handlungszusammenhänge, Personen oder auch soziale Prozesse oder Strukturen handeln kann. Indem Gefühle somit immer auch einen Urteilsaspekt beinhalten, sind sie begründbar oder verwerflich, auf jeden Fall einer rationalen Analyse ihres Geltungsanspruchs fähig. Diesen Teil der stoischen Theorie übernimmt Nussbaum ausdrücklich. Zum andern aber waren die meisten - keineswegs alle - Stoiker zugleich der Auffassung, dass Gefühle, die bewertend auf Objekte reagieren, die das Subjekt nicht völlig unter Kontrolle hat, die innere Freiheit eines Subjekts beeinträchtigen. Wahrhaft frei ist nach dieser Lehre nur, wer sich von der Bedeutung aller möglichen äußeren Objekte weitgehend frei gemacht hat und seine Freiheit im Sinne einer weitgehenden Autarkie, die zwar zur Autonomie führen kann, mit ihr aber nicht identisch ist, genießen kann. Diesen Teil der stoischen Lehre lehnt Nussbaum aus grundsätzlichen anthropologischen Erwägungen her-

aus ab: überzeugt von fundamentalen, durch das Faktum der Geburlichkeit und Kindlichkeit gekennzeichneten Existenzweise der menschlichen Gattung, kann sie zu keinem anderen Schluss kommen, als dass das stoische Ideal in gewisser Weise sinnlos, da unter keinen Umständen zu verwirklichen ist. Normativ kann es dann unter diesen Bedingungen nur noch zum Ideal einer intersubjektiv vermittelten Autonomie, aber nicht mehr zu einer solipsistisch verwirklichten Autarkie kommen. Vor der Folie der anthropologisch angelegten Geburlichkeit und damit Hilflosigkeit der jeweils Neugeborenen wird dann der Sinn der Gefühle umso deutlicher: Während sich im reinen, im theoretischen Denken der erwachsen gewordene Geist selbst genießt, sind alle Gefühle Reaktionen oder Bestrebungen im Hinblick auf Personen oder Objekte, die der Kontrolle unseres Denkens nicht unterliegen. Indem wir - in einer ungeheueren Mannigfaltigkeit von Reaktionsweisen - verschiedenste Gefühle wie Liebe, Hass, Scham, Schuld, Peinlichkeit, Vergnügen, Gelassenheit, Melancholie, Heiterkeit, Stolz etc. leben - geben wir damit uns und anderen zu verstehen, in welcher spezifischen Position wir uns selbst jeweils zu bestimmten Objekten sehen und wie wir diese Objekte selbst und unsere Beziehung zu ihnen bewerten. Im Unterschied zum analytischen, zergliedernden Denken - das hat der Soziologe Jürgen Gerhards schon vor Jahren gezeigt (Gerhards 1999) - funktionieren Gefühle spontan und vorgängig und nicht bewusst und nachträglich, sie fungieren holistisch und nicht auf einzelne Strukturen oder Bestandteile bezogen und sind - wiederum im Unterschied zu einem analytischen Gedanken - immer schon da. Gefühle fungieren vorgängig und spontan und erfüllen damit im evolutionären Kontinuum eine wichtige Funktion: sie sparen Zeit und ermöglichen schnelles und ökonomisches Reagieren und sind damit im Grundsatz - keineswegs in jedem Einzelfall - rational. Wenn jede Handlung als Reaktion auf eine noch nicht erfahrene Herausforderung erst umständlich begründet werden müsste, wäre das Überleben von Tier und Mensch in vielen Fällen gefährdet. Damit ist der stoische Einwand, dass fehlgeleitete Gefühle, Leidenschaften, eine oftmals freiheitsgefährdende Rolle spielen, noch keineswegs vom Tisch, sondern lediglich - gegen die klassischen Stoiker, die an die Beherrschung aller Gefühle glaubten - das theoretische und vor allem praktische Dilemma umso schärfer gekennzeichnet.

