

## Einleitung

»Anstatt nur gütig zu sein, bemüht euch  
Einen Zustand zu schaffen, der die Güte ermöglicht, und besser:  
Sie überflüssig macht!« (*Bertolt Brecht*)

Seit dem Mittelalter wird die römische Göttin der Gerechtigkeit, *Justitia*, mit einem Schwert, einer Waage und verbundenen Augen dargestellt: Sie soll ohne Ansehen der Person entscheiden. Das Schwert stellt die Allgemeinheit, aber auch Endgültigkeit der Urteilsfindung dar; das, was als richtig erkannt wurde, kann mit Staatsgewalt durchgesetzt werden. Der Stab der mit zwei Schalen versehenen Waage soll senkrecht stehen, womit die Ausgewogenheit und Fairneß des Urteils sowie die Gleichwertigkeit der Aussagen der Personen symbolisiert werden. Die verbundenen Augen der *Justitia* schließlich repräsentieren ihre Unparteilichkeit und die Unabhängigkeit vom konkreten Kontext. Diese Auffassung von Gerechtigkeit stellt noch heute das allgemein geltende Leitbild für die Moral, das Recht und zum Teil sogar für die Politik dar.

Das vorliegende Buch versucht Vorstellungen von Moral und eine entsprechende Ethik zu formulieren, die nicht diesem Leitbild entsprechen. Denn moralische Konflikte können auch zufriedenstellend gelöst und unter ethischen Gesichtspunkten reflektiert werden, ohne daß derartige Gerechtigkeitsüberlegungen im Vordergrund stehen. Ein solches Unterfangen erweist sich jedoch als schwierig, weil die zeitgenössische Diskussion um Ethik durch Fragen der Fundierung von Gerechtigkeitsprinzipien dominiert wird. So ist in den letzten Jahren kaum ein deutschsprachiges Buch im Bereich der Ethik publiziert worden, das nicht ausdrücklich auf die 1971 in Cambridge erschienene *Theory of Justice* von John Rawls Bezug nimmt bzw. sich auf seine Vorstellung von Gerechtigkeit beruft.<sup>1</sup> Diese Entwicklung wird durch

---

1 John Rawls (1979), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*.

eine langandauernde Konzentration der Ethikdiskussion auf Immanuel Kant verstärkt, die durch das Buch von John Rawls noch zugenommen hat. Über die Rezeption der *Theory of Justice* wurde zwar eine zunächst ethische Diskussion in Richtung auf die politische Theorie geöffnet, dies ging aber einher mit einer Verengung der Perspektive. Denn nun stand gewissermaßen nur noch eine Schnittmenge aus den Rawlsschen Überlegungen und Kantischen Thesen zur Diskussion.

Die *Theory of Justice* kombiniert Nützlichkeitsabwägungen, hypothetische Vertragssituationen sowie Überlegungen zum Verfahren der Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien und präsentiert sie als liberale politische Theorie. Sie rezipiert Kants Theorie aus der Perspektive kontraktualistischer und utilitaristischer Überlegungen in auffallend verkürzter Form. Das Augenmerk wird noch stärker, als es angesichts der Kantischen Ethik bereits naheliegt, auf Fragen der Begründung gerichtet, weil es Rawls vor allem um die Fundierung von Gerechtigkeitsprinzipien geht. Er nimmt an, daß es die entscheidende Aufgabe der Ethik und politischen Theorie ist, Prinzipien zu begründen. Diese Konzentration der philosophischen Ethikdiskussion auf Begründungsfragen läßt aber andere wichtige Fragen – beispielsweise nach Formen und Auswirkungen der Macht – unberücksichtigt. Auch der Begriff der Gerechtigkeit ist zu eng gefaßt.

Im vorliegenden Buch wird der Begriff der Gerechtigkeit kritisiert, wie er im Anschluß an Rawls in der zeitgenössischen deontologischen<sup>2</sup> Ethik verwendet wird. Der Zuwendung kommt dabei eine Schlüsselfunktion zu. Sie wird beschrieben, begrifflich gefaßt und dient dann als Folie der Kritik zeitgenössischer philosophischer Ethik. Die Sorge für andere Menschen wird nämlich innerhalb der philosophischen Ethik fortwährend falsch eingeschätzt. Entsprechend werden helfend-versorgende Tätigkeiten in der Gesellschaft abgewertet. Dies will ich verdeutlichen und zur Überwindung der Situation beitragen. Die Suche nach einem alternativen ethischen Ansatz beginnt ebenfalls damit, Zuwendung zu beschreiben und zu systematisieren.

