

Studienkurs
Soziale Arbeit

Johannes Nathschläger

Philosophische Grundbegriffe Sozialer Arbeit



Nomos

STUDIENKURS SOZIALE ARBEIT

**Lehrbuchreihe für Studierende der Sozialen Arbeit
an Hochschulen und Universitäten**

Praxisnah und in verständlicher Sprache führen die Bände der Reihe in die zentralen Anwendungsfelder und Bezugswissenschaften der Sozialen Arbeit ein und vermitteln die für angehende Sozialarbeiter:innen und Sozialpädagog:innen grundlegenden Studieninhalte. Die konsequente Problemorientierung und die didaktische Aufbereitung der einzelnen Kapitel erleichtern den Zugriff auf die fachlichen Inhalte. Bestens geeignet zur Prüfungsvorbereitung u.a. durch Zusammenfassungen, Wissens- und Verständnisfragen sowie Schaubilder und thematische Querverweise.

Johannes Nathschläger

Philosophische Grundbegriffe Sozialer Arbeit



Nomos

Die Veröffentlichung wurde gefördert aus dem Open-Access-Publikationsfonds der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2025

© Johannes Nathschläger

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-3376-8

ISBN (ePDF): 978-3-7489-6339-4

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748963394>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Vorwort

Während ihres Studiums der Sozialen Arbeit setzen sich Studierende mit verschiedenen Bezugswissenschaften wie Soziologie, Politikwissenschaft, Medizin oder Psychologie auseinander. Im Sinne der Interdisziplinarität liefern diese Disziplinen wichtiges Grundlagenwissen für (angehende) Fachkräfte. Bei der Auseinandersetzung mit ethischen Fragen begegnet man im Studium schließlich auch der Philosophie. Doch wo soll man ansetzen, wenn man sich – auch jenseits konkreter ethischer Fragen – mit Philosophie beschäftigen möchte? Welche Themen und Fragestellungen sind hier relevant – und welche nicht? Welche Bedeutung haben philosophische Diskurse und Diskussionen für die Soziale Arbeit überhaupt?

Das vorliegende Buch bietet einen philosophischen Grundkurs für Studierende und Fachkräfte der Sozialen Arbeit. Es behandelt elf philosophische Themen und Grundbegriffe systematisch und versucht, den philosophischen Diskurs zu diesen zentralen Begriffen verständlich und anschaulich zu vermitteln. Dazu wurde für jeden dieser Begriffe ein zentraler Protagonist ausgewählt, der in diesem Kontext besonders wirksam geworden ist. Natürlich ist eine solche Auswahl selektiv. Angesichts der Vielzahl bedeutender Denker in zweieinhalb Jahrtausenden abendländischer Philosophiegeschichte ist eine solche Auswahl jedoch unumgänglich. Zudem wird zu jedem Begriff zunächst eine allgemeine Darstellung des philosophischen Diskurses gegeben, in deren Rahmen auch andere philosophische Positionen – von der Antike über das Mittelalter und die Neuzeit bis zur Gegenwart – aufgegriffen werden. Vor diesem Hintergrund wird dann das Denken der ausgewählten Philosophen diskursiv entfaltet.

Dieses (Lehr)buch soll also Orientierung bieten. Es soll dabei helfen, sich in zentralen Begriffen zurechtzufinden, die unseren Alltag als Fachkräfte prägen. Dazu gehören grundlegende und teilweise sogar identitätsstiftende Schlagwörter wie soziale Gerechtigkeit, Autonomie oder Gemeinschaft, die unter anderem auch in der Internationalen Definition Sozialer Arbeit eine zentrale Rolle spielen. Doch was genau meinen wir eigentlich, wenn wir von diesen Begriffen sprechen? Begriffe zu erörtern, zu reflektieren sowie gängige Begriffserklärungen zu kritisieren und zu diskutieren, ist eine der wesentlichen Aufgaben der Philosophie.

Durch eine systematische und leicht verständliche Einführung in die genannten und weitere zentrale philosophische Themen soll das Verständnis und die Anwendung abstrakter philosophischer Begriffe in der Sozialen Arbeit vertieft

und die kritische Reflexionsfähigkeit der Leserschaft gestärkt werden. Denn darum geht es in der Philosophie seit jeher: zu staunen und zu zweifeln, grundlegende Fragen aufzuwerfen und begründete Antworten zu finden. Die Philosophie fordert uns heraus, über offensichtliche und oft oberflächliche Erklärungen hinauszugehen und tiefer liegende Zweifel, Widersprüche und Ambivalenzen zu thematisieren.

Die vorgestellten philosophischen Konzepte sollen den Leserinnen und Lesern dabei helfen, ihre berufliche Praxis in der Sozialen Arbeit kritisch weiterzuentwickeln. Es geht darum, die Fähigkeit zu bewahren und zu fördern, eingefahrene Überzeugungen infrage zu stellen und alternative Sichtweisen zuzulassen. Im besten Fall werden verkrustete Denkstrukturen aufgebrochen und ein flexiblerer, kreativerer Umgang mit komplexen Situationen in der hochkomplexen Profession der Sozialen Arbeit entwickelt. Mit anderen Worten: ein Denken „out of the box“.

Abschließend erlaube ich mir noch einige Bemerkungen allgemeiner Art.

Aus Gründen der besseren Lesbarkeit habe ich mich im Fließtext auf ein Mindestmaß an Literaturverweisen beschränkt. In der Regel werden bei den Hauptwerken der jeweiligen Philosophen die Originalausgaben genannt, es sei denn, es erfolgen Verweise auf konkrete Textstellen. Am Ende jedes Kapitels werden die Quellen sowie geeignete weiterführende Literatur aufgeführt.

Die Frage geschlechtergerechter Schreibweise wurde so entschieden, dass munter zwischen weiblicher, männlicher und geschlechtsneutralen Varianten hin- und hergewechselt wird.

Die einzelnen Kapitel sind so aufgebaut, dass sie nicht zwingend hintereinander gelesen werden müssen, da jedes Thema für sich steht. Dadurch soll einerseits selektives, interessensgeleitetes Lesen ermöglicht und andererseits ein flexibler Einsatz des Grundkurses in der Lehre ermöglicht werden. Im Umkehrschluss waren dadurch an manchen Stellen Redundanzen nicht ganz zu vermeiden, da bestimmte Positionen und Denker – insbesondere Aristoteles, Platon und Kant – ebenso wie bestimmte ethische Fragen innerhalb der einzelnen Kapitel immer wieder „auftauchen“.

Zudem sei angemerkt, dass bei der Überprüfung des Manuskripts Künstliche Intelligenz unterstützend verwendet wurde, insbesondere für stilistische Verbesserungen, aber auch bei der Verfeinerung argumentativer Details.

Münster, im Juni 2025
Johannes Nathschläger

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung & Einführung in die Philosophie	13
1.1. Zum Aufbau des Buches	13
1.2. Was ist Philosophie? Eine persönliche Perspektive zum Einstieg	18
1.3. Die Philosophie und einige ihrer Disziplinen	21
1.4. Vorläufiges Fazit: Die Bedeutung der Philosophie und ihrer Disziplinen für die Soziale Arbeit	35
2. Freiheit: Jean-Paul Sartre	39
2.1. Freiheit als Thema der Philosophie	39
2.2. Jean-Paul Sartre: Biografie und historischer Kontext	42
2.3. Zentrale Begriffe und Ideen	44
2.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit	52
2.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken	57
3. Gemeinschaft: Aristoteles	59
3.1. Gemeinschaft als Thema der Philosophie	60
3.2. Aristoteles: Biografie und historischer Kontext	64
3.3. Zentrale Begriffe und Ideen	66
3.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit	72
3.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken	76
4. Autonomie: Immanuel Kant	78
4.1. Autonomie als Thema der Philosophie	79
4.2. Immanuel Kant: Biografie und historischer Kontext	82
4.3. Zentrale Begriffe und Ideen	85
4.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit	89
4.5. Anregungen zum Weiterdenken	92

5. Macht und Wissen: Michel Foucault	95
5.1. Die Dualität von Wissen und Macht in der Philosophiegeschichte	96
5.2. Michel Foucault: Biografie und historischer Kontext	99
5.3. Zentrale Begriffe und Ideen	102
5.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit	110
5.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken	118
6. Soziale Gerechtigkeit und das gute Leben: Martha Nussbaum	120
6.1. Soziale Gerechtigkeit als Thema der Philosophie	120
6.2. Martha Nussbaum: Biografie und historischer Kontext	130
6.3. Zentrale Begriffe und Ideen	131
6.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit	138
6.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken	140
7. Geschlechtergerechtigkeit: Simone de Beauvoir	143
7.1. Geschlechtergerechtigkeit in der Philosophie	143
7.2. Simone de Beauvoir: Biografie und historischer Kontext	146
7.3. Zentrale Begriffe und Ideen	148
7.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit	152
7.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken	155
8. Helfen: Albert Schweitzer	157
8.1. Helfen als Thema der Philosophie	157
8.2. Albert Schweitzer: Biografie und historischer Kontext	160
8.3. Zentrale Begriffe und Konzepte	161
8.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit	165
8.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken	168
9. Ethik der Verantwortung: Emmanuel Levinas	170
9.1. Verantwortung für Andere als Thema in der Philosophie	171

9.2. Emmanuel Levinas: Biografie und historischer Kontext	174
9.3. Zentrale Begriffe und Konzepte	176
9.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit	179
9.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken	181
10. Kommunikation und Diskurs: Jürgen Habermas	183
10.1. Kommunikation als Thema in der Philosophie	183
10.2. Jürgen Habermas: Biografie und historischer Kontext	187
10.3. Zentrale Begriffe und Konzepte	189
10.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit	193
10.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken	198
11. Sinn: Viktor Frankl	200
11.1. Sinn als Thema in der Philosophie	200
11.2. Viktor Frankl: Biografie und historischer Kontext	205
11.3. Zentrale Begriffe und Konzepte	208
11.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit	212
11.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken	215
12. Nächstenliebe: Thomas von Aquin	217
12.1. Nächstenliebe als Thema in der Philosophie	218
12.2. Thomas von Aquin: Biografie und historischer Kontext	222
12.3. Zentrale Begriffe und Ideen	224
12.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit	226
12.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken	228
Epilog	230
Register	233

1. Einleitung & Einführung in die Philosophie

„Was Philosophie sei und was sie wert sei, ist umstritten. Man erwartet von ihr außerordentliche Aufschlüsse oder läßt sie als gegenstandsloses Denken gleichgültig beiseite. Man sieht sie mit Scheu als das bedeutende Bemühen ungewöhnlicher Menschen oder verachtet sie als überflüssiges Grübeln von Träumern. Man hält sie für eine Sache, die jedermann angeht und daher im Grunde einfach und verstehbar sein müsse, oder man hält sie für so schwierig, daß es hoffnungslos sei, sich mit ihr zu beschäftigen.“
Karl Jaspers¹

1.1. Zum Aufbau des Buches

Die Ambivalenz, die sich aus dem Zitat von Karl Jaspers (1883–1969) ergibt, hat mich ebenfalls geleitet, als ich den Entschluss fasste, dieses Buch zu schreiben. Mit dem deutschen Existenzphilosophen teile ich die Auffassung, dass Philosophie alle angeht. Wenn das so ist, dann haben Philosophen auch die Pflicht, ihre Gedanken so klar und verständlich auszudrücken, dass möglichst jeder sie nachvollziehen kann. Wo das in der Vergangenheit nicht gelungen ist – man denke nur an die kryptischen, mitunter seitenlangen Schachtelsätze eines Immanuel Kant (1724–1804) oder eines Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) –, braucht es Vermittler, die sich bemühen, klar und verständlich auszudrücken, was die jeweiligen Denker gemeint haben könnten. Als ein solcher Vermittler verstehe auch ich mich.

Als Sozialpädagoge und Philosoph ist es mir ein Anliegen, aus dem für Fachfremde kaum zu überblickenden Terrain der Philosophie jene Themen herauszugreifen, die an der Schnittstelle zwischen Philosophie und Sozialer Arbeit liegen. Es sind Themen, die uns tagtäglich in unserer Arbeit betreffen und über die wir alle in der Praxis früher oder später ins Nachdenken – und vielleicht auch ins Philosophieren – kommen. Es sind philosophische Themen, an denen man einfach nicht vorbeikommt: Gerechtigkeit, Autonomie, Freiheit, Verantwortung, Gemeinschaft, Helfen, Sinn.

Das Buch ist so aufgebaut, dass jedes Kapitel einem Philosophen gewidmet ist, dessen Denken in besonderer Weise das Interesse von Fachkräften und Studierenden der Sozialen Arbeit wecken sollte. Zu Beginn jedes Kapitels benutze ich entweder ein Gedankenspiel oder ein konkretes Gedankenexperiment

1 Jaspers, Karl (2008), Einführung in die Philosophie, 27. Aufl., München, S. 9

(in der Philosophie sehr beliebt), um die Leserinnen herauszufordern, sich gedanklich auf das jeweilige Thema einzulassen und ihre eigenen Perspektiven zu reflektieren. Anschließend wird der jeweilige philosophische Begriff als Thema der Philosophiegeschichte vorgestellt und exemplarisch (und zugegebenermaßen selektiv) gezeigt, wie sich die begriffliche Diskussion in verschiedenen Epochen verändert hat. Dabei habe ich versucht, zu allen zentralen Begriffen Positionen aus verschiedenen Epochen (Antike, Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart) zu berücksichtigen.

Diese Darstellung muss zwar notgedrungen etwas oberflächlich bleiben, ist aber notwendig, um den Lesern einen Eindruck von der Breite und Heterogenität des Diskurses zu vermitteln. In der Philosophie geht es schließlich nie darum, ein für alle Mal eindeutige Wahrheiten zu postulieren (auch wenn dies immer wieder versucht wurde). Hinzu kommt, dass es in der Philosophie – anders als etwa in den Naturwissenschaften – keinen linearen Erkenntnisfortschritt gibt. Was Aristoteles oder Platon vor rund 2400 Jahren zur Frage des guten Lebens oder der gerechten Gesellschaft zu sagen hatten, ist heute inspirierend und aktuell wie eh und je – im Gegensatz zum medizinischen oder physikalischen Wissen von damals, das in vielen Bereichen längst überholt ist. Philosophische Fragen hingegen behalten ihre Relevanz, da sie sich in der Regel nicht einfach durch neue empirische Erkenntnisse erledigen, sondern immer wieder neu gestellt und diskutiert werden müssen.

Am Ende des jeweiligen ersten Kapitelabschnitts werde ich noch einmal auf das Gedankenspiel bzw. Gedankenexperiment vom Kapitelanfang zurückkommen.

Es folgen knapp gehaltene biografische Hinweise zu den jeweiligen Philosophen und ein Blick auf den historischen Kontext. Anschließend werden die zentralen Begriffe und Ideen erläutert und die Relevanz dieser Positionen, Ideen und Konzepte für die Soziale Arbeit diskutiert. Jedes Kapitel schließt mit drei Anregungen zum Weiterdenken.

Die Auswahl der philosophischen Grundbegriffe basiert auf der Überzeugung, dass die Soziale Arbeit eine Disziplin ist, die tief in den Grundfragen des Menschseins verwurzelt ist. Jeder dieser Begriffe repräsentiert eine Schlüsselperspektive, die sowohl für das Verständnis individueller Lebenslagen als auch für die Analyse gesellschaftlicher Strukturen unverzichtbar ist. Zugleich sind die Begriffe durch einen inneren Zusammenhang miteinander verbunden, da sie unterschiedliche Aspekte menschlicher Existenz und sozialer Interaktion beleuchten, die sich gegenseitig bedingen und ergänzen.

Die Begriffe Freiheit (Sartre) und Autonomie (Kant) stehen für die individuellen Grundlagen des Menschseins: die Fähigkeit, selbstbestimmt zu handeln, Entscheidungen zu treffen und Verantwortung für das eigene Leben zu übernehmen. Sie werfen die Frage auf, inwieweit der Mensch in einer Welt, die zugleich von äußeren Zwängen und inneren Begrenzungen geprägt ist, handlungsfrei ist. Ergänzt wird diese Dimension durch die Begriffe Macht und Wissen (Foucault) sowie Gemeinschaft (Aristoteles). Sie verdeutlichen, dass individuelles Handeln immer in soziale und kulturelle Strukturen eingebettet ist.

Die Themen Geschlechtergerechtigkeit (de Beauvoir) und soziale Gerechtigkeit (Nussbaum) erweitern diese Perspektive, indem sie auf spezifische Ungleichheiten und strukturelle Barrieren hinweisen, die individuelle Freiheit und soziale Teilhabe einschränken können. Hier wird der Bezug zur Praxis der Sozialen Arbeit besonders deutlich, da diese Begriffe sowohl die Reflexion über die individuellen Bedingungen eines guten Lebens als auch die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse fördern, um Chancengerechtigkeit und Würde für alle Menschen zu ermöglichen.

Die ethischen Grundbegriffe des Helfens (Schweitzer), der Nächstenliebe (Thomas von Aquin) und der Verantwortungsethik (Levinas) zeigen, dass Soziale Arbeit nicht nur eine Frage der individuellen Kompetenz oder Methodik ist, sondern tief durch ethische Fragen und Ansprüche geprägt ist. Sie fordern uns auf, uns mit der moralischen Verpflichtung gegenüber dem Anderen auseinanderzusetzen und das Spannungsfeld zwischen Hilfe, Kontrolle und Verantwortung zu reflektieren. Schließlich verweisen Kommunikation und Diskurs (Habermas) auf die Notwendigkeit, gesellschaftliche Prozesse durch Verständigung und Partizipation zu gestalten, während der Sinnbegriff (Frankl) die wohl tiefste Frage nach der menschlichen Existenz aufwirft. Wie können Menschen – insbesondere in schwierigen Lebenssituationen – eine Perspektive finden, die ihnen Sinn, Orientierung und Halt gibt?

Zusammen bilden diese Begriffe eine Art philosophisches Begriffsnetz, das die Grundlagen der Sozialen Arbeit aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet: vom individuellen Handeln über die Reflexion gesellschaftlicher Strukturen bis hin zur ethischen Verantwortung. Sie sind keine isolierten Begriffe, sondern greifen ineinander, indem sie die Verbindung zwischen Individuum, Gesellschaft und Ethik herstellen. Aus diesem Grund ließen sich thematische und begriffliche Überschneidungen nicht ganz vermeiden. Die Auswahl der Themen in diesem Buch spiegelt somit auch mein Selbstverständnis der

Sozialen Arbeit wider: eine Profession, die sich im Spannungsfeld zwischen individueller Hilfe und gesellschaftlichem Wandel bewegt und dabei auf ein reflektiertes Verständnis der menschlichen Existenz angewiesen ist. Das Buch widmet sich diesen Grundbegriffen mit dem Ziel, den Leser nicht nur theoretisches Wissen zu vermitteln, sondern sie auch anzuregen, ihre praktische Arbeit philosophisch fundiert und reflektiert zu gestalten.

Unser philosophischer Grundkurs beginnt mit dem Thema Freiheit – ein Begriff, der im Zentrum des existenzialistischen Denkens von Jean-Paul Sartre (1905–1980) steht. Freiheit ist für Sartre nicht nur die Abwesenheit von Zwängen, sondern die Grundlage der menschlichen Existenz überhaupt. Gerade hier finden sich wertvolle Anknüpfungspunkte für die Soziale Arbeit, wie wir sehen werden, insbesondere wenn es darum geht, Menschen zu ermutigen, eigene Entscheidungen zu treffen und Verantwortung für ihr Leben zu übernehmen, aber auch, um die Ambivalenzen und Widersprüche zu erkennen und zu benennen, die ein undifferenziertes Verständnis von Freiheit mit sich brächte.

Von der Freiheit führt der Weg zur Bedeutung von Gemeinschaft – ein Thema, mit dem sich bereits Aristoteles (384–322 v. Chr.) in der Antike intensiv auseinandergesetzt hat und dessen Ideen bis heute fortwirken. Seine Vorstellung vom Menschen als „zoon politikon“, also als soziales und politisches Wesen, macht deutlich, wie eng unser individuelles Wohl mit dem der Gemeinschaft verbunden ist. Gerade in einer Profession wie der Sozialen Arbeit, die darauf abzielt, Gemeinschaften zu stärken und Menschen und gesellschaftliche Ressourcen miteinander zu vernetzen, zeigt sich die mögliche Relevanz des aristotelischen Denkens.

Das nächste Kapitel ist der Autonomie gewidmet, wie sie Immanuel Kant in seinen ebenso imposanten wie schwer verständlichen Hauptwerken im 18. Jahrhundert entwickelt hat. Kants Verständnis von Autonomie als Grundlage moralischen Handelns bietet einen sehr plausiblen Anknüpfungspunkt für die Soziale Arbeit, die sich tagtäglich darum bemüht, die Autonomie und Würde ihrer Klientinnen zu achten und zu fördern. Am Beispiel des Kategorischen Imperativs wird sich den aufmerksamen Lesern zeigen, wie philosophische Ideen unmittelbar handlungsleitend werden können.

Keine philosophische Einführung, die sich speziell an (angehende) Fachkräfte der Sozialen Arbeit richtet, kommt ohne Michel Foucault (1926–1984) aus. Seine Analysen zeigen, wie eng Macht und Wissen miteinander verwoben sind – ein Aspekt, der nicht nur dann relevant wird, wenn wir gesellschaftliche

(Macht-)Verhältnisse aus der Sozialen Arbeit heraus kritisieren, sondern auch, wenn es darum geht, die von der Sozialen Arbeit selbst ausgeübte Macht kritisch zu reflektieren.

Martha Nussbaum (* 1947) und ihr Fähigkeitsansatz (Capabilities Approach) führen uns weiter zu der Frage, wie soziale Gerechtigkeit hergestellt werden kann und wie diese unmittelbar mit der Frage nach dem guten Leben zusammenhängt. Mit ihrer Auflistung zentraler menschlicher Fähigkeiten lieferte sie einen viel diskutierten Maßstab, um diesem zentralen Ziel der Sozialen Arbeit (wie es auch in der internationalen Definition der Sozialen Arbeit niedergeschrieben ist) nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch gerecht zu werden. Besonders spannend ist hier auch, wie es ihr als Ethikerin gelingt, ihren Ansatz philosophisch von anderen Ansätzen wie dem klassischen Utilitarismus oder der Verfahrensgerechtigkeit liberaler Prägung abzugrenzen.

Nicht wegzudenken in einem philosophischen Grundkurs ist heute natürlich auch die Auseinandersetzung mit Fragen der Geschlechtergerechtigkeit und hier insbesondere die feministische Perspektive auf konstruierte Geschlechterstereotype. Klassisch geworden ist das Werk der französischen Existentialistin Simone de Beauvoir (1908-1986). Die Auseinandersetzung mit ihren Gedanken fordert die Profession Sozialer Arbeit zu emanzipatorischem Handeln und zur kritischen Thematisierung gesellschaftlich vorstrukturierter und konstruierter Erwartungshaltungen auf.

Emmanuel Levinas (1906-1995) konfrontiert uns anschließend mit seiner *Ethik der Verantwortung* und zeigt auf, was es heißt, den Anderen in seiner Einzigartigkeit ernst zu nehmen. Für Levinas ist die Begegnung mit diesem Anderen immer auch eine ethische Herausforderung, die zum Überdenken der eigenen Haltung auffordert. Für die Soziale Arbeit bedeutet dies unter anderem, jeden Menschen in seiner Einzigartigkeit sehen und wahrnehmen zu lernen.

Jürgen Habermas (*1929) steht wie kein anderer Philosoph der Gegenwart für die Bedeutung des Dialoges. Seine *Theorie des kommunikativen Handelns*, die auf Verständigung und rationalen Diskurs zielt, bietet der Sozialen Arbeit ein tragfähiges Modell, um sozialen Zusammenhalt und Teilhabe dialogisch zu fördern. Beispielhaft zeigt sich im lebensweltorientierten Paradigma Sozialer Arbeit die Bedeutung Habermas' für Disziplin und Profession.

Als Nächstes machen wir Halt bei Viktor Frankl (1905–1997). Er führt uns die existenzielle Bedeutung der Sinnsuche vor Augen, die er als die zentrale

Handlungsmotivation des Menschen ansieht. Seine Gedanken sind besonders wertvoll, wenn es darum geht, Menschen in existenziellen Sinnkrisen zu begleiten, die überall auf dem Lebensweg auftreten können. Er zeigt, wie auch in Zeiten größter Not – selbst in Situationen unabänderlichen Leides – ein tieferer Sinn gefunden werden kann.

Abschließend widmen wir uns dem mittelalterlichen Benediktinermönch Thomas von Aquin (1225–1274), der das Thema des Helfens im Rahmen der Tugend der Nächstenliebe beleuchtet hatte. Helfen ist für ihn eine Einheit aus Haltung und Handlung, die einem ethischen Selbstverständnis entspringt. Dieses ist freilich tief in seinem christlichen Gottes- und Weltbild verwurzelt. Gleichwohl bietet sein Denken auch aus einer Perspektive, die die Religion transzendiert, eine fruchtbare Grundlage zur philosophischen Reflexion.

Zum Schluss folgt noch ein kurzer Epilog.

Wie jedes philosophische Buch will auch dieses keine endgültigen Antworten liefern, sondern dazu einladen, philosophische Begriffe und Ideen als Werkzeuge zu nutzen, um die eigene Praxis zu reflektieren und den Blick vielleicht auch einmal über den Tellerrand hinauszurichten – jenseits eingeschliffener Denkmuster und Routinen. Das Buch soll Raum öffnen für neue Perspektiven, frische Impulse und – hoffentlich – eine anhaltende Neugier auf die großen Fragen des Lebens innerhalb und außerhalb der Sozialen Arbeit.

1.2. Was ist Philosophie? Eine persönliche Perspektive zum Einstieg

Im Jahr 2009, zu diesem Zeitpunkt war ich bereits seit vier Jahren als Sozialarbeiter berufstätig, beschloss ich, ein Studium der Philosophie aufzunehmen. Diese Entscheidung war kein spontaner Impuls, sondern das Ergebnis einer jahrelangen inneren Auseinandersetzung, die mich seit meiner Jugend beschäftigt hatte. Vor allem die Frage nach dem Sinn des Lebens ließ mich einfach nicht los. Spätestens mit dem Übergang von der Jugend ins Erwachsenenalter um die Jahrtausendwende hatte ich existenziell damit zu kämpfen: Was ist der Sinn des Lebens, ja des Universums – und gibt es ihn überhaupt? Wofür lohnt es sich, morgens aufzustehen, wenn man einmal angefangen hat, alles infrage zu stellen? Diese Fragen waren existenziell, da sie in mir einen stetig wachsenden Leidensdruck auslösten, hinter dem andere Lebensinhalte zeitweise völlig verblassten.

Da sich offensichtlich schon viele Menschen vor mir mit diesen Fragen auseinandergesetzt und ihr geistiges Ringen unter anderem in Form von Büchern dokumentiert haben, habe ich mich auf eine ausgedehnte literarische Reise begeben. Ich las und las und las – zeitweise bis zu einem Dutzend Bücher parallel. Diese intensive Beschäftigung führte mich Ende 2007 zu Viktor Frankl. Der Arzt und Psychologe sollte sowohl meinen philosophischen Weg als auch mein berufspraktisches Handeln als Sozialpädagoge wie kein anderer prägen. Frankls Überzeugung, dass der Mensch auch unter widrigsten Umständen einen Sinn im Leben finden kann, fasziniert mich bis heute. Seine Feststellung, dass wir als Menschen immer schon auf der Suche nach Sinn sind, ja von einem *Willen zum Sinn* geprägt sind, hat mich sehr erleichtert. Zu lesen, dass Zweifel am Sinn des Lebens kein Zeichen einer Depression sein müssen, sondern etwas zutiefst Menschliches sind, war für mich wie eine Befreiung. Nicht zuletzt deshalb habe ich Viktor Frankl in diesem Buch ein eigenes Kapitel gewidmet, denn sein Denken bietet viele Anknüpfungspunkte für die Profession der Sozialen Arbeit, von denen Professionelle und Klienten gleichermaßen profitieren können.

Frankl und seine Logotherapie waren der Anfang. Durch ihn bekam ich auch einen tieferen Zugang zu anderen philosophischen Themen jenseits der Sinnfrage. Meine existentielle Verzweiflung an der Sinnfrage wich mehr und mehr einer ungeahnten Neugier auf die ganze Bandbreite philosophischer Themen. Was ist die Welt? Wie entsteht Wissen? Kann man Gott beweisen? Was ist das Wesen des Menschen? Gibt es einen freien Willen? Warum gibt es etwas und nicht nichts?

Je tiefer ich in die Welt dieser Fragen eintauchte, desto mehr spürte ich, wie sich meine Sicht auf die Welt veränderte. Das geistige Dickicht begann sich langsam zu lichten. Nicht, dass ich konkrete, endgültig überzeugende Antworten auf meine Fragen gefunden hätte! Allein die Erkenntnis, dass man sich diesen Fragen überhaupt sinnvoll und systematisch stellen kann – und dass man dabei auf eine Fülle von großartigen und spannenden Vorarbeiten zurückgreifen kann, die die Philosophie in ihrer Geschichte hervorgebracht hat – ließ mich innerlich aufhorchen und gab mir – ohne jede Übertreibung – neuen Lebensmut.

Im Grunde war es ein Staunen, das in mir wuchs. Ein Staunen, das, wie uns schon Aristoteles gelehrt hat, am Anfang jeder Philosophie steht. Es ist der Moment, in dem man erkennt, dass vieles, was man für selbstverständlich gehalten hat, es bei genauerem Hinsehen gar nicht ist. Philosophie beginnt

genau hier: mit dem Mut, vermeintlich Gegebenes infrage zu stellen und sich für andere Perspektiven zu öffnen. Dann erkennen wir möglicherweise, dass das, was wir lange für selbstverständlich gehalten haben, in Wirklichkeit voller Rätsel, Ambivalenzen und Widersprüche ist. Dieses Staunen ist die eigentliche Triebfeder des philosophischen Nachdenkens.

Philosophieren als praktische Tätigkeit: Zwischen Denken lernen und Leben lernen

Die philosophische Ausbildung, die ich an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München erhalten habe, hat mir sehr dabei geholfen, mein Staunen einerseits zu vertiefen und andererseits zu ordnen sowie mein Nachdenken in systematischere Bahnen zu lenken. „Denken lernen“ – so lautete das Motto und Ziel des Jesuitenordens mit seiner Hochschule. Doch die Hochschule war für mich nicht nur ein Ort des Denkens, sondern auch des Zweifelns. Ein fruchtbarer Zweifel, der erhellend wirkte. Denn die Philosophie fordert uns auf, vermeintliche Wahrheiten zu hinterfragen und uns stets zu fragen: Stimmt das wirklich? Muss es so sein? Gibt es andere, vielleicht stringendere Wege, die Wirklichkeit zu erfassen und zu beschreiben?

Dieser Zweifel richtet sich nicht nur auf die Antworten auf die großen metaphysischen Fragen der Philosophie, sondern auch auf die Selbstverständlichkeiten des Alltags, auf die kleinen, oft unbemerkten Annahmen, die unser durch Routinen und Regeln geprägtes Denken und Handeln leiten. Warum folgen wir bestimmten gesellschaftlichen Normen, ohne sie je zu hinterfragen? Warum gehen wir oft unbewusst davon aus, dass unsere Vorstellung von Glück die einzig richtige ist? Warum glauben wir oft, unser Weltbild oder unsere Identität sei in Stein gemeißelt? Und was passiert, wenn wir die Sicherheit des Vertrauten aufgeben und uns die Freiheit nehmen, anders über die Welt oder uns selbst zu denken und zu handeln?

Luc Ferry, ein zeitgenössischer französischer Philosoph, hat diesen Weg des Denkens in seinem gleichnamigen Werk als „Leben lernen“ beschrieben (Ferry 2009) – und ich kann ihm nur zustimmen. Philosophie ist nicht nur eine intellektuelle Übung, sondern eine Art, das Leben durch Vorleistung von Denken und Reflektieren bewusst zu gestalten. Dieser Prozess des Lebenslernens ist nie abgeschlossen. Aber gerade das macht die Philosophie so faszinierend und zugleich so unendlich wertvoll. Sie ist ein ständiges Ringen um Klarheit in einer alles andere als klaren Welt und zugleich ein Weg, das eigene Leben bewusster und vielleicht auch weiser zu führen. Im stressigen Alltag mag es

manchen als reiner Luxus erscheinen, sich die Zeit und Muße zu nehmen, um zu philosophieren, aber wer es wagt, wird womöglich mit wertvollen Einsichten belohnt.

1.3. Die Philosophie und einige ihrer Disziplinen

Philosophie ist jedoch nicht nur eine Form des Nachdenkens oder eine Art, sein Leben zu führen, sondern auch eine Wissenschaft, die systematisch gelehrt, gelernt und erforscht werden kann. Sie arbeitet mit klar benennbaren Methoden – beispielsweise der logischen Analyse, der Phänomenologie oder der Hermeneutik – um die grundlegendsten Fragen des Seins zu erörtern. Um diesem Anspruch in seiner Breite und Tiefe gerecht zu werden, hat sie sich im Laufe der Zeit in verschiedene Teilgebiete aufgespalten, die heute einen Wissenskanon bilden. Jede dieser Teilgebiete untersucht unterschiedliche Dimensionen und Objekte unseres Denkens, Handelns und Seins. In dieser Arbeit werden wir immer wieder auf diese verschiedenen Bereiche stoßen, weshalb die wichtigsten hier kurz skizziert werden sollen.

1.3.1 Metaphysik: Die Frage nach dem Sein

Der Begriff *Metaphysik* hat seinen Ursprung bei Aristoteles, erhielt jedoch erst nachträglich seine heute gebräuchliche Bezeichnung. Aristoteles selbst verwendete den Ausdruck „erste Philosophie“ (*prôtē philosophía*), die sich mit den grundlegenden Prinzipien und Ursachen des Seins auseinandersetzt. Die Bezeichnung *Metaphysik* etablierte sich, da die entsprechenden Abhandlungen in der antiken Edition hinter den physikalischen Schriften (*tà metaphysika* – das, was nach der Physik kommt) angeordnet waren. Inhaltlich richtet sich der Blick in der aristotelischen Metaphysik auf das Sein in seiner umfassendsten Form (to on hêi on), also auf die elementarsten Strukturen der Wirklichkeit, die sich den spezialisierten Zugängen einzelner Disziplinen wie Physik oder Ethik entziehen.

Die Metaphysik zählt insofern zu den ältesten und grundlegendsten Disziplinen der Philosophie (einführend siehe Rapp 2016). Seit der Antike beschäftigt sie sich mit den fundamentalsten Fragen unserer Wirklichkeit und unseres Seins. Sie stellt die Frage: Was bedeutet es, dass etwas existiert? Und welche Strukturen und Prinzipien liegen der Welt zugrunde, die wir tagtäglich erleben? Anders als die Naturwissenschaften, die sich auf das Messbare und Beobachtbare konzentrieren, wagt die Metaphysik den Blick hinter alles Sinnliche.

Was meinen wir, wenn wir sagen: „Ich bin ich“? Bedeutet dieses *Ich* lediglich die Summe unserer körperlichen Bestandteile – Organe und Zellen, die sich unaufhörlich erneuern? Oder umfasst es vielmehr das Bewusstsein von uns selbst und all die damit einhergehenden Erinnerungen? Oder gibt es womöglich etwas, das weder rein körperlich noch rein geistig ist – ein unveränderliches Selbst oder gar eine unsterbliche Seele? Während sich die Biologie mit dem Leben in all seinen Formen und Einheiten – von der Zelle bis zum Ökosystem – beschäftigt, fragt die Metaphysik u. a., was die Identität des Menschen trotz ständiger Veränderung konstant hält. Sie sucht nach den tieferen Zusammenhängen, nach dem, was unser Dasein jenseits naturwissenschaftlich fassbarer Phänomene ausmacht.

Ein anschauliches Beispiel ist die Frage nach Ursache und Wirkung. Im Alltag nehmen wir es als selbstverständlich hin, dass jedem Ereignis eine Ursache zugrunde liegt. Wenn ein Stein fällt, erklären wir dies mit der Schwerkraft. Doch die Metaphysik gräbt tiefer: Warum verhält es sich so? Gibt es eine Realität jenseits der bekannten Naturgesetze? Was beschreiben Naturgesetze überhaupt – und was nicht? Gibt es ein universelles Prinzip, das alle Kausalzusammenhänge umfasst – oder ist die Vorstellung von Ursache und Wirkung eine grundlegende Gegebenheit, die sich unserem vollständigen Verständnis entzieht?

Diese Überlegungen münden zwangsläufig in die Frage nach dem Anfang allen Seins: Was liegt allem zugrunde? Oder, um es mit den Worten von Aristoteles zu sagen: Wer oder was war der erste Beweger?

Die Metaphysik unterteilt sich in mehrere Bereiche. Die Ontologie fragt nach dem Wesen des Seins: Was bedeutet es, dass etwas ist? Ist Sein eine Eigenschaft wie Farbe oder Größe – oder etwas Grundsätzlicheres? Die Kosmologie richtet den Blick auf das Ganze: Hat das Universum einen Anfang? Ist es endlich oder unendlich? Besteht es aus Zufall oder folgt es einer Ordnung, die wir vielleicht nie ganz begreifen werden?

Wichtig dabei ist: Metaphysik ist keine Naturwissenschaft. Sie misst nicht und experimentiert nicht. Aber sie denkt über das nach, worauf die Naturwissenschaft aufbaut. Sie ist gewissermaßen das Nachdenken über das Denken, über das, was wir zu wissen glauben. Ein philosophischer Blick hinter die Kulissen der Wirklichkeit.

1.3.2. Erkenntnistheorie: Die Frage nach dem Wissen

Die Erkenntnistheorie (einführend z. B. Schnädelbach 2013), auch Epistemologie genannt, beschäftigt sich mit der Frage, was Wissen ausmacht und wie wir es erlangen. Was heißt es überhaupt, etwas zu wissen? Welche Wege führen zu verlässlichen Einsichten – unsere Sinne, unser Verstand oder unser Gedächtnis? Zentral ist die Suche nach dem Maßstab für Gewissheit: Wann dürfen wir sagen, dass wir etwas wirklich wissen? Und wo verlaufen die Grenzen unseres Verstehens?

Ein einfaches Beispiel veranschaulicht dies: Stell dir vor, du siehst einen Löffel, der in einem Glas Wasser steckt. Für dein Auge wirkt der Löffel plötzlich verbogen, als hätte er einen Knick bekommen. Doch sobald du ihn herausziehst, ist er wieder gerade. Was ist hier los? Täuscht dich dein Auge – oder zeigt es dir eine andere Wahrheit? Die Erkenntnistheorie befasst sich genau mit dieser Frage: Können wir unseren Sinnen trauen? Und wenn nicht, worauf sollen wir uns stützen, um zu erfahren, wie die Welt wirklich ist?

Die Erkenntnistheorie soll uns dabei helfen, zwischen dem, was wir erleben, und der Wirklichkeit zu unterscheiden. Sie bringt uns dazu, zu prüfen, ob unsere Wahrnehmung die Welt so zeigt, wie sie an sich ist (Kant), oder ob wir es mit einer durch unsere Sinne geprägten und durch die Struktur unseres Denkens geformten Deutung zu tun haben.

Überlegungen wie diese haben immer wieder zu spannenden Grundsatzdebatten geführt, etwa zwischen den Rationalisten und den Empiristen. Die Rationalisten – wie René Descartes (1596–1650) – behaupten, dass wahres Wissen vor allem durch den Gebrauch der Vernunft entsteht, unabhängig von den Sinnen. Descartes' berühmter Satz *Cogito ergo sum* (Ich denke, also bin ich) ist ein Paradebeispiel: Er zeigt, dass es Dinge gibt, die wir allein durch das Denken erkennen können, ohne auf unsere Sinneswahrnehmungen angewiesen zu sein. Dazu zählen mathematische Wahrheiten wie die, dass eine gerade Linie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten ist, oder logische Schlüsse wie der, dass, wenn alle Menschen sterblich sind und Sokrates ein Mensch ist, auch Sokrates sterblich sein muss.

Im Gegensatz dazu stehen die Empiristen wie John Locke (1632–1704). Sie argumentieren, dass alles Wissen letztlich aus sinnlicher Erfahrung stammt. Erst durch das, was wir sehen, hören und fühlen, entwickeln wir ein Verständnis der Welt. Der Konflikt zwischen Rationalisten und Empiristen hält in der philosophischen Debatte bis heute an.

Im Laufe der Zeit sind weitere erkenntnistheoretische Denkrichtungen entstanden, wie etwa der Konstruktivismus in seinen unterschiedlichen Ausprägungen. Kurz gefasst besagt dieser, dass Wissen nicht einfach entdeckt, sondern vom erkennenden Subjekt aktiv konstruiert wird. Demnach entsteht Wissen nicht nur durch passives Beobachten, sondern ist eine kreative geistige Leistung, die das denkende Ich von der restlichen Natur unterscheidet.

Warum ist das nun relevant? Weil die Erkenntnistheorie uns dazu anleitet, unsere Wissensquellen kritisch zu hinterfragen. Sie schärft unser Bewusstsein dafür, dass das, was wir für Wissen halten, nicht immer so sicher und klar ist, wie es uns bisweilen erscheint. Und genau dieses kritische Denken hilft uns, fundiertere Entscheidungen zu treffen – gerade in einer komplexen und oft unübersichtlichen Welt. Dies gilt nicht nur für die Philosophie, sondern auch für praktische Bereiche wie die Soziale Arbeit. Denn wer besser versteht, wie Wissen entsteht, kann besser auf die Herausforderungen reagieren, die sich aus den vielfältigen Perspektiven und Lebensrealitäten anderer Menschen ergeben.

1.3.3. Wissenschaftstheorie

Unmittelbar an die Erkenntnistheorie schließt sich mit der Wissenschaftstheorie eine weitere philosophische Disziplin an, die, ebenso wie die philosophische Anthropologie, zu den jüngeren Disziplinen gezählt werden kann (vgl. Chalmers 2006). Während in den Natur- und Geisteswissenschaften jeweils konkrete Phänomene untersucht werden, versucht die Wissenschaftstheorie, die Methoden, Strukturen und Begriffe dieser Disziplinen kritisch zu hinterfragen. Sie bietet einen Reflexionsraum, in dem Wissenschaft über sich selbst nachdenkt – darüber, was sie tut, wie sie es tut und welche Geltungsansprüche sie mit dem von ihr geschaffenen Wissen erheben kann.

In ihrer Geschichte hat die Wissenschaftstheorie verschiedene Strömungen hervorgebracht, die jeweils eigene Vorstellungen vom Verlauf des wissenschaftlichen Fortschritts haben. Eine frühe, einflussreiche Richtung war der Positivismus, der vor allem in der sogenannten Wiener Schule – beispielsweise durch Rudolf Carnap (1891–1970) und Moritz Schlick (1882–1936) – Gestalt annahm. Hier galt lange Zeit die Vorstellung, dass Wissenschaft ausschließlich streng empirisch zu arbeiten habe und sich an überprüfbaren Tatsachen orientieren müsse. Eine Theorie gilt dann als wissenschaftlich, wenn ihre Aussagen durch Experimente oder Beobachtungen bestätigt bzw. verifiziert werden kön-

nen. Ein Beispiel hierfür ist die klassische Newtonsche Mechanik, die durch empirische Messungen bestätigt wurde und lange Zeit als unumstößlich galt.

Karl Popper (1902–1994), der nicht unmittelbar zum Wiener Kreis gehörte, entwickelte mit seinem Falsifikationismus einen Gegenentwurf: Er hielt Verifikation für problematisch, da eine Theorie durch noch so viele bestätigende Beobachtungen nicht endgültig bewiesen werden kann. Stattdessen sollte Wissenschaft darauf abzielen, Theorien aktiv zu widerlegen – also zu falsifizieren. Eine Theorie gilt demnach nur so lange als gültig, bis sie durch ein Gegenbeispiel oder widersprechende Daten widerlegt wird. Ein Beispiel hierfür ist die klassische Physik, die durch die Quantenmechanik und die Relativitätstheorie herausgefordert wurde. Beide Theorien haben gezeigt, dass die Newtonschen Gesetze nicht in allen Bereichen der Physik gelten. Dies verdeutlicht, dass wissenschaftliche Erkenntnisse stets der Möglichkeit einer Widerlegung ausgesetzt sein müssen, da sie sonst ihre Wissenschaftlichkeit verlieren. In diesem Sinne kritisierte Popper auch Denksysteme wie den Marxismus und die Psychoanalyse, da sie sich gegen Falsifikation immunisierten. Der sogenannte wissenschaftliche Marxismus erklärte gesellschaftliche Entwicklungen so, dass sie stets mit seiner Theorie übereinstimmten, anstatt mögliche Widerlegungen oder Infragestellungen zuzulassen. Widersprüche wurden durch zusätzliche Annahmen ausgeglichen, anstatt sie als Anomalien zu erkennen. Ähnlich verfuhr die Psychoanalyse Freuds, die jedes Verhalten ihrer Patientinnen als Bestätigung ihrer Theorie interpretierte – sei es als direkte Manifestation eines unbewussten Konflikts oder als Widerstand dagegen. Da solche Systeme keine eindeutige Falsifikationsmöglichkeit bieten, erfüllen sie nach Popper nicht die Kriterien wissenschaftlicher Theorien.

Eine zentrale Wende in der Wissenschaftstheorie wurde von Thomas S. Kuhn (1922–1996) mit seinem 1962 erschienenen Buch *The Structure of Scientific Revolutions* eingeleitet. Kuhn prägte den Begriff des *Paradigmas*, das heißt eines grundlegenden Denkmusters, das von einer wissenschaftlichen Gemeinschaft geteilt wird. Innerhalb eines solchen Paradigmas bewegen sich die Forschenden in der Regel so lange, bis es zu sogenannten Anomalien kommt – Beobachtungen, die nicht mehr sinnvoll innerhalb des Paradigmas erklärt werden können. Häufen sich diese Anomalien, gerät das Paradigma als Ganzes in eine Krise und es kann zu einer wissenschaftlichen Revolution kommen, bei der ein neues Paradigma das alte ablöst. Aus Kuhns Sicht verläuft Forschung also nicht gleichmäßig kumulativ, sondern durchläuft stabile Phasen und zeitweise revolutionäre Umbrüche, in denen sich die Grundlagen der Disziplin verschieben.

Ein modernes Beispiel für Kuhns Paradigmenwechsel ist der Übergang von der klassischen zur Quantenmechanik in der Physik. Anfang des 20. Jahrhunderts stießen Wissenschaftler auf Phänomene wie den Fotoeffekt oder das Doppelspaltexperiment, die sich mit der klassischen Mechanik nicht erklären ließen. Diese Anomalien führten zur Entwicklung eines völlig neuen theoretischen Rahmens: der Quantenmechanik. Während die klassische Physik von deterministischen Gesetzmäßigkeiten ausging, stellte die Quantenmechanik Wahrscheinlichkeiten und Unschärfen ins Zentrum. Dieser Wechsel markierte eine wissenschaftliche Revolution. Anfangs waren jedoch nicht alle in der Scientific Community bereit, diesen Paradigmenwechsel mitzugehen. Doch mit der Zeit starben die Verfechter des alten Paradigmas aus und irgendwann war der Punkt erreicht, an dem alle in der Community den Kern der Quantenmechanik anerkannten. Zumindest solange, bis wir wieder auf Anomalien stoßen und sich das wissenschaftliche Paradigma erneut wandelt.

Auf Kuhn aufbauend ist Imre Lakatos (1922–1974) ein weiterer bedeutender Wissenschaftstheoretiker. Mit seinem Modell von Forschungsprogrammen (Lakatos 1978) geht er davon aus, dass Theorien nicht an einem einzigen Gegenbeispiel scheitern, sondern dass es einen harten Kern von Annahmen gibt, der geschützt wird, solange die Forschenden fruchtbare Erweiterungen und Hilfsthesen formulieren können. Für Lakatos ist eine Theorie dann ein progressives Forschungsprogramm, wenn sie neue Vorhersagen und kreative Problemlösungen ermöglicht. Wenn ein Forschungsprogramm an seine Grenzen stößt, kann es durch ein anderes ersetzt werden – doch dieser Übergang ist oft kompliziert und wird von persönlichen Eitelkeiten sowie anderen sozialen und politischen Faktoren begleitet.

Ganz anders Paul Feyerabend (1924–1994): In *Against Method* (Feyerabend 1975) entwickelte er eine radikale Kritik an allen Versuchen, die Wissenschaft als einheitlich und rational geordnet darzustellen. Sein bekanntestes Schlagwort lautet: „Anything goes!“ – eine Zuspitzung, die besagt, dass es in der realen Geschichte der Wissenschaft nie die eine Methode gegeben hat, sondern dass auch verschiedene Strategien, Überzeugungen und Irrtümer zum Erfolg führen können. Feyerabend plädiert für eine methodologische Anarchie, da seiner Meinung nach zu strenge Regeln Innovationen eher behindern als zu neuen Erkenntnissen führen.

Die Wissenschaftstheorie ist also ein ziemlich vielfältiges Unterfangen und die Bezeichnung „Theorie“ irreführend. Ob man eher in der Tradition des Positivismus steht, Poppers kritischem Rationalismus folgt, Kuhns revolutionärem

Wissenschaftsverständnis den Vorzug gibt, Lakatos' Forschungsprogramme im Blick hat oder sich von Feyerabends radikaler methodologischer Offenheit inspirieren lässt – immer geht es darum, die Prozesse, in denen neues Wissen entsteht, besser zu verstehen und kritisch zu hinterfragen.

Diese Reflexion ist heute wichtiger denn je. Angesichts hochspezialisierter Forschung, globaler Herausforderungen und gesellschaftlicher Kontroversen über die Interpretation wissenschaftlicher Ergebnisse stehen nicht nur die Glaubwürdigkeit, sondern auch die Leistungsfähigkeit des Wissenschaftsbetriebs auf dem Prüfstand. Es greift eine spürbare Wissenschaftsskepsis um sich, weil vielfach nicht klar ist, was Wissenschaft kann und was nicht, was ihr Anspruch ist und wo ihre Grenzen liegen.

Damit wird auch deutlich, warum die häufig von Politikern erhobene Forderung, der Wissenschaft zu folgen (besonders während der Corona-Pandemie eine allzu beliebte Floskel), problematisch sein kann. Wissenschaft ist kein monolithisches Gebilde mit einer einzigen Wahrheit, sondern ein dynamischer Prozess, in dem sich unterschiedliche Theorien, Paradigmen und methodische Ansätze gegenüberstehen. Die Vorstellung, Wissenschaft könne eindeutige und unumstößliche Handlungsanleitungen für politische Entscheidungen liefern, ignoriert ihre inhärente Unsicherheit und den ständigen Wandel wissenschaftlicher Erkenntnisse. Gerade bei komplexen gesellschaftlichen Fragen – wie etwa der Abwägung der medizinischen und sozialen Folgen einer Pandemie – existieren häufig konkurrierende wissenschaftliche Modelle, die unterschiedliche Lösungsansätze nahelegen. Wissenschaftliche Erkenntnisse sind daher eine wichtige Grundlage für politische Entscheidungen, ersetzen aber nicht den gesellschaftlichen und ethischen Diskurs, der über ihre Anwendung geführt werden muss.

1.3.4. Logik: Die Kunst des richtigen Denkens

Die Logik ist eine formale Disziplin der Philosophie, die sich damit befasst, wie wir klar und nachvollziehbar denken und argumentieren. (zur Einführung z. B. Ender 2023) Ihr Fokus liegt auf den Strukturen und Regeln, die sicherstellen, dass Schlussfolgerungen tatsächlich aus den zugrunde liegenden Annahmen hervorgehen und nicht das Ergebnis fehlerhafter Überlegungen sind.

Im Gefüge der philosophischen Disziplinen nimmt die Logik eine besondere Stellung ein. Während sich andere Bereiche inhaltlichen Fragestellungen widmen, befasst sich die Logik mit dem Denken selbst, genauer gesagt mit den

Regeln des folgerichtigen Schließens. Ohne diese Grundlagen verfehlt jede philosophische Überlegung ihr Ziel. Denn wer die Prinzipien logischen Denkens missachtet, bleibt – unabhängig davon, worüber er nachdenkt – bereits im Ansatz stecken.

Während uns die anderen philosophischen Teildisziplinen im weiteren Verlauf des Buches noch öfter begegnen werden, ist das bei der Logik nicht der Fall. Gleichwohl bleibt sie durch ihre Regeln des richtigen Schließens immer präsent. Aus diesem Grund widme ich mich im Folgenden den Grundprinzipien der Logik etwas ausführlicher, da sie das Handwerkszeug darstellen, auf das wir anschließend stets zurückgreifen können, wenn wir mit dem Philosophieren beginnen.

Deduktive, induktive und abduktive Logik

Die *deduktive Logik* beschreibt eine Art des Schließens, bei der eine Konklusion zwangsläufig aus den vorgegebenen Prämissen hervorgeht – vorausgesetzt, die logische Struktur ist fehlerfrei. Aristoteles verdeutlicht dieses Prinzip in seinem Werk „*Analytica Priora*“ mit einem bekannten Beispiel (Aristoteles 2007, 71a1 ff.). Aus den Aussagen „Alle Menschen sind sterblich“ und „Sokrates ist ein Mensch“ folgt notwendig: Sokrates ist sterblich.

Diese Form des Denkens nennt man *deduktiv*: Sie nimmt allgemeine Annahmen als Ausgangspunkt und leitet daraus eine zwingende Schlussfolgerung für den Einzelfall ab. Dabei sind zwei Dinge entscheidend: Zum einen müssen die Prämissen zutreffen und zum anderen muss die Struktur des Arguments stimmig sein. Die logische Form eines Schlusses beschreibt das abstrakte Muster, das die Beziehung zwischen Prämissen und Ergebnis ordnet – losgelöst von konkreten Inhalten.

Denn auch wenn die Prämissen zutreffen, kann eine Schlussfolgerung fehlerhaft sein, wenn die Struktur des Arguments mangelhaft ist. Ein Beispiel für einen fehlerhaften Schluss: Alle Säugetiere haben ein Herz, ein Hund hat ein Herz, also ist ein Hund ein Säugetier. Daraus fälschlich abzuleiten: „Ein Hund ist ein Säugetier, weil er ein Herz hat“, ist jedoch ein Trugschluss.

Das Problem liegt in der Struktur des Arguments: Die Prämissen liefern keine ausreichende Grundlage, um die Zugehörigkeit zur Klasse der Säugetiere zu beweisen. Schließlich besitzen auch Vögel oder Fische ein Herz. Hier zeigt sich der Fehlschluss darin, dass aus zutreffenden Annahmen eine Folgerung gezogen wird, die aus der Struktur des Arguments nicht zwingend hervorgeht.

Eine korrekte logische Form muss garantieren: Wenn die Prämissen stimmen, folgt daraus die Konklusion unausweichlich.

Die *induktive Logik* verfolgt einen anderen Weg des Schließens. Hierbei geht es darum, aus einzelnen Beobachtungen allgemeine Gesetzmäßigkeiten abzuleiten. Wer etwa wiederholt erlebt, dass die Sonne jeden Morgen aufgeht, könnte daraus den Schluss ziehen: „Die Sonne wird auch morgen aufgehen.“ Im Unterschied zur Deduktion bietet eine solche Folgerung jedoch keine absolute Sicherheit. Sie bleibt unsicher, da sie auf Erfahrungen und Wahrscheinlichkeiten beruht. Selbst eine lange Reihe gleichartiger Beobachtungen garantiert nicht, dass sich das Muster immer fortsetzt. Theoretisch könnte ein unvorhergesehenes Ereignis – etwa ein Kometeneinschlag – verhindern, dass wir den nächsten Sonnenaufgang erleben. Die Induktion eröffnet zwar neue Erkenntnisse, bleibt jedoch stets dem Risiko des Irrtums ausgesetzt.

Die *abduktive Logik* stellt einen dritten großen Weg des Schlussfolgerns dar, insbesondere bei der Entwicklung von Hypothesen. Sie zielt darauf ab, die plausibelste Erklärung für beobachtbare Phänomene zu finden. Ein bekanntes Beispiel ist die medizinische Diagnostik: Eine Ärztin bemerkt bei einem Patienten Symptome wie Fieber, Husten und Atembeschwerden. Daraus leitet sie die Hypothese ab: „Der Patient könnte an einer Lungenentzündung leiden, da diese typischerweise solche Anzeichen hervorruft.“ Hier zeigt sich das abduktive Denken: Aus den Befunden (Symptome a, b und c) wird die wahrscheinlichste Erklärung (Lungenentzündung) abgeleitet. Im Unterschied zur Deduktion folgt die Schlussfolgerung hier jedoch nicht zwangsläufig aus den Prämissen. Es handelt sich vielmehr um eine Vermutung, die zwar naheliegend ist, aber offenlässt, dass auch andere Ursachen denkbar sind. Die Stärke der Abduktion liegt darin, eine Hypothese zu formulieren, die sich anschließend überprüfen lässt.

Gerade in der Sozialen Arbeit spielt die abduktive Logik eine entscheidende Rolle, etwa beim Verstehen komplexer Fallkonstellationen. So wie eine Ärztin Symptome deutet, analysiert die Fachkraft in der Sozialen Arbeit Anzeichen in Biografien, Verhaltensweisen oder sozialen Kontexten, um eine tragfähige Hypothese zur gegenwärtigen Lebenslage eines Menschen zu entwickeln.

Das zentrale Anliegen der Logik ist das Aufdecken von Fehlschlüssen, also Denkfehlern, die Schlussfolgerungen ungültig machen, obwohl sie zunächst plausibel erscheinen. Man unterscheidet zwischen formalen Fehlschlüssen, die auf logischen Strukturfehlern beruhen, und informellen Fehlschlüssen, die aus inhaltlichen Fehlern oder rhetorischen Tricks resultieren. Ein Beispiel für

einen formalen Fehlschluss ist der Fehlschluss der Bejahung des Konsequens. Beispiel: „Wenn es regnet, wird die Straße nass.“ Die Straße ist nass, also hat es geregnet. Dies klingt logisch, dabei werden aber andere Erklärungen (z. B. ein Wasserrohrbruch) außer Acht gelassen. Ein Beispiel für einen informellen Fehlschluss ist der Strohmann-Fehlschluss, bei dem die Position eines anderen absichtlich verzerrt wird, um sie leichter angreifen zu können. Wer dafür Beispiele sucht, wird in jeder politischen Talkshow fündig.

Logik hilft uns also aufzudecken, wann wir möglicherweise von falschen Annahmen ausgehen oder wann unsere Argumente nicht so stichhaltig sind, wie wir denken. Das kann der Fall sein, wenn sie weder den Regeln der deduktiven noch der induktiven Logik folgen oder nicht einmal als taugliche Hypothesen im Sinne der abduktiven Logik gelten können. Logik hilft uns also, uns nicht von Gefühlen, Vorurteilen oder scheinbaren Zusammenhängen leiten zu lassen, sondern nachvollziehbare und überzeugende Argumente zu formulieren. Deren Stringenz kann dann mit anderen diskutiert und hinterfragt werden. So entsteht Wissen, das nicht auf tönernen Füßen steht.

1.3.5. Ethik

Die Ethik zählt seit ihren Ursprüngen in der Antike zu den Kernbereichen philosophischer Reflexion. Sie stellt grundlegende Fragen danach, was unser Leben gelingen lässt und wie wir verantwortungsvoll handeln können (vgl. Pieper 2017; Hübner 2024). In ihrer sozialetischen Ausprägung nimmt sie darüber hinaus besonders das Anliegen sozialer Gerechtigkeit in den Blick.

Im Mittelpunkt stehen dabei Vorstellungen davon, was Menschen als gut und erstrebenswert empfinden, sowie die Werte und Normen, an denen sie sich in ihrem alltäglichen Handeln orientieren. Dabei erschöpft sich die Ethik nicht in der bloßen Beschreibung menschlichen Verhaltens. Vielmehr richtet sie ihren Blick tiefer und hinterfragt Beweggründe: Was veranlasst uns zu einer Handlung, was treibt uns innerlich an? Und wodurch gewinnt ein Leben an Tiefe, Sinn und Erfüllung?

Wer ethisch reflektiert, setzt sich bewusst mit den eigenen Prinzipien und Wertvorstellungen auseinander, die das persönliche Handeln prägen. Gerade in der Sozialen Arbeit, in der Entscheidungen oftmals umfangreiche Folgen für das Leben anderer Menschen haben können, bildet ethische Reflexion eine unverzichtbare Grundlage und Orientierung.

Dabei lässt sich die Ethik in drei zentrale Bereiche gliedern:

1. Die *Metaethik* fragt nach der Bedeutung moralischer Begriffe wie „gut“ oder „richtig“ und untersucht, ob moralische Urteile einen objektiven Wahrheitsanspruch besitzen oder vielmehr persönliche Einstellungen und kulturelle Prägungen widerspiegeln.
2. Die *normative Ethik* beschäftigt sich konkret damit, wie Menschen handeln sollten. Sie entwickelt Prinzipien und Kriterien, anhand derer wir beurteilen können, ob eine Handlung moralisch richtig oder falsch ist.
3. Die *angewandte Ethik* schließlich überträgt diese moralischen Prinzipien in konkrete Lebens- und Berufsfelder. Sie widmet sich ethischen Herausforderungen in Praxisbereichen wie Medizin, Wirtschaft und insbesondere der Sozialen Arbeit, um in komplexen Entscheidungssituationen eine hilfreiche Orientierung zu bieten.

Drei normative Ethiken: Deontologie, Utilitarismus und Tugendethik

Die wichtigsten ethischen Ansätze lassen sich in drei große Richtungen gliedern: die deontologische Ethik, den Utilitarismus und die Tugendethik. Jeder dieser Ansätze beleuchtet die Frage, was gutes und richtiges Handeln ausmacht, auf seine Weise und bietet wertvolle Impulse, um ethische Herausforderungen in der Sozialen Arbeit besser zu verstehen und in der Praxis umzusetzen.

Die deontologische Ethik setzt klar definierte Prinzipien und moralische Regeln in den Mittelpunkt. Ihr bekanntester Vertreter, Immanuel Kant, vertrat die Auffassung, dass bestimmte Handlungen unabhängig von ihren Konsequenzen entweder richtig oder falsch sind. Zentral ist hier die Idee der inneren Pflicht: Moralisches Handeln gründet auf Vernunft und Achtung ethischer Grundsätze – selbst wenn dies persönliche Nachteile mit sich bringen könnte.

Der Utilitarismus, geprägt von Denkern wie Jeremy Bentham und John Stuart Mill, bewertet Handlungen danach, welche Folgen sie haben. Eine Handlung gilt dabei als moralisch richtig, wenn sie möglichst viel Glück und möglichst wenig Leid für möglichst viele Menschen hervorbringt. Entscheidend ist der Gedanke, dass moralisches Handeln das Wohl der Gemeinschaft fördert und aktiv Leid reduziert.

Die Tugendethik, die maßgeblich auf Aristoteles zurückgeht, legt den Schwerpunkt weniger auf einzelne Handlungen als vielmehr auf die Entwicklung eines guten Charakters. Sie fragt danach, was es bedeutet, ein guter Mensch

zu sein. Dabei stehen Eigenschaften wie Gerechtigkeit, Mut und Mitgefühl im Vordergrund. Ziel der Tugendethik ist es, Menschen dazu zu befähigen, in verschiedensten Lebenssituationen besonnen und im Einklang mit diesen Charaktereigenschaften zu handeln.

1.3.6. Anthropologie: Die Lehre vom Wesen des Menschen

Immanuel Kant fasste den Kern menschlicher Erkenntnis und Reflexion in drei grundlegenden Fragen zusammen. Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ Hinter diesen Fragen verbirgt sich bei Kant eine vierte, umfassendere Frage: „Was ist der Mensch?“ An diesem Punkt setzt die philosophische Anthropologie an, eine Disziplin, die das Wesen des Menschen ergründet.

Sie geht über einfache Definitionen des Menschen hinaus. Es genügt ihr nicht, ihn lediglich von Tieren oder Pflanzen abzugrenzen. Stattdessen betrachtet sie den Menschen im Spannungsverhältnis von Natur und Kultur, Freiheit und Bestimmung sowie Individualität und Gemeinschaft. Sie versucht, ihn als komplexes, widersprüchliches und vielschichtiges Wesen zu verstehen, das gleichermaßen von biologischen, kulturellen und sozialen Faktoren geprägt wird.

Als eigenständige philosophische Disziplin entstand die philosophische Anthropologie erst im 20. Jahrhundert. In der deutschen Tradition haben vor allem Max Scheler (1874–1928) und Helmuth Plessner (1892–1985) entscheidend zu ihrer Entwicklung beigetragen.

Max Scheler hebt in seiner Anthropologie (Scheler 1916) besonders die geistige Dimension des Menschen hervor. Im Mittelpunkt steht dabei dessen einzigartige Fähigkeit, Werte zu erkennen und zu lieben, wodurch er in eine besondere Beziehung zur Welt tritt. Während Tiere laut Scheler vor allem von Instinkten und Trieben geleitet werden, besitzt der Mensch die Fähigkeit zur inneren Distanzierung von unmittelbaren Bedürfnissen. Er unterscheidet nicht nur zwischen Angenehmem und Unangenehmem, sondern auch zwischen objektiven Werten wie Schönheit, Güte oder Heiligkeit. Gerade diese Fähigkeit sieht Scheler als Ausdruck des menschlichen Geistes, der den Menschen wesentlich von anderen Lebewesen unterscheidet. Scheler versteht den Menschen deshalb als geistiges Wesen, dessen Existenz über rein biologische Aspekte hinausgeht. Besonders hervorzuheben ist die Rolle der Liebe: Sie ermöglicht dem Menschen, über sich hinauszugehen und dem anderen offen zu begegnen. Scheler positioniert den Menschen in einer Zwischenstellung: Er ist weder rein in-

stinktbestimmt noch ausschließlich geistig, sondern verbindet beide Aspekte in sich. Diese Doppelnatur prägt sein Leben und stellt ihn immer wieder vor ethische Herausforderungen.

Einen anderen Ansatz verfolgt Helmut Plessner in seiner Anthropologie (Plessner 1928). Er entwickelt den Begriff der *exzentrischen Positionalität*, um die Sonderstellung des Menschen zu erklären. Während Tiere eine zentrische Positionalität haben – sie stehen in direkter Beziehung zu ihrer Umwelt und ihrem Körper, ohne sich selbst reflexiv zu betrachten –, besitzt der Mensch die Fähigkeit, sich selbst von außen zu betrachten. Er kann sich als handelndes Subjekt begreifen und gleichzeitig aus der Perspektive eines Außenstehenden über sich nachdenken. Diese exzentrische Positionalität führt zu einer grundlegenden Ambivalenz: Der Mensch ist einerseits in seinem Körper verankert und andererseits in der Lage, sich von ihm zu distanzieren. Dies drückt sich unter anderem in der Sprache, in kulturellen Ausdrucksformen und in der Fähigkeit zur Selbstkritik aus. Plessner betont, dass diese besondere Form der Selbstwahrnehmung dem Menschen zwar eine große Freiheit gibt, aber auch eine existentielle Unsicherheit mit sich bringt. Der Mensch muss sich selbst definieren, ist aber zugleich nie ganz mit sich identisch.

Ein zentrales Element in Plessners Anthropologie ist die künstliche Gestaltung der Umwelt. Während Tiere instinktiv reagieren, schafft der Mensch Kultur und Technik, wodurch sich seine Exzentrizität zeigt. Das gibt ihm große Freiheit, bringt aber auch jede Menge Unsicherheiten mit sich.

Sowohl Scheler als auch Plessner beschäftigten sich daher intensiv mit den Grenzen der menschlichen Freiheit. Scheler untersucht, inwieweit die Erkenntnis von Werten den Menschen von biologischen Zwängen befreit. Plessner betrachtet die exzentrische Positionalität dagegen als Quelle von Unsicherheit und Gestaltungskraft. Beide zeigen, dass der Mensch zwischen Natur und Kultur, Trieb und Geist sowie Determination und Freiheit existiert.

1.3.7. Ästhetik: Die Frage nach dem Schönen

Abschließend werfen wir einen kurzen Blick auf die *Ästhetik* als philosophische Disziplin (einführend Reicher 2005). Sie nimmt zwar innerhalb des philosophischen Kanons eher eine randständige Position ein, aus der Perspektive der Sozialen Arbeit ist sie jedoch nicht unbedeutend. Die Ästhetik beschäftigt sich mit Fragen des Schönen und Kunstvollen sowie deren Erleben. Sie untersucht, was uns beispielsweise an Kunstwerken, Naturerscheinungen oder Alltagsgegenständen fasziniert und nach welchen Kriterien wir etwas als schön

oder ästhetisch ansprechend beurteilen – und damit unsere Umwelt einer normativen Bewertung unterziehen.

Ästhetik ist nicht nur eine Frage des subjektiven Geschmacks oder individueller Vorlieben, die in den Bereich des Privaten gehören, sondern auch eine Frage nach den tieferen Strukturen, die unser ästhetisches Empfinden prägen. Zentral ist dabei die Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven Zugängen zur Ästhetik. Während einige Theorien – etwa die von Platon oder Immanuel Kant – Schönheit als inhärente Eigenschaft von Gegenständen begreifen, sehen andere, wie Friedrich Nietzsche oder Theodor Adorno, Schönheit als Ergebnis individueller Wahrnehmung und Interpretation im kulturellen und gesellschaftlichen Kontext. Für die ästhetische Erfahrung ist die Rolle der sinnlichen Wahrnehmung und der Emotionen entscheidend. Ein ästhetisches Urteil erfordert, dass wir uns auf etwas einlassen, es aufmerksam betrachten und seine Form, Struktur und Bedeutung in einer ganzheitlichen Erfahrung erfassen.

Mit der Entwicklung der modernen Gesellschaft hat sich die ästhetische Philosophie auf neue Bereiche ausgedehnt. Nicht nur klassische Kunstwerke, sondern auch Alltagsgegenstände, digitale Medien und Phänomene der Popkultur rücken in den Fokus. Moderne Theorien, wie die Ästhetik der Postmoderne – etwa bei Jean-François Lyotard oder Jacques Derrida – beschäftigen sich mit der Auflösung traditioneller Schönheitsvorstellungen und der Pluralität von Stilen und Ausdrucksformen. Interkulturelle Ansätze untersuchen, wie unterschiedliche Kulturen das Schöne definieren und erfahren. Pierre Bourdieus Theorie des Habitus (vgl. Bourdieu 1979) zeigt, dass ästhetische Vorlieben und Bewertungen sozial geprägt sind und mit gesellschaftlichen Machtverhältnissen zusammenhängen.