Wenn Gefühle bewertende Urteile enthalten, stellt sich die Frage nach den Wertmaßstäben. Hier vertritt Nussbaum als Aristotelikerin die Auffassung, dass es sich hierbei um die - natürlich stets gesellschaftlich vermittelten - Kriterien eines gelingenden Lebens handelt, die sich die Individuen zu eigen gemacht haben. Nussbaum spricht hier mit einem griechischen Ausdruck von „Eudaimonie“: Gefühle sind somit die oft zunächst körpersprachlich auftretenden bewertenden Urteile über Objekte und Zustände, die nicht in unserer Kontrolle sind und zwar vor dem Hintergrund einer Matrix von Lebenszielen, die man sich jedoch - das macht eine weitere Schwierigkeit aus - nicht klar

und eindeutig und hierarchisch geordnet vorstellen darf. Nussbaums feministischer Aristotelismus bindet die Erfahrung des Kontrollverlusts und der darauf erfolgenden Reaktion plausibel an die hypothetisch unterstellten Erfahrungen des Neugeborenen, das aus der Geborgenheit und kontrollierten, narzisstischen Umwelt des mütterlichen Uterus in eine nicht mehr verlässliche und kontrollierbare Umwelt getrieben wird. Man mag darin eine Wiederbelebung von Otto Ranks Theorie des Geburtstraumas oder der Überlegungen Melanie Kleins sehen, das neuerdings durch neonatologische Forschung wieder einigen Zuspruch erhält, Nussbaum als Professorin für antike Philosophie hält es lieber mit dem römischen Atomiker und Materialisten Lukrez, er lebte im ersten Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung, der in seinem Lehrgedicht „De rerum natura“ die condition humaine so darstellt:

„Weiter dann das Kind: wie der Schiffer, den rasende Wogen warfen an Land, liegt es nackt am Boden, stumm und bedürftig jeglicher Hilfe des Lebens, sobald in des Lichtes Bereiche, es aus der Mutter Leib die Natur mit Wehen geschleudert, füllt mit traurigem Schrein die Gegend, wie billig für einen, dem soviel Leid im Leben bleibt durchzustehen. Aber das vielerlei Vieh wächst auf, die Herden und Tiere, und es bedarf keiner Klapper, und keinem braucht man zu bieten, gütiger Ammen zärtliches, kindlich verhaltenes Geplauder, und sie suchen nicht wechselndes Kleid nach Lage des Himmels, endlich bedarf es nicht der Waffen, nicht ragender Mauern, um das Ihre zu schützen, da allen selber die Erde alles reichlich erzeugt und Natur, der Meister in allem“ (Lukrez 1973, S. 369)

Dieses Stück materialistischer Anthropologie nimmt wesentliche Einsichten nicht nur der pädagogischen Anthropologie im Sinne etwa Portmanns vorweg, sondern verweist durch den differenzierenden Blick auf Tier und Mensch auch auf die Entstehung der Kultur aus der Erfahrung des (absoluten) Mangels. Gefühle, so können wir jetzt noch einmal wiederholen, artikulieren den Mangel, wurzeln im lebensgeschichtlichen Nullpunkt der Geburt (vgl. Wulf/Hänsch/Brumlik 2008) und haben mithin immer schon eine Vorgeschichte, eine - gewiss revidierbare - Deutung. Aus diesen bewerteten Erfahrungen des Mangels und seiner Bewältigung formt sich dann ein eudaimonistischer Lebensplan, innerhalb dessen die Wertigkeit von Objekten und ihren Beziehungen zu den Menschen im Sinne einer nicht hierarchischen, sondern gelegentlich durchaus inkonsistenten Logik festgelegt ist. Gefühle zu haben und gegebenenfalls zu reflektieren, zu bilden, zu entwickeln und somit zu verändern, heißt damit immer auch, die Textur eines Lebensplans - heute spricht man gerne von Identität - zu verändern oder eben zu bekräftigen.

Von dieser allgemeinen Theorie der Gefühle kann Nussbaum dann entwickeln, welche Gefühle für ihre auf Gleichheit und Gerechtigkeit abzielende Sozialtheorie besonders wesentlich sind: es handelt sich um das Mitleid (compassion) sowie um die „Liebe“. Hier sei nur nebenbei erwähnt, dass Nussbaum eine Einfühlungstheorie des Mitleids in dem Sinne, dass man sich um die Behebung von Übeln im Falle des Leidens anderer bemüht, weil man unter unhaltbaren Zuständen sozialer oder persönlicher Art ebenso leidet wie