---

2 Der Begriff Deontologie bedeutet Pflichtenlehre (vom griechischen *to deon*). Habermas bezeichnet die Diskursethik ebenso wie Kants Ethik als deontologisch, weil Gebote und Handlungsnormen hier eine Sollgeltung haben. Jürgen Habermas (1986), *Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* In: Wolfgang Kuhlmann (Hg.) (1986), *Moralität und Sittlichkeit*, S. 16-37; S. 17.

Der Imperativ »Take care!« im Sinne von »Paß gut auf Dich auf!« weist darauf, daß Sorge sich nicht bloß auf andere richten darf. Menschen, die für andere sorgen, sollen demnach auch sich selbst und ihre Bedürfnisse wahrnehmen. Im Idealfall gehören also die Sorge für andere und die Selbstsorge zusammen.<sup>3</sup> Das englische »Care« hat eine Fülle an Bedeutungen, die von Zuwendung und Anteilnahme über Versorgung bis zu Mitmenschlichkeit und Verantwortung reicht.<sup>4</sup> *Care* ist eine Praxis der Achtsamkeit und Bezogenheit, die Selbstsorge und kleine Gesten der Aufmerksamkeit ebenso umfaßt wie pflegende und versorgende menschliche Interaktionen sowie kollektive Aktivitäten. Obwohl sich sowohl Gebiete der Pflege als auch Elemente von »Hausarbeit« mit dem Begriff *Care* bezeichnen lassen, wird die Praxis dadurch nicht hinreichend beschrieben. *Care* ist überdies von christlichen Konzepten der *caritas* ebenso zu unterscheiden wie von gebräuchlichen philosophischen Begriffen wie Wohlwollen (*benevolence*), Sympathie, Mitleid und Wohltätigkeit oder Solidarität und Altruismus.

Der deutschen Sprache fehlt ein Wort, das den Gesichtspunkt der Zuwendung mit interaktiven Aspekten vereint und einer gemeinsamen Gestaltung der Praxis durch die daran beteiligten Menschen Ausdruck verleiht. Erforderlich ist ein Begriff, der teils vom Individuum, teils von den Interaktionen zwischen Individuen her gedacht wird: Jene Person, die sich einer anderen zuwendet, und diese, der die Aufmerksamkeit gilt, sind im Prozeß der Zuwendung aufeinander bezogen. Zwar mag die Initiative von einem Indivi-

---

3 In der griechischen Antike war die Selbstsorge (*epimeleia eautou*) mehr als eine Sorge um die eigene Seele. Bei Platon schließt sie die Sorge um die Gestaltung der *polis* ein. Bei Aristoteles ist die Sorge (*epimeleia*) ähnlich wie bei Platon darauf ausgerichtet, sich um Glückseligkeit (*eudaimonia*) zu bemühen und Vortrefflichkeit (*arete*) zu verwirklichen (NE 1099 b 20). Daneben wird aber auch die Frage diskutiert, ob die Sorge für die ethische Anleitung Jugendlicher individuell oder kollektiv geschehen solle (NE 1180 a 1, a 25, a 34; Politik 1337 a 5, a 23ff.). Die Selbstsorge meint neben der Sorge für die Seele auch die Sorge für den Körper (Politik 1334 b 25).

Siehe Wilhelm Schmid: »Selbstsorge«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Band 9: Se-Sp (1995), S. 528-535. S. 528; sowie weiterführend Michel Foucault (1984), *Freiheit und Selbstsorge*.

4 Carola Brucker fragt nach der Herkunft des Wortes und stellt fest, daß der Begriff »Fürsorge« nicht die umfassende Bedeutung von Zuwendung ausdrücken kann. Denn der Begriff Fürsorge siedelt Brucker zufolge den Akt der Zuwendung im sozialpflegerischen Bereich an und läßt somit die Anteilnahmequalität, die sie für besonders wichtig hält, unterbelichtet. Carola Brucker (1990), *Moralstrukturen*, S. 78f.

duum ausgehen; spätestens im Prozeß der Zuwendung entsteht jedoch die gemeinsame Praxis.