In der heutigen digitalen Welt spielt die ästhetische Wahrnehmung eine noch größere Rolle. Soziale Medien wie Instagram oder TikTok leben von visuellen Inszenierungen und beeinflussen unser Verständnis von Schönheit und Kunst. In virtuellen Realitäten und Videospielen nutzen Designerinnen und Entwicklerinnen ästhetische Prinzipien, um immersive Erlebnisse zu schaffen.

Diese Erweiterung des ästhetischen Horizonts zeigt, dass ästhetische Erfahrungen ein wichtiger Teil unseres Lebens sind und uns in den unterschiedlichsten Bereichen – von Architektur und Mode bis hin zu Musikvideos und Street Art – begegnen, auch wenn wir sie nicht immer bewusst wahrnehmen.

1.4. Vorläufiges Fazit: Die Bedeutung der Philosophie und ihrer Disziplinen für die Soziale Arbeit

Nach diesem Schnelldurchlauf durch unterschiedliche Teildisziplinen der Philosophie sollte nun schon ein gewisses Gefühl dafür entstanden sein, wie vielfältige Bezugspunkte zur Sozialen Arbeit (un)mittelbar sicht- und spürbar werden.



Denkanstoß

Stell dir vor, du bist Sozialarbeiterin und stehst vor der Herausforderung, einem Jugendlichen zu helfen, der aufgrund seiner sozialen Herkunft keine Chancen auf dem Arbeitsmarkt sieht und u.a. deshalb am Sinn seines Daseins zweifelt. Gleichzeitig arbeitest du mit einer Bürgerinitiative in einem Stadtteilprojekt, um die lokalen Anwohner in ihrer Autonomie zu stärken und mehr soziale Gerechtigkeit herzustellen. Was verbindet diese scheinbar so unterschiedlichen Aufgaben? Es sind die grundlegenden – und doch so unterschiedlichen – philosophischen Fragen nach sozialer Gerechtigkeit, Autonomie und dem Sinn des Lebens, die sich durch die tägliche Arbeit ziehen. Zugleich sind es drei philosophische Grundfragen, über die die Menschheit seit Jahrtausenden nachdenkt: Was bedeutet soziale Gerechtigkeit? Was ist ein selbstbestimmtes und authentisches Leben? Was ist der Sinn des Lebens?

Diese alltäglichen Herausforderungen und Verstrickungen von Sozialarbeitenden in originär philosophische Fragestellungen zeigen exemplarisch, wie latent und unabweisbar die Soziale Arbeit mit der Philosophie konfrontiert ist. Um diesen Punkt noch konkreter herauszuarbeiten, ist es hilfreich, einen Blick darauf zu werfen, wie sich Soziale Arbeit selbst versteht. Welcher Ausgangspunkt könnte dafür besser geeignet sein, als die internationale Definition Sozialer Arbeit? Dort heißt es (DBSH 2025):

Soziale Arbeit fördert als praxisorientierte Profession und wissenschaftliche Disziplin gesellschaftliche Veränderungen, soziale Entwicklungen und den sozialen Zusammenhalt sowie die Stärkung der Autonomie und Selbstbestimmung von Menschen. Die Prinzipien sozialer Gerechtigkeit, die Menschenrechte, die gemeinsame Verantwortung und die Achtung der Vielfalt bilden die Grundlage der Sozialen Arbeit. Dabei stützt sie sich auf Theorien der Sozialen Arbeit, der Human- und Sozialwissenschaften und auf indigenes Wissen. Soziale Arbeit befähigt und ermutigt Menschen so, dass sie die Herausforderungen des Lebens bewältigen und das Wohlergehen verbessern, dabei bindet sie Strukturen ein.

In der Definition wird betont, dass die Soziale Arbeit sozialen Wandel, soziale Entwicklung und sozialen Zusammenhalt fördert sowie die Autonomie und Selbstbestimmung von Menschen stärkt. Diese Begriffe bilden die zentralen Eckpfeiler der fachlichen Grundlage und Legitimation der Sozialen Arbeit. Soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte und die Achtung der Vielfalt stellen dabei die ethische Orientierung dar.

Obwohl wir alle Vorstellungen von grundlegenden philosophischen Begriffen wie Gerechtigkeit, Sinn, Autonomie, Gemeinschaft, Vernunft, Macht oder dem guten Leben haben, bleiben diese oft intuitiv und wenig reflektiert. Das Philosophieren eröffnet die Möglichkeit, vom bloßen Bauchgefühl zu bewussten, begründeten Positionen zu gelangen, die sowohl theoretisch fundiert als auch praktisch handlungsleitend sein können. Philosophisches Nachdenken hilft, die komplexen und oft widersprüchlichen Realitäten der Sozialen Arbeit klarer zu erkennen und reflektierter damit umzugehen.

Die Metaphysik beschäftigt sich mit grundlegenden Fragen nach dem Wesen und der Identität des Menschen: Handelt er eigenständig oder wird er durch äußere Einflüsse bestimmt? Für die Soziale Arbeit ist das besonders relevant, wenn es darum geht, ob Menschen ihr Leben selbstbestimmt gestalten können oder durch gesellschaftliche Bedingungen eingeschränkt werden. Hier wird deutlich, dass Handlungsfähigkeit nicht allein eine individuelle Angelegenheit ist, sondern stark von den sozialen Umständen abhängt.

Die Erkenntnistheorie befasst sich damit, wie Wissen über soziale Probleme entsteht und wer darüber entscheidet, was überhaupt als problematisch gilt. Vorstellungen davon, was als abweichend oder hilfebedürftig gilt, entstehen selten aus neutralen Beobachtungen. Sie spiegeln vielmehr gesellschaftliche Machtstrukturen wider. Deshalb ist ein kritisches Bewusstsein für die Soziale Arbeit wichtig, um nicht ungewollt autoritäre oder bevormundende Denkmuster zu verstärken.

Die Wissenschaftstheorie analysiert, welche Erkenntnismodelle in der Sozialen Arbeit dominieren und wie wissenschaftliche Aussagen entstehen. Zwar ist evidenzbasierte Praxis ein wichtiges Konzept, doch sollte es nicht unkritisch übernommen werden. Entscheidender als die reine Wirksamkeit ist die Frage, wer darüber bestimmt, welche Ziele verfolgt werden und was als erfolgreich gilt. Wissenschaftliche Standards spiegeln also immer auch Werturteile und gesellschaftliche Interessen wider.

Die Logik hilft dabei, überzeugend zu argumentieren und Denkfehler zu vermeiden. Dies ist besonders wichtig, wenn Fachkräfte der Sozialen Arbeit ihre Positionen in politischen Diskussionen oder öffentlichen Debatten vertreten wollen. Klare und nachvollziehbare Argumente verleihen Glaubwürdigkeit und schützen davor, in populistische Vereinfachungen oder logische Trugschlüsse zu geraten.

Die Ethik bietet Orientierung bei moralisch anspruchsvollen Entscheidungen und hilft, das Spannungsverhältnis zwischen Hilfe und Kontrolle auszubalancieren. Gerade in der Sozialen Arbeit sehen sich Fachkräfte täglich mit Situationen ohne einfache Antworten konfrontiert: Wie weit darf Hilfe gegen den erklärten Willen einer Person gehen? Und wie rechtfertigt man kurzfristiges Leiden, wenn langfristig Verbesserungen zu erwarten sind? Eine reflektierte ethische Haltung verlangt, sowohl die Rechte der Betroffenen als auch die Folgen des eigenen Handelns sorgfältig abzuwägen.

Die philosophische Anthropologie fragt, was den Menschen ausmacht und unter welchen Bedingungen ein erfülltes Leben möglich ist. Diese Überlegungen treffen den Kern der Sozialen Arbeit, deren Ziel es ist, Menschen in ihrer Entwicklung zu begleiten und zu fördern. Zentrale Fragen sind hierbei, wie individuelle Stärken unterstützt werden können und welche Rahmenbedingungen nötig sind, damit Menschen ihre Fähigkeiten entfalten können. Fachliches Handeln in der Sozialen Arbeit basiert somit immer auch auf einem bestimmten Menschenbild.

Schließlich prägt auch die Ästhetik die soziale Wirklichkeit – oft stärker, als zunächst sichtbar ist. Die Gestaltung sozialer Räume beeinflusst maßgeblich, wie Menschen sich fühlen, ob sie Vertrauen entwickeln und sich willkommen fühlen. Ein Raum, der Offenheit, Wärme und Gemeinschaft vermittelt, trägt wesentlich zum Gelingen sozialer Angebote bei. Im Gegensatz dazu vermittelt ein unfreundlich gestaltetes Jugendzentrum etwa eine andere, möglicherweise entmutigende Botschaft. Ästhetik ist also nicht nur ein schmückendes Element, sondern beeinflusst das soziale Erleben unmittelbar.



Literatur

- Aristoteles (2007): *Analytica priora*. Buch I. Übers. und komm. von T. Ebert und U. Nortmann. Berlin: Akademie Verlag (Aristoteles Werke, Bd. 1).
- Bourdieu, P. (1979): *La distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit.

- Chalmers, A. F. (2006): Wege der Wissenschaft: Einführung in die Wissenschaftstheorie. Hrsg. von N. Bergemann. 6., verb. Aufl. Heidelberg: Springer.
- DBSH (2025): Deutschsprachige Definition Sozialer Arbeit. Online: <https://www.dbsh.de/profession/definition-der-sozialen-arbeit/deutsche-fassung.html> (abgerufen am 12.02.2025)
- Ender, S. (2023): Logik: Eine Einführung für das Philosophiestudium. Stuttgart: UTB GmbH.
- Ferry, L. (2007): Leben lernen: Eine philosophische Gebrauchsanweisung. Übers. von L. Künzli. 5. Aufl. München: Kunstmann, A.
- Feyerabend, P. (1975): Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. London: New Left Books.
- Hübner, D. (2024): Einführung in die philosophische Ethik. 4., durchges. u. korr. Aufl. Stuttgart: UTB.
- Kuhn, T. S. (1962): The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakatos, I. (1978): The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pieper, A. (2017): Einführung in die Ethik. 7., aktual. Aufl. Stuttgart: UTB GmbH.
- Plessner, H. (1928): Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin: Walter de Gruyter.
- Rapp, C. (2016): Metaphysik: Eine Einführung. München: C. H. Beck.
- Reicher, M. E. (2005): Einführung in die philosophische Ästhetik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (wbg).
- Scheler, M. (1916): Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Halle an der Saale: Max Niemeyer.
- Schnädelbach, H. (2013): Erkenntnistheorie zur Einführung. 4., unveränd. Aufl. Hamburg: Junius Verlag.
-

2. Freiheit: Jean-Paul Sartre

Der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut.

Jean-Paul Sartre²



Ein Gedankenexperiment (frei nach Robert Nozick³)

Stell dir vor, es gäbe eine Maschine, die dich vollkommen glücklich machen könnte. Eine Technologie, so weit fortgeschritten, dass sie jede Erfahrung, jeden Moment, jedes Gefühl exakt so erzeugt, wie du es dir wünschst. Kein Unterschied zur Realität – außer, dass du nie versagst, nie leidest, nie enttäuscht wirst.

Du schließt die Augen, legst dich auf eine bequeme Liege. Elektroden werden an dein Gehirn angeschlossen, kaum spürbar. Einmal angeschlossen wird es für dich nur noch diese Realität geben, ohne dass du diesen Fakt merkst. Du kannst nun frei auswählen, was du erleben möchtest. Ein Leben voller Abenteuer? Unendliche Liebe? Rauschhaftes Glück? Der Erfolg, nach dem du dich immer gesehnt hast? Die Maschine sorgt dafür, dass alles genau so passiert – nicht in einer fernen Zukunft, sondern sofort. Und wenn du erst einmal eingetaucht bist, wirst du nicht mehr wissen, dass es eine Maschine ist.

Alles fühlt sich echt an. Jeder Moment ist perfekt. Kein Schmerz, keine Langeweile, keine Unsicherheit.

Du hast nur eine einzige Entscheidung zu treffen, bevor der Prozess beginnt:

Möchtest du dich anschließen?

2.1. Freiheit als Thema der Philosophie

Freiheit ist ein großer Begriff – nicht nur in philosophischer, sondern auch in politischer Hinsicht. Er ist so groß, dass Theodor Fontane wahrscheinlich von einem „weiten Feld“ sprechen würde. Freiheit ist ein Ideal auf individueller wie auf kollektiver Ebene. Auf individueller Ebene könnte man argumentie-

2 Sartre, J.-P. (1994) *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. In: Sartre, J.-P., *Philosophische Schriften I*. Übersetzt von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 125.

3 Vgl. Nozick 1974

ren, dass Freiheit die Vorstufe oder Grundbedingung jeglicher Bestrebung nach Autonomie und Selbstbestimmung ist. Auf gesellschaftlicher Ebene ist sie beispielsweise die Vorstufe zur Unabhängigkeit von anderen Staaten oder internationalen Institutionen.

Als philosophisches Thema begleitet Freiheit das Denken seit der Antike und wurde in den unterschiedlichsten Epochen auf vielfältige Weise durchdacht.

So verstand Aristoteles (384–322 v. Chr.) Freiheit nicht nur als Abwesenheit von Zwang, sondern auch als die Fähigkeit, vernunftgeleitet und im Einklang mit dem Guten zu handeln. Für ihn war Freiheit untrennbar mit der Tugendethik verbunden. Sie ist kein spontaner Akt, sondern das Ergebnis einer gefestigten Charakterhaltung (*hexis*), die sich durch Übung und Erziehung entwickelt. Ein wahrhaft freier Mensch, so Aristoteles, handelt aus innerer Überzeugung tugendhaft – nicht aus Zwang, sondern aus Einsicht in das Gute. Diese innere Ausrichtung ist Ausdruck moralischer Reife und steht nicht im Widerspruch zur Freiheit, sondern stellt ihre Verwirklichung dar. In der *Nikomachischen Ethik* beschreibt Aristoteles, dass Freiheit durch charakterliche Bildung und besonnenes Handeln wächst: Wer tugendhaft lebt, erfährt Freiheit als Ausdruck sittlicher Reife.

Einen grundlegend anderen Freiheitsbegriff entwickelte Immanuel Kant (1724–1804). Für ihn ist Freiheit nicht das Ergebnis einer tugendhaften Lebensführung, sondern die Voraussetzung der Sittlichkeit selbst. Freiheit bedeutet für Kant die Fähigkeit, sich selbst Gesetze zu geben – unabhängig von äußeren Zwängen oder inneren Neigungen. Ein Mensch ist frei, wenn er sich aus eigener Überzeugung dafür entscheidet, nach sittlichen Grundsätzen zu handeln, die für alle vernünftigen Wesen gelten könnten, wie es der kategorische Imperativ fordert. Hier zeigt sich der zentrale Unterschied: Während Aristoteles Freiheit als Ergebnis einer durch Übung und Bildung entwickelten Tugendhaftigkeit versteht, liegt bei Kant der Fokus auf der Autonomie des Willens. Freiheit ist bei ihm kein Zustand, der erst durch Tugend erarbeitet wird, sondern der Ausgangspunkt moralischen Handelns.

Beide Ansätze werfen bedeutende Fragen für die Soziale Arbeit auf: Soll der Fokus darauf liegen, Menschen durch Bildung und Praxis zu Tugenden zu führen, wie es Aristoteles fordern würde, oder darauf, ihre Autonomie und Selbstverantwortung zu stärken, wie Kant es betont? Beide Perspektiven bieten wichtige Impulse, um den Prozess der Befähigung zur Freiheit – sei es durch charakterliche Reifung oder durch die Förderung unabhängigen Denkens – zu gestalten.

Isaiah Berlin (1909–1997) bietet mit seiner Unterscheidung zwischen *negativer* und *positiver Freiheit* (vgl. Berlin 1969) einen weiteren differenzierten Zugang. Negative Freiheit beschreibt das Frei-Sein von äußeren Zwängen und Einschränkungen, während positive Freiheit das Frei-Sein zu einer selbstbestimmten Lebensführung meint. Die Bedeutung dieser Dualität ist in der Sozialen Arbeit augenfällig: Einerseits geht es darum, Menschen von sozialen und strukturellen Zwängen zu befreien (negative Freiheit), andererseits darum, sie zu befähigen, ihre eigenen Potenziale zu entfalten und selbstbestimmt zu leben (positive Freiheit). Berlin macht deutlich, dass beide Aspekte zusammengedacht werden müssen, um Freiheit umfassend zu verstehen.

Friedrich Nietzsche (1844–1900) radikalisiert den Freiheitsbegriff hingegen, indem er ihn als fortwährenden Prozess der Selbsterschaffung interpretiert (vgl. z. B. Nietzsche 1883). Für ihn bedeutet Freiheit, bestehende Werte, Normen und Gewissheiten radikal zu hinterfragen und sich immer wieder neu zu erfinden. Es geht um den mutigen Akt der Selbstüberwindung, um konventionelle Sicherheiten loszulassen und einen individuellen Weg einzuschlagen.

Jean-Paul Sartre (1905–1980) schließlich steht wie kein anderer für die Reflexion der Freiheit; er wird daher auch gerne als *Philosoph der Freiheit* bezeichnet. Die Kurzfassung seines Freiheitsverständnisses, dem wir uns gleich noch sehr viel ausführlicher widmen, lautet: Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt – das heißt, wir sind immer gezwungen, Entscheidungen zu treffen, auch wenn wir nicht wählen wollen. Diese radikale Freiheit bringt eine ebenso radikale Verantwortung mit sich: Wir sind für unser Leben und unsere Handlungen voll verantwortlich, ob wir wollen oder nicht.

Warum Sartre?

Gerade dieser existenzialistische Blick auf die Freiheit, der einem bestimmten anthropologischen Verständnis entspricht, bietet aus meiner Sicht sehr konkrete Anknüpfungspunkte für die Soziale Arbeit. Sartres Betonung der Eigenverantwortung und Freiheit des Individuums zeigt, dass auch in widrigen Lebenssituationen die Möglichkeit zur Veränderung besteht. Gleichzeitig konfrontiert uns Sartre aber auch mit der Tatsache, dass Freiheit untrennbar mit Verantwortung verbunden ist – eine Herausforderung, die in professions-theoretischen Überlegungen der Sozialen Arbeit immer wieder neu reflektiert werden muss.

Wenn wir Menschen ermutigen, ihre Freiheit zu leben, müssen wir auch bereit sein, ihnen Verantwortung für ihr Handeln zuzutrauen und abzuverlangen.

Damit wird deutlich, dass der Begriff der Freiheit nicht nur ein philosophischer Begriff ist, sondern ein konkreter ethischer Auftrag für die tägliche Praxis der Sozialen Arbeit.

Kommen wir nun nochmals auf das Gedankenexperiment der Erlebnismaschine zurück. Nozick wollte damit primär eine Kritik am Hedonismus (jener Weltanschauung, die im Genuss und der Freude die höchsten Ziele menschlichen Lebens sieht) formulieren. Für unsere Überlegungen zur Freiheit ist es jedoch aus einem anderen Grund aufschlussreich: Die meisten Menschen würden sich wohl nicht anschließen lassen, da sie spüren, dass dabei etwas Entscheidendes verloren ginge – ihre Freiheit. Selbst wenn sie den Unterschied nach dem Anschließen an die Maschine nicht bemerken würden, wäre ihr Dasein dann nicht mehr das Ergebnis eigener Entscheidungen, sondern vollständig von einer äußeren Instanz, der Maschine, bestimmt. Dies widerspricht tief verwurzelten Freiheitsvorstellungen, die – wie bereits aufgezeigt – von Aristoteles über Kant bis hin zu Berlin und Nietzsche unterschiedlich interpretiert wurden. Doch in jeder dieser Interpretationen bleibt die Möglichkeit, sich selbst zu bestimmen, ein zentrales gemeinsames Element – jeweils bleibt die Vorstellung eines Subjekts als Urheber von Entscheidungen und Handlungen bestehen. Im Gedankenexperiment der Erlebnismaschine gibt der Mensch beim Anschluss an die Maschine jedoch dauerhaft seine Subjekthaftigkeit auf. Diese Vorstellung schreckt ab, weil sie etwas zutiefst Unmenschliches hat.

Gerade im Übergang zu Sartres Freiheitsbegriff wird die Tragweite dieser Überlegung besonders deutlich. Sartre beschreibt den Menschen als zur Freiheit *verurteilt* – eine Freiheit, die nicht nur Wahlmöglichkeiten eröffnet, sondern auch eine radikale Verantwortung für das eigene Leben mit sich bringt. Das Gedankenexperiment von Nozick zeigt dabei auf eindringliche Weise, dass sich viele Menschen nicht nur nach angenehmen Erfahrungen sehnen, sondern danach, ihr Leben selbst zu gestalten. Sie wollen die Freiheit, zu der sie verurteilt sind, also auch leben – mit allen Konsequenzen und Wechselfällen, die das Leben auf diesem Wege mit sich bringt. Die Maschine würde die *Verurteilung* zur Freiheit zwar aufheben, aber dem Menschen damit Entscheidendes nehmen: seine Würde als entscheidungsfähiges Subjekt.

2.2. Jean-Paul Sartre: Biografie und historischer Kontext

Jean-Paul Sartre zählte zu den einflussreichsten intellektuellen Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts. Er prägte seine Epoche als Philosoph, Schriftsteller,

politischer Aktivist und charismatische, oft polarisierende Figur im öffentlichen Leben.

Sartre wurde am 21. Juni 1905 in Paris geboren. Nach dem frühen Tod seines Vaters wuchs er bei seiner Mutter und seinem Großvater Charles Schweitzer (1844-1935), einem Onkel von Albert Schweitzer (1875-1965, siehe Kapitel 8), auf. Das intellektuelle Umfeld seiner Kindheit formte seinen kritischen Geist und seinen starken Drang nach Unabhängigkeit. Schon früh zeigte Sartre eine Neigung zur Provokation und eine tiefe Skepsis gegenüber Autoritäten – eine Haltung, die sein gesamtes späteres Werk und öffentliches Auftreten durchzog.

An der *École Normale Supérieure* in Paris studierte er Philosophie und begegnete dort einigen bedeutenden Denkern seiner Zeit. Dort lernte er auch Simone de Beauvoir kennen, mit der er eine jahrzehntelange Beziehung führte, die gleichermaßen intim, offen und öffentlich war. Ihr intensiver intellektueller Austausch beeinflusste nicht nur ihre eigenen Werke maßgeblich, sondern prägte auch den Existenzialismus als philosophische Strömung entscheidend mit.

Vor dem Zweiten Weltkrieg veröffentlichte Sartre 1938 den Roman *Der Ekel*, in dem zentrale Motive seiner späteren Philosophie bereits angelegt sind: das Empfinden von Sinnlosigkeit, die radikale Freiheit des Menschen und das Fehlen einer vorgegebenen menschlichen Natur oder Essenz. Diese Themen vertiefte Sartre während seiner Kriegsgefangenschaft in Deutschland ab 1940, ohne in Resignation zu verfallen. Nach seiner Freilassung im Jahr 1941 engagierte er sich im französischen Widerstand und intensivierte seine philosophische Arbeit.

1943 veröffentlichte er sein zentrales philosophisches Werk *Das Sein und das Nichts*, das zum grundlegenden Text des Existenzialismus wurde. Darin entwickelte Sartre die Vorstellung radikaler Freiheit: Der Mensch besitzt keine festgelegte Essenz, sondern erschafft sich durch sein Handeln selbst.

Nach Kriegsende gründete Sartre 1945 gemeinsam mit Simone de Beauvoir die Zeitschrift *Les Temps Modernes*, die sich zu einer wichtigen Plattform philosophischer, literarischer und politischer Debatten entwickelte. Die Zeitschrift diente Sartre nicht nur als Sprachrohr für seine eigenen Ideen, sondern auch als kritisches Forum zu Themen wie Kolonialismus, Marxismus und der gesellschaftlichen Verantwortung von Intellektuellen.

In den 1950er- und 1960er-Jahren wandte sich Sartre verstärkt politischen Themen zu. Er engagierte sich aktiv gegen den französischen Kolonialismus,

insbesondere im Algerienkrieg (1954–1962), und später gegen den Vietnamkrieg (1955–1975). Gleichzeitig beschäftigte er sich intensiv mit dem Marxismus und versuchte, diesen mit seiner existenzialistischen Freiheitsphilosophie zu verbinden. In seiner *Kritik der dialektischen Vernunft* (1960) argumentierte er, dass Freiheit nicht allein eine persönliche, sondern immer auch eine gesellschaftlich und historisch bedingte Angelegenheit ist. Damit erweiterte er sein ursprüngliches Verständnis individueller Freiheit um eine gesellschaftspolitische Dimension.

Auch Sartres Ablehnung des Nobelpreises für Literatur im Jahr 1964 sorgte für großes öffentliches Aufsehen. Während viele diese Entscheidung als exzentrisch oder gar provokativ empfanden, verfolgte Sartre damit eine klare und konsequente Haltung: Er wollte unabhängig bleiben und sich nicht durch institutionelle Anerkennung vereinnahmen lassen. Tatsächlich hatte Sartre bereits zuvor ähnliche Ehrungen wie akademische Titel und Ehrenmitgliedschaften abgelehnt.

Seine politische Konsequenz zeigte sich zudem deutlich in seiner Unterstützung der Studentenproteste von 1968 in Frankreich. Sartre interpretierte diese Bewegung als logische Weiterführung seines existenzialistischen Denkens: Freiheit bedeutete für ihn nicht nur die Möglichkeit, individuell zu handeln, sondern auch die Kraft, gesellschaftliche Verhältnisse kritisch zu hinterfragen und aktiv zu verändern.

Jean-Paul Sartre starb am 15. April 1980 in Paris. Über 20.000 Menschen begleiteten seinen Trauerzug durch die Stadt – ein eindrucksvolles Zeichen der enormen Wirkung, die er nicht nur in der intellektuellen Landschaft, sondern auch in der Gesellschaft insgesamt hinterlassen hatte. Sartres Vermächtnis wirkt bis heute nach: Seine Forderungen nach radikaler Freiheit und Verantwortung, sein Engagement für soziale Gerechtigkeit sowie seine kompromisslose Suche nach einem authentischen Leben sichern ihm einen bleibenden Platz als einer der bedeutendsten Denker der Philosophiegeschichte.

2.3. Zentrale Begriffe und Ideen

Existenzialismus

Bevor wir uns den zentralen Begriffen der Philosophie Sartres zuwenden, erscheint es sinnvoll, zunächst die Denkrichtung des Existenzialismus zu skizzieren, die Sartre entscheidend mitgeprägt hat.

Der Existenzialismus ist eine philosophische Strömung, die sich mit der individuellen Existenz des Menschen, seiner Freiheit, Verantwortung und Sinnsuche auseinandersetzt. Er wird häufig mit der Existenzphilosophie gleichgesetzt oder als deren französische Variante bezeichnet, doch diese Begriffe sollten nicht synonym verwendet werden. Während sich die Existenzphilosophie, wie sie etwa bei Martin Heidegger und Karl Jaspers zu finden ist, stärker mit der ontologischen Struktur des menschlichen Daseins befasst und die grundlegenden Bedingungen und Seinsweisen des Menschen – unabhängig von individuellen Erfahrungen oder Entscheidungen – analysiert, konzentriert sich der Existenzialismus auf die subjektive Erfahrung von Freiheit und Entscheidung. Zwar übernahm Sartre zentrale Begriffe von Heidegger, etwa das Konzept der Geworfenheit, also die Vorstellung, dass der Mensch ohne eigenes Zutun in eine bestimmte Welt und Lebensumstände hineingeworfen wird, die er sich nicht ausgesucht hat, doch radikalisierte er sie, indem er den Menschen als vollständig frei betrachtete, ohne dass es eine tiefere, vorgegebene Struktur gäbe, die sein Handeln begrenzt.

In gewisser Weise kann man den Existenzialismus als eine lose philosophische Bewegung bezeichnen, deren Vertreter nicht immer selbst dieser Strömung zugerechnet werden wollten. So distanzierte sich etwa Albert Camus ausdrücklich vom Existenzialismus, wird heute jedoch als einer seiner Hauptvertreter betrachtet.

Den Existenzialisten ist eine gemeinsame Perspektive auf den Menschen eigen: Er ist kein Wesen mit einer vorgegebenen Essenz, sondern definiert sich durch seine Existenz und sein Handeln. Das bedeutet, dass metaphysische, biologische oder soziale Kategorien nicht festlegen, was ein Mensch ist. Weder eine göttliche Ordnung noch eine universelle Vernunftvorstellung schreibt vor, was Menschsein bedeutet. Der Sinn des Lebens ist nicht vorgegeben, sondern muss von jedem Individuum selbst geschaffen werden. Damit lehnen die Existenzialisten deterministische und teleologische Weltbilder ab und richten den Blick auf die Ungewissheiten, Spannungen und Herausforderungen, die das Menschsein prägen.

Søren Kierkegaard (1813–1855) gilt als Begründer der Existenzphilosophie, obwohl er den Begriff „Existenzialismus“ selbst nie verwendet hat. In seinen Werken, insbesondere in *Entweder – Oder* (Enten – Eller, 1843) und *Die Krankheit zum Tode* (Sygdommen til Døden, 1849), thematisierte er schon knapp 100 Jahre vor Sartre zentrale Fragen der menschlichen Existenz. Im Mittelpunkt stand für ihn das Individuum und seine Beziehung zu sich selbst und

zu Gott. Kierkegaard beschäftigte sich mit Verzweiflung, Angst und der Notwendigkeit, in einer unsicheren Welt Entscheidungen zu treffen. Er betonte die Bedeutung der individuellen Verantwortung und des Glaubens als Ausdruck der Existenz in einer widersprüchlichen und oft unerklärlichen Welt. Diese Betonung der subjektiven Erfahrung, der Freiheit und der existentiellen Angst wurde später zu einem zentralen Bestandteil der Existenzphilosophie.

Friedrich Nietzsche (1844–1900) wird oft als Vorläufer des Existenzialismus bzw. der Existenzphilosophie bezeichnet. In *Also sprach Zarathustra* (1883–1885) formulierte er die Idee des *Übermenschen*, der konventionelle Denkmuster infrage stellt und das Individuum auffordert, seine eigenen Werte zu schaffen. Seine radikale Kritik an traditionellen Moralvorstellungen, die Proklamation des Todes Gottes und die Betonung der Notwendigkeit der Selbstüberwindung zielen darauf ab, ein authentisches Leben jenseits vorgegebener Normen zu ermöglichen.

Im 20. Jahrhundert führten diese Gedanken rasch zu einer breiteren philosophischen Rezeption. Martin Heidegger (1889–1976), einer der einflussreichsten – und wegen seiner Nähe zum Nationalsozialismus auch umstrittensten – deutschen Philosophen des 20. Jahrhunderts, führte den Begriff des *Daseins* ein, um den besonderen Zustand der menschlichen Existenz zu beschreiben. Heidegger ging es darum, das Menschsein als einen Prozess zu begreifen, der sich ständig mit der eigenen Endlichkeit auseinandersetzt. Der Mensch ist in die Welt geworfen und muss sich fragen, was es bedeutet, zu sein (vgl. Heidegger 1927).

Karl Jaspers (1883–1969) prägte den Begriff der *Grenzsituationen*, um fundamentale, unausweichliche Erfahrungen des Menschseins zu beschreiben. Dazu zählen Leid, Kampf, Schuld und Tod – Ereignisse, die jeden betreffen und sich nicht durch aktives Handeln verhindern lassen. In seinem Werk *Philosophie* (1932), insbesondere im zweiten Band *Existenzerhellung*, entwickelt Jaspers diese Gedanken ausführlich.

Grenzsituationen konfrontieren den Menschen mit der Unabänderlichkeit seines Daseins. Während er im Alltag durch Entscheidungen und Handlungen Einfluss nehmen kann, stößt er hier an die Grenzen seines Wirkens. Jaspers beschreibt den existenziellen Kampf um Sinn und ein gelingendes Leben als ein unvermeidliches Ringen, das zwangsläufig zu Konflikten mit anderen führt, da auch sie nach Sinn streben. Dadurch werden wir einander schuldig, sei es durch bewusste oder unbeabsichtigte Verletzungen. Das daraus resultierende Leid ist ebenso unausweichlich wie das schicksalhafte Leid durch

Verlust oder Krankheit. Am Ende steht der Tod als endgültige Grenze, an der all unser Kämpfen, Leiden und Schuldigwerden endet.

Die Erfahrung von Grenzsituationen zwingt uns immer wieder, uns mit den tiefen Fragen auseinanderzusetzen, die sie aufwerfen: Was ist der Sinn meines Lebens? Was bedeutet es für mich, sterblich zu sein? Wie gehe ich mit Leid und Schuld um? Grenzsituationen können zu existenzieller Selbsterkenntnis führen und eine Transformation des Selbst bewirken – sie sind sozusagen potenzielle Game-Changer. Sie können uns in existenzielle Krisen stürzen, aber auch zu einer erfolgreichen Transzendenz auf eine andere Ebene des Bewusstseins führen. Wir alle haben schon von Menschen gehört, die an einem Schicksalsschlag zerbrochen sind, aber viele von uns kennen auch Menschen, die aus einem solchen Schicksalsschlag gestärkt hervorgegangen sind, beispielsweise Menschen, die eine schwere Krankheit oder einen Unfall nur knapp überlebt haben und ihr Leben danach viel bewusster gelebt haben.

Jaspers betont, dass Grenzsituationen nicht nur als negative Hindernisse betrachtet werden sollten. Zwar konfrontieren sie uns mit unserer Endlichkeit und Ohnmacht, doch zugleich eröffnen sie die Möglichkeit, einen tieferen Sinn zu finden. Indem wir uns bewusst mit diesen Situationen auseinandersetzen, können wir zu unserem authentischen Selbst gelangen und einen Zugang zur Transzendenz gewinnen, einem Bereich jenseits des rein Rationalen und Fassbaren.

Dieser Sinn offenbart sich nicht in der Überwindung der Grenzsituation, sondern in der Art und Weise, wie wir ihr begegnen. Wer in ihr nicht verzweifelt oder sich in Ablenkung verliert, sondern sich ihr stellt, kann eine tiefere Erkenntnis über sich selbst und das Menschsein erlangen. In der Erfahrung von Leid, Schuld oder dem Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit liegt die Chance, sich nicht nur als begrenztes Individuum, sondern als Teil eines transzendenten Zusammenhangs zu begreifen. Transzendenz bedeutet in diesem Sinne, über das bloße Funktionieren hinauszugehen und das eigene Dasein in einem weiteren, vielleicht sogar metaphysischen Horizont zu verorten. Gerade in der Konfrontation mit dem Unabänderlichen kann sich eine existenzielle Tiefe und Verbundenheit mit etwas Größerem erschließen – sei es durch philosophische Reflexion, spirituelle Erfahrung oder ein ethisch verantwortliches Leben.

Eine weitere bedeutende Vertreterin des Existenzialismus war schließlich die bereits mehrfach genannte Simone de Beauvoir (1908–1986). In ihrem Werk *Das andere Geschlecht* (Le Deuxième Sexe, 1949) wandte sie existentialistische

Konzepte auf Fragen der Geschlechterrollen und des Feminismus an. Sie analysierte, wie gesellschaftliche Strukturen Frauen in ihrer Freiheit einschränken, und forderte die Befreiung durch bewusste Selbstbestimmung. Mehr dazu in Kapitel 7.

Obwohl Albert Camus (1913–1960) sich gegen die Bezeichnung „Existenzialist“ stets gewehrt hat, hat er viele existentialistische Themen aufgegriffen, insbesondere in seinem berühmten Essay *Der Mythos des Sisyphos* (*Le Mythe de Sisyphe*, 1942) und in Romanen wie *Die Pest* (*La Peste*, 1947) oder *Der Fremde* (*L'Étranger*, 1942a). In seinen Werken setzt er sich stets mit der Absurdität des Lebens und der Erkenntnis, dass es keinen höheren Sinn und keine übergeordnete Bedeutung gibt, auseinander. Doch anstatt in Verzweiflung zu verfallen, fordert er die Menschen auf, trotz dieser Absurdität weiterzumachen – ähnlich wie Sisyphos, der seinen Felsbrocken immer wieder den Berg hinaufrollt und durch seine innere Haltung zu seinem Schicksal als glücklich vorzustellen ist. Camus' Begriff des absurden Helden steht für den Menschen, der die Absurdität des Daseins erkennt und dennoch Sinn und Erfüllung in seinem Handeln findet – und dadurch innerlich frei wird.

Während Heidegger und Jaspers dem klassischen Ideal des zurückgezogenen, leicht arroganten Hochschullehrers entsprachen und außerhalb ihrer akademischen Kreise ein zurückgezogenes Leben führten, wurden Sartre, de Beauvoir und Camus zu regelrechten philosophischen Ikonen, ja, zu literarischen Popstars ihrer Zeit. Sartre und de Beauvoir nutzten Pariser Cafés wie das Café de Flore oder Les Deux Magots am linken Ufer der Seine als intellektuelle Treffpunkte. Dort lasen und schrieben sie, diskutierten mit anderen und prägten die Kulturszene der französischen Hauptstadt entscheidend mit. Heidegger hingegen zog die Abgeschiedenheit des Schwarzwaldes vor, wo er Inspiration fand und den geistigen Austausch, beispielsweise mit Sartre, vor allem brieflich pflegte.

Einer der Gründe, warum der Existenzialismus so viele Menschen aus allen Schichten der Bevölkerung ansprach, war seine direkte Auseinandersetzung mit der menschlichen Erfahrung und den Herausforderungen des modernen Lebens. In existenzialistischen Schriften konnte man sich wiederfinden: keine abstrakten Konzepte, sondern sehr konkrete Gefühle, Phänomene und zutiefst menschliche Abgründe, die sich in einem philosophischen Mantel präsentierten – in der Regel in unterschiedlichsten literarischen Gattungsformen. Als Essays, Romane oder auch als Theaterstücke. In einer von Desillusionierung, sozialen Umbrüchen und der Infragestellung traditioneller Werte geprägten

Welt nach den beiden Weltkriegen bot der Existenzialismus eine Antwort auf das Gefühl der Verlorenheit und Sinnlosigkeit. Die Betonung der individuellen Freiheit und der Notwendigkeit, Verantwortung für das eigene Leben zu übernehmen, traf in dieser Zeit einen entscheidenden Nerv.

Freiheit ist der zentrale Dreh- und Angelpunkt von Sartres Philosophie

Mit seinem berühmten Satz „Die Existenz geht der Essenz voraus“ (vgl. Sartre 1946) brachte Jean-Paul Sartre eine kompromisslose Idee auf den Punkt: Wir Menschen treten ohne festen Wesenskern, ohne vorgegebene Natur, in die Welt. Am Anfang steht schlicht unser Da-Sein, und erst durch Entscheidungen und Taten erschaffen wir nach und nach, wer wir sind. Mit anderen Worten: Wir werden nicht geboren, um jemand Bestimmtes zu sein – wir werden erst zu dem, was wir sind, indem wir handeln und unser Leben gestalten.

Diese Freiheit mag zunächst verlockend erscheinen, ist in Wahrheit aber alles andere als bequem. Denn wenn weder Gott noch Gesellschaft, weder Natur noch Gene, nicht einmal unser Unterbewusstsein verantwortlich gemacht werden können, entfällt jede Entschuldigung dafür, das eigene Leben so oder anders zu führen. Die Kehrseite dieser radikalen Freiheit ist daher eine ebenso radikale Verantwortung: Was wir tun – oder unterlassen –, liegt vollständig in unserer Verantwortung.

Die Flucht vor der Freiheit: Selbsttäuschung und „Mauvaise foi“

Viele Menschen versuchen, sich dieser radikalen Freiheit zu entziehen. Sartre betrachtet Sätze wie „Ich kann nicht anders“, „So bin ich eben“ oder „Ich habe keine Wahl“ als Ausreden. Sie beruhen auf der Vorstellung, dass unser Charakter, unsere Vergangenheit oder unsere persönlichen Umstände uns festlegen würden. Doch genau das ist eine Täuschung – und Sartre nennt diese Haltung *Mauvaise foi* (Selbsttäuschung oder Unaufrichtigkeit, vgl. Sartre 1943).

Ein einfaches Beispiel: Jemand sagt, er sei von Natur aus schüchtern und könne deshalb nicht auf Fremde zugehen. In Wahrheit entscheidet er sich jedoch, in dieser Rolle zu bleiben, und tut so, als wäre sie ihm von außen auferlegt. Der Trick der *Mauvaise foi* besteht also darin, sich selbst wie ein Ding zu betrachten, als etwas Festgelegtes und Unveränderliches, um der unbequemen Wahrheit der eigenen Freiheit zu entkommen.

Doch sobald jemand erkennt, dass er sich selbst reflektieren kann, also bemerkt, wie er sich verhält, zeigt das bereits, dass er auch anders handeln

könnte. Der Mensch ist eben zur Freiheit verurteilt. Das bedeutet, dass wir uns der Verantwortung für unser eigenes Leben nicht entziehen können – selbst wenn wir es versuchen.

Zwei Seinsweisen

Um sein Freiheitskonzept weiterzuentwickeln, unterscheidet Sartre nun zwischen zwei grundlegend verschiedenen Arten des Seins:

1. Das „An-sich-Sein“ (*l'être-en-soi*):

Dies ist die Art des Seins, die Dinge besitzen – also unbelebte Objekte wie Steine oder Stühle, aber auch belebte Dinge wie Pflanzen oder Tiere. Sie existieren einfach so, wie sie sind, ohne Bewusstsein von sich selbst, ohne Fragen zu stellen, ohne etwas ändern zu können.

2. Das „Für-sich-Sein“ (*l'être-pour-soi*):

Dies ist die Art des Seins, die Menschen besitzen. Sie sind sich ihrer selbst bewusst, stellen Fragen und können ihr Leben aktiv gestalten. Wir sind uns unserer eigenen Existenz gewahr und können uns von unserer Umgebung abgrenzen. Das Entscheidende dabei ist: Wir sind nicht festgelegt. Wir sind nie einfach nur wir selbst, sondern immer auf dem Weg, etwas zu werden. Ein Mensch ist nie vollständig und abschließend er selbst, weil er sich ständig verändert, neue Entscheidungen trifft und sich weiterentwickelt.

Sartre beschreibt das menschliche Bewusstsein daher als ein offenes Projekt. Während ein Stein einfach nur ein Stein ist, kann ein Mensch nie einfach nur er selbst sein. Diese unaufhörliche Bewegung, dieses permanente Werden, ist laut Sartre der Kern unserer Existenz.

Die Herausforderung der Freiheit

Freiheit kann auch Angst auslösen. Denn wenn es keine vorgegebene Bestimmung gibt, bedeutet das auch, dass wir unser Leben selbst gestalten müssen – ohne Garantien, oft ohne Sicherheiten. Aber darin liegt auch die Kraft seiner Philosophie: Sie ermutigt uns, Verantwortung zu übernehmen, unser Leben bewusst zu gestalten und uns nicht hinter Ausreden zu verstecken. Freiheit im existenzialistischen Sinne ist also keine Bürde, sondern eine Möglichkeit: die Chance, aktiv zu bestimmen, wer wir sein wollen.

Der Andere – die Hölle?

Ein zentraler Aspekt von Sartres Philosophie ist die Begegnung mit dem Anderen. Sartre beschreibt damit eine fundamentale Erfahrung: Wenn uns jemand anschaut, erkennen wir plötzlich, dass wir nicht nur für uns selbst existieren, sondern auch für den Blick eines anderen Menschen – wir werden zum Objekt seiner Wahrnehmung.



Denkanstoß

Stell dir vor, du bist allein in einem Raum und tust, was du willst. Doch plötzlich betritt jemand den Raum und sieht dich. In diesem Moment verändert sich dein Selbstgefühl. Du beginnst, dich aus der Perspektive des anderen zu sehen – vielleicht empfindest du Scham, Stolz oder Unbehagen. Dein eigenes Bild von dir selbst gerät jedenfalls ins Wanken, weil es jetzt nicht mehr nur von dir, sondern auch von der Gegenwart eines anderen beeinflusst wird. Das führt oft dazu, dass du anders handelst, als wenn niemand da wäre.

Die Erfahrung zeigt also: Unsere Identität ist nicht nur eine individuelle Konstruktion, sondern wird immer auch von den Perspektiven anderer Menschen mitgeformt. Wir können nicht bestimmen, was andere in uns sehen – und das kann beunruhigend sein. Doch genau hier liegt eine zentrale Erkenntnis: Unsere Freiheit existiert nie im luftleeren Raum, sondern immer in Relation zu anderen.

Sartre beschreibt diese Dynamik als eine grundlegende Spannung des menschlichen Daseins. Denn während wir selbst frei sind, sind es die anderen auch – und sie schauen uns mit ihren eigenen Erwartungen, Urteilen und Projektionen an. Daraus entsteht nicht selten ein Konflikt: Wir wollen unsere Freiheit behaupten, können den Blicken und Bewertungen der anderen aber nicht entkommen.

Diese Idee mündet in Sartres berühmtem Satz: „Die Hölle, das sind die Anderen“ – er stammt aus seinem Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft* (franz. *Huis Clos*, 1945) – und wird oft missverstanden. Sartre meint damit nicht, dass zwischenmenschliche Beziehungen zwangsläufig schlecht sind, sondern dass die Existenz anderer Menschen eine Herausforderung für unsere Freiheit darstellt. Die Blicke der anderen schränken uns ein, formen unser Selbstbild und machen uns verletzlich. Doch sie geben uns auch die Möglichkeit, uns selbst neu zu definieren, indem wir uns mit ihnen auseinandersetzen.

2.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit

Während meiner Tätigkeit in einer ambulanten Suchthilfeeinrichtung für Jugendliche und junge Erwachsene in München (2008–2012) habe ich mit Dutzenden Klienten Gespräche geführt, die sich im Kern um die existenziellen Themen Sinn und Freiheit drehten. Insbesondere wenn es um Fragen der Entscheidungsfreiheit ging, bewegte man sich sehr schnell im Fahrwasser des sartreschen Freiheitsverständnisses.

Ein junger Klient Anfang 20 erzählte mir eines Tages von seinem Gefühl der Ausweglosigkeit. Er glaubte, dass ihn seine Herkunft aus einem zerrütteten, gewalttätigen Elternhaus und seine Vorstrafen unwiderruflich definierten und seine Zukunftschancen stark einschränkten. Daraus entwickelte sich bei ihm ein Gefühl des Fatalismus, frei nach dem Motto: „Ist der Ruf erst ruiniert, lebt es sich ganz ungeniert.“ Die Folge waren Rückfälle in den Heroinkonsum, neue Straftaten und noch mehr Ärger. Noch mehr Frustration, noch mehr Fatalismus – ein Teufelskreis.

In solchen Situationen helfen weder ein philosophisches Gespräch noch Küchenpsychologie unmittelbar. Aber als Bezugsbetreuer dieses jungen Mannes habe ich nicht aufgegeben, ihm im sartr'schen Sinne die Freiheit vor Augen zu führen, zu der er verurteilt ist. Ich habe, bei allem Fatalismus, darauf bestanden, dass sein Drogenkonsum, seine Straftaten usw. immer auch Ausdruck seiner Freiheit sind. Dies schien ihn im Laufe eines längeren Rückfallgesprächs sichtlich zu beschäftigen – schon allein deshalb, weil ich von diesem Gedanken nicht abrücken wollte. Man merkte ihm die Irritation förmlich an, die ich in ihm auslöste, als ich keinerlei Begründungen aus seiner Vergangenheit, seiner Herkunft, seiner schwierigen Kindheit, seinen Gewalterfahrungen etc. für seinen erneuten Rückfall gelten ließ.

Irgendwann im Laufe des Gesprächs mischte sich in die Irritation auch Sprachlosigkeit. Im Gegensatz zu anderen Fällen war diese Sprachlosigkeit jedoch äußerst produktiv. Sie war der Beginn eines Erkenntnisprozesses, der schließlich dazu führte, dass der Klient sein bisheriges Leben anders reflektierte. Das galt auch für die schwierigen Verhältnisse, in denen er aufgewachsen war – sie waren nun einmal so, wie sie waren (und als solche habe ich sie als sein Betreuer auch sehr ernst genommen). Sehr wohl aber in Bezug auf die Macht, die er diesen Umständen bei seinen heutigen und zukünftigen Entscheidungen einräumt. Momente wie diese haben mich als jungen Sozialpädagogen tief beeindruckt. Sie zeigten mir, dass Sartres Freiheitsbegriff nicht

nur ein philosophischer Begriff unter vielen ist, sondern im pädagogischen Alltag unmittelbare Wirkung entfalten kann.

Es war für mich sehr inspirierend zu sehen, wie die scheinbar abstrakten Appelle Sartres in der praktischen Arbeit mit Menschen Früchte tragen können, wenn man sie konsequent vertritt. Es bestätigte sich für mich, wie wichtig es ist, Klientinnen nicht als Empfängerinnen oder Objekte von Hilfe, sondern als aktive Akteurinnen ihres eigenen Lebens zu sehen. Indem wir ihnen Raum geben, ihre Freiheit zu erkennen und zu nutzen, können wir nachhaltige Veränderungen ermöglichen. Und diese Veränderungen begannen immer irgendwie mit der Einsicht, in einem unbedingten Sinne frei zu sein – eben zur Freiheit verurteilt.

Authentizität und Überwindung der Selbsttäuschung

Ein weiteres zentrales Anliegen Sartres ist das Streben nach Authentizität – das Bemühen, ein Leben zu führen, das den eigenen Werten und Überzeugungen entspricht, anstatt sich von äußeren Erwartungen und gesellschaftlichen Normen leiten zu lassen. Demgegenüber steht die Selbsttäuschung (*mauvaise foi*), bei der Menschen ihre Freiheit verleugnen und sich hinter sozialen Rollen oder Umständen verstecken, um der Verantwortung für das eigene Leben zu entgehen. Ein ähnliches Beispiel ist der oben beschriebene Klient, der sein Fehlverhalten mit äußeren Einflüssen rechtfertigte und seine eigene Handlungsfreiheit nicht wahrhaben wollte.

In gewisser Weise stellt das Streben nach Authentizität im Sinne Sartres den nächsten Schritt dar. Nach der Anerkennung der eigenen Freiheit – und der damit verbundenen Verantwortung – folgt das aktive Bemühen, ein Leben zu führen, das den eigenen Überzeugungen und Werten entspricht. In der Sozialen Arbeit können Fachkräfte ihre Klienten dabei unterstützen, diese Selbsttäuschungen zu durchbrechen und ein authentisches Leben anzustreben.

Ein anschauliches Beispiel ist die Erfahrung meiner Kollegin in derselben Einrichtung. Sie arbeitete mit einer jungen, alleinerziehenden Frau Anfang 30, die sich in ihrer Rolle als Mutter sozial isoliert fühlte. Sie war fest davon überzeugt, dass ihre beruflichen Ambitionen mit der Geburt ihres Kindes ein für alle Mal begraben waren, obwohl sie über ein funktionierendes Netz sozialer und familiärer Kontakte verfügte und auch materiell nicht schlecht dastand. Dennoch glaubte sie, sich zwischen dem Muttersein und der Verwirklichung anderer lang gehegter Träume entscheiden zu müssen – und hatte sich selbst das Etikett der aufopfernden Mutter angeheftet.

Doch meine Kollegin ließ sich von dieser selbst auferlegten Fassade nicht täuschen. In vielen, zum Teil sehr intensiven Gesprächen versuchte sie, die mögliche Selbsttäuschung der Klientin zu thematisieren. Sie stellte Fragen, die in die Tiefe gingen, die unbequem waren und die Klientin zwangen, ehrlicher zu sich selbst zu sein – aber ihr auch die Freiheit gaben, anders über ihr Leben nachzudenken. Wollte sie ihre eigenen Bedürfnisse wirklich dauerhaft zurückstellen? Oder war diese Selbstaufgabe ein Schutzmechanismus, um sich nicht mit der Angst vor dem Scheitern auseinandersetzen zu müssen?

Es waren keine einfachen Sitzungen. Es flossen Tränen, es gab Momente der Stille, in denen die Klientin mit ihren eigenen widersprüchlichen Gefühlen kämpfte. Doch allmählich wurde ihr klar, dass sie sich in eine Rolle gedrängt hatte, die nicht zu ihr passte. Sie erkannte, dass sie sich hinter gesellschaftlichen Erwartungen versteckt hatte, um sich der Verantwortung für ihr eigenes Glück zu entziehen.

Dieser Erkenntnisprozess war der Wendepunkt. Die Klientin begann, kleine Schritte in Richtung eines authentischeren Lebens zu gehen. Sie besuchte Fortbildungen, die sie schon lange interessierten, knüpfte neue soziale Kontakte und entdeckte ihre Leidenschaft für das Zeichnen wieder. Vielleicht klingt es etwas pathetisch, aber bei ihren Besuchen in unserem Büro hatte ich den Eindruck, als sei sie aus einem langen Schlaf erwacht und könne zum ersten Mal seit Jahren wieder tief durchatmen.

Die Bedeutung der Beziehung zum Anderen

Wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, ist der andere für Sartre nicht nur ein weiteres Individuum in der Welt, sondern eine Macht, die unsere Selbstwahrnehmung zutiefst beeinflusst. Durch den Blick des anderen werden wir uns unserer selbst bewusst, nicht selten auf eine Weise, die unsere eigene Freiheit infrage stellt. Der Andere kann uns objektivieren, uns auf bestimmte Rollen reduzieren und damit unsere Selbstbestimmung einschränken.

In meiner Arbeit als Sozialpädagoge in einer betreuten Wohnform habe ich diese Dynamik mit einem jungen Mann, Tarek (Name geändert), eindrücklich erlebt. Er war damals 19 Jahre alt und Sohn marokkanischer Einwanderer. Auch er war in einem schwierigen sozialen Umfeld aufgewachsen. Ständig wurde er mit Vorurteilen konfrontiert. In der Schule galt er als Integrationsverweigerer, auf der Straße wurde er von Passanten misstrauisch beäugt und selbst potenzielle Arbeitgeber schienen in ihm vor allem ein unternehmerisches Risiko zu sehen. Diese ständigen Fremdzuschreibungen prägten Tareks

Selbstbild massiv. Er begann, sich durch die abwertenden Augen der anderen zu sehen, und zog sich immer mehr zurück.

In unseren Gesprächen wurde deutlich, wie sehr der Blick der anderen seine Selbstwahrnehmung beeinflusste. Tarek fühlte sich wie ein ohnmächtiges Objekt, das durch die Vorurteile und Erwartungen der Gesellschaft definiert wird. Er sagte einmal zu mir: „Egal, was ich tue, ich gehöre sowieso nicht dazu.“ Durch diese verinnerlichte Fremdwahrnehmung nahm er seine eigenen Wünsche und Ziele nicht mehr ernst und begab sich in eine passive Rolle.

Hier zeigt sich der Unterschied zur Selbsttäuschung: Tareks Problem war nicht, dass er seine eigene Freiheit leugnete, um Verantwortung zu vermeiden. Vielmehr war es der objektivierende Blick der anderen, der ihn daran hinderte, seine Freiheit zu erkennen und zu leben. Er war sich der Verantwortung für sein Leben bewusst, fühlte sich aber durch die gesellschaftlichen Zuschreibungen in seiner Freiheit eingeschränkt und letztlich entmutigt.

Meine Aufgabe war es, ihm zu helfen, sich von diesem objektivierenden Blick zu befreien. Ich ermutigte ihn, seine eigenen Werte und Ziele zu erforschen – unabhängig von den Erwartungen und Vorurteilen anderer. Wir arbeiteten daran, seine Selbstwahrnehmung zu stärken und die internalisierten Fremdbilder in Frage zu stellen.

Ein Schlüsselmoment war erreicht, als ich ihm die Frage stellte: „Wenn es keine Vorurteile gäbe und du ganz für dich selbst entscheiden könntest, was würdest du mit deinem Leben anfangen?“ Diese Frage irritierte ihn zunächst, da sie zumindest theoretisch die bisherige Macht der anderen über sein Selbstbild infrage stellte. Doch nach längerem Nachdenken begann er zu erzählen: von seiner Leidenschaft für Musik, seinem Wunsch, Tontechniker zu werden, und seiner Idee, ein eigenes Tonstudio zu eröffnen. Zu diesem Zeitpunkt war die Erfüllung dieser Wünsche völlig unrealistisch, aber das war auch nicht wichtig. Es ging um eine Perspektive, zu der er Ja sagen konnte – und nicht um andere, die ihm ihr Nein entgegenhalten könnten.

Diese neu gewonnene Perspektive, die wir in vielen Gesprächen kultiviert, gepflegt und mit immer mehr Details ausgeschmückt haben, wurde in ihm in einem befreienden Sinne immer wirksamer. Er erkannte, dass die Meinungen anderer ihn zwar beeinflussen konnten, aber nicht seine Selbstdefinition bestimmen durften. Indem er sich von den objektivierenden Blicken distanzierte, konnte er seine Freiheit zurückgewinnen. Viktor Frankl, dem wir später in diesem Buch noch begegnen werden, sprach in diesem Zusammenhang von der

Methode der *Dereflexion*, also der Verschiebung der Aufmerksamkeit: weg von der Fokussierung auf das Problem – in diesem Fall die Fremdzuschreibungen – und hin zu einem sinnvollen Wert, in diesem Fall das zukünftige Tonstudio in München-Schwabing.

Für die Soziale Arbeit im Allgemeinen bedeutet dies, Klienten dabei zu unterstützen, die Macht von Fremdzuschreibungen zu erkennen und zu relativieren. Es geht darum, ihnen zu helfen, ihr Selbstbild nicht mehr ausschließlich durch die Augen anderer zu sehen, sondern ihre eigene Subjektivität und Freiheit zu entdecken. Diese Arbeit unterscheidet sich von der Bekämpfung der Selbsttäuschung, bei der es darum geht, Klienten aus der Verleugnung ihrer eigenen Freiheit herauszuführen.

Die Philosophie des Anderen von Sartre zeigt uns in der Sozialen Arbeit, wie wichtig es ist, die intersubjektiven Beziehungen unserer Klienten zu verstehen und ihnen Wege aufzuzeigen, sich von einengenden Fremdbildern zu befreien. Es geht darum, den Einfluss des anderen auf das Selbst zu erkennen und Strategien zu entwickeln, um die eigene Freiheit – und damit letztlich die eigene Identität – zu behaupten.

Fazit

Die Auseinandersetzung mit Jean-Paul Sartres Philosophie der Freiheit in der Praxis der Sozialen Arbeit zeigt, wie theoretische Konzepte unmittelbare Relevanz für den pädagogischen Alltag haben können. Durch die Reflexion über Freiheit, Authentizität und die Beziehung zum Anderen wird deutlich, dass Klientinnen nicht nur als Empfängerinnen von Hilfe betrachtet werden sollten, sondern als aktive Gestalterinnen ihres eigenen Lebens.

Die Beispiele aus meiner beruflichen Erfahrung haben hoffentlich verdeutlicht, wie Sartres unbedingter Freiheitsbegriff Menschen aus Gefühlen der Ausweglosigkeit und des Fatalismus herausführen kann.

Ich sehe in Sartres existenzialistischem Denken eine konstruktive Orientierung für die Soziale Arbeit. Sartre erinnert uns daran, dass jeder Mensch, unabhängig von seinen Lebensumständen, die Fähigkeit besitzt, über sich selbst hinauszuwachsen (also de facto seine bisherige Existenz zu transzendieren) und ein authentischeres Leben zu führen. Für Fachkräfte bedeutet dies, Klientinnen nicht nur zu unterstützen, sondern sie auch herauszufordern, ihre eigene Freiheit zu erkennen und zu nutzen. Die existenzialistische Philosophie wird so zu einer lebendigen Art, über die eigenen Freiräume nachzudenken.

Das ist wohl auch der Grund, warum Sartre schon zu Lebzeiten eine so große Resonanz hatte und bis heute von Jugendlichen als „coole Socke“⁴ angesehen wird.

2.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken

1. Freiheit versus gesellschaftliche Bedingungen

Wie lässt sich Sartres Konzept der radikalen Freiheit mit den realen Einschränkungen durch soziale, wirtschaftliche und politische Strukturen vereinbaren? Inwiefern kann die Soziale Arbeit dazu beitragen, diesen Widerspruch zu adressieren und Klienten dabei unterstützen, ihre Freiheit trotz äußerer Begrenzungen zu erkennen und zu nutzen?

2. Die Rolle der Sozialarbeiterin im Spannungsfeld von Autonomie und Einflussnahme

Welche ethischen Herausforderungen entstehen für Sozialarbeiter, wenn sie Klienten zur Selbstbestimmung ermutigen, dabei aber gleichzeitig ihre eigenen Werte und Überzeugungen einbringen? Wie kann verhindert werden, dass die Unterstützung unbeabsichtigt zu Bevormundung oder Manipulation führt?

3. Kulturelle Vielfalt und individuelle Freiheitskonzepte

Ein Vorwurf an Sartre könnte lauten, dass sein Freiheitskonzept eigentlich nur in einer individualistischen Gesellschaft wie wir sie in westlichen Industrieländern antreffen, umsetzbar ist. In welchem Maße ist Sartres Verständnis von Freiheit universell anwendbar, und wo stößt es auf kulturelle oder individuelle Grenzen? Wie kann Soziale Arbeit sensibel mit unterschiedlichen Vorstellungen von Freiheit und Verantwortung umgehen, um eine respektvolle und effektive Unterstützung zu gewährleisten?



Quellen und weiterführende Literatur

Quellen

- Berlin, I. (1969): *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
 Camus, A. (1942): *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard.
 Camus, A. (1942a): *L'Étranger*. Paris: Gallimard.
 Camus, A. (1947): *La Peste*. Paris: Gallimard.
 de Beauvoir, S. (1949): *Le Deuxième Sexe*. Paris: Gallimard.

4 O-Ton des Sohnes einer Kollegin

- Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag.
- Jaspers, K. (1932): *Philosophie. Band 2: Existenzerhellung*. Berlin: Springer.
- Kierkegaard, S. (1843): *Enten – Eller*. Kopenhagen: C. A. Reitzel.
- Kierkegaard, S. (1849): *Sygdommen til Døden*. Kopenhagen: C. A. Reitzel.
- Nietzsche, F. (1883): *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*. Chemnitz: Ernst Schmeitzner.
- Nozick, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Sartre, J.-P. (1938): *La Nausée*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1943): *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1945): *Huis Clos*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1946): *L'Existentialisme est un Humanisme*. Paris: Les Éditions Nagel.
- Sartre, J.-P. (1994): *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. In: Sartre, J.-P.: **Philosophische Schriften I**. Übers. von T. König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 125.
- Sartre, J.-P. (1960): *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.

Weiterführende Literatur:

- Schönherr-Mann, H. (2005): *Sartre. Philosophie als Lebensform*. München: C. H. Beck Verlag.
- Suhr, M. (2022): *Jean-Paul Sartre. Zur Einführung*. Hamburg: Junius-Verlag.

3. Gemeinschaft: Aristoteles

Der Mensch ist von Natur ein Gemeinschaftswesen, und wer keinen Teil an der Gemeinschaft haben will oder es nicht nötig hat, weil er sich selbst genügt, ist entweder ein Tier oder ein Gott.
Aristoteles⁵



Gedankenexperiment zum Einstieg: Zwei Dörfer

Nach einer globalen Apokalypse werden die Überlebenden der Menschheit in zwei neuen Siedlungen untergebracht. Du (Glückwunsch, du hast überlebt) bist eingeladen, dich einer der beiden anzuschließen. Beide Dörfer haben eine klare Vision für ihre Gemeinschaft, aber sehr unterschiedliche Ansätze.

Dorf Harmonia: Das Dorf des gemeinsamen Guten

Die Bewohner von Harmonia glauben, dass das Leben nur in enger Gemeinschaft wirklich Sinn ergibt. Sie fördern starke soziale Bindungen und erwarten von allen, dass sie aktiv am Gemeinwohl mitarbeiten. Private Interessen werden dem gemeinsamen Ziel untergeordnet, ein harmonisches Leben zu führen.

Jeder bekommt, was er braucht, aber nicht unbedingt, was er will. Entscheidungen werden durch Konsens getroffen, was viel Geduld erfordert. Wer sich nicht einfügen will, wird sanft, aber auch unnachgiebig daran erinnert, dass das Wohl der Gemeinschaft an erster Stelle steht.

Dorf Concordia: Das Dorf des Schutzvertrags

In Concordia glauben die Bewohner, dass der Mensch von Natur aus eher egoistisch ist und klare Regeln notwendig sind, um Chaos zu verhindern. Sie schließen untereinander einen Vertrag: Jeder erhält größtmögliche Freiheiten, aber nur, solange die gemeinsamen Regeln eingehalten werden.

Es gibt ein starkes Justizsystem, das Verstöße hart bestraft, um die Ordnung zu sichern. Der Fokus liegt nicht auf Gemeinschaft, sondern darauf, individuelle Interessen in Balance zu halten. Du kannst tun, was du möchtest – solange es den Rechten anderer nicht schadet.

Welches Dorf wählst du – und warum?

⁵ Aristoteles, *Politik*, Buch I, Kapitel 2 (1253a).

3.1. Gemeinschaft als Thema der Philosophie

Vorstellungen von Gemeinschaft haben sich in der Geschichte der Philosophie vielfältig entwickelt und beeinflussen bis heute unser Verständnis vom menschlichen Zusammenleben. Von Aristoteles (384–322 v. Chr.) über Thomas Hobbes (1588–1679) und Immanuel Kant (1724–1804) bis hin zu Charles Taylor (*1931) – jeder von ihnen hat den Begriff der Gemeinschaft aus einem anderen Blickwinkel betrachtet. Dabei stehen ihre Theorien in einem durchaus widerstreitenden Verhältnis zueinander. Es sind die Unterschiede im Menschenbild, in der Rolle des Einzelnen in der Gemeinschaft und in der Auffassung von Freiheit und Zwang, die ihre Ansichten voneinander unterscheiden – und in anderer Hinsicht wiederum ergänzen. Aber der Reihe nach.

Aristoteles betrachtete die Gemeinschaft in Form des altgriechischen Stadtstaates, der Polis, als die natürliche Lebensform des Menschen. Er bezeichnete den Menschen als „*zōon politikon*“ (Politik I, 2, 1253a3), ein von Natur aus soziales Wesen, das nur in der Gemeinschaft seine wahre Bestimmung und sein Potenzial entfalten kann. Die Gemeinschaft ist für Aristoteles nicht lediglich eine Zweckgemeinschaft, die aus pragmatischen Gründen besteht, sondern der Raum, in dem der Mensch seine sittlichen Fähigkeiten, seine Vernunft und seine Tugendhaftigkeit entwickelt – also im Grunde sein ganzes Menschsein. Nur in der Gemeinschaft kann der Mensch das erreichen, was Aristoteles *Eudaimonia* nennt – oft mit Glückseligkeit oder vollkommenem Glück übersetzt. Dieses gute, gelingende Leben wird durch die Verwirklichung der Tugenden in der Gemeinschaft erreicht (Nikomachische Ethik I, 7, 1097b22–1098a20).

In seinem einflussreichen Werk *Leviathan* (1651) entwirft Thomas Hobbes (1588–1679) die düstere Vision eines vorstaatlichen Naturzustands des Menschen. In dieser hypothetischen Ära vor der Etablierung gesellschaftlicher Strukturen und staatlicher Autorität existieren weder festgeschriebene Gesetze noch eine übergeordnete Regierung oder ein gemeinsames ethisches Fundament. Der Mensch ist in seiner fundamentalen Isolation primär auf sein individuelles Überleben ausgerichtet. Hobbes charakterisiert diese ursprüngliche Konstellation als einen universellen Kriegszustand (*bellum omnium contra omnes*), in dem die Existenz des Einzelnen von großer Unsicherheit und Entbehrung geprägt ist – oder, wie es im 13. Kapitel des *Leviathan* heißt: „Tausendfaches Elend; Furcht, gemordet zu werden, stündliche Gefahr, ein einsames, kümmerliches, rohes und kurz dauerndes Leben.“

Um sich aus diesem Zustand permanenten Chaos und existentieller Bedrohung zu befreien, schließen die Individuen einen Gesellschaftsvertrag. Durch diesen Akt übertragen sie ihre ursprüngliche, unbeschränkte Freiheit auf einen Souverän oder eine staatliche Instanz, die als höchste Macht die Gewährleistung von Frieden und Sicherheit übernimmt. Im Gegensatz zur aristotelischen Konzeption, die die Gemeinschaft als eine dem Menschen innewohnende Neigung betrachtet, konstituiert sich die Gemeinschaft bei Hobbes somit lediglich als eine Art Notgemeinschaft. Sie entsteht als ein rational kalkulierter Schutzmechanismus gegen die destruktiven Implikationen eines ungezügelter, primär egoistischen Strebens – mithin als das geringere Übel gegenüber dem Zustand der Anarchie.

Charles Taylor bietet eine Perspektive, die sowohl eine fundamentale Kritik am liberalen Individualismus als auch eine umfassende Wertschätzung der Gemeinschaft beinhaltet. In einem seiner Bücher (Taylor 2001) argumentiert er, dass der Liberalismus den Menschen vornehmlich als autonomes Individuum betrachtet, das unabhängig von sozialen Bindungen seine eigenen Ziele verfolgt. Sein eigener Ansatz, der dem sogenannten *Kommunitarismus* zugeordnet wird, stellt hingegen die Gemeinschaft in den Vordergrund. Hier zeigt sich die Nähe zum aristotelischen Denken. Für Taylor ist der Mensch untrennbar mit seiner Gemeinschaft verbunden. Unsere Überzeugungen, Wertvorstellungen und unser Selbstverständnis sind demnach keine isolierten Produkte eines unabhängigen Geistes, sondern das Ergebnis eines komplexen kulturellen und sozialen Geflechts, in das wir von Geburt an eingebettet sind. Gemeinschaft ist für Taylor deshalb nicht nur der Ort, an dem wir leben, sondern auch der lebendige Raum, in dem wir unsere Identität entfalten, unsere Wertvorstellungen prägen und uns als Menschen überhaupt erst selbst begreifen können.