die Bemitleideten, ablehnt und stattdessen ihren „eudaimonistischen“ Ansatz auch hier umsetzt: das Leiden anderer berührt uns dann und motiviert uns dann zum helfenden Handeln, wenn diese anderen in unserem eigenen „Lebensplan“ eine bedeutsame, wenn nicht herausragende Rolle spielen, wenn also ihr Leid unsere Vorstellungen von einem guten und gelungenen Leben beeinträchtigt. Die Einwände gegen diese psychologisch wohl realistische Konzeption, die nicht mit blankem Egoismus oder Hedonismus gleichzusetzen ist, liegen auf der Hand: es scheint, als hätten die Leidenden von sich aus kein Anrecht auf die Behebung ihres Unglücks, sondern nur insoweit unsere Aufmerksamkeit finden. Da Nussbaum - die ansonsten eine an basalen menschlichen Möglichkeiten, die ein gleichsam natürliches Streben nach Entfaltung beinhalten, orientierte Gesellschaftstheorie vertritt - vor allem an der Frage individueller und kollektiver Handlungspotentiale interessiert ist, muss sie zur Kenntnis nehmen, dass es gesellschaftlich keine Übereinkunft darüber gibt, welche Menschen oder Gruppen von Menschen uns besonders angehen oder angehen sollten (Nussbaum 2001, S. 297f).

3. Liebe, Universalismus und Demokratie : Walt Whitman

Wenn man so will, geht es Nussbaum schließlich um die Frage, welche persönlichen Gefühlsdispositionen es ermöglichen, die auf diese so treffende Diagnose folgende Melancholie zu überwinden. Sie optiert dabei für die Idee eines „demokratischen Begehrens“, eines „democratic desire“, d.h. für eine bestimmte Ausgestaltung der ja auch erst sich historisch herausgebildeten Form der romantischen Liebe, wie wir sie in Deutschland seit der Zeit des Sturm und Drang kennen. Um das verständlich zu machen, schreitet Nussbaum, die ja Philosophin und keine Sozialwissenschaftlerin ist, noch einmal in einem großen Bogen die Geschichte der Liebe, wie sie sich in der Geschichte des Abendlandes ausdrückt, ab. Beginnend mit den ältesten philosophischen Überlegungen zur Liebe, nämlich bei Platon, der die sinnliche Liebe lediglich für die erste Stufe einer Leiter der Erkenntnis des Guten und Schönen hielt, geht sie den Wandlungen dieses Konzepts bei Augustinus, der den Gedanken der Selbstgenügsamkeit des Liebenden aufgegeben hat und dessen Bedürftigkeit und intersubjektive Verflochtenheit, wengleich noch in theologischer Perspektive festgehalten hat, über Dante, Emily Bronte, Gustav Mahler nach, um schließlich bei dem amerikanischen Dichter Walt Whitman (er ist uns Pädagogen indirekt durch die häufigen Anspielungen auf sein Werk in dem Film „Der Club der toten Dichter“ vertraut) anzugelangen.

Walt Whitman 1819-1892, radikaler Demokrat so gut wie Abolitionist in der Frage der Sklaverei, Feminist und beinahe bekennender Homosexueller, war nicht nur der Barde Präsident Lincolns, sondern auch der Sänger der Idee eines Amerika, das allen Menschen Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit bringen sollte. Im Werk Whitmans wird die seit der platonischen und auf sie folgenden christlichen Philosophie betriebene Abwertung der leiblichen Liebe aufgehoben und umgekehrt sowie der Gedanke einer emanzipatorischen Körperlichkeit proklamiert. Indes muss auch Nussbaum fragen: „What does desire have to do with democracy, with racial equality, with the equality of men and women?“ (Nussbaum 2001, S. 663)

Es scheint, als ob dem von Whitman in seinen Gedichten immer wieder beschworenen Begehren, das nicht mehr zwischen Männern und Frauen, Schwarzen und Weißen unterscheidet, eine egalisierende und universalisierende Kraft zugeschrieben wird, wobei freilich die Frage offen bleibt, ob es sich hier nicht lediglich um entgrenzte Lüsterheit handelt, die die Würde der begehrten anderen nicht achtet. Tatsächlich war Whitman alles andere als ein sadescher Libertinist. 1860 widmete er einer Prostituierten die folgenden Zeilen:

„No till the sun excludes you, do I exclude you/Not till the waters refuse to glisten for you and the leaves rustle for you, do my words refuse to glisten and rustle for you“ (Nussbaum 2001, S. 671).

Tatsächlich predigte Whitman in seiner Dichtung eine diesseits gerichtete zivile Religion der Liebe und der Demokratie, eine Lehre, die er in seinem Gedichtband „Leaves of Grass“ niedergelegt hat, wo es in der Ballade „Vom fischförmigen Paumanok - es handelt sich um Long Island - geh ich aus“ in der 12. Stanze heißt:

„Nun, Demokratie! In deiner Nähe dehnt sich jetzt eine Kehle und sing freudvoll. Ma femme! Für das Geschlecht nach uns und vor uns, Für die Gegenwärtigen und die, die noch kommen sollen, juble ich jetzt und bin bereit, Hymnen zu jauchzen,[...]