Obleich sie selbst eine der ersten war, die dieses Thema untersucht hat, spricht Nel Noddings an einer Stelle davon, daß Zuwendung eine Art Mysterium (*intangible something*) darstellt. Solche Behauptungen lassen den Eindruck entstehen, die Zuwendung entziehe sich letztlich einer philosophischen Untersuchung.<sup>5</sup> Entsprechende Charakterisierungen haben überdies eine gewisse philosophische Tradition. So sagt Arthur Schopenhauer ähnliches im Hinblick auf das Mitfühlen: »Dieser Vorgang ist, ich wiederhole es, MYSTERIÖS: denn er ist etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann, und dessen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln sind. Und doch ist er alltäglich. Jeder hat ihn oft an sich selbst erlebt.«<sup>6</sup>

Die Praxis der Achtsamkeit und Bezogenheit erschiene jedoch weit weniger mysteriös, wenn sie verstärkt zum Gegenstand systematischer Untersuchungen erhoben würde. Das vorliegende Buch schlägt deshalb eine Erweiterung und Veränderung philosophischer Terminologie vor. Denn Zuwendung entzieht sich einer philosophischen Untersuchung insbesondere deshalb, weil bisher keine hinreichenden Begrifflichkeiten dafür ausgebildet wurden. Der Versuch, diese Praxis begrifflich zu fassen, wirft eine Komplexität theoretischer Fragen auf, denen bislang von Seiten der philosophischen Forschung zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Zwar gibt es viele Philosophen, die einzelne Aspekte dessen ausführlich behandelt haben, was ich im Hinblick auf die Zuwendung für wichtig erachte. – So sind Auseinandersetzungen mit Altruismus bei Auguste Comte, mit Sorge bei Martin Heidegger sowie mit Bedürfnissen und Praxis bei Karl Marx zu entdecken. Hinsichtlich der Ethik findet sich ein positiver Bezug auf Gefühle bei David Hume und Adam Smith, auf Mitleid bei Arthur Schopenhauer, auf die Besonderheit des Einzelnen bei Emmanuel Levinas sowie auf Praxis und Klugheit (*phronesis*) bei Aristoteles, um nur einige zu nennen. Manche Theoretikerinnen entwickeln ihr Verständnis von Zuwendung unter Bezug auf Maurice

---

5 Nel Noddings (1984), *Caring*, S. 20.

6 Arthur Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlagen der Moral*. In: Ders. (1860), *Die beiden Grundprobleme der Ethik. Werke in fünf Bänden*. (1991), S. 586.

Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre und Martin Buber sowie Sören Kierkegaard. Keiner von ihnen hat jedoch eine Ethik der Zuwendung entwickelt.

In der Antike gab es ein umfassendes Verständnis von Sitten, Gebräuchen und Formen von Praxis, die für eine Ethik bedeutsam waren. Viele zeitgenössische Philosophen haben demgegenüber den Begriff der Moral – Kant folgend – sehr eng gefaßt. Dadurch erfährt auch Ethik verstanden als Theorie der Moral eine Einengung.<sup>7</sup> Diese definatorische Engführung trägt dazu bei, Zuwendung nicht als ein moralisches Phänomen zu betrachten und eine solche Praxis deshalb aus dem Bereich der Ethik auszugrenzen. Es handelt sich bei »Ethik« nicht etwa – wie es zu erwarten und zu wünschen wäre – um einen inhaltlich weitgehend unbestimmten Begriff, der eine Reihe verschiedener Theorien umfaßt. Vielmehr ist das, was als Theorie der Moral gelten kann – so wie die Moral selbst – bereits durch starke Vorannahmen beschnitten. Eine Begrenzung der Ethik liegt beispielsweise darin, daß weder moralisches Handeln als solches noch die Begründung einzelner Handlungen in konkreten Situationen in ihren Gegenstandsbereich fallen. Aufgrund dieser Begrenzung der Ethik ist aber »Moral« kein neutraler Begriff. Er bezieht sich nämlich nur auf wenige ausgesuchte Bereiche und keineswegs auf alle Phänomene menschlichen Handelns, die einer Bewertung unterliegen.