Ein anschauliches Beispiel hierfür ist die Rolle der Sprache (vgl. Taylor 2017): Wir erlernen nicht nur Wörter und Grammatikregeln, sondern übernehmen mit der Sprache auch kulturelle Eigenheiten, Denkweisen und Werte unserer Gemeinschaft. Durch die Sprache werden wir Teil einer historischen und kulturellen Tradition, die unser Denken und Fühlen formt – oft, ohne dass wir uns dessen bewusst sind.

Taylors Perspektive hat beträchtliche Konsequenzen für unser Verständnis von Freiheit und Individualität. Während der Liberalismus Freiheit oft als Abwesenheit von äußeren Zwängen definiert, sieht Taylor Freiheit als etwas, das nur innerhalb eines gemeinschaftlichen Rahmens sinnvoll ist. Ohne die

moralischen und kulturellen Bezugspunkte unserer Gemeinschaft wären wir orientierungslos und unfähig, sinnvolle Entscheidungen zu treffen oder ein erfülltes Leben zu führen – damit würde auch der Begriff der Freiheit seine Gültigkeit verlieren. Auch hier knüpft Taylor an Aristoteles an. Doch er geht auch über den antiken Philosophen hinaus, indem er die Herausforderungen der modernen Gesellschaft in den Blick nimmt. Er kritisiert den liberalen Individualismus dafür, den Menschen als losgelöstes Atom zu betrachten, unabhängig von sozialen Beziehungen. Indem der Liberalismus die Gemeinschaft auf ein reines Zweckbündnis reduziert, übersieht er die moralischen und identitätsstiftenden Aspekte, die erst durch soziale Interaktion entstehen. Während Aristoteles die Gemeinschaft als natürlichen Rahmen ansah, der dem Menschen vorgegeben ist, betont Taylor die Notwendigkeit, Gemeinschaft aktiv zu gestalten und ständig neu zu verhandeln – besonders in einer pluralistischen Gesellschaft.

Der Kommunitarismus fordert daher ein Umdenken: Anstatt die Gemeinschaft als Einschränkung der individuellen Freiheit zu betrachten, sollten wir sie als Bedingung für ein authentisches und erfülltes Leben begreifen. Gemeinschaft bietet uns nicht nur Schutz und Sicherheit, sondern auch die Möglichkeit, unsere Fähigkeiten zu entfalten, Werte zu teilen und gemeinsam nach dem Guten zu streben.

Auch Immanuel Kants Philosophie bietet eine eigene Perspektive auf das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Für ihn steht die Autonomie des Individuums im Zentrum. Der Mensch ist für ihn ein vernunftbegabtes Wesen, das sich durch die Fähigkeit auszeichnet, sich selbst moralische Gesetze zu geben. Dieses Prinzip werden wir im nächsten Kapitel als kategorischen Imperativ kennenlernen. Dieser Imperativ fordert, dass wir nur nach Maximen handeln sollen, die wir zugleich als allgemeines Gesetz wollen können. Moralisches Handeln basiert somit auf universellen Prinzipien, die durch die Vernunft erkannt und anerkannt werden. Kant entwickelt diese Ideen ausführlich in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785).

In Bezug auf die Gemeinschaft bedeutet dies, dass die soziale Ordnung nicht auf natürlichen Gegebenheiten oder individuellen Interessen beruht, sondern auf der freiwilligen Anerkennung moralischer Gesetze durch autonome Individuen. Gemeinschaft entsteht bei Kant aus der Zusammenkunft freier, vernünftiger Menschen, die einander als Zwecke an sich behandeln und nicht als Mittel zum Zweck. Die Gemeinschaft ist hier also kein vorgegebener Rahmen, sondern das Ergebnis der moralischen Selbstgesetzgebung jedes Einzelnen.

Fassen wir also zusammen: Während Aristoteles den Menschen als von Natur aus soziales Wesen betrachtet, dessen Erfüllung im Gemeinschaftsleben liegt, betont Kant die individuelle Vernunft und die daraus resultierende moralische Pflicht. Gemeinschaft ist für Kant somit kein Naturzustand, sondern ein moralisches Ideal, das durch die Anwendung der Vernunft erreicht wird. Im Gegensatz zu Hobbes, der den Naturzustand als Krieg aller gegen alle beschreibt und die Gemeinschaft als notwendigen Schutzmechanismus sieht, setzt Kant auf die moralische Gesetzgebung des Einzelnen. Während Hobbes' Vorstellung von Gemeinschaft auf Angst und Machtübertragung basiert, gründet Kants Gemeinschaft auf Freiheit und moralischer Autonomie. Charles Taylor schließlich betont die Einbettung des Individuums in kulturelle und soziale Kontexte und sieht die Gemeinschaft als konstitutiv für die Identität des Einzelnen. Kant würde dem entgegenhalten, dass moralische Prinzipien universell und unabhängig von kulturellen und sozialen Bedingungen gelten. Für ihn ist Gemeinschaft das Ergebnis der gemeinsamen Anerkennung dieser universellen Moralgesetze und nicht ihrer kulturellen Prägung. Kants Sichtweise verbindet somit die Autonomie des Individuums mit der Idee einer moralischen Gemeinschaft, die aus der freien Entscheidung vernünftiger Menschen entsteht. Gemeinschaft ist bei ihm weder eine natürliche Gegebenheit noch ein simples Mittel zum Zweck (wie etwa bei Hobbes), sondern ein moralisches Ziel, das durch die Vernunft aller Individuen gemeinsam verwirklicht wird.

Gerade für die Soziale Arbeit ist die Vorstellung von Aristoteles von besonderer Relevanz und Interesse. Die Vorstellung, dass der Mensch erst in der Gemeinschaft zu seiner vollen Entfaltung gelangt, ist kompatibel mit einem Verständnis der Sozialen Arbeit, das nicht nur auf die Linderung von Notlagen abzielt, sondern Menschen generalistisch in ihrer Lebensführung unterstützen will, wie es die internationale Definition der Sozialen Arbeit implizit fordert. Der Mensch ist dabei seinem Wesen nach kein isoliertes Individuum, wie es bei Hobbes der Fall ist, sondern ein Wesen, das seine Potenziale nur in Interaktion mit anderen entfalten kann. Eine auf Aristoteles gestützte Soziale Arbeit erkennt an, dass das Wohl des Einzelnen eng mit dem Wohl der Gemeinschaft verbunden ist. Aristoteles erinnert uns daran, dass wahre soziale Gerechtigkeit nicht nur in der Befriedigung materieller Bedürfnisse besteht, sondern auch darin, den Menschen die Möglichkeit zu geben, ein erfülltes und tugendhaftes Leben in einer unterstützenden Gemeinschaft zu führen.

Daher erscheint es sinnvoll, Aristoteles' Position im Folgenden näher zu betrachten, denn in einer Zeit, in der soziale Isolation, individueller Wettbewerb

und der Verlust gemeinschaftlicher Werte zumindest gefühlt immer deutlicher zutage treten, könnten seine Gedanken durchaus erhellend wirken.

3.2. Aristoteles: Biografie und historischer Kontext

Aristoteles wurde im Jahr 384 v. Chr. in Stageira, einer kleinen Stadt auf der nordgriechischen Halbinsel Chalkidike, geboren. Er wuchs in wohlhabenden Verhältnissen auf. Sein Vater, Nikomachos, war Arzt und möglicherweise Leibarzt des makedonischen Königs Amyntas III. Im Alter von siebzehn Jahren ging Aristoteles nach Athen, um an der berühmten Akademie Platons zu studieren, die dieser erst kurz zuvor eröffnet hatte (und die – von kürzeren Unterbrechungen abgesehen – gut 900 Jahre existierte). In dieser intellektuellen Hochburg blieb er zwanzig Jahre lang, lernte, forschte und diskutierte. Obwohl Aristoteles stark von den Ideen seines Lehrers beeinflusst war, begann er allmählich, eigene Wege zu gehen. Während sich Platon auf metaphysische Ideen konzentrierte, wandte sich Aristoteles der konkreten, empirischen, erfahrbaren Welt zu. Mit anderen Worten: Platon glaubte, dass wahres Wissen aus der Betrachtung höherer Ideen komme, die über das sichtbare Universum hinausgingen. Aristoteles hingegen vertrat die Ansicht, dass wir die Welt am besten verstehen, wenn wir das untersuchen, was wir direkt sehen und erfahren können.

Diese grundlegenden Unterschiede zwischen Platon und seinem Schüler Aristoteles wurden künstlerisch in Raffaels berühmtem Fresko *Die Schule von Athen* dargestellt. Im Zentrum des zwischen 1509 und 1511 entstandenen Gemäldes, das viele der großen Denker der Antike versammelt, stehen Platon und Aristoteles. Platon zeigt mit dem Finger zum Himmel – ein Symbol für seine Philosophie der transzendenten Ideenwelt. Aristoteles hingegen zeigt mit der Handfläche nach unten auf die Erde, um seinen Fokus auf die empirische, beobachtbare Welt zu unterstreichen.

Nach Platons Tod verließ Aristoteles Athen und ging nach Assos in Kleinasien, wo er unter der Schirmherrschaft von Hermias von Atarneus arbeitete. Später zog er nach Mytilene auf der Insel Lesbos, wo er zusammen mit seinem Schüler Theophrast biologische Forschungen betrieb. Im Jahr 343 v. Chr. erhielt er eine Einladung von König Philipp II. von Makedonien, dessen Sohn Alexander, den späteren Alexander den Großen, zu unterrichten. Diese Position bot Aristoteles die Möglichkeit, seine philosophischen Ideen, insbesondere in den Bereichen Ethik und Politik, an einen zukünftigen Herrscher

weiterzugeben. Die enge Beziehung zu Alexander und seine Erfahrungen am makedonischen Hof beeinflussten seine Ansichten über Politik und Staatsführung nachhaltig.

Nach seiner Rückkehr nach Athen gründete Aristoteles seine eigene Schule, das *Lykeion*. Sie entwickelte sich rasch zu einem Zentrum des Lernens und Forschens, in dem er eine beeindruckende Fülle von Schriften zu Themen wie Biologie, Physik, Ethik, Politik und Metaphysik verfasste. Da Aristoteles seine Schüler oft während des Gehens unterrichtete, wurden sie später Peripatetiker genannt – vom griechischen *peripatēin*, was „umhergehen“ bedeutet. Diese Schule unterschied sich methodisch von Platons Akademie, indem sie stärker auf Beobachtung, Systematik und praktische Wissenschaft setzte.

Dabei legte Aristoteles den Grundstein für die systematische Einteilung der Wissenschaften, indem er das Wissen in unterschiedliche Fachgebiete gliederte und definierte. Diese klare Strukturierung – die Unterscheidung zwischen theoretischen, praktischen und produktiven Wissenschaften – bildet bis heute die Grundlage unserer Differenzierung wissenschaftlicher Disziplinen. Aus diesem Grund gilt Aristoteles manchen heute als *der* Lehrer des Abendlandes (vgl. Flashar 2013).

Nicht nur seine Reisen und Begegnungen, sondern auch sein Fremdsein in Athen prägten sein Denken: Als Nicht-Athener und aufgrund seiner langen Abwesenheit von der Stadt hatte Aristoteles einen differenzierten Blick auf die griechische Polis, also die Stadtstaaten, die das politische und gesellschaftliche Zentrum des griechischen Lebens bildeten. Dieser Blick ermöglichte es ihm, politische und gesellschaftliche Strukturen nicht als naturgegeben hinzunehmen, sondern sie analytisch zu durchdringen und zu hinterfragen.

Die Zeit, in der Aristoteles lebte, war eine Zeit großer politischer Umbrüche. Die Expansion des Makedonischen Reiches unter Philipp II. und später unter Alexander dem Großen veränderte die bekannte griechische Welt grundlegend. Diese Erfahrungen spiegeln sich in seinen Überlegungen zum politischen Gemeinwesen wider. Seine Schriften über Politik und Ethik sind das Ergebnis seiner Beobachtungen und Erfahrungen in einer sich rasch verändernden Welt.

Aristoteles starb im Jahr 322 v. Chr. in Chalkis auf Euböa, nachdem er Athen aufgrund der aufkommenden antimakedonischen Stimmung verlassen hatte. Doch sein Tod markierte keineswegs das Ende seines Denkens. Zwar gingen viele seiner Schriften im Laufe der Jahrhunderte verloren oder wurden nur

fragmentarisch überliefert, doch insbesondere in der islamischen Welt fanden sie über 1000 Jahre später eine neue Heimat. Ab dem 8. Jahrhundert n. Chr. wurden seine Werke dort intensiv studiert und kommentiert. Denker wie Avicenna (arabisch: Ibn Sina, ca. 980–1037) und Averroes (arabisch: Ibn Rushd, 1126–1198) spielten eine entscheidende Rolle bei der Bewahrung und Weiterentwicklung seiner Philosophie. Ohne sie wäre das epochale Erbe des Aristoteles womöglich für immer verloren gegangen.

Im 12. Jahrhundert gelangten die Schriften des Aristoteles schließlich durch arabische Übersetzungen und Kommentare zurück nach Europa. Im Mittelalter wurden sie erneut rezipiert und insbesondere durch Gelehrte wie Thomas von Aquin mit christlichem Gedankengut verknüpft. Damit legten sie den Grundstein für die abendländische Philosophie und Wissenschaft. Aristoteles' Einfluss reicht also weit über seine Lebenszeit hinaus: Er prägt bis heute unser Wissenschaftsverständnis, die Geistesgeschichte insgesamt und letztlich auch die Art und Weise, wie wir heute über die Welt nachdenken.

3.3. Zentrale Begriffe und Ideen

Im Folgenden möchte ich vier zentrale Begriffe näher beleuchten, die uns dann im Zusammenspiel Aristoteles' Verständnis von *Gemeinschaft* deutlich machen werden. Diese vier Begriffe—*Polis*, *Zoon politikon*, *Eudaimonia* und *Areté*—sind dabei untrennbar miteinander verbunden, wie sich gleich zeigen wird.

Der erste Begriff, dem wir uns zuwenden (*Polis*), ist streng genommen kein philosophischer Terminus – insofern wäre es irreführend, ihn hier als zentrale Idee im Denken des Aristoteles einzuführen. Dennoch bildet er eine zentrale historische Voraussetzung für seine Überlegungen zur Bedeutung von Gemeinschaft.

Polis bezeichnet die im antiken Griechenland vorherrschende politische Organisationsform, die man im Deutschen am ehesten mit *Stadtstaat* übersetzen würde – wobei dieser Begriff nur bedingt passt: Moderne Stadtstaaten wie Berlin, Bremen oder Hamburg sind weder in ihrer Größe noch in ihrer politischen Struktur oder ihrer Funktion innerhalb eines Nationalstaats mit den antiken Poleis vergleichbar.

Die Polis entstand ab dem 8. Jahrhundert v. Chr. als zentrale Form sozialer und politischer Ordnung. Aus clan- und stammesbasierten Verbänden

entwickelten sich autonome Stadtstaaten mit eigenen Gesetzen, politischen Institutionen und kultureller Identität. Diese Gemeinwesen waren keine bloßen (An)siedlungen, sondern politische Körperschaften, die das Leben ihrer Bürger in nahezu allen Bereichen prägten. Eine Polis umfasste sowohl die städtische Kernregion als auch das angrenzende Umland und bildete eine weitgehend autarke Einheit, die sich selbst regierte und verteidigte.

Für Aristoteles stellte die Polis die höchste und zugleich natürlichste Form menschlicher Gemeinschaft dar. Er sah in ihr das Endstadium einer Entwicklung, die von der Familie über das Dorf zur politischen Ordnung führt. In der Polis, so seine Überzeugung, kann der Mensch sein volles Potenzial entfalten – nicht nur als soziales, sondern als moralisches und politisches Wesen. Sie bietet den Raum für Bildung, Charakterbildung, gemeinsames Handeln und gerechte Gesetzgebung. Nur wer in einer Polis lebt, kann laut Aristoteles ein wahrhaft gutes und erfülltes Leben führen.

Allerdings war die Polis keine einheitliche Staatsform. Manche wurden demokratisch regiert, andere oligarchisch oder monarchisch. Aristoteles lebte selbst lange in Athen, einer Polis, die im 4. Jahrhundert v. Chr. nach mehreren Umbrüchen formal demokratisch verfasst war. Dennoch stand er der Demokratie mit einer gewissen Skepsis gegenüber. Zwar erkannte er das politische Potenzial vieler einfacher Bürger an, fürchtete aber, dass eine Herrschaft der Mehrheit leicht in Eigennutz und Instabilität umschlagen könne. Deshalb bevorzugte er die *Politie* – eine ausgewogene Mischform zwischen Demokratie und Oligarchie, getragen von einem breiten Mittelstand. Für Aristoteles war entscheidend, dass politische Herrschaft dem Gemeinwohl dient, nicht bloß den Interessen weniger oder vieler.

Wir können an dieser Stelle festhalten, dass die Polis für Aristoteles – unabhängig von ihrer konkreten Verfassungsform – eine ideale politische Einheit zur Entfaltung des Menschen darstellte: größer als die Familie oder das Dorf, aber überschaubar genug, um aktives politisches Handeln, Verantwortung und gegenseitige Anerkennung zu ermöglichen.

Zoon politikon

Aristoteles bezeichnet den Menschen als *zoon politikon* – ein Ausdruck, der mehr umfasst, als es zunächst scheint. *Zoon* bedeutet einfach „Lebewesen“ und macht deutlich, dass der Mensch Teil der belebten Natur ist – wie Tiere, Pflanzen, alles, was lebt. Doch anders als andere Tiere ist der Mensch nicht allein durch Instinkte gesteuert: Er verfügt über *logos*, also über Vernunft, Spra-

che, Urteilskraft. Und diese Fähigkeiten entwickeln sich nicht im Rückzug, sondern im Zusammenleben mit anderen. Erst in der Gemeinschaft entfaltet der Mensch das, was ihn zum Menschen macht – Gerechtigkeitsinn, Tugend, Verantwortung.

Dass Aristoteles gerade das Wort *zoon* wählt, ist kein Zufall. Der Mensch ist für ihn kein reiner Geist, sondern ein leibliches Wesen mit natürlichen Bedürfnissen: nach Nahrung, Schutz, Fortpflanzung. All das teilt er mit anderen Lebewesen. Was ihn unterscheidet, ist sein Drang, mehr zu wollen als bloßes Überleben – und seine Fähigkeit, über sich selbst und das gemeinsame Leben nachzudenken. Allein kann er das nicht. Nur in der Gemeinschaft kann er zu dem werden, was seiner Natur entspricht.

Gemeinschaft ist für Aristoteles deshalb keine pragmatische Notlösung, sondern eine Grundbedingung des Menschseins. Wer sich ihr entzieht, lebt entweder wie ein Tier, das nur seinen Trieben folgt – oder wie ein Gott, der über menschliche Maßstäbe hinausgeht. In beiden Fällen verfehlt er seine eigene Lebensform. Denn Menschsein heißt für Aristoteles, nicht nur mit anderen zu leben, sondern sich *in* der Gemeinschaft zu bewähren: durch politisches Handeln, durch Mitgestaltung, durch das Ringen um das Gute. Wer das verweigert, verkümmert – nicht biologisch, aber geistig und moralisch.

Eudaimonia und Areté

Nachdem wir die Bedeutung der *Polis* und des Menschen als *zōon politikon* betrachtet haben, wenden wir uns nun einem Begriff zu, der eng damit verknüpft ist: *Eudaimonia*. Wie schon erwähnt wird dieser Begriff mit „Glückseligkeit“ übersetzt – doch was Aristoteles meint, hat wenig mit momentaner Freude oder bloßem Wohlbefinden zu tun. *Eudaimonia* bezeichnet ein glückvolles Erleben, das als Konsequenz eines Lebens erfolgt, in welchem Vernunft und Tugend im vollen Einklang stehen. Es ist das höchste Ziel menschlichen Strebens.

Dabei versteht Aristoteles *Eudaimonia* nicht als Zustand, den man einmal erreicht und dann dauerhaft besitzt. Sie ist vielmehr eine bestimmte Lebensweise – eine dynamische Praxis, die sich in wiederholtem, bewusstem Handeln bewährt. *Eudaimon* ist nicht, wer einmal Glück hatte, sondern wer sich über die Zeit hinweg als tugendhafter Mensch erweist. In diesem Sinne unterscheidet sich *Eudaimonia* grundlegend von modernen Vorstellungen von Glück, die oft an Emotionen, äußere Umstände oder persönlichen Erfolg geknüpft sind.

Aristoteles betont, dass Zufall (*tyche*) wenig mit einem gelungenen Leben zu tun hat. Ein Lottogewinn mag kurzfristig Freude bringen, aber er führt nicht zur tiefgreifenden Erfüllung, die *Eudaimonia* meint. Auch Lust und Wohlstand können Bestandteile eines guten Lebens sein – doch sie sind niemals sein Ziel. Die Vorstellung, dass das höchste Gut im Lustempfinden liege, wie es etwa die Kyniker oder Epikureer nahelegten, lehnt Aristoteles entschieden ab. Ebenso wenig sieht er Reichtum als Selbstzweck: Besitz kann hilfreich sein, aber nur, wenn er in den Dienst eines tugendhaften Lebens gestellt wird.

Für Aristoteles hängt *Eudaimonia* untrennbar mit der Entfaltung dessen zusammen, was den Menschen ausmacht. Jeder Mensch besitzt ein eigenes *ergon*, eine ihm eigene Funktion – und diese besteht in der Fähigkeit zur Vernunft. *Eudaimonia* verwirklicht sich also dort, wo der Mensch sein *ergon* erfüllt: durch vernünftiges, tugendhaftes Handeln. Der Weg zum guten Leben führt deshalb über die *areté* – die Tugend. Ohne sie bleibt das Leben fragmentarisch, unstimmig, innerlich unvollendet.

Während *Eudaimonia* das höchste Ziel menschlichen Strebens ist, beschreibt *Areté* bzw. Tugendhaftigkeit die Eigenschaften und Haltungen, die notwendig sind, um dieses Ziel zu erreichen. Aristoteles versteht darunter keine abstrakte moralische Perfektion, sondern die Fähigkeit, in jeder Situation das angemessene Verhalten zu wählen. Dies geschieht durch die Einhaltung der *mesotes* (Mitte), also der Balance zwischen Extremen. Tugendhaftigkeit ist weder das übermäßige Streben nach etwas noch das völlige Vermeiden, sondern der kluge Mittelweg.

Zu den wichtigsten Tugenden zählt Aristoteles:

- *Mut (andreia)* – die Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit
- *Besonnenheit (sophrosyne)* – die Mitte zwischen Ausschweifung und Stumpfheit
- *Freigiebigkeit (eleutheriotes)* – die Mitte zwischen Geiz und Verschwendung
- *Großzügigkeit oder Edelmut (megaloprepeia)* – die Mitte zwischen Kleinlichkeit und Prunksucht
- *Hochherzigkeit oder Großherzigkeit (megalopsychia)* – die Mitte zwischen Kleinmut und Überheblichkeit
- *Milde oder Sanftmut (praotēs)* – die Mitte zwischen Jähzorn und Gefühllosigkeit
- *Wahrhaftigkeit (aletheia)* – die Mitte zwischen Prahlerci und falscher Bescheidenheit

- *Freundlichkeit oder Höflichkeit (philia)* – die Mitte zwischen Schmeichelei und Rüpelhaftigkeit
- *Gerechtigkeit (dikaiosyne)* – oft als übergeordnete Tugend betrachtet, die jedem das Seine gibt
- *Klugheit (phronesis)* – praktische Weisheit, die hilft, in jeder Situation das Richtige zu tun

Diese Tugenden sind nicht angeboren, sondern müssen durch beständige Übung entwickelt werden – genau wie ein Handwerker seine Fähigkeiten nur durch regelmäßiges Arbeiten erhält bzw. verbessert.

Die Gemeinschaft als Nährboden der Tugend

Auch Tugend kann nach Aristoteles nicht im luftleeren Raum existieren. Sie entfaltet sich in der Gemeinschaft, in der Polis. Hier findet der Mensch die Bühne, auf der er seine Tugenden erproben und weiterentwickeln kann. Durch den Austausch mit anderen, durch gemeinsame Herausforderungen und geteilte Ziele wächst er über sich hinaus. Wie eine Läuferin, die durch den Wettkampf mit anderen schneller wird, verfeinert der Mensch seine Tugenden in der Interaktion mit seinen Mitmenschen.

Die Eudaimonia des Einzelnen strahlt zugleich auf die Polis aus. Ein tugendhafter Bürger fördert das Gemeinwohl, inspiriert andere und trägt zu einer harmonischen Gesellschaft bei. So entsteht ein wechselseitiger Prozess: Durch Tugend gelangt man zu einem gelingenden Leben, und dieses wiederum bereichert die Gemeinschaft, die ihrerseits den Nährboden für weitere Tugendentwicklung bildet.

Aristoteles' Ethik ist bis heute eine der einflussreichsten philosophischen Reflexionen über das gelingende Leben. Seine Betonung der Tugend als Praxis, der Bedeutung von Gemeinschaft und der Notwendigkeit klugen Abwägens (*phronesis*) liefert weiterhin wertvolle Impulse für die Ethik und das Nachdenken über individuelle und gesellschaftliche Verantwortung.

Wie aus der philosophischen Hinführung zu den unterschiedlichen Bedeutungszuschreibungen, die die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte hervorgebracht hat, deutlich geworden sein sollte, kann man Aristoteles' Verständnis als eine von zwei Grundpositionen bezeichnen, wobei die andere vielleicht am trefflichsten als *liberales Verständnis* bezeichnet werden könnte. Diese beiden Positionen, die sich immer auch in jedem demokratischen Parteienspektrum

abbilden lassen, möchte ich hier kurz (und zugegebenermaßen auch etwas plakativ) tabellarisch gegenüberstellen.

Merkmal	Liberales Verständnis von Gemeinschaft	Aristotelisches Verständnis von Gemeinschaft
Grundmerkmale	Betonung der individuellen Freiheit und Autonomie, Staat als neutraler Schiedsrichter, freiwillige Zusammenschlüsse von Individuen, Vielfalt an Lebensentwürfen und Überzeugungen	Der Mensch ist von Natur aus ein politisches Wesen, Gemeinschaft als natürlicher und notwendiger Zustand, Staat als moralische Institution, Fokus auf das Gemeinwohl und die Tugendentwicklung
Vorzüge	Hoher Grad an persönlicher Freiheit, Vielfalt und Pluralismus, Schutz der individuellen Rechte, Freiheit, persönliche Lebensziele zu verfolgen	Förderung des Gemeinwohls, Entwicklung moralischer und intellektueller Tugenden, aktive Bürgerbeteiligung, gemeinschaftliches Verantwortungsgefühl
Mögliche Kritikpunkte	Gefahr der sozialen Isolation, weniger gemeinschaftliches Verantwortungsgefühl, Mangel an moralischer Orientierung durch den Staat, Schwierigkeiten bei der Förderung des Gemeinwohls	Gefahr des Paternalismus, Einschränkung der individuellen Freiheit, Überbetonung der kollektiven Werte auf Kosten der persönlichen Autonomie, Potenzial für staatliche Übergriffigkeit
Nachteile	Mögliche Vernachlässigung gemeinschaftlicher Werte und sozialer Kohäsion, schwächere moralische Erziehung, Risiko der Ungleichheit und des Egoismus	Potenzieller Verlust der individuellen Vielfalt, Risiko der Indoktrinierung, begrenzte persönliche Freiheit, Gefahr der Unterdrückung abweichender Meinungen

Warum nun dieser Vergleich? Ich denke, dass es wichtig ist, Aristoteles' Vorstellungen einzuordnen. Seine schlüssigen philosophischen Begründungen für die Bedeutung von Gemeinschaft dürfen uns als Philosophierende nicht dazu führen, eventuelle Schwachstellen, Ambivalenzen und Widersprüche zu ignorieren. Es gibt gute Gründe, die grundlegenden Zielsetzungen der sozialen Gerechtigkeit durch Wertschätzung von Gemeinschaft (wie wir sie bei Aristoteles oder Taylor finden) nicht gegen liberale Konzeptionen wie jene von Thomas

Hobbes auszuspielen. Hobbes stellt die Bedeutung der individuellen Freiheit und die Skepsis gegenüber einem Zuviel an (staatlicher) Gemeinschaft heraus. Vielmehr haben beide Positionen ihre Berechtigung, und die Geschichte zeigt uns, dass in funktionierenden Demokratien immer das eine gegenüber dem anderen abgewogen und austariert werden muss. Schwenkt das Pendel nämlich zu stark in eine Richtung aus, bekommen wir es entweder mit staatlichen Totalitarismen (bei einer Überbetonung der Gemeinschaft) oder mit Anarchismen (bei einer Überbetonung individueller Freiheit) zu tun.

3.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit

Aristoteles' Überzeugung, dass der Mensch von Natur aus ein soziales und politisches Wesen ist, erweist sich für die Soziale Arbeit intuitiv als naheliegender und anknüpfungsfähiger als das pragmatisch-defensive Gemeinschaftsverständnis eines Thomas Hobbes. Aristoteles' Sichtweise zeigt uns, dass menschliches Wohlergehen nicht losgelöst von sozialer Eingebundenheit betrachtet werden kann. Auch in der Sozialen Arbeit erkennen wir diese Bedeutung als fundamental an. Dies zeigt sich beispielsweise im klassischen methodischen Dreiklang aus Einzelfallarbeit, Gruppenarbeit und Gemeinwesenarbeit. Menschen sind stets in einen sozialen Kontext eingebunden – sei es in der Familie, im Freundeskreis, in der Nachbarschaft oder im weiteren gesellschaftlichen Umfeld. Die Förderung und Stärkung von Gemeinschaften ist in diesem methodischen Dreiklang immer, zumindest indirekt, mit im Fokus.

Die Tugendethik als Orientierung in der Praxis der Sozialen Arbeit?

Aristoteles' Vorstellung, dass Tugenden wie Gerechtigkeit, Tapferkeit und Weisheit für das Funktionieren eines Gemeinwesens unabdingbar sind, mag in unserer modernen, pluralistischen Gesellschaft zunächst altmodisch klingen. Doch bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass die Tugendethik einige interessante Perspektiven für die Praxis der Sozialen Arbeit bereithält, da sie eine dynamische Verbindung zwischen individuellen Handlungen und dem Wohl der Gemeinschaft herstellt.

Tugendhaftigkeit – wir erinnern uns – ist keine angeborene Eigenschaft, sondern eine durch wiederholte Praxis und bewusste Anstrengung geformte Haltung (*Hexis*). Tugenden entwickeln sich im Spannungsfeld zwischen individuellen Anlagen (*Physis*), der Umwelt (*Ethos*) und der Vernunft (*Logos*). Tugenden entstehen also in einer sozialen und kulturellen Matrix. Für die So-

ziale Arbeit bedeutet dies, dass Fachkräfte die individuellen Voraussetzungen ihrer Klientinnen, deren Lebensumfeld und die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen berücksichtigen müssen, um eine nachhaltige Entwicklung zu fördern.

Ein zentraler Gedanke der aristotelischen Tugendethik ist das bereits erwähnte Prinzip des rechten Maßes (*Mesotes*). Tugenden entstehen demnach nicht durch ein starres Regelwerk, sondern durch das Ringen um die Mitte zwischen zwei Extremen. In der Sozialen Arbeit kann dieser Gedanke des Maßhaltens dabei helfen, Menschen nicht mit Appellen zu überfordern („Sei gerechter, besonnener, weiser!“), sondern sie dabei zu unterstützen, eine stimmige Balance zwischen individuellen Bedürfnissen und sozialer Verantwortung zu finden.

Die Rolle der Fachkräfte in der Sozialen Arbeit könnte somit als die eines pädagogischen Freundes verstanden werden – eine Anspielung auf Aristoteles' Konzept der *Philia*.

Freundschaft spielt in der aristotelischen Tugendethik eine zentrale Rolle, da sie ein Modell für gelungene soziale Beziehungen darstellt, die auf Gegenseitigkeit und moralischer Entwicklung beruhen. In diesem Sinne können Sozialarbeiterinnen Klientinnen nicht nur begleiten, sondern ihnen auch durch authentisches Vorleben von Tugenden Orientierung geben, ohne dabei in Bevormundung oder unprofessionelle Nähe zu verfallen. Aus heutiger professionsethischer Sicht mag der Begriff der Freundschaft fehl am Platz erscheinen, da er im alltäglichen Sprachgebrauch für die Beschreibung der Beziehung zwischen Sozialarbeiterin und Klientin als unangemessen wirkt. Der Kerngedanke der *philia* zielt hier jedoch auf etwas anderes ab: Sozialarbeitende wirken durch ihr Verhalten, ihre Haltung und ihre Tugendhaftigkeit – kurz: durch ihre Person – oftmals mehr als durch ihre Worte und unmittelbare Handlungen. Das gilt übrigens auch für andere pädagogische und soziale Berufe wie Lehrer, Therapeutinnen oder Altenpfleger.

Zur Verdeutlichung folgt ein weiteres Beispiel aus der Praxis – dieses Mal nicht aus meiner eigenen, sondern angelehnt an die Erzählung einer meiner Studentinnen im Begleitseminar zur Offenen Kinder- und Jugendarbeit. Ich möchte es hier sinngemäß wiedergeben:



Denkanstoß

Milo ist 15 Jahre alt und besucht regelmäßig einen Jugendtreff – nicht, weil er unbedingt etwas sucht, sondern weil er nichts Besseres zu tun hat. Schule ist für ihn ein Pflichtprogramm, das er möglichst

unauffällig durchzieht; zu Hause ist es auch nicht besser. Sein Vater meckert, dass er zu viel am Handy hängt, und seine Mutter ist froh, wenn er abends überhaupt mal mitisst. Was interessiert ihn wirklich? Schwer zu sagen. Er hat aufgehört, sich solche Fragen zu stellen.

Eines Tages steht eine Werkbank im Jugendzentrum. Ein Sozialarbeiter hat sie ohne große Ankündigung aufgebaut. Daneben steht ein Stapel Holz, Schrauben und Farben. Milo beobachtet, wie ein paar Jugendliche herumprobieren – mit der Säge, mit dem Schleifpapier. Er lehnt sich an die Wand, scrollt durch Instagram und sieht kurz auf, als einer flucht, weil ihm die Holzleiste bricht.

„Hättest du vorher die Maserung gecheckt, wäre das nicht passiert“, sagt Milo, ohne nachzudenken. Der Sozialarbeiter hebt eine Augenbraue. „Kennst dich aus?“ – „Mein Opa hat früher viel geschnitzt“, murmelt Milo. Er hätte den Satz am liebsten zurückgenommen. Er hat zu viel verraten. Aber der Sozialarbeiter hakt nicht nach. Stattdessen schiebt er ihm ein Stück Holz hin. „Dann probier mal.“ Es dauert ein paar Tage, bis Milo sich wirklich darauf einlässt. Aber dann merkt er: Seine Hände wissen mehr, als er dachte. Er beginnt, sich reinzufuchsen, fühlt das Material und spielt mit Formen. Zum ersten Mal seit Langem tut er etwas, bei dem er nicht das Gefühl hat, nur Zeit zu überbrücken. Und mit jedem Stück, das er fertigstellt, wächst ein Stolz in ihm, den er vorher nicht kannte.

Hier passiert genau das, was Aristoteles mit *hexis* beschreibt: Tugenden als eingeübte Haltung, nicht als abstrakte Theorie. Milo ist weder Handwerker noch Künstler. Aber durch die Praxis entwickelt er eine Fähigkeit, eine Gewohnheit, die ihn formt. Sein Sinn für Präzision, seine Geduld und seine Art, Probleme zu lösen, sind keine plötzlichen Erkenntnisse, sondern Prozesse. Er wird nicht belehrt, sondern handelt, lernt und wächst. Voraussetzung dafür war auch die Haltung des Sozialarbeiters, der Milo weder zu überreden versucht noch beurteilt, sondern ihm in aller Ruhe und ohne Druck Optionen eröffnet.

Und genau das ist Soziale Arbeit im aristotelischen Sinne: nicht das Verteilen von Lösungen, sondern das Eröffnen von Möglichkeiten. Menschen nicht auf ihre Defizite reduzieren, sondern stets ihre Fähigkeiten und ihr Potenzial sehen, ihr Leben selbst zu bestimmen und sich weiterzuentwickeln. Milo hätte eine Broschüre über handwerkliche Berufe ignoriert. Aber die Erfahrung mit seinen eigenen Händen, die spürbare Entwicklung seiner Fertigkeiten – das ist etwas anderes.

Sozialarbeiter als architektonische Akteure

In der *Nikomachischen Ethik* beschreibt Aristoteles die Politik als *architektonische Wissenschaft*, weil sie nach seinem Verständnis übergeordnete Ziele für das Gemeinwohl festlegt und damit sämtliche Lebensbereiche lenkt. Übertragen auf die heutige Soziale Arbeit bedeutet das, dass Sozialarbeiterinnen eine Art *architektonische Rolle* übernehmen können, wenn sie individuelle Bedürfnisse ihrer Klienten mit dem größeren Ganzen verknüpfen. Zwar hat Aristoteles diesen Begriff ursprünglich für die Politik insgesamt geprägt und nicht für die Soziale Arbeit (die es als Profession in der Antike natürlich noch nicht gab) – doch die Grundidee, dass menschliches Zusammenleben einen übergeordneten Bezugsrahmen benötigt, lässt sich auch hier fruchtbar machen.

Soziale Arbeit ist nicht nur eine Dienstleistung, die bei der Lösung von Problemen hilft, sondern sie gestaltet aktiv das Zusammenleben in verschiedenen Gemeinschaften.

Diese *architektonische* Funktion wird besonders deutlich, wenn Fachkräfte nicht nur die individuellen Hilfebedarfe im Blick haben, sondern das Gemeinwohl insgesamt berücksichtigen. So kann eine Sozialarbeiterin in einem benachteiligten Stadtviertel beispielsweise ein Nachbarschaftszentrum ins Leben rufen, in dem Kinder Hilfe bei den Hausaufgaben erhalten, ältere Menschen ihre Erfahrungen weitergeben und alle gemeinsam kulturelle Feste feiern. Durch solche Angebote werden das Zusammengehörigkeitsgefühl gestärkt und hilfreiche Netzwerke geschaffen – ganz im Sinne jenes Gemeinwohls, das Aristoteles vorschwebte.

Obwohl Aristoteles den Begriff der *architektonischen Wissenschaft* ursprünglich auf die Politik bezog, legt er nahe, dass wir in der Sozialen Arbeit hier einen entscheidenden Baustein für ein gutes und gelingendes Zusammenleben sehen können. Fachkräfte gestalten soziale Prozesse und Netzwerke und sorgen so dafür, dass Menschen nicht nur ihre unmittelbaren Probleme angehen, sondern auch ihren Platz in der Gemeinschaft finden. Auf diese Weise wird das aristotelische Ideal einer Praxis spürbar, die das menschliche Gelingen (im Sinne der *Eudaimonia*) im Blick behält – und zwar nicht als rein private Angelegenheit, sondern als gemeinschaftliche Aufgabe.

Von Aristoteles zu Martha Nussbaum

Aristoteles' Denken hat bis heute Einfluss auf sozialphilosophische Theorien. Martha Nussbaum baut mit ihrem *Fähigkeitenansatz* (*Capabilities Approach*,

ausführlich dazu siehe Kapitel 6) auf aristotelischen Ideen auf, indem sie betont, dass ein gerechter Staat mehr tun muss, als Rechte und Pflichten zu verwalten. Sie argumentiert, dass der Staat aktiv dazu beitragen sollte, dass Menschen ihre Fähigkeiten entfalten können und nennt diesen Ansatz *aristotelischen Sozialdemokratismus* (vgl. u.a. Nussbaum 1990). Dieser Ansatz ist für die Soziale Arbeit hochrelevant, da er exakt in dem hier beschriebenen Sinne den Auftrag der Profession von bloßer Problemlösung hin zu einer ganzheitlichen Förderung menschlicher Potenziale erweitert.

Fazit: Gemeinschaft als moralisches Projekt

Aristoteles argumentiert, dass der Staat sich nicht einfach als eine Art neutraler Schiedsrichter zwischen individuellen Interessen – wie etwa später bei Hobbes – missverstehen darf. Der Staat ist eine Institution, die Räume für menschliche Entwicklung und Tugendhaftigkeit schaffen kann. In der Sozialen Arbeit sollte es im heutigen Sinne daher nicht nur auf kurzfristige Lösungen ankommen, sondern um nachhaltige Strukturen, die das Gemeinwohl stärken (Gemeinwesenarbeit, Netzwerkarbeit, Sozialraumorientierung, Quartiersmanagement usw.) – und darin sogar einen ganz fundamentalen Auftrag zu erkennen, selbst wenn dieser in keinem Sozialgesetzbuch so niedergeschrieben steht.

In einer pluralistischen Gesellschaft ist es wichtig, Aristoteles' Konzepte kritisch zu reflektieren und mit anderen Denkrichtungen wie dem Liberalismus in Beziehung zu setzen. Die Herausforderung besteht darin, eine Balance zu finden: zwischen individueller Freiheit und kollektiver Verantwortung, zwischen pragmatischer Problemlösung und ethischer Reflexion. Indem wir Aristoteles neu denken, können wir lernen Gemeinschaft bewusster zu gestalten – in Gesellschaft, Politik und Sozialer Arbeit.

3.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken

1. **Gemeinschaft und soziale Isolation:** Wie können wir in modernen, oft individualistischen Gesellschaften Gemeinschaft stärken und soziale Isolation verringern? Welche Methoden und Ansätze kann die Soziale Arbeit entwickeln, um Menschen wieder stärker in gemeinschaftliche Strukturen einzubinden und einer wachsenden Vereinsamung – gerade in urbanen Gebieten – entgegenzuwirken?
2. **Tugenden in der Sozialen Arbeit:** Wie können die aristotelischen Tugenden – Gerechtigkeit, Tapferkeit, Weisheit und Mäßigung – in die tägliche

Praxis der Sozialen Arbeit integriert werden? Welche konkreten, praktischen Ideen können entwickelt werden, um diese Tugenden bei Klienten und in der Gemeinschaft zu fördern?

3. **Der Staat als moralische Institution:** Inwieweit sollte der Staat tatsächlich eine aktive Rolle bei der moralischen Erziehung und Förderung der Bürger übernehmen? Welche Balance muss zwischen staatlicher Einflussnahme und individueller Freiheit gefunden werden? Wie könnte eine Sozialpolitik aussehen, die sowohl die Autonomie des Einzelnen respektiert als auch das Gemeinwohl fördert?



Quellen und weiterführende Literatur

Quellen

- Aristoteles (1994): *Nikomachische Ethik*. Übers. und hrsg. von W. Capelle. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Aristoteles (1995): *Politik*. Übers. und hrsg. von E. Rolfes. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hobbes, T. (1651): *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. London: Andrew Crooke.
- Kant, I. (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Nussbaum, M. C. (1990): *Aristotelian Social Democracy*. In: Douglass, R. B., Mara, G. M. & Richardson, H. S. (Hrsg.): *Liberalism and the Good*, S. 203–252. New York: Routledge.
- Taylor, C. (2001): *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, C. (2017): *Das sprachbegabte Tier: Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Weiterführende Literatur

- Flashar, H. (2013): *Aristoteles: Lehrer des Abendlandes*. 2. Aufl. München: C. H. Beck.
- Höffe, O. (2009): *Aristoteles – die Hauptwerke*. Tübingen: A. Francke Verlag.
- Rapp, C. & Corcilius, K. (Hrsg.) (2011): *Aristoteles Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Verlag Metzler.

4. Autonomie: Immanuel Kant

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.
Immanuel Kant⁶



Gedankenexperiment zum Einstieg: Die Wahl des Schicksals _____

Stell dir vor, du erwachst in einem weißen Raum ohne Türen oder Fenster. Vor dir liegen auf einem Tisch drei verschlossene Umschläge. Eine Stimme erklärt dir, dass du die Möglichkeit hast, den weiteren Verlauf deines Lebens zu bestimmen – aber nur einmal. Jeder Umschlag enthält eine andere Art, wie du dein Leben führen könntest. Du darfst nur einen wählen.

Umschlag A: Das Leben der Sicherheit

In diesem Leben wird jede deiner Entscheidungen von einer höheren Macht getroffen, die stets dein Wohl im Blick hat. Du wirst niemals vor schwierige Entscheidungen gestellt, nie von Zweifeln geplagt. Alles, was geschieht, dient deinem Glück.

Doch diese Sicherheit hat ihren Preis: Du hast keine Kontrolle über dein eigenes Leben. Du wirst geführt, nicht aus eigenem Antrieb handeln. Freiheit, im Sinne von Selbstbestimmung, spielt in deinem Leben keine Rolle. Du bist immer geschützt, doch bist du bereit, die Kontrolle über dein Leben vollständig abzugeben?

Umschlag B: Das Leben der absoluten Freiheit

In diesem Leben gibt es keine äußeren Einschränkungen. Du kannst alles tun, was du möchtest, ohne Regeln, Gesetze oder moralische Verpflichtungen. Deine Freiheit ist grenzenlos – niemand erwartet von dir, Rücksicht zu nehmen oder Verantwortung zu übernehmen.

Doch diese Freiheit ist isolierend: Es gibt keine Gemeinschaft, die dich unterstützt, keine Prinzipien, die Orientierung geben. Du bist

⁶ Kant, I (1784) – es handelt sich dabei um den ersten Satz des Essays „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“, online: <https://www.projekt-gutenberg.org/kant/aufklae/aufkl001.html> (zuletzt abgerufen am 1.3.2025)

allein mit deinen Entscheidungen, und jede Konsequenz – ob gut oder schlecht – liegt allein bei dir. Du bist vollkommen frei, aber bist du bereit, die Einsamkeit und Orientierungslosigkeit zu ertragen, die damit einhergeht?

Umschlag C: Das Leben der Selbstverantwortung

In diesem Leben bist du frei, Entscheidungen zu treffen, aber diese Freiheit ist begrenzt durch Verantwortung – gegenüber dir selbst und anderen. Du bist verpflichtet, deine Entscheidungen immer wieder an Werten und Prinzipien zu messen, die für alle gelten könnten.

Das Leben wird eine ständige Herausforderung: Du wirst mit Konflikten konfrontiert, in denen du abwägen musst, was richtig ist. Es wird Momente geben, in denen dich das Streben nach moralischer Integrität überfordert. Freiheit bedeutet hier, die Last der Selbstreflexion zu tragen – oft ohne klare Antworten. Du hast Kontrolle über dein Leben, doch bist du bereit, die Zweifel und die Last der ständigen Verantwortung zu ertragen?

Welchen Umschlag würdest du wählen?

4.1. Autonomie als Thema der Philosophie

Was bedeutet es, frei zu sein? Ist es die Fähigkeit, ohne äußere Zwänge zu handeln, oder liegt sie vielmehr in der bewussten Kontrolle über sich selbst? Mit diesen Fragen setzt sich die Philosophie seit ihren Anfängen auseinander, und unterschiedliche Denktraditionen haben sie auf ganz eigene Weise beantwortet. Von der stoischen Selbstgenügsamkeit über die mittelalterliche Verhältnisbestimmung zwischen Freiheit und göttlicher Ordnung bis hin zur kantischen Idee der Vernunftautonomie spiegeln die Vorstellungen von Autonomie dabei stets die grundlegenden Überzeugungen der jeweiligen Epoche wider. Und doch kreist das philosophische Nachdenken immer wieder um denselben Kern: Wie kann der Mensch sich selbst bestimmen?

Innere Freiheit in der Antike: Die Stoiker

Die Vorstellung von innerer Freiheit und Selbstbeherrschung hat ihre Wurzeln in der Antike, insbesondere bei den Stoikern. Philosophen wie Lucius Annaeus Seneca (ca. 4 v. Chr. – 65 n. Chr.) und Epiktet (ca. 50 – 135 n. Chr.) betonten, dass wahre Freiheit nicht in der Abwesenheit äußerer Zwänge liegt, sondern

in der Kontrolle über die eigenen Leidenschaften und Reaktionen auf äußere Umstände – also all das, was wir selbst nicht beeinflussen können. Epiktet formulierte es in seinem Hauptwerk *Handbüchlein der Moral* (vgl. Epiktet 1994, 11) treffend so:

„Nicht die Dinge selbst beunruhigen uns, sondern die Vorstellungen und Meinungen von den Dingen.“

Dieses Zitat verdeutlicht, dass innere Freiheit weniger von äußeren Umständen abhängt als von der eigenen Haltung. Die Fähigkeit, sich nicht von Schicksalsschlägen oder widrigen Umständen tyrannisieren zu lassen, galt den Stoikern als Schlüssel zur Seelenruhe (*Ataraxia*) und zum guten Leben. Ein Mensch, der in Armut lebt, mag in seinen Möglichkeiten eingeschränkt sein. Wenn er seine Situation jedoch mit Gelassenheit und Weisheit annimmt, bleibt er innerlich frei. Diese stoische Idee von Autonomie als Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen bildet eine frühe Grundlage für spätere philosophische Überlegungen – auch im aufkommenden Christentum.

Gerade für das frühe Christentum war die Stoa in vielerlei Hinsicht attraktiv. Beide Denksysteme legten großen Wert auf die Überwindung von Leidenschaften, die Kultivierung innerer Tugenden und die Annahme eines höheren, unausweichlichen Weltplans. Während die Stoiker das Logos als ordnendes Prinzip des Universums betrachteten, sahen Christen darin eine Parallele zur göttlichen Vorsehung. Die Vorstellung, dass wahre Freiheit nicht in äußerer Unabhängigkeit, sondern in der rechten inneren Haltung liegt, fand sich entsprechend auch in der christlichen Lehre wieder.

Willensfreiheit und moralische Verantwortung im Mittelalter: Thomas von Aquin

Im Mittelalter, der Zeit der großen Kirchenlehrer, war die Frage nach der menschlichen Freiheit untrennbar mit der christlichen Glaubenslehre verbunden. Religion und Glaube prägten den Alltag so stark, dass Glaubensdogmen zum Maßstab für moralisches Handeln und das Verständnis von Handlungsfreiheit wurden. Die Vorstellung, dass der Mensch einen freien Willen besitzt und zwischen Gut und Böse wählen kann, war dabei von zentraler Bedeutung. Nicht als Ausdruck einfacher Entscheidungsfreiheit, sondern als Teil einer göttlichen Ordnung, die auf moralische Vollkommenheit ausgerichtet war.

Thomas von Aquin (1225–1274) setzte sich in seinem Hauptwerk *Summa theologiae* (z. B. von Aquin 2020) als einer der herausragenden Denker seiner Epoche mit dem Spannungsverhältnis zwischen göttlicher Vorsehung

und menschlicher Autonomie auseinander. Indem er aristotelische Philosophie und christliche Theologie verband, entwarf er ein Freiheitskonzept, das menschliche Vernunft und göttliche Gnade miteinander verknüpfte. Für ihn bedeutete Freiheit nicht, blind den eigenen Neigungen zu folgen, sondern vielmehr, bewusst und zielgerichtet nach dem Guten zu streben. Der Mensch ist laut Thomas ein Mitgestalter seines Lebenswegs, während sein Streben nach Wahrheit und Güte durch die göttliche Gnade getragen und geleitet wird.

Dieses Verständnis von Freiheit als Kooperation zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Unterstützung verleiht dem moralischen Handeln eine transzendente Dimension. Wenn ein gläubiger Mensch in einer moralischen Krise entsprechend den Geboten Gottes handelt, nutzt er seinen freien Willen, um sich auf das Gute auszurichten. Freiheit wird hier zu einem Weg, der über die reine Entscheidungsfähigkeit hinausführt. Sie ist der Prozess, durch den der Mensch moralische Reife und eine harmonische Ausgeglichenheit seines inneren Lebens erlangt – ein Ziel, das Thomas von Aquin als moralische Vollkommenheit beschreibt.

Wendepunkt: Kant und die Autonomie der Aufklärung

Mit Immanuel Kant erhält das Nachdenken über Freiheit und Autonomie im 18. Jahrhundert schließlich eine völlig neue Richtung. Während die Stoiker vor allem die innere Unabhängigkeit von äußeren Umständen betonen und Thomas von Aquin den freien Willen des Menschen in eine größere göttliche Ordnung einbettet, setzt Kant auf die Kraft der menschlichen Vernunft als Quelle aller moralischen Gesetze.

Die Stoiker sagten sinngemäß: „Du bist innerlich frei, wenn du dich nicht von Schicksalsschlägen oder äußeren Widrigkeiten aus der Ruhe bringen lässt.“ Ihre Idee von Freiheit ist eine Haltung der Gelassenheit und Selbstkontrolle, um sich im Einklang mit der Natur nicht von äußeren Faktoren tyrannisieren zu lassen. Thomas von Aquin ging einen Schritt weiter, indem er die menschliche Freiheit in ein göttliches Ordnungsgefüge stellte. Der Mensch ist für ihn zwar vernunftbegabt und kann zwischen Gut und Böse entscheiden, doch diese Fähigkeit ist eingebettet in eine höhere Realität. Gottes Gnade garantiert dabei die menschliche Freiheit und lenkt sie in Richtung des wahren Guten.

Kant stellte das bisherige Denken jedoch auf den Kopf, indem er die Moral vollständig aus der menschlichen Vernunft selbst schöpfen ließ. Der Mensch braucht demnach keine äußere Instanz – weder Natur noch göttliche Autorität –, um zu erkennen, was richtig oder falsch ist. Autonomie wird bei Kant zu

einem inneren Schöpfungsakt des Verstandes. Der Mensch setzt sich selbst die Regeln für sein Handeln und gewinnt allein durch seine Vernunft eine moralische Orientierung.

So entsteht ein ganz eigenes Verständnis von Autonomie: Es geht nicht mehr nur darum, innere Unabhängigkeit zu erlangen oder die eigene Freiheit in einen göttlichen Plan einzubetten. Der Mensch wird gewissermaßen zum Architekten seines eigenen moralischen Universums. Bevor wir uns dies genauer anschauen, werfen wir zunächst einen Blick auf das – zumindest von außen betrachtet – ziemlich langweilige Leben Immanuel Kants.

4.2. Immanuel Kant: Biografie und historischer Kontext

Immanuel Kant wurde am 22. April 1724 in Königsberg, Preußen (heute Kaliningrad, Russland), geboren und verbrachte den Großteil seines Lebens in seiner Heimatstadt. Er stammte aus einfachen Verhältnissen: Sein Vater war Sattler und seine Mutter entstammte einer pietistischen Familie, die seine frühe religiöse und moralische Erziehung maßgeblich prägte.

Im Jahr 1740 begann er an der Universität Königsberg ein Studium der Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften. Nach seinem Studienabschluss im Jahr 1746 arbeitete er neun Jahre lang als Hauslehrer auf dem Land. 1755 kehrte er nach Königsberg zurück und erhielt die Lehrbefugnis als Privatdozent. Viele Jahre lang unterrichtete er ohne feste Anstellung, bis er schließlich im Jahr 1770, im Alter von 46 Jahren, zum Professor für Logik und Metaphysik an der Universität Königsberg ernannt wurde. Dieses Amt übte er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1796 aus.

Berüchtigt war Kant bei seinen Zeitgenossen vor allem für seine penible Lebensführung, die über Jahrzehnte hinweg jeden Tag denselben Ablauf aufwies: Um 4:45 Uhr morgens stand er auf. Sein Diener Lampe, ein ehemaliger Soldat, hatte die klare Anweisung, ihn unter keinen Umständen länger schlafen zu lassen – selbst dann nicht, wenn Kant dies wünschen sollte. Ab sieben Uhr hielt er in der Regel bis elf Uhr seine Vorlesungen, anschließend arbeitete er am Schreibtisch. Das Mittagessen nahm er außer Haus ein und am Nachmittag unternahm er einen Spaziergang. Auch die strenge Bettruhe um Punkt zehn Uhr wurde stets peinlich genau eingehalten.

Kant gilt gemeinhin als zentraler Vertreter der Aufklärung, nicht zuletzt aufgrund seines berühmten Aufsatzes *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklä-*

rung? (1784). Darin definiert er Aufklärung als den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ und prägt das Motto „Sapere aude!“ („Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“). Vereinfacht gesagt, forderte Kant dazu auf, nicht alles blind zu glauben, was alte Traditionen oder die Kirche vorgeben. Vielmehr solle man sich bei wichtigen Entscheidungen und im Streben nach Wissen auf den eigenen Verstand verlassen, also frei denken und selbstständig urteilen. Jeder Mensch sollte lernen, sich eine eigene Meinung zu bilden.

Mit dieser Haltung stand Kant nicht allein. Auch andere kluge Köpfe seiner Zeit wie John Locke (1632–1704), Voltaire (1694–1778), Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) und David Hume (1711–1776) trugen maßgeblich dazu bei, unsere Sicht auf die Welt zu verändern. Locke betonte die Bedeutung persönlicher Erfahrungen und der angeborenen Freiheit des Menschen. Voltaire engagierte sich leidenschaftlich gegen Aberglauben und religiöse Intoleranz. Rousseau betonte, wie entscheidend es sei, dass jeder Mensch innerhalb der Gemeinschaft mitbestimmen könne, um echte Freiheit zu verwirklichen. Und Hume stellte all das radikal in Frage, was bis dahin über Wissen und Religion als selbstverständlich galt.

Mit anderen Worten forderten diese Denker, dass wir uns nicht auf alte Autoritäten verlassen, sondern durch eigenes Nachdenken und Erleben zu unseren Überzeugungen finden sollen.

Kants Philosophie entwickelte sich in intensiver Auseinandersetzung mit diesen und weiteren Denkern seiner Zeit. Besonders prägend war seine Reaktion auf die skeptische Philosophie David Humes, die Kant, wie er selbst bekannte, aus seinem „dogmatischen Schlummer“ geweckt habe. Hume hatte bezweifelt, dass wir Kausalität und sicheres Wissen tatsächlich begründen können. Dies veranlasste Kant, die Grundlagen menschlicher Erkenntnis völlig neu zu durchdenken. Das Ergebnis dieser Reflexionen war sein epochales Werk *Kritik der reinen Vernunft* (1781), das zu den bedeutendsten Schriften der Philosophiegeschichte zählt. Darin begründete Kant den *transzendentalen Idealismus*, indem er untersuchte, unter welchen Bedingungen Erkenntnis überhaupt möglich ist und wie unsere Vernunft die Erfahrungen der Welt strukturiert.



Denkanstoß

Stell dir vor, du siehst, wie ein Ball auf einen anderen stößt, und der zweite Ball rollt danach los. Hume würde sagen, dass wir zwar beobachten, was passiert, aber nicht sicher wissen können, ob der Stoß des ersten Balls wirklich die Ursache für die Bewegung des zweiten

war. Es könnte schließlich auch eine andere unsichtbare Kraft im Spiel sein. Hume zweifelte daran, dass wir aus der Erfahrung sicher auf solche Kausalzusammenhänge schließen können.

Kant griff diese Skepsis auf und wandelte sie gewissermaßen um. Er fragte, wie es möglich ist, dass wir Zusammenhänge wie Ursache und Wirkung erkennen können. Seine Antwort darauf war revolutionär: Es ist unsere eigene Vernunft, die grundlegende Begriffe wie Kausalität bereitstellt und somit unsere Erfahrung der Welt strukturiert. Ohne diese geistigen Werkzeuge könnten wir gar keine geordnete Wahrnehmung der Wirklichkeit entwickeln. Mit dieser Erkenntnis stellte Kant nicht nur Humes Zweifel am sicheren Wissen auf den Kopf, sondern er legte zugleich das Fundament für seinen transzendentalen Idealismus, in dessen Zentrum die Bedingungen unserer Erkenntnisfähigkeit stehen.

Neben der *Kritik der reinen Vernunft* verfasste Kant weitere bedeutende Werke, darunter die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in der er seine Moralphilosophie entwickelte, sowie die *Kritik der Urteilskraft* (1790), die sich mit Ästhetik und Teleologie beschäftigt.

Der historische Kontext von Kants Leben und Werk war geprägt durch die politischen und gesellschaftlichen Umbrüche der Aufklärung. In Preußen förderte König Friedrich II., auch Friedrich der Große genannt, aktiv diese Ideen und verwandelte sein Reich in ein Zentrum der europäischen Aufklärung. Friedrich selbst bewunderte die Philosophie, pflegte einen Briefwechsel mit Voltaire und setzte sich engagiert für religiöse Toleranz und Bildungsreformen ein. Unter seiner Herrschaft erlebte Preußen eine kulturelle und wissenschaftliche Blütezeit.

Kants Einsatz für die Ideale der Aufklärung und seine intensive Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen seiner Zeit machten ihn zu einem der einflussreichsten Philosophen der Geschichte. Seine Schriften schufen die Grundlagen für zahlreiche spätere Entwicklungen in der Philosophie, vor allem in den Bereichen Ethik, Erkenntnistheorie und Metaphysik.

Im fortgeschrittenen Alter und unter dem Eindruck nachlassender Kräfte begann schließlich auch Kants legendäre Disziplin zu bröckeln. Im Jahr 1802 trennte er sich nach fast 40 Jahren von seinem Hausdiener Martin Lampe, der ihm wohl näher stand als jeder andere Mensch in seinem Leben. Nur etwa zwei Jahre später, am 12. Februar 1804, starb Kant in Königsberg, einer Stadt,

die er zeitlebens so gut wie nie verlassen hatte. Sein philosophisches Erbe hingegen wirkt bis heute weltweit.

4.3. Zentrale Begriffe und Ideen

Um einen Einstieg in Kants Philosophie zu finden, der einerseits den Rahmen dieses Buches nicht sprengt, andererseits aber zeigen soll, welche Aspekte aus seinem Denken für Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit besonders relevant sind, muss man sich auf einige wenige Grundbegriffe beschränken. Dies sollen im Folgenden *der transzendente Idealismus*, *der kategorische Imperativ* und vor allem sein Verständnis von *Autonomie* sein, wobei Letzteres aus den beiden anderen Konzepten folgt.

Kants Antwort auf Hume: der transzendente Idealismus

Kant entwickelte seine Philosophie als direkte Antwort auf David Hume, der viele unserer vermeintlichen Gewissheiten infrage stellte. Hume bezweifelte zum Beispiel, dass wir sicher wissen können, ob eine Sache wirklich die Ursache einer anderen ist.



Denkanstoß

Stell dir vor, du stehst morgens auf, schaust aus dem Fenster und siehst, dass die Straße nass ist. Fast automatisch denkst du: Es hat geregnet. Doch woher weißt du das? Vielleicht hat jemand nachts Wasser auf die Straße geschüttet, vielleicht ist eine Wasserleitung gebrochen. Unser Verstand verbindet bestimmte Ereignisse – Regen und nasse Straßen – so fest miteinander, dass wir gar nicht mehr hinterfragen, ob es auch anders sein könnte. Doch Hume argumentierte: Wir sehen nur, dass das eine oft nach dem anderen geschieht, aber wir können nicht mit absoluter Sicherheit sagen, dass das eine die Ursache des anderen ist. Unser Glaube an Kausalität beruht nicht auf sicherem Wissen, sondern auf Erfahrung und Gewohnheit.

Diese Zweifel ließen Kant nicht los. Wenn Hume Recht hatte, dann konnte es keine objektiv gültigen Naturgesetze und kein allgemeingültiges Wissen geben - alles wäre nur eine Frage der Gewohnheit. Kant wollte das nicht akzeptieren und drehte die Frage um: Wie ist es überhaupt möglich, dass wir die Welt als geordnet erleben? Seine Antwort war revolutionär: Nicht nur unsere Sinneserfahrungen bestimmen, wie wir die Welt wahrnehmen, sondern auch unser Verstand. Konzepte wie Ursache und Wirkung sind keine Eigenschaften der

Außenwelt, sondern fest in unserem Denken verankert - sie sind das Raster, mit dem wir die Welt strukturieren. In seinem Hauptwerk, der *Kritik der reinen Vernunft*, zeigt Kant, dass unser Wissen nicht einfach aus der Erfahrung stammt, sondern aus der Art und Weise, wie unser Verstand die Welt ordnet. Mit diesem Gedanken wendet er sich gegen den Skeptizismus Humes und legt zugleich den Grundstein für seinen transzendentalen Idealismus.

Zu den Kategorien des Verstandes zählen Grundbegriffe wie Einheit, Vielheit, Substanz, Ursache und Wirkung (Kausalität), Notwendigkeit und weitere. Sie sind uns *a priori* gegeben, das heißt, sie existieren bereits vor jeder Erfahrung und ermöglichen es uns erst, unsere Erfahrungen sinnvoll zu strukturieren.



Denkanstoß

Stell dir vor, du beobachtest eine Menschenmenge auf einem Marktplatz. Dein Verstand wendet automatisch die Kategorien Einheit und Vielheit an, um das Gesehene zu strukturieren. Du erkennst nicht einfach eine chaotische Masse von Menschen, sondern gruppierst sie: eine Familie hier, eine einzelne Person dort, vielleicht ein kleines Kind, das einem Ball hinterherjagt. Diese Einteilungen sind kein direktes Abbild der Realität, sondern ein Produkt unserer Denkstrukturen, die Einheit und Vielheit in die Wahrnehmung einbringen. So wird aus einer ungeordneten Flut von Sinneseindrücken eine sinnvolle Welt.

Neben den Kategorien des Verstandes gibt es in Kants Theorie auch die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit. Sie sind die Voraussetzungen dafür, dass wir überhaupt etwas sinnlich wahrnehmen können. Alle unsere Wahrnehmungen finden in Raum und Zeit statt. Aber was bedeutet das genau?



Denkanstoß

Stell dir vor, Raum ist wie eine unsichtbare Leinwand, auf der sich alle Dinge anordnen, und Zeit ist wie eine unsichtbare Linie, entlang der sich alle Ereignisse entfalten. Diese beiden Dimensionen sind kein Teil der Welt an sich, sondern unser Verstand bringt sie in die Wahrnehmung ein. Kant bezeichnet sie als *a priori*, weil sie in uns selbst angelegt sind und nicht erst durch Erfahrung entstehen. Ohne Raum würden wir nicht wissen, wo Dinge sind, und ohne Zeit könnten wir nicht verstehen, wann etwas passiert. Raum und Zeit geben unseren Wahrnehmungen also Struktur und machen sie für uns überhaupt begreifbar. Sie sind die Voraussetzungen für jede Art von Erfahrung.

Das Ding an sich und die Grenzen unserer Erkenntnis

Wenn wir uns Kants Idee vor Augen führen, wird deutlich, dass wir die Welt stets nur durch unser eigenes Erkenntnisraster betrachten können. Dieses besteht aus Raum, Zeit und den bereits erwähnten Kategorien unseres Verstandes. Mit anderen Worten: Wir begegnen der Wirklichkeit niemals unmittelbar, sondern stets in einer Form, die von unserem Verstand vorstrukturiert wurde. Das bedeutet, dass wir das *Ding an sich*, also die wahre Natur der Dinge unabhängig von unserer Wahrnehmung, eigentlich nie direkt erkennen können. Wir sehen stets nur Erscheinungen (Phänomene), die sich uns so zeigen, wie es unsere menschliche Wahrnehmung zulässt. Wichtig ist jedoch: Kant ist kein radikaler Idealist, d. h. kein Philosoph, der die Existenz einer äußeren, objektiven Wirklichkeit verneint und behauptet, alles sei bloß geistig. Er bestreitet nicht die Existenz einer objektiven Wirklichkeit, macht aber deutlich, dass wir diese niemals unmittelbar erfassen können, da unser Verstand die Welt immer nach seinen eigenen Regeln ordnet.

Vom transzendentalen Idealismus zum kategorischen Imperativ

Kant zeigte, dass unser Verstand nicht nur unsere Wahrnehmung strukturiert, sondern auch eine entscheidende Rolle in unserem moralischen Handeln spielt. So wie wir die Welt nur mithilfe der erwähnten Kategorien erfassen können, können wir auch moralische Regeln nicht beliebig festlegen. Diese Regeln müssen vielmehr einer inneren Logik folgen, die sich unmittelbar aus der Vernunft selbst ergibt. Genau hier setzt Kants Ethik an. In seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) wollte er eine Moral begründen, die unabhängig von individuellen Wünschen oder gesellschaftlichen Konventionen allgemeine Gültigkeit beansprucht. Zentral ist dabei der *kategorische Imperativ*, der uns auffordert, stets so zu handeln, dass unser Verhalten jederzeit zum allgemeinen Gesetz für alle Menschen werden könnte.

Nach welchen Prinzipien sollen wir also handeln, wenn wir wirklich frei sein wollen? Freiheit bedeutet für Kant nicht nur die Abwesenheit von äußeren Zwängen, sondern vor allem die Fähigkeit, sich selbst Gesetze zu geben – Gesetze, die nicht egoistisch oder willkürlich gewählt sind, sondern universell gültig sein könnten.



Denkanstoß

Stell dir vor, du überlegst, ob du jemanden belügen solltest, um dich aus einer unangenehmen Situation zu retten. Der kategorische Imperativ fordert dich – bevor du dich zu lügen entscheidest – auf, dich

zu fragen: Was, wenn jeder lügen würde, wann immer es ihm nützt? Würde ein solches Verhalten als allgemeines Gesetz funktionieren? Wahrscheinlich nicht, denn Lügen würde jegliches Vertrauen zerstören, und ohne Vertrauen könnten zwischenmenschliche Beziehungen kaum bestehen. So wird klar, dass eine *Maxime* wie „Lüge, wenn es dir nützt“ nicht verallgemeinerbar ist – und damit moralisch nicht akzeptabel.

Der kategorische Imperativ ist jedoch nicht nur ein Prüfstein für unser Handeln. Er ist zugleich – und darin liegt seine eigentliche Tiefe – Ausdruck der Autonomie des Willens, also der Fähigkeit des Menschen, sich als vernünftiges Wesen selbst moralische Gesetze zu geben und aus Achtung vor diesen Gesetzen zu handeln. Moralisches Verhalten hängt somit nicht von äußeren Belohnungen oder Bestrafungen ab, sondern entspringt letztlich einer inneren Überzeugung – gerade weil wir durch vernünftiges Nachdenken erkennen können, ob unser Handeln, als allgemeines Prinzip gedacht, gut oder schlecht für die Gemeinschaft ist.

Das macht den kategorischen Imperativ zu einer Herausforderung, aber auch zu einer wertvollen Orientierung für ethisches Handeln. Er fordert uns auf, die Konsequenzen unseres Verhaltens nicht nur für uns selbst, sondern für die gesamte Menschheit zu bedenken und dafür Verantwortung zu übernehmen. Gerade in einer Welt voller Widersprüche und konkurrierender Interessen behält diese Idee universeller Verbindlichkeit und moralischer Selbstbestimmung ihre ungebrochene Aktualität – heute vielleicht sogar mehr denn je.