Ich werde Selbstgefühl ausströmen und zeigen, wie es allem zugrunde liegt, und ich will der Sänger der Persönlichkeit sein

Und von Mann und Weib werde ich zeigen, daß ein jedes nur des anderen gleichen ist; Und ihr, Geschlechtsorgane und Zeugungsakte! Konzentriert euch in mir, da ich entschlossen bin, mit mutiger und heller Stimme auszusprechen, daß ihr erhaben seid.....“ (Whitman 1986, S. 25)

Im weiteren setzt sich Whitman auch der Erfahrung von Endlichkeit und Sterblichkeit, dem factum brutum des Todes aus, einem factum brutum, das als das wahre Wesen der Seele den Leib aufscheinen lässt und damit für eine radikal diesseitige Welthaltung plädiert. Nichts soll mehr auf das Jenseits verschoben werden, Whitmans Evangelium fordert den von ihm besungenen „Comrade“ auf:

„An zwei Hoheiten sollst du mit mir Anteil haben, und an einer dritten, die, noch glänzender, mit ihnen zugleich sich erhebt: Die Hoheiten der Liebe und der Demokratie und die Hoheit der Religion...“ (Whitman 1986, S. 24)

So bleibt abschließend nur noch die Frage zu beantworten, was das alles mit Pädagogik, zumal mit Sozialpädagogik zu tun hat.

4. Pädagogische Konsequenzen : Spätfolgen der Kohlberg/Gilligan Debatte

Sie ist grundsätzlich leicht zu beantworten. 1890 hatte Jane Addams (vgl. Pinhard 2009) ein seit längerem bestehendes Missionshaus in ein „settlement house“ - wir würden heute von einem sozialpädagogischen Nachbarschaftszentrum sprechen - umgewandelt und zum Mittelpunkt einer progressiven Sozialpolitik in Chicago gemacht. Es waren Hull House und die Erfahrung von dessen Unterstützungsaktionen, die in Dewey - so ein Biograph - einen geradezu messianischen Enthusiasmus entzündeten. John Dewey, der klar erkannt hatte, dass ein Engagement seinerseits seine Stellung in der Universität von Chicago, die er nüchtern als kapitalistische Institution erkannte, erschweren würde, debattierte in jenen Tagen mit Addams über das marxistische Prinzip des antagonistischen Klassenkampfes und musste sich von ihr sagen lassen, dass - wenn Jesus tatsächlich die Wechsler gewaltsam aus dem Tempel getrieben habe - dies die Ursache für all das Falsche im Christentum war, das noch folgen sollte. Addams vertrat die These, dass nur ein Jesus, der seinen Glauben verloren hatte, derlei tun konnte. Unabhängig von exegetischen Fragen können wir festhalten, dass sowohl Dewey als auch Addams sich dem verpflichtet sahen, was damals als „social gospel“ bezeichnet wurde: eine Transformation des jüdischen und christlichen Leibesgebots in Institutionen tätiger Nächstenliebe und Solidarität. Whitmans Dichtung war unter den leitenden Personen von Hull House - fast nur Frauen - bestens bekannt.

Professionstheoretisch steht hinter alledem eine sozialisationstheoretische Frage: lässt sich zeigen, dass erfüllte und allemals reziproke erotische Erfahrungen in Jugend und Adoleszenz dazu disponieren, solidarische, nicht mehr egozentrisch verengte und der Fernstenliebe offene Haltungen zu entfalten? Das ist ein Thema, das die empirische Moralpsychologie durchaus beschäftigt hat und in der Kohlberg- Gilligan-Debatte paradigmatische Ausmaße annahm. Indes: Nach Jahren der Diskussion zeichnet sich ein anderer Ausgang der klassisch gewordenen Kohlberg-Gilligan-Debatte ab (Horster 1998). Während in der ersten Runde Kohlbergs Verteidiger gegen eine missverständlich rezipierte Carol Gilligan darin recht behielten, dass es keine