Der Begriff der Moral wird tendenziell auf bewertende Sätze einerseits oder Argumentationen über Prinzipien andererseits beschränkt. Eine andere

---

7 Ich verstehe Moral als Gegenstand der Ethik. Das stimmt mit einem üblichen Gebrauch des Begriffes überein. Da es sich bei dem Begriff »Moral« etymologisch um eine Übersetzung des Begriffes »Ethik« handelt, ist die Unterscheidung zwischen beiden willkürlich. Tugendhat verweist darauf, daß bei der Übersetzung vom griechischen *ethos* ins lateinische *mos* überdies der Unterschied zwischen *ηθος* (Charakter, der sich zur Grundhaltung der Tugend verfestigt) und *εθος* (Gewohnheit, Sitte, Brauch) übersehen wurde. Vgl. Ernst Tugendhat (1994), *Vorlesungen über Ethik*, S. 34f. Sowie Annemarie Pieper (1991), *Einführung in die Ethik*, S. 25f.

Jürgen Habermas unterscheidet auf andere Weise zwischen Moral und Ethik. Für ihn beurteilt Moral Handlungen und Maximen. Sie handelt von der »Klärung legitimer Verhaltenserwartungen angesichts interpersoneller Konflikte, die das geregelte Zusammenleben durch widerstreitende Interessen stören. Dabei geht es um die Begründung und Anwendung von Normen, die gegenseitige Pflichten und Rechte festlegen.« Jürgen Habermas (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, S. 109. Die Theorie über die Begründung von Normen bezeichnet Habermas als Moraltheorie. Insofern ist die Diskursethik genaugenommen eine Moraltheorie, keine Ethik. A.a.O. S. 7. Der Begriff Ethik bezeichnet für Habermas »Lebensformen« und das Selbstverständnis von Individuen.

Praxis als die Argumentation fällt aus zwei Gründen nicht in den Gegenstandsbereich der Ethik: zum einen, weil im Zuge der Entwicklung der analytischen Philosophie unter Ethik die begriffliche Analyse moralischer Sätze verstanden wird und zum anderen, weil seit Kant vor allem die Begründung universaler Normen zum Gegenstand der Ethik gemacht wurde. In Überwindung dieser Engführung der zeitgenössischen Ethikdiskussion wird im vorliegenden Buch hingegen auch Zuwendung als eine moralisch relevante Praxis behandelt und nicht etwa, wie es geläufige Auffassung in der Philosophie ist, als ein der Entscheidung unzugängliches Gefühl. Die Suche nach einer angemessenen Beschreibung und Konzeption der Zuwendung verstehe ich folgerichtig als Entwicklung einer Ethik.

Damit kritisiere ich auch die gesellschaftliche Abwertung der Zuwendung sowie der daran beteiligten Menschen. Ich gehe davon aus, daß die gesellschaftliche Abwertung dieser Praxis ihre Entsprechung in einer Moral findet, die ich als ›konventionelle Moral der Güte‹ bezeichnen möchte. Obwohl es mein Anliegen ist, zur Überwindung der gesellschaftliche Abwertung der Zuwendung beizutragen, will ich keinesfalls eine ›konventionelle Moral der Güte‹ anpreisen, vielmehr kritisiere ich sie und unterscheide sie von meiner Auffassung einer Ethik der Zuwendung.

Die ›konventionelle Moral der Güte‹ ist Teil der christlichen Tradition westlicher Gesellschaften, die auch in einer säkularisierten Gesellschaft Bedeutung hat. Sehr vereinfacht und stark pointiert zusammengefaßt, hat sie klare und unveränderliche Positionen von Subjekt und Objekt, von leidendem und helfendem Menschen, wobei ausschließlich die Perspektive und Motivation der helfenden Person berücksichtigt wird. Die helfende Person begreift sich selbst als altruistisch und verspricht sich von ihrem Engagement ein moralisches Gutsein mit Aussicht auf die Erlösung aus einer als schuldbehaftet empfundenen Existenz. Die ›konventionelle Moral der Güte‹ sieht für Männer und Frauen verschiedene Positionen vor, da der überwiegende Teil des Helfens zwar von Frauen übernommen wird, die jedoch selten selbst in den Genuß der Hilfe kommen. Sie erweist sich als Doppelmoral, die einigen Menschen – unter anderem im Rahmen geschlechtshierarchischer Arbeitsteilung – versorgende Tätigkeiten zuweist und andere davon entlastet.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Meine Darstellung einer ›konventionellen Moral der Güte‹ folgt nicht der These, es gäbe eine durchgängige Tradition kirchlich organisierter Dienstleistungen vom frühen Mittelal-

Der ›konventionellen Moral der Güte‹ zufolge sollen Frauen selbstlos dienen, opfern, fühlen und gehorchen, während Männern das Denken, die Stärke, das Selbstbewußtsein und die Entscheidungsmacht vorbehalten bleibt. Frauen wird dabei nicht allein eine aufopfernde Rolle zugemutet, diese ist auch mit Vorstellungen von Keuschheit und Reinheit verbunden, die nicht nur mit einer starken Ablehnung von Körperlichkeit im allgemeinen einhergehen, sondern überdies auch weibliches Begehren, eine selbstbestimmte Erotik und Sexualität als Sünde ansehen.