Autonomie: Mehr als nur Selbstbestimmung

Halten wir also fest: Autonomie bedeutet für Kant, sich selbst moralische Gesetze zu geben und gemäß diesen Gesetzen zu handeln – und zwar unabhängig von äußeren Einflüssen oder inneren Neigungen. Diese Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung macht die besondere Würde des Menschen aus.

Wirklich *frei* ist für Kant somit nicht derjenige, der einfach seinen Impulsen folgt, sondern allein der, der aus Achtung vor dem Sittengesetz handelt, das er sich durch seine Vernunft selbst gegeben hat. Nur wenn der Mensch in der Lage ist, das innere Sittengesetz – den kategorischen Imperativ – durch seine Vernunft in sich selbst zu erkennen und aktiv umzusetzen, ist er wahrhaft frei.

Diese Freiheit drückt sich darin aus, andere Menschen stets als Selbstzweck und niemals bloß als Mittel zum Zweck zu behandeln. Genau darauf verweist

Kant in einer seiner wichtigsten (von insgesamt vier wesentlichen) Versionen des kategorischen Imperativs aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785):

„Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst.“

Diese Aufforderung, jeden Menschen – einschließlich uns selbst – mit Würde zu behandeln, ist bis heute ein entscheidender Orientierungspunkt für ethisches Handeln.

4.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit

Die folgenden Überlegungen beschäftigen sich mit der Frage, wie Autonomie und Menschenwürde in der Sozialen Arbeit miteinander verbunden werden können. Wie tragfähig ist das Konzept der Autonomie, wenn wir es auf eine Praxis beziehen, die von komplexen Lebensrealitäten geprägt ist? Wie lässt sich Autonomie in unterschiedlichen Lebenssituationen angemessen gestalten, begleiten und fördern? Welche Rolle spielt dabei das soziale Umfeld? Und wie geht die Soziale Arbeit mit ethischen Herausforderungen um, die entstehen, wenn Autonomie nur eingeschränkt möglich ist, beispielsweise bei Menschen mit (schweren) kognitiven Beeinträchtigungen?

Nach Kant bedeutet Autonomie, sich selbst moralische Gesetze zu geben und nach Prinzipien zu handeln, die aus eigener Vernunft heraus begründet werden können und allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Dieses Ideal bildet zugleich die Basis der Menschenwürde. Gerade in der Sozialen Arbeit zeigt sich jedoch, dass Menschen häufig unter Bedingungen leben, die es schwierig oder sogar unmöglich machen, diesem Ideal uneingeschränkt gerecht zu werden. Die entscheidende Frage lautet daher: Wie lässt sich das Ideal der Autonomie so umsetzen, dass die Menschenwürde gerade auch dort gewahrt bleibt, wo vollkommene Selbstbestimmung keine Selbstverständlichkeit ist?

Tatsächlich stößt Kants Modell hier schnell an seine Grenzen. Wer sich in einer akuten Krisensituation befindet – sei es durch Armut, Sucht oder psychische Belastungen –, hat oft keine Möglichkeit, auf eine reflektierte und vernünftige Selbstgesetzgebung zurückzugreifen. Entscheidungsspielräume sind eingeschränkt, Prioritäten werden von unmittelbaren Notwendigkeiten bestimmt. Soll eine Fachkraft der Sozialen Arbeit in dieser Situation ein-

fach abwarten, bis die betroffene Person wieder „vernünftig“ handeln kann? Natürlich nicht. Die Praxis erfordert vielmehr eine Haltung, die Autonomie nicht als Zustand betrachtet, der entweder vorhanden ist oder nicht, sondern als Prozess, der gestärkt und begleitet werden kann.

Daraus ergibt sich unmittelbar die nächste Frage: Wie lässt sich Autonomie konkret gestalten, begleiten und fördern, ohne dabei in Bevormundung abzugleiten? Kant selbst würde vermutlich sagen, dass jede Unterstützung darauf abzielen müsse, die Vernunft des anderen zu stärken, statt ihn durch äußere Kontrolle zu lenken. Doch wie realistisch ist das in der Praxis? Eine Sozialarbeiterin, die mit einem jungen Mann arbeitet, der seit Jahren in prekären Verhältnissen lebt, kann ihm kaum einfach sagen: „Handle nach Prinzipien, die du als allgemeingültig anerkennen kannst.“ Ihre Aufgabe besteht nicht darin, ihn durch reine kognitive Reflexion zur Autonomie zu führen, sondern vielmehr darin, strukturelle Unterstützung mit einer prozesshaften Begleitung zu verbinden. Genau an dieser Stelle bleibt Kants Konzept jedoch unscharf: Wie genau gestaltet sich der Prozess, wenn Autonomie nicht vorausgesetzt, sondern erst ermöglicht werden muss?

Das soziale Umfeld spielt in diesem Zusammenhang eine wesentliche Rolle. Kant selbst thematisiert diesen Aspekt allerdings kaum – für ihn ist Autonomie primär eine Angelegenheit der individuellen Vernunft und weniger der sozialen Verhältnisse. In der Sozialen Arbeit zeigt sich jedoch deutlich, wie wichtig das Umfeld für eine autonome Lebensführung ist. Es genügt nicht, dass eine Person rein rational versteht, was moralisch richtig oder falsch ist. Eine junge Frau, die jahrelang in prekären Umständen lebte, findet beispielsweise nicht allein durch Einsicht in moralische Prinzipien zurück zu einem selbstbestimmten Leben. Sie benötigt vielmehr unterstützende Netzwerke, finanzielle Sicherheit und Menschen, die ihr emotionale Stabilität bieten. Erst solche sozialen Ressourcen eröffnen ihr die Möglichkeit, eigenständige Entscheidungen zu treffen, die nicht von Angst oder äußeren Zwängen bestimmt sind.

Kants Theorie bietet allerdings kaum konkrete Anhaltspunkte dafür, wie mit eingeschränkter Autonomie umgegangen werden soll, beispielsweise bei Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen. Soll eine Fachkraft in der Sozialen Arbeit Entscheidungen für eine Person mit fortgeschrittener Demenz treffen, weil diese nicht mehr in der Lage ist, Prinzipien selbstständig zu formulieren, geschweige denn nach solchen zu handeln? Oder gibt es womöglich andere Wege, Autonomie auch dann anzuerkennen, wenn die Vernunft nicht

mehr vollständig handlungsleitend sein kann? Genau an diesem Punkt zeigt sich, dass Kants Modell zwar ein grundlegendes ethisches Ideal bietet, in der konkreten Praxis der Sozialen Arbeit aber ergänzungsbedürftig ist.

An dieser Stelle lohnt sich ein Blick auf das Konzept der relationalen Autonomie, wie es von Jennifer Nedelsky entwickelt wurde (vgl. Nedelsky 2012). Sie setzt sich dabei deutlich von Kant ab. Individuelle Autonomie entsteht ihrer Auffassung nach erst durch soziale Beziehungen. Ein Mensch wird demnach nicht autonom, indem er sich vollständig unabhängig macht, sondern gerade dadurch, dass er in unterstützende Beziehungen eingebunden ist, die ihm selbstbestimmtes Handeln ermöglichen. Autonomie wird demnach nicht als Alles-oder-nichts-Prinzip verstanden, sondern als etwas, das sich erst durch soziale Vernetzung und gegenseitige Unterstützung verwirklichen lässt.



Denkanstoß

Stell dir vor, du arbeitest in einer Einrichtung für Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen. Eines Tages steht Herr L. vor der Tür und möchte allein spazieren gehen. Im Sinne Kants würdest du dich nun fragen, ob er die möglichen Gefahren und Konsequenzen seiner Entscheidung abschätzen kann. Wenn ja, sollte er ohne fremde Entscheidungshilfe gehen dürfen, wenn nein, sollte jemand anderes für ihn entscheiden. Plötzlich fällt dir der Gedanke von Nedelsky ein: Vielleicht ist Herr L. gar nicht unfähig, für sich selbst zu entscheiden, sondern braucht nur die richtige Unterstützung. Könnte eine Begleitung ihn soweit stärken, dass er selbst entscheiden kann, wann und wie er spazieren geht, ohne sich zu gefährden? Könnte eine Situation geschaffen werden, in der er seine Autonomie behält, auch wenn er Unterstützung braucht?

Während Kant also die Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung betont, verdeutlicht Nedelsky, dass diese Fähigkeit nicht einfach von selbst entsteht, sondern erst durch soziale Unterstützung ermöglicht und gestärkt wird. Für die Soziale Arbeit bedeutet das, Autonomie nicht nur als individuelles Ideal zu betrachten, sondern als einen Prozess, der durch Beziehungen gefördert werden muss. Entscheidend ist daher nicht, ob jemand bereits „autonom genug“ ist, um eine Entscheidung treffen zu können, sondern vielmehr, welche Bedingungen geschaffen werden müssen, um Autonomie in der jeweiligen Lebensrealität so weit wie möglich zu verwirklichen. Erst diese Verbindung von individueller Fähigkeit und sozialer Einbettung macht Autonomie zu einem praktisch tragfähigen Konzept für die Soziale Arbeit.

Autonomie als Prozess: Eine ethische Herausforderung

Autonomie ist kein statischer Zustand, sondern ein fortlaufender Prozess, der immer wieder neugestaltet und ermöglicht werden muss. Kants Philosophie liefert hierfür wertvolle Impulse, verdeutlicht aber auch die Grenzen: Sein Autonomiebegriff setzt eine uneingeschränkte Vernunftfähigkeit voraus, ein Ideal, das in der Praxis oft nur bedingt erfüllt ist. Die Profession Soziale Arbeit steht deshalb vor der Aufgabe, Autonomie nicht als absolutes Ziel, sondern als einen Prozess zu verstehen, der kontinuierlich unterstützt und begleitet werden muss. Entscheidend ist, wie Menschen in ihrer jeweiligen Lebensrealität dabei unterstützt werden können, ein Höchstmaß an Selbstbestimmung zu erreichen.

Kant selbst fasst dieses Spannungsverhältnis zwischen innerer Gesetzmäßigkeit und äußerer Ordnung in der *Kritik der praktischen Vernunft* (Band V) in einem berühmten Satz zusammen: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und wachsender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ Der bestirnte Himmel steht dabei symbolisch für die äußere Ordnung, das moralische Gesetz in uns hingegen für die innere Verpflichtung und Verantwortung, die wir als vernünftige Wesen tragen.

Gerade in der Sozialen Arbeit wird jedoch deutlich, dass diese Verantwortung nicht in Isolation entsteht, sondern in Beziehungen reift – durch die Erfahrung, von anderen Menschen gesehen, gehört und ernst genommen zu werden. Wer begleitet, ohne zu bevormunden, wer ermutigt, ohne zu drängen, und wer schützt, ohne zu entmündigen, ermöglicht erst wirkliche Autonomie. Der bestirnte Himmel erinnert uns daran, dass wir Teil eines größeren Ganzen sind, während das moralische Gesetz in uns verdeutlicht, dass wir Verantwortung für dieses Ganze tragen. Die Kunst der Sozialen Arbeit liegt genau darin, beides miteinander zu verbinden: Es geht darum, Freiheit nicht gegen Bindung auszuspielen, sondern Freiheit innerhalb unterstützender Beziehungen zu verwirklichen.

4.5. Anregungen zum Weiterdenken

1. Autonomie als Zumutung?

Kant fordert, dass der Mensch sich aus seiner selbstverschuldeten Unmün-

digkeit befreit und sich seiner Vernunft bedient. Doch bedeutet diese Vorstellung von Autonomie nicht auch eine Überforderung? Ist jeder Mensch in jeder Lebenssituation in der Lage, vernunftgeleitete Entscheidungen zu treffen? Welche Herausforderungen entstehen daraus für die Soziale Arbeit, wenn Menschen in Krisen, Armut oder psychischer Belastung nicht autonom handeln können oder wollen? Muss Autonomie immer eingefordert werden, oder gibt es Situationen, in denen es legitim ist, Verantwortung abzugeben?

2. Freiheit, Sicherheit oder Verantwortung?

Das Gedankenexperiment mit den drei Umschlägen stellt unterschiedliche Formen von Freiheit dar: absolute Sicherheit ohne Selbstbestimmung, totale Freiheit ohne Regeln oder das Leben in Selbstverantwortung mit moralischer Reflexion. Welche dieser Alternativen kommt der realen Erfahrung von Autonomie in der Sozialen Arbeit am nächsten? Und wenn Kant sagt, dass wahre Freiheit darin besteht, sich selbst moralische Gesetze zu geben, wie lässt sich das mit Menschen denken, die Unterstützung benötigen? Wo liegen die Grenzen der Selbstverantwortung – und wer trägt die Konsequenzen, wenn sie überfordert?

3. Jenseits von Kant und Nedelsky – Braucht es ein neues Autonomiekonzept?

Kant versteht Autonomie als Fähigkeit, mithilfe der eigenen Vernunft selbstbestimmte Entscheidungen zu treffen. Nedelsky hingegen sagt, dass Selbstbestimmung erst in Beziehungen zu anderen Menschen möglich wird. Beide Ansätze haben wichtige Stärken, aber erklären sie wirklich alle Formen von Autonomie?

Treffen wir manche Entscheidungen nicht auch intuitiv – etwa aus einem Gefühl heraus oder weil wir körperlich spüren, was für uns richtig ist? Was bedeutet es für die Soziale Arbeit, wenn Autonomie nicht nur rational oder sozial, sondern auch emotional, körperlich bzw. intuitiv verstanden wird?



Quellen und weiterführende Literatur

Quellen

- Epiktet (1994): *Handbüchlein der Moral. Griechisch/Deutsch*. Übers. und hrsg. von K. Steinmann. Stuttgart: Reclam.
- Kant, I. (1781): *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant, I. (1784): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Berlinische Monatsschrift*, Dezember 1784, S. 481–494. Online verfügbar unter: <https://www.projekt-gutenberg.org/kant/aufklae/aufkl001.html> (abgerufen am 30.01.2025).

- Kant, I. (1788): *Kritik der practischen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant, I. (1790): *Kritik der Urtheilskraft*. Berlin und Libau: Lagarde und Friedrich.
- Kant, I. (1977): *Werkausgabe in 12 Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Nedelsky, J. (2013): *Law's Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*. Reprint ed. New York: Oxford University Press.
- von Aquin, T. (2020): *Summa theologiae*. 3. Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Weiterführende Literatur

- Gabriel, G. (2024): *Kant: Eine kurze Einführung in das Gesamtwerk*. 2., durchges. Aufl. Tübingen: UTB.
- Willaschek, M. (2024): *Kant: Die Revolution des Denkens*. 4., durchges. Aufl. München: C. H. Beck.
-

5. Macht und Wissen: Michel Foucault

Eher ist wohl anzunehmen, daß die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert⁷.

Michel Foucault



Gedankenexperiment zum Einstieg: Der geheime Algorithmus _____

POV: Es gibt einen Algorithmus, der entscheidet, welche Informationen Menschen in sozialen Netzwerken sehen – welche Nachrichten in deinem Feed erscheinen, welche Produkte dir vorgeschlagen werden und welche Meinungen sichtbar gemacht werden. Dieser Algorithmus wird von einer kleinen Gruppe von Technikern und Entscheidungsträgerinnen entwickelt und ist ein streng gehütetes Geheimnis.

Du nutzt täglich diese Netzwerke, um informiert zu bleiben, Entscheidungen zu treffen und Meinungen zu bilden. Doch du weißt nicht, wie der Algorithmus funktioniert, nach welchen Kriterien er Inhalte auswählt oder welche Informationen er dir bewusst vorenthält.

Wer hat die Macht: Sind es die Entwickler, die den Algorithmus kontrollieren, oder bist du es, indem du durch dein Verhalten den Algorithmus „fütterst“?

Wie frei ist deine Meinung: Kannst du sicher sein, dass deine Überzeugungen wirklich deine eigenen sind und nicht von den versteckten Mechanismen des Algorithmus beeinflusst wurden?

Was würde passieren, wenn der Algorithmus offengelegt würde: Würden Menschen freier und bewusster entscheiden können, oder würde nur ein neuer Machtkampf darüber beginnen, wie der Algorithmus programmiert wird?

7 Foucault, M. (1994) *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übersetzt von Walter Seitter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 39.

5.1. Die Dualität von Wissen und Macht in der Philosophiegeschichte

In diesem Kapitel soll der Zusammenhang zwischen Macht und Wissen anhand des Denkens von Michel Foucault dargestellt werden. Foucault war jedoch nicht der Erste, der sich mit den Zusammenhängen dieser beiden Bereiche beschäftigte.

Antike Perspektiven: Von den Sophisten zu den Kynikern

Erste Versuche, das Verhältnis von Wissen und Macht zumindest indirekt zu beleuchten, finden sich bereits in der Antike, etwa bei den Sophisten und den Kynikern. Diese beiden philosophischen Schulen sollen im Folgenden näher betrachtet werden.

Die Sophisten – darunter bedeutende Denker wie Protagoras, Gorgias und Thrasymachos – spielten im antiken Griechenland des 5. Jahrhunderts v. Chr. eine zentrale Rolle. Sie waren Wanderlehrer, die gegen Bezahlung Wissen, insbesondere in den Bereichen Rhetorik, Philosophie und Politik, vermittelten. Anders als Philosophen, die objektive Wahrheiten suchten, betrachteten die Sophisten Wissen als etwas Relatives, das stets von individuellen Perspektiven und sozialen Zusammenhängen abhängig ist.

Das berühmte Diktum des Protagoras (ca. 490–411 v. Chr.), „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“, bringt diese Haltung prägnant zum Ausdruck: Wahrheit existiert nicht unabhängig vom Menschen, sondern ist immer eine Frage der individuellen Wahrnehmung und Interpretation. Gorgias (ca. 490–396 v. Chr.) ging in seiner Schrift „Über das Nichtsein“ sogar noch einen Schritt weiter und behauptete, dass nichts existiere. Selbst wenn etwas existieren würde, könne es weder erkannt noch mitgeteilt werden. Diese radikale Skepsis führte zu einem tiefen Misstrauen gegenüber absoluten Wahrheiten.

Die Sophisten sahen Wissen daher weniger als feststehende Erkenntnis, sondern vielmehr als ein Instrument, um in sozialen und politischen Auseinandersetzungen erfolgreich zu sein. Ihre Betonung der Rhetorik als zentrales Mittel zur Überzeugung machte sie besonders in der demokratischen Kultur Athens gefragt, wo rhetorisches Geschick oft über politischen Erfolg entschied.

Damit verbunden war zugleich eine machtkritische Dimension: Für die Sophisten war Wissen kein neutraler Besitz, sondern stets auch ein Mittel, um Einfluss auszuüben. Die Fähigkeit, Wissen überzeugend zu vermitteln,

bedeutete Macht – allerdings eine Macht, die weniger auf objektiven Fakten als vielmehr auf geschickter Argumentation und sozialer Wirkung beruhte. Dieser pragmatische Wissensbegriff brachte den Sophisten nicht nur Anerkennung, sondern auch Kritik ein – insbesondere von Philosophen wie Platon. Er warf ihnen vor, bloße Wortverdrehler zu sein, die zugunsten rhetorischer Überzeugungskraft die Wahrheit vernachlässigten und dafür auch noch Geld verlangten.

Die Kyniker, eine antike griechische Philosophenschule, die strenge Askese und die bewusste Ablehnung gesellschaftlicher Konventionen predigte, vertraten eine ganz andere Auffassung von Wissen und Macht. Diogenes von Sinope (ca. 412/404–323 v. Chr.), einer ihrer bekanntesten Vertreter, hielt das durch gesellschaftliche Konventionen und Machtstrukturen geprägte Wissen für wertlos und strebte ein Leben in radikaler Einfachheit und völliger Unabhängigkeit an, was einen bewussten Bruch mit den Zwängen der Gesellschaft bedeutete. Diogenes provozierte seine Mitmenschen mit einem kompromisslosen Lebensstil: Er soll in einer großen, umgedrehten Tonne gelebt haben, besaß praktisch nichts und suchte symbolisch mit einer Laterne am helllichten Tag nach einem ehrlichen Menschen.

Trotz – oder gerade wegen – dieser Provokationen erlangte er auch in höchsten Kreisen Bewunderung. Berühmt ist die Anekdote, nach der Alexander der Große (356–323 v. Chr.) gesagt haben soll: „Wenn ich nicht Alexander wäre, wollte ich Diogenes sein.“ Diese Aussage verdeutlicht den scharfen Kontrast zwischen den beiden Männern: Auf der einen Seite Alexander als Inbegriff weltlicher Macht und Herrschaft, auf der anderen Seite Diogenes als Symbol innerer Freiheit und persönlicher Integrität.

Diogenes verkörperte eine Art des Wissens, die sich aus kritischer Distanz zu gesellschaftlichen Erwartungen und Zwängen ergab. Sein Leben zeigt, dass wahre Weisheit und Unabhängigkeit nicht aus Besitz oder politischer Macht entstehen, sondern aus der Fähigkeit, diese Dinge zu hinterfragen und sich von ihnen loszusagen. Alexander erkannte in Diogenes möglicherweise etwas, das ihm selbst fehlte: eine Weisheit, die innere Stärke und Freiheit ermöglicht – jenseits aller weltlichen Macht und Eroberung.

Mittelalter: Ibn Khaldun und Meister Eckhart

Im Mittelalter wurden diese Fragen erneut aufgegriffen und erweitert – und das keineswegs ausschließlich in der christlichen Scholastik. Ein herausragender Denker dieser Epoche war der arabische Historiker und Philosoph Ibn

Khaldun (1332–1406). In seiner *Muqaddima* (Einleitung) analysiert er den Aufstieg und Fall von Gesellschaften anhand des Konzepts der Gruppensozialität („Asabiyya“). Ibn Khaldun argumentierte, dass dynastische Macht und Zivilisationen auf starkem sozialen Zusammenhalt beruhen. Gleichzeitig betonte er, dass Wissen hierbei eine Schlüsselrolle spielt. Gesellschaften, die Bildung fördern und Wissen wertschätzen, bleiben innovativ und stark. Er warnte jedoch auch davor, dass Eliten durch das Monopolisieren von Wissen gesellschaftlichen Fortschritt lähmen und letztlich zu Stagnation führen können. Ibn Khalduns Beobachtungen über den Niedergang von Gesellschaften haben bis heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt.

Auf christlicher Seite entwickelte der Mystiker und Philosoph Meister Eckhart (1260–1328) einen ganz anderen Zugang zur Verbindung von Wissen und Macht. Für ihn lag die wahre Macht nicht in politischer Herrschaft oder materiellem Besitz, sondern in innerer Freiheit und der Vereinigung mit dem Göttlichen. Diese Freiheit entsteht laut Eckhart erst, wenn sich der Mensch von seinem Ego und weltlichen Bindungen löst. Er betonte die unmittelbare Erfahrung des Göttlichen im Inneren des Menschen und stellte damit die Autorität der Kirche infrage, die damals den alleinigen Zugang zum Göttlichen für sich beanspruchte. Eckharts Betonung der inneren Loslösung und Gelassenheit war revolutionär und brachte ihm den Vorwurf der Ketzerei ein.

Trotz ihrer Unterschiede zeigen sowohl Ibn Khaldun als auch Meister Eckhart, dass Wissen und Macht komplex miteinander verbunden sind. Beide Denker weisen darauf hin, dass wahre Macht nicht in äußerem Zwang oder materieller Dominanz besteht, sondern in der Fähigkeit, sich von diesen Dingen zu lösen und Wissen kritisch zu hinterfragen. Letztlich formulieren beide – wenn auch auf unterschiedliche Weise – eine ähnliche Einsicht: Die tiefste Form von Macht könnte gerade im bewussten Verzicht auf Macht bestehen.

Aufklärung und Moderne: Das Wissen als Machtinstrument

Mit der Aufklärung veränderte sich das Verständnis von Wissen und Macht grundlegend. Denker wie Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) und Immanuel Kant (1724–1804) stellten Wissen zunehmend in den Dienst einer kritischen Auseinandersetzung mit bestehenden Machtverhältnissen. Rousseau hinterfragte gesellschaftliche Normen und Machtstrukturen, während Kant die Autonomie des Denkens betonte und die Menschen dazu aufforderte, ihren eigenen Verstand zu benutzen („Sapere aude!“). Wissen wurde dadurch nicht

nur zu einem Werkzeug der Selbstbefreiung, sondern auch zur Grundlage, um Machtverhältnisse kritisch zu reflektieren und infrage zu stellen.

Eine noch radikalere Perspektive entwickelte Karl Marx (1818–1883): Für ihn war Wissen im Wesentlichen ein Produkt gesellschaftlicher und ökonomischer Bedingungen. Es entstand nicht neutral oder objektiv, sondern spiegelte laut Marx immer die Interessen der herrschenden Klasse wider. Es diente als eine Art „Überbau“, der dazu beitrug, bestehende Herrschaftsverhältnisse zu legitimieren und zu stabilisieren. Wer das Wissen kontrolliert, kontrolliert auch die Produktionsmittel und damit letztlich die gesamte Gesellschaft.

Diese Perspektive wurde später von Friedrich Nietzsche (1844–1900) aufgegriffen und weiter zugespitzt. In *Zur Genealogie der Moral* (1887) entlarvte Nietzsche scheinbar objektive Wahrheiten als Konstrukte, hinter denen stets Machtinteressen verborgen liegen. Für ihn war das Streben nach Wissen ein Ausdruck des *Willens zur Macht*, also der Versuch, die Welt nach eigenen Vorstellungen zu gestalten.

Michel Foucault (1926–1984) führte diese Überlegungen im 20. Jahrhundert konsequent weiter und zeigte, wie eng Wissen und Macht miteinander verbunden sind. In verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen – beispielsweise in der Medizin, der Psychiatrie oder der Kriminologie – analysierte er, wie Wissen zur Disziplinierung und Kontrolle von Menschen eingesetzt wird. Entscheidend ist dabei, dass Wissen nicht nur ein Instrument der Macht ist, sondern selbst von Machtverhältnissen geprägt wird. Was in einer Gesellschaft als wahr gilt, wird stets von denjenigen bestimmt, die über die entsprechenden Machtmittel verfügen.

Damit weist Foucault auf eine bis heute gültige Einsicht hin: Wissen und Macht stehen in einem wechselseitigen Verhältnis – wer das Wissen kontrolliert, kontrolliert auch die gesellschaftlichen Normen, Institutionen und schließlich die Menschen selbst.

5.2. Michel Foucault: Biografie und historischer Kontext

Michel Foucault wurde am 15. Oktober 1926 als zweites von drei Kindern in Poitiers, Frankreich, geboren. Da sowohl sein Vater Paul-André als auch sein Großvater angesehene Chirurgen waren, lag eine medizinische Laufbahn zunächst nahe. Die Erwartungen seiner Familie, diesen Weg einzuschlagen, standen jedoch im Widerspruch zu seinen Interessen.

Foucaults intellektueller Werdegang begann am renommierten Lycée Henri IV in Paris und führte ihn später an die École Normale Supérieure (ENS), wo er Philosophie und Psychologie studierte. Unter der Anleitung von Denkern wie Jean Hyppolite und Maurice Merleau-Ponty entwickelte er ein tiefes Interesse an der Beziehung zwischen Wissen, Macht und Subjektivität – Themen, die später zum Kern seiner Arbeit werden sollten. Schon früh zeigte sich seine Fähigkeit, interdisziplinär zu arbeiten, was sich in seinem späteren Werk als große Stärke erwies. In den 1950er Jahren sammelte er internationale Erfahrungen durch Lehraufträge in Schweden, Deutschland und Polen. Diese Zeit erweiterte seinen Horizont und schärfte seinen Blick für kulturelle und soziale Unterschiede im Denken, was sich in seiner späteren Philosophie niederschlug.

Erste Schaffensphase: Der Wahnsinn und die Macht des Wissens

In den 1960er Jahren nahm Foucaults akademische Karriere dann ordentlich Fahrt auf. Als Professor für Psychologie und Philosophie an der Universität Clermont-Ferrand veröffentlichte er 1961 sein erstes Hauptwerk *Wahnsinn und Gesellschaft* (1973). Darin zeigt Foucault, wie der Wahnsinn in verschiedenen Epochen unterschiedlich verstanden, konstruiert und kontrolliert wurde – und wie eng er mit den jeweiligen Machtstrukturen verknüpft war. Damit legte er den Grundstein für seine Methode der Genealogie und Archäologie des Wissens, mit der er die historischen Bedingungen des Wissens und seine gesellschaftlichen Funktionen freilegte.

Ein weiteres Schlüsselwerk dieser frühen Phase ist *Die Geburt der Klinik* (1963), in dem Foucault aufzeigt, wie medizinisches Wissen in der Moderne zunehmend in den Dienst von Kontrolle und Überwachung gestellt wurde. Bereits hier zeichnet sich seine zentrale These ab: Wissen ist nie neutral, sondern immer in ein Netz von Machtbeziehungen eingebunden.

Aufstieg zum intellektuellen Star: Die Ordnung des Wissens und die Strukturen der Macht

Mit der Veröffentlichung von *Die Ordnung der Dinge* (1974) und *Archäologie des Wissens* (1981) etablierte sich Foucault als einer der führenden Intellektuellen seiner Zeit. Diese Werke markierten einen Wendepunkt in seinem Denken: Anstatt nach zeitlosen Wahrheiten zu suchen, richtete er den Blick auf die historischen *Episteme* – jene unbewussten Strukturen, die das Wissen und die Denkweisen einer Epoche bestimmen. Foucault zeigte, wie diese epistemi-

schen Ordnungen nicht nur festlegen, was als Wahrheit gilt, sondern auch, wer die Macht hat, diese Wahrheit zu definieren.

Die 1970er Jahre: Macht und Kontrolle – Foucaults politische Wende

In den 1970er Jahren verlagerte sich Foucaults Fokus noch stärker auf das Verhältnis von Wissen und Macht. Mit *Überwachen und Strafen* (1977) veröffentlichte er eines seiner einflussreichsten Werke, in dem er die Entstehung des modernen Strafsystems analysierte. Darin führte er den Begriff des *Panoptismus* ein – eine Metapher für die allgegenwärtige Überwachung in modernen Gesellschaften, die nicht nur Gefängnisse, sondern auch Schulen, Fabriken und andere Institutionen durchdringt. Foucault zeigte auf einprägsame Weise, wie Macht nicht nur als repressive Gewalt, sondern auch als produktive Kraft funktioniert – als Kraft, die Normen, Identitäten und Wahrheiten hervorbringt.

In der dreibändigen *Geschichte der Sexualität* (1976–1984) vertiefte er seine Analyse und zeigte auf, wie Diskurse über Sexualität als Mittel zur Regulierung und Kontrolle der Bevölkerung dienen. Er entlarvte die Vorstellung, dass Macht ausschließlich von oben ausgeübt wird, und betonte stattdessen, wie sie auf komplexe Weise durch die Gesellschaft und die individuelle Subjektivität hindurchwirkt.

Politisches Engagement und gesellschaftlicher Einfluss

Die politischen Umwälzungen der 1960er und 1970er Jahre – insbesondere die Proteste von 1968 – prägten Foucaults Denken nachhaltig. Er engagierte sich aktiv in politischen Bewegungen und setzte sich für die Rechte von Gefangenen und psychisch Kranken ein. Seine Teilnahme an politischen Diskursen unterstrich seine Überzeugung, dass Philosophie nicht nur ein abstraktes Unterfangen ist, sondern in die sozialen und politischen Kämpfe der Zeit eingreifen muss.

Foucaults Kritik richtete sich gegen Institutionen, die Wissen und Macht kontrollieren – seien es Gefängnisse, Krankenhäuser oder Schulen. Er zeigte auf, wie all diese Institutionen dazu beitragen, Menschen zu disziplinieren und zu normieren.

Vermächtnis und Einfluss auf die Soziale Arbeit

Michel Foucault starb am 25. Juni 1984 in Paris, doch sein intellektuelles Erbe ist bis heute hochaktuell. Seine Ideen haben die Diskussionen um Macht,

Wissen und Subjektivität nachhaltig geprägt und finden bis heute in einer Vielzahl von Disziplinen – von der Philosophie über die Soziologie bis hin zur Politik- und Literaturwissenschaft – ihren Niederschlag.

Für die Soziale Arbeit sind Foucaults gesellschafts- und machtkritische Arbeiten von besonderem Wert und sollten daher in keinem Curriculum fehlen. Seine Analysen zeigen auf, wie Macht und Wissen in Institutionen wirken, in denen die Soziale Arbeit als Profession mittlerweile fest verankert ist: in Schulen, Krankenhäusern, Justizvollzugsanstalten, aber auch in Wohnheimen, Jugendtreffs oder Beratungsstellen. Von Behörden und Ämtern ganz zu schweigen. Die kritische Hinterfragung von Machtstrukturen und die Sensibilisierung dafür, wie Wissen eingesetzt wird, um Normen und Wahrheiten in all diesen Institutionen zu schaffen und aufrechtzuerhalten, ist für (angehende) Fachkräfte unentbehrlich.

Im folgenden Kapitel werden die zentralen Begriffe und Ideen Foucaults näher beleuchtet, um herauszuarbeiten, wie seine Philosophie dazu beitragen kann, die Praxis und Theorie der Sozialen Arbeit zu bereichern und zu hinterfragen.

5.3. Zentrale Begriffe und Ideen

Michel Foucaults Denken dreht sich um die enge Verknüpfung von Macht, Wissen und Subjektivität. Seine zentralen Begriffe – Diskurs, Dispositive, Macht/Wissen, Bio-Macht und Gouvernementalität – helfen uns zu verstehen, wie gesellschaftliche Strukturen unser Denken und Handeln prägen, häufig ohne dass wir es bemerken.

Diese zentralen Begriffe bzw. Konzepte hängen bei Foucault – stark verkürzt – wie folgt zusammen: Macht und Wissen sind untrennbar verbunden, da Wissen immer in Machtverhältnisse eingebettet ist. Diskurse bestimmen, was sagbar und denkbar ist, während Dispositive – ein Geflecht aus Institutionen, Regeln und Praktiken – diese Diskurse in der Gesellschaft verankern. Die Bio-Macht beschreibt, wie moderne Gesellschaften das Leben selbst regulieren, und die Gouvernementalität zeigt, wie Menschen durch subtile Steuerungsmechanismen gelenkt werden. Schauen wir sie uns der Reihe nach etwas genauer an.

Macht und Wissen: Eine unauflösbare Wechselwirkung.

Die zentrale Einsicht Foucaults ist, dass Macht und Wissen nicht getrennt voneinander existieren, sondern sich gegenseitig hervorbringen und verstärken. Wissen ist kein neutrales Abbild der Realität, sondern wird durch Machtverhältnisse definiert, verbreitet und legitimiert. Gleichzeitig schafft und stabilisiert Wissen neue Machtstrukturen, indem es definiert, was als wahr, normal oder abweichend gilt. Kurz gesagt: Macht produziert Wissen und Wissen dient der Machtkonsolidierung.

Betrachten wir dazu einige Beispiele und beginnen wir mit einem Bereich, mit dem sich Foucault selbst intensiv beschäftigt hat: der Psychiatrie bzw. psychiatrischen Krankheiten (Foucault 1973). Was als Krankheit gilt, wer als gesund oder krank eingestuft wird und welche Behandlung als angemessen erscheint, wird nicht allein durch objektive medizinische Erkenntnisse bestimmt. Vielmehr beeinflussen Institutionen, ökonomische Interessen und gesellschaftliche Normen diese Definitionen. Noch im 19. Jahrhundert galten beispielsweise Frauen, deren Verhalten als hysterisch bezeichnet wurde, als behandlungsbedürftig – eine Diagnose, die weniger auf medizinischen Fakten als auf patriarchalen Vorstellungen von weiblicher Emotionalität und Gehorsam beruhte. Auch heute entscheiden Machtstrukturen darüber, welche psychischen Erkrankungen als gesellschaftlich relevant gelten. Während Depressionen und Angststörungen zunehmend anerkannt werden, bleiben andere Erkrankungen wie chronische Erschöpfungssyndrome oft marginalisiert oder umstritten. Die Folgen sind real und spürbar – sie betreffen nicht nur medizinische Diagnosen und Behandlungsformen, sondern auch das Selbstbild der Betroffenen und die damit verbundenen Einschränkungen ihrer Lebensmöglichkeiten.

Ein anderes Beispiel ist das Bildungssystem. Hier zeigt sich besonders deutlich, wie Wissen durch Macht produziert wird und selbst eine Form von Macht darstellt. Wer entscheidet, welche historischen Ereignisse in Schulbüchern stehen? Welche Narrative über Kolonialismus, Migration oder soziale Kämpfe werden vermittelt? Lange Zeit prägten die Perspektiven der ehemaligen Kolonialmächte den Geschichtsunterricht in westlichen Ländern – Narrative, die Eroberung und Herrschaft als zivilisatorischen Fortschritt darstellten, während die Perspektiven der Kolonisierten unsichtbar blieben. Erst durch politischen Druck und dekoloniale Bewegungen wurden diese verzerrten Darstellungen hinterfragt und alternative Perspektiven in die Lehrpläne aufgenommen. Doch auch heute noch ist die Frage, wessen Wissen als legitim gilt, ein umkämpftes Terrain. Dies zeigt sich in der Debatte um Gender Studies

an Universitäten ebenso wie in der Diskussion um kritische Rassentheorien (*Critical Race Theory*) an Schulen. Hier werden die Konflikte um die Deutungshoheit über Geschichte, Identität und gesellschaftliche Werte ausgetragen – ein Machtkampf, der darüber entscheidet, welche Erzählungen als objektive Wahrheit gelten und welche marginalisiert oder gar unterdrückt werden sollen.

Foucaults Sicht auf die Dialektik von Macht und Wissen eröffnet somit einen Blick auf Mechanismen, die unser Denken, unsere Institutionen und unser alltägliches Leben prägen – oft ohne dass wir es bewusst wahrnehmen. Wer definiert, was als wissenschaftlich gilt? Welche Stimmen werden gehört und welche zum Schweigen gebracht? Wissen ist niemals unschuldig – es ist immer in bestehende Machtstrukturen eingebettet und trägt dazu bei, sie zu erhalten oder zu verändern.

Diskurse: Die unsichtbare Macht der Sprache

Diskurse sind gesellschaftlich geteilte Vorstellungen darüber, was denkbar, sagbar und als wahr akzeptiert ist (vgl. Foucault 2024). Sie bestehen nicht nur aus Sprache, sondern umfassen auch Regeln, Erwartungen und Übereinkünfte. Diese bestimmen, welche Themen öffentlich diskutiert werden, wer zu Wort kommen darf und welche Meinungen ernst genommen werden. Dadurch beeinflussen Diskurse unsere Sicht auf die Welt, indem sie festlegen, welche Begriffe und Erklärungen uns überhaupt zur Verfügung stehen. Auf diese Weise steuern sie – meist unbemerkt – unsere Fragen, unsere Argumente und unser Handeln sowie unsere gedanklichen Grenzen.

Wissen ist für Foucault daher nie objektiv oder außerhalb von Machtstrukturen zu begreifen. Es wird vielmehr innerhalb dieser Strukturen erzeugt und gesteuert – stets im Spannungsfeld von Einschluss und Ausschluss, Legitimation und Marginalisierung.

Ein Beispiel: Diskurs und Wahrheit in der Corona-Pandemie

Zu Beginn der Corona-Krise im Jahr 2020 dominierte ein (vermeintlich) streng wissenschaftlicher Diskurs, der Maßnahmen wie Lockdowns, Maskenpflicht, Schulschließungen und soziale Kontaktbeschränkungen als alternativlos darstellte. Dieser Diskurs bestimmte nicht nur weltweit, welche Strategien verfolgt wurden, sondern auch, welche Meinungen und Handlungsoptionen als „vernünftig“ oder „wahr“ galten. Stimmen, die alternative Ansätze, wie den Schutz von Risikogruppen bei gleichzeitiger kontrollierter Durchseuchung der

jüngeren Bevölkerung, befürworteten, wurden nicht selten delegitimiert und als gefährlich dargestellt. Begriffe wie „Querdenker“ wurden pauschal genutzt, um solche Positionen delegitimierend von der diskursiven Bühne zu verdrängen.

Es gab jedoch Ausnahmen: Während in ganz Europa im Winter 2020/2021 ein zweiter strenger Lockdown herrschte, gab es in Schweden vergleichsweise milde Maßnahmen. Großveranstaltungen wurden abgesagt, die Sperrstunde in Restaurants wurde vorverlegt und einige Schulen stellten für kurze Zeit auf Fernunterricht um. Es gab jedoch weder flächendeckende Schulschließungen noch Ausgangssperren oder eine allgemeine Maskenpflicht in öffentlichen Gebäuden, sondern lediglich unverbindliche Empfehlungen. Der Fall Schweden zeigt, wie ein alternatives Vorgehen innerhalb eines dominanten Diskurses als Außenseiterposition dargestellt wird. Der schwedische Staatsepidemiologe Anders Tegnell (* 1956) wurde international kritisiert, da sein gemäßigter Ansatz dem etablierten Diskurs widersprach. Doch die schwedische Bevölkerung vertraute Tegnell. Mit der Zeit wandelte sich der Diskurs. Im Laufe des Jahres 2021 erkannte die wissenschaftliche Gemeinschaft schließlich, dass selbst die strengsten Maßnahmen das Virus nicht ausrotten konnten und sich nach und nach mehr oder weniger jeder damit – auch mehrfach – infizieren würde. Der Versuch, diese Durchseuchung mit autoritären und repressiven Maßnahmen aufzuhalten, ist weder möglich noch sinnvoll. Der Fokus verlagerte sich zunehmend auf eine langfristige Anpassung an das Virus. In diesem Sinne wurden Impfempfehlungen später auf Risikogruppen beschränkt und die zuvor marginalisierten Sichtweisen gewannen an Einfluss. In der Rückschau hatte Schweden die niedrigste Übersterblichkeit in ganz Europa (vgl. Herden 2025) während der Corona-Jahre zu verzeichnen und ersparte sich durch eine kluge, gemäßigte Politik auch jede gesellschaftliche Spaltung, die in vielen anderen Ländern (allen voran Deutschland) auch noch Jahre später zu beobachten ist. Insgesamt zeigt dieses Beispiel sehr gut, dass Diskurse nicht starr, sondern historisch und situativ veränderlich sind – stets geprägt von Machtmechanismen, die festlegen, was zu welcher Zeit als Wahrheit gilt.

Dispositive: Die feinmaschigen Netze der Kontrolle

Während der Diskurs bestimmt, was gesagt und gedacht werden kann, zeigt das Dispositiv, wie diese Diskurse in konkrete gesellschaftliche Strukturen und Praktiken eingebettet sind. Konkret beschreibt es komplexe strategische Anordnungen von Diskursen, Institutionen, Praktiken, Gesetzen, architektonischen Strukturen usw. – kurz: alles, was in einem bestimmten historischen

Moment zusammenwirkt, um auf gesellschaftliche Herausforderungen zu reagieren und Machtverhältnisse zu formen. Ein Dispositiv ist also kein statisches Ding, sondern ein dynamisches Netzwerk, das Macht produziert, stabilisiert und transformiert.

Betrachten wir als Beispiel das Gefängnis, mit dem sich Foucault in seinem Werk *Überwachen und Strafen* (Foucault 1977) intensiv beschäftigt hat. Ein Gefängnis ist nicht nur ein Gebäude, in dem Straftäter eingesperrt werden. Es verkörpert ein komplexes Zusammenspiel von rechtlichen Regeln, medizinischen Kontrollen, pädagogischen Maßnahmen und architektonischen Anordnungen. Gesetze bestimmen, wer wie lange inhaftiert wird. Medizinische Einrichtungen überwachen den Gesundheitszustand der Gefangenen und beurteilen ihre Therapie- und Resozialisierungschancen. (Sozial-)pädagogische Interventionen zielen darauf ab, die Gefangenen auf ihre Wiedereingliederung in die Gesellschaft vorzubereiten und sie zu angepassten Bürgern zu erziehen. Die Architektur der Haftanstalten, insbesondere das Konzept des Panoptikums (ein kreisförmig angelegtes Gefängnisgebäude mit einem zentralen Wachturm, von dem aus alle Zellen jederzeit beobachtet werden können, ohne dass die Gefangenen wissen, ob sie gerade überwacht werden), ermöglicht eine permanente Überwachung, die zur Selbstdisziplinierung führt. Zudem legitimiert der gesellschaftliche Diskurs über Kriminalität und Strafe das Gefängnisssystem und prägt die öffentliche Wahrnehmung von Recht und Ordnung.

Das Gefängnis als Dispositiv zeigt, wie verschiedene Elemente zusammenwirken, um Macht auszuüben – und wie diese Macht durch scheinbar objektive Praktiken verschleiert wird. Da die Gefangenen ständig damit rechnen müssen, beobachtet zu werden, verinnerlichen sie nach und nach die Kontrolle von außen und beginnen, ihr Verhalten selbst anzupassen. Sie überwachen sich gewissermaßen selbst, da sie befürchten, jederzeit sanktioniert zu werden. So halten sie sich aus eigenem Antrieb an die geltenden Regeln und Normen. Die äußere Kontrolle wird so zur inneren Selbstdisziplin, wodurch die eigentlichen Machtmechanismen fast unsichtbar werden.

Ein weiteres zentrales Merkmal des Dispositivs ist seine Flexibilität. Dispositive reagieren dynamisch auf gesellschaftliche Veränderungen und können unterschiedliche Machtstrategien adaptieren. Das Gefängnis als Dispositiv ist Teil eines größeren Netzwerks von Institutionen, das nicht nur auf Kontrolle und Strafe abzielt, sondern auch darauf, soziale Ordnung zu produzieren und zu legitimieren. Hier zeigt sich, wie Macht nicht nur repressiv, sondern auch produktiv wirkt: Sie schafft Kategorien wie „Straftäter“ oder „Resozialisierung“

und formt die Identitäten der Menschen, die diesen Kategorien unterworfen werden.

Darüber hinaus macht Foucault deutlich, dass ein Dispositiv nicht nur aus äußeren Strukturen besteht, sondern auch die Subjektivierung der Individuen umfasst. Menschen werden nicht nur überwacht, sondern nehmen die Machtmechanismen auch in ihr Selbstverhältnis auf. Foucault zeigt auf, wie tiefgreifend Dispositive das Denken, Handeln und Fühlen der Individuen prägen – was im Fall des Gefängnisses besonders deutlich wird: Die ständige Überwachung und die damit verbundenen Normen veranlassen die Gefangenen, sich selbst zu regulieren und somit die Machtstrukturen zu reproduzieren.

Die Analyse des Dispositivs macht deutlich, dass Macht nicht einfach als Besitz oder Eigenschaft weniger verstanden werden kann. Vielmehr ist sie ein allgegenwärtiges, relationales Geflecht, das durch Dispositive organisiert und aufrechterhalten wird. Dieses Grundprinzip lässt sich auf andere gesellschaftliche Bereiche wie die Medizin, das Bildungssystem oder den Arbeitsmarkt übertragen, in denen ebenfalls Dispositive wirken, die Normen setzen, Subjekte formen und soziale Ordnungen stabilisieren. In der Medizin beispielsweise zeigt sich, wie medizinisches Wissen, Krankenhäuser und gesetzliche Regelungen zusammenspielen, um festzulegen, was als gesund oder krank gilt. Im Bildungssystem bestimmen Lehrpläne, Prüfungen und Schulformen nicht nur, welches Wissen vermittelt wird, sondern auch, welche Verhaltensweisen als legitim oder abweichend gelten. Auf dem Arbeitsmarkt regulieren Qualifikationsanforderungen, Arbeitsverträge und institutionelle Hierarchien, welche Formen von Arbeit als wertvoll anerkannt werden und wie sich Menschen als arbeitsfähige Subjekte definieren.

Bio-Macht: Die Kontrolle über das Leben selbst

Foucault entwickelte den Begriff der Bio-Macht vor allem im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* (Foucault 1987). Darin beschreibt er, wie sich die Macht im Laufe der Geschichte von einer repressiven Souveränitätsmacht, die vor allem durch Strafen und Verbote operierte, zu einer produktiven Macht gewandelt hat, die das Leben reguliert und optimiert. Bio-Macht ist dabei untrennbar mit dem Aufstieg der modernen Medizin, der Statistik und dem demografischen Management der Bevölkerung verbunden.

Im Kern beschreibt Foucault damit eine Form der Macht, die sich nicht mehr nur auf Individuen, sondern auf ganze Bevölkerungen bezieht. Staaten und Institutionen kontrollieren und steuern das Leben der Menschen demnach

nicht nur durch Gesetze oder Gewalt, sondern durch eine Vielzahl von Mechanismen, die tief in den Alltag und die körperliche Integrität eingreifen. Dazu zählen Gesundheitskampagnen, Hygienemaßnahmen, Geburtenkontrolle, Impfprogramme, Anti-Rauch-Kampagnen oder Ernährungsempfehlungen. Diese Praktiken erscheinen oft als wissenschaftlich fundiert und im besten Interesse der Bevölkerung, doch sie sind auch Werkzeuge der Macht, die darüber bestimmen, welche Körper als gesund oder krank und welche Lebensweisen als normal oder abweichend gelten.

Ein prägnantes Beispiel für Bio-Macht ist die staatliche Regulierung der Fortpflanzung. In verschiedenen Epochen wurden Maßnahmen ergriffen, um die Bevölkerungsentwicklung zu fördern oder zu limitieren, beispielsweise durch finanzielle Anreize für Familiengründungen, gesetzliche Beschränkungen für Abtreibungen oder sogar Zwangssterilisationen.

Auch in der modernen Gesundheitsprävention zeigt sich Bio-Macht deutlich: Kampagnen zur Raucherentwöhnung (zum Beispiel Schockbilder auf Zigarettenspäckchen), Aufklärung über richtige Ernährung (Nutri-Score) oder Bewegungsmangel (Schrittzähler-App) erscheinen als neutrale oder gar wohlwollende Maßnahmen. Doch sie setzen gleichzeitig Normen, definieren, was als verantwortliches Verhalten gilt, und erzeugen subtilen sozialen Druck, bestimmten Lebensweisen zu folgen. Wer sich diesen Normen widersetzt, beispielsweise durch ungesunde Ernährung oder das Rauchen, wird nicht nur als gesundheitliches Risiko für sich selbst, sondern auch als unsolidarisch von der Gesellschaft wahrgenommen.

Foucaults Idee der Bio-Macht verdeutlicht, dass moderne Herrschaftsformen nicht nur einschränken oder unterdrücken, sondern auch hervorbringen und ermöglichen. Sie beeinflussen Handlungen, regulieren Gemeinschaften und prägen maßgeblich unsere Auffassungen davon, was gesund, normal und erstrebenswert ist.

Gouvernementalität: Die subtile Kunst der Lenkung

Während das Zusammenspiel von Macht und Wissen aufzeigt, wie Herrschaft mit Wahrheitsansprüchen verbunden ist, und Bio-Macht verdeutlicht, wie Macht unmittelbar auf die Körper und das Leben der Menschen einwirkt, führt Foucault mit dem Begriff der Gouvernementalität (vgl. Foucault 2006/2022) eine zusätzliche Dimension ein. Gouvernementalität beschreibt, wie Machtverhältnisse nicht nur von außen wirken, sondern sich zunehmend nach innen verlagern – hinein in unser Denken, Fühlen und Handeln. Im Un-

terschied zur Bio-Macht, die vor allem das Leben der Bevölkerung als Ganzes reguliert, und zu Diskursen oder Dispositiven, die Rahmenbedingungen für unser Denken und Handeln schaffen, geht es bei Gouvernamentalität stärker um eine subtil wirkende Selbststeuerung der Individuen.

Gouvernamentalität bezeichnet eine besondere Form des Regierens, bei der weniger durch direkte Kontrolle, Verbote oder sichtbare Sanktionen Einfluss ausgeübt wird. Stattdessen erfolgt die Steuerung indirekt durch gezielte Anreize, Normen und unterschwellige Mechanismen, die dazu führen, dass Menschen gesellschaftliche Erwartungen freiwillig und scheinbar aus eigenem Antrieb übernehmen. Die Macht wirkt somit kaum merklich von innen heraus: Menschen werden dazu gebracht, sich selbst zu optimieren, zu regulieren und Normen als persönliche Entscheidungen zu akzeptieren.

Ein prägnantes Beispiel dafür bietet die moderne Arbeitsmarktpolitik. Arbeitslosigkeit wird dabei nicht als gesellschaftliches oder ökonomisches Problem betrachtet, sondern als individuelles Versagen interpretiert. Bewerbungstrainings, Weiterbildungsangebote und Coachings vermitteln die Botschaft, dass Erfolg allein von persönlicher Anstrengung abhängt. Dabei geraten strukturelle Ursachen aus dem Blick und wer nicht ausreichend Eigeninitiative zeigt, trägt schnell die Schuld am eigenen Misserfolg.

Auch in der Gesundheitspolitik lässt sich die Gouvernamentalität deutlich erkennen. Gesundheitskampagnen, Fitness-Apps und Ernährungsempfehlungen betonen die Eigenverantwortung für Gesundheit und Wohlbefinden. Menschen, die diesen Normen nicht entsprechen, werden nicht nur als nachlässig gegenüber sich selbst, sondern unter Umständen auch als Belastung für die Gemeinschaft wahrgenommen. Fitnessuhren und Schrittzähler-Apps erhöhen diesen Druck zusätzlich: Sie messen unser Verhalten, definieren implizite Standards und erzeugen subtile Schuldgefühle, wenn persönliche Ziele nicht erreicht werden – beispielsweise, wenn abends auf dem Sofa die „erforderlichen“ 10.000 Schritte fehlen.

Ein weiteres Beispiel sind Nudging-Strategien, mit denen Regierungen oder Unternehmen unser Verhalten beinahe unmerklich steuern. Gesunde Lebensmittel werden in Supermärkten gut sichtbar positioniert oder steuerliche Vorteile schaffen Anreize für eine eigenverantwortliche Altersvorsorge. Dabei haben wir das Gefühl, selbstbestimmt zu handeln, obwohl wir subtil gelenkt werden.

Foucaults Konzept der Gouvernementalität macht somit sichtbar, wie moderne Machtformen zunehmend auf die Eigensteuerung von Menschen setzen. Ihre Wirksamkeit liegt gerade darin, dass sie uns glauben lassen, wir handelten autonom, während wir tatsächlich gesellschaftlichen Erwartungen und subtilen Steuerungsmechanismen folgen.

5.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit

Foucaults Analysen zeigen, dass Macht nicht nur von oben nach unten wirkt, sondern sich durch feine, oft unsichtbare Mechanismen in unseren Alltag einschreibt: in Sprache, Institutionen, Normen und unser eigenes Selbstverständnis. Wissen ist demnach nicht neutral, sondern tief in Machtverhältnisse eingebettet. Dispositive organisieren die gesellschaftliche Ordnung, Bio-Macht reguliert Körper und Leben und Gouvernementalität formt unser Denken – oft ohne dass wir es bemerken. Genau hier liegt die Relevanz für die Soziale Arbeit: Sind soziale Praktiken, Hilfsangebote und pädagogische Konzepte in diese Machtstrukturen eingebunden, stellt sich die Frage, inwiefern sie nicht nur unterstützen, sondern auch disziplinieren, normieren und lenken. Was bedeutet das für professionelle Handlungsspielräume? Wo beginnt die Hilfe und wo wird sie zur Kontrolle? Widmen wir uns nun diesen Fragen und untersuchen, wie Foucaults Begriffe dabei helfen können, die Machtverhältnisse innerhalb der Sozialen Arbeit kritisch zu reflektieren.

Foucaults Analysen helfen uns, die unsichtbaren Strukturen zu hinterfragen, die unser professionelles Handeln mitbestimmen. Doch wie können wir sie konkret in der Praxis nutzen? Die entscheidende Frage ist nicht nur, wie Machtverhältnisse wirken, sondern auch, wie wir mit ihnen umgehen. Reproduzieren wir sie unkritisch oder nutzen wir unser Reflexionsvermögen, um unsere Handlungsspielräume zu erweitern?

Diskurse in der Sozialen Arbeit: Wer spricht? Wer wird gehört – und wie?

Soziale Arbeit agiert in einem Netz gesellschaftlicher Diskurse, die definieren, wer als hilfebedürftig, auffällig oder förderfähig gilt. In der Regel erscheinen uns diese Kategorisierungen und Wertungen als selbstverständlich, sodass wir sie im Alltag selten hinterfragen. Sie sind jedoch immer Ausdruck spezifischer gesellschaftlicher Normen, die es zu verstehen, zu reflektieren und gegebenenfalls auch zu diskutieren und zu kritisieren gilt.

Foucaults Diskurs- und Machtanalysen können sich dabei auf methodischer Ebene als unmittelbar anschlussfähig erweisen. Ein Beispiel hierfür ist das Reframing. Bei dieser von Virginia Satir in der systemischen Familientherapie entwickelten Methode geht man davon aus, dass unsere Wahrnehmung der Welt nicht objektiv gegeben ist, sondern durch Sprache und Deutung geformt wird. Beim Reframing wird eine Situation oder ein Verhalten in einen neuen, oft positiveren Bedeutungszusammenhang gestellt. Das kann dabei helfen, festgefahrene Sichtweisen zu lösen und neue Handlungsmöglichkeiten zu entwickeln. Foucault zeigt mit seiner Diskursanalyse, dass gesellschaftliche Deutungsmuster und Machtverhältnisse bestimmen, was wir für wahr oder normal halten. Im Grunde ist Reframing also eine Art diskursive Intervention im Kleinen: Es verschiebt Bedeutungsrahmen und hinterfragt bestehende Wahrheiten – genau das, was Foucault auf gesellschaftlicher Ebene sichtbar macht.



Denkanstoß

Stell dir vor, ein Jugendlicher, der in der Schule oder im Alltag oft als „schwierig“ gilt, würde stattdessen als jemand gesehen, der vor besonderen Herausforderungen steht oder seinen Unmut aktiv äußert. Plötzlich verändert sich der Blick: Anstatt Problemverhalten zu diagnostizieren, könnte man seine Reaktionen als Ausdruck eines inneren Konflikts oder als Versuch, gehört zu werden, verstehen. Diese veränderte Wahrnehmung hätte enorme Auswirkungen darauf, wie man ihm begegnet – nicht mit Sanktionen und Ablehnung, sondern mit Verständnis, Unterstützung und der Suche nach sinnvollen Wegen, seine Energie und seinen Protest konstruktiv einzusetzen.

Hier ergeben sich unmittelbar Fragen, die sich Studierende auf ihrem Weg zu einer reflexiven und kritischen Professionalität stellen sollten:

- Wie beeinflussen Diskurse unsere Wahrnehmung und unser professionelles Handeln?
- Welche Begriffe verwenden wir, wenn wir Klienten beschreiben – und mit welchen Folgen?
- Wie können wir alternative Deutungsrahmen schaffen, die nicht defizitorientiert sind?

Ein weiteres Beispiel kann in der Praxis von standardisierten Diagnosen oder Verhaltensbeobachtungen gesehen werden. Solche Instrumente können zwar hilfreich sein, bergen aber auch die Gefahr, Zuschreibungen zu verfestigen. Eine kritische Diskursanalyse hilft nicht nur dabei, problematische Begriffe zu

identifizieren, sondern auch, bewusster mit Sprache umzugehen – etwa durch partizipative Methoden, die den Betroffenen Raum für eigene Erzählungen lassen.

Zwischen Hilfe und Kontrolle: Macht und Professionalität

Michel Foucault hat eindrucksvoll gezeigt, dass Macht und Wissen untrennbar miteinander verbunden sind. Wissen ist nie neutral, sondern trägt immer eine gewisse Macht in sich. Es bestimmt mit, welche Wahrheiten akzeptiert werden, welche Sichtweisen dominant werden und wer berechtigt ist, über andere Menschen Urteile zu fällen. In der Sozialen Arbeit zeigt sich dieses Macht-Wissen-Verhältnis besonders deutlich in der Rolle der Fachkräfte. Sie legen fest, was als soziales Problem wahrgenommen wird, wer Hilfe benötigt und welche Maßnahmen als passend oder notwendig gelten. Ihre Entscheidungen beeinflussen somit nicht nur die konkrete Situation einzelner Menschen, sondern prägen zugleich Vorstellungen davon, was in der Gesellschaft als „normal“ oder „abweichend“ gilt.

Besonders deutlich tritt diese Verbindung von Wissen und Macht in sensiblen Arbeitsfeldern wie dem Kinderschutz oder der Straßensozialarbeit hervor. Die fachliche Einschätzung einer Fachkraft kann hier tiefgreifende Folgen für das Leben von Menschen haben. Wenn etwa eine Familie als überfordert oder ein Jugendlicher als problematisch eingestuft wird, dann ist das keine objektive Feststellung. Vielmehr sind solche Zuschreibungen eingebettet in ein komplexes Netz gesellschaftlicher Normen, institutioneller Erwartungen und professioneller Erfahrungswerte. Ob jemand als vernachlässigt oder kriminell wahrgenommen wird, hängt dabei stark von den jeweiligen Sichtweisen und gesellschaftlichen Debatten ab.

Gerade deshalb ist es entscheidend, die eigenen professionellen Urteile und das zugrunde liegende Wissen immer wieder kritisch zu hinterfragen: Wie kommen wir zu unseren Einschätzungen? Welche Annahmen stecken dahinter? Welche anderen Blickwinkel und Interpretationen könnten ebenfalls zutreffen? Eine machtkritische Haltung in der Sozialen Arbeit fordert dazu auf, diese Fragen offen zu reflektieren und Räume zu schaffen, in denen auch die Betroffenen ihre Perspektiven und Erfahrungen einbringen können.

In der Praxis gibt es bereits zahlreiche Methoden, um die Machtungleichheiten zwischen Fachkräften und Klienten zu reduzieren. Partizipative Ansätze sorgen beispielsweise dafür, dass Menschen aktiv an Entscheidungen beteiligt werden, statt lediglich Gegenstand professioneller Beurteilungen zu sein.

Lösungsorientierte Konzepte verschieben den Fokus von Defiziten und Problemen zu den Stärken und Ressourcen der Betroffenen. Kritische Selbstreflexion hilft dabei, die eigenen fachlichen Entscheidungen nicht als neutrale Anwendungen von Wissen zu verstehen, sondern als Teil gesellschaftlicher Machtstrukturen.

Die Soziale Arbeit steht stets in einem Spannungsfeld zwischen helfender Unterstützung und regulierender Kontrolle. Eine bewusste und reflektierte Praxis verlangt deshalb nicht nur fachliche Kompetenz, sondern auch ein klares Bewusstsein dafür, dass mit jeder professionellen Entscheidung auch gesellschaftliche Realitäten aktiv gestaltet werden.

Macht und Wissen sind also miteinander verflochten – doch wo genau zeigt sich Macht konkret im Alltag der Sozialen Arbeit?

Dispositive: Wo wird Macht konkret?

Zur Erinnerung: Die Idee des Dispositivs nach Foucault klingt vielleicht kompliziert, beschreibt aber eigentlich etwas ganz Praktisches: Es geht um ein Netzwerk aus Regeln, Einrichtungen, Gesetzen und Alltagshandlungen. Dieses Netzwerk dient dazu, Macht auszuüben und bestimmte Vorstellungen oder Normen in der Gesellschaft durchzusetzen. Ein Dispositiv ist dabei nie fest oder unveränderlich, sondern entwickelt sich ständig weiter, je nachdem, was gesellschaftlich gerade nötig oder wichtig erscheint. Dazu zählen nicht nur Gespräche oder öffentliche Debatten, sondern auch ganz konkrete Dinge wie Gebäude, Gesetze oder Verwaltungsvorschriften. Ein Beispiel ist die Architektur von Gebäuden, die unser Verhalten beeinflussen kann, indem sie vorschreibt, wo man hineingeht, wie man sich darin bewegen kann, wer Zugang erhält oder wer ausgeschlossen wird. All das prägt unser Denken und Handeln, oft ohne dass wir es direkt merken.

Der Grundgedanke des Dispositivs lässt sich problemlos auf die tägliche Praxis der Sozialen Arbeit übertragen. Einige Beispiele:

- **Architektur von Einrichtungen:** Ob ein Jugendzentrum offene Räume zur Eigeninitiative bietet oder durch klare Regeln, feste Gruppenstrukturen und kontrollierte Zugangsmöglichkeiten eine regulierende Funktion übernimmt, entscheidet maßgeblich darüber, ob sich junge Menschen entfalten können oder sich kontrolliert fühlen.

- Regeln des Hilfesystems: Wer Zugang zu Sozialleistungen erhält, hängt oft von bürokratischen Nachweisen und Verhaltensnormen ab. Dadurch können Menschen in prekären Lebenslagen ungewollt ausgeschlossen werden.
- Erwartungen an Klienten: Wer als kooperativ gilt und wer als schwierig eingestuft wird, bestimmt nicht selten den weiteren Verlauf der Hilfeprozesse und beeinflusst, ob jemand als förderwürdig oder als Widerstand leistend wahrgenommen wird.

Ein besonders eindrückliches Beispiel ist die Inobhutnahme von Kindern und Jugendlichen. Hier greifen gesetzliche Vorgaben, sozialpädagogische Konzepte und gesellschaftliche Vorstellungen von Kindeswohl ineinander. Doch welche Strukturen reproduzieren bestehende Machtverhältnisse? Wie könnte ein Dispositiv aussehen, das nicht nur Kontrolle, sondern auch Partizipation ermöglicht?

Für Fachkräfte ergeben sich daraus konkrete Fragen:

Wie lassen sich Einrichtungen so gestalten, dass sie nicht nur Schutz bieten, sondern auch Selbstbestimmung fördern? Ein Beispiel dafür sind Jugendwohngruppen, die feste Regeln vorgeben und Mitbestimmungsmöglichkeiten schaffen, etwa durch demokratische Entscheidungsprozesse im Alltag oder die Möglichkeit, eigene Wohnbereiche individuell zu gestalten. Solche Maßnahmen können verhindern, dass Schutz automatisch mit Bevormundung gleichgesetzt wird.

Welche institutionellen Abläufe sind notwendig – und wo verstärken sie unbeabsichtigt Machtasymmetrien? Ein Beispiel hierfür ist die bürokratische Vergabe von Sozialleistungen: Wer Unterstützung beantragt, muss oft langwierige Antragsverfahren durchlaufen. Dies stellt für bildungsferne oder nicht deutschsprachige Menschen eine erhebliche Hürde dar. Anstatt Hilfen dort, wo sie notwendig sind, schnell und unbürokratisch bereitzustellen, kann das Sozialsystem so ungewollt zur Ausgrenzung bestimmter Gruppen beitragen.

Die Dispositivanalyse bietet also die Möglichkeit, Machtstrukturen nicht nur abstrakt zu betrachten, sondern sie in konkreten sozialen Räumen, organisatorischen Prozessen und Routinen zu identifizieren. Für uns in der Sozialen Arbeit bedeutet dies, Methoden zu entwickeln, wie Macht reflektiert und bewusst gestaltet werden kann. Partizipative Entscheidungsprozesse, die Einbindung von Betroffenen in die Gestaltung von Hilfesystemen und eine kritische Reflexion institutioneller Zwänge können dazu beitragen, Dispositive nicht nur zu analysieren, sondern aktiv zu transformieren.

Biomacht und Sozialpolitik: Wann wird Hilfe zur Regulierung?

Foucaults Konzept der Bio-Macht zeigt, dass Macht nicht nur über Repression funktioniert, sondern über die Steuerung von Körpern und Leben. Dies geschieht oft durch subtile Mechanismen, die oberflächlich oft als Schutz und Fürsorge wahrgenommen werden, aber letztlich darauf abzielen, Menschen bestimmten gesellschaftlichen Normen anzupassen.

Ein Beispiel in der Sozialen Arbeit ist die medizinische Perspektive auf bestimmte soziale Probleme. So werden Suchterkrankungen nicht selten primär als medizinische Diagnosen behandelt. Dies kann dazu führen, dass Betroffene vor allem in Therapien vermittelt (um nicht zu sagen: gedrängt) werden, anstatt ihre sozialen Lebensbedingungen grundlegend zu thematisieren und hier an Verbesserungen zu arbeiten. Die Frage lautet: Wird ihnen so wirklich geholfen, oder werden sie womöglich in eine Behandlung gezwungen, die bestimmten gesellschaftlichen Erwartungen entspricht?

In der Wohnungslosenhilfe zielt das Bemühen der Fachkräfte u.a. oft darauf ab, die psychische Situation der Klienten zu stabilisieren. Während entsprechende Interventionen durchaus sinnvoll sein können, wird dabei oft die strukturelle Dimension von Wohnungslosigkeit vernachlässigt. Warum wird z.B. nicht selten die Aufnahme einer Therapie zur Bedingung gemacht, bevor jemand Zugang zu sozial gefördertem Wohnraum erhält? Sollten Menschen nicht einfach ein Recht auf Wohnraum haben, unabhängig von ihrer psychischen Gesundheit und Anpassungsbereitschaft?

Auch im Handlungsfeld der Kinder- und Jugendhilfe sind Erziehungskonzepte oft darauf ausgerichtet, junge Menschen an gesellschaftliche Erwartungen heranzuführen. Dabei wird häufig nicht reflektiert, ob diese Erwartungen tatsächlich ihrem Wohl dienen oder vielmehr einer bestimmten Ordnung folgen. Ist es etwa notwendig, Verhaltensweisen zu pathologisieren, nur weil sie nicht der schulischen oder gesellschaftlichen Norm entsprechen? Denken wir hier nur an die Diskussionen rund um die Diagnosen ADS/ADHS.

In der Summe stellt sich die zentrale Frage, inwieweit sozialstaatliche Leistungen tatsächlich Menschen helfen oder vielmehr darauf abzielen, sie im Sinne geltender gesellschaftlicher Normen zu formen. Dabei geht es darum, Alternativen zur einfachen Anpassung in normativen Ansätzen und Methoden zu identifizieren. Wie können Hilfen gestaltet werden, die nicht nur zur Regulierung beitragen, sondern echte Selbstbestimmung und Wahlfreiheit ermöglichen?

Ein positiver methodischer Grundsatz dafür ist das Beispiel von *Housing First*, bei dem Menschen ohne Vorbedingungen Wohnraum erhalten, oder niedrigschwellige Suchthilfeangebote, die ohne Zwang und Sanktionen auskommen. Grundsätzlich gilt es stets zu hinterfragen, ob unsere Methoden tatsächlich Autonomie ermöglichen oder lediglich ein Instrument gesellschaftlicher Regulierung darstellen.