wesensmäßigen Unterschiede in der Moralentwicklung zwischen Männern und Frauen gibt, die „andere Stimme“ also nicht differentialpsychologisch zu lesen war, konnten sie mit ihrer weitergehenden Behauptung, dass Gilligans an realen Lebensproblemen von Frauen deutlich werdende beziehungsorientierte Moral nicht lediglich eine Anwendungsform von Prinzipien war, nicht reüssieren. Dabei wurden insbesondere aus der in Ergänzung und Kritik an Lawrence Kohlberg von Carol Gilligan ausgeführten Moralforschung an Frauen und Mädchen weitgehende Konsequenzen gezogen (Nagl-Docekal/Pauer-Studer 1993, Pauer-Studer 1996, Horster 1998). Die erste Runde der Auseinandersetzung zwischen Kohlberg und Gilligan um eine „ethics of care“ ging bekanntlich an Kohlberg und seine Verteidiger, namentlich Jürgen Habermas, aber auch Gertrud Nunner-Winkler (Nunner-Winkler 2001). Die Ursache dafür lag in einer von Gilligan selbst ungenügend ausgearbeiteten Reflexion auf die universale Bedürftigkeit der Gattung Mensch, die dem Missverständnis Vorschub leisten konnte, dass es sich bei der zu entfaltenden „ethics of care“ lediglich um ein Bereichs- und Anwendungsproblem handele, das das, worum es beim „moral point of view“ (Baier 1974) gehe, schon im Ansatz verfehle.

Gilligan behielt also - so unhaltbar ihre Ergebnisse und Methoden im Einzelnen auch waren (Nunner-Winkler 1995) - im Grundsätzlichen sowohl mit ihrer Skepsis gegenüber dem Erkenntniswert rein theoretischer Dilemmata als auch mit ihrer Betonung der Wichtigkeit affektiver sozialer Bindungen recht. Mit den durch Forschung und theoretischer Weiterentwicklung des sozialkognitivistischen Paradigmas hervortretenden Elementen emotionaler Motivation, affektiv getönter Beziehungen wie Freundschaften und einer auf Loyalität und Bindung beruhenden Beziehungsmoral ist die Frage nach der Rolle „moralischer Gefühle“ auch in dem ansonsten als ausgesprochen kognitivistisch geltenden genetischen Strukturalismus in den Mittelpunkt gerückt. Das grundlegende moralische Gefühl ist indessen das des Vertrauens, während in unserer Gesellschaft sowohl politisch als auch philosophisch die Würde des Menschen als höchster Wert ausgezeichnet wird. Aber auch dieser Wert wurzelt in einem Gefühl, in einem moralischen Gefühl.

Der moraltheoretische Einwand, wonach es bei Gilligans Forschungen und Ergebnissen und der auf sie folgenden Debatte „lediglich“ um Motivations-, nicht aber um Geltungs- oder gar Begründungsfragen ginge, ist vor dem Hintergrund der hier angesprochenen Theorie moralischer Gefühle neu zu bewerten. Wenn es nämlich richtig ist, dass die Lehre vom „naturalistischen Fehlschluß“ und der strikten Distinktion von Sein und Sollen nicht fraglos gilt (Frankena 1974), und es zweitens zutrifft, dass für das moralisch grundlegende Gefühl des Vertrauens gar nicht mehr anzugeben ist, ob es sich dabei um eine kognitive oder affektive Fähigkeit handelt (Baier 1986, S. 100), dann ist absehbar, dass aus einer Neubesinnung auf jene existentiellen Verhältnisse,

unter denen moralische Haltungen und ihre Voraussetzungen entstehen, auch eine neue Konzeption von Ethik entstehen kann.

Inzwischen wird klar, dass Solidarität und Gerechtigkeit in einem Begriff des formal „Guten“ aufeinander verwiesen sind, also in einem Wissen über die konstitutionelle Versehrbarkeit von Wesen, die ihre Identität nur in der Entäußerung an interpersonale Beziehungen ausbilden und in Verhältnissen subjektiver Anerkennung stabilisieren können (Wingert 1993). Mit dieser Einsicht taucht die Frage einer „ethics of care“ wiederum auf, jedoch nicht mehr als Anwendungs-, sondern als Begründungsproblem. Erst wenn deutlich wird, dass ein intersubjektives und intergenerationelles Leben in Vertrauen und Selbstachtung mehr ist als nur die subjektive Voraussetzung von Gerechtigkeit und Autonomie, nämlich ein Zweck in sich selbst, wäre eine pädagogische Ethik mehr als nur eine Ethik pädagogischer Verhältnisse.