Die ›konventionelle Moral der Güte‹ versteht helfend-versorgende Praxis nicht als Arbeit, sondern als letztlich unbezahlbares ›gutes Werk‹, dessen Lohn im ›Jenseits‹ liegt. Es hat im Verborgenen zu geschehen, sei es im Bereich des Privaten oder innerhalb persönlicher Beziehungen. Die Verortung dieser Praxis im Privaten trägt jedoch mit zu ihrer gesellschaftlichen Abwertung bei. Die Praxis wird zugleich glorifiziert und trivialisiert. So möchte beispielsweise Hannah Arendt in ihrem Buch »Vita activa« zwar einerseits »das tätige Leben« und damit zugleich auch »die Bedürftigkeit eines lebendigen Körpers« aus seiner Unterprivilegierung gegenüber der Kontemplation befreien.<sup>9</sup> Andererseits sieht sie jedoch »tätige Güte« als etwas an, das sich im Verborgenen zu halten hat. Sie zeigt, inwiefern »tätige Güte« in der christlichen Tradition keine öffentliche Angelegenheit ist, und zwar nicht nur, weil Christen auf eine jenseitige Welt hoffen, sondern auch deshalb, weil ein gutes Werk Arendt zufolge dann seinen spezifischen Charakter der Güte verliert, wenn es öffentlich vollzogen wird. Bei Arendts Diagnose handelt es sich jedoch keineswegs nur um die Beschreibung eines Sachverhaltes. Sie verbindet mit ihrer These – bei aller Distanz, die sie zur christlichen Tradition beibehält – auch eine normative Forderung.

---

ter bis ins 20. Jahrhundert. Vielmehr ist bereits im 14. Jahrhundert in einigen Städten die Armen- und Krankenpflege in die Hände der Bürgerschaften übergegangen. Eine langfristige Institutionalisierung evangelischer Krankenpflege beginnt erst Mitte des 19. Jahrhunderts. Allerdings läßt sich der Erfolg der »gebundenen Krankenpflege« durch die Verknüpfung von caritativ-christlichen mit bürgerlichen Idealen erklären. Die außerhäusliche Beschäftigung von Frauen jenseits von Ehe und Mutterschaft wird durch die Einrichtung des »Mutterhauses« für das Bürgertum gesellschaftlich akzeptabel. Das stellt Hilde Steppe heraus, indem sie Unterschiede jüdischer, christlicher und »weltlicher« Pflege konturiert. Siehe Hilde Steppe (1997), »... den Kranken zum Troste und dem Judentum zur Ehre ...«: *Zur Geschichte der jüdischen Krankenpflege in Deutschland*, S. 35f.

9 Hannah Arendt (1981), *Vita activa oder vom tätigen Leben*, S. 21.

Arendt zieht eine Linie zwischen öffentlichem und privatem Raum und hält »Güte« im öffentlichen Raum nicht nur für unmöglich, sondern sogar für ausgesprochen zerstörerisch: »Das Verbrechen und das gute Werk haben miteinander eines gemein, nämlich daß sie, wenn auch aus verschiedenen Gründen, sich vor den Augen und Ohren der Menschen verbergen müssen. (...) Güte aber, die, ihrer Verborgenheit überdrüssig, sich anmaßt, eine öffentliche Rolle zu spielen, ist nicht nur nicht mehr eigentlich gut, sie ist ausgesprochen korrupt, und zwar durchaus im Sinne ihrer eigenen Maßstäbe; sie kann daher im Öffentlichen nur einen korrumpierenden Einfluß haben, wo immer sie sich zeigt.«<sup>10</sup> Soweit Hannah Arendts These überhaupt zugestimmt werden kann, könnten daraus auch andere – geradezu umgekehrte – Schlußfolgerungen gezogen werden. Aus dem von Arendt behaupteten schädigenden Einfluß der Güte wäre nicht etwa zu folgern, daß sich die Güte vor der Öffentlichkeit im Verborgenen zu halten habe. Vielmehr muß die öffentliche Sphäre verändert werden. Eine entsprechende Veränderung der öffentlichen Sphäre könnte dahin gehen, daß Güte sie nicht zu korrumpieren, sondern eher zu bereichern vermag.