Gouvernementalität: Zwischen Aktivierung und Eigenverantwortung

Ausgehend von Foucaults Analyse des Diskurses als Struktur, die unser Denken und Handeln prägt, betrachteten wir das Dispositiv als Netzwerk diskursiver und nicht-diskursiver Elemente, das soziale Ordnungen stabilisiert. Daraus ergab sich die Verbindung zu Macht- und Wissensmechanismen, insbesondere zur Biomacht, die sich in der Kontrolle von Körpern und Bevölkerungen manifestiert. Ein weiterer zentraler Begriff in diesem Zusammenhang ist die Gouvernementalität. Wir erinnern uns: Der Begriff beschreibt, wie Menschen nicht nur von außen gesteuert werden, sondern auch durch soziale Mechanismen zur Selbststeuerung angeregt werden. Dabei geht es nicht um offene Kontrolle, sondern um subtile Prozesse, die Menschen dazu bringen, sich im Sinne gesellschaftlicher Erwartungen selbst zu regulieren.

In der Sozialen Arbeit begegnen wir solchen Mechanismen immer wieder. Ein Beispiel hierfür ist die sogenannte „Aktivierung“ von Arbeitslosen, bei der die Betroffenen nicht durch eine langfristige soziale Absicherung unterstützt werden, sondern durch Coaching und Maßnahmen dazu gebracht werden sollen, ihre Erwerbsfähigkeit eigenverantwortlich zu optimieren – unabhängig von den strukturellen Barrieren des Arbeitsmarktes. Ähnliches gilt für die Erwartungen an Hilfesuchende: Wer Unterstützung erhalten will, muss sich „richtig“ verhalten, beispielsweise Kooperationsbereitschaft zeigen oder bestimmte Maßnahmen mittragen. Dies wirft die Frage auf, was mit denjenigen geschieht, die nicht in dieses vorgegebene Raster passen. Kritisch zu hinterfragen ist stets, inwiefern aktivierende Ansätze sinnvoll sind, solange sie gleichzeitig die strukturellen Ungleichheiten unberührt und unthematisiert lassen.

Die Herausforderung für die Praxis besteht folglich darin, zwischen Ermutigung und subtiler Disziplinierung zu unterscheiden. Es stellt sich die Frage, wann tatsächlich Selbstbestimmung gefördert wird und wann unbewusst soziale Ungleichheiten verstärkt werden. Ebenso wichtig ist es, darüber nachzudenken, wie Anreize gestaltet werden können, um echte Wahlmöglichkeiten zu bieten, statt versteckte Kontrolle auszuüben.



Denkanstoß

Stell dir vor, eine Jugendeinrichtung bietet Jugendlichen Gutscheine für Kinobesuche an, wenn sie regelmäßig zu bestimmten Treffen kommen. Auf den ersten Blick scheint das eine gute Idee zu sein, weil es junge Menschen motiviert und ihnen etwas Schönes ermöglicht. Allerdings könnte sich dahinter auch eine subtile Form der Kontrolle verbergen: Jugendliche, die nicht regelmäßig teilnehmen können – zum Beispiel, weil sie nebenbei arbeiten oder familiäre Pflichten haben – werden dadurch ausgeschlossen oder benachteiligt. So kann eine gut gemeinte Maßnahme unbeabsichtigt soziale Ungleichheiten verschärfen. Deshalb ist es wichtig, sich immer wieder bewusst zu fragen, ob eine Unterstützung tatsächlich Selbstbestimmung fördert oder ob sie letztlich unbemerkt Druck ausübt und bestehende Ungleichheiten verstärkt.

Kritische Reflexion ist der Kern professionellen Handelns. Die Ideen Foucaults helfen nicht nur, abstrakt über Macht zu sprechen, sondern ermöglichen auch eine bewusste Auseinandersetzung mit der eigenen Praxis. Von welchen Begriffen und Kategorien gehen Fachkräfte aus? Wie gestalten sie institutionelle Strukturen aktiv mit? Wann ist Soziale Arbeit tatsächlich unterstützend und wann dient sie eher der gesellschaftlichen Disziplinierung? Das Ziel besteht nicht darin, Soziale Arbeit zu entmachten, sondern sie reflektierter und bewusster zu gestalten. Gerade weil sie eng mit gesellschaftlichen Steuerungsmechanismen verwoben ist, bedarf es einer kritischen Haltung, die vorhandene Handlungsspielräume erkennt, hinterfragt und wo möglich neu definiert.

Fazit

Gerade in Zeiten, in denen politische und technologische Entwicklungen immer stärker in gesellschaftliche Prozesse eingreifen, ist ein grundlegendes Verständnis von Foucaults Analysen wichtiger denn je. Die Digitalisierung von Sozialleistungen, der mögliche Einsatz von Algorithmen zur Bedürftigkeitsprüfung oder neue Governance-Strategien im Wohlfahrtsstaat sind Beispiele für aktuelle Machtmechanismen, die unser Verständnis von Sozialer Arbeit herausfordern. Wer versteht, wie Macht wirkt, kann bewusster entscheiden, wie er oder sie damit umgeht.

Soziale Arbeit muss sich also nicht nur mit den Problemen der Gegenwart auseinandersetzen, sondern auch vorausschauend fragen: Wie wollen wir in Zukunft helfen? Welche gesellschaftlichen Bedingungen prägen unser professionelles Handeln? Und wo ist es unsere Aufgabe, allzu engen Normierungen

zu widerstehen? Nur mit diesem Blick bleibt Soziale Arbeit nicht nur ein Spiegel bestehender Machtverhältnisse, sondern kann zu einer gestaltenden Kraft für mehr soziale Gerechtigkeit werden.

5.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken

1. **Wie prägen Machtstrukturen die Soziale Arbeit?** Welche spezifischen Machtverhältnisse lassen sich in Praxisfeldern der Sozialen Arbeit erkennen, und wie beeinflussen sie den Blick auf Klienten und deren Probleme?
2. **Wie kann die Autonomie von Klienten trotz bestehender Machtverhältnisse gestärkt werden?** Welche Methoden und Ansätze fördern echte Selbstbestimmung, und wo lassen sich partizipative Ansätze ausbauen?
3. **Welche Diskurse prägen soziale Institutionen und ihre Angebote?** Welche Normen und Werte werden vermittelt, und wie beeinflussen sie die Wahrnehmung und Unterstützung von Klienten?



Quellen und weiterführende Literatur

Quellen

- Foucault, M. (1963): *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Foucault, M. (1973): *Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, M. (1974): *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. von U. Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1981): *Archäologie des Wissens*. Übers. von U. Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1987): *Sexualität und Wahrheit. Erster Band: Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1994): *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. Übers. von W. Seitter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2006/2022): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977/1978*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2010): *Kritik des Regierens: Schriften zur Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herden, B. (2025, 11. März). *Die Toten der Coronapandemie: Ausgerechnet Schweden schneidet in Europa am besten ab*. Tagesspiegel. <https://www.tagesspiegel.de/wissen/vorzeitige-todesfalle-in-der-coronapandemie-ausgerechnet-schweden-schneidet-in-europa-am-besten-ab-13348129.html> (abgerufen am 09.06.2025)
- Marx, K. (1867): *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. Hamburg: Otto Meissner.

Nietzsche, F. (1887): *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*. Leipzig: C. G. Naumann.

Weiterführende Literatur

Kammler, C., Parr, R. & Schneider, U. (Hrsg.) (2014): *Foucault-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler.

Ruoff, M. (2018): *Foucault-Lexikon: Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*. 4., aktual. u. erw. Aufl. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.

Sarasin, P. (2023): *Michel Foucault zur Einführung*. 8., unveränd. Aufl. Hamburg: Junius Verlag.

6. Soziale Gerechtigkeit und das gute Leben: Martha Nussbaum

*What are people actually able to do and to be? What real opportunities are available to them?*⁸

Martha C. Nussbaum



Gedankenexperiment zum Einstieg: Drei Kinder und eine Flöte _____

(Das folgende Gedankenexperiment habe ich inhalts- und sinngemäß aus Amartya Sen's Buch *Die Idee der Gerechtigkeit* (2017) entliehen)

Stelle dir folgende Situation vor: Drei Kinder finden eine Flöte und geraten sofort in einen Streit darüber, wer sie behalten darf. Jedes Kind bringt eine eigene, überzeugende Begründung vor:

- **Das erste Kind sagt:** „*Ich habe die Flöte selbst hergestellt.*“ Es habe das Holz geschnitzt, die Löcher gebohrt und viel Zeit und Mühe investiert. Ohne seine Arbeit gäbe es die Flöte gar nicht.
- **Das zweite Kind sagt:** „*Ich bin die einzige Person, die die Flöte spielen kann.*“ Die anderen könnten damit nichts anfangen, aber es selbst könne wunderschöne Musik darauf spielen. Würde es die Flöte nicht bekommen, bliebe sie ungenutzt.
- **Das dritte Kind sagt:** „*Ich habe gar kein Spielzeug, während die anderen beiden schon reichlich besitzen.*“ Es sei nur fair, ihm die Flöte zu geben, um einen Ausgleich zu schaffen. Die anderen hätten bereits genug.

Welchem Kind sollte die Flöte gehören – und warum?

6.1. Soziale Gerechtigkeit als Thema der Philosophie

In der griechischen Antike setzten sich Platon und Aristoteles intensiv mit Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens auseinander – zwei Themen, die bis heute im Zentrum der Philosophie stehen. In seinem Werk „*Politeia*“ (auch „*Der Staat*“ genannt) entwirft Platon das Ideal einer Gesellschaft, die sich durch eine harmonische Ordnung auszeichnet. Kurz gefasst lautet seine Idee: Gerechtigkeit entsteht in einer Gesellschaft dann, wenn jeder Mensch die Aufgabe übernimmt, die seinem Wesen und seinen Fähigkeiten entspricht.

8 Nussbaum, M. (2011): *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, MA: Harvard University Press, X

Um diese Ordnung zu gewährleisten, teilt Platon den Staat in drei Stände ein. An der Spitze stehen die Philosophen, die aufgrund ihrer Vernunft und Weisheit regieren sollen. Ihnen folgen die Wächter oder Krieger, die für den Schutz und die Sicherheit der Gemeinschaft verantwortlich sind. Die dritte Gruppe bilden die Bauern, Händler und Handwerker, die für die wirtschaftliche Versorgung zuständig sind. Diesem Modell liegt die Idee einer ausgewogenen Koordination der gesellschaftlichen Bereiche zugrunde: Jeder erfüllt seine spezifische Aufgabe, ohne in die Kompetenzen der anderen einzugreifen.

Aristoteles hatte eine etwas andere Vorstellung von Gerechtigkeit, die er in seiner „Nikomachischen Ethik“ und in der „Politik“ ausführlich diskutiert. Für ihn ist Gerechtigkeit vor allem eine Tugend, die sich in der gerechten Verteilung von Gütern, Rechten und Pflichten manifestiert. Dabei unterscheidet er klar zwischen zwei Formen: der distributiven und der ausgleichenden Gerechtigkeit. Distributive Gerechtigkeit bezieht sich auf die gerechte Verteilung von Ressourcen und Chancen in einer Gesellschaft. In einer modernen Gesellschaft kann man sich das beispielsweise so vorstellen: Alle Bürger sollen grundsätzlich Zugang zu Bildung, Gesundheitsversorgung und anderen Grundgütern haben – unabhängig von ihrer Herkunft oder ihrem sozialen Status. Die ausgleichende Gerechtigkeit zielt hingegen darauf ab, Unrecht, das jemandem zugefügt wurde, wiedergutzumachen. Wenn also jemandem durch eine ungerechte Handlung ein Schaden entstanden ist, soll dieser durch Entschädigung oder andere Maßnahmen ausgeglichen werden. Ein einfaches Beispiel hierfür ist ein Gerichtsurteil, in dem dem Opfer einer Straftat Schadenersatz zugesprochen wird, um das erlittene Unrecht zumindest teilweise auszugleichen.

In der Neuzeit haben sich vor allem drei Ansätze besonders deutlich hervorgetan und unser Verständnis und philosophisches Nachdenken von Gerechtigkeit maßgeblich geprägt: Der *Utilitarismus* existiert in verschiedenen Varianten und verfolgt die Idee, das größtmögliche Glück für die größtmögliche Anzahl an Menschen zu erreichen. Die *Verfahrensgerechtigkeit* wurde vor allem durch John Rawls (1921–2002) bekannt und befasst sich mit den Regeln, die eine gerechte Gesellschaft ausmachen sollten, wenn niemand wüsste, welchen Platz er darin einnehmen würde. Schließlich gibt es den Fähigkeitenansatz (*Capabilities Approach*), den Martha Nussbaum (*1947) und Amartya Sen (*1933) entwickelt haben. Mit diesem Ansatz werden wir uns gleich schwerpunktmäßig in der Variante Nussbaums eingehender beschäftigen. Zunächst aber zum Utilitarismus und zur Verfahrensgerechtigkeit.

Utilitarismus

Die Grundidee des Utilitarismus scheint auf den ersten Blick recht einfach: Eine Handlung gilt als moralisch gut bzw. richtig, wenn sie das größte Glück für die größtmögliche Zahl an Menschen hervorbringt. Doch dahinter verbergen sich eine Vielzahl von Problemen und Widersprüchen.

Jeremy Bentham (1748–1832) gilt als der Begründer des klassischen Utilitarismus. In seinem Werk *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789/1823) beschreibt er das sogenannte Prinzip des größten Glücks. Demzufolge ist eine Handlung dann moralisch richtig, wenn sie möglichst viel Glück für möglichst viele Menschen bringt. Bentham ging sogar so weit, eine Art mathematische Methode, das sogenannte hedonistische Kalkül, zu entwickeln. Damit wollte er Freude und Leid erfassen und berechnen, um moralische Entscheidungen objektiv beurteilen zu können.

Doch wie lässt sich Glück berechnen? Ist es möglich, Freude und Leid auf einer Skala zu messen, um objektiv zu entscheiden, welche Handlung moralisch richtig ist? Schon hier zeigt sich, dass Benthams Ansatz zwar bestechend einfach klingt, sich in der Praxis aber nur schwer umsetzen lässt. Schließlich ist Freude nicht gleich Freude. Die Freude über ein Stück Schokolade ist nicht so viel wert wie die tiefe Befriedigung beim Lesen eines anspruchsvollen Romans – oder doch?

Genau diese Frage griff John Stuart Mill (1806–1873), einer der bekanntesten Schüler Benthams, auf. Er erweiterte den Utilitarismus um die Unterscheidung qualitativ unterschiedlicher Vergnügungen. In *Utilitarianism* (Mill 1863) argumentierte er, dass es höhere und niedrigere Arten der Freude gibt. Wer die Freude des Denkens, der Kunst oder des Mitgefühls erlebt, erfährt eine Form des Glücks, die in ihrer Qualität weit über das rein körperliche Vergnügen hinausgeht. Mill brachte dies im zweiten Kapitel des Buches auf den Punkt: „Es ist besser, ein unglücklicher Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein; besser ein unglücklicher Sokrates als ein zufriedener Narr.“ Damit distanzierte er sich von der mathematisch-mechanischen Sichtweise Benthams zur Berechnung von Glück und gab dem Utilitarismus eine neue, differenzierte Ebene.

Mill war jedoch nicht der Einzige, der versuchte, den Utilitarismus zu verfeinern. Im Laufe der Zeit haben sich verschiedene Varianten entwickelt. Ein Beispiel ist der sogenannte *Regelutilitarismus*, dem neben Mill selbst später auch andere Denker wie Richard M. Hare (1919–2002) anhängen. Während der klassische Handlungsutilitarismus – also die von Bentham und Mill ver-

treten Form – jede einzelne Handlung danach beurteilt, ob sie das größte Glück bringt, fragt der Regelutilitarismus, ob allgemeine Regeln dieses Ziel erreichen. Ein einfaches Beispiel: Stellen wir uns eine rote Ampel vor. Ein Handlungsutilitarist würde sagen, dass man bei Rot anhalten sollte, wenn dies für die meisten Menschen das größte Glück bedeutet. Was aber, wenn um drei Uhr morgens weit und breit niemand zu sehen ist? Dann wäre es im Sinne des Handlungsutilitarismus vielleicht völlig in Ordnung, die rote Ampel zu ignorieren. Ein Regelutilitarist würde dagegen argumentieren, dass die allgemeine Regel „Bei Rot anhalten“ mehr Sicherheit und damit mehr Glück für alle schafft – unabhängig von der individuellen Situation.

Eine bekannte Weiterentwicklung des klassischen Utilitarismus ist der sogenannte Präferenzutilitarismus, der vor allem mit dem Philosophen Peter Singer (*1946) verbunden wird. Im Unterschied zum traditionellen Ansatz, bei dem es um eine möglichst große Summe von Glück oder Wohlergehen geht, stellt der Präferenzen-Ansatz stärker die persönlichen Wünsche und Bedürfnisse der Betroffenen ins Zentrum. Gut und richtig ist demnach, was am besten erfüllt, was Menschen wirklich wollen – und zwar auf eine überlegte und langfristige Weise. Ein häufig verwendetes Beispiel zeigt, warum das wichtig ist: Angenommen, eine überwältigende Mehrheit von 90 % der Bevölkerung wünscht sich, dass die restlichen 10 % versklavt werden. Nach dem klassischen Utilitarismus könnte das unter Umständen akzeptiert werden, falls es den Gesamt-Nutzen der Gesellschaft steigert. Der Präferenzutilitarismus schiebt einer solchen Logik aber einen Riegel vor, indem er betont, dass grundlegende Wünsche und Bedürfnisse aller Menschen gleich viel zählen. Selbst wenn eine Mehrheit etwas will, darf das nicht die elementaren Rechte und Interessen der Minderheit verletzen.

Bei all diesen Varianten bleibt jedoch die zentrale Kritik am Utilitarismus bestehen. Was passiert mit den Rechten des Einzelnen, wenn es um das größtmögliche Glück geht? Ein drastisches, aber oft vorgetragenes Beispiel: Angenommen, man könnte durch die Folter eines Unschuldigen Informationen gewinnen, die vielen Menschen das Leben retten – würde der Utilitarismus dies in jeder Form als moralisch richtig erachten? Gleichwohl gibt es gute Gründe, in einer solchen Haltung ein ethisches Problem zu sehen. „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ – so steht es im deutschen Grundgesetz. Würde das noch gelten, wenn unsere Gesetze utilitaristisch verfasst wären?

Ein weiteres Problem ist, dass sich das hedonistische Kalkül in der Praxis kaum durchführen lässt, da sich Freude, Leid und Glück nicht objektiv messen

oder zwischen Individuen vergleichen lassen. Besonders schwierig wird es, wenn es um qualitative Unterschiede des Glücks geht, wie Mill betont. Stellen wir uns vor, eine Stadt müsste entscheiden, ob sie in Hochkulturprojekte wie Opernhäuser, Theater oder Bibliotheken oder in den Ausbau von Freizeitparks investieren soll. Eine rein quantitative Anwendung des utilitaristischen Prinzips könnte zugunsten des Vergnügungsparks ausfallen, da dieser mehr Menschen anspricht und kurzfristiges Vergnügen verspricht. Wenn geistige Vergnügungen wie Kunst und Philosophie jedoch eine höhere Qualität haben, reicht eine schlichte Mehrheit als Entscheidungskriterium nicht aus. Bedeutet es moralischen Fortschritt, wenn eine Gesellschaft mehr Achterbahnen baut, statt kulturelle Bildung zu fördern? Auch dieses Dilemma zeigt, wie schnell der Utilitarismus ins Wanken gerät, wenn qualitative Glücksunterschiede berücksichtigt werden müssen.

Trotz aller Kritik bleibt der Utilitarismus eine zeitlos faszinierende Theorie sozialer Gerechtigkeit, die uns zwingt, über die Folgen unseres Handelns nachzudenken und das große Ganze – was auch immer das sein mag – in den Blick zu nehmen. Gerade in der modernen Sozialpolitik oder in ethischen Debatten zu Themen wie Sterbehilfe, Umweltschutz oder Tierrechten ist der utilitaristische Gedanke – in seinen verschiedenen Ausprägungen – nach wie vor von großer Relevanz.

Verfahrensgerechtigkeit nach John Rawls

John Rawls' Ansatz der Vertragsgerechtigkeit, der, wie schon an früherer Stelle erwähnt, vor allem durch sein Hauptwerk *Theorie der Gerechtigkeit* (1971) bekannt wurde, stellt eine der wichtigsten Alternativen zum Utilitarismus dar. Während der Utilitarismus die Moralität einer Handlung allein an ihren Folgen misst, geht Rawls einen anderen Weg: Er fragt nach den Bedingungen, unter denen eine gerechte Gesellschaft entstehen kann – unabhängig von den konkreten Folgen einer Handlung im Einzelfall.

Im Zentrum steht die Idee eines hypothetischen Urzustands, einer Ausgangssituation, in der rational denkende Individuen die Prinzipien der Gerechtigkeit aushandeln sollen. Allerdings gibt es eine entscheidende Einschränkung: Rawls lässt diese Individuen hinter einem sogenannten Schleier des Nichtwissens agieren. Dieser Schleier sorgt dafür, dass niemand weiß, welche soziale Stellung, welche Fähigkeiten oder welchen Wohlstand er später in der Gesellschaft haben wird. Werde ich reich oder arm sein, männlich oder weiblich, gesund oder krank, hochintelligent oder eher mittelmäßig begabt? All diese

Informationen bleiben im Verborgenen. Die Idee dahinter: Nur wenn wir nicht wissen, wie wir selbst in der Gesellschaft abschneiden werden, sind wir gezwungen, Gerechtigkeitsprinzipien zu entwickeln, die wirklich gerecht und unparteiisch sind.



Denkanstoß

Stell dir vor, du sollst die Grundregeln für das Schulsystem eines Landes festlegen. Du darfst entscheiden, wie Unterricht, Prüfungen und Aufstiegschancen verteilt werden – aber es gibt einen Haken: Du weißt nicht, ob du später ein Schüler aus einer wohlhabenden Familie oder aus prekären Verhältnissen sein wirst. Du hast keine Ahnung, ob du mit einer Lernschwäche geboren wirst, in einer bildungsnahen Familie aufwächst oder ob du besonders begabt bist.

Würdest du ein System schaffen, in dem nur reiche Kinder Zugang zu guter Bildung haben, während andere kaum gefördert werden? Oder würdest du eine Schule entwerfen, die allen faire Chancen bietet, unabhängig von ihrer Herkunft? Wahrscheinlich würdest du ein gerechtes System bevorzugen – weil du selbst auf der „benachteiligten“ Seite stehen könntest.

Genau dieses Prinzip steckt hinter John Rawls' Schleier des Nichtwissens: Eine gerechte Gesellschaft entsteht, wenn die Regeln so gestaltet werden, dass sie unabhängig von der eigenen Startposition fair sind.

Auf der Grundlage des *Schleiers des Nichtwissens* formuliert Rawls zwei zentrale Gerechtigkeitsprinzipien, auf die sich die Menschen in so einem Urzustand nach seiner Überzeugung einigen würden:

1. Das *Gleichheitsprinzip*: Jede Person hat das gleiche Recht auf das umfassendste System gleicher Grundfreiheiten, das mit den gleichen Freiheiten für alle vereinbar ist.
2. Das *Differenzprinzip*: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind nur dann gerechtfertigt, wenn sie sowohl den am wenigsten Begünstigten den größten Vorteil bringen als auch mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die allen unter fairen Bedingungen der Chancengleichheit offenstehen.

Betrachten wir das zweite Prinzip, das Differenzprinzip, genauer. Es besagt im Wesentlichen, dass Ungleichheiten in einer Gesellschaft nur dann akzeptabel sind, wenn sie denjenigen zugutekommen, die am wenigsten haben. Ein Beispiel aus der Praxis ist ein progressives Steuersystem, bei dem Menschen

mit höherem Einkommen mehr Steuern zahlen und die Einnahmen gezielt in Bildungsausgaben oder das Gesundheitssystem für benachteiligte Gruppen investiert werden. Es sorgt dafür, dass Ungleichheiten, die durch ungleiche Einkommen und Vermögen entstehen, durch Umverteilung zumindest teilweise ausgeglichen werden. Es ist also in Ordnung, sehr viel zu verdienen und sehr reich zu sein, wenn man gleichzeitig auch sehr viel mehr als andere an Steuern bezahlt und somit den Lebensstandard der am stärksten Benachteiligten verbessert.

Rawls geht jedoch noch weiter und spricht von einer *schwachen Liste des Guten*. Damit argumentiert er, dass es bestimmte Grundgüter gibt, die für ein menschenwürdiges Leben unverzichtbar sind – unabhängig davon, welche Präferenzen man ansonsten hat. Dazu gehören bestimmte Grundrechte, politische Freiheiten, Zugang zu Bildung und Gesundheit sowie ein Minimum an materiellem Besitz. Diese Güter sind sozusagen das Fundament, auf dem wir unser Leben aufbauen, und von dem wir in der Regel alle lieber mehr als weniger haben wollen. Unabhängig davon, ob man sein Glück eher in materiellem Wohlstand oder in geistiger, sportlicher oder künstlerischer Betätigung sucht, benötigt man ein Mindestmaß dieser Güter, um ein gutes Leben führen zu können.

Ein weiteres Beispiel zur Verdeutlichung des Unterschieds zwischen Rawls und dem Utilitarismus: Stellen wir uns eine Notsituation nach einer Brandkatastrophe vor, bei der Dutzende Patienten in ein Krankenhaus eingeliefert werden, von denen aber nur wenige von den anwesenden Ärzten sofort behandelt werden können. Ein utilitaristischer Ansatz könnte hier dafür plädieren, eher jüngeren Menschen zu helfen, da auf diese Weise insgesamt mehr Lebensjahre gerettet und der gesellschaftliche Nutzen maximiert würde. Rawls hingegen würde genau darin ein grundlegendes Gerechtigkeitsproblem sehen. Er würde fordern, dass persönliche Eigenschaften wie Alter, Geschlecht oder sozialer Status bei der Entscheidung keine Rolle spielen dürfen. Stattdessen sollten ausschließlich medizinische Kriterien, etwa die objektiven Heilungschancen, entscheidend sein. Aus Rawls' Sicht wäre nur eine Regel akzeptabel, der alle Betroffenen bereits vorab zustimmen könnten, ohne zu wissen, welche Position sie selbst einnehmen würden. Genau das gewährleistet Fairness und Gleichheit.

Der Unterschied zwischen Rawls und dem Utilitarismus wird spätestens hier deutlich: Während der Utilitarismus die Gefahr birgt, die Interessen des Einzelnen zugunsten einer Formel oder Vorstellung des größtmöglichen Glücks

der größtmöglichen Zahl zu opfern, hält Rawls konsequent daran fest, dass die Bedingungen für ein gutes Leben für alle gerecht sein müssen. Ungleichheiten sind für ihn nur dann akzeptabel, wenn sie den am meisten Benachteiligten helfen – und nicht umgekehrt.

Martha Nussbaum und die Frage nach dem Verhältnis von gutem und gerechtem Leben

Martha Nussbaum hat sowohl den Utilitarismus als auch die Gerechtigkeits-theorie von John Rawls einer ausführlichen Kritik unterzogen (vgl. insbesondere Nussbaum 2010), die sie dazu veranlasst hat, eine eigene Theorie sozialer Gerechtigkeit vorzulegen – den Capabilities Approach.

Besonders kritisch sieht Nussbaums Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, die ihr zu sehr auf formale Rechte und Grundfreiheiten fixiert erscheint. Zwar betont Rawls in seiner Theorie wichtige Freiheitsrechte, aber Nussbaum fragt sich, was all diese Rechte und Freiheiten nützen, wenn die Menschen im Alltag nicht in der Lage sind, sie tatsächlich wahrzunehmen?

Rawls konzentriert sich auf die Verteilung von Grundgütern und Rechten, also auf die Frage, ob Menschen theoretisch Zugang zu bestimmten Ressourcen haben. Nussbaum erkennt jedoch, dass dieser Zugang allein nicht ausreicht. Entscheidend ist, ob Menschen diese Ressourcen in ihrem Alltag auch wirklich nutzen können, ob sie tatsächlich die Freiheit haben, ihre Möglichkeiten zu entfalten.



Denkanstoß

Stelle dir zwei Menschen vor, die formal beide das gleiche Recht auf Bildung und Gesundheitsversorgung haben. Der eine lebt in einer wohlhabenden Stadt mit exzellenten Schulen und Krankenhäusern, ist gesund und hat ein stabiles soziales Umfeld. Der andere lebt in einem ländlichen Gebiet ohne gute Infrastruktur, leidet an einer chronischen Krankheit und hat keinen Zugang zu einer adäquaten Gesundheitsversorgung. Formal haben beide die gleichen Rechte - faktisch sind ihre Lebensmöglichkeiten jedoch grundverschieden. Während der eine seine Chancen nutzen kann, bleibt der andere aufgrund seiner Situation benachteiligt. Die Rawls'sche Theorie würde diese Unterschiede nur unzureichend erfassen, da sie sich vor allem auf die formale Gleichheit konzentriert und nicht auf die tatsächlich ausübaren Fähigkeiten der Menschen.

Auch der Utilitarismus greift nach Nussbaum zu kurz. Denn was nützt es, das Gemeinwohl zu maximieren, aber dabei zu übersehen, dass einzelne Menschen aufgrund ihrer individuellen Lebensumstände gar keine Chance haben, dieses Wohl jemals zu erreichen? Der Utilitarismus ignoriert oft die unterschiedlichen Bedingungen, unter denen Menschen leben, und behandelt sie als bloße Zahlen in einer Glücksgesamtrechnung.

Der entscheidende Punkt in Nussbaums Kritik ist daher folgender: Sowohl Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als auch der Utilitarismus übersehen, dass es nicht nur um die Garantie formaler Rechte oder die Maximierung der allgemeinen Wohlfahrt gehen kann, wenn man eine Gesellschaft sozial gerecht gestalten will, sondern dass wir uns die Frage stellen müssen, ob Menschen tatsächlich in der Lage sind, diese Rechte und Möglichkeiten in ihrem Leben zu praktizieren. Denn was nützt zum Beispiel ein Recht auf Bildung, wenn jemand krank ist, arm oder in einem von Gewalt geprägten Umfeld lebt, keinen ausreichenden Zugang zu Bildungseinrichtungen hat und deshalb dieses Recht nie wahrnehmen kann?

Nussbaums Weg führte sie zu Amartya Sen, einem indischen Ökonomen und Philosophen, der den *Capability Approach*⁹ entwickelte und 1998 den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften erhielt. Für Nussbaum war dessen Ansatz eine Antwort auf die Schwächen anderer Theorien. Sen unterscheidet zwischen *functionings*, d.h. den tatsächlichen Tätigkeiten und Seinsweisen eines Individuums (z.B. gesund zu sein, sich bilden zu können, an Gemeinschaftsaktivitäten teilzunehmen) und *capabilities*, d.h. den Freiheiten und Möglichkeiten, diese *functionings* überhaupt erreichen zu können. Ein Individuum kann die Fähigkeit haben, sich fortzubewegen, aber nur wenn es tatsächlich funktionstüchtige Beine oder Zugang zu Transportmitteln hat, kann es diese Fähigkeit in die Praxis umsetzen.

Es geht nicht mehr nur darum, ob Menschen theoretische Rechte haben oder ob die Gesellschaft insgesamt ein höheres Wohlstandsniveau erreicht. Entscheidend ist vielmehr, ob jeder Einzelne reale Chancen hat, seine Fähigkeiten zu entfalten und ein erfülltes Leben zu führen. Diesen Ansatz hat Nussbaum aufgegriffen und weiterentwickelt - wie genau, werden wir in diesem Kapitel gleich noch genauer betrachten.

9 Man beachte, dass Sen hier den Singular („Capability“) verwendet, während Nussbaum stets den Plural („Capabilities Approach“) verwendet. Nussbaum bevorzugt den Plural, weil ihr die Betonung der Vielzahl von zentralen Fähigkeiten ein besonderes Anliegen ist (vgl. Nussbaum 2015, 27).

Und wer soll nun die Flöte bekommen?

Kommen wir nun zum Gedankenexperiment der drei Kinder und ihrem Streit um die Flöte zurück. Dieses scheinbar einfache Szenario bringt uns in die Tiefen der philosophischen Diskussionen über Gerechtigkeit. Die Argumente der drei Kinder spiegeln dabei zentrale Gerechtigkeitsansätze wider, die in der Philosophie kontrovers diskutiert und hier eben in aller Kürze vorgestellt wurden.

Das erste Kind, das die Flöte hergestellt hat, vertritt eine Position, die stark an Eigentumsrechte und das Prinzip der Leistung gebunden ist. Dieses Argument lässt sich mit einer liberalen Auffassung von Gerechtigkeit in Verbindung bringen, in der das Individuum Anspruch auf das hat, was es selbst geschaffen hat. Der Fokus liegt hier auf dem Zusammenhang zwischen Arbeit und Besitz, wie es auch in vielen wirtschaftsliberalen Theorien (z.B. Smith, von Hayek oder Friedmann) betont wird. Platon könnte argumentieren, dass dieses Kind eine spezifische Rolle in der Gesellschaft erfüllt, indem es einen Beitrag zur Gemeinschaft leistet. Doch stellt sich die Frage, ob Leistung allein ein ausreichendes Kriterium für Gerechtigkeit ist, insbesondere wenn die anderen Kinder keine gleichen Startbedingungen hatten.

Das zweite Kind, das die Flöte spielen kann, verkörpert einen utilitaristischen Ansatz. Aus dieser Perspektive ist die Verteilung gerecht, wenn sie den größten Nutzen für alle Beteiligten bringt. Wenn das zweite Kind durch seine musikalischen Fähigkeiten Freude schafft – sei es für sich selbst oder andere –, wäre der Gesamtnutzen maximiert. Doch bleibt die Frage offen, ob dieser Ansatz die individuellen Bedürfnisse und Rechte der anderen Kinder ausreichend berücksichtigt. Und überhaupt: Vielleicht wollen die anderen beiden Kinder dem Flötenspiel von Kind 2 gar nicht lauschen oder empfinden dabei vor lauter Neid und Missgunst kein Glück.

Das dritte Kind, das keine anderen Spielzeuge besitzt, bringt das Argument der Bedürftigkeit ins Spiel. Dieses lässt sich mit der egalitären Idee der Verteilungsgerechtigkeit verbinden, wie sie auch in Rawls' Differenzprinzip zum Ausdruck kommt. Demnach sind Ungleichheiten in der Verteilung nur dann gerechtfertigt, wenn sie den am wenigsten Begünstigten zugutekommen. Martha Nussbaum würde hier vielleicht hinzufügen, dass die Zuteilung der Flöte an das dritte Kind dessen grundlegende Fähigkeiten fördert, beispielsweise die Fähigkeit, Freude zu empfinden, oder die Möglichkeit, soziale Teilhabe zu erleben. Dieses Argument ist besonders stark, wenn wir die soziale und

emotionale Bedeutung von Spielzeugen im Kontext der Kinderentwicklung betrachten.

Wie auch immer: Das Gedankenexperiment zeigt, dass keine der Perspektiven allein umfassend gerecht ist. Vielmehr machen sie auf unterschiedliche Aspekte von Gerechtigkeit aufmerksam. Eigentumsrechte, Nutzenmaximierung und Bedürftigkeit sind allesamt wichtige Kriterien, die jedoch je nach Kontext in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen können. In der Praxis sind gerechte Entscheidungen oft eine Abwägung dieser unterschiedlichen Prinzipien. Die Frage, wer die Flöte erhalten soll, hängt also nicht nur von abstrakten Gerechtigkeitsstheorien, sondern auch von den konkreten Lebensumständen und Bedürfnissen der Kinder ab.

Das Flötengleichnis verdeutlicht, warum soziale Gerechtigkeit ein zentrales Thema der Philosophie bleibt. Es fordert uns heraus, verschiedene normative Perspektiven zu reflektieren und deren Stärken und Schwächen zu erkennen. Gleichzeitig zeigt es, dass keine Theorie alle Herausforderungen der realen Welt allein bewältigen kann. Die Aufgabe von Politik, Gesellschaft und Sozialer Arbeit besteht darin, diese Perspektiven miteinander zu verknüpfen und praktische Wege zu finden, um Gerechtigkeit im Alltag zu verwirklichen.

Vielleicht – aber das ist an dieser Stelle natürlich reine Spekulation – würden Rawls, Nussbaum und Bentham, könnten sie zusammen beraten, folgendermaßen entscheiden: Die Flöte bekommt Kind 2, weil es damit spielen kann – aber nur unter der Bedingung, dass es darauf spielt, während Kind 1 eine weitere Flöte herstellt und sie Kind 3 schenkt. Danach darf Kind 1 so viele weitere Flöten herstellen, wie es will, um sie in der ganzen Nachbarschaft zu verkaufen und den Gewinn vollständig für sich zu behalten.

6.2. Martha Nussbaum: Biografie und historischer Kontext

Martha Nussbaum, geboren am 6. Mai 1947 in New York City, ist eine der bedeutendsten Philosophinnen unserer Zeit. Mit ihren Arbeiten hat sie der politischen Philosophie, der Ethik und den Sozialwissenschaften wichtige Impulse gegeben, insbesondere durch ihre Version des Capabilities Approach.

Nussbaum begann ihr Studium an der New York University, wo sie ihren Bachelor-Abschluss erwarb. Anschließend setzte sie ihre Ausbildung an der Harvard University fort und promovierte dort in Klassischer Philologie. Sie lehrte an renommierten Universitäten wie Harvard, Brown und Oxford. Seit 1995

ist sie an der University of Chicago als Ernst Freund Distinguished Service Professor of Law and Ethics tätig. In den 1980er- und 1990er-Jahren arbeitete Nussbaum eng mit Amartya Sen zusammen. Im Austausch entwickelten beide ihre jeweiligen Varianten des Capability Approach weiter.

Nussbaums umfangreiches Werk umfasst zahlreiche Bücher und Artikel zu Themen wie Feminismus, Gerechtigkeit, Ethik, Emotionen und politische Theorie (vgl. u.a. Nussbaum 2000 und 2012). Ihre Fähigkeit, abstrakte philosophische Konzepte auf konkrete gesellschaftliche Probleme anzuwenden, hat sie zu einer wichtigen Stimme in aktuellen Debatten gemacht. Ein weiterer wichtiger Aspekt ihres Lebens ist ihr Engagement für Bildung und Menschenrechte. Nussbaum argumentiert leidenschaftlich dafür, dass Bildung nicht nur als Mittel zur wirtschaftlichen Entwicklung gesehen werden sollte, sondern als grundlegendes Menschenrecht, welches es Menschen ermöglicht, ihr Potenzial zu entfalten. In ihren Arbeiten betont sie die Bedeutung von Fähigkeiten wie kritischem Denken, Empathie und interkulturellem Verständnis als zentrale Bausteine für eine gerechtere Gesellschaft.

Nussbaums Biografie und Werk zeigen, wie sie die Philosophie als Werkzeug nutzt, um Antworten auf die drängenden Fragen unserer Zeit zu finden. Ihr interdisziplinärer Ansatz und ihr Engagement für soziale Gerechtigkeit haben sie zu einer bedeutenden Denkerin gemacht, die die Diskussionen über ein gutes und menschenwürdiges Leben maßgeblich mitprägt. Im folgenden Abschnitt werden wir uns mit ihren zentralen Begriffen und Ideen auseinandersetzen, um besser zu verstehen, wie sie ihre Theorie im Detail entwickelt hat und welche Bezüge und Relevanz sich schließlich für die Soziale Arbeit ergeben.

6.3. Zentrale Begriffe und Ideen

Fassen wir zusammen: Während sich andere Theorien oft nur mit der gerechten Verteilung von Ressourcen und formalen Rechten befassen, geht Martha Nussbaum einen entscheidenden Schritt weiter. Sie fragt, ob Menschen tatsächlich die Fähigkeit besitzen, ihre Rechte und Möglichkeiten auch praktisch zu nutzen und in ein erfülltes Leben umzusetzen. Was bringt mir beispielsweise ein Recht auf Bildung, wenn die nächste Schule unerreichbar ist? Was hilft mir Reichtum, wenn ich mich vor Kriminalität kaum traue, das Haus zu verlassen? Welchen Wert hat Eigentum, wenn mein Land keine ausreichende medizinische Versorgung bietet, um überhaupt gesund leben zu können?

Nussbaum stellt also nicht abstrakte Ansprüche ins Zentrum, sondern jene konkreten Fähigkeiten und Bedingungen, die ein menschenwürdiges Leben erst ermöglichen.

Der Schlüsselbegriff ist jener der Fähigkeiten. Dieser wird von ihr differenziert herausgearbeitet.

Basisfähigkeiten (Basic Capabilities)

Nussbaum beginnt mit den sogenannten Basisfähigkeiten, also den grundlegenden Voraussetzungen, die den Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung eines jeden Menschen bilden (vgl. hierzu und im Folgenden Nussbaum 2011). Man könnte sagen, diese Fähigkeiten sind der Rohstoff unserer Handlungsmöglichkeiten. Sie sind oft angeboren und ermöglichen es uns, uns zu entfalten. Wie gut sie ausgebildet sind, wird nicht nur durch die Genetik bestimmt, sondern beispielsweise auch durch den Verlauf der Schwangerschaft, die Ernährung und gesundheitliche Versorgung der werdenden Mutter usw. Zu den Basiskompetenzen gehören beispielsweise die Fähigkeit zur sprachlichen Entwicklung sowie grundlegende motorische und kognitive Fähigkeiten. Ein Kind, das in einer förderlichen Umgebung aufwächst, entwickelt diese Basiskompetenzen in der Regel „von selbst“ – ein Privileg, das vielen Kindern verwehrt bleibt, die in Armut oder unter ungünstigen Bedingungen aufwachsen oder deren Mütter bei Schwangerschaftskomplikationen keinen ausreichenden Zugang zu medizinischer Versorgung haben.

Interne Fähigkeiten (Internal Capabilities)

Basisfähigkeiten allein sind wie ungeschliffene Edelsteine – sie tragen Potenzial in sich, müssen aber kultiviert und entwickelt werden. Nussbaum spricht in diesem Zusammenhang von den sogenannten internen Fähigkeiten. Diese umfassen alle Fähigkeiten und Kompetenzen, die wir im Laufe unseres Lebens entwickeln und verfeinern – sei es durch formale Bildung, körperliches Training, persönliche Erfahrungen oder den subtilen Einfluss unseres sozialen und kulturellen Umfelds. Analytisches Denken gehört ebenso dazu wie emotionale Intelligenz, kreative Ausdrucksformen oder die Fähigkeit, Tischtennis zu spielen. Diese inneren Potenziale sind in den meisten von uns grundsätzlich angelegt, aber sie brauchen die richtigen Bedingungen, um zu wachsen und sich bestmöglich zu entwickeln.

Man kann sich beispielsweise einen begabten Musiker vorstellen, der von Natur aus ein feines Gehör und ein Gespür für Rhythmus hat. Ohne Ausbil-

dung, Übung und die Möglichkeit, sich mit Musik auseinanderzusetzen, bleibt dieses Talent jedoch verborgen – wie ein Samen, der nie die Chance hat, aufzugehen. Nur durch Hingabe, konsequentes Üben und die Unterstützung von Lehrkräften und Mentoren kann sich die innere Fähigkeit, Musik zu machen, zu wahrer künstlerischer Meisterschaft entwickeln. Und genauso, wie der Musiker seine Fähigkeiten ausbildet und entwickelt, braucht jeder Mensch Raum und Gelegenheit, seine inneren Fähigkeiten zu entfalten – sei es in der Kunst, beim Sport oder in zwischenmenschlichen Beziehungen.

Kombinierte Fähigkeiten (Combined Capabilities)

Der entscheidende Punkt kommt jedoch mit dem, was Nussbaum die kombinierten Fähigkeiten nennt. Hier treffen die internen Fähigkeiten auf die äußeren Möglichkeiten – das soziale, wirtschaftliche und politische Umfeld, das darüber entscheidet, ob wir unsere Fähigkeiten tatsächlich nutzen können.



Denkanstoß

Stell dir zum Beispiel eine junge Frau vor, die jahrelang hart gearbeitet hat, um eine exzellente Ausbildung zu erhalten. Sie ist klug, engagiert und voller Ideen, doch sie lebt in einem Land, in dem Frauen der Zugang zur Arbeitswelt verwehrt bleibt. Trotz all ihrer Fähigkeiten kann sie ihr Wissen nicht anwenden, ihre Talente bleiben ungenutzt. Gleichzeitig gibt es jemanden, der vielleicht weniger Bildung genossen hat, aber in einer Gesellschaft lebt, die ihm Möglichkeiten bietet, sich zu entfalten. Während die eine trotz hoher Kompetenz kaum Chancen hat, kann der andere sein Potenzial ausschöpfen – nicht aufgrund persönlicher Verdienste, sondern weil die äußeren Bedingungen es ihm erlauben.

Schwellenwerte (Thresholds)

An dieser Stelle führt Nussbaum ein weiteres wichtiges Konzept ein: das der Schwellenwerte. Sie argumentiert, dass eine Gesellschaft erst dann wirklich als gerecht bezeichnet werden kann, wenn sie es allen Menschen prinzipiell ermöglicht, alle zentralen Fähigkeiten auf einem Mindestniveau zu entwickeln. Es reicht nicht aus, Rechte oder Ressourcen zur Verfügung zu stellen – es muss auch sichergestellt werden, dass alle Menschen in die Lage versetzt werden, diese Rechte tatsächlich wahrzunehmen. Betrachten wir den Zugang zu Bildung: Es reicht nicht aus, dass es Schulen gibt. Die Kinder müssen auch die Möglichkeit haben, sie zu besuchen, d. h., sie müssen gesund genug sein, von ihren Familien unterstützt werden und in einer Umgebung leben, die

einen Schulbesuch ermöglicht (was beispielsweise während kriegerischer Auseinandersetzungen oft nicht der Fall ist). Die Schulen müssen mit ausreichend Lehrpersonal und Unterrichtsmaterialien ausgestattet sein und der Schulweg muss für die Kinder gefahrlos zu bewältigen sein. Erst wenn all dies gegeben ist, erhält das viel postulierte Recht auf Bildung die notwendige Konkretheit, und es wird deutlich, wie komplex und vielschichtig die Frage nach Gerechtigkeit tatsächlich ist.



Denkanstoß

Stell dir vor, du wirst gefragt, ob du dich traust, nachts allein durch einen bestimmten Park zu laufen. Je nach Alter und Geschlecht fällt deine Antwort darauf vielleicht unterschiedlich aus. Wenn dem aber so ist, dann gäbe es hier nach Nussbaum womöglich ein Thema der sozialen Gerechtigkeit. Denn in ihrer Fähigkeitenliste gibt es den Punkt der körperlichen Integrität, der unter anderem beinhaltet, sich gefahrlos im öffentlichen Raum zu bewegen. Eine Gesellschaft, in der es beispielsweise für Mädchen und Frauen nicht möglich ist, alleine und angstfrei durch einen Park zu gehen, ist im Sinne Nussbaums nicht vollumfänglich sozial gerecht gestaltet.

Der Vorrang des Guten vor dem Gerechten und Nussbaums aristotelische Wurzeln

Während der Utilitarismus seine Gerechtigkeitsidee von den Folgen (= Nutzenmaximierung) her entwickelt, versucht Rawls, Gerechtigkeit über ein gerechtes Verfahren herzustellen (Verfahrensgerechtigkeit). Nussbaum hingegen stellt die Frage nach dem Guten in den Vordergrund. Nur wenn wir wissen, was das Gute bzw. das gute Leben ist, können wir sinnvoll darüber nachdenken, was gerecht verteilt werden soll bzw. muss. Während Rawls also hofft, dass durch sein Verfahren Gerechtigkeit entsteht, beschäftigt er sich nicht weiter mit der Frage, was das gute Leben sein könnte. Die Beantwortung dieser Frage überlässt er als liberaler Denker dem Individuum selbst. Im Prinzip lautet seine Position: „Das gute Leben ist zu individuell, als dass ich als Gerechtigkeitstheoretiker etwas dazu sagen könnte.“ Kein Wunder also, dass er bei seiner oben beschriebenen schwachen Liste des Guten bleibt. Demgegenüber entwickelt Nussbaum mit ihrer Liste zentraler Fähigkeiten, die weiter unten wiedergegeben wird, eine *stark-vage Theorie des Guten*. Sie ist stark, weil sie mit zehn Fähigkeitskomplexen inhaltlich sehr umfassend argumentiert, was für ein gutes Leben notwendig ist, und sie ist vage, weil sie, ebenfalls in liberaler Tradition, keine weiteren Angaben dazu macht, wie diese Fähigkeiten

vom Einzelnen genutzt werden sollen, um ein gutes Leben zu führen. Mit anderen Worten: Allein das Vorhandensein dieser zentralen Fähigkeiten ist entscheidend, nicht aber ihre Anwendung durch den oder die Einzelne/n. Kurzum: Nussbaum ist wie Rawls der Meinung, dass die Philosophie zwar nicht ein für alle Mal festlegen kann, was ein gutes Leben ist, aber sehr wohl Aussagen über die Voraussetzungen treffen kann, um ein menschlich gutes Leben zu führen.

Nussbaums Idee des guten Lebens ist stark von Aristoteles und dessen Konzept der *Eudaimonia* geprägt, wie wir sie im 3. Kapitel kennengelernt haben. Doch während sich Aristoteles vor allem auf die Tugenden des Einzelnen konzentrierte, erweitert Nussbaum diesen Gedanken um die Frage, wie Gesellschaften Bedingungen und Strukturen schaffen können, die es allen Menschen ermöglichen, ihre Fähigkeiten zu entfalten.

In diesem Zusammenhang ist auch Nussbaums Betonung der Rolle von Mythen, Geschichten, Märchen und anderen Narrationen interessant. Sie argumentiert, dass all diese (verschriftlichten oder mündlich überlieferten) Erzählungen uns dabei helfen, zu verstehen, was es bedeutet, Mensch zu sein (vgl. Nussbaum 1998). Denn Art und Inhalt unserer Mythen und Geschichten geben Aufschluss darüber, wie wir uns in Abgrenzung zu anderen Wesen (z. B. Tieren, Pflanzen, Göttern und Engeln) verstehen. In ihren Studien zu antiken Mythen zeigt Nussbaum, dass diese Erzählungen nicht nur kulturelle Werte und Normen vermitteln, sondern auch tiefere Einsichten in menschliche Emotionen und moralische Konflikte bieten (vgl. Nussbaum 1986). Sie betont, dass das Eintauchen in diese Geschichten unsere Fähigkeit zur Empathie stärkt und uns die Komplexität menschlicher Erfahrungen besser verstehen lässt.

Nussbaum nutzt die aus der Analyse dieser Narrationen gezogenen Schlüsse, um eine Liste zentraler menschlicher Wesensmerkmale herauszufiltern. Diese Wesensmerkmale sollen jene Bereiche eingrenzen, die für das menschliche Leben typisch sind und die gerade deshalb in den genannten Erzählungen immer wieder auftauchen. Dazu gehören: Sterblichkeit, Körperlichkeit, das Empfinden von Freude und Schmerz, die Verbundenheit mit anderen und der Natur sowie Humor und Spiel. Für all diese und einige weitere Bereiche argumentiert Nussbaum, dass wir uns gegenseitig als Menschen erkennen, weil wir diese Wesensmerkmale miteinander teilen. Ein menschenähnliches Wesen, das beispielsweise unsterblich ist, könnten wir nicht vollständig als Mensch anerkennen, da sich seine Lebensweise radikal von unserer unterscheiden würde.



Denkanstoß

Stell dir vor, du reist in eine fremde Gesellschaft, in der es weder Spiel noch Musik, Tanz oder andere Formen der Freizeitgestaltung gibt. Die Menschen dort arbeiten, essen und schlafen, aber sie lachen nicht gemeinsam, singen keine Lieder und spielen keine Spiele. Würde uns eine solche Gesellschaft nicht seltsam, beinahe unmenschlich vorkommen? Schließlich gibt es keine Kultur auf der Welt, die ohne Spiel und Freude auskommt. Ebenso merkwürdig wäre es, wenn es menschenähnliche Wesen gäbe, die weder Freude noch Schmerz empfinden könnten. Würden wir sie noch als „menschlich“ betrachten? Vielleicht so wie Mr. Spock aus „Raumschiff Enterprise“: hochintelligent, aber emotional unnahbar, faszinierend und doch irgendwie fremd, weil eben nicht menschlich.

Die Analyse dieser Wesensmerkmale führt Nussbaum im nächsten Schritt zu ihrer Liste der zentralen Fähigkeiten. Indem sie Wesensmerkmale identifiziert, die in Mythen und Geschichten dargestellt werden, kann sie eine universelle Bedeutung dieser Fähigkeiten ableiten. Ein Beispiel: Aus dem Wesensmerkmal der Sterblichkeit des Menschen und der Tatsache, dass wir alle grundsätzlich eine Abneigung gegen einen zu frühen Tod haben, leitet Nussbaum die Fähigkeit „Leben“ ab. Aus dem Wesensmerkmal der Körperlichkeit (und der Tatsache, dass wir Schmerzen und Leiden empfinden können) leitet sie die zentrale Fähigkeit „körperliche Gesundheit“ ab. In der untenstehenden Liste fasst sie die Voraussetzungen dieser kombinierten Fähigkeit zusammen. Und so geht es mit jedem anderen Wesensmerkmal weiter, bis Nussbaum schließlich eine umfassende Liste von zehn zentralen Fähigkeiten zusammengestellt hat. Diese gilt es sicherzustellen, um als Mensch in der Lage zu sein, ein gutes, menschliches Leben zu führen.

Das Herzstück: Die Liste der zentralen Fähigkeiten (übernommen aus Nussbaum 2010, 112-114)

1. **Leben:** Die Fähigkeit, ein menschliches Leben normaler Dauer bis zum Ende zu leben; nicht frühzeitig zu sterben und nicht zu sterben, bevor dieses Leben so eingeschränkt ist, dass es nicht mehr lebenswert ist.
2. **Körperliche Gesundheit:** Die Fähigkeit, bei guter Gesundheit zu sein, wozu auch die reproduktive Gesundheit, eine angemessene Ernährung und eine angemessene Unterkunft gehören.
3. **Körperliche Integrität:** Die Fähigkeit, sich frei von einem Ort zum anderen zu bewegen; vor gewaltsamen Übergriffen sicher zu sein, sexuelle Übergriffe

und häusliche Gewalt eingeschlossen; Gelegenheit zur sexuellen Befriedigung und zur freien Entscheidung im Bereich der Fortpflanzung.

4. **Sinne, Vorstellungskraft und Denken:** Die Fähigkeit, die Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen, zu denken und zu schlussfolgern – und dies alles auf jene „wahrhaft menschliche“ Weise, die von einer angemessenen Erziehung und Ausbildung geprägt und kultiviert wird, die Lese- und Schreibfähigkeit sowie basale mathematische und wissenschaftliche Kenntnisse einschließt, aber keineswegs auf sie beschränkt ist. Die Fähigkeit, im Zusammenhang mit dem Erleben und Herstellen von selbstgewählten religiösen, literarischen musikalischen und anderen Werken und Ereignissen die Vorstellungskraft und das Denkvermögen zu erproben. Die Fähigkeit, sich seines Verstandes auf Weisen zu bedienen, die durch die Garantie der politischen und künstlerischen Meinungsfreiheit und die Freiheit der Religionsausübung geschützt werden. Die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen und unnötigen Schmerz zu vermeiden.
5. **Gefühle:** Die Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb unserer selbst aufzubauen; die Fähigkeit, auf Liebe und Sorge mit Zuneigung zu reagieren und auf die Abwesenheit dieser Wesen mit Trauer; ganz allgemein zu lieben, zu trauern, Sehnsucht, Dankbarkeit und berechtigten Zorn zu fühlen. Die Fähigkeit, an der eigenen emotionalen Entwicklung nicht durch Furcht und Ängste gehindert zu werden. (Diese Fähigkeit zu unterstützen, heißt auch, jene Arten der menschlichen Gemeinschaft zu fördern, die erwiesenermaßen für diese Entwicklung entscheidend sind.)
6. **Praktische Vernunft:** Die Fähigkeit, selbst eine persönliche Auffassung des Guten zu bilden und über die eigene Lebensplanung auf kritische Weise nachzudenken (hierzu gehört der Schutz der Gewissens- und Religionsfreiheit).
7. **Zugehörigkeit (A):** Die Fähigkeit, mit anderen und für andere zu leben, andere Menschen anzuerkennen und Interesse an ihnen zu zeigen, sich auf verschiedene Formen der sozialen Interaktion einzulassen; sich in die Lage eines anderen hineinzusetzen. Der Schutz dieser Fähigkeit erfordert den Schutz jener Institutionen, die diese Formen der Zugehörigkeit konstituieren und fördern, sowie der **Versamlungs- und Redefreiheit. (B)** Über die sozialen Grundlagen der Selbstachtung und der Nichtdemütigung zu verfügen; die Fähigkeit, als Wesen mit Würde behandelt zu werden, dessen Wert dem anderer gleich ist. Hierzu gehören Maßnahmen gegen die Diskriminierung auf der Grundlage ethnischer Zugehörigkeit, Geschlecht, sexueller Orientierung, Kaste, Religion und nationaler Herkunft.
8. **Andere Spezies:** Die Fähigkeit, in Anteilnahme für und in Beziehung zu Tieren, Pflanzen und zur Welt der Natur zu leben.

9. **Spiel:** Die Fähigkeit zu lachen, zu spielen und erholsame Tätigkeiten zu genießen.
 10. **Kontrolle über die eigene Umwelt: (A)** Politisch: Die Fähigkeit, wirksam an den politischen Entscheidungen teilzunehmen, die das eigene Leben betreffen; ein Recht auf politische Partizipation, auf Schutz der freien Rede und auf politische Vereinigungen zu haben. **(B) Inhaltlich:** Die Fähigkeit, Eigentum (an Land und an beweglichen Gütern) zu besitzen und Eigentumsrechte auf der gleichen Grundlage wie andere zu haben, eine Beschäftigung auf der gleichen Grundlage wie andere zu suchen; vor ungerechtfertigter Durchsuchung und Festnahme geschützt zu sein. Die Fähigkeit, als Mensch zu arbeiten, die praktische Vernunft am Arbeitsplatz ausüben zu können und in sinnvolle Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung mit anderen Arbeitern treten zu können.
-

Diese Grundfähigkeiten definieren also, was es bedeutet, als Mensch ein gutes Leben führen zu können. Da die Wesensmerkmale, die Nussbaum zunächst herausgearbeitet hat, universelle Gültigkeit beanspruchen, gilt dies auch für die zentralen Fähigkeiten, die daraus abgeleitet werden. Damit wird der universelle Anspruch dieses ethischen Konzeptes deutlich, der sich so auch in einer engen Verwandtschaft mit Menschenrechtsansätzen befindet.

6.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit

Der Ansatz von Martha Nussbaum bietet eine theoretische Fundierung für die Soziale Arbeit. Er verdeutlicht, dass ein gutes Leben nicht allein durch die Bereitstellung von Ressourcen oder formalen Rechten ermöglicht wird, sondern erst, wenn Menschen tatsächlich in der Lage sind, ihre Fähigkeiten zu entfalten. Und genau hier liegt eine der grundlegenden Zielsetzungen der Sozialen Arbeit – unabhängig davon, an welche theoretische Konzeption man sonst noch anknüpfen mag: Sie will Bedingungen schaffen, die es Menschen ermöglichen, ihre Potenziale auszuschöpfen und aktiv und selbstbestimmt in der Gesellschaft zu agieren. Die *Maßeinheit*, die Nussbaum dafür zur Verfügung stellt, sind die Fähigkeiten. Im Folgenden werden einige einfache Beispiele dafür gegeben, wie diese in der praktischen Arbeit reflexiv mitgedacht werden können.

Wenn ein Kind schulische Probleme hat, geht es nicht nur darum, Nachhilfe zu organisieren, sondern auch darum, das emotionale und soziale Umfeld so zu gestalten, dass das Kind Vertrauen in seine eigenen Fähigkeiten gewinnt.

Gruppenaktivitäten, Beratungsgespräche und eine enge Zusammenarbeit mit den Eltern können dazu beitragen, dass das Kind nicht nur besser lernt, sondern sich auch in seiner Persönlichkeit entwickelt und jene zentralen Fähigkeiten erwirbt, die dafür notwendig sind (in Nussbaums Liste insbesondere die Punkte 4, 5 und 6).

Ein Beispiel aus der Obdachlosenhilfe: Ein Leben auf der Straße bedeutet nicht nur fehlenden Wohnraum, sondern auch ständige Unsicherheit, gesundheitliche Risiken und soziale Isolation. Wer kein Dach über dem Kopf hat, kann kaum langfristige Pläne schmieden, geschweige denn ein selbstbestimmtes Leben führen. Hier setzt das bereits genannte Konzept von *Housing First* an: Erst eine feste Wohnung, dann alles andere. Ohne diesen ersten Schritt bleibt der Weg aus der Wohnungslosigkeit oft versperrt. Nussbaum würde sagen, dass es genau hier um grundlegende Fähigkeiten geht: körperliche Unversehrtheit, aber auch praktische Vernunft, also die Möglichkeit, sich über die eigene Zukunft Gedanken zu machen und sie aktiv zu gestalten. (Auswirkungen u. a. auf die Punkte 1, 2, 3, 6 und 10 der Liste)

Ein weiteres Beispiel lässt sich in der Hilfe für Geflüchtete finden: Wer aus einem anderen Land flieht, kommt oft in eine Gesellschaft, die ihm oder ihr nicht nur mit Skepsis begegnet, sondern auch die Möglichkeiten beschränkt, wirklich anzukommen. Die Sprache zu lernen, zu arbeiten und mitzureden ist ohne Unterstützung schwer. Soziale Arbeit berät bezüglich der Sicherstellung des notwendigen Lebensunterhaltes (mit direkten und indirekten Auswirkungen auf die Punkte 1, 2, 4, 5, 6, aber auch 10 A und 10 B).

Als letztes Beispiel sei hier die Offene Kinder- und Jugendarbeit genannt: Junge Menschen brauchen Räume, in denen sie sich ausprobieren, soziale Bindungen aufbauen und selbstbestimmt handeln können. Gerade wer in der Schule oder der Familie wenig Mitspracherecht hat, kann hier erleben, dass die eigene Meinung zählt. Offene Angebote fördern den Austausch mit Gleichaltrigen, ermöglichen kreative Entfaltung und bieten Schutzräume jenseits von Leistungsdruck. Dabei geht es um weit mehr als nur Freizeitgestaltung: Jugendliche stärken ihre Fähigkeit zur sozialen Zugehörigkeit, entwickeln praktische Vernunft und erleben, wie es ist, selbst Verantwortung zu übernehmen. Besonders relevant sind hier die Punkte 4, 5, 6, 7A, 9 und 10A.

Man könnte einwenden, dass all diese Maßnahmen bereits Teil der Sozialen Arbeit sind – unabhängig davon, ob man sich auf den Capabilities Approach bezieht oder nicht. Aber genau hier zeigt sich die eigentliche Bedeutung dieses Ansatzes: Er liefert der Sozialen Arbeit eine solide theoretische Grundlage,

eine Art „Framework“ zur Legitimation. Er zeigt, warum es nicht ausreicht, Rechte und Ressourcen nur auf dem Papier zu garantieren, sondern dass es um die realen Lebensbedingungen und Entfaltungsmöglichkeiten von Menschen geht. Soziale Arbeit bzw. Fachkräfte der Sozialen Arbeit sind oft der einzige Garant dafür, dass viele Menschen die Fähigkeiten aus Nussbaums Liste entwickeln können. Kurzum: Der Capabilities Approach bietet der Sozialen Arbeit einen Legitimationsrahmen für alle ihre professionellen Handlungen und Intentionen.

Im Gegensatz dazu stoßen sowohl der Utilitarismus als auch Rawls' Konzept der Verfahrensgerechtigkeit an Grenzen. Der Utilitarismus orientiert sich an der Maximierung des Gesamtnutzens, wodurch individuelle Bedürfnisse und Rechte unter Umständen zugunsten eines vermeintlich größeren gesellschaftlichen Wohls geopfert werden könnten. Besonders marginalisierte Gruppen laufen Gefahr, in dieser Logik unsichtbar zu bleiben, wenn ihre Förderung nicht unmittelbar den Gesamtnutzen steigert. Rawls' Verfahrensgerechtigkeit stellt hingegen formale Prinzipien auf, die sicherstellen sollen, dass grundlegende Rechte fair verteilt werden. Doch genau hier bleibt der Ansatz abstrakt, denn er garantiert nicht, dass Menschen diese Rechte auch tatsächlich in der Praxis nutzen können. Der Capabilities Approach geht einen Schritt weiter, indem er nicht nur nach formaler Gleichheit fragt, sondern konkret danach, welche realen Möglichkeiten Menschen haben, ihr Leben aktiv zu gestalten – ein zentraler Unterschied, der aus der Perspektive einer professionellen Sozialen Arbeit einen entscheidenden Unterschied macht.

Um es in aller Deutlichkeit zu sagen: Die Soziale Arbeit ist *die* sozialpolitisch wirksame Instanz, die maßgeblich daran beteiligt ist, Nussbaums Forderungen in die Tat umzusetzen. Egal, auf welches spezifische Handlungsfeld wir hier schauen – immer geht es in der einen oder anderen Weise darum, zentrale Fähigkeiten im Sinne Nussbaums zu fördern bzw. sicherzustellen. Es ist daher wenig überraschend, dass der Fähigkeitenansatz in den letzten Jahren immer mehr Anerkennung in der theoretischen Debatte der Sozialen Arbeit gewonnen hat (vgl. Lambers 2023, Röh 2013 u. a.).

6.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken

1. Vom Konzept zur Praxis: Wie wird aus Theorie echte Veränderung?

Der Capabilities Approach verspricht mehr als nur Chancengleichheit – er will echte Möglichkeiten schaffen. Doch wie sieht das konkret aus? Wel-

che Methoden helfen, zentrale Fähigkeiten wie soziale Zugehörigkeit oder Selbstbestimmung in der Wohnungslosenhilfe, der Offenen Kinder- und Jugendarbeit oder der Arbeit mit Geflüchteten tatsächlich zu stärken? Wo gelingt das bereits, wo scheitert es an starren Strukturen oder begrenzten Ressourcen?

2. **Macht und Kontrolle:** Wer entscheidet, was Menschen brauchen?

Der Capabilities Approach setzt darauf, Menschen in die Lage zu versetzen, ihr Leben selbst zu gestalten. Aber wer bestimmt eigentlich, welche Fähigkeiten gefördert werden sollen? Besteht die Gefahr, dass Soziale Arbeit hier ungewollt bevormundet, anstatt echte Wahlmöglichkeiten zu schaffen? Und wie kann vermieden werden, dass gut gemeinte Unterstützung die Abhängigkeit von sozialen Hilfesystemen eher verstärkt als abbaut?

3. **Fortschritt** sichtbar machen: Wie misst man echte Befähigung?

Woran erkennen wir, dass der Capabilities Approach in der Praxis wirkt? Sind es Zahlen, Erfolgsquoten, objektive Indikatoren – oder doch eher individuelle Entwicklungen, die schwer messbar sind? Wie können qualitative Methoden wie biografische Interviews oder partizipative Forschung genutzt werden, um Veränderungen in der Lebensqualität sichtbar zu machen? Und wie lässt sich vermeiden, dass nur das erfasst wird, was leicht zu dokumentieren ist, während das wirklich Entscheidende unbemerkt bleibt?



Quellen und weiterführende Literatur

Quellen

- Bentham, J. (1789/1823): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: Clarendon Press. Online verfügbar unter: <https://oll.libertyfund.org/titles/bentham-an-introduction-to-the-principles-of-morals-and-legislation> (zuletzt abgerufen am 09.02.2025).
- Lambers, H. (2023): *Theorien der Sozialen Arbeit: Ein Kompendium und Vergleich*. 6., überarb. Aufl. Stuttgart: UTB GmbH.
- Mill, J. S. (1863): *Utilitarianism*. London: Parker, Son, and Bourn. Online verfügbar unter: <https://www.gutenberg.org/ebooks/11224> (abgerufen am 09.02.2025).
- Nussbaum, M. C. (1986): *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (1998): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Nussbaum, M. C. (2000): *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2010): *Die Grenzen der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Nussbaum, M. C. (2011): *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Deutsche Übersetzung: Nussbaum, M. C. (2015): *Fähigkeiten schaffen: Neue Wege zur Verbesserung menschlicher Lebensqualität*. Freiburg: Verlag Karl Alber.]
- Nussbaum, M. C. (2012): *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rawls, J. (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Online verfügbar unter: <https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674017726> (abgerufen am 09.02.2025).
- Röh, D. (2013): *Soziale Arbeit, Gerechtigkeit und das gute Leben: Eine Handlungstheorie zur daseinsmächtigen Lebensführung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Sen, A. (2017): *Die Idee der Gerechtigkeit*. Übers. von C. Krüger. 4. Aufl. München: dtv Verlagsgesellschaft.

Weiterführende Literatur

- Gleichauf, I. (2023): *Martha Nussbaum: Philosophin des guten Lebens*. 2. Aufl. Halle (Saale): Mitteldeutscher Verlag.
- Nathschläger, J. (2014): *Martha Nussbaum und das gute Leben: Der „Capabilities Approach“ auf dem Prüfstand*. Marburg: Tectum Wissenschaftsverlag.

7. Geschlechtergerechtigkeit: Simone de Beauvoir

*Man wird nicht als Frau geboren, man wird dazu gemacht.*¹⁰

Simone de Beauvoir in: Das andere Geschlecht



Ein Klappentext zum Einstieg: Die Töchter Egalia (Gerd Brantenberg)

Männer gebären bekanntlich keine Kinder. So ist es auch logisch, dass sie in EGALIA nicht viel zu sagen haben: Denn Egalia ist eine Frauengesellschaft, in der die Geschlechterrollen streng nach „natürlichen“ Prinzipien verteilt sind. Da die Männer schon keine Kinder bekommen, so sollen sie sie wenigstens aufziehen, damit die Frauen arbeiten und die Familie ernähren können. Wenn auch sonst nicht viel nütze, zu einem sind die Männer immer gut: Schließlich tragen sie ja auch so hübsch aufreizende PHs¹¹!