Die pädagogischen Verhältnisse aber sind Verhältnisse zwischen Wesen, deren affektive Dispositionen ihnen nicht beliebig zur Verfügung stehen, affektive Dispositionen, die sie als mehr oder minder stabile phylogenetische Fundamente mitbringen. Sie entfalten sich oder misslingen eben sich in der Grundhaltung des Vertrauens oder ihrem Fehlen. In der für jedes soziale Zusammenleben unabdingbaren Verwiesenheit auf Vertrauen wird ersichtlich, dass Menschen sich prinzipiell zur Sicherung ihrer Lebensumstände nicht selbst genügen können - was für jene Menschen, die noch nicht einmal jenes geminderte Maß an wechselseitiger Abhängigkeit und relativer Autonomie erreicht haben, das dem Erwachsenenstatus zugeschrieben wird, in besonderem Maße gilt: für Babys, Kinder und Heranwachsende. Diese Einsicht hat die lange Zeit in einer systematischen Moralphilosophie nicht ernst genommene philosophische Anthropologie schon vor Jahren in vorbildlicher Klarheit formuliert.

„Wir bedürfen zur Befriedigung unserer Bedürfnisse nicht nur jeweils dieser und jener Dinge, die wir uns durch eigenes Handeln selbst verschaffen können, sondern wir bedürfen stets auch des Zusammenwirkens mit anderen, sind aufeinander angewiesen - obzwar zugleich einander im Wege. Anders gesagt: Wie bedürfen nicht nur der Güter, sondern auch der Mitmenschen. Dem ist hinzuzufügen: Wir sind auf andere angewiesen nicht allein, um mit ihrer Hilfe zu den Gütern zu gelangen, derer wir bedürfen, sondern wir sind auch aufeinander angewiesen, um z.B. miteinander zu reden, unsere Situation zu besprechen, einander Geborgenheit zu gewähren, um im wechselseitigen Vertrauen unser menschliches Leben zu bestehen“ (Kamlah 1973, S. 95). Es scheint der Logik der Sache geschuldet, dass diese Perspektive jüngst auch von der angelsächsischen Moralphilosophie entfaltet wird (MacIntyre 2001). Soziales Handeln basiert daher auf Vertrauen, Vertrauen aber ist ohne Leiblichkeit nicht zu verstehen.

5. Moralische Gefühle und Leiblichkeit

Dieses Vertrauen ist indes mehr als nur eine intersubjektive Beziehung zwischen zwei Menschen, sondern erweist sich als ein vielfältig verflochtenes Netz von akzeptierten Abhängigkeiten unterschiedlicher Intensität, das sehr wesentlich das Unterfutter dessen darstellt, was auch als „moralische Atmosphäre“ von Beziehungen oder Institutionen bezeichnet wird. Eine inter- und transgenerationelle, eine pädagogische Ethik wird insbesondere auf die Qualität dieser moralischen Atmosphäre zu achten haben. Zudem ist darauf hinzuweisen, dass die im Handeln angelegte Zukünftigkeit auf die Basis allen Handelns, den menschlichen Leib verweist. Handeln und Vertrauen sind demnach wesentlich leibbezogene Existenzialien. Es ist in letzter Instanz der Leib, der Vertrauen und Scham miteinander verklammert. Scham als Komplement des Vertrauens tritt stets dann auf, wenn basale Normen des Vertrauens verletzt werden. Scham, und das unterscheidet sie in besonderer Weise von der auf das Handeln zurechenbaren Schuld, kann auch und gerade dann entstehen, wenn Menschen ohne jede Handlung, nur durch Leiden zu Opfern der Willkür anderer geworden sind. Beispielhaft dafür steht die sexuelle, auf den nackten Körper bezogene Scham. Scham vermögen wir andererseits dann zu empfinden, wenn nicht wir selbst, sondern andere, dritte und vierte Personen, denen wir uns in irgendeiner Weise zugehörig fühlen, als basal angesehene Normen verletzt haben. Scham ist damit jenes moralische Gefühl, das wie kein anderes auf Normativität und Intersubjektivität zugleich bezogen ist. Solche aus der Bibel, aus der allgemeinen Verhaltensforschung und aus der Kulturgeschichte bekannte Nähe des Schamgefühls zur menschlichen Leiblichkeit ist keineswegs ein Nebenaspekt. Nicht nur ist Scham in ihrer Artikulation und Expression besonders auf leibliche Repräsentationen wie Erröten oder Verhüllen bezogen, nein, der eigene oder fremde Leib ist zugleich in seiner Existenz und in seinen sozialen, symbolischen Grenzen Anlass zur Scham. Es war die Philosophie der Aufklärung, zumal Immanuel Kants, die die nach dem Nationalsozialismus geschaffene deutsche Verfassung, das Grundgesetz wesentlich prägte. Als oberstes Prinzip der Tugendlehre weist Kant in der *Metaphysik der Sitten* folgendes aus: „Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als andern Zweck und es ist nicht genug, dass er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen nicht befugt ist, sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen, ist des Menschen Pflicht.“ (Kant 2008, S.29)