Die Trivialisierung helfend-versorgender Praxis bei ihrer gleichzeitigen Glorifizierung hat dazu beigetragen, daß es kaum geeignete philosophische Begrifflichkeiten gibt, die entsprechenden Tätigkeiten zu beschreiben. Deshalb ist es mein Anliegen, eine entsprechende Terminologie zu entwickeln.

Es geht nicht etwa darum, mehr Menschen zu helfend-versorgenden Tätigkeiten aufzufordern. Vielmehr möchte ich Zuwendung so beschreiben, daß die tatsächliche Ausübung dieser Praxis sichtbar wird und einer – auch kritischen – Bewertung offen steht. Eine ganze Reihe von Fragestellungen ergeben sich erst bei näherer Betrachtung. Zuwendung steht oft im Spannungsfeld zwischen sozialer Kompetenz und dem sogenannten »Helfersyndrom«. Das Thema erfordert eine Klärung von Fragen der Bevormundung und des Wechselverhältnisses von Macht und Ohnmacht sowie die Verbindung der Sorge für andere mit der Selbstsorge. Zuwendung als ein hierarchisches Verhältnis, das manchmal sogar in Gewalt mündet, einerseits sowie unterschiedliche Strategien der Ermächtigung der an einem Versorgungsprozeß beteiligten Menschen andererseits können auf der Grundlage meiner ethischen Analyse diskutiert werden.

---

10 A.a.O. S. 74.

Eine »konventionelle Moral der Güte« zurückzuweisen und der gesellschaftlichen Abwertung der Praxis *Care* entgegenzutreten ist sowohl eine Moralkritik als auch Teil einer umfassenderen Gesellschaftskritik. Meine Thesen über die Zuwendung bilden ferner die Folie einer Kritik ethischer Entwürfe. Denn der mangelnden gesellschaftlichen Wertschätzung der Zuwendungspraxis korrespondiert auch eine kritikwürdige philosophische Ethik.

Kritisiert werden insbesondere Kategorien und Begriffe zeitgenössischer Pflichtenethik. Denn weil ethische Kategorien und Begriffen zu eng gefaßt werden, wird eine angemessene Rede über Zuwendung unterlaufen und ihre ethische Konzeptionalisierung behindert. Zeitgenössische deontologische Ethik ignoriert Zuwendung entweder, wertet diese Praxis ab oder verweist sie sogar aus dem Bereich des Moralischen. Zuwendung wird nicht nur – wie explizit bei Hannah Arendt – als unzulässiger Eingriff in die öffentliche Sphäre begriffen; Zuwendung wird überdies als Bevormundung und damit Verletzung der Freiheit und Autonomie bestimmter Personen oder gar als deren Bevorzugung und damit als Verletzung des Gleichheitsgebotes verstanden. Diese Sicht auf Zuwendung geht mit einer Entgegensetzung von Verstand und Gefühl, von Willensbestimmung und Charaktereigenschaft, von Allgemeinem und Konkretem einher. Sie hat auch damit zu tun, daß viele zeitgenössische Moraltheorien im Anschluß an Kant der Gleichheit eine im Verhältnis zu anderen Prinzipien überragende Bedeutung beimessen. Meine Kritik richtet sich dagegen, daß philosophische Ethik sich über helfend-versorgende Praxis und die an entsprechenden Prozessen beteiligten Menschen unangemessen äußert oder gar darüber schweigt. Meine Kritik richtet sich überdies gegen Ansätze deontologischer Ethik. Ich gehe davon aus, daß durch eine einfache Ergänzung traditioneller Ethik meinem Anliegen nicht nachgekommen werden kann. Vielmehr ist es notwendig, auch die Begriffe und Strukturen traditioneller Ethik zu kritisieren. Dadurch werden die Raster, entlang derer moralische Phänomene begriffen werden und entlang derer Ethik entwickelt werden kann, grundlegend in Frage gestellt. Obwohl die kritisierten Kategorien und Begriffe nicht ohne weiteres durch neue ersetzt werden können, schlage ich alternative Konzepte vor. Hier stehen die Begriffe der Interrelationalität und Praxis im Mittelpunkt.