Aber Petronius, die Hauptfigur des Romans, ist nicht damit zufrieden. Er will mehr vom Leben, ist mit der ihm zugeteilten Rolle nicht einverstanden: Er will Selbstbestimmung. – Wir verfolgen seinen Lebensweg, immer aggressiver, aktiver Frauen und sanfter, gefühlsbetonter Männer von einem schwärmerischen Jüngling zu einem bewussten Maskulinisten, der seinen PH öffentlich verbrennt und für die Befreiung der Männer zu arbeiten beginnt, trotz aller Schwierigkeiten und Rückschläge.

7.1. Geschlechtergerechtigkeit in der Philosophie

Die Gleichberechtigung der Geschlechter war zumindest indirekt schon lange vor dem 20. Jahrhundert ein Thema in der Philosophie, auch wenn aus der Antike und dem Mittelalter keine wirklich kritischen Reflexionen überliefert sind. Die Debatte über Rollenbilder – und damit auch über die Stellung der Frau in der Gesellschaft – reicht jedoch bis ins alte Athen zurück. Auch die „üblichen Verdächtigen“, Platon und Aristoteles, machten sich dazu Gedanken – mit erheblichen Unterschieden im Ergebnis!

So argumentierte Platon bereits in seiner Politeia für die Gleichstellung der Geschlechter und traute Frauen dieselben gesellschaftlichen Rollen zu, die

10 Beauvoir, S. (2005) *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Übersetzt von Eva Rechel-Mertens. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 334.

11 PH = Penishalter, Anmerkung J.N.

damals ausschließlich Männern vorbehalten waren. Aristoteles vertrat hingegen ein ganz anderes Bild: Frauen seien von Natur aus emotionaler, weniger rational und deshalb Männern untergeordnet. Er verwies Frauen auf den häuslichen Bereich, Männern hingegen sprach er die öffentliche Sphäre zu. Es wäre jedoch ungerecht, Aristoteles allein als Urheber eines sexistischen Frauenbildes anzuklagen. Die jahrhundertelange Benachteiligung der Frauen hat nämlich vielfältige kulturelle, religiöse und gesellschaftliche Wurzeln, die weit über die aristotelische Philosophie hinausgehen. Deutlich wird in diesem Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles jedoch ein Grundkonflikt, dessen Spuren noch heute in der Diskussion um Gleichstellung sichtbar sind.

Mehr als zwei Jahrtausende später beschäftigten sich Denker wie Mary Wollstonecraft und John Stuart Mill im 18. und 19. Jahrhundert mit Fragen der Gleichberechtigung. Wollstonecraft, die sich in ihrem 1792 erschienenen Buch *A Vindication of the Rights of Woman* für gleiche Bildungs- und Berufschancen für Frauen einsetzte, und Mill, der in *The Subjection of Women* (1869) die Unterdrückung der Frau als Hindernis für die gesellschaftliche Entwicklung betrachtete, prägten die weitere Diskussion maßgeblich. Beide erkannten, dass die volle Entfaltung des menschlichen Potenzials nur durch die Gleichstellung der Geschlechter erreicht werden kann.

Simone de Beauvoir erweiterte die Debatte schließlich entscheidend mit ihrem Hauptwerk *Das andere Geschlecht* (*Le Deuxième Sexe*, 1949). Sie analysierte, dass Geschlechterrollen keine natürlichen Gegebenheiten sind, sondern gesellschaftliche Konstruktionen, die Frauen in eine untergeordnete Position zwingen. Ihr berühmtes Diktum *Man wird nicht als Frau geboren, man wird dazu gemacht* bringt ihre Argumentation auf den Punkt.

Judith Butler (* 1956) hat den Diskurs rund um Beauvoirs Vorarbeiten weitergeführt, indem sie postulierte, dass Geschlecht performativ sei – also keine biologische Gegebenheit, sondern etwas, das durch gesellschaftlich wiederholte Handlungen und Diskurse erst hergestellt wird. In *Das Unbehagen der Geschlechter* (1990) betont Butler, dass geschlechtsspezifische Rollenzuschreibungen nicht statisch sind, sondern durch gezielte Interventionen aufgebrochen werden können.

Der intersektionale Ansatz gewinnt seit Ende des 20. Jahrhunderts in den Debatten um Geschlechtergerechtigkeit ebenfalls zunehmend an Bedeutung. Philosophinnen wie Kimberlé Crenshaw (1989) und Bell Hooks (2014) weisen darauf hin, dass Geschlechtergerechtigkeit nur erreicht werden kann, wenn alle Formen von Unterdrückung – sei es aufgrund von Rasse, Klasse oder

sexueller Orientierung – berücksichtigt werden. Dies ist besonders relevant für die Arbeit mit mehrfach marginalisierten Gruppen.



Denkanstoß

Stell dir zum Beispiel eine junge Frau mit Migrationshintergrund vor, die in einem benachteiligten Stadtteil lebt und eine Ausbildung machen möchte. Doch sie stößt auf doppelte Hürden: Einerseits wird sie mit traditionellen Rollenerwartungen konfrontiert, andererseits erlebt sie strukturelle Diskriminierung aufgrund ihrer Herkunft, beispielsweise durch Vorurteile im Bewerbungsprozess, eingeschränkte Zugänge zu Netzwerken oder die Unsicherheit ihres Aufenthaltsstatus. Sprachliche Barrieren, fehlende finanzielle Ressourcen und gesellschaftliche Zuschreibungen verstärken diese Benachteiligung. Ein Ansatz, der nur auf Geschlechtergerechtigkeit oder nur auf soziale Integration setzt, greift hier zu kurz. Erst wenn all diese Faktoren gemeinsam betrachtet werden, lassen sich gezielte Unterstützungsangebote schaffen, etwa durch Programme, die Sprachförderung, rechtliche Beratung und berufliche Orientierung kombinieren. Ein intersektionaler Blick hilft, solche Überschneidungen sichtbar zu machen.

Damit zeigt sich, dass die Auseinandersetzung mit Geschlechtergerechtigkeit für die Soziale Arbeit mehr als eine theoretische Frage ist. Sie ist eine praktische Notwendigkeit, die Fachkräfte dazu auffordert, nicht nur individuelle Hilfe zu leisten, sondern auch die strukturellen Bedingungen zu hinterfragen, die Ungleichheiten verfestigen. Wie insbesondere die Analyse der Geschlechterrollen durch Simone de Beauvoir praxisrelevante Perspektiven für die Soziale Arbeit eröffnet und welche Handlungsmöglichkeiten sich daraus ergeben, wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels vertieft.

Damit noch einmal zurück zu den Töchtern Egalías: Der Klappentext veranschaulicht auf eindrückliche Weise, wie Geschlechterrollen als soziale Konstruktionen wirken. In der fiktiven Gesellschaft Egalías, in der Männer die untergeordnete Position einnehmen, zeigt sich, wie vermeintlich natürliche Prinzipien zur Rechtfertigung von Machtverhältnissen herangezogen werden. Die satirische Umkehrung verdeutlicht, dass solche Normen womöglich nicht alleine in der Biologie begründbar sind, sondern durch kulturelle und soziale Praktiken geformt werden. Ähnlich wie Platon in seiner *Politeia* die Gleichheit der Geschlechter in Bezug auf ihre Fähigkeiten betonte, wird in Brantenbergs Roman die Willkürlichkeit solcher Rollenbilder durch die verblüffend überzeugende Möglichkeit der Verkehrung entlarvt. Die Logik von Aristoteles' Ar-

gumentation, die Frauen eine wesensmäßig untergeordnete Rolle zuschreibt, wird ad absurdum geführt, indem dieselbe Logik scheinbar problemlos auf Männer angewandt werden kann.

In Verbindung mit Simone de Beauvoirs Analyse, dass man nicht als Frau geboren wird, sondern dazu gemacht wird, wird in *Die Töchter Egalia*s erlebbar, wie tiefgreifend solche Konstruktionen wirken. Die Männer in Egalia, die von Geburt an in ihre Rolle als häusliche Unterstützer gedrängt werden, erfahren das, was Beauvoir als Immanenz beschreibt: die Begrenzung des Lebenshorizonts auf repetitive und restriktive Aufgaben, welche die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung einschränken. Ihr Streben nach Freiheit und Selbstbestimmung, symbolisiert durch die Rebellion von Petronius, reflektiert den existenziellen Kampf, der auch in Beauvoirs Werk allgegenwärtig ist.

Beide Werke machen auf ihre Weise erfahrbar, wie Machtstrukturen und Geschlechterrollen wirken und die Betroffenen in ihrer Identität und ihren Möglichkeiten einschränken. Die Parallelen zwischen den Kämpfen der Männer in Egalia und der realen Ungleichheit, mit der Frauen in vielen Teilen der Welt konfrontiert sind, bieten eine intelligible Grundlage, um die Dringlichkeit von Gleichstellung und die Hinterfragung starrer Rollenbilder zu betonen. Die gesellschaftliche Dynamik, die Brantenberg in ihrem Roman schildert, erinnert daran, dass die Dekonstruktion solcher Machtverhältnisse kein einfacher Prozess ist, sondern Mut und beharrliches Engagement erfordert – sowohl von den Betroffenen selbst als auch von denjenigen, die sie unterstützen.

Der Roman und seine Wirkung wären ohne die philosophische Grundlage, die Simone de Beauvoir geliefert hat, aber wohl gar nicht denkbar. Im Folgenden werfen wir daher einen genaueren Blick auf die große französische Existenzialistin und Feministin.

7.2. Simone de Beauvoir: Biografie und historischer Kontext

Simone de Beauvoir wurde am 9. Januar 1908 in Paris in eine wohlhabende, zutiefst konservative Familie hineingeboren. Ihre Erziehung war geprägt von den strengen Werten der katholischen Schule. Doch schon früh zeigte sich ihr Drang nach intellektueller Freiheit und Unabhängigkeit. Dieser Drang führte sie schließlich an die renommierte Sorbonne, wo sie Philosophie studierte und Jean-Paul Sartre begegnete. Es begann eine Freundschaft, die nicht nur ihr Leben, sondern auch die intellektuelle Landschaft Frankreichs im 20. Jahr-

hundert über viele Jahre prägen sollte. Die Beziehung zwischen den beiden war unkonventionell: Neben einer Liebesbeziehung verband sie auch eine intellektuelle Partnerschaft auf Augenhöhe, die von gegenseitiger Inspiration und Unterstützung geprägt war.

Die Verbindung von persönlicher Erfahrung, philosophischer Klarheit und gesellschaftskritischer Schärfe findet ihren Höhepunkt in Beauvoirs bahnbrechendem Werk *Das andere Geschlecht* (1949), einer umfassenden Untersuchung zur Rolle und Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur.

Interessanterweise stützt sich ihre Analyse auf ein breites Spektrum von Disziplinen: Philosophie, Soziologie, Psychologie und literaturwissenschaftliche Analyse fließen in ihre Überlegungen ein. Sie zeigt, wie Mythen, religiöse Erzählungen und literarische Werke dazu beigetragen haben, die Vorstellung von Weiblichkeit als passiv, emotional und schwach zu prägen. Ein anschauliches Beispiel ihrer Analyse ist die Darstellung von Frauen als Verführerinnen und Trägerinnen der Sünde in der christlichen Mythologie, insbesondere im Bild der Eva. Dieses Bild hat sich tief in das kollektive Bewusstsein eingegraben und wirkt bis in die Moderne fort, beispielsweise wenn Mädchen oder Frauen für sexuelle Übergriffe auf sich selbst verantwortlich gemacht werden, weil sie sich angeblich zu freizügig gekleidet haben. In *Das andere Geschlecht* dekonstruiert sie diese Mythen mit großer Sorgfalt und zeigt, wie sie das Leben und das Selbstverständnis von Frauen über Jahrhunderte hinweg beeinflusst haben.

Die Veröffentlichung dieses Werkes war ein Wendepunkt, der Frauen auf der ganzen Welt ermutigte, ihre gesellschaftliche Stellung infrage zu stellen und für ihre Rechte zu kämpfen. Doch diese revolutionäre Stimme stieß auch auf Widerstand. Vor allem konservative Kreise, die stark an traditionellen Rollenbildern festhielten, sahen in de Beauvoir eine radikale Denkerin, die die gesellschaftliche Ordnung gefährdete. Dieser Widerstand zeigt aber auch die Kraft und das revolutionäre Potenzial ihrer Ideen – sie rüttelten an den Grundfesten der bestehenden Geschlechterhierarchien!

Neben ihrer philosophischen Arbeit war de Beauvoir auch eine engagierte politische Aktivistin. Sie setzte sich leidenschaftlich für die Frauenbewegung, den Antikolonialismus und die Menschenrechte ein und wurde so zu einer wichtigen Stimme in den politischen und sozialen Kämpfen ihrer Zeit.

Simone de Beauvoir starb am 14. April 1986 in Paris, doch ihre Ideen und ihr Engagement haben die feministische und philosophische Debatte bis heute nachhaltig geprägt. Sie hinterließ ein intellektuelles Erbe, das auch für die

Soziale Arbeit von großem Wert ist, da es zeigt, wie theoretische Überlegungen in aktives Handeln umgesetzt werden können. In den folgenden Kapiteln werden wir ihre zentralen Begriffe und Konzepte näher beleuchten und nach konkreten Implikationen für die Praxis der Sozialen Arbeit fragen.

7.3. Zentrale Begriffe und Ideen

In *Das andere Geschlecht* legt Simone de Beauvoir die Mechanismen offen, durch die Frauen in patriarchalen Gesellschaften in eine untergeordnete Rolle gedrängt werden. Dabei sind drei zentrale Konzepte eng miteinander verknüpft: Der Begriff des „Anderen“ beschreibt, wie Frauen nicht als eigenständige Subjekte, sondern in Relation zum Mann definiert werden. Die soziale Konstruktion des Geschlechts zeigt, dass diese Ungleichheit nicht naturgegeben ist, sondern durch Erziehung und gesellschaftliche Normen entsteht. Schließlich verdeutlichen die Begriffe *Transzendenz* und *Immanenz*, wie Männern aktive Selbstverwirklichung ermöglicht wird, während Frauen in statischen Rollen verharren. Diese Zusammenhänge sind entscheidend, um de Beauvoirs Kritik an den bestehenden Geschlechterverhältnissen zu verstehen.

Der Begriff des „Anderen“

Ein zentraler Begriff in de Beauvoirs Analyse ist der des *Anderen*. Um diesen Begriff zu verstehen, ist es hilfreich, sich vor Augen zu führen, wie Identität und Macht in unserer Gesellschaft oft funktionieren. In vielen Kulturen gilt der Mann als das normative Ich, das die Regeln und Maßstäbe setzt. Frauen hingegen werden als das „Andere“ gesehen – nicht als eigenständige Individuen, sondern in Relation zum Mann.

De Beauvoir erklärt, dass Frauen durch diese Dichotomie in eine untergeordnete Position gedrängt werden. Sie sind nicht einfach Menschen mit eigenen Wünschen und Zielen, sondern werden in Relation zu Männern definiert. Ihre Identität und ihr Wert hängen laut de Beauvoir davon ab, wie sie im Verhältnis zum Mann gesehen werden. Schon in der Einleitung schreibt sie: „Die Menschheit ist männlich, und der Mann definiert die Frau nicht als solche, sondern im Vergleich zu sich selbst: Sie wird nicht als autonomes Wesen angesehen.“

Ein alltägliches Beispiel, das dies verdeutlicht, ist die Wahrnehmung und Behandlung von berufstätigen Frauen im Vergleich zu ihren männlichen Kolle-

gen. Nehmen wir eine Frau in einer Führungsposition. Oft wird ihre Leistung nicht unabhängig von ihrem Geschlecht betrachtet, sondern im Vergleich zu ihren männlichen Kollegen bewertet. Wenn eine Frau beispielsweise ein großes Projekt erfolgreich leitet, hörte man noch vor kurzem häufig Kommentare wie: „Das hat sie gut gemacht, besonders für eine Frau.“ Solche Aussagen implizieren, dass der Erfolg der Frau erstaunlich ist, weil sie eine Frau ist, und setzen ihren Erfolg in Beziehung zu männlichen Standards, anstatt ihn für sich stehen zu lassen. Ein männlicher Kollege würde dagegen wahrscheinlich einfach für seine Leistung gelobt werden, ohne dass sein Geschlecht in die Bewertung einfließt.

Dieses Konzept des „Anderen“ verdeutlicht, wie tief die Ungleichheit der Geschlechter im gesellschaftlichen Denken und damit auch in den Köpfen der Menschen verwurzelt ist. Frauen werden oft nicht als eigenständige Individuen wahrgenommen, sondern in ihrer Beziehung zu Männern. Diese Fremdbestimmung schränkt ihre Möglichkeiten und Freiheiten subtil ein.

Geschlecht als soziale Konstruktion

De Beauvoir argumentiert, dass die Gesellschaft Frauen in bestimmte Rollen drängt, die ihre Möglichkeiten und Freiheiten einschränken. Diese Rollen werden durch Erziehung, Bildung und kulturelle Normen verstärkt und reproduziert. Um diese These zu veranschaulichen, beschreibt sie beispielsweise, wie Mädchen von klein auf zur Passivität erzogen werden, während Jungen ermutigt werden, aktiv und unabhängig zu sein. In vielen Kulturen werden Mädchen beispielsweise dazu angehalten, still und gehorsam zu sein, während Jungen dazu ermutigt werden, mutig und abenteuerlustig zu sein. Diese unterschiedlichen Erwartungen und Erziehungsstile führen dazu, dass Frauen in vielen Lebensbereichen benachteiligt sind.

Ein anschauliches Beispiel für die soziale Konstruktion von Geschlecht findet sich in der Spielzeugindustrie. Schon früh werden Kinder durch geschlechtsspezifisches Spielzeug beeinflusst. Mädchen werden häufig Puppen, Spielküchen und Schminksets angeboten, während Jungen Autos, Baukästen und Sportgeräte bekommen. Diese Spielzeuge vermitteln unterschiedliche Botschaften: Puppen und Spielküchen fördern fürsorgliche und häusliche Fähigkeiten, Baukästen und Sportgeräte hingegen technische und körperliche. Durch diese unterschiedlichen Spielweisen entwickeln sich Mädchen und Jungen in unterschiedliche Richtungen und erwerben unterschiedliche Fähigkeiten und Interessen.

Diese Trennung wird durch Medien und Werbung, die häufig stereotype Geschlechterrollen darstellen, noch verstärkt (wenngleich sich dies in letzter Zeit etwas geändert hat). In Kinderfilmen und Fernsehsendungen werden Mädchen häufig als Prinzessinnen oder Hausfrauen dargestellt, während Jungen die Rolle von Helden und Abenteurern übernehmen. Solche Darstellungen prägen die Vorstellungen von Kindern darüber, was es bedeutet, ein Mädchen oder ein Junge zu sein, und beeinflussen ihre Selbstwahrnehmung sowie ihre Erwartungen an die Zukunft.

Diese Muster setzen sich in der Schule fort. Untersuchungen haben schon in den 1990er-Jahren gezeigt, dass Lehrkräfte oft unbewusst geschlechtsspezifische Erwartungen an ihre Schülerinnen und Schüler haben. Mädchen werden häufiger für ihre Mitarbeit und ihr gutes Benehmen gelobt, während Jungen für ihre Leistungen in den Naturwissenschaften und im Sport Anerkennung erhalten (vgl. z. B. Tiedemann 1995). Diese unterschiedlichen Erwartungen und Belohnungen können die akademischen und beruflichen Ambitionen von Mädchen und Jungen nachhaltig beeinflussen.

Die Auswirkungen dieser sozialen Konstruktionen sind auch im Erwachsenenalter noch sichtbar. So sind Frauen häufig in weiblich dominierten Berufen wie Pflege, Erziehung und Verwaltung tätig, während Männer in technischen Berufen und Führungspositionen überrepräsentiert sind. Diese berufliche Segregation spiegelt jedoch nicht die natürlichen Fähigkeiten oder Interessen der Geschlechter wider, sondern soziale Normen und Erwartungen, die bereits in frühester Kindheit vermittelt werden.

Die soziale Konstruktion von Geschlecht hat weitreichende Auswirkungen auf die Lebensmöglichkeiten und die Freiheit von Frauen und Männern. Indem de Beauvoir diese Konstruktionen aufdeckt und kritisiert, fordert sie die Gesellschaft dazu auf, die Geschlechterrollen zu hinterfragen und zu verändern. Sie plädiert für eine Gesellschaft, in der Menschen nicht durch ihr Geschlecht eingeschränkt werden, sondern die Freiheit haben, ihren eigenen Weg zu gehen und ihre Potenziale voll auszuschöpfen.

Transzendenz und Immanenz

Transzendenz und *Immanenz* sind zwei weitere Schlüsselbegriffe in de Beauvoirs Werk. Sie stammen ursprünglich aus der Existenzphilosophie und spielen in ihrer Analyse der Geschlechterrollen eine wichtige Rolle.

Transzendenz bezieht sich auf das Bestreben des Menschen, über seine gegenwärtige Situation hinauszugehen, neue Ziele zu erreichen und seine Existenz aktiv zu gestalten. Es ist die Fähigkeit des Individuums, sich selbst zu definieren und seine Zukunft zu gestalten. Transzendenz steht für Freiheit, Kreativität und das Streben nach Selbstverwirklichung.

Immanenz hingegen beschreibt einen Zustand des Verharrens und der Stagnation, in dem das Individuum auf seine gegenwärtigen Umstände und Rollen beschränkt bleibt. Es ist ein Zustand, in dem der Einzelne nicht die Freiheit oder die Möglichkeit hat, über seine gegenwärtige Situation hinauszugehen oder sich zu entfalten. Immanenz bedeutet Passivität, Einschränkung und Unterordnung.

De Beauvoir argumentiert, dass die patriarchale Gesellschaft Frauen systematisch in die Immanenz drängt, während Männer zur Transzendenz ermutigt werden. Frauen werden auf häusliche und reproduktive Rollen beschränkt, was sie in einem Zustand der Stagnation und Wiederholung hält. Sie sind auf die Erfüllung biologischer Funktionen und gesellschaftlicher Erwartungen begrenzt und haben oft nicht die Möglichkeit, ihre individuellen Potenziale zu entfalten und ihr Leben aktiv zu gestalten.

Im Gegensatz dazu wird der Mann in der klassischen Variante als Haupt- oder gar Alleinverdiener in seiner beruflichen und persönlichen Entwicklung gefördert. Seine Arbeit ermöglicht es ihm, über seine gegenwärtige Situation hinauszugehen und neue Ziele zu erreichen – ein klarer Ausdruck von Transzendenz.

De Beauvoir versucht also zu zeigen, wie die klassische Rollenverteilung die Freiheit und das Potenzial von Frauen einschränkt. Sie fordert einen gesellschaftlichen Wandel, der es Frauen ermöglicht, die gleichen Chancen zur Transzendenz zu haben wie Männer. Das bedeutet, dass Frauen nicht nur Zugang zu Bildung und beruflichen Möglichkeiten haben sollten, sondern auch die Freiheit, ihren Lebensweg selbst zu bestimmen und ihre Potenziale voll auszuschöpfen.

Anhand der Analyse von Transzendenz und Immanenz zeigt de Beauvoir die strukturellen Ungleichheiten auf, die Frauen daran hindern, ein erfülltes und selbstbestimmtes Leben zu führen. Sie macht deutlich, wie wichtig es ist, die sozialen und kulturellen Normen zu verändern, die Frauen in die Immanenz drängen. De Beauvoir plädiert für eine Gesellschaft, in der alle Menschen

die Freiheit haben, ihren eigenen Weg zu gehen und ihre Existenz aktiv zu gestalten.

Fazit

Simone de Beauvoirs feministische Philosophie hat die philosophische Reflexion über Geschlechterrollen und Geschlechtergerechtigkeit nachhaltig verändert, indem sie tief verwurzelte Ungleichheiten ins Bewusstsein breiter Bevölkerungsschichten rückte. Dies ermöglichte es vielen Frauen, ihre eigene Situation und die auferlegten Beschränkungen zu hinterfragen, und es forderte die Gesellschaft auf, die damit verbundenen Ungerechtigkeiten zu überwinden.

De Beauvoir inspirierte Generationen von Frauen, ihre eigene Autonomie und Freiheit zu fordern, und legte den Grundstein für viele der Fortschritte, die wir heute im Bereich der Gleichstellung der Geschlechter sehen. Ihr Werk bleibt eine unverzichtbare Quelle der Inspiration und eine Richtschnur für alle, die sich für eine geschlechtergerechte Welt einsetzen.

7.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit

Insbesondere ihr Verständnis von Geschlecht als soziale Konstruktion und die Dichotomie von Transzendenz und Immanenz ermöglichen es Sozialarbeitenden, die subtilen und oft unsichtbaren Barrieren sowie die internalisierten Geschlechterstereotype zu erkennen, die Frauen und Mädchen in ihrer persönlichen Entfaltung einschränken.

Geschlechterstereotype überwinden: Potenziale und Hindernisse

Die Überwindung von Geschlechterstereotypen ist in vielen Handlungsfeldern ein strukturelles Anliegen der Sozialen Arbeit. Indem traditionelle Geschlechterbilder infrage gestellt werden, eröffnen sich Männern und Frauen neue Wege, ihre Fähigkeiten und Interessen frei von gesellschaftlichen Zwängen zu entfalten. Ein konkretes Beispiel aus der Praxis könnte eine Sozialarbeiterin sein, die in einem Berufsorientierungsprojekt arbeitet und gezielt versucht, Mädchen über technische und naturwissenschaftliche Berufe zu informieren, während sie Jungen für Berufe im sozialen oder pädagogischen Bereich sensibilisiert. Genau dies wird mit dem mittlerweile etablierten Konzept des Girls' Day bzw. Boys' Day intendiert.

Es ist jedoch auch bedeutsam, die Herausforderungen zu erkennen, die sich bei der Auseinandersetzung mit Geschlechterrollen in der Praxis ergeben können. Geschlechterrollen sind tief in gesellschaftlichen Strukturen und individuellen Lebensentwürfen verankert. Oft stoßen wir auf Widerstände, wenn wir alternative Perspektiven eröffnen wollen. Diese Widerstände kommen nicht nur aus dem Umfeld, sondern auch von den Betroffenen selbst, die zum Teil sehr stark an ihren eigenen Vorstellungen von Geschlecht und Identität festhalten. So kann eine Frau, die viele Jahre in der Rolle der Hausfrau und Mutter verbracht hat, abweisend reagieren, wenn ihr Möglichkeiten zur beruflichen Weiterbildung oder zur Teilnahme an anderen gesellschaftlichen Aktivitäten angeboten werden. Sie könnte sich (zurecht!) herabgewürdigt fühlen, wenn wir ihre Lebensleistung in Familie und Haushalt im Sinne de Beauvoirs auf eine tägliche Repetition reduzieren, die sie in der Immanenz hält, und ihr nun zeigen wollen, wie man „richtig gleichberechtigt“ lebt.

Hier ist also Reflexion und Sensibilität gefragt. Es geht nicht darum, diese Frau in eine bestimmte Richtung zu drängen (neudeutsch: zu „nudgen“), sondern ihr neue Optionen aufzuzeigen und sie in ihrem individuellen Entscheidungsprozess zu begleiten. So kann sie für sich selbst herausfinden, welche Rolle sie in Zukunft einnehmen möchte – sei es die Beibehaltung des bisherigen Lebensentwurfs oder die Entdeckung neuer Wege. Mit anderen Worten: Es geht darum, Möglichkeitsräume zu eröffnen und zu fördern – zunächst im Denken, dann auch im Handeln. Barrieren sollen so weit abgebaut werden, dass Frauen und Mädchen ihre Entscheidungen tatsächlich frei und ohne Angst vor sozialem Druck, Sanktionen oder inneren Zwängen treffen können. Es geht nicht um eine subtile Lenkung in eine vermeintlich bessere Richtung, sondern darum, echte Wahlfreiheit zu schaffen, die nicht durch unsichtbare Regeln oder tradierte Rollenbilder begrenzt wird.

Widerstände gegen Veränderung und Chancen durch die Dekonstruktion von Rollenbildern

Da die Soziale Arbeit oft tief in die Lebenswelten ihrer Klientinnen und Klienten eingreift, steht sie in einem Spannungsfeld zwischen notwendiger Unterstützung und dem Respekt vor der Autonomie des Individuums. Dieses Spannungsverhältnis erfordert von Fachkräften ein hohes Maß an Reflexivität und Sensibilität, um die Balance zwischen Hilfe und Kontrolle zu wahren. Ein liberales Gesellschaftsverständnis legt eine strikte Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre nahe. De Beauvoir zeigt jedoch, dass diese Trennung oft dazu dient, bestehende Ungleichheiten zu verschleiern und zu

legitimieren – insbesondere, wenn es um die Stellung der Frau oder anderer marginalisierter Gruppen in Familien oder im Gemeinwesen geht.

Für Sozialarbeiterinnen bedeutet dies, dass sie sich nicht unkritisch auf bestehende gesellschaftliche Normen und Strukturen stützen sollten, sondern erkennen müssen, wie diese die Lebensrealitäten der Klientinnen beeinflussen. In der Praxis der Sozialen Arbeit bedeutet dies, dass Fachkräfte besonders auf die Bedingungen achten sollten, unter denen Menschen ihre Entscheidungen treffen. Ist eine freie Wahl tatsächlich frei, wenn sie durch gesellschaftliche Erwartungen oder ökonomische Abhängigkeiten bestimmt wird?

Hier gilt es, einen Weg zu finden, der einerseits die strukturellen Mechanismen von Benachteiligung sichtbar macht und andererseits die Selbstbestimmung der Klientinnen respektiert. De Beauvoirs Warnung vor der Immanenz, also dem Festgeschriebensein in gesellschaftlich zugeschriebenen Rollen, kann in der Praxis der Sozialen Arbeit als Hinweis verstanden werden, Klientinnen nicht in bestehende Strukturen einzuordnen oder sie in vorgegebenen Bahnen lenken zu wollen. Stattdessen sollten professionelle Fachkräfte Räume der Transzendenz ermöglichen und somit Wege eröffnen, die es Frauen erlauben, über die gegenwärtigen Bedingungen hinauszuwachsen und eigene Handlungsoptionen zu entwickeln.

Soziale Arbeit trägt dazu bei, Frauen vor einer Festschreibung auf Immanenz im Sinne Simone de Beauvoirs zu bewahren, indem sie Handlungsspielräume erweitert und individuelle Selbstbestimmung stärkt. Das zeigt sich in allen Handlungsfeldern: In der Jugendhilfe werden Mädchen ermutigt, sich von traditionellen Geschlechterrollen zu lösen und beispielsweise technische Berufe zu ergreifen, die ihnen eigenständige Entwicklungschancen eröffnen. In der Wohnungslosenhilfe werden Frauen nicht nur konkret vor Gewalt geschützt, sondern dabei unterstützt, dauerhaft eigenständigen Wohnraum zu finden, um einer Rückkehr in Abhängigkeiten vorzubeugen. Ähnlich zielt die Straffälligenhilfe darauf, Frauen Wege aufzuzeigen, destruktive Milieus hinter sich zu lassen und ein selbstbestimmtes Leben zu führen. In der Behindertenhilfe werden Frauen darin unterstützt, autonom über ihre Lebensführung und Alltagsgestaltung zu entscheiden, statt fremdbestimmt zu werden. Auch in der Migrationsberatung wird weiblichen Geflüchteten durch Bildung und Arbeit die Möglichkeit eröffnet, sich aktiv aus ihrer häufig erzwungenen Passivität zu befreien. In der Altenhilfe schließlich werden pflegebedürftige Frauen nicht auf eine passive Empfängerrolle reduziert, sondern aktiv an Entscheidungen über ihre Versorgung beteiligt. In all diesen Bereichen verfolgt Soziale Arbeit

das Ziel, Frauen durch die Erweiterung ihrer Handlungsmöglichkeiten vor einer Existenz in reiner Immanenz zu schützen.

Dies erfordert eine dialogische Praxis, die nicht übergriffig agiert, sondern dazu befähigt, eigene Perspektiven und Alternativen zu entwickeln. Sozialarbeiterinnen sollten sich also nicht als diejenigen verstehen, die vorgeben, was ein gutes Leben ist, sondern als Begleiterinnen, die Menschen dabei unterstützen, ihre eigenen Möglichkeiten zu erweitern. Praktisch bedeutet das, nicht nur Unterstützung anzubieten, sondern auch kritische Fragen zu stellen. Welche Zwänge verhindern, dass eine Person ihre eigenen Potenziale entfaltet? Welche gesellschaftlichen Barrieren machen Autonomie schwierig? Und welche Ressourcen können dabei helfen, diese Barrieren zu überwinden?

Fazit

De Beauvoir macht deutlich, dass Geschlechtergerechtigkeit nicht entsteht, indem man sich einfach in bestehende Strukturen einfügt und diese damit unwillkürlich reproduziert. Sie entsteht durch die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen und kulturellen Kräften, die Menschen davon abhalten, ihr Leben so zu gestalten, wie sie es wollen. Für die Soziale Arbeit bedeutet dies, dass sie nicht so tun kann, als wäre sie neutral. Sie hat die Aufgabe, Strukturen, die insbesondere Frauen und Mädchen in ihrer Lebensführung einschränken, offenzulegen, ohne den Menschen dabei ihre Eigenständigkeit zu nehmen. Es geht darum, genau hinzuhören, Barrieren sichtbar zu machen und Wege aufzuzeigen, die echte Wahlmöglichkeiten schaffen. Nicht vorschreiben, sondern begleiten. Nicht lenken, sondern unterstützen.

7.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken

1. Reflexion eigener Rollenbilder und Vorurteile

Gesellschaftliche Normen beeinflussen unser Denken über Geschlecht oft unbewusst. Welche Bilder von „männlich“ und „weiblich“ haben wir verinnerlicht? Inwiefern prägen diese unsere berufliche Praxis in der Sozialen Arbeit? Eine bewusste Auseinandersetzung damit hilft, stereotype Erwartungen zu erkennen und aktiv Geschlechtergerechtigkeit zu fördern. Wie kann diese Reflexion konkret im Berufsalltag aussehen?

2. Intersektionalität und strukturelle Geschlechtergerechtigkeit

Geschlechterungleichheit überschneidet sich mit anderen Formen der Diskriminierung – etwa Rassismus, Klassismus oder Ableismus. Welche Barrie-

ren entstehen dadurch für Betroffene? Soziale Arbeit muss diese Mehrfachdiskriminierungen erkennen und abbauen. Welche Ansätze gibt es bereits, und welche politischen Veränderungen sind nötig, um nachhaltige Gleichstellung zu erreichen?

3. Praxisnaher Perspektivenwechsel und kritische Selbstreflexion

Auch Soziale Arbeit kann unbewusst traditionelle Geschlechterrollen reproduzieren. Wie lassen sich solche Mechanismen hinterfragen? Empathie und Perspektivwechsel helfen, Lebensrealitäten marginalisierter Gruppen besser zu verstehen. Welche konkreten Praxisbeispiele zeigen, wie Geschlechtergerechtigkeit gefördert werden kann?



Quellen und Literatur

Quellen

- Butler, J. (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge. [Deutsche Übersetzung: Butler, J. (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.]
- Crenshaw, K. (1989): *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum.
- de Beauvoir, S. (1949): *Le Deuxième Sexe*. Paris: Gallimard. [Deutsche Übersetzung: de Beauvoir, S. (2005): *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Übers. von E. Rechel-Mertens. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.]
- hooks, b. (2014): *Feminist Theory: From Margin to Center*. 3rd ed. Abingdon: Routledge.
- Mill, J. S. (1869): *The Subjection of Women*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer.
- Tiedemann, J. (1995): *Geschlechtstypische Erwartungen von Lehrkräften im Mathematikunterricht der Grundschule*. In: Zeitschrift für Pädagogische Psychologie, 9 (3–4), S. 153–161.
- Wollstonecraft, M. (1792): *A Vindication of the Rights of Woman*. London: J. Johnson.

Weiterführende Literatur:

- Korbik, J. (2017): *Oh, Simone! Warum wir Beauvoir wiederentdecken sollten*. 6. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Neubauer, L. (2023): *Simone de Beauvoir: Eine illustrierte Biografie*. Münster: Unrast Verlag.
-

8. Helfen: Albert Schweitzer

Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.
Albert Schweitzer¹²



Gedankenexperiment zum Einstieg: Das Leben in meiner Hand _____

Stell dir vor, du hältst in deiner Hand eine winzige Pflanze, gerade erst aus einem Samen gekeimt. Sie ist unscheinbar, ohne Blüten, ohne Früchte, ohne besonderen Nutzen. Du könntest sie mit einem einzigen Finger zerdrücken, und niemand würde es bemerken. Niemand würde es dir vorwerfen, und die Welt würde sich unverändert weiterdrehen. Aber du zögerst. Warum? Was hält dich davon ab, etwas zu zerstören, das scheinbar keinerlei Bedeutung hat?

Nun stelle dir vor, diese Pflanze wird zu einer Ameise. Sie krabbelt über deine Handfläche, winzig, kaum wahrnehmbar. Würdest du sie zerdrücken? Wenn nicht – warum nicht? Weil sie lebt? Weil sie sich bewegt? Weil sie etwas empfindet, auch wenn du nicht genau weißt, was? Tausche die Ameise in Gedanken gegen ein verletztes Tier, einen Vogel mit gebrochenem Flügel, oder schließlich gegen einen Menschen. Spürst du, wie sich die Gewichtung deiner Entscheidung verändert? Doch warum? Was hat sich wirklich verändert, außer deiner Wahrnehmung vom Wert des Lebens?

8.1. Helfen als Thema der Philosophie

Der Begriff des *Helfens* und die damit verbundenen Tugenden wie Mildtätigkeit und Fürsorge ziehen sich, anders als man vielleicht denken mag, durch die Geschichte der Philosophie. Sie bieten spannende Erkenntnisse und Einsichten für die Soziale Arbeit, um das eigene professionelle Handeln zu reflektieren und zu verstehen. Von der Antike bis in die Gegenwart haben sich Menschen mit der Frage auseinandergesetzt, was es bedeutet, anderen wirklich zu helfen.

Aristoteles betont in seiner „Nikomachischen Ethik“ die Tugend der Großzügigkeit (*Eleutheriotès*) als Ausdruck eines gelungenen menschlichen Lebens. Für ihn liegt das wahre Maß des Helfens in der Balance zwischen Verschwendung und Geiz – ein Aspekt, der uns in der Praxis daran erinnert, dass Hilfe

12 Schweitzer, A. (1974) *Kultur und Ethik*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 2. München: C.H. Beck, S. 377.

nie einseitig oder aufdringlich sein darf, sondern im Austausch und Dialog mit dem Gegenüber entstehen sollte.

Die Stoiker, allen voran Seneca, verankerten das Helfen in der Idee der Menschenliebe (*Philanthropia*) und der gemeinsamen Verantwortung aller Menschen füreinander. Sie sahen im Helfen den Ausdruck einer natürlichen Verbundenheit, die jeden Einzelnen mit dem Ganzen der Menschheit verbindet.

Mit dem Aufkommen des Christentums rückte das Prinzip der Nächstenliebe (*Agape*) in den Mittelpunkt des Helfens. Thomas von Aquin integrierte diesen Gedanken in seine Theologie, indem er die Nächstenliebe (*Caritas*) als Ausdruck der Gottes- und Nächstenliebe definierte. Helfen und Nächstenliebe sind jedoch nicht identisch, weshalb sie in dieser philosophischen Einführung getrennt voneinander behandelt werden.

In der Neuzeit wurde das philosophische Nachdenken über das Helfen insbesondere durch Immanuel Kant und die Utilitaristen Jeremy Bentham und John Stuart Mill vorangetrieben: Kant führt uns mit seinem kategorischen Imperativ zu der Erkenntnis, dass Helfen eine moralische Pflicht ist, die nicht von persönlichen Vorlieben oder Gefühlen abhängig gemacht werden kann. Im Gegensatz dazu betonen Bentham und Mill, dass die moralische Richtigkeit einer Handlung von ihren Konsequenzen abhängt. Nach dem Prinzip des größten Glücks ist Helfen dann geboten, wenn es das allgemeine Wohlbefinden maximiert. Während der Utilitarismus eine Handlung also nur dann für moralisch richtig hält, wenn sie tatsächlich positive Folgen hat, begründet Kant die Notwendigkeit des Helfens unabhängig von seinen Auswirkungen. Der kategorische Imperativ verlangt, dass eine Maxime nur dann moralisch gültig ist, wenn sie als allgemeines Gesetz gedacht werden kann. Würde also jeder Mensch egoistisch handeln und Hilfe verweigern, entstünde eine Gesellschaft, in der niemand auf Unterstützung zählen könnte – ein Widerspruch zum Prinzip einer rationalen und moralischen Gemeinschaft. Daraus folgt, dass Helfen nicht nur eine tugendhafte Handlung, sondern eine moralische Pflicht ist: Wir müssen anderen helfen, weil wir nicht wollen, dass Gleichgültigkeit zum universellen Prinzip wird. Während Bentham und Mill das Helfen also aus seinen Folgen rechtfertigen, leitet Kant es aus der reinen Vernunft ab – als einen unabdingbaren Ausdruck moralischer Gesetzgebung.

Der Neo-Utilitarist Peter Singer und Albert Schweitzer schließlich bringen zwei sehr unterschiedliche, aber gleichermaßen inspirierende Perspektiven ein. Singer (1979) fordert dazu auf, sich der globalen Ungleichheiten bewusst

zu werden und unsere Verantwortung gegenüber den weniger Privilegierten ernst zu nehmen – ein Gedanke, der in der Sozialen Arbeit besonders relevant ist, wenn wir uns mit Fragen der sozialen Gerechtigkeit und der Umverteilung von Ressourcen auseinandersetzen. Schweitzers Philosophie der Ehrfurcht vor dem Leben erinnert uns daran, dass Helfen nicht auf den Menschen beschränkt ist, sondern unsere Haltung gegenüber allen Lebewesen einschließt.

Schweitzers Ansatz hebt sich in besonderer Weise von anderen philosophischen Positionen ab, da er das Helfen als universelle ethische Verpflichtung betrachtet, die über den zwischenmenschlichen Bereich hinausgeht. In einer Zeit, in der sich die Soziale Arbeit zunehmend mit Fragen der ökologischen Gerechtigkeit, des Tierwohls und der Nachhaltigkeit auseinandersetzen muss, bietet Schweitzers Perspektive eine sehr hilfreiche Reflexion unseres Verständnisses von Fürsorge und Verantwortung. *Hilfe* ist bei Schweitzer nicht nur ein spontaner Akt in akuter Notlage, sondern eine grundsätzliche Haltung, die unsere Verbundenheit mit allem Leben zum Ausdruck bringt. Gerade diese ganzheitliche Sichtweise macht seine Position für die Soziale Arbeit so interessant und vielleicht auch attraktiv, weshalb wir sie im Folgenden genauer betrachten wollen.

Das Gedankenexperiment, mit dem dieses Kapitel begann, führt ebenfalls zu Albert Schweitzer: *Leben* besitzt einen absoluten Wert, der sich nicht aus seiner Nützlichkeit, Sichtbarkeit oder Schönheit ableitet, sondern allein aus seiner Existenz. Pflanze, Ameise, Vogel und Mensch – sie alle teilen das unveräußerliche Recht, geachtet und geschützt zu werden, unabhängig von den Kategorien, die wir ihnen zuschreiben.

Schweitzer will die Menschen dazu anhalten, diese Perspektive in ihr Handeln zu integrieren. Er bringt uns dazu, die Grenzen unseres Mitgefühls und unserer Verantwortung zu hinterfragen: Warum zögern wir bei einer Pflanze, aber nicht bei einem Tier? Warum schützen wir manches Leben bereitwillig und anderes nur widerwillig?

Was bewegte Albert Schweitzer, und wie prägten seine Lebensentscheidungen seine Ideen? Um die Wurzeln seiner Denkweise und den Einfluss seiner Biografie auf sein Denken zu verstehen, verschaffen wir uns zunächst einen kurzen Überblick über Albert Schweitzers Leben.

8.2. Albert Schweitzer: Biografie und historischer Kontext

Albert Schweitzer wurde am 14. Januar 1875 im elsässischen Kaysersberg geboren. Er wuchs in einem von tiefer Religiosität und gelebter Verantwortungsethik geprägten Umfeld auf: Sein Vater war Pfarrer. Diese spirituelle Prägung sollte Schweitzers späteres Leben nachhaltig beeinflussen. Schon früh interessierte er sich für Musik, Theologie und Philosophie und versuchte, diese Bereiche miteinander zu verbinden. Seine Studien führten ihn nach Straßburg, Paris und Berlin, wo er in Philosophie und Theologie promovierte. Als begabter Organist und Musikwissenschaftler machte sich Schweitzer schon in jungen Jahren einen Namen und galt bald als ausgewiesener Bach-Experte – ein Gebiet, auf dem er eine tiefe spirituelle Verbindung zur Musik suchte und fand.

Doch trotz seiner Erfolge in der Musikwelt und einer vielversprechenden akademischen Karriere entschloss sich Schweitzer im Jahr 1905 zu einem radikalen Richtungswechsel: Er begann ein Medizinstudium mit dem Ziel, als Arzt in Afrika tätig zu werden. Diese Entscheidung war kein spontaner Entschluss aus heiterem Himmel, sondern Ausdruck einer tiefen inneren Überzeugung. Schweitzer sah in den schwierigen Lebensbedingungen der afrikanischen Bevölkerung eine dringende Aufforderung zum Handeln und es wurde ihm zur moralischen Verpflichtung, seine Fähigkeiten in den Dienst derer zu stellen, die der Hilfe am meisten bedurften. 1913 reiste er schließlich nach Lambarene in Gabun, wo er ein Krankenhaus gründete und die nächsten Jahrzehnte seines Lebens der medizinischen Versorgung der einheimischen Bevölkerung widmete.

Schweitzers Leben und Werk sind stark geprägt vom historischen Kontext der Umbrüche des 19. und 20. Jahrhunderts. Die beiden Weltkriege, die Erfahrungen der Kolonialzeit und die zunehmende Technisierung der Welt prägten ihn und beeinflussten sein philosophisches Denken. Als überzeugter Pazifist war er ein scharfer Kritiker von Krieg und Gewalt und setzte sich in seinen Schriften und Vorträgen intensiv für den Frieden ein. Vor diesem Hintergrund entstand seine Philosophie der *Ehrfurcht vor dem Leben* als ethische Antwort auf die Zerstörung und Entfremdung, die er in seiner Zeit erlebte.

Die Verbindung von christlicher Ethik und humanistischen Idealen bildete die Grundpfeiler seines Denkens und Handelns. Sein Engagement in Afrika verstand er nicht nur als medizinische Mission, sondern auch als praktische Umsetzung seiner ethischen Überzeugungen. Er sah in seiner Arbeit die Ver-

wirklichkeit der Nächstenliebe, wie er sie in den Lehren Jesu begründet sah, sowie einer universellen Idee von Menschlichkeit. Für seinen unermüdlichen Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit erhielt er im Jahr 1952 den Friedensnobelpreis.

Am 4. September 1965 starb Albert Schweitzer in Lambarene. Doch sein Vermächtnis lebt weiter – nicht nur in den zahlreichen Institutionen, die seinen Namen tragen, sondern vor allem in der zeitlosen Relevanz seiner ethischen Lehren. Sein Leben ist ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, dass Ethik nicht nur gedacht, sondern gelebt werden muss. Schweitzer zeigte, dass moralische Überzeugungen dann am kraftvollsten sind, wenn sie sich in konkretem Handeln widerspiegeln: in der Fürsorge für andere, im Einsatz für Gerechtigkeit und in der Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen. Sein Prinzip der *Ehrfurcht vor dem Leben* ist bis heute eine Herausforderung und Inspiration zugleich – gerade in einer Welt, die oft von Egoismus und Gleichgültigkeit geprägt ist.

8.3. Zentrale Begriffe und Konzepte

Im Gegensatz zu den anderen in diesem Buch vorgestellten Philosophen ist Schweitzers Philosophie weniger abstrakt und komplex. Schweitzer war von ganzem Herzen Praktiker und wollte helfen, statt hochtrabende philosophische Gedankengebäude zu errichten.

Trotzdem umfasst sein Denken einige Schlüsselbegriffe, die systematisch aufeinander bezogen sind. Um seine Philosophie wirklich zu verstehen, muss man sich diese Begriffe erschließen und in sie hineindenken.

Ehrfurcht vor dem Leben

Schweitzer entwickelte seinen zentralen Gedanken der *Ehrfurcht vor dem Leben* als Antwort auf die Grundfrage, wie der Mensch moralisch handeln soll (vgl. Schweitzer 1923/2007). Ehrfurcht vor dem Leben bedeutete für ihn, dass jedes Leben – unabhängig von seiner Größe, seiner Bedeutung oder seinem Nutzen für den Menschen – einen unbedingten Wert hat. Dieser Wert verpflichtet uns, das Leben zu achten, zu schützen und zu fördern, wo immer es möglich ist.

Dabei ging es Schweitzer nicht nur um eine individuelle ethische Verpflichtung, sondern um eine Forderung an die gesamte Gesellschaft. Er sah in

der Ehrfurcht vor dem Leben den Maßstab für politische und gesellschaftliche Systeme und forderte, diese so zu gestalten, dass sie das Leben in all seinen Formen fördern und schützen. Aspekte wie Umweltschutz, nachhaltige Landwirtschaft und die Sicherung des Zugangs zu Grundnahrungsmitteln für alle Menschen waren für ihn keine Nebenschauplätze, sondern wesentliche Bestandteile einer ethisch verantwortlichen Gesellschaft.

Ein weiterer wesentlicher Aspekt, den Schweitzer hervorhob, war die Erkenntnis, dass alle Lebewesen in einem Netzwerk gegenseitiger Abhängigkeiten miteinander verbunden sind. Er sah das Leben als ein Beziehungsgeflecht, in dem jedes Wesen – unabhängig von seiner Position oder Funktion – eine Rolle spielt und zum Ganzen beiträgt.

Albert Schweitzer prägte den Begriff der *Ehrfurcht vor dem Leben* als Grundlage einer Ethik, die alle Lebewesen einbezieht und als universelles Prinzip für eine zivilisierte Gesellschaft dienen sollte. Seiner Auffassung nach ist jedes Leben wertvoll und der Mensch ist nicht nur für sein eigenes Leben, sondern für das Leben aller verantwortlich. Dieser Gedanke geht über reinen Natur- oder Tierschutz hinaus, da Schweitzer die Achtung vor dem biologischen Leben eng mit der Förderung des geistigen Lebens verband.

Er kritisierte die moderne Gesellschaft, die durch zunehmende Spezialisierung und wirtschaftlichen Druck den Einzelnen entfremdet und seine schöpferische Kraft unterdrückt. Bereits im frühen 20. Jahrhundert beobachtete er, dass Menschen sich in ein System einfügen, in dem sie nur noch ein Rädchen im Getriebe sind, statt als ganze Persönlichkeiten zu wirken. Diese Überforderung führe dazu, dass das Individuum immer weniger Zeit und Freiheit für Reflexion und eigenständiges Denken habe – eine Entwicklung, die nicht nur der persönlichen Entfaltung schade, sondern auch der gesamten Zivilisation.

Schweitzers Ansatz unterscheidet sich von modernen ökologischen Bewegungen, da er nicht bei der Bewahrung der biologischen Vielfalt ansetzt, sondern bei der geistigen Entwicklung des Menschen. Erst wenn das Individuum sich seiner Verantwortung bewusst ist und Raum zur Entfaltung hat, kann es die Ehrfurcht vor allem Leben wirklich verinnerlichen und praktisch umsetzen. Er betonte, dass Institutionen die Aufgabe hätten, Bedingungen zu schaffen, die eine solche Entwicklung ermöglichen. Andernfalls bleibe die Ehrfurcht vor dem Leben eine Idee für eine privilegierte Minderheit ohne größere gesellschaftliche Wirkung.

In seinem Krankenhaus in Lambarene setzte Schweitzer diese Prinzipien um. Die Patienten sollten dort nicht nur medizinische Hilfe erhalten, sondern auch ihre Würde bewahren und sich durch Arbeit als Teil der Gemeinschaft begreifen. Er lehnte eine strikte Spezialisierung ab und förderte die vielseitigen Fähigkeiten seiner Mitarbeitenden, um zu verhindern, dass sie in engen beruflichen Rollen gefangen blieben. Damit schuf er eine Art Modellgesellschaft, in der der Respekt vor allen Lebensformen mit der Förderung des Individuums Hand in Hand ging.

„Ehrfurcht vor dem Leben“ bedeutete für ihn also wesentlich mehr als nur der Respekt vor dem physischen Überleben anderer. Vielmehr umfasste es auch die aktive Förderung des Lebens anderer – als Konsequenz von Schweitzers Feststellung: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“ (Schweitzer 1994, 51).

Mitgefühl und Hilfsbereitschaft

Für Albert Schweitzer sind Mitgefühl und Hilfsbereitschaft mehr als individuelle Tugenden – sie sind Ausdruck einer umfassenden ethischen Lebenshaltung. Mitleid ist dabei nicht nur ein emotionaler Impuls, sondern ein tiefes ethisches Prinzip, das dazu auffordert, das eigene Leben in Beziehung zum Leben anderer zu sehen. Er sah in der Fähigkeit, sich in das Leid und die Bedürfnisse anderer Lebewesen einzufühlen, einen ersten Schritt zu verantwortlichem und ethischem Handeln.

Schweitzer ging jedoch über die bloße Empathie hinaus und betonte, dass echtes Mitgefühl zur Tat führen müsse. Denn Mitgefühl ohne Handeln bleibt unvollständig. Die eigentliche Herausforderung besteht darin, die eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten einzusetzen, um das Leid anderer zu lindern und ihr Wohl zu fördern. Diese Haltung bezieht sich bei Schweitzer nicht nur auf den Menschen, sondern auf alles Leben. Darin unterscheidet sich Schweitzers Philosophie von vielen westlichen Denkansätzen, die sich oft auf zwischenmenschliches Handeln beschränken.

Besonders interessant ist, dass sich Schweitzer intensiv mit östlichen Philosophien und Religionen auseinandersetzte und daraus Anregungen für seine eigene Ethik gewann. Während westliche Denker eine Ethik des Handelns und der Nächstenliebe betonten, fand Schweitzer in indischen und chinesischen Lehren eine Betonung der Achtung vor allem Leben, unabhängig von seiner Form und Bedeutung. Er kritisierte jedoch, dass die östliche Ethik oft auf innerer Meditation und Passivität basiere, anstatt in konkrete Hilfsbereitschaft

überzugehen. Schweitzer entwickelte daraus eine Synthese: Mitgefühl muss aktiv sein und sich in Taten ausdrücken, die das Leben in all seinen menschlichen und nichtmenschlichen Formen fördern.

Hilfsbereitschaft ist für Schweitzer demnach nicht nur eine Aneinanderreihung von wohltätigen Taten, sondern der bewusste Ausdruck dieser philosophischen Haltung. Sie erfordert die Bereitschaft, das eigene Handeln immer wieder kritisch zu reflektieren und daran zu messen, ob es das Leben in seiner Ganzheit fördert. Schweitzer war sich auch bewusst, dass Hilfsbereitschaft in Konfliktsituationen oft schwierig ist, vor allem, wenn es darum geht, zwischen unterschiedlichen Interessen und Lebensformen abzuwägen. Dennoch hielt er an der Überzeugung fest, dass jedes Leben einen unbedingten Wert hat und jede Entscheidung mit größtmöglicher Sorgfalt und Verantwortung getroffen werden muss.

Einheit von Denken und Handeln

Albert Schweitzers Philosophie ist geprägt von der Überzeugung, dass wahres ethisches Denken unweigerlich zur Tat führen muss. Ethische Grundsätze dürfen niemals rein theoretische Konstrukte bleiben, sondern müssen in jeder Handlung des täglichen Lebens zum Ausdruck kommen.

Er kritisierte die Tendenz der modernen Philosophie, die Ethik auf eine abstrakte, akademische Ebene zu reduzieren, die keinen direkten Einfluss auf die Realität hat. Schweitzer sah darin die Gefahr, dass Menschen zwar hehre Ideen formulieren, sich aber nicht verpflichtet fühlen, diese in ihrem eigenen Leben zu verwirklichen. Für ihn war entscheidend, dass der Mensch nicht nur erkennt, was richtig ist, sondern auch den Mut aufbringt, dieser Erkenntnis zu folgen – auch und gerade dann, wenn dies persönliche Opfer erfordert.

Seine eigene Lebensentscheidung, eine Karriere als Theologe, Philosoph und Musiker aufzugeben, um als Arzt in Afrika zu wirken, ist ein kraftvolles Zeugnis dieser Einheit von Denken und Handeln. Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, dieses Beispiel als heroisches Einzelereignis zu betrachten. Vielmehr ging es Schweitzer um die beständige, alltägliche Umsetzung seiner ethischen Überzeugungen in jedem Augenblick seines Lebens. Er erkannte, dass die eigentliche Herausforderung nicht in spektakulären Taten liegt, sondern in der Fähigkeit, die eigenen Werte im Alltag konsequent und beharrlich zu leben – in den unscheinbaren Einzelentscheidungen, die letztlich die ethischen Grundlagen unserer Existenz prägen.

Philosophisch gesehen entspringt Schweitzers Forderung nach der Einheit von Denken und Handeln einem tiefen Verständniszusammenhang von Authentizität und Integrität. Es genügt nicht, ethische Grundsätze als abstrakte Wahrheiten zu akzeptieren; sie müssen Teil des eigenen Seins werden. Nur wenn Denken und Handeln übereinstimmen, kann der Mensch wirklich ethisch handeln.

Zentral für Schweitzers Konzept ist die Betonung der Selbstreflexion. Er forderte, dass jeder Mensch sein eigenes Handeln und seine Überzeugungen immer wieder kritisch hinterfragt, um sie auf ihre Stimmigkeit hin zu überprüfen. Dieser Prozess ist nie abgeschlossen und erfordert Offenheit, Lernbereitschaft sowie die Fähigkeit, Verantwortung für das eigene Handeln zu übernehmen – auch und gerade in den Momenten, in denen wir erkennen, dass wir den Ansprüchen unserer Ethik selbst nicht gerecht werden.

8.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit

Helfen ist ein paradoxes Unterfangen. Einerseits ist es die grundlegendste moralische Handlung – wenn jemand vor unseren Augen stürzt, bieten wir reflexartig unsere Hand an. Andererseits ist professionelles Helfen in der Sozialen Arbeit ein hochkomplexes Feld: Wann hilft Hilfe wirklich? Wann wird Hilfe zur Bevormundung? Wann stärkt sie tatsächlich die Selbstbestimmung? Und inwieweit tragen wir als Sozialarbeitende möglicherweise durch unsere Hilfe-Intention dazu bei, dass Abhängigkeiten oder soziale Ungleichheiten fortbestehen oder sogar vergrößert werden? Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben zwingt uns, genau diese Ambivalenzen auszuhalten. Sie bringt uns dazu, unser eigenes professionelles Handeln unaufhörlich zu hinterfragen: Hilfe ich wirklich aus Achtung vor dem Leben – oder folge ich am Ende hauptsächlich eingespielten Routinen, institutionellen Vorgaben oder gar einem tiefersitzenden Helferkomplex?

Schweitzers Ethik verlangt eine Haltung, die über eine oberflächlich verstandene Fürsorge für andere hinausgeht – sie fordert uns auf, jegliches Leben nicht nur zu schützen, sondern es bestmöglich in seinem ganzen Potenzial zu fördern. Doch wie können wir diese Haltung in der Sozialen Arbeit konkret umsetzen?

Helfen, ohne zu erniedrigen. Warum Haltung oft wichtiger ist als Technik

Die Soziale Arbeit ist voll von Methoden, Konzepten und Programmen, aber am Ende ist es immer die Haltung, die darüber entscheidet, ob Hilfe als würdevoll oder als entmündigend empfunden wird.



Denkanstoß

Stell dir vor: Ein Mann betritt eine Beratungsstelle für wohnungslose Menschen. Es ist keine dramatische Szene, es gibt kein verzweifelter Klopfen an der Tür – er steht einfach da, unschlüssig, ob er wirklich eintreten soll. Er ist ordentlich, aber abgetragen gekleidet, sein Blick ist wachsam, aber erschöpft.

Am Empfang sitzt eine Sozialarbeiterin. Sie könnte routiniert nach seinem Anliegen fragen, ihm ein Formular hinlegen und einen Termin vorschlagen. Stattdessen schaut sie ihn an, mustert ihn jedoch nicht, sondern begegnet ihm mit einem kurzen Nicken. „Suchen Sie einen Schlafplatz oder geht es gerade um etwas anderes?“ Die Frage lässt Raum und drängt nicht. Er atmet aus. „Ich weiß nicht“, sagt er schließlich. „Vielleicht einfach mal reden.“

In diesem Moment entscheidet sich, was Hilfe bedeutet. Es geht nicht nur um Dienst nach Vorschrift oder das Abarbeiten von Standards. Schweitzers Ethik liegt genau hier – in der Haltung, die hinter der Handlung steht. In der Bereitschaft, Menschen nicht auf ihre Probleme zu reduzieren, sondern ihnen die Möglichkeit zu geben, selbst zu bestimmen, wie sie weitermachen wollen.

Mitgefühl bedeutet nicht Mitleid und Helfen ist kein Heroismus.

Schweitzer fordert, Mitgefühl in echtes Handeln zu übersetzen. Hier lauert jedoch eine Gefahr: Wenn wir nur aus Mitgefühl helfen, dann stellen wir uns womöglich selbst in den Mittelpunkt der Geschichte. Das kann zu einem Helfer-Heroismus führen, der nicht selten mehr Schaden anrichtet, als er nützt.

Ein klassisches Beispiel aus der Jugendsozialarbeit: Ein 17-Jähriger, der aus schwierigen Familienverhältnissen kommt, bricht die Schule ab. Ein engagierter Sozialarbeiter im Jugendtreff nimmt ihn unter seine Fittiche, setzt sich für ihn ein, vermittelt ihm eine Lehrstelle und hilft ihm bei den Hausaufgaben. Alles läuft gut – bis der Junge nach ein paar Monaten die Lehre schmeißt. Der Sozialarbeiter ist frustriert: „Ich habe doch alles für ihn getan!“

Hier stellt sich die Frage: Stand eigentlich der Jugendliche oder das Helfer-Ideal des Sozialarbeiters im Zentrum? Schweitzer fordert, dass wir Hilfe nicht aus dem Bedürfnis heraus leisten, uns als gute Menschen zu fühlen, sondern dass sie dem anderen wirklich dient. Manchmal bedeutet das, nicht sofort einzugreifen, sondern Raum für Selbstverantwortung zu lassen. Echte Ehrfurcht vor dem Leben bedeutet auch, auszuhalten, dass nicht alles nach unseren Vorstellungen läuft. Das zu verinnerlichen, ist übrigens auch eine hervorragende Burn-out-Prävention.

Einheit von Denken und Handeln: Werte müssen sich in der Praxis bewähren.

Schweitzer handelte konsequent. Er half nicht nur aus einer moralischen Überzeugung heraus, sondern lebte seine Ethik bis zu den letzten Konsequenzen. Selbst als Arzt in Lambarene erhob er sich nicht über andere, sondern behandelte seine Patienten als gleichwertige Menschen auf Augenhöhe. Es reicht eben nicht, schöne Worte über Respekt, Würde und Autonomie zu verlieren, wenn die Praxis nicht damit übereinstimmt.



Denkanstoß

Stell dir vor: Ein Mann sitzt in der Schuldnerberatung, die Hände rutschen nervös über seine Knie. Die Schulden sind erdrückend, die Scham sitzt tief. Die Beraterin blättert durch seine Unterlagen und fragt: „Herr M., warum waren Sie so unvernünftig mit Geld?“ Ein Stich. Ein Urteil, noch bevor die Hilfe beginnen kann. Ein anderer Berater hält kurz inne. „Ich sehe, dass Sie sich viele Gedanken machen. Wollen wir erst einmal gemeinsam einen Überblick gewinnen?“ Kein Vorwurf, kein Belehren, sondern die Einladung, gemeinsam einen Weg zu finden.

Beide beraten denselben Klienten. Im ersten Fall wird er implizit verurteilt, im zweiten wird er als jemand gesehen, der Unterstützung verdient. Ehrfurcht vor dem Leben zeigt sich in solchen kleinen, aber entscheidenden Nuancen der Kommunikation und der dahinterstehenden Haltung. Mit Respekt allein wäre diese Haltung jedoch nicht ausreichend beschrieben. Denn Respekt ist etwas, das ich anderen Menschen entgegenbringen bzw. ihnen geben kann – oder aber auch wieder entziehen. Der Satz „Ich habe meinen ganzen Respekt vor dir verloren!“ ist eine dramatische Anklage. Die Ehrfurcht vor dem Leben im Sinne Schweitzers ist hingegen eine Haltung, die man, wenn sie erst einmal internalisiert wurde, nicht mehr so einfach ablegen oder je nach Person

an- oder abschalten kann. Und genau das zeigt sich in kleinen, scheinbar unbedeutenden Sequenzen im beruflichen Alltag aller Fachkräfte der Sozialen Arbeit. Jeden Tag.

Fazit: Schweitzers Ethik als Herausforderung an die Soziale Arbeit.

Albert Schweitzer liefert keine einfache Anleitung fürs Helfen, sondern konfrontiert uns mit einer durchaus unbequemen Frage: Helfen wir wirklich um des Anderen willen – oder tun wir es aus Routine, aus Mitleid oder aus einem Helfer-Ego heraus?

Seine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist keine Kuschelphilosophie, sondern eine bisweilen radikale Konfrontation mit unserer inneren Haltung. Sie fordert, dass wir nicht nur helfen, sondern dies so tun, dass Menschen gestärkt und nicht erniedrigt werden. Dass wir Strukturen verändern, anstatt uns nur in Einzelfällen zu verlieren. Und vor allem, dass wir ehrlich mit uns selbst sind. Helfen wir wirklich so, dass der andere wächst – oder geht es am Ende doch eher um uns?

8.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken

1. Mitgefühl oder Bevormundung?

In der Sozialen Arbeit ist der Wunsch zu helfen oft groß – aber wann wird Unterstützung zu viel des Guten? Wo liegt die Grenze zwischen echter Hilfe und einer Fürsorge, die den anderen eher klein hält, anstatt ihn zu stärken? Wie kann man sicherstellen, dass Mitgefühl nicht zu einem subtilen Machtgefälle führt?

2. Einheit von Denken und Handeln – bin ich konsequent?

Schweitzer forderte, dass ethische Überzeugungen sich in konsequentem Handeln widerspiegeln. Doch im Alltag gibt es Widersprüche: Bürokratische Vorgaben, Zeitdruck oder institutionelle Zwänge stehen oft im Weg. In welchen Situationen gelingt es mir, meinen Werten treu zu bleiben? Und wo gerate ich in einen Zwiespalt zwischen dem, was ich für richtig halte, und dem, was praktisch möglich ist?

3. System oder Individuum – wo liegt meine Verantwortung?

Soziale Arbeit bewegt sich zwischen individueller Hilfe und struktureller Veränderung. Ist es meine Aufgabe, Einzelnen zu helfen – oder müsste ich eigentlich an den gesellschaftlichen Verhältnissen rütteln, die immer wieder

dieselben Probleme erzeugen? Was kann ich in meiner Rolle realistischerweise verändern? Und was vielleicht auch nicht?



Quellen und weiterführende Literatur

Quellen

- Schweitzer, A. (1974): *Kultur und Ethik*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 2. München: C. H. Beck.
- Schweitzer, A. (1994): *Wie wir überleben können. Eine Ethik für die Zukunft*. Hrsg. von Harald Schützeichel. Freiburg im Breisgau - Basel - Wien: Herder
- Schweitzer, A. (1923/2007): *Kulturphilosophie: Verfall und Wiederaufbau der Kultur / Kultur und Ethik*. München: C. H. Beck.
- Singer, P. (1979): *The Obligation to Help*. In: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weiterführende Literatur

- Oermann, N. O. (2010): *Albert Schweitzer 1875–1965: Eine Biographie*. 3. Aufl. München: C. H. Beck.
- Prinz, A. (2024): *Albert Schweitzer: Radikal menschlich*. Stuttgart: Gabriel in der Thienemann-Esslinger Verlag GmbH.
-

9. Ethik der Verantwortung: Emmanuel Levinas

*Ich bin verantwortlich für den Anderen, ohne auf Gegenseitigkeit zu warten, selbst wenn ich dafür sterben müsste.*¹³

Emmanuel Levinas



Ein Fiebertraum: Die Fremde

Stell dir vor, du bist auf einer einsamen Wanderung in den Bergen unterwegs. Die Luft ist kühl, der Weg anspruchsvoll, und du genießt die Einsamkeit – ein Moment, ganz für dich allein. Plötzlich, in der Ferne, siehst du eine Gestalt. Eine Frau, die sich langsam auf dich zubewegt. Sie ist ungewöhnlich gekleidet, mit einer Mischung aus Farben und Stoffen, die du nicht einordnen kannst. Als sie näherkommt, merkst du, dass sie dich ansieht – direkt, ohne Scheu, und mit einem Ausdruck, der dich unruhig macht.

Dann spricht sie deinen Namen aus. Deinen vollständigen Namen. Du bist verwirrt: Woher kennt sie dich? Du hast sie nie zuvor gesehen. Ohne Erklärung beginnt sie, Dinge über dich zu sagen – keine Geheimnisse, aber intime Details, die du kaum selbst bewusst wahrgenommen hast. Sie spricht von einer Entscheidung, die du aufgeschoben hast, von einem Konflikt, den du zu vermeiden suchst, und von einer Schuld, die du längst verdrängt hast. Es ist, als ob sie in einem Moment dein Innerstes durchdringt.

„Ich weiß nicht, wer du bist,“ sagst du, als du dich schließlich traust, das Wort zu ergreifen. Doch sie antwortet nur: „Du kennst mich. Ich bin jede und niemand. Aber ich bin da, weil du lebst.“

Noch bevor du weiterfragen kannst, dreht sie sich um und geht, den Blick nach vorn, wortlos den Weg hinab. Du stehst da, starrst ihr hinterher. Und dann spürst du es: Eine Unruhe. Sie hat dir nichts aufgezwungen, dich zu nichts aufgefordert. Aber ihr Blick – ihr Gesicht – bleibt bei dir. Es ist, als hätte sie etwas freigelegt, eine Verbindung, die du nicht mehr ignorieren kannst. Eine Verbindung, die dich daran erinnert, dass das, was du tust, nicht nur für dich selbst Bedeutung hat, sondern für alle, die – wie sie – in der Welt sind.