Einen Menschen als Zweck seiner selbst zu betrachten, bedeutet, ihn in mindestens drei wesentlichen Dimensionen nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, zu tolerieren, sondern auch anzuerkennen, d.h. nicht nur hinzunehmen, sondern zu bejahen: in der Dimension körperlicher Integrität, personaler Identität und soziokultureller Zugehörigkeit. Dieser Anerkennung

korrespondiert ein Demütigungsverbot. Die „Würde“ eines Menschen ist - wie der israelische Philosoph Avishai Margalith gezeigt hat - der äußere Ausdruck seiner Selbstachtung, also jener Haltung, die Menschen ihrem eigenen Menschsein gegenüber einnehmen, und die Würde ist die Summe aller Verhaltensweisen, die bezeugen, dass ein Mensch sich selbst tatsächlich achtet (Margalith 2002). Diese Selbstachtung wird verletzt, wenn Menschen die Kontrolle über ihren Körper genommen wird, sie als die Person, die sie sprechend und handelnd sind, nicht beachtet oder ernst genommen bzw. wenn die Gruppen oder sozialen Kontexte, denen sie entstammen, herabgesetzt oder verächtlich gemacht werden - sie also beschämt werden. Mit dem Begriff der „Würde des Menschen“ wird lediglich ein Minimum angesprochen, der kleinste gemeinsame Nenner nicht von Gesellschaften, sondern von jenen politischen Gemeinwesen, von Staaten, die wir als „zivilisiert“ bezeichnen.

Bei alledem ist die Einsicht in die Würde des Menschen nicht auf kognitive, intellektuelle Operationen beschränkt, sie ist mehr oder gar anderes: Das Verständnis für die Würde des Menschen wurzelt in einem moralischen Gefühl. Dieses Gefühl ist moralisch, weil es Beurteilungsmaßstäbe für Handlungen und Unterlassungen bereitstellt, es ist indes ein Gefühl, weil es sich bei ihm nicht um einen kalkulatorischen Maßstab, sondern um eine umfassende, spontan wirkende, welterschließende Einstellung handelt. Wer erst lange darüber nachdenken muss, ob einem oder mehreren Menschen die proklamierte Würde auch tatsächlich zukommt, hat noch nicht verstanden, was „Menschenwürde“ ist. Es handelt sich beim Verständnis der Menschenwürde also um ein moralisches Gefühl mit universalistischem Anspruch, das unter höchst voraussetzungsreichen Bedingungen steht.

Die Anerkennung der Integrität anderer ist an die Erfahrung eigener Integrität und Anerkennung, die sich in Selbstgefühl, Selbstrespekt und Selbstachtung artikuliert, gebunden.

Niemand kann Selbstgefühl, Selbstrespekt und Selbstachtung entfalten, der nicht seinerseits in allen wesentlichen Bezügen toleriert, akzeptiert und respektiert worden ist. Selbstgefühl, Selbstrespekt und Selbstachtung sind die logischen und entwicklungsbezogenen Voraussetzungen dafür, Einfühlung, Empathie in andere entfalten zu können.

Daraus folgt, dass das Empfinden für Menschenwürde unter den Voraussetzungen des Akzeptiertseins des Kindes im Sinne des von Erik Erikson ausgesprochenen Urvertrauens bzw. des von der Psychoanalyse in den Blick genommenen „Glanzes im Auge der Mutter“, also unter Bedingungen einer nicht als fragmentarisch erfahrenen vorsprachlichen Sozialisation ebenso steht wie unter der Bedingung von peer group bezogenen Sozialisationsformen, die Individuierung und Anerkennung ermöglichen: gehaltvolle Freundschaften und individualisierte, romantische Liebe. Aber auch dann ist noch nicht gesichert, dass auch ein Verständnis für Menschenwürde im Allgemei-

nen gegeben ist - auch unter den genannten Bedingungen ist nicht auszuschließen, dass zwar ein Gefühl für die Würde und Integrität partikularer Gruppen entwickelt wird, die Menschheit als Ganze, alle Menschen jedoch noch kein Gegenstand des Respekts geworden sind.

Über eine reine Gerechtigkeitsorientierung hinaus muss es auch bei Tätigen in pädagogischen Professionen ein Minimum affektiver Bildung im Sinne einer Achtung, die auch „Care“ ist, vorausgesetzt werden.