Im I. Kapitel diskutiere ich verschiedene systematische und terminologische Schwierigkeiten einer Bestimmung von Zuwendung. Verschiedene

Konzeptionen von Zuwendung werden erwogen: als Weltsicht der Verbundenheit, als ein an Bedürfnissen orientierter Kontakt und als sorgende Aktivität. In neun Thesen präzisiere ich mein Verständnis der Zuwendung als eine gesellschaftliche Praxis, die den Aspekt der Bezogenheit ebenso umfaßt wie sorgende Aktivitäten.

Ausgehend von dieser Interpretation der Zuwendung kritisiere ich die Auffassung, daß Ethik letztlich immer auf Gegenseitigkeit angewiesen ist. Vorstellungen von Gegenseitigkeit (Reziprozität) hatten bisher zwar einen wichtigen Stellenwert insbesondere für an Kant oder Rawls anschließende ethische und politische Theorien. Der Begriff der Reziprozität wird aber meist stillschweigend vorausgesetzt und ist insofern bislang kaum eingehend diskutiert worden. Deshalb analysiere ich die drei klassische Varianten der Moral der Gegenseitigkeit: die Goldene Regel, den Gesellschaftsvertrag und das Modell wechselseitiger Anerkennung. Detailliert untersucht wird auch das zeitgenössische Verständnis des Rollentausches und der Perspektivübernahme, wie sie für die Diskursethik wichtig sind (II.1). Sodann gehe ich auf die Behauptung ein, es könne eine für alle Menschen gültige reziproke »Minimalmoral« geben, die von einem nicht auf Gegenseitigkeit angelegten »Mehr« zu unterscheiden ist. Kritikwürdig ist daran, daß Fürsorge und Mitmenschlichkeit, Nächstenliebe und Wohltätigkeit, Zuneigung, Aufmerksamkeit und Unterstützung als *surplus* gegenüber einer allgemeinen Moral verstanden werden (II.2). Während die ersten beiden Abschnitte die Grundlagen einer Moral der Gegenseitigkeit analysieren, handelt der dritte Abschnitt vom Begriff der Autonomie. Er ist oft zum Gegenstand kritischer Reflexion geworden. Ich führe mehrere Kritiken an der Autonomie ein und unterscheide sie nach verschiedenen Hinsichten: Sie betreffen herkömmliche Auffassungen vom Subjekt und der Intersubjektivität, berühren Fragen der Identität und der Darstellung gesellschaftlicher Wirklichkeit. Auf der Grundlage dieser unter systematischen Gesichtspunkten dargestellten Kritiken kann ich später Alternativen vorschlagen (II.3).

Das III. Kapitel untersucht solche Ansätze, die an Kant anknüpfen und zugleich für sich in Anspruch nehmen, die wichtigsten Aspekte der Zuwendung zu berücksichtigen. Jürgen Habermas vertritt die Ansicht, die relevanten Aspekte der Zuwendung seien im Prinzip der Solidarität aufgehoben, während Axel Honneth für die Ergänzung des Prinzips der

Gerechtigkeit durch ein Prinzip der Fürsorge plädiert. Ich stelle dar, warum der Versuch, Zuwendung als ein Prinzip zu formulieren, scheitern muß. Ein Prinzip der Fürsorge läßt ebenso wie ein Prinzip der Solidarität die wichtigsten Aspekte der Zuwendung unberücksichtigt. Zugleich verdeutliche ich, inwiefern die Diskursethik aus systematischen Gründen kein angemessenes Konzept der Zuwendung entfalten kann.

Während es also im I. Kapitel um eine Bestimmung der Zuwendungspraxis geht und das II. sowie III. Kapitel davon handeln, auf welche Weise Zuwendung in zeitgenössischer deontologischer Ethik marginalisiert wird, weist das IV. Kapitel über die Kritik hinaus: Die Bedeutung der ›Bezogenheit‹ wird als eine zentrale Kategorie einer Ethik der Zuwendung erörtert und dabei ein neues Verständnis von Moral, eine andere Auffassung von Reziprozität sowie ein Begriff der Interrelationalität anvisiert. Dabei erläutere ich zunächst Ansätze zu einem Verständnis asymmetrischer und nicht reziproker Intersubjektivität am Beispiel der Betreuung von Kindern durch Erwachsene. Überdies stelle ich unterschiedliche Moralverständnisse am Beispiel der Freundschaft dar.