13 Lévinas, E. (1986) *Ethik und Unendlichkeit. Gespräche mit Philippe Nemo*. Übersetzt von Dorothea Schmidt. Wien: Passagen-Verlag, S. 75.

9.1. Verantwortung für Andere als Thema in der Philosophie

Es scheint, als sei der Weg vom philosophischen Thema des Helfens zu dem der Verantwortung für andere ziemlich kurz. Ganz so ist es aber nicht. Wo die Unterschiede liegen, wird sich alsbald zeigen – ein Hinweis findet sich bereits in diesem Fiebertraum.

Das Thema der individuellen Verantwortung ist ein zentrales Element verschiedener philosophischer Traditionen mit unterschiedlichen Perspektiven. Von besonderem Interesse sind die Ansätze von Epiktet, Augustinus, Nietzsche und Levinas. Sie entwickeln den Begriff entsprechend ihrer Zeit und metaphysischen Vorannahmen und nehmen dabei sowohl das Individuum als auch das Verhältnis zum Anderen in den Blick.

Epiktet – wir erinnern uns, dass er im Kapitel über die Autonomie als Stoiker erwähnt wurde, der etwa zur Zeit Christi gelebt hat – betont in seiner Philosophie die individuelle Verantwortung, die sich vor allem auf das fokussiert, was in der eigenen Kontrolle liegt. Für ihn stand die Unterscheidung zwischen dem, was wir beeinflussen können (*ta eph'hemin*), und dem, was außerhalb unserer Kontrolle liegt (*ta ouk eph'hemin*), im Mittelpunkt. Die stoische Ethik ermutigt dazu, Verantwortung für unsere Gedanken, Handlungen und Einstellungen zu übernehmen und gleichzeitig Gelassenheit gegenüber äußeren Umständen zu bewahren. Dieser introspektive Ansatz zielt darauf ab, eine innere Freiheit und Selbstbeherrschung zu entwickeln, die Menschen unabhängig von äußeren Ereignissen macht.

Epiktets Konzept betont Selbstkontrolle und Autonomie. Dies ist für die Soziale Arbeit eine interessante Perspektive, um die Selbstwirksamkeit der Klienten zu fördern. Allerdings zeigt sich hier auch eine mögliche Einschränkung: Soziale Verantwortung und die Rolle zwischenmenschlicher Beziehungen werden in der stoischen Philosophie nur am Rande berücksichtigt. Da sich die Soziale Arbeit jedoch im Spannungsfeld von individueller und kollektiver Verantwortung bewegt, braucht sie eher eine Ethik, die auch das Engagement für andere und für soziale Gerechtigkeit einschließt.

Augustinus von Hippo (354–430) verankert die Verantwortung des Menschen dagegen in einer theologischen Perspektive. Seine Ethik ist stark von der christlichen Vorstellung der Sündhaftigkeit und der Abhängigkeit von der Gnade Gottes geprägt. Augustinus betont, dass wahre Verantwortung darin besteht, unsere Fehler anzuerkennen und ein gottgefälliges Leben zu führen, das von Liebe, Gerechtigkeit und Nächstenliebe bestimmt ist. Die Nächsten-

liebe im Zentrum seiner Ethik: Sie verbindet die Liebe zu Gott untrennbar mit der Liebe zum Nächsten und führt zu einer Verantwortung, die sich in konkreten Taten der Fürsorge und des Dienstes ausdrückt.

Während die Ethik der Nächstenliebe nach Augustinus einen starken Gemeinschaftssinn betont, der in der Sozialen Arbeit, insbesondere bei der Förderung von sozialer Gerechtigkeit und Solidarität, durchaus relevant ist, kann seine Sicht der menschlichen Natur als grundsätzlich sündhaft zu einem eher pessimistischen Menschenbild führen. Zudem könnte die Betonung der göttlichen Gnade die Gefahr bergen, die Eigenverantwortung zu schwächen. Für eine Soziale Arbeit, die auf die Stärkung der Eigenverantwortung abzielt, ist es wichtig, diesen Aspekt kritisch zu hinterfragen und zu ergänzen.

Eine radikal andere Sichtweise bietet Friedrich Nietzsche (1844–1900). Er kritisiert die christliche Ethik und insbesondere die Betonung der Nächstenliebe als Sklavenmoral. Verantwortung bedeutet für Nietzsche vor allem eine Verantwortung zur radikalen Selbsterschaffung. Sein Konzept des Übermenschen fordert das Individuum auf, über die konventionellen moralischen Werte hinauszugehen und eigene Werte und Ziele zu schaffen. Die Idee der ewigen Wiederkehr – das Leben so zu leben, als würde es sich unendlich wiederholen – verdeutlicht die Idee einer radikalen Verantwortung für jede Handlung (vgl. v. a. Nietzsche 1887).

Während die Betonung der individuellen Autonomie und Kreativität durch Nietzsche interessante Impulse für das Nachdenken über die Stärkung von Selbstbestimmung und Eigenverantwortung in der Sozialen Arbeit liefern kann, stellt seine Fokussierung auf den „Willen zur Macht“ eine Herausforderung dar. Die radikale Ablehnung konventioneller moralischer Werte kann nämlich zu einer Vernachlässigung von Fragen der sozialen Gerechtigkeit und Solidarität führen. Sein Ansatz muss daher in unserem Kontext kritisch auf seine Vereinbarkeit mit den ethischen Prinzipien der Sozialen Arbeit reflektiert werden.

Eine ganz andere Perspektive bringt nun Emmanuel Levinas ein, der die Beziehung zum Anderen in den Mittelpunkt seiner Ethik stellt. Für Levinas ist Verantwortung keine selbstgewählte Haltung, sondern entsteht aus der Begegnung mit dem Anderen, aus der Begegnung von Angesicht zu Angesicht. Diese Begegnung ruft uns in die Verantwortung und fordert uns auf, über das eigene Selbst hinauszugehen, es zu transzendieren. In dieser radikalen Hinwendung zum Anderen sieht Levinas die grundlegendste Form menschlicher Existenz

und Ethik. Verantwortung ist für ihn kein abstraktes Prinzip, sondern eine konkrete und bedingungslose Verpflichtung gegenüber dem Anderen.

Levinas' Betonung der zwischenmenschlichen Verantwortung bietet für unseren Kontext eine spannende Ergänzung zu den eher individualistischen Ansätzen der anderen genannten Philosophen. Für die Soziale Arbeit ist sie besonders inspirierend, da sie das Prinzip des „Für-den-anderen-Seins“ in den Vordergrund stellt.

Schauen wir nun noch einmal kurz auf den eingangs geschilderten Fiebertraum und die darin auftauchende Frau zurück. Ihre Erscheinung lenkt die Aufmerksamkeit auf eine zentrale Frage: Was bedeutet es, plötzlich und unvermittelt in eine Verantwortung hineingerufen zu werden, die man sich nicht ausgesucht hat?

Die von uns betrachteten Philosophen antworten darauf sehr unterschiedlich. Für Epiktet wäre die Verantwortung, die die Frau einfordert, eine Frage der Selbstkontrolle: Man könnte überlegen, ob die eigene Reaktion angemessen ist und den Prinzipien des Stoizismus entspricht. Augustinus würde in ihrer Erscheinung vielleicht eine göttliche Prüfung erkennen, die uns auffordert, Nächstenliebe durch konkrete Fürsorge auszudrücken. Nietzsche wiederum könnte die Begegnung als Herausforderung zur individuellen Selbstgestaltung und zur Schaffung eigener Werte betrachten. Levinas sieht in dieser Begegnung sogar das Fundament der Ethik selbst – die unmittelbare Verpflichtung, die aus dem schlichten Dasein des anderen entsteht.

Besonders Levinas' Perspektive könnte uns hier weiterhelfen. Die fremde Frau fordert nichts Konkretes ein, doch ihre faktische Präsenz erzeugt ein Gefühl von Verantwortung. Genau dies beschreibt Levinas als den Moment, in dem Ethik entsteht – nicht aus einem rationalen Abwägen, sondern aus der unmittelbaren Begegnung mit dem Anderen.

Der Traum zeigt somit auf eindringliche Weise, wie verschiedene Konzepte von Verantwortung miteinander konkurrieren oder sich ergänzen können. Er macht uns aber auch bewusst, dass Verantwortung nicht nur abstrakt diskutiert werden kann, sondern in jedem Moment der Begegnung mit anderen Menschen konkret und erfahrbar wird.

Damit schlägt das Gedankenexperiment eine Brücke zum nächsten Abschnitt, in dem wir die Person Emmanuel Levinas und den historischen Kontext seiner Philosophie näher betrachten. Sein Leben und Denken helfen uns, die

Radikalität und Tiefe seines Verständnisses von Verantwortung zu erfassen – und damit auch die praktische Relevanz seiner Ethik für die Soziale Arbeit.

9.2. Emmanuel Levinas: Biografie und historischer Kontext

Emmanuel Levinas wurde am 12. Januar 1906 im litauischen Kaunas in eine Welt hineingeboren, die von politischen Umbrüchen einerseits und tief verwurzelten Traditionen andererseits geprägt war. Schon in jungen Jahren erlebte er, was es heißt, inmitten von Instabilität und Wandel den eigenen Weg zu suchen – Erfahrungen, die sein späteres Denken entscheidend prägen sollten. Als seine Familie 1923 nach Frankreich emigrierte, fand er in der Philosophie eine Möglichkeit, Fragen nach Zugehörigkeit, Identität und Fremdheit nachzugehen. In seiner neuen Heimat begann er ein Philosophiestudium an der Universität Straßburg, wo er sich intensiv mit den Werken von Edmund Husserl und Martin Heidegger auseinandersetzte.

Die frühe Beschäftigung mit der Phänomenologie Husserls weckte in Levinas den Wunsch, die Welt in ihrer Unmittelbarkeit und Komplexität zu begreifen. Dabei ging es ihm nicht um abstrakte Begriffe, sondern um das direkte, unmittelbare Erleben, um das menschliche Bewusstsein, das in jedem Augenblick in Beziehung zur Welt steht. Und doch war es Heidegger, der Levinas am meisten herausforderte: Die existenzialistische Frage nach dem Sein erschütterte sein Verständnis vom Menschsein und brachte ihn dazu, über den Sinn des Daseins nachzudenken. Doch Levinas war nicht nur ein Schüler, sondern auch ein Suchender, der sich nicht damit zufrieden gab, den Ideen anderer zu folgen. Als sich Heidegger 1933 dem Nationalsozialismus anschloss, wurde dieser Bruch für Levinas zum Weckruf. Die Frage drängte sich auf: Kann eine Philosophie, die das Sein über alles stellt, wirklich das Wesen des Menschseins erfassen? Levinas erkannte, dass eine solche Philosophie Gefahr läuft, den einzelnen Menschen und seine ethische Verantwortung aus dem Blick zu verlieren. Er begann deshalb, das Denken in eine andere Richtung zu lenken: weg von einer abstrakten Ontologie und hin zu einer Ethik, die das Antlitz des anderen und die unmittelbare Begegnung mit ihm in den Mittelpunkt stellt.

Der Zweite Weltkrieg wurde zur einschneidendsten Zäsur in Levinas' Leben. Als Soldat der französischen Armee geriet er in deutsche Gefangenschaft und verbrachte die Jahre 1940 bis 1945 in einem Lager. Inmitten von Entbehrung und Entmenschlichung wuchs in ihm die Überzeugung, dass die Philosophie nicht länger in den Kategorien von Macht, Sein oder Identität verharren kön-

ne. Die Erfahrung der Ausweglosigkeit und des radikalen Verlusts von Freiheit und Würde zwang ihn zu einem neuen Denken. Die Frage war nicht mehr, was der Mensch ist, sondern was der Mensch für den anderen ist. Es war diese radikale Erfahrung des Ausgeliefertseins, des existenziellen Mangels, die Levinas zu der Überzeugung führte, dass die Ethik der erste und wichtigste Schritt der Philosophie sein müsse.

Nach seiner Freilassung kehrte Levinas nach Frankreich zurück und widmete sich neben seiner Lehrtätigkeit vor allem der Weiterentwicklung seines philosophischen Denkens. In den folgenden Jahrzehnten entstanden seine bedeutendsten Werke „Totalität und Unendlichkeit“ (1961/2002) und „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ (1974/1998). Beide Schriften markieren einen entscheidenden Wendepunkt: Levinas stellt hier die Verantwortung für den anderen Menschen in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Damit grenzt er sich von der traditionellen abendländischen Philosophie ab, die das Individuum und sein Verhältnis zur Welt in den Mittelpunkt stellt, und fordert stattdessen ein Denken, das sich der Begegnung mit dem Anderen öffnet – einer Begegnung, die immer schon mit einer unbedingten ethischen Verpflichtung einhergeht.

Diese philosophische Wende war eng mit Levinas' eigenen Erfahrungen verbunden. Die Konfrontation mit dem Antisemitismus, die Verzweiflung des Krieges, der Verlust von Angehörigen und Freunden – all dies machte ihn sensibel für die radikale Zerbrechlichkeit des Menschen. Gleichzeitig fand er in der jüdischen Religion eine Quelle der Inspiration, die ihm half, sein Verständnis von Verantwortung und Ethik zu vertiefen. Insbesondere die Beschäftigung mit dem Talmud gab ihm das Rüstzeug, um seine Idee einer Ethik, die den Anderen in den Mittelpunkt stellt, weiterzuentwickeln.

Als Levinas am 25. Dezember 1995 in Paris starb, hinterließ er ein bis heute nachwirkendes Werk. Seine radikale Betonung der Verantwortung für den anderen hat die philosophische Landschaft nachhaltig verändert und bietet eine Orientierung, die insbesondere in der Sozialen Arbeit von großer Bedeutung ist.

9.3. Zentrale Begriffe und Konzepte

Das Gesicht des Anderen

Emmanuel Levinas stellt die Begegnung mit dem Anderen ins Zentrum seines Denkens. Doch dabei geht es nicht einfach darum, jemanden zu sehen oder gesehen zu werden. Das Gesicht ist für ihn mehr als irgendeine beliebige Oberfläche, die man lesen oder deuten könnte. Es ist ein Ereignis – ein Moment, der uns aus unserer gewohnten Denkweise reißt und eine radikale ethische Verantwortung begründet.

Wenn wir dem Anderen ins Gesicht blicken, begegnen wir ihm nicht als einem Objekt, das wir verstehen, analysieren oder in unsere Vorstellungen pressen können. Er entzieht sich dieser Logik. Er passt in keine Schablone. Und genau darin liegt seine Wirkung: In dieser Unverfügbarkeit steckt ein ethischer Appell. Wir sind ihm verpflichtet – nicht wegen Regeln oder Verträgen, sondern allein durch seine faktische Anwesenheit.

Aber das Gesicht des Anderen zeigt uns nicht nur ihn – es hält uns auch einen Spiegel vor. In seiner Verletzlichkeit erkennen wir unsere eigene. Unsere Endlichkeit, unsere Abhängigkeit, unsere Verwundbarkeit. Und genau hier passiert etwas Entscheidendes: Gerade weil uns diese Begegnung mit unseren Grenzen konfrontiert, öffnet sie zugleich eine Tür. Sie zeigt, dass wahre Verantwortung nicht aus abstrakten Prinzipien (wie etwa bei Kant, Rawls oder den Utilitaristen) entsteht, sondern aus dem direkten Kontakt mit dem Anderen. Wer dem Anderen ins Gesicht blickt, kann nicht mehr neutral oder unbeteiligt bleiben.

Verantwortung für den Anderen

Levinas' Verständnis von Verantwortung ist eng mit dem Angesicht des Anderen verknüpft und unterscheidet sich somit radikal von traditionellen ethischen Konzepten. Es handelt sich nicht um eine Verantwortung, die aus rationalen Überlegungen, Pflichten oder Gesetzen entsteht, sondern um eine, die der Begegnung mit dem Anderen vorausgeht und durch sie erst konstituiert wird. Sie ist präontologisch, das heißt, sie existiert vor jeder Reflexion über Sein und Wesen. Sie entsteht nicht durch Denken oder eine moralische Regel, sondern drängt sich im Moment der Begegnung auf.

Diese Verantwortung ist nicht verhandelbar und entzieht sich jeder freien Entscheidung. Sie wird uns nicht von außen auferlegt, sondern ergibt sich direkt aus der Begegnung mit dem anderen. Sein Blick fordert nicht nur Auf-

merksamkeit oder Mitgefühl, sondern trifft uns auf einer tieferen Ebene, noch bevor wir bewusst darüber nachdenken oder eine rationale Begründung dafür finden. Diese Verantwortung lässt sich nicht an Institutionen oder Systeme abgeben, sondern bleibt immer persönlich. Auch wenn soziale Einrichtungen Verantwortung übernehmen, bleibt die ethische Antwort auf den anderen letztlich eine Aufgabe jedes Einzelnen.

Ein zentrales Merkmal der Verantwortung bei Levinas ist ihre Asymmetrie. Verantwortung ist nicht reziprok, sondern geht einseitig vom Subjekt aus. Ich bin für den anderen verantwortlich, ohne dass dieser mir eine gleichwertige Verantwortung schuldet. Diese Asymmetrie gründet in der grundlegenden Verletzlichkeit des anderen: Er begegnet mir nicht als gleichstarker Partner in einem moralischen Vertrag, sondern als jemand, der mich anspricht und eine Antwort von mir fordert, ohne dass ich dafür eine Gegenseitigkeit einfordern kann. Levinas sieht darin keine ungerechte Last, sondern den Ursprung von Ethik und Subjektivität: Erst in dieser einseitigen Verantwortung entsteht das ethische Selbst, das sich nicht über Rechte und Pflichten definiert, sondern durch die unmittelbare Antwort auf den anderen.

Zudem bedeutet Verantwortung nicht lediglich, Schaden zu vermeiden, sondern sich aktiv dem Anderen zuzuwenden. Sie ist kein schlichter moralischer Imperativ, sondern ein Engagement für das Wohl des anderen, das sich in konkreten Handlungen ausdrückt. Sie entspringt nicht einem kodifizierten moralischen System, sondern der Unmittelbarkeit der Begegnung. Was ich für den anderen tue, geschieht nicht, weil eine Regel es verlangt, sondern weil sein Blick mich trifft, mich fordert, mich ruft.

Alterität – die radikale Andersheit des Anderen

Levinas macht deutlich, dass der „Andere“ nicht auf Basis unserer eigenen Vorstellungen und Erfahrungen erklärt und analysiert werden kann. Genau hier setzt sein Konzept der Alterität an.

Levinas' Begriff der Alterität beschreibt die radikale Andersheit des Anderen, die sich nicht durch Wissen oder Kategorisierung vertraut machen lässt. Der Andere bleibt immer etwas, das sich meiner vollständigen Erfassung entzieht. Gerade darin liegt die ethische Herausforderung: Ich kann ihn nicht einfach in meine Welt einordnen, sondern muss ihn als eigenständiges Gegenüber anerkennen.

Levinas kritisiert die Tendenz, das Fremde in Vertrautes zu verwandeln, indem wir es in bekannte Muster pressen. Diese Assimilation nimmt dem Anderen seine Eigenständigkeit und wird für ihn zu einer Form der Gewalt. Der Mythos des Odysseus veranschaulicht diese Denkweise: Odysseus reist in die Fremde, doch alles, was er erlebt, ordnet er seinem eigenen Verständnis unter. So geht auch oft unser Denken mit dem Anderen um: Wir machen ihn zu etwas, das in unser eigenes Weltbild passt, anstatt seine wirkliche Andersheit zu akzeptieren.

Die Beziehung zum Anderen ist für Levinas kein Bedürfnis, das gestillt werden kann, sondern ein unstillbares Begehren. Der Andere bleibt unverfügbar und nicht greifbar, und genau diese Unverfügbarkeit macht die ethische Dimension aus. Die Begegnung mit dem Anderen fordert uns heraus und zwingt uns, unsere gewohnte Perspektive zu hinterfragen. Ethik beginnt für Levinas – ich wiederhole mich – nicht mit abstrakten Prinzipien, sondern mit dieser konkreten Erfahrung der Alterität. Sie konfrontiert mich mit der Erkenntnis, dass ich nicht das Zentrum der Welt bin – und genau hier entsteht die Verantwortung für den anderen.

Fazit

Levinas' Ethik entfaltet sich in der engen Verknüpfung von Angesicht, Verantwortung und Alterität. Das Angesicht des anderen konfrontiert mich mit seiner radikalen Alterität, einer Andersheit, die sich meinem Zugriff entzieht und mich zugleich unausweichlich in die Verantwortung ruft. Diese Verantwortung ist nicht gewählt, sondern vor jeder Reflexion gegeben. Der Andere stellt einen Anspruch an mich, ohne dass ich dieselbe Forderung an ihn richten kann.

Indem Levinas diese drei Begriffe zusammenführt, entwirft er eine Ethik, die nicht von allgemeinen Normen, sondern von der unmittelbaren Begegnung mit dem Anderen ausgeht. Diese Perspektive verändert unser Verständnis von Beziehung, Fürsorge und Professionalität – und damit auch die Grundlagen der Sozialen Arbeit. Wie sich diese Ethik in unserer Profession konkret niederschlägt, wollen wir uns nun genauer anschauen.

9.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit

Levinas' Herausforderung an die Soziale Arbeit

Die Ethik Levinas' stellt die Soziale Arbeit vor grundlegende Fragen. Seine radikale Betonung der Alterität, der Verantwortung und der Unverfügbarkeit des Anderen rüttelt – nimmt man sie denn ernst – an den Grundvorstellungen unseres professionellen Handelns. Soziale Arbeit ist als akademische Disziplin und als praktische Profession von institutionellen Strukturen, Methoden und normativen Theorien geprägt. Levinas hingegen fordert im sozialen Miteinander eine Ethik der unmittelbaren Begegnung, in der der Andere mich verpflichtet, bevor ich überhaupt auf ihn reagieren kann. Dies wirft Fragen auf: Wie lässt sich eine Praxis denken, die mit diesem Anspruch Levinas' kompatibel ist? Eine Praxis, die ihr entspricht, ohne in Beliebigkeit oder Überforderung zu geraten? Welche Spannungen entstehen zwischen professioneller Distanz und der Verantwortung, die mir in der Begegnung mit dem Anderen unmittelbar auferlegt wird?

Methodische Strukturen und die Unverfügbarkeit des Anderen

In der Sozialen Arbeit werden oft methodische Konzepte wie Fallmanagement, systemische Beratung oder Hilfeplanverfahren unterschiedlichster Art angewendet. Sie folgt dem Anspruch, die Entstehung sozialer Probleme verstehbar zu machen, Ressourcen zu aktivieren und Handlungsperspektiven zu eröffnen. Doch Levinas' Ethik stellt genau dies infrage – oder übergeht es vielmehr? Der Andere ist kein Fall, kein Klient im Sinne eines bearbeitbaren Problems, sondern eine radikale Störung meines Weltverständnisses.



Denkanstoß

Stell dir vor, du bist Sozialarbeiterin und betreust einen jungen Mann, der wiederholt straffällig geworden ist und den Behörden als „nicht einsichtig“ gilt. In den Akten steht: nicht kooperativ. Eines Tages sitzt er dir gegenüber, völlig erschöpft, und sagt nichts. Er ist nicht hier, weil er von dir eine konkrete Lösung erwartet, sondern weil er nicht mehr weiterweiß. In diesem Moment greifen keine Konzepte, keine Methoden. Du könntest ihn unter Verweis auf die Regeln (z. B. zur Terminvergabe) abweisen und das Gespräch beenden. Doch Levinas fordert etwas anderes: Sein Blick trifft dich direkt. Er ist nicht einfach „der schwierige Fall“, sondern ein Mensch, der dich in deinem professionellen Selbstverständnis herausfordert. Verantwortung be-

ginnt nicht erst mit einer bewussten Entscheidung, sondern bereits mit der Tatsache, dass er da ist und dich braucht.

Hier zeigt sich ein Dilemma: Wie jede Profession braucht auch die Soziale Arbeit Strukturen, Abläufe und Routinen, um sich im anspruchsvollen Arbeitsalltag nicht in Einzelfällen zu verstricken. Doch alles an Strukturen und Routinen darf und kann nie die Unverfügbarkeit des anderen aufheben. Wie kann eine Praxis entstehen, die professionelle Planung und Abläufe ermöglicht, ohne die ethische Offenheit der Begegnung zu ersticken?

Soziale Arbeit beruht oft auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit: Hilfe zur Selbsthilfe, Förderung von Eigenverantwortung, Empowerment. Doch Levinas stellt diese Logik auf den Kopf. Wir erinnern uns: Verantwortung ist asymmetrisch – ich bin für den anderen verantwortlich, ohne dass er mir dieselbe Verantwortung schuldet.



Denkanstoß

Stell dir vor, du bist eine Jugendsozialarbeiterin und arbeitest mit einem 16-Jährigen, der durch Gewaltauffälligkeit und Ablehnung jeglicher Hilfe bekannt ist. Der Junge beleidigt ihn, verlässt Gespräche wortlos, sabotiert Angebote. Im professionellen Diskurs würde man von Widerstand sprechen, von Grenzen, die gesetzt werden müssen. Doch Levinas würde fragen: Was bedeutet es, dass dieser Junge dennoch immer wieder auftaucht? Was fordert sein Angesicht, auch wenn es voller Wut ist? Verantwortung endet nicht, weil der Andere „schwierig“ ist.

Diese Asymmetrie ist eine Zumutung: Sie verlangt von Sozialarbeitenden, Verantwortung zu übernehmen, selbst wenn keine Gegenseitigkeit existiert. Doch wo verläuft die Grenze zwischen ethischer Verpflichtung und instrumentalisierbarer Verfügbarkeit? Hier beginnt die zentrale Herausforderung: Wie kann Verantwortung gelebt werden, ohne in eine Überforderung zu geraten, die letztlich die professionelle Handlungsfähigkeit untergräbt?

Die Grenzen professioneller Kategorien

Professionelle Soziale Arbeit verlangt u.a. eine analytische Haltung: Anamnese, Fallverstehen, sozialpolitische Rahmung. Doch Levinas erinnert uns daran, dass der Andere nie restlos verständlich bzw. analysierbar ist. Die Alterität des Anderen sprengt unsere Begriffe – sie bleibt eine offene Frage.

Levinas fordert nicht, Kategorien abzulehnen, sondern sie durchlässig zu halten. Er lädt dazu ein, Professionalität nicht als abgeschlossene Kompetenz, sondern als eine Haltung der Offenheit zu verstehen – als ein Aushalten der Unverfügbarkeit des Anderen, ohne vorschnell Lösungen zu ergreifen.

Schließlich steht Levinas' Ethik in direktem Konflikt mit institutionellen Anforderungen. Soziale Arbeit ist eingebettet in Systeme der Steuerung: Förderkriterien, Berichtspflichten, rechtliche Rahmenbedingungen. Doch was passiert, wenn die Ethik der Begegnung auf die Logik der Institution trifft?

Eine Fallmanagerin in der Jugendhilfe arbeitet mit einer jungen Frau, die kurz vor der Zwangsräumung steht. Die Behörde fordert einen Finanzplan und eine Strategie zur Reintegration in den Arbeitsmarkt. Doch was, wenn das eigentliche Problem nicht die Wohnung, sondern eine tiefe existenzielle Erschöpfung ist? Was, wenn keine Maßnahme greift, weil die Klientin nicht mehr an Lösungen glaubt und der Blick leer ist? Levinas würde sagen, dass sich in diesem Moment das eigentliche ethische Problem zeigt. Die erste Frage ist nicht: „Was kann ich für sie tun?“, sondern: „Wie kann ich ihrer existenziellen Wirklichkeit begegnen, ohne sie in ein System zu pressen, das nicht mehr auf sie passt?“

Levinas' Ethik ist für die Soziale Arbeit eine Provokation. Sie stellt etablierte Konzepte von Professionalität infrage und fordert eine Haltung, die Offenheit und Struktur, Planung und Unverfügbarkeit miteinander verbindet. Doch es ist keine naive Ethik der bedingungslosen Hingabe, sondern eine Ethik, die die grundlegenden Spannungen sichtbar macht, in denen die Soziale Arbeit von jeher agiert. Es lohnt sich also, sich mit Levinas auf eine Reflexion unseres Verständnisses von Verantwortung für andere einzulassen.

9.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken

1. Zwischen Ideal und Praxis: Wie viel Verantwortung ist tragbar?

Levinas fordert eine *unendliche* Verantwortung für den Anderen – eine Ethik, die keine Grenzen kennt. Doch wie lässt sich dieses Ideal in der Sozialen Arbeit umsetzen, ohne dass Fachkräfte überfordert werden oder in moralische Dilemmata geraten? Wo müssen Grenzen gezogen werden, und wie kann dennoch eine Haltung der Offenheit und ethischen Verpflichtung bewahrt bleiben?

2. Begegnung als Widerstand: Ethik im Spannungsfeld institutioneller Logik

Die Ethik der Begegnung, wie Levinas sie beschreibt, widerspricht oft den strukturierten und standardisierten Abläufen in der Sozialen Arbeit. In welchen Momenten sollten Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter bewusst gegen Routinen und institutionelle Vorgaben verstoßen, um der unverfügbaren Einzigartigkeit des Anderen gerecht zu werden? Und wie lässt sich diese Haltung mit den Anforderungen an Effizienz und Nachweisbarkeit von Interventionen vereinbaren?

3. Interkulturelle Verantwortung: Universelle Ethik oder kulturelle Sensibilität?

Levinas' Idee einer universellen Verantwortung betont die absolute ethische Verpflichtung gegenüber dem Anderen. Doch wie kann diese Haltung in interkulturellen Kontexten gelebt werden, ohne koloniale Denkweisen oder westliche Normen unreflektiert zu reproduzieren? Wie kann eine Ethik der radikalen Verantwortung mit kultureller Relativität und unterschiedlichen Wertvorstellungen in Einklang gebracht werden?



Quellen und weiterführende Literatur

Quellen

Levinas, E. (1961/2002): *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité / Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Übers. von W. N. Krawani. 5. Aufl. La Haye: Martinus Nijhoff / Freiburg & München: Verlag Karl Alber.

Lévinas, E. (1996): *Ethik und Unendlichkeit: Gespräche mit Philippe Nemo*. Übers. von D. Schmidt. Wien: Passagen-Verlag.

Lévinas, E. (1974/1998): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence / Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von T. Wiemer. 3. Aufl. La Haye: Martinus Nijhoff / Freiburg & München: Verlag Karl Alber.

Nietzsche, F. (1887): *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*. Leipzig: C. G. Naumann.

Weiterführende Literatur

Stegmaier, W. (2019): *Emmanuel Levinas zur Einführung*. 3., ergänzte Aufl. Hamburg: Junius Verlag.

Malka, S. (2004): *Emmanuel Levinas: Eine Biographie*. München: C. H. Beck.

10. Kommunikation und Diskurs: Jürgen Habermas

Aus wissenschaftlichen Theorien folgt technisch verwertbares, aber kein normatives, kein handlungsorientierendes Wissen¹⁴.

Jürgen Habermas



Ein Gedankenexperiment zum Einstieg

Stell dir vor, du wachst eines Morgens auf – und Sprache gibt es nicht mehr. Keine Worte, keine Schrift, kein verständliches System von Zeichen, auf das sich alle einigen könnten. Menschen versuchen, sich mit Blicken, Gesten und Geräuschen zu verständigen, doch schnell wird klar: Ohne eine gemeinsame Grundlage bleibt vieles missverständlich.

Auf dem Marktplatz zeigt ein Käufer auf eine Ware und hebt zwei Finger. Der Händler runzelt die Stirn. Will der Käufer zwei Stück oder bietet er zwei Münzen? In der Politik wird es noch chaotischer: Menschen stehen einander gegenüber, ihre Arme in verschiedenen Richtungen ausgestreckt – doch keiner weiß genau, ob sie zustimmen oder protestieren. Ohne Sprache gibt es keine Debatte, keinen Diskurs, keine Möglichkeit, sich argumentativ zu einigen.

Mit der Zeit fangen kleine Gruppen an, gemeinsame Zeichen zu entwickeln. Sie legen Regeln fest, die bestimmte Gesten eindeutig machen. Erst dadurch wird Verständigung möglich – nicht, weil jeder einfach nur „seine“ Zeichen verwendet, sondern weil sie sich darüber abstimmen, was sie bedeuten sollen.

Jetzt frag dich: Wie oft reden wir heute aneinander vorbei, obwohl wir alle Sprache haben? Wie oft geht es in Diskussionen nicht darum, gemeinsam Bedeutung zu schaffen, sondern nur darum, das eigene Wort durchzusetzen? Vielleicht liegt das Problem nicht in der Sprache selbst, sondern darin, wie wir sie nutzen – oder verlernen, sie wirklich zu gebrauchen.

10.1. Kommunikation als Thema in der Philosophie

Die Art und Weise, wie Menschen miteinander sprechen, hat sich im Laufe der Geschichte immer wieder verändert, doch die Frage, was eine gelungene Verständigung ausmacht, ist stets dieselbe geblieben. Von der antiken Rhetorik

14 Habermas, J. (1973) *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 355.

über die dialogische Philosophie bis hin zur modernen Kommunikationstheorie haben Denker immer wieder herausgearbeitet, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit Worte nicht nur gesprochen, sondern auch verstanden werden. Bevor wir zu Jürgen Habermas' Philosophie kommen, werfen wir zunächst einen Blick zurück ins alte Rom zu Cicero und dann ins 20. Jahrhundert zu Martin Buber.

Cicero und die Macht der Sprache: Rhetorik als Schlüssel zur Gesellschaft

Rhetorik war in der Antike eine essenzielle Kulturtechnik und eine der sieben freien Künste (*artes liberales*). Wer sie beherrschte, hatte Zugang zu den Schaltstellen der Macht. Sie war nicht nur das Handwerkszeug von Politikern und Anwälten, sondern ein grundlegendes Bildungsziel – vergleichbar mit dem, was heute als wissenschaftliche Methodik oder kritisches Denken gilt.

Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) war ein Meister des gesprochenen Wortes, ein Virtuose der Argumentation. Er überzeugte sein Publikum nicht nur, sondern lenkte, fesselte und verunsicherte es – je nachdem, was die Situation erforderte. Das Forum Romanum war seine Bühne, eine Arena, in der es nicht nur um Meinungen, sondern oft genug um Macht, Einfluss und politische Schicksale ging. Wer hier das Wort ergriff, tat dies nicht zum Selbstzweck, sondern um Koalitionen zu schmieden, Gegner aus dem Amt zu reden oder über Krieg und Frieden zu entscheiden.

Rhetorik war dabei kein Talent, das einem zufällig in die Wiege gelegt wurde. Wer in Rom etwas erreichen wollte, musste sie erlernen – systematisch, diszipliniert und nach festen Regeln. Rhetorikschulen, vor allem in Athen und auf Rhodos, lehrten das Handwerk der Überzeugung. Wer Cicero liest, erkennt, dass er nicht nur ein brillanter Redner, sondern auch ein Theoretiker der Sprache war. In „De Oratore“ beschreibt er, was eine gelungene Rede ausmacht.

- Inventio – Wie finde ich die besten Argumente?
- Dispositio – Wie ordne ich sie logisch?
- Elocutio – Wie setze ich Stilmittel gezielt ein?
- Memoria – Wie kann ich ohne Manuskript sprechen?
- Actio – Wie nutze ich Stimme, Mimik und Gestik?

Rhetorik war eine Kunst mit klaren Regeln – präzise durchdacht und trainierbar. Sie erforderte Übung, Disziplin sowie ein tiefes, intuitives Verständnis für Menschen und Situationen.

Cicero war sich der Wirkung von Sprache bewusst. Einmal ausgesprochen, lassen sich Worte nicht mehr zurückholen. Sie breiten sich aus, verändern Meinungen und prägen den Lauf der Dinge. Gerade deshalb lehnte er eine Rhetorik ab, die nur auf Manipulation oder Blendwerk setzte. Er wollte nicht nur mitreißen, sondern überzeugen – nicht mit Lautstärke, sondern mit Klarheit; nicht mit Effekten, sondern mit Substanz. Seine Vorstellung von Rhetorik war untrennbar mit Ethik verbunden. Für ihn war ein guter Redner nicht nur jemand, der Gehör fand, sondern jemand, der Verantwortung für seine Worte übernahm.

Doch was, wenn Sprache mehr sein soll als ein Werkzeug der Überzeugung? Wenn es nicht darum geht, andere mit Argumenten zu gewinnen, sondern sie wirklich zu erreichen? Wenn Worte nicht nur eine Debatte strukturieren, sondern darüber hinaus eine Beziehung stiften sollen? Genau hier setzt knapp 1900 Jahre später Martin Buber an.

Das Ich und das Du: Martin Buber

Dieser Wandel, dieses Bedürfnis nach echter Begegnung und authentischer Kommunikation, wurde Jahrhunderte später von einem anderen Denker in eine eigene, unverwechselbare Richtung geführt. Martin Buber (1878–1965). Während Levinas die Begegnung mit dem Anderen vor allem als ethische Verpflichtung versteht – als Ruf zur Verantwortung, der sich aus der Schutzlosigkeit des Anderen ergibt –, geht es Buber um etwas anderes: um das unmittelbare, dialogische Verhältnis zwischen Ich und Du. Dieses ist nicht durch eine vorab bestehende moralische Forderung definiert, sondern erwächst aus dem Moment der Begegnung selbst.

Für Buber steht nicht das Antlitz des Anderen im Zentrum, das uns zur Verantwortung ruft, sondern das lebendige Wechselspiel zwischen zwei Menschen, die sich einander ohne funktionale oder instrumentelle Absicht zuwenden. Er fordert uns auf, dem anderen nicht als Objekt, nicht als Projektionsfläche unserer eigenen Bedürfnisse und Wünsche zu begegnen, sondern als gleichwertiges Gegenüber in einem echten, offenen Dialog. Während auch Levinas das Gegenüber nicht auf ein einfaches Objekt reduzieren will, liegt bei Buber der Schwerpunkt auf der Wechselseitigkeit dieser Begegnung, auf dem lebendigen Dialog, der nicht nur eine ethische Verantwortung impliziert, sondern eine existentielle Erfahrung der Gegenseitigkeit darstellt.



Denkanstoß

Stell dir vor, du triffst auf der Straße einen alten Bekannten. Sein Gesicht wirkt müde, seine Stimme ist leise, als er dir erzählt, dass er gerade eine schwere Zeit durchmacht. Während er spricht, ertappst du dich dabei, wie deine Gedanken abschweifen – du überlegst schon, was du gleich antworten wirst, suchst nach einem klugen Ratschlag oder einer schnellen Lösung.

Doch genau hier liegt das Problem. In diesem Moment begegnest du ihm nicht wirklich – du funktionalisierst ihn, machst ihn unbewusst zum Objekt deiner eigenen Reaktion. Für Buber wäre das eine typische Ich-Es-Beziehung. Jetzt stell dir vor, du hältst inne. Statt sofort zu reagieren, hörst du ihm wirklich zu. Nicht, um zu antworten, nicht, um ihn zu bewerten, sondern einfach, um ihn zu sehen, als Mensch, nicht als Fall, den es zu lösen gilt. Während Levinas die ethische Verantwortung in den Vordergrund rückt, geht es Buber hier um den gelebten Dialog – um eine Begegnung, die nicht von Erwartungen oder Rollen geprägt ist, sondern von Präsenz und Wahrnehmung.

Gerade diese Art der Begegnung scheint in einer Welt, in der Kommunikation häufig über Bildschirme, Smartphones und E-Mails erfolgt, immer seltener zu werden. Buber erinnert uns daran, dass echter Dialog nicht nur eine Frage der Sprache, sondern eine Haltung ist: die Bereitschaft, dem anderen wirklich zu begegnen – ohne Maske, ohne Ablenkung, ohne voreilige Antworten. Würde er heute noch leben, würde er wahrscheinlich sagen: „Handy weg!”

Gegenwart: Habermas

Während Buber den Dialog zwischen Individuen betont, fragt Habermas, was passiert, wenn Verständigung über das persönliche Gespräch hinausgeht, wenn also ganze Gesellschaften miteinander sprechen müssen. Für ihn ist Kommunikation nicht nur ein Austausch von Meinungen, sondern ein Prozess, der bestimmten Bedingungen unterliegen muss, damit echter Dialog möglich wird. In seiner Theorie des kommunikativen Handelns stellt er genau diese Bedingungen in den Mittelpunkt: Welche Regeln und Strukturen braucht es, damit nicht Macht und Lautstärke, sondern Argumente zählen?

Habermas fordert eine Form der Kommunikation, in der alle Beteiligten gleichberechtigt sprechen können und bereit sind, Argumente nicht nur zu äußern, sondern sie auch ernsthaft zu prüfen. Verständigung ist für ihn eine Aufgabe, eine Herausforderung, die in demokratischen Gesellschaften immer

wieder neu ausgehandelt werden muss. Doch wie oft scheitern wir genau daran?

Fazit

Das Gedankenspiel vom Anfang erhält an dieser Stelle eine ungeahnte Tiefe. Die wortlose Welt zeigt uns, wie schnell Kommunikation an ihre Grenzen stößt, wenn grundlegende Verständigungsregeln fehlen. Doch selbst in einer Welt voller Sprache stehen wir vor einer ähnlichen Herausforderung: Sind wir in der Lage, nicht nur unsere Worte, sondern auch die Bedingungen zu hinterfragen, die eine echte Verständigung ermöglichen?

Hier setzt Habermas an – mit der Frage, wie wir jenseits von Worten eine Grundlage schaffen können, auf der Verständigung nicht nur möglich, sondern auch produktiv wird. Um zu verstehen, wie er zu diesem Denken kam, lohnt es sich, einen Blick auf sein Leben zu werfen. Ein Leben, das durch die Brüche des 20. Jahrhunderts geprägt wurde: eine Kindheit im Schatten des Nationalsozialismus, der Wiederaufbau der Demokratie und die Auseinandersetzung mit einer sich ständig wandelnden Gesellschaft.

10.2. Jürgen Habermas: Biografie und historischer Kontext

Jürgen Habermas wurde am 18. Juni 1929 in Düsseldorf geboren, also im Jahr der Weltwirtschaftskrise. Der *Black Friday* am 24. Oktober 1929 hatte damals eine ganz andere Bedeutung als heute. Er wuchs in einer Zeit auf, die turbulenter kaum hätte sein können. Er wuchs zwischen der untergehenden Weimarer Republik und der nationalsozialistischen Diktatur auf und erlebte eine von der Zerstörung des Zweiten Weltkriegs und dem anschließenden Wiederaufbau geprägte Jugend. Wie formen solche historischen Brüche einen Geist, der sich später radikal dem Dialog, der Verständigung und der öffentlichen Vernunft verschreibt? Es ist klar: Der Schlüssel zu Habermas' Denken liegt in den Umbrüchen seiner Zeit.

Die prägenden Jugendjahre

Nach 1945, als sich Deutschland mühsam aus der Asche erhob, entschloss sich Habermas, Philosophie, Geschichte, Psychologie und Germanistik in Göttingen, Zürich und Bonn zu studieren. Diese interdisziplinäre Ausrichtung deutet bereits darauf hin, dass hier ein Denker am Werk war, der die Welt in

ihrer ganzen Komplexität verstehen wollte. Seine Dissertation über Friedrich Schelling war nur der erste Schritt einer lebenslangen Auseinandersetzung mit Fragen der Freiheit, Rationalität und sozialen Verantwortung.

Aufbruch zur Frankfurter Schule – geistige Heimat und kritische Distanz

Die eigentliche Wende kam, als Habermas sich in den 1950er Jahren der Frankfurter Schule und ihren Leitfiguren Theodor W. Adorno und Max Horkheimer anschloss. Man kann sich die Szene bildlich vorstellen: Ein junger Denker, neugierig und voller Fragen, betritt das Epizentrum der Kritischen Theorie. Doch statt sich in Ehrfurcht zu verlieren, begann er von Anfang an, kritisch zu hinterfragen und seine eigene Position zu entwickeln. Die Skepsis der älteren Generation genügte ihm nicht – er wollte nicht beim resignativen Pessimismus stehen bleiben, den er in den Schriften Adornos und Horkheimers erkannte und den er immer wieder thematisierte.

Habermas' erstes großes Werk *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) war ein Weckruf, ein Plädoyer für eine Gesellschaft, die den offenen, rationalen Diskurs wiederentdeckt.

Die 1960er Jahre – Aufbruch und Ringen um den richtigen Weg

Die 1960er Jahre waren für Habermas nicht nur eine Phase akademischen Aufstiegs, sondern auch eine Zeit politischer Umwälzungen. Mitten in der Studentenbewegung fand er sich plötzlich in heftigen Debatten wieder. Einerseits unterstützte er die Forderungen nach mehr Demokratie, andererseits warnte er davor, radikale Veränderungen könnten nicht über Nacht und nicht ohne Respekt vor demokratischen Prozessen geschehen. Sein Einsatz für den Dialog zeigte sich hier besonders: Er wollte vermitteln, argumentieren und Verständigung ermöglichen – auch wenn er dafür selbst immer wieder in die Kritik geriet.

Die Suche nach Verständigung in einer zerrissenen Welt

Die folgenden Jahrzehnte führten Habermas durch eine Welt im Wandel – vom Kalten Krieg über die Konsolidierung der Bundesrepublik bis hin zu Globalisierung und Digitalisierung. Doch statt sich von den Ereignissen überrollen zu lassen, stellte er eine zentrale Frage: Wie kann Verständigung in einer immer komplexeren Gesellschaft gelingen? Seine Antwort darauf, die sich in der *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) konkretisiert, lautet:

Nur wenn Kommunikation von Machtinteressen befreit ist, kann sie zur Basis einer funktionierenden Demokratie werden.

Damit ist die Bühne bereitet: Im nächsten Kapitel werden wir uns seinen zentralen Begriffen und Konzepten zuwenden, um zu verstehen, wie aus diesem Leben, dieser Suche und dieser ständigen Bereitschaft zum Dialog eine der einflussreichsten Theorien der Sozialwissenschaften im 20. Jahrhundert entstanden ist.

10.3. Zentrale Begriffe und Konzepte

Man könnte sich Jürgen Habermas wie einen Architekten der Verständigung vorstellen. Sein Werk ist wie ein weitläufiges Gebäude mit vielen Räumen, Korridoren und Durchgängen, in denen Begriffe und Theorien aufeinander aufbauen und ineinandergreifen. Wer sich darin zurechtfinden will, sollte nicht gleich jedes Detail vermessen, sondern erst einmal den Grundriss verstehen. Welche tragenden Ideen halten das Ganze zusammen? Welche Konzepte bilden das Fundament? Ein genauer Blick auf einige zentrale Begriffe kann dabei helfen, sich zu orientieren.

Kommunikatives und strategisches Handeln

Im Zentrum von Habermas' Philosophie steht die Theorie des kommunikativen Handelns, wie er sie in seinem gleichnamigen Werk entwickelt hat. Dabei unterscheidet er zwei Haupttypen menschlichen Handelns: strategisches und kommunikatives Handeln. Während strategisches Handeln darauf abzielt, eigene Ziele durch Manipulation, Beeinflussung oder schlichte Überredung zu erreichen, orientiert sich kommunikatives Handeln an einem ganz anderen Prinzip: dem Streben nach Verständigung. Doch was heißt das konkret?



Denkanstoß

Stell dir vor, du stehst mit deinem Mitbewohner oder Partner in eurer Wohnung. Die Wände sollen neu gestrichen werden, doch ihr seid euch nicht einig über die Farbe. Du plädiertest für ein warmes Terrakotta, während dein Gegenüber auf ein kühles Blau besteht.

Beim strategischen Handeln würdest du vielleicht versuchen, deinen Wunsch durchzusetzen – indem du betonst, wie schlecht Blau zu den Möbeln passt, kleine Kompromisse vortäuschst oder gar Emotionen ins Spiel bringst: „Aber du weißt doch, dass ich mich in warmen

Farben einfach wohler fühle!“ Vielleicht beharrst du auch einfach stur auf deiner Meinung, bis der andere nachgibt. Ganz anders wäre es beim kommunikativen Handeln: Ihr legt offen dar, warum euch jeweils eine bestimmte Farbe wichtig ist, hört euch gegenseitig zu und seid bereit, euch von den Argumenten des anderen überzeugen zu lassen. Es geht nicht darum, sich durchzusetzen, sondern eine gemeinsame Lösung zu finden – eine, die nicht nur einen faulen Kompromiss darstellt, sondern tatsächlich für beide funktioniert. Und vielleicht stellt sich dabei heraus, dass eine ganz andere Farbe die beste Wahl wäre.

Habermas' Idee des kommunikativen Handelns hat weitreichende Konsequenzen für unser Verständnis von rationaler Verständigung und demokratischer Teilhabe. Er argumentiert, dass eine Gesellschaft nur durch kommunikatives Handeln wirklich in der Lage ist, Entscheidungen zu treffen, die auf Konsens und gegenseitiger Verständigung beruhen. Doch genau hier stellt sich die kritische Frage: Wie oft erleben wir in der Realität einen solchen idealtypischen Diskurs? Ist es nicht vielmehr so, dass strategische Kommunikation, die von Machtinteressen und Manipulation geprägt ist, den öffentlichen Diskurs dominiert?

Voraussetzung für gelingende Kommunikation ist der idealtypische Sprechakt.

Ein weiterer zentraler Aspekt der Theorie von Habermas ist der Begriff des idealtypischen Sprechaktes. Habermas fragt sich unter welchen Bedingungen Kommunikation gelingen kann. Für ihn ist Kommunikation dann gelungen, wenn sie vier zentrale Bedingungen erfüllt: Wahrhaftigkeit, Wahrheit, Richtigkeit und Verständlichkeit.

Betrachten wir zum Beispiel eine politische Debatte im Fernsehen: Wenn der Politiker nicht wirklich glaubt, was er sagt, fehlt es an Wahrhaftigkeit. Wenn seine Aussagen nicht der Realität entsprechen, fehlt es an Wahrheit. Wenn er normative Aussagen macht, die nicht gerechtfertigt sind oder den moralischen Normen der Gesellschaft nicht entsprechen, fehlt es an Richtigkeit. Und wenn er in einem für das Publikum unverständlichen Jargon spricht, geht die Verständlichkeit verloren. All diese Bedingungen müssen erfüllt sein, damit Kommunikation nicht nur Information, sondern wirkliche Verständigung ermöglicht. Doch stellt sich auch hier die Frage: Wie realistisch ist es, dass diese Idealbedingungen im Alltag jemals vollständig erfüllt werden?

Lebenswelt und System: Die Spannung zwischen zwei Welten

Ein zentraler und oft zitierter Begriff im Denken von Habermas ist die Unterscheidung zwischen *Lebenswelt* und *System*. Die Lebenswelt beschreibt den Bereich unseres alltäglichen Lebens, in dem soziale Interaktionen, persönliche Beziehungen, kulturelle Normen und gemeinschaftliche Werte ihren Platz haben. Es ist der Raum, in dem wir uns selbst verorten, in dem wir Bedeutungen teilen und in dem Kommunikation auf Verständigung und Sinnstiftung abzielt. Hier agieren wir nicht als bloße Funktionsträger, sondern als Menschen mit individuellen Geschichten, Hoffnungen und Ängsten.

Demgegenüber steht das System, also die strukturierten Bereiche der Gesellschaft wie Wirtschaft und Verwaltung, die nach eigenen, oft unpersönlichen Regeln funktionieren. Im System geht es um Effizienz, Kontrolle, Macht und das Erreichen vorgegebener Ziele, weniger um menschliche Beziehungen oder Sinnhaftigkeit. Stellen wir uns vor, wie in einem Unternehmen Entscheidungen getroffen werden: Hier stehen Kennzahlen, Effizienz und Profit im Vordergrund, während die individuellen Bedürfnisse oder Werte der Mitarbeitenden oft in den Hintergrund treten.

Habermas warnt vor einer *Kolonialisierung der Lebenswelt* durch das System. Damit ist gemeint, dass die unpersönlichen, instrumentellen Logiken von Wirtschaft und Verwaltung immer mehr Einfluss auf unseren Alltag gewinnen und damit die Möglichkeiten echter, menschlicher Kommunikation und Verständigung bedrohen. Ein konkretes Beispiel dafür ist die zunehmende Bürokratisierung unseres Gesundheitssystems: Stand früher der persönliche Kontakt zwischen Ärztin bzw. Arzt und Patient im Mittelpunkt, dominieren heute oft Formulare, Kostenabrechnungen und Effizienzberichte – ein Zeichen dafür, wie das System die Lebenswelt durchdringt und vereinnahmt.

Diskursethik – Eine ethische Orientierung in einer pluralistischen Welt

Ein weiteres wichtiges Konzept im Denken von Habermas ist die Diskursethik. Sie versucht, normative Maßstäbe für moralische Fragen zu entwickeln, die durch Kommunikation und Diskurs erarbeitet werden. Habermas schlägt vor, dass Normen nur dann als gerechtfertigt gelten können, wenn sie in einem rationalen Diskurs von allen Betroffenen akzeptiert werden können. Es handelt sich also um einen universellen Ansatz, bei dem die Prinzipien der Offenheit, Gleichheit und Reziprozität im Vordergrund stehen.

Im Kern fordert die Diskursethik, dass moralische Normen nur dann legitim sind, wenn sie in einem offenen und fairen Dialog von allen Betroffenen akzeptiert werden können. Sie basiert auf drei grundlegenden Prinzipien:

1. Universalisierbarkeit: Eine Entscheidung ist nur dann gerechtfertigt, wenn sie für alle in vergleichbarer Situation gleichermaßen akzeptabel wäre.
2. Reziprozität: Jede Perspektive muss ernst genommen werden, niemand darf aus dem Diskurs ausgeschlossen werden.
3. Offenheit: Argumente müssen einer rationalen Prüfung standhalten und dürfen nicht durch Macht oder Manipulation verzerrt werden.

Doch wie lässt sich dies in die Praxis umsetzen? Stellen wir uns eine Stadt vor, in der über den Bau eines neuen Einkaufszentrums diskutiert wird. In einer echten diskursethischen Auseinandersetzung müssten alle Betroffenen – Anwohner, Unternehmer, Politiker und Umweltschützer – gleichberechtigt am Diskurs teilnehmen können. Ihre Argumente müssten gehört, abgewogen und respektiert werden. Doch ist das in unserer heutigen, von Machtinteressen geprägten Gesellschaft überhaupt möglich? Habermas ist sich der Schwierigkeiten bewusst. Er sieht die Diskursethik weniger als perfektes Modell, sondern vielmehr als normative Orientierung, an der wir unser Handeln ausrichten sollten.

Öffentlichkeit und deliberative Demokratie

Schließlich ist der Begriff der Öffentlichkeit und vor allem der deliberativen Demokratie ein weiterer Schlüsselbegriff in Habermas' Philosophie. Für ihn ist eine funktionierende Öffentlichkeit ein Raum, in dem Bürger frei, gleichberechtigt und rational über gesellschaftliche und politische Themen diskutieren können. In einer idealen deliberativen Demokratie würden Entscheidungen in einem offenen und inklusiven Diskursprozess getroffen, in dem alle Stimmen gehört und respektiert werden.

Doch auch hier stellt sich die Frage, inwieweit wir diesem Ideal heute gerecht werden. Eine lebendige Öffentlichkeit? Oder haben wir es nicht viel zu oft mit inszenierten Debatten, Fake News und populistischer Rhetorik zu tun? Für Habermas ist dies eine zentrale Herausforderung: Nur wenn es gelingt, Räume für echten Dialog zu schaffen, können wir demokratische Prozesse stärken und verhindern, dass Macht und Manipulation die Oberhand gewinnen.

10.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit

Die Philosophie von Jürgen Habermas eröffnet zahlreiche Perspektiven, die die Praxis bereichern, sie aber auch herausfordern. Was passiert, wenn wir seine Theorien aus der akademischen Abstraktion herausholen und in den realen Alltag der Sozialen Arbeit übertragen? Ein Blick darauf lohnt sich. Grundsätzlich – so die hier vertretene These – lassen sich viele Praktiken in der Sozialen Arbeit direkt oder indirekt auf Habermas' philosophische Positionen zurückführen.

Die Theorie des kommunikativen Handelns in der Sozialen Arbeit

Wenn wir darüber nachdenken, wie wir als Professionelle mit Klienten, Kollegen oder auch Institutionen kommunizieren, wird deutlich, dass Kommunikation weit mehr ist als der Austausch von Informationen. Es geht um Verständigung, Kompromissfindung und/oder Konsensbildung – und letztlich um den Aufbau von Beziehungen, die auf gegenseitigem Respekt und Vertrauen beruhen. Doch wie oft verfallen wir dabei unbewusst in strategisches Handeln? Wie oft versuchen wir, unsere Klienten zu bestimmten Entscheidungen zu bewegen, anstatt wirklich auf sie einzugehen?

Ein konkretes Beispiel: Eine Sozialarbeiterin betreut eine junge Mutter, die Schwierigkeiten hat, ihren Platz im Leben und in der Gesellschaft zu finden. Anstatt ihr „gut gemeinte Ratschläge“ aufzudrängen, könnte die Sozialarbeiterin im Sinne Habermas' versuchen, kommunikativ zu handeln, um einen Raum für Dialog zu schaffen, in dem die junge Mutter ihre eigenen Vorstellungen und Wünsche artikulieren kann und in dem gemeinsam nach Lösungen gesucht wird. Durch den Versuch des gegenseitigen Verstehens entsteht eine authentische Zusammenarbeit, die nicht auf Manipulation, sondern auf echtem Verständnis beruht.

An dieser Stelle stellt sich jedoch – auch auf die Gefahr, mich zu wiederholen – die kritische Frage: Ist das Ideal des kommunikativen Handelns in unserer Realität umsetzbar? Was passiert, wenn Machtverhältnisse ins Spiel kommen – sei es in der Hierarchie innerhalb einer Institution oder im Umgang mit Klienten in Abhängigkeitsverhältnissen? Die Herausforderung besteht darin, sich dieses Spannungsfeldes bewusst zu sein und dennoch zu versuchen, kommunikative Räume zu schaffen, in denen authentische Begegnung und kommunikatives Handeln möglich sind.

Der idealtypische Sprechakt und die professionelle Praxis

Der idealtypische Sprechakt nach Habermas fordert uns auf, unsere eigene Kommunikation kritisch zu reflektieren. Sprechen wir wirklich wahrhaftig, verständlich und normativ gerechtfertigt? In der Sozialen Arbeit ist Sprache ein zentraler Bestandteil der Beziehungsarbeit. Worte können Orientierung geben, Vertrauen aufbauen oder zerstören, Missverständnisse erzeugen und Barrieren errichten.

Anderes Beispiel: Eine Fachkraft in einer Beratungsstelle für Menschen mit Suchterkrankungen begleitet eine Klientin, die nach mehreren Rückfällen erneut einen Antrag auf eine stationäre Therapie stellt. Die Entscheidung des Kostenträgers fällt negativ aus. Wie wird diese Nachricht am besten vermittelt? Eine rein administrative Mitteilung wie „Ihr Antrag wurde abgelehnt“ wäre zwar faktisch korrekt, kommunikativ jedoch unzureichend. Ebenso problematisch wäre eine beschwichtigende oder ausweichende Formulierung, die die Tragweite der Entscheidung relativiert. Idealtypisch würde ein Sprechakt verlangen, die Klientin nicht nur über die Ablehnung zu informieren, sondern auch transparent zu machen, warum diese Entscheidung getroffen wurde, welche Alternativen bestehen und wie der weitere Weg aussehen könnte – und das auf eine Weise, die gleichzeitig ehrlich, verständlich und empathisch ist.

Lebenswelt und System: Ein Balanceakt in der Sozialen Arbeit

Habermas' Unterscheidung zwischen Lebenswelt und Systemwelt hat für die Soziale Arbeit eine weitreichende Bedeutung. Denn kaum ein anderes Berufsfeld bewegt sich so konstant auf dem schmalen Grat zwischen individuellen Bedürfnissen und institutionellen Strukturen, zwischen Hilfe und Kontrolle, zwischen Lebens- und Systemwelt. Die Lebenswelt ist der Raum des Persönlichen, des Sinnstiftenden – hier begegnen sich Menschen mit ihren Geschichten, Hoffnungen und Ängsten. Es ist der Bereich, in dem Kommunikation auf Verständigung abzielt und Beziehungen im Mittelpunkt stehen. Demgegenüber steht die Systemwelt: die Welt der Bürokratie, der standardisierten Abläufe, der Effizienz- und Kontrollmechanismen. Sie folgt einer eigenen Logik: Fallzahlen, Fristen, Richtlinien.

Wie oft zeigt sich dieser Konflikt in der Praxis? Ein Jugendlicher sitzt in der Beratungsstelle und ringt um Worte, um seine schwierige familiäre Situation zu schildern. Doch bevor ein tiefergehendes Gespräch entstehen kann, muss die Fachkraft erst Formulare ausfüllen, Einwilligungserklärungen einholen und Datenschutzrichtlinien erläutern. Die eigentliche Begegnung wird unter-

brochen, verschoben und fragmentiert. Hier zeigt sich, was Habermas als *Kolonialisierung der Lebenswelt* bezeichnet. Die strukturellen Anforderungen des Systems dringen in den Raum ein, der eigentlich dem menschlichen Austausch vorbehalten sein sollte.

Doch diese Spannung muss nicht einfach hingenommen werden. Es geht nicht darum, das System abzuschaffen – denn es sorgt schließlich auch für Struktur und Verlässlichkeit –, sondern darum, wie Fachkräfte innerhalb dieser Rahmenbedingungen dennoch Räume für echte Begegnung bewahren können. Vielleicht bedeutet das, interne Abläufe so zu hinterfragen, dass sie weniger hemmend wirken. Vielleicht bedeutet es auch, kreative Wege zu finden, um Klienten nicht nur als Fälle, sondern als Menschen wahrzunehmen – durch offene Gesprächszeiten, niedrigschwellige Zugänge oder bewusste Momente der ungeteilten Aufmerksamkeit.

Habermas würde hier wohl eine Form des Widerstandes fordern – nicht gegen das System als solches, sondern gegen die Gefahr, dass es die Menschlichkeit in der Sozialen Arbeit erstickt oder verdrängt. Ein Widerstand, der sich nicht in Verweigerung äußert, sondern in kluger Gestaltung: Wie kann die Lebenswelt inmitten der Systemwelt erhalten bleiben? Die Antwort darauf entscheidet darüber, ob Soziale Arbeit ein reiner Verwaltungsakt bleibt oder ein Raum ist, in dem Verständigung und Unterstützung tatsächlich gelingen.

Diskursethik: Ethische Orientierung in der Sozialen Arbeit

Die Spannung zwischen Lebenswelt und Systemwelt stellt Fachkräfte in der Sozialen Arbeit immer wieder vor schwierige ethische Entscheidungen. Wie kann eine Balance zwischen institutionellen Vorgaben und den individuellen Bedürfnissen der Menschen gefunden werden? Wie lässt sich vermeiden, dass Klientinnen in standardisierten Verfahren nur noch als Fälle behandelt werden, anstatt als Gegenüber auf Augenhöhe? Genau hier setzt Habermas' Diskursethik an: Sie dient als Orientierung, um ethische Entscheidungen nicht autoritär oder willkürlich zu treffen, sondern sie im Dialog mit allen Beteiligten auszuhandeln.

Die Prinzipien der Diskursethik – Universalisierbarkeit, Reziprozität, Offenheit – sind gerade in der Sozialen Arbeit von zentraler Bedeutung. Fachkräfte stehen oft vor Dilemmata, für die es keine einfache oder objektiv richtige Lösung gibt. Denken wir etwa an eine Krisensituation in einer Familie: Ein Kind zeigt Anzeichen von Vernachlässigung – wie reagiert die Sozialarbeiterin? Muss sofort eingegriffen werden, um das Kind zu schützen? Oder gilt es

zunächst, gemeinsam mit den Eltern nach Wegen zu suchen, um die Situation zu verbessern?

Die Diskursethik fordert uns dazu auf, solche Entscheidungen nicht über die Köpfe der Betroffenen hinweg zu treffen. Sie lädt dazu ein, möglichst alle Perspektiven einzubeziehen, die Betroffenen selbst als handelnde Subjekte wahrzunehmen und tragfähige Lösungen mit ihnen zu erarbeiten. Doch wie oft ist das in der Realität tatsächlich umsetzbar? Zeitdruck, Ressourcenmangel und Machtasymmetrien erschweren die Führung idealtypischer Diskurse.

Habermas liefert mit der Diskursethik daher kein einfaches Rezept, sondern eher einen Kompass. Die Diskursethik ist eine ständige Erinnerung daran, dass professionelle Ethik in der Sozialen Arbeit nicht darin besteht, fertige Lösungen zu präsentieren, sondern darin, Verständigung zu ermöglichen – auch dort, wo sie herausfordernd ist.

Deliberative Demokratie und Partizipation

Der Gedanke der größtmöglichen Partizipation im Sinne der deliberativen Demokratie und seine Relevanz für die Soziale Arbeit lassen sich vielleicht an keinem anderen Arbeitsfeld so gut darstellen wie in der Offenen Kinder- und Jugendarbeit.

In einem Jugendzentrum zeigt sich die Idee der deliberativen Demokratie beispielsweise darin, dass nicht die Sozialarbeitenden allein über Verhaltensregeln, Angebote oder Freizeitaktivitäten entscheiden, sondern diese meist gemeinsam mit den Jugendlichen entwickelt werden. Stellen wir uns beispielsweise die Frage, ob es neue Regeln für die Nutzung einer Sporthalle geben soll. Anstatt diese Regeln von oben herab festzulegen, könnten die Jugendlichen in einem offenen Diskussionsprozess dazu aufgefordert werden, ihre Meinungen und Vorschläge einzubringen. So entsteht ein Raum des Austauschs, in dem alle gehört werden, unterschiedliche Perspektiven aufeinandertreffen und gemeinsam nach Lösungen gesucht wird. Vielleicht gibt es Jugendliche, die die Sporthalle zum gemeinsamen Fußballspielen nutzen wollen, während andere eher an einem Tanzworkshop interessiert sind. In der deliberativen Diskussion geht es darum, einen Konsens zu finden, der die Bedürfnisse und Wünsche aller so weit wie möglich berücksichtigt.

Hier zeigen sich jedoch auch die Herausforderungen der deliberativen Demokratie in der Praxis. Nicht alle Jugendlichen sind gleichermaßen geübt darin, ihre Meinung in einer Gruppendiskussion zu äußern. Einige treten laut und

selbstbewusst auf, formulieren ihre Interessen klar und dominieren damit schnell die Diskussion. Andere sind eher zurückhaltend, fühlen sich unsicher oder haben einfach weniger Erfahrung, ihre Positionen in einem solchen Rahmen zu vertreten. Wie gehen wir damit um? Wie schaffen wir es, dass auch die leisen Stimmen gehört werden? Wie stellen wir sicher, dass auch diejenigen, die sich vielleicht nicht so eloquent ausdrücken können, Teil des Entscheidungsprozesses sind? Hier wird deutlich, dass deliberative Demokratie kein Selbstläufer ist, sondern aktiv gestaltet und begleitet werden muss. Sozialarbeiter sind in dieser Situation gefordert, bewusst darauf zu achten, dass Machtasymmetrien die Diskussionskultur nicht prägen. Sie können beispielsweise Moderationsmethoden einsetzen, um den Raum für alle Jugendlichen gleichermaßen zu öffnen, indem sie gezielt diejenigen ansprechen, die sich weniger zu Wort melden, oder indem sie Arbeitsgruppen bilden, in denen jeder die Möglichkeit hat, seine Meinung in einem kleineren Rahmen zu äußern. Eine weitere Möglichkeit ist die Einführung eines „Sprechobjektes“, das nur die Person in der Hand hält, die gerade spricht – ein einfacher Trick, der aber dazu beiträgt, dass sich alle gehört fühlen und sich bewusst Raum nehmen können.

Ein weiterer kritischer Punkt ist die Frage, inwieweit die Ergebnisse dieser deliberativen Prozesse tatsächlich Einfluss auf die Entscheidungsfindung haben. Nicht selten engagieren sich Jugendliche, bringen Vorschläge ein und stellen am Ende fest, dass ihre Ideen zwar gehört, aber nicht berücksichtigt wurden. Hier steht die Soziale Arbeit vor der Herausforderung, echte Partizipation zu ermöglichen – und das bedeutet, dass die Ergebnisse dieser Diskussionsprozesse nach Möglichkeit auch tatsächlich umgesetzt werden sollten. Wenn die Jugendlichen beispielsweise gemeinsam beschlossen haben, dass sie abwechselnd verschiedene Aktivitäten in der Sporthalle anbieten wollen, dann sollte diese Entscheidung ernst genommen und umgesetzt werden. Nur so haben die Jugendlichen das Gefühl, dass ihre Beteiligung nicht nur symbolisch, sondern real ist.

Doch auch das hat seine Grenzen. Was passiert, wenn die Entscheidungen der Jugendlichen mit organisatorischen oder finanziellen Rahmenbedingungen kollidieren? Was, wenn der Wunsch nach einem wöchentlichen Grillabend geäußert wird, das Budget des Jugendzentrums dies aber nicht zulässt? In solchen Fällen müssen die Sozialarbeiter offen und transparent kommunizieren, warum bestimmte Dinge nicht umsetzbar sind, anstatt diese Entscheidungen stillschweigend zu ignorieren. Auch das gehört zur deliberativen Demokratie: die ehrliche Auseinandersetzung mit Grenzen und Möglichkeiten.

Mit seinem Konzept der deliberativen Demokratie fordert Habermas also letztlich dazu auf, Räume wie das Jugendzentrum nicht als Orte des Verwaltens, sondern als Orte des Gestaltens zu begreifen. Orte, an denen Jugendliche nicht nur betreut, sondern ernst genommen und in ihrer Fähigkeit gestärkt werden, ihre eigene Lebenswelt zu gestalten. Das gelingt jedoch nur, wenn wir als Fachkräfte bereit sind, unsere Macht bewusst abzugeben und die Jugendlichen wirklich mitbestimmen zu lassen – auch wenn ihre Entscheidungen nicht immer unseren Vorstellungen entsprechen. Nur so können wir sie auf ihrem Weg zu selbstbewussten, partizipativen und demokratisch denkenden Bürgern begleiten.