Literatur

- Antony, Louise M. / Witt, Charlotte (Eds.) (1994): A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity. Martha Nussbaum Review, in: The Times Literary Supplement XLI 1994, p. 59 - 63.
- Augustinus, Aurelius (1987): Bekenntnisse. Frankfurt am Main.
- Baier, Annette (1986): Trust and Antitrust. *Ethics* 96 (2), S. 231-260.
- Baier, Kurt (1974): Der Standpunkt der Moral. Düsseldorf.
- Bierhoff, Hans W. / Grau, Ina (1999): Romantische Beziehungen. Bindung, Liebe, Partnerschaft. Bern.
- Brumlik, Micha (2002): Bildung und Glück. Versuch einer Theorie der Tugenden. Berlin, Wien.
- Corsten, Michael (1993): Das Ich und die Liebe. Subjektivität, Intimität, Vergesellschaftung. Opladen.
- Delaney, Neil (2008): Romantische Liebe und Verpflichtung aus Liebe: Die Artikulierung eines modernen Ideals, in: Honneth, Axel / Rössler, Beate (Hrsg.): Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen. Frankfurt am Main, S. 105-140.
- Feder Kittay, Eva / Feder, Ellen K. (2002): The subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency. Boston.
- Frankena, William K. (1974): Der naturalistische Fehlschluß. In: Grewendorf, Günter/Meggel, Georg (Hg.): Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik. Frankfurt am Main.
- Fromm, Erich (1993): Die Kunst des Liebens. Zürich.
- Gerhards, Jürgen (1999): Soziologie der Emotionen. Weinheim.
- Hahn, Kornelia/Burkart, Günter (Hg.) (1998): Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen. Opladen.
- Hartmann, Martin/Offe, Claus. (Hg.) (2001): Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts. Frankfurt am Main.
- Horster, Detlef (Hg.) (1998): Weibliche Moral - ein Mythos? Frankfurt am Main.
- Illouz, Eva (2007): Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus. Frankfurt am Main.
- Kamlah, Wilhelm (1973): Philosophische Anthropologie - Sprachliche Grundlegung und Ethik. Mannheim.
- Kant, Immanuel (2008): Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Hamburg..

- Klika, Dorle (2000): Herman Nohl. Sein „Pädagogischer Bezug“ in Theorie, Biographie und Handlungspraxis. Köln, Weimar, Wien.
- Korczak, Janusz (1998): Wie man ein Kind lieben soll. Göttingen.
- Lukrez (1973): De rerum natura. Welt aus Atomen. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart.
- Margalith, Avishai (2002): Politik der Würde. Berlin.
- MacIntyre, Alasdair (2001): Die Anerkennung der Abhängigkeit. Hamburg.
- Noddings, Nel (1984): Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. University of California Press, Berkeley.
- Nagl-Docekal, Herta / Pauer-Studer, Herlinde (1993): Jenseits der Geschlechtermoral. Frankfurt am Main.
- Nunner-Winkler, Gertrud (1995): Gibt es eine weibliche Moral?, in: dies. (Hg.): Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. München, S. 147-161.
- Nunner-Winkler, Gertrud (2001): Moralische Bildung, in: Wingert, L. / Günther, K. (Hg.): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Frankfurt am Main, S. 314-343.
- Nussbaum, Martha / Glover, Jonathan (Hg.) (1995): Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities. Oxford.
- Nussbaum, Martha (2001): Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions. Cambridge.
- Otto, Hans Uwe / Ziegler, Holger (Hrsg.) (2008): Capabilities - Handlungsbefähigung und Verwirklichungschancen in der Erziehungswissenschaft. Wiesbaden.
- Pauer-Studer, Herlinde (1996): Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz. Berlin.
- Pinhard, Inga (2009): Jane Addams: Pragmatismus und Sozialreform. Pädagogische Theorie und Praxis der Progressive Era. Budrich.
- Seichter, Sabine (2007): Pädagogische Liebe. Erfindung, Blütezeit, Verschwinden eines pädagogischen Deutungsmusters. Paderborn. 2007.
- Velleman, J. David (2008): Liebe als ein moralisches Gefühl, in: Honneth, Axel / Rössler, B. (Hrsg.): Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen. Frankfurt am Main, S. 60-104.
- Whitman, Walt (1986): Grashalme. Stuttgart.
- Wingert, Lutz (1993): Gemeinsinn und Moral. Frankfurt am Main.
- Wulf, Christoph/Hänsch, Anja/Brumlik, Micha (Hg.)(2008): Das Imaginäre der Geburt. Praktiken, Narrationen und Bilder. München.