In der Diskursethik reden Menschen idealerweise über moralische Normen miteinander, indem sie die Perspektive des jeweils anderen einnehmen und sie schließlich einander angleichen. Als Alternative dazu schlage ich vor, daß Menschen voneinander lernen, ohne dabei die gleiche Perspektive einnehmen zu müssen. Im gemeinsamen Lernen können Unterschiede bestehen bleiben. Gerade die Differenzen stellen hier einen Gewinn dar, sie erst ermöglichen den Prozeß. Reziprozität erhält überdies eine andere Bedeutung, wenn es nicht um symmetrische, sondern um asymmetrische Interaktionen zwischen Menschen geht. Abschließend zeige ich eine Alternative zu pflichtenethischen Vorstellungen auf, indem ich ethische Begriffe entwickle, welche die grundlegende Bezogenheit von Menschen aufeinander reflektieren.

Hierzu dient das Konzept der Interrelationalität. Es berücksichtigt nicht nur, daß Menschen in sozialen Beziehungen stehen, sondern versucht darüber hinaus, auch gesellschaftliche Aspekte einzubeziehen. Mit dem Konzept der Interrelationalität sollen verschiedene Formen des Angewiesenseins von Menschen und ihre Bezogenheit aufeinander sowie ihre Einbindung in gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse in ein systematisches Verhältnis gesetzt werden. Ein solches Konzept verändert auch den Begriff der Moral. Es geht nicht länger nur um individuelle Entscheidungen oder Hand-

lungen einzelner Subjekte, sondern auch um gemeinsames moralisches Handeln: Moral entsteht zwischen Menschen. Berücksichtigt werden damit auch die Verhältnisse, die Menschen zueinander entwickeln, während sie an konkreten Entscheidungsprozessen beteiligt sind (IV.3).

Die im vierten Kapitel diskutierten Aspekte von Bezogenheit weisen bereits auf die Bedeutung einer Ethik der Achtsamkeit. Gefragt wird auch danach, wie soziale und gesellschaftliche Verhältnisse verändert werden können und welchen Beitrag die Ethik dazu leisten kann (V.1). Im Mittelpunkt steht hier moralisches Urteilen und Handeln unter der Frage, welche Formen der Veränderung in einer konkreten Konfliktsituation denkbar sind. Die Rede ist von moralischen Entscheidungen, die vom Besonderen ausgehen. Es geht um eine Moral, welche die Eigenheit einer Situation nicht einem allgemeinen Prinzip unterordnet. Bei der Suche nach Verfahren moralischer Entscheidungen, die vom Besonderen ausgehen und es nicht dem Allgemeinen unterordnen, ist es möglich, an die Aristotelische Klugheit (*phronesis*) und die Kantische reflektierende Urteilskraft anzuknüpfen (V.2). Abschließend wird erörtert, inwiefern die als Alternative zu pflichtenethischen Termini entwickelten Schlüsselbegriffe Umriss einer Ethik erkennen lassen. Es geht dabei auch um die Frage, inwiefern von einer Praxis her Ethik entwickelt werden kann (V.3).

Das vorliegende Buch erörtert die interaktive Praxis der Zuwendung im Hinblick auf eine Ethik der Achtsamkeit. Mit dem Begriff ›Achtsamkeit‹ wird der starke Impetus von ›Achtung‹ aufgegriffen. ›Achtsamkeit‹ drückt insofern das Anliegen aus, daß Menschen füreinander von unermeßlicher Bedeutung sind. Zugleich aber geht der Begriff Achtsamkeit über die traditionelle Auffassung von Achtung hinaus, derzufolge ebenbürtige und unabhängige Menschen sich auf dem Wege der Gegenseitigkeit respektieren (sollen). Die moralische Intuition, die der Begriff der Achtung ausdrückt, wird erweitert und verändert. Achtsamkeit trägt der Bezogenheit von Menschen aufeinander, ja sogar der Abhängigkeit voneinander – beispielsweise in asymmetrischen Verhältnissen wie zwischen Erwachsenen und Kindern – Rechnung. Es ist nicht länger nötig, fiktive Annahmen ins Spiel zu bringen oder wider besseres Wissen zu unterstellen, entsprechende Verhältnisse seien reziprok und symmetrisch. Vielmehr werden Bezogenheit und Praxis zu Schlüsselbegriffen einer Ethik der Achtsamkeit.