Fazit

Jürgen Habermas' Philosophie macht deutlich, dass Verständigung nicht einfach geschieht, sondern bestimmten Bedingungen unterliegt. In der Sozialen Arbeit zeigt sich das täglich. Fachkräfte stehen zwischen den Anforderungen eines Systems, das Effizienz verlangt, und der Lebenswelt der Menschen, die individuelle Unterstützung benötigen.

Die Diskursethik erinnert uns daran, dass Entscheidungen nicht über, sondern mit den Betroffenen getroffen werden sollten. Kommunikatives Handeln fordert dazu auf, Manipulation zu vermeiden und aufrichtig nach gemeinsamen Lösungen zu suchen. Die deliberative Demokratie zeigt, dass Partizipation nur dann ernst gemeint ist, wenn sie Einfluss auf Entscheidungen hat.

Die Herausforderung besteht darin, Räume zu schaffen, in denen Verständigung möglich ist – auch unter schwierigen Bedingungen. Soziale Arbeit kann nicht immer ideale Dialoge herstellen, aber sie kann Rahmenbedingungen hinterfragen und gestalten. In dieser Auseinandersetzung entscheidet sich, ob sie Verwaltungshandeln bleibt oder einen gesellschaftlichen Unterschied macht.

10.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken

1. Kommunikatives Handeln vs. strategisches Handeln in der Praxis Sozialer Arbeit

Wie können Sozialarbeitende sicherstellen, dass sie nicht in eine instrumentelle oder strategische Kommunikation abrutschen, in der das Ziel nicht Verständigung, sondern Durchsetzung eigener Interessen ist? Welche

konkreten Methoden oder Gesprächstechniken fördern einen offenen, dialogischen Austausch mit Klienten? In welchen institutionellen Kontexten besteht die Gefahr, dass bürokratische oder ökonomische Zwänge das kommunikative Handeln erschweren?

2. Macht und Kommunikation: Reflexion von Ungleichgewichten

Inwieweit beeinflussen Machtverhältnisse die Kommunikation in der Sozialen Arbeit? Sozialarbeitende stehen oft in einer Position, in der sie über Ressourcen oder Zugänge entscheiden, während ihre Klientinnen und Klienten auf Unterstützung angewiesen sind. Wie können sie sicherstellen, dass diese asymmetrische Ausgangslage nicht zu einer Bevormundung führt? Welche Strategien gibt es, um Machtgefälle bewusst zu reflektieren und eine gleichberechtigte Verständigung zu ermöglichen?

3. Kolonialisierung der Lebenswelt: Herausforderungen und Gegenstrategien

In welchen Bereichen der Sozialen Arbeit besteht die Gefahr, dass institutionelle Logiken die Lebenswelt von Klientinnen und Klienten durchdringen und überformen? Wann wird aus Hilfe eine stille Disziplinierung? Welche Mechanismen erkennen Sozialarbeitende als Indikatoren dafür, dass das System die individuelle Perspektive der Betroffenen untergräbt? Und wie kann aktiv gegengesteuert werden, um die Autonomie der Menschen zu schützen?



Quellen und weiterführende Literatur

Quellen

- Habermas, J. (1962): Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag.
- Habermas, J. (1973): Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Weiterführende Literatur

- Greve, J. (2009): *Jürgen Habermas: Eine Einführung*. Stuttgart: UTB.
- Iser, M. & Strecker, D. (2022): *Jürgen Habermas zur Einführung*. 3., ergänzte Aufl. Hamburg: Junius Verlag.

11. Sinn: Viktor Frankl

Hat man sein Warum? des Lebens, so verträgt man sich fast mit jedem Wie?

Friedrich Nietzsche¹⁵

Im Gegensatz zum Tier sagt dem Menschen kein Instinkt, was er muss. Und im Gegensatz zum Menschen in früheren Zeiten sagt ihm keine Tradition mehr, was er soll. Und nun scheint er nicht mehr recht zu wissen, was er eigentlich will.

Viktor Frankl¹⁶



Eine kurze Geschichte zum Einstieg (frei nach Elisabeth Lukas): Himmel oder Hölle?

Ein Mann wacht nach seinem Tod im Jenseits auf. Da er kein besonders moralisches Leben geführt hat, erwartet er die Hölle. Allerdings ähnelt der Ort, an dem er sich wiederfindet, eher seiner Vorstellung des Paradieses: Palmen, Meer, angenehme Temperaturen usw. Ein Diener erklärt ihm zudem, dass er nichts weiter zu tun hat, er könne sich den ganzen Tag ausruhen, essen was er möchte usw. Zuerst freut sich der Mann ob dieses vermeintlich guten Loses – aber bald schon wird ihm langweilig und er bittet um eine Aufgabe. Der Diener winkt ab – das sei das Einzige, was er ihm hier nicht bieten könnte. Der Mann schluckt das erst hinunter, die Langeweile wird aber immer quälender und schließlich unerträglich. Er fragt sich, wie das jetzt weitergehen solle – so ganz ohne jede sinnvolle Beschäftigung. „Das Paradies habe ich mir anders vorgestellt, das kommt mir hier eher wie die Hölle vor!“, platzt es schließlich aus ihm heraus. Darauf der Diener: „Ja, was glauben Sie denn, wo Sie hier sind?“

11.1. Sinn als Thema in der Philosophie

Wenn es eine Frage gibt, die wie keine andere für philosophische Reflexion steht, dann ist es wohl die Frage nach dem Sinn des Lebens. Und auch in der Sozialen Arbeit spielt sie eine wichtige – und lange Zeit unterschätzte – Rolle. Ganz gleich, ob wir mit suchtkranken Menschen arbeiten, die sich fragen, warum sie künftig auf ihren Rausch verzichten sollen, mit Jugendlichen in Orientierungskrisen am Übergang zum Erwachsenwerden oder mit älteren Menschen, die sich nach dem Eintritt in den Ruhestand fragen, was jetzt noch

¹⁵ Nietzsche (1889), 12. Aphorismus

¹⁶ Frankl, V. (1977) S. 24.

kommen mag – Sinnfragen schwingen fast immer im Hintergrund mit und werden oft als krisenhaft und belastend erlebt.

Die Sinnfrage ist die Reflexionsfrage schlechthin. Sie stellt unser eigenes Leben, unsere Überzeugungen und Werte von Zeit zu Zeit radikal infrage. Kein Wunder also, dass sich in der Geschichte der Philosophie fast alle großen Denker mit diesem Thema auseinandergesetzt haben. Im Folgenden sollen einige dieser Positionen vorgestellt werden, wobei natürlich eine sehr selektive Auswahl nicht zu vermeiden ist. Beginnen wir in der Antike mit dem vielleicht bekanntesten philosophischen Gedankenexperiment überhaupt.

Platon: Das Höhlengleichnis

Platon (427–347 v. Chr.) beschäftigte sich mit nahezu allen großen philosophischen Fragen, darunter auch – meist indirekt – mit dem Sinn des Lebens und dem Wesen der Wirklichkeit. Eines seiner bekanntesten Werke, „Der Staat“ (Politeia), haben wir schon mehrfach in diesem Buch angesprochen. Wie bei allen überlieferten Werken Platons handelt es sich dabei um einen verschriftlichten Dialog, den Sokrates mit einem oder mehreren seiner Schüler führt. Bis heute ist umstritten, ob es sich dabei um authentische Positionen des Sokrates handelt (der selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat) oder ob Platon seinem großen Lehrer hier die Worte in den Mund gelegt hat. In insgesamt zehn Abschnitten entwickelt Platon seine Gedanken zur idealen Staatsform und spricht dabei vielfältige Themen an, darunter auch erkenntnistheoretische Überlegungen. Eine der bekanntesten Stellen in der „Politeia“ ist das sogenannte *Höhlengleichnis*, vielleicht das bekannteste Gedankenexperiment aller Zeiten. Es liefert einen tiefen Einblick in Platons Vorstellungen über unser menschliches Erkenntnisvermögen und behandelt, wenngleich eher beiläufig, auch die Frage nach dem Sinn des Lebens.

Im Höhlengleichnis werden Menschen beschrieben, die seit ihrer Geburt in einer Höhle leben und mit dem Rücken zum Eingang gefesselt sind. Sie können nur die Höhlenwand vor sich sehen, auf die Schatten von Gegenständen projiziert werden, die hinter ihnen vorbeiziehen. Diese Schatten sind für die Gefangenen die einzige Realität, die sie kennen.

Platon verwendet dieses Gleichnis, um den Unterschied zwischen der Welt der Sinne und der Welt der Ideen zu verdeutlichen. Die Schatten an der Höhlenwand stehen für die trügerische Wahrnehmung der physischen Welt, während die Gegenstände, die die Schatten werfen, die höheren, unveränderlichen Ideen symbolisieren. Die Gefangenen, die die Schatten für die Realität

halten, stellen Menschen dar, die sich nur auf ihre Sinne verlassen und keine philosophische Einsicht haben.

Eines Tages wird einer der Gefangenen befreit und entdeckt die Quelle der Schatten. Er erkennt, dass die wahrgenommene Welt nicht die wahre Wirklichkeit ist. Er wird aus der Höhle ins Sonnenlicht geführt und erkennt so die wahre Natur der Dinge. In Platons Gleichnis symbolisiert die Sonne das Gute und Wahre, das höchste Prinzip, das allem Sein und Sinn zugrunde liegt.

Das Höhlengleichnis zeigt somit, wie sich eine Sinnordnung grundlegend wandeln kann, wenn man erkennt, dass die scheinbare Wirklichkeit trügerisch ist. Laut Platon liegt der Sinn des Lebens nicht in der physischen Welt, sondern in der Welt der Ideen. Der Aufstieg aus der Höhle symbolisiert den philosophischen Erkenntnisprozess, der zur Einsicht in die wahre Natur der Dinge und zu einem tieferen Verständnis des Guten führt.

Platon argumentiert, dass der eigentliche Sinn des menschlichen Lebens letztlich darin besteht, das wahre Wesen der Wirklichkeit zu erkennen und danach zu streben, das Gute zu verwirklichen. Diese Erkenntnis kann nur durch philosophische Reflexion und intellektuelle Anstrengung erlangt werden. Der Prozess der Erkenntnis ist eine transformierende Erfahrung, die den Einzelnen aus dem Dunkel der Unwissenheit in das Licht des Wissens und der Weisheit führt – und genau darin, so kann man Platon hier mit guten Gründen interpretieren, liegt der Sinn des Lebens: diesen Weg der Erkenntnis zur Weisheit zu gehen.

Aristoteles: Eudaimonia

Aristoteles (384–322 v. Chr.) widmete sich – ähnlich wie Platon – der Sinnfrage eher indirekt, etwa in der *Nikomachischen Ethik*. Für ihn lag der Schlüssel auch hier in der *Eudaimonia*, die im dritten Kapitel ja bereits ausführlich behandelt wurde. Im Gegensatz zu unserem heutigen Verständnis von Glück verstand er darunter keinen vorübergehenden Zustand, sondern eine Daseinsform, die sich in der Entfaltung der eigenen Fähigkeiten und der Ausübung von Tugenden manifestiert. Er ging davon aus, dass wahres Lebensglück durch ein Handeln im Einklang mit der eigenen Vernunft und den inneren Anlagen entsteht.

Stellen wir uns eine Musikerin vor, die ihr Instrument mit Hingabe und Perfektion spielt. Es ist nicht allein ihr Talent, das sie so meisterhaft macht, sondern auch die jahrelange Übung, der innere Drang, besser zu werden, und

das ständige Ringen um die ideale Interpretation. In dieser Hingabe an ihr Tun verwirklicht sie etwas von dem, was Aristoteles mit Eudaimonia meinte: eine Form von Sinn, die nicht gegeben ist, sondern durch bewusstes Streben erreicht wird.

Seneca und nochmal Epiktet: Sinn durch innere Freiheit

Doch was, wenn äußere Umstände das Leben erschweren? Hier kann uns die stoische Philosophie, die Stoa, weiterhelfen, die ganz andere Antworten auf die Sinnfrage fand. Seneca (4 v. Chr. – 65 n. Chr.) erkannte, dass äußere Dinge – Besitz, Ansehen, Macht – immer unsicher sind. Anstatt sich darauf zu verlassen, richtete er seinen Blick auf die innere Haltung. Das Leben, so Seneca, bietet keine Gewissheiten, aber wir können entscheiden, wie wir darauf reagieren. Wer den Wechselfällen des Schicksals mit Gelassenheit begegnet und sich im Angesicht von Verlust und Schmerz treu bleibt, findet eine innere Freiheit, die unabhängig von äußeren Bedingungen Bestand hat und uns ein Gefühl der Sinnhaftigkeit unseres eigenen Lebens schenken kann.

Epiktet (um 50–135 n. Chr.), in jungen Jahren ein Zeitgenosse Senecas, spitzte diesen Gedanken noch zu: Wir haben zwar keinen Einfluss auf das, was uns widerfährt, aber wir bestimmen, wie wir damit umgehen. Ein Beispiel? Wenn wir kritisiert werden, ist es nicht die Kritik selbst, die uns verletzt, sondern unsere Gedanken darüber. Epiktet fordert uns also auf, die Kontrolle über unsere Reaktionen zurückzugewinnen, anstatt uns von äußeren Umständen treiben zu lassen. Darin liegt ein Sinn, der in der eigenen Freiheit gründet – in der Fähigkeit, sich selbst trotz aller Widrigkeiten treu zu bleiben. Die hier anklingende Fähigkeit zur Selbstdistanzierung wird uns gleich bei der vertieften Beschäftigung mit Viktor Frankl wieder begegnen.

Anselm von Canterbury: Sinn durch göttliche Erkenntnis

Ein völlig anderes Bild vom Sinn entwirft Anselm von Canterbury (1033–1109). Er lebte im Mittelalter und vertrat eine theologische Perspektive. Für Anselm steht der Sinn des Lebens in der Erkenntnis Gottes. Es geht nicht darum, menschliche Fähigkeiten zu entfalten oder innere Ruhe zu finden, sondern darum, an einer göttlichen Wahrheit teilzuhaben, die alle menschlichen Begrenzungen übersteigt. In seiner Schrift *Proslogion* entwickelt er den berühmten ontologischen Gottesbeweis, einen Versuch, Gottes Existenz rein aus der Vernunft herzuleiten. Doch was bedeutet das für die Frage nach dem Lebenssinn? Für Anselm ist das Leben ein Weg der Annäherung an das Göttli-

che, eine Suche nach einer absoluten Wahrheit, die jenseits unserer eigenen Möglichkeiten liegt.

Nietzsche: Der Übermensch als letzter Sinn

Schließlich soll in unserer kurzen Einführung an dieser Stelle noch Friedrich Nietzsche (1844–1900) genannt werden. Mit seinem provokanten Diktum „Gott ist tot“ (Nietzsche 1887, Aphorismus 125) wollte er nicht nur eine religiöse Wahrheit hinterfragen, sondern die gesamte Ordnung der Sinnvorstellungen erschüttern. Wenn es keine vorgegebenen Wahrheiten mehr gibt, was bleibt dann?

Für Nietzsche liegt der Sinn nicht darin, etwas Vorgegebenes zu erkennen, sondern selbst Werte zu schaffen. Hier setzt sein Konzept des Übermenschen an – eine Idee, die oft missverstanden wurde. Der Übermensch ist kein Herrscher über andere, sondern wird von Nietzsche als eine Art nächste Entwicklungsstufe des Menschen gesehen. Der Übermensch löst sich von fremdbestimmten Normen, erschafft sein eigenes Wertesystem und klammert sich nicht an tradierte Vorstellungen von Moral und Sinn. Nietzsche fordert uns auf, unser Leben als Kunstwerk zu betrachten, es zu gestalten und zu formen, ohne auf eine höhere Instanz zu warten, die uns den Weg weist.

Der Übermensch ist also kein statisches Ziel, sondern ein dynamischer Prozess, eine Haltung, die stetig über sich hinauswächst und die Sinnfrage nicht als Suche nach einer äußeren Wahrheit versteht, sondern als aktive Gestaltung des eigenen Daseins.

Viktor Frankl und der Wille zum Sinn

Im Gegensatz dazu steht Viktor Frankl, der nach seinen Erfahrungen in den Konzentrationslagern des Zweiten Weltkriegs eine völlig andere Sicht auf den Sinn des Lebens entwickelte. Während Nietzsche die eigene Sinnstiftung in den Vordergrund stellte, postulierte Frankl, dass der Sinn oft in Momenten des Leidens, der Verzweiflung und der äußersten Hilflosigkeit sichtbar wird. Darüber hinaus vertritt Frankl eine objektivistische Sicht auf Sinn. Dieser richtet sich an die einzelne Person in einer bestimmten Situation und kann von ihr ergriffen werden – oder auch nicht.



Denkanstoß

Stell dir vor, du kommst zu einer Kreuzung mit defekter Ampel und siehst eine gebrechliche alte Frau, die offenkundig Hilfe benötigt, um die Straße gefahrenlos zu überqueren. Du überlegst, ihr zu helfen, obwohl du selbst in Eile bist. Frankl würde darin eine objektive Sinn-Situation sehen: der Frau deine Hilfe anzubieten. Wenn du die Situation ergreifst, erfüllst du den objektiven Sinngehalt dieser Situation. Wenn du die Situation nicht ergreifst, verfehlst du den Sinn dieser Situation – ein für alle Mal.

Die Geschichte zu Beginn dieses Kapitels von dem Mann, der im Jenseits aufwacht und schnell erkennt, dass seine vermeintliche Ruhe unerträglich sinnlos ist, bringt die Essenz der Sinnfrage auf eindrückliche Weise auf den Punkt: Ohne Aufgabe, ohne Ziel und ohne Bedeutung im Handeln wird selbst das vermeintliche Paradies zur Hölle. Die Geschichte erinnert uns daran, dass Sinn keine philosophische Abstraktion ist, sondern eine existentielle Notwendigkeit. Menschen benötigen Herausforderungen, Ziele und Werte, um sich als lebendig und verbunden zu erleben.

Während die Antike den Sinn in der Erkenntnis oder der Tugendhaftigkeit suchte, das Mittelalter in der Annäherung an das Göttliche und die Moderne mit Nietzsche den Sinn zur individuellen Gestaltungsaufgabe erklärte, fügt Viktor Frankl dieser Diskussion eine mutige Perspektive mit objektivem Anspruch hinzu. Sein Leben und Denken, geprägt von den Extremsituationen der vier Konzentrationslager, die er überlebte, zeigen, dass Sinn selbst dort gefunden werden kann, wo scheinbar alle äußeren Möglichkeiten fehlen. Diese Haltung und ihre Entstehung verstehen wir besser, wenn wir uns nun Frankls Biografie und den historischen Kontext, der ihn prägte, genauer anschauen.

11.2. Viktor Frankl: Biografie und historischer Kontext

Viktor Emil Frankl (1905–1997) war ein österreichischer Neurologe und Psychiater sowie der Begründer der Logotherapie. Als Überlebender des Holocaust wurde er zu einem der bedeutendsten Denker und Zeitzeugen des 20. Jahrhunderts. Sein Leben ist ein eindrucksvolles Zeugnis menschlicher Widerstandskraft und der Suche nach Sinn, selbst unter schwierigsten Bedingungen. Gerade dieser biografische Hintergrund verleiht seinen Ideen bis heute eine außergewöhnliche Wirkung.

Frankl wurde am 26. März 1905 in Wien als Sohn jüdischer Eltern geboren. Sein Vater Gabriel Frankl war Beamter im österreichischen Sozialministerium, seine Mutter Elsa stammte aus Prag. Er hatte zwei Geschwister: einen älteren Bruder namens Walter und eine jüngere Schwester namens Stella. Die Familie lebte in einfachen Verhältnissen, legte aber großen Wert auf Bildung und geistige Auseinandersetzung. Schon als Jugendlicher zeigte Frankl eine außergewöhnliche intellektuelle Begabung und ein tiefes Interesse an den großen Fragen der menschlichen Existenz.

Bereits mit 16 Jahren trat er schriftlich mit Sigmund Freud in Kontakt und sandte ihm eine eigene Arbeit zu psychoanalytischen Themen zu. Freud war von Frankls Talent so beeindruckt, dass er die Arbeit 1924 in der Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse veröffentlichte. Während seines Medizinstudiums an der Universität Wien, welches er 1930 abschloss, wandte er sich zunehmend den Lehren Alfred Adlers zu. Später distanzierte er sich jedoch von dessen Individualpsychologie und entwickelte in den 1930er Jahren eine eigene therapeutische Richtung: die Logotherapie und Existenzanalyse.

Neben seiner akademischen Laufbahn arbeitete Frankl in verschiedenen psychiatrischen Kliniken, insbesondere mit schwer depressiven und suizidgefährdeten Menschen. Von 1933 bis 1937 leitete er ein Jugendberatungsprogramm, das vielen Jugendlichen in der wirtschaftlich und politisch angespannten Zeit der Ersten Republik Österreich Hoffnung und Perspektiven bot.

Mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten verschärfte sich die Situation für jüdische Intellektuelle in Wien. Trotz der Möglichkeit, in die USA zu emigrieren, entschied sich Frankl bewusst dafür, in Österreich zu bleiben, um seine Eltern nicht im Stich zu lassen. 1942 wurden er und seine Eltern gemeinsam nach Theresienstadt deportiert. Später folgten die Lager Auschwitz und Dachau. Während dieser Zeit verlor er fast seine gesamte Familie: Seine Eltern wurden in Konzentrationslagern ermordet, ebenso sein Bruder. Seine Frau Tilly, die er 1941 geheiratet hatte, starb im Lager Bergen-Belsen. Nur seine Schwester Stella, die rechtzeitig nach Australien fliehen konnte, überlebte.

Nach seiner Befreiung 1945 kehrte Frankl nach Wien zurück, gezeichnet von den Erlebnissen im Konzentrationslager, aber entschlossen, seine Erkenntnisse in eine Form zu bringen, die anderen Menschen helfen konnte. In nur neun Tagen schrieb er sein erstes und nach wie vor bekanntestes Werk *Ein Psycholog erlebt das KZ*, das 1946 im Verlag für Jugend und Volk in Wien veröffentlicht

wurde¹⁷. In diesem Buch verband er seine eigenen Erfahrungen mit den philosophischen Grundgedanken seiner Logotherapie und entwickelte daraus eine neue Perspektive auf das menschliche Leiden.

Das Buch wurde in den folgenden Jahrzehnten zu einem Welterfolg und legte den Grundstein für Frankls weitere Karriere. Seine zentrale Botschaft, dass der Mensch auch unter extremsten Bedingungen einen Sinn finden und dadurch überleben kann, machte das Werk zu einem zeitlosen Klassiker.

In den folgenden Jahren etablierte Frankl die Logotherapie als eigenständige Therapieschule (Frankl 1946a). Er veröffentlichte zahlreiche Bücher und hielt weltweit Vorträge, in denen er seine Auffassung vom Menschen als sinnstiftendes Wesen vermittelte.

Ein zentrales Anliegen Frankls war es, die Bedeutung des menschlichen Geistes und der persönlichen Werte in den Heilungsprozess einzubeziehen. Er argumentierte, dass viele psychische Erkrankungen nicht allein auf psychische oder biologische Ursachen zurückzuführen seien, sondern auf ein existenzielles Vakuum, eine tiefe Sinnlosigkeit, die Menschen krank machen könne. In dieser Hinsicht unterschied sich Frankls Ansatz grundlegend von den traditionellen psychotherapeutischen Schulen seiner Zeit.

Viktor Frankl war bis ins hohe Alter ein aktiver und produktiver Denker. Er lehrte an der Universität Wien und war Gastprofessor an zahlreichen Universitäten in den USA, darunter Harvard und Stanford. Seine Philosophie der Sinnfindung inspirierte Generationen von Menschen und ist bis heute von großer Bedeutung – nicht nur in der Psychotherapie, sondern auch in der Philosophie, Pädagogik und zunehmend auch in der Sozialen Arbeit (vgl. z. B. Nathschläger 2023 und Batz 2022).

Frankls Bücher wurden in mehr als 30 Sprachen übersetzt und die Logotherapie wird in vielen Ländern praktiziert. Frankls Vermächtnis bleibt ein Aufruf, auch in den schwierigsten Momenten des Lebens nicht aufzugeben, sondern nach dem zu suchen, was unserem Dasein einen Sinn gibt.

Am 2. September 1997 starb Frankl im Alter von 92 Jahren in Wien.

17 Die spätere, überarbeitete Ausgabe erschien 1982 unter dem Titel *...trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* im Deutschen Taschenbuch Verlag in München.

11.3. Zentrale Begriffe und Konzepte

Die Philosophie Viktor Frankls und sein therapeutischer Ansatz, die Logotherapie, basieren auf einer Reihe miteinander verbundener Schlüsselbegriffe, die im Folgenden skizziert werden.

Der Wille zum Sinn

Eine zentrale Grundlage des Franklschen Denkens ist der Wille zum Sinn. Im Gegensatz zu Sigmund Freuds *Willen zur Lust*, der den Menschen vor allem durch seine Triebhaftigkeit bestimmt sieht, und Alfred Adlers *Willen zur Macht*, der den Menschen vor allem durch seinen Geltungsdrang nach Überwindung eines Minderwertigkeitsgefühls bestimmt sieht, sah Frankl den Menschen in erster Linie durch Sinn in seinem Handeln motiviert. Er argumentierte, dass der Mensch in seinem Innersten immer nach einem höheren Sinn, nach einer Bedeutung für sein Leben strebt – auch wenn die äußeren Umstände dieses Streben erschweren oder behindern.

Es ist kein Zufall, dass Frankl gerade in der existentiellen Grenzerfahrung des Konzentrationslagers in dieser Erkenntnis bestätigt wurde: Er beobachtete, wie Menschen, die einen klaren Lebenssinn, ein „Warum“, hatten, auch unter unmenschlichen Bedingungen erstaunliche Kräfte mobilisieren konnten, um zu überleben, während andere, die diesen Sinn nicht mehr sahen, sich selbst aufgaben. Es ist also dieser Wille zum Sinn, der den Menschen auch dann noch ein Ja zum Leben sagen lässt, wenn alles andere versagt.

Existenzielle Leere und noogene Neurosen

Ein weiterer zentraler Begriff ist das *existenzielle Vakuum*, ein Zustand innerer Leere und Sinnlosigkeit, den viele Menschen in der modernen Gesellschaft erleben. In einer Zeit, in der traditionelle Werte und Orientierungen vielfach verloren gegangen sind, stehen viele Menschen vor der Herausforderung, ihren eigenen Weg zu finden – und scheitern oft daran. Diese innere Leere kann laut Frankl zu noogenen Neurosen führen – psychische Störungen, die sich nicht allein durch biologische oder psychologische Faktoren erklären lassen, sondern aus einem tiefen Gefühl des Sinnverlustes und der Orientierungslosigkeit resultieren.

Für Frankl ist diese existentielle Leere eines der Hauptprobleme unserer Zeit. Sie äußert sich in Langeweile, Suchtverhalten, Depressionen oder einem Gefühl der Leere und Sinnlosigkeit. Die Logotherapie hat es sich zur Aufgabe

gemacht, Menschen in diesem Zustand zu begleiten und ihnen zu helfen, wieder einen Sinn in ihrem Leben zu entdecken, der über das reine Streben nach Lust oder materiellen Gütern hinausgeht.

Der Mensch als verantwortliches Wesen

Für Frankl ist der Mensch seinem Wesen nach ein freies und verantwortliches Wesen. Diese Freiheit bedeutet jedoch nicht Beliebigkeit, sondern trägt eine große Verantwortung in sich: die Verantwortung, eigene Entscheidungen zu treffen und dem eigenen Leben eine Richtung zu geben. Zwischen Reiz und Reaktion, so Frankl, liegt der Raum, in dem der Mensch seine Haltung und seine Handlungsmöglichkeiten wählen kann. Hier, in dieser Wahlfreiheit, zeigt sich die Würde des Menschen – und damit auch seine Möglichkeit, Sinn zu finden.

Ein Mensch, der Verantwortung für sein Leben übernimmt, erkennt, dass er nicht nur Opfer äußerer Umstände ist, sondern in jedem Augenblick die Freiheit hat, seine Reaktion und Haltung zu wählen. Selbst unter extremen Bedingungen, wie Frankl eindrücklich gezeigt hat, bleibt dem Menschen diese Freiheit erhalten. Diese Erkenntnis macht die Logotherapie zu einem zutiefst emanzipatorischen Ansatz: Sie ermutigt den Einzelnen, Verantwortung zu übernehmen und aktiv nach Sinn zu suchen, anstatt sich von äußeren Umständen bestimmen zu lassen.

Sinnsuche durch Werte und Ziele

Frankl identifizierte drei wesentliche Wege, auf denen Menschen Sinn im Leben finden können: Gestaltungswerte, Erlebniswerte und Einstellungswerte.

1. Schöpferische Werte manifestieren sich in dem, was wir durch unsere Arbeit, unsere Kunst oder unser Engagement in die Welt bringen. Es ist der Akt des Schaffens, des Gebens, des Hinterlassens eines Beitrags, der dem Leben Sinn verleiht. Ein Wissenschaftler, der mit Leidenschaft forscht, oder ein Künstler, der sich in seinem Werk ausdrückt, findet hier seinen Sinn.
2. Erlebniswerte beziehen sich auf die Fähigkeit, die Welt in ihrer Schönheit und Tiefe wahrzunehmen: in den Beziehungen zu anderen Menschen, in der Natur, in der Musik oder in der Kunst. Es ist der Sinn, der aus der intensiven Erfahrung des Lebens erwächst, sei es in einem Moment tiefer Liebe oder beim Betrachten eines Sonnenuntergangs.
3. Einstellungswerte liefern jene Form von Sinn, die entsteht, wenn der Mensch trotz unabänderlichen Leids erkennt, dass er eine Haltung zu sei-

nem Schicksal einnehmen kann. Denn auch dort, wo sich – vielleicht wegen schwerer Krankheit oder anderer unbeeinflussbarer Umstände – keine Schöpfungs- und Erlebniswerte mehr verwirklichen lassen, hat der Mensch immer noch die Freiheit, eine sinnvolle Einstellung zu seinen Umständen einzunehmen. Hier sehen wir eine klare Parallele zur stoischen Philosophie.

Selbsttranszendenz und Selbstdistanzierung sind zentrale Fähigkeiten des Geistes.

Ein wesentlicher Aspekt in Frankls Denken ist die Fähigkeit zur *Selbsttranszendenz*. Er versteht darunter die Möglichkeit des Menschen, über sich selbst hinauszugehen und sich einem größeren Ganzen, einer Aufgabe, einem geliebten Menschen oder einer Idee zuzuwenden. Der Mensch findet seinen tiefsten Sinn nicht, indem er auf sich selbst fixiert bleibt, sondern indem er sich öffnet und auf etwas außerhalb seiner selbst ausrichtet. So kann ein Mensch beispielsweise im Dienst an anderen oder im Streben nach einem höheren Ziel seine eigene Existenz bereichern und erweitern.

Eng damit verbunden ist der Begriff der *Selbstdistanzierung*. Frankl verstand darunter die Fähigkeit, sich selbst aus einer gewissen Distanz zu betrachten, sich kritisch zu hinterfragen und sich nicht von den eigenen Emotionen, Trieben oder Ängsten überwältigen zu lassen. Diese Fähigkeit ermöglicht es dem Menschen, aus festgefahrenen Mustern auszubrechen, neue Perspektiven einzunehmen und sich aktiv für eine sinnvolle Haltung oder Handlung zu entscheiden. Frankl soll oft gesagt haben: „Ich muss mir von mir selbst nicht alles gefallen lassen.“ Damit meinte er, dass er nicht identisch mit seinen Befindlichkeiten auf psychischer Ebene ist, sondern sich zu diesen eben auch verhalten kann – sinnvoll verhalten kann.

Drei zentrale Methoden

Die Logotherapie bietet praktische Methoden, um Menschen bei der Sinnfindung zu unterstützen. Diese basieren auf den genannten Konzepten der Selbsttranszendenz und Selbstdistanzierung.

Die Methode der *Paradoxen Intention* nutzt die Fähigkeit zur humorvollen Selbstdistanzierung, um die Macht einer Angst oder Zwangsvorstellung zu brechen. Ein Beispiel: Jemand, der unter der Angst leidet, in der U-Bahn ohnmächtig zu werden, könnte sich humorvoll wünschen: „Ach, würde ich doch jetzt in Ohnmacht fallen, um die gelangweilten Fahrgäste zu unterhalten!“ In dem Moment, in dem er sich das vorstellt und darüber lachen muss, distan-

ziert er sich von seiner Angst, denn es ist unmöglich, gleichzeitig zu lachen und Angst zu haben. Durch diese absurde Übertreibung verliert die Angst ihre Macht, und der Betroffene gewinnt die Kontrolle über seine Reaktionen zurück. Die Methode funktioniert – gerade bei vielen unbegründeten Ängsten – wirklich und zeigt die geistige Dimension des Menschen, der eben kraft seiner geistigen Dimension in der Lage ist, sich von Gefühlen, Trieben oder eingefahrenen Überzeugungen zu lösen.

Die Methode der *Dereflexion* basiert auf der Fähigkeit zur Selbsttranszendenz und hilft Menschen, die sich zu sehr auf sich selbst und ihre Probleme konzentrieren, ihre Aufmerksamkeit auf etwas außerhalb ihrer selbst zu richten. Beispielsweise kann eine Person, die unter sozialen Ängsten leidet, ermutigt werden, sich darauf zu konzentrieren, wie sie anderen in einem Gespräch Freude bereiten oder ihnen etwas Wertvolles schenken kann. Durch die Konzentration auf den anderen statt auf die eigene Unsicherheit wird die Fixierung auf das Problem gelöst und eine neue Erfahrung ermöglicht.

Frankl und seine bekannteste Schülerin Elisabeth Lukas berichten in ihren Büchern von vielen Patienten, denen mit der Methode der *Dereflexion* geholfen werden konnte. Ein besonders einprägsames Beispiel betraf einen Vater, der nach dem Tod eines seiner Kinder in eine tiefe Lethargie und depressive Verstimmung geriet und kaum noch fähig war, sich von seiner Couch zu erheben. Bis eines Tages sein noch lebender Sohn ihn bat, mit ihm einen Modellbausatz für ein Boot zusammenzubauen. Die konzentrierte Zusammenarbeit mit seinem Sohn half dem Mann, sich zum ersten Mal seit dem Tod des anderen Kindes aus seiner lethargischen Haltung herauszuarbeiten. Nach getaner Arbeit bescherte ihm das ein Sinngefühl, weil er sich in dieser Zeit ganz und gar seinem noch lebenden Kind und dem Bootsbau widmete – nach Frankl also ein objektiver Sinngehalt, bestehend aus Schöpfungs- und Erlebniswerten.

Die von Elisabeth Lukas entwickelte Methode der *Einstellungsmodulation* (vgl. z. B. Lukas 2023) baut auf Viktor Frankls Überzeugung auf, dass der Mensch auch unter widrigsten Bedingungen die Freiheit behält, seine innere Haltung zu wählen. Sie betont, dass nicht allein die äußeren Umstände über das Erleben von Leid oder Sinn entscheiden, sondern die eigene Perspektive darauf. Lukas hebt hervor, dass negative Einstellungen oft mehr Leid verursachen als die Situation selbst. Wer sein Schicksal ausschließlich als Last begreift, bleibt in Ohnmacht und Resignation gefangen. Durch eine bewusste Modulation der Einstellung kann jedoch selbst in schwierigen Lebenslagen eine neue Deutung gefunden werden, die Orientierung und Sinn ermöglicht. Dieser

Ansatz zielt nicht auf schlichten Optimismus ab, sondern auf eine aktive Auseinandersetzung mit dem Erlebten. Die Fähigkeit, einen neuen Blickwinkel einzunehmen, eröffnet einen Spielraum für persönliches Wachstum und kann dazu beitragen, auch schwierige Erfahrungen in einen sinnvollen Zusammenhang zu stellen.

11.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit

Die Logotherapie Viktor Frankls und ihre zentralen Konzepte bieten nicht nur theoretische, sondern vor allem praktische Impulse für die Soziale Arbeit. Sie helfen uns dabei, existenzielle Fragen, die uns von unseren Klienten in Gesprächen mitgeteilt werden, ernst zu nehmen – auch wenn diese nicht immer explizit formuliert werden.

Sinnsuche in der Sozialen Arbeit?

Viele Menschen, die in der Sozialen Arbeit Unterstützung suchen, leiden nicht nur unter äußeren Problemen, sondern auch unter einem Mangel an Orientierung und Sinn. Ein junger Mann, der nach Jahren in einer Jugendhilfeeinrichtung plötzlich auf sich allein gestellt ist, kämpft auf den ersten Blick vor allem mit Wohnungssuche und Bewerbungen. Doch oft liegt das eigentliche Problem woanders: Wofür steht er morgens auf? Was gibt seinem Leben eine Richtung? Für wen oder was lohnt es sich zu leben? Ohne eine innere Vorstellung davon, wohin der eigene Weg führen soll, bleibt jedes äußere Ziel fragwürdig.

Es hängt maßgeblich davon ab, ob Fachkräfte willens und in der Lage sind, eine existenzielle Not bei Klienten zu erkennen – ja, ob diese Not überhaupt ins Blickfeld des stressigen Berufsalltags gelangt.

Frankl beschreibt die zunehmende Sinnleere vieler Menschen, wie bereits erwähnt, als existentielles Vakuum. Sozialarbeiter begegnen diesem Zustand täglich: einer älteren Frau, die nach dem Tod ihres Partners keinen Lebenssinn mehr sieht, einem Jugendlichen, der sich durch Perspektivlosigkeit in riskantes Verhalten flüchtet, oder einem Langzeitarbeitslosen, für den der Verlust seiner beruflichen Rolle auch ein Verlust an Identität bedeutet.

Hier geht es nicht darum, mit schnellen Lösungen zu kommen oder Trostfloskeln zu verteilen. Es geht vielmehr darum, gemeinsam nach Anknüpfungspunkten zu suchen, die Sinn wieder erfahrbar machen. Ein Gespräch über frü-

here Leidenschaften, die bewusste Erinnerung an bewältigte Krisen oder das schrittweise Erschließen neuer Möglichkeiten – all das kann helfen, sich der eigenen Ressourcen wieder bewusst zu werden. Sinn entsteht nicht dadurch, dass er von außen vorgegeben wird, sondern dadurch, dass er entdeckt oder neu geschaffen wird.

Verantwortung und Freiheit

Eines der zentralen Prinzipien Frankls ist die Einsicht, dass der Mensch kein Getriebener seiner Umstände sein muss, sondern stets die Freiheit hat, zu eben diesen Umständen Stellung zu beziehen und sich ggf. von ihnen zu distanzieren. Das ist in der Praxis möglicherweise schwieriger umzusetzen als es sich anhört, aber es ist ein entscheidender Punkt. Menschen haben immer eine Wahl, auch wenn es nicht selten bequemer ist, diesen Umstand auszublenden.

Ein besonders herausforderndes Beispiel findet sich in der Arbeit mit Menschen, die eine Suchterkrankung überwunden haben. Viele von ihnen spüren nach der Entgiftung eine unbestimmte Leere, denn die Sucht hat nicht nur ihre Probleme betäubt, sondern auch einen Teil ihrer Identität geprägt. Es geht also nicht nur darum, *trocken* oder *clean* zu bleiben, sondern auch darum, eine neue, sinnstiftende Lebensperspektive zu entwickeln. Verantwortung zu übernehmen bedeutet in diesem Fall, sich nicht nur von der Vergangenheit zu distanzieren, sondern aktiv einen neuen Lebensentwurf zu gestalten – und dabei nicht nur von dem wegzulaufen, was war, sondern auf etwas Neues zuzugehen.

Sinnfindung durch Werte und Ziele

Frankl unterscheidet drei Wege, auf denen der Mensch Sinn erfahren kann: durch Gestaltungswerte (das eigene schöpferische Tun), durch Erlebniswerte (die Fähigkeit, Schönheit, Natur oder Kunst zu erleben) und durch Einstellungswerte (die Art, wie man sich zu unveränderlichen Situationen verhält).

Diese Kategorien lassen sich unmittelbar auf die Praxis der Sozialen Arbeit übertragen. Ein geflüchteter Lehrer, der in seinem Herkunftsland unterrichtet hat, kann seine Erfahrungen nutzen, um in Bildungsprojekten für andere Geflüchtete tätig zu sein. Eine ältere Frau, die nach dem Tod ihres Partners keinen Sinn mehr sieht, kann durch Biografie- oder Erinnerungsarbeit erkennen, dass ihr Leben bereits von Sinn erfüllt war und sie diesen in neuer Form weitertragen kann. Ein junger Mann mit Behinderung, der sich ausgeschlossen

fühlt, entdeckt durch kreative Tätigkeiten oder ehrenamtliches Engagement eine neue Art, sich mit anderen zu verbinden, und generiert damit im Sinne Frankls sowohl Gestaltungs- als auch Erlebniswerte.

Sinn ist dabei nie abstrakt, sondern zeigt sich im konkreten Erleben und Tun. Die Aufgabe der Sozialen Arbeit ist es nicht, diesen Sinn vorzugeben, sondern Menschen auf ihrer Suche nach Sinn zu begleiten und zu unterstützen.

Frankl beschreibt den Menschen als ein Wesen, das sich nicht nur mit sich selbst beschäftigt, sondern in der Fähigkeit zur Selbsttranszendenz über sich hinauswächst. Das zeigt sich besonders in Krisensituationen: Wer in seinem eigenen Leid gefangen ist, findet oft erst wieder Halt, wenn er sich einer Aufgabe oder einer Beziehung widmet, die über die eigene Not hinausgeht.

Ein Beispiel: Ein Mann gerät nach dem plötzlichen Tod seiner Frau in tiefe Verzweiflung und zieht sich zunächst völlig zurück. Das Leben erscheint ihm sinnlos, jeder Tag eine Wiederholung des vorherigen. Erst als er beginnt, sich um seinen Enkel zu kümmern, mit ihm Zeit zu verbringen, ihm vorzulesen und ihn zum Fußballtraining zu begleiten, verändert sich etwas. Der Schmerz bleibt, doch er steht nicht mehr allein im Zentrum. Durch die Verantwortung für ein anderes Leben gewinnt er wieder einen Anker, einen Sinn, der über seine eigene Trauer hinausweist – auf einen objektiven Sinngehalt hin.

Selbstdistanzierung spielt hierbei eine zentrale Rolle: die Fähigkeit, sich nicht vollständig mit der eigenen Krise zu identifizieren, sondern eine Perspektive darauf zu gewinnen. Wer einen Schritt zurücktritt, kann oft klarer sehen – und genau diese Fähigkeit kann gefördert werden.

Fazit: Soziale Arbeit als Begleitung auf der Sinnsuche

Frankls Ansatz zeigt, dass Hilfe nicht nur bedeutet, Probleme zu lösen, sondern Menschen dabei zu unterstützen, Sinn im Leben zu finden. Denn laut Frankl ist es der Wille zum Sinn, der uns Menschen in all unserem täglichen Streben antreibt oder vielmehr anzieht. Triebe treiben uns an, Ziele ziehen uns an – und im Gegensatz zu Tieren können Menschen sich Werte setzen (Nietzsche) oder diese erfüllen (Scheler) und dann ihr Handeln entsprechend ausrichten. Wenn sie dies tun, erlangen sie das unbeschreibliche, tief beglückende Gefühl, ein sinnvolles Leben zu führen. Die Soziale Arbeit kann quer durch alle Handlungsfelder Räume anbieten, in denen Sinnfragen gestellt und Sinnkrisen durchlebt werden dürfen und in denen diese von den Fachkräften

ernst genommen werden. Es geht nicht darum, fertige Antworten zu liefern, sondern darum, Menschen zu ermutigen, ihre eigenen Antworten zu suchen.

11.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken

1. Sinnfindung im Alltag der Sozialen Arbeit

Sinn ist nach Frankl kein abstraktes Konzept, sondern zeigt sich in konkreten Situationen als objektive Größe. Wie können Fachkräfte der Sozialen Arbeit gezielt darauf achten, individuelle Werte und Ziele ihrer Klienten zu erkennen? Welche Methoden ermöglichen es, nicht nur Probleme zu lösen, sondern auch den Blick auf sinnstiftende Möglichkeiten zu lenken?

2. Verantwortung und Freiheit als Herausforderung

Frankl betont, dass der Mensch nicht nur frei ist, sondern auch Verantwortung für sein eigenes Leben trägt. In der Sozialen Arbeit stellt sich die Frage, wie diese Freiheit gefördert werden kann, ohne Klientinnen zu überfordern oder zu bevormunden. Wo liegen die Grenzen der Selbstverantwortung, und wie kann Unterstützung angeboten werden, ohne Abhängigkeiten zu schaffen?

3. Gemeinschaft als Quelle von Sinn

Sinn entsteht oft in Beziehungen zu anderen. Welche Rolle spielen soziale Netzwerke und Gemeinschaften in der Sinnsuche von Klientinnen und Klienten? Wie können Fachkräfte der Sozialen Arbeit dazu beitragen, dass Menschen wieder Anschluss finden, Verantwortung in ihren Beziehungen übernehmen und in sozialen Kontexten Sinn erfahren?



Quellen und weiterführende Literatur

Quellen

- Batz, M. (2022): *Logotherapie und Soziale Arbeit: Einführung in Theorie und Praxis*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Frankl, V. E. (1946): *Ein Psycholog erlebt das KZ*. Wien: Verlag für Jugend und Volk.
- Frankl, V. E. (1946a): *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Wien: Deuticke.
- Frankl, V. E. (1977): *Das Leiden am sinnlosen Leben: Psychotherapie für heute*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Frankl, V. E. (1982): *...trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nathschläger, J. (2023): *Existenzielle Soziale Arbeit*. Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt.

Nietzsche, F. (1887): *Die fröhliche Wissenschaft („La gaya scienza“)*. Neue Ausgabe mit einem Anhang: *Lieder des Prinzen Vogelfrei*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritsch.

Nietzsche, F. (1889): *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*. In: Colli, G. & Montinari, M. (Hrsg.) (1980): *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)*, Bd. 6. München/Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag / de Gruyter.

Weiterführende Literatur

Lukas, E. (2023): *Lehrbuch der Logotherapie: Menschenbild und Methoden*. 5., aktual. u. korr. Aufl. München: Profil Mchn.

Riemeyer, J. (2002): *Die Logotherapie Viktor Frankls: Eine Einführung in die sinnorientierte Psychotherapie*. 2., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. Gütersloh: Quell.

12. Nächstenliebe: Thomas von Aquin

*Das was wir aus Liebe tun, tun wir im höchsten Grade freiwillig.*¹⁸

Thomas von Aquin (?)



Gedankenexperiment zum Einstieg: Hilfe in der U-Bahn

Stell dir vor, du befindest dich in einer überfüllten U-Bahn während der Rushhour. Menschen stehen dicht gedrängt, vertieft in ihre eigenen Gedanken oder Ablenkungen – Smartphones, Musik, das monotone Rattern der Bahn. Plötzlich hörst du eine leise, unsichere Stimme: „*Entschuldigung, könnte mir jemand helfen?*“

Ein älterer Mann versucht, mit zitternden Händen seine schweren Einkaufstaschen zu halten, während er sich nach einem freien Platz umsieht. Doch die Umstehenden reagieren nicht – einige blicken weg, andere tun so, als hätten sie nichts gehört.

Du spürst einen Moment des Zögerns: Solltest du eingreifen? Es wäre eigentlich naheliegend, aber vielleicht fühlt sich jemand anderes zuständig? Schließlich entscheidest du dich doch, dem Mann zu helfen, bietest ihm eine Hand, bringst ihn zu einem Sitzplatz. Er bedankt sich mit einem aufrichtigen Lächeln.

Ein flüchtiger Augenblick, und doch bleibt etwas zurück. Nicht nur für ihn, sondern auch für dich. Denn du hast nicht einfach geholfen – du hast *den anderen* wahrgenommen. Die Begegnung war kein reines Nützlichkeitsdenken, kein kühles Abwägen von Aufwand und Nutzen. Vielmehr war es ein Akt der *Liebe*, nicht im romantischen Sinne, sondern so, wie Thomas von Aquin sie beschreibt: als eine grundsätzliche Hinwendung zum Guten, als eine Bewegung des Willens, die den anderen nicht als Mittel, sondern als Zweck sieht.

Nun die Frage: Wäre das Helfen weniger wertvoll gewesen, wenn es dir nicht spontan, sondern erst nach einem inneren Ringen eingefallen wäre? Bedeutet Nächstenliebe, immer sofort zu handeln, oder gerade auch den Widerstand in sich selbst zu überwinden? Und liegt vielleicht genau darin – in der freien, bewussten Entscheidung für das Gute – die eigentliche Größe der menschlichen Existenz?

18 Die Zuschreibung des Zitats an Thomas von Aquin ist verbreitet, eine genaue Quelle in seinen Werken ließ sich jedoch nicht nachweisen.

12.1. Nächstenliebe als Thema in der Philosophie

Der Schlusspunkt dieser Einführung in das philosophische Grundwissen der Sozialen Arbeit ist gewissermaßen ein Rückblick auf die Anfänge und Wurzeln der theoretischen Begründungen des Fachs – zumindest, wenn man dem Theorieklassiker von Engelke, Borrmann und Spatscheck (2025) folgt. Denn bereits im Hochmittelalter zeigte sich, dass viele der heutigen fachlichen Ansätze der Sozialen Arbeit tief in philosophischen und ethischen Überlegungen verwurzelt sind, die sich in der mittelalterlichen Scholastik entwickelten, später kirchenintern zu Dogmen erhoben wurden und, wie im Folgenden gezeigt werden soll, bis heute großen Einfluss ausüben.

Insofern erscheint es nicht nur sinnvoll, sondern sogar geboten, Thomas von Aquin (1225–1274) in den Kanon des philosophischen Wissens für die Soziale Arbeit aufzunehmen. Angesichts des immensen Umfangs seines schriftlichen Nachlasses sind thematisch eine Vielzahl von Themen denkbar, für die sich eine Relevanz für die Soziale Arbeit herausarbeiten ließe: Naturrecht und Moral, Verantwortung und ethisches Handeln, Gemeinwohl und Solidarität, individuelle Autonomie und soziale Pflichten, Umgang mit Leid und Ungerechtigkeit, das Spannungsfeld zwischen weltlicher Macht und geistlicher Autorität – und eben Caritas bzw. Nächstenliebe.

In gewisser Weise kann die *Nächstenliebe* als Grundpfeiler jeder ernsthaften ethischen Reflexion – nicht nur im christlichen Verständnis – angesehen werden. Doch was bedeutet es genau, den Nächsten zu lieben? Und wie unterscheidet sich diese Liebe von anderen Formen der Zuwendung und Solidarität? Diese Fragen sind komplexer, als sie auf den ersten Blick erscheinen. Bevor wir tiefer in das Denken des „Aquinaten“ (wie Thomas auch genannt wurde) einsteigen, wollen wir zwei philosophiegeschichtliche Positionen aus der Zeit vor und nach dem Mittelalter näher beleuchten. Es handelt sich dabei um den spätantiken Denker Plotin (205–270) und die französische Philosophin Simone Weil (1909–1943). Alle drei Denker haben sich direkt und indirekt mit den Themen Liebe und Nächstenliebe auseinandergesetzt. In ihren intensivsten Schaffensphasen zeigen sie zudem einen starken Hang zur Mystik. Daraus darf man schließen, dass die Beschäftigung mit dem Phänomen der (Nächsten)liebe über eine rein sinnlich-empirische Erfahrung hinausgeht.

Nächstenliebe in der Philosophie: Eine Einführung

In der Philosophie wurde der Begriff der Nächstenliebe immer wieder unterschiedlich interpretiert. Während einige Denker sie als moralische Pflicht

betonten (z. B. Immanuel Kant, Jean-Jacques Rousseau), sahen andere in ihr einen tieferen Ausdruck menschlicher Verbundenheit (z. B. Aristoteles, Martin Buber) oder eine spirituelle Verpflichtung (z. B. Augustinus, Plotin). Gerade in diesen Diskussionen zeigt sich, dass Nächstenliebe nicht einfach auf eine Frage der Moral reduziert werden darf – sie berührt den Kern menschlicher Existenz, indem sie den Einzelnen mit der Gemeinschaft verbindet und in theologischen Vorstellungen auch mit dem Göttlichen.

Plotin: Nächstenliebe als Ausdruck metaphysischer Einheit

Plotin, der im spätantiken Rom lebte und wirkte, war der bedeutendste Denker des Neuplatonismus, also jener philosophischen Schule, die gut ein halbes Jahrtausend nach Platons Tod an dessen Grundlehren anknüpfte und sie, um eigene Perspektiven bereichert, erneut in den philosophischen Diskurs einbrachte nachdem sie vorübergehend für einige Jahrhunderte quasi außer Mode gerieten. In seinem metaphysischen System entwickelt Plotin¹⁹ den Gedanken, dass alles Seiende aus dem *Einen* hervorgeht - einer übergeordneten Quelle, die alles Sein und Leben durchdringt. Diese Einheit liegt der gesamten Wirklichkeit zugrunde, und in gewisser Weise lässt sich alles, was existiert, auf diese Einheit zurückführen.

Daraus ergibt sich unmittelbar der Bezug zum Phänomen der Nächstenliebe: Wenn alle Wesen aus derselben göttlichen Quelle stammen, dann sind sie auf einer tieferen Ebene miteinander verbunden. Nächstenliebe bedeutet in diesem Zusammenhang, sich dieser universellen Verbundenheit bewusst zu sein und in jedem anderen Menschen einen Teil dieser Einheit zu erkennen. Es ist somit nicht nur eine moralische Verpflichtung, anderen zu helfen, sondern auch eine spirituelle Erkenntnis, die den Einzelnen mit dem kosmischen Ganzen in Einklang bringt. Nächstenliebe ist für Plotin somit nicht nur ein Akt der Selbstlosigkeit, sondern auch eine Form der Einsicht in die wahre Natur der Welt – ein Zugang zur Harmonie des Seins selbst.

Dieser universelle Zusammenhang ergibt sich bei Plotin aus der Vorstellung, dass die Vielheit der Dinge in der Welt nur eine Widerspiegelung der ursprünglichen Einheit des Einen ist. Die Materie und die verschiedenen Formen, die wir in der Welt sehen, sind demnach nur Ausdrucksformen dieser

19 Plotin entwickelte seine Gedanken in losen Schriften, die schließlich als *Enneaden* posthum von seinem Schüler Porphyrios in sechs Gruppen geordnet herausgegeben wurden. Eine der ersten vollständigen deutschen Übersetzungen stammt von Hermann Friedrich Müller (1878/80) und wurde in einer Neuausgabe von Karl-Maria Guth (2013) erneut herausgegeben (Plotin 2013)

einen Quelle. Das Verständnis der Nächstenliebe wird so zu einem metaphysischen Akt: Den anderen zu lieben bedeutet letztlich, sich selbst in ihm zu erkennen, da beide aus derselben Quelle hervorgegangen sind. Nächstenliebe ist demnach nicht einfach Altruismus oder pflichtgemäße Moral, sondern der natürliche Ausdruck der Einheit allen Seins und die Wiedererkenntnis des eigenen Ursprungs im anderen.

Ein weiterer zentraler Aspekt für Plotins Verständnis der Nächstenliebe ist die Vorstellung, dass sich durch das Streben nach Einheit mit dem Einen auch das Verhältnis zu anderen Menschen wandelt. In der neuplatonischen Tradition geht es darum, sich von der sinnlichen Welt und den materiellen Bindungen zu lösen, um die geistige Schau des Einen zu erlangen. In diesem Prozess der geistigen Rückkehr zum Ursprung wird die Nächstenliebe zu einem Weg der Selbstvervollkommenung. Denn je näher der Mensch dieser Einheit kommt, desto mehr wird er fähig, sich in Harmonie mit dem Ganzen – und damit auch mit seinen Mitmenschen – zu verhalten. Kurzum: Er wird er selbst.

Nächstenliebe wird bei Plotin also nicht als isolierter moralischer Imperativ verstanden, sondern als Folge einer geistigen Entwicklung, die den Einzelnen über sein individuelles Dasein hinausführt und ihm ein Verständnis dafür vermittelt, dass er Teil des kosmischen Ganzen ist. In diesem Sinne ist Plotins Konzept der Nächstenliebe nicht nur ein ethisches Prinzip, sondern ein tiefes spirituelles Streben nach Einheit und Erkenntnis.

Gerade dieser Aspekt unterscheidet Plotins Konzept der Nächstenliebe von anderen Vorstellungen. Nächstenliebe ist bei ihm keine äußere Vorschrift oder ein Gebot, sondern eine innere Notwendigkeit, die sich aus der Einsicht in das wahre Wesen der Wirklichkeit ergibt. Die Liebe zum Nächsten ist untrennbar mit der Liebe zum Einen verbunden, da beide Ausdruck derselben grundlegenden Einheit sind. Deutlich erkennbar ist hier die Verwandtschaft zu Platons Idee des Guten als letzter und oberster Wirklichkeit.

Simone Weil: Radikale Selbstlosigkeit und Nächstenliebe

Simone Weil (1909–1943) war eine der spannendsten und vielleicht radikalsten Denkerinnen des 20. Jahrhunderts, die sich intensiv mit existentiellen und spirituellen Fragen auseinandersetzte. In eine wohlhabende jüdische Familie hineingeboren, machte sie sich bereits während ihres Studiums an der École Normale Supérieure in Paris einen Namen. Doch statt eine akademische Laufbahn einzuschlagen, entschied sie sich, das Leben der Arbeiterklasse aus erster Hand kennenzulernen, und arbeitete in Fabriken, um sich mit der arbei-

tenden Bevölkerung zu solidarisieren. Diese Erfahrungen prägten auch ihre Vorstellung von Nächstenliebe, die sie als radikale Selbstaufopferung verstand.

Die körperlich eher zerbrechlich wirkende Philosophin verlangte sich alles ab und erlebte im Zuge dieser Entbehrungen eine geistige Wandlung, die sie immer mehr in die christliche Mystik führte. Nächstenliebe bedeutete für sie nicht nur, anderen zu helfen, sondern sich selbst ganz zurückzunehmen – eine Gnade, die dem Menschen zuteilwerden kann und ihm dabei hilft, das eigene Ego zu überwinden. In ihrem Werk „Schwerkraft und Gnade“ (1952) unterscheidet sie zwischen der Schwerkraft des Egoismus und der Gnade der Nächstenliebe, die den Menschen in die göttliche Ordnung einführt.

Ihre Lebensweise spiegelte diese Philosophie wider: Sie verzichtete bewusst auf persönliche Annehmlichkeiten, lebte in Armut und absoluter Bescheidenheit. Während des Zweiten Weltkriegs engagierte sie sich in der französischen Résistance und weigerte sich, mehr zu essen, als anderen Menschen im besetzten Frankreich zur Verfügung stand. Dies dürfte letztlich zu ihrem frühen Tod beigetragen haben.

Auch für Weil ist Nächstenliebe also nicht nur eine moralische Pflicht, sondern eine spirituelle Praxis, die das eigene Selbst überwindet, um sich in den Dienst des Anderen zu stellen – ganz ähnlich wie bei Plotin. Diese radikale Selbstaufgabe ist für sie der höchste Ausdruck von Liebe und Freiheit – ein Weg, der über das individuelle Wohl hinaus zur transzendenten Wahrheit führt.

Thomas von Aquin: Caritas als höchste Form der Nächstenliebe

Für Thomas ist die Caritas, die göttliche Nächstenliebe, die höchste Form der Liebe, die den Menschen zu Gott und zu seinen Mitmenschen führt. In gewisser Weise ist die Caritas die Tugend, die alle anderen Tugenden überstrahlt, weil sie in der Gottesliebe wurzelt und von ihr getragen wird. Anders als bei Plotin und Weil ist die Caritas bei Thomas nicht nur metaphysische Erkenntnis oder radikale Selbstaufopferung, sondern unmittelbare Folge der Gottesbeziehung des Menschen.

Bevor wir uns Thomas' Leben und Positionen näher zuwenden, kehren wir noch einmal zum Gedankenexperiment am Anfang des Kapitels zurück. Man könnte sagen, dass sich Nächstenliebe oft in den kleinsten, unscheinbaren Momenten zeigt – beispielsweise in der U-Bahn, wenn wir uns entscheiden, einem Fremden zu helfen. Doch was hält uns davon ab? Vielleicht Bequem-

lichkeit, Unsicherheit oder die diffuse Hoffnung, dass jemand anderes eingreift. Und doch: Gerade in solchen Situationen offenbart sich, worum es in den großen philosophischen Überlegungen zu diesem Thema geht.

Für Plotin wäre die Entscheidung zu helfen nicht nur eine ethische Frage, sondern Ausdruck einer tieferen metaphysischen Wahrheit: Wir sind alle Teil eines größeren Ganzen und erkennen unser eigenes Sein in der Hinwendung zum Anderen. Simone Weil würde diesen Moment wohl als Möglichkeit begreifen, das eigene Ego zu überwinden, als eine Gnade, die uns aus der Schwerkraft der Selbstbezogenheit löst. Für Thomas von Aquin ist Nächstenliebe schließlich mehr als eine spontane moralische Regung: Sie ist eine Tugend, die aus der Gottesliebe entspringt, ein bewusster Akt, der das Gute in der Welt verwirklicht. Die U-Bahn-Szene mag alltäglich erscheinen, doch in ihr verbirgt sich eine tiefere Wahrheit: Nächstenliebe ist keine abstrakte Idee, sondern eine gelebte Praxis, die den Menschen mit sich selbst, mit anderen und – in Thomas' Verständnis – mit Gott verbindet.

Um zu verstehen, warum dieser Gedanke für Thomas von Aquin eine so zentrale Rolle spielte, werfen wir nun einen Blick auf sein Leben, seinen historischen Kontext und seine philosophische Entwicklung.

12.2. Thomas von Aquin: Biografie und historischer Kontext

Thomas von Aquin wurde um 1225 auf der Burg Roccasecca bei Aquino als Sohn einer angesehenen süditalienischen Adelsfamilie geboren. Als siebtes Kind des Grafen Landulf von Aquino und der Donna Theodora aus dem mächtigen Geschlecht der Caraccioli war er bereits in jungen Jahren für eine religiöse Laufbahn vorgesehen. Mit fünf Jahren trat er als Oblate in das Benediktinerkloster Montecassino ein, dessen Abt sein Onkel Sinibald war. Dies entsprach der Tradition, den jüngsten Sohn einer Adelsfamilie in den geistlichen Stand zu berufen.

Nach einer ersten klösterlichen Ausbildung führte ihn sein Weg an die renommierte Universität von Neapel, wo er von 1239 bis 1244 studierte. Gegen den Willen seiner Familie trat Thomas im Jahr 1244 dem damals noch jungen Bettelorden der Dominikaner bei. Um ihn vor dem Einfluss seiner Familie zu schützen, schickte ihn der Orden nach Rom und Bologna. Unterwegs wurde er jedoch von seinen Brüdern entführt und auf die Burg Monte San Giovanni Campano und nach Roccasecca gebracht. Es folgten Monate der familiären

Gefangenschaft, bis Thomas' unerschütterlicher Wille, Dominikaner zu werden, seine Familie schließlich dazu brachte, ihn gehen zu lassen.

Danach führte ihn sein geistlicher Weg 1245 nach Paris, wo er bei Albertus Magnus studierte, dem er schließlich nach Köln folgte. Dort arbeitete und lernte er von 1248 bis 1252 eng mit seinem Lehrer zusammen. Nach Abschluss seines Studiums kehrte er im Jahr 1252 nach Paris zurück, wo er eigene Vorlesungen über die Lehren des Petrus Lombardus hielt. In den folgenden Jahren, von 1256 bis 1259, prägte er als Magister der Theologie die geistige Landschaft der Pariser Universität. Doch sein Weg führte ihn weiter zurück nach Italien, wo er in Neapel und Orvieto lehrte, bevor er ab 1265 in Rom sein berühmtestes Werk, die *Summa Theologiae*, verfasste.

Das 13. Jahrhundert, in dem Thomas von Aquin lebte und wirkte, war geprägt von intensiven scholastischen Debatten – einer Lehr- und Denkweise des Mittelalters, die auf logischer Analyse, systematischer Argumentation und der methodischen Verbindung von Glaube und Vernunft beruhte. Ziel dieser Scholastik (von lat. „schola“, Schule) war es, die christliche Theologie mit der antiken Philosophie, insbesondere der des Aristoteles, in Einklang zu bringen. In dieser Zeit entwickelten Theologen und Philosophen eine Methode, die sich durch die systematische Anwendung von Logik und Analyse zur Klärung von Glaubensfragen und philosophischen Problemen auszeichnete. Ziel war es, Vernunft und Glauben miteinander in Einklang zu bringen – ein Bestreben, das Thomas von Aquin zeitlebens verfolgte. Seine Welt war stark von der Dominanz der Kirche geprägt, die fast alle gesellschaftlichen Bereiche von der Politik bis zur Bildung kontrollierte. Ihr Einfluss reichte bis in die alltäglichsten Bereiche hinein.

Thomas von Aquin versuchte, eine rational begründete Theologie zu entwickeln, die dennoch dem Glauben treu blieb. Trotz zahlreicher politischer und theologischer Herausforderungen blieb er konsequent in seinem Streben nach einer umfassenden Darstellung der christlichen Lehre. Seine Fähigkeit, komplexe philosophische Gedanken klar und verständlich zu formulieren, machte ihn zu einem der fragtesten Gelehrten seiner Zeit.

Von 1268 bis 1272 lehrte Thomas erneut in Paris, bevor er ein letztes Mal nach Neapel zurückkehrte, wo er bis Ende 1273 als Magister tätig war. Kurz darauf, auf dem Weg zum Zweiten Konzil von Lyon, starb er am 7. März 1274 im Kloster Fossanova. Es kursierten Gerüchte über eine mögliche Vergiftung durch Karl I. von Anjou, doch historische Quellen sprechen eher von einer schweren Krankheit, die zu seinem Tod führte.

Im Jahr 1323 wurde Thomas von Aquin von Papst Johannes XXII. heiliggesprochen und 1567 zum Kirchenlehrer erhoben. Seine Gebeine wurden mehrfach umgebettet und ruhen seit 1974 in der Kirche des Dominikanerklosters Les Jacobins in Toulouse.

12.3. Zentrale Begriffe und Ideen

Thomas von Aquin hatte das zentrale Anliegen, die natürliche Ordnung der Welt mit dem Wirken Gottes in Einklang zu bringen. Dabei stützte er sich gleichermaßen auf Vernunft und Glauben und entwickelte ein umfassendes System, das die ethische und spirituelle Dimension des menschlichen Lebens miteinander verbindet. Im Mittelpunkt seines Denkens stand das Streben nach Caritas, der göttlichen Liebe, die als höchste Tugend gilt und sich sowohl auf Gott als auch auf den Nächsten erstreckt. Sie befähigt den Menschen zur Erfüllung seiner Bestimmung in der tiefen Verbindung mit Gott und seinen Mitmenschen.

Natur und Gnade: Die Ordnung der Schöpfung

Im Zentrum der Philosophie des Thomas von Aquin steht die Vorstellung, dass die Welt in all ihrer Komplexität eine von Gott geschaffene und durch die Vernunft geordnete Struktur besitzt. Diese Ordnung, die sich in der Natur widerspiegelt, ist nicht zufällig, sondern folgt einer inneren Logik, die im Wesen Gottes begründet ist. Alles Seiende hat eine Bestimmung und der Mensch als vernunftbegabtes Wesen ist in der Lage, diese zu erkennen und entsprechend zu handeln. In diesem Sinne versteht Thomas die Natur als Grundstruktur des Seins, die jedem Geschöpf ein eigenes Wesen verleiht. Der Mensch kann mit seiner Vernunft dieses Wesen verstehen und sich am Guten orientieren.

Thomas von Aquin betont jedoch auch, dass die Natur des Menschen durch die Erbsünde geschwächt ist. Aufgrund dieser sündhaften Natur ist der Mensch nicht in der Lage, seine höchste Bestimmung allein aus eigener Kraft zu erreichen. Hier kommt die göttliche Gnade ins Spiel, die das Natürliche ergänzt und zur Vollendung führt. Die Gnade ist für Thomas keine Alternative zur Natur, sondern das Mittel, durch das die Natur zu ihrer Erfüllung gelangt. Während die Natur dem Menschen die Fähigkeit verleiht, das Gute zu erkennen, gibt ihm die Gnade die Kraft, dieses Gute auch vollständig zu verwirklichen. Ohne die Gnade wäre der Mensch in den Grenzen seiner eigenen Natur gefangen und könnte das Göttliche nicht vollständig erfahren.

Gnade und Natur stehen für Thomas somit nicht im Widerspruch zueinander, sondern befinden sich in einem harmonischen Verhältnis. Die Natur bereitet den Weg vor, die Gnade führt zur Vollendung.

Vernunft und Glaube: Der Weg zur Erkenntnis

Für Thomas von Aquin ergänzen sich Vernunft und Glaube zu zwei unverzichtbaren Zugängen zur Wahrheit. Die Vernunft ist dabei das primäre Werkzeug des Menschen, um die Welt zu verstehen und sittlich zu handeln. Durch sie kann der Mensch die innere Ordnung der Schöpfung erfassen und dadurch auch Gott in der Natur erkennen. Wo jedoch die Möglichkeiten der Vernunft erschöpft sind, etwa wenn sie nicht in der Lage ist, das Transzendente oder das Unermessliche zu erfassen, tritt der Glaube an ihre Stelle. Der Glaube eröffnet jene Dimensionen der Wahrheit, die jenseits der empirischen und logischen Erkenntnis liegen, etwa das Mysterium der Dreifaltigkeit oder die Erlösung durch Christus. Anders ausgedrückt: Während die Vernunft die sichtbare, rationale Welt durchdringt, vermittelt der Glaube den Zugang zu jenen Aspekten des Göttlichen, die für den menschlichen Verstand grundsätzlich unzugänglich bleiben.

Dieser harmonische Dialog zwischen Vernunft und Glaube durchzieht das gesamte Werk des Thomas von Aquin. Für ihn schafft die Vernunft das Fundament, auf dem der Glaube aufbauen kann. Im Gegensatz zu späteren Denkströmungen sieht Thomas zwischen diesen beiden Erkenntniswegen keinen Widerspruch, sondern eine gegenseitige Befruchtung. Die Aufgabe der Vernunft besteht für ihn darin, den Glauben zu durchdringen und zu erklären, was die Offenbarung über Gott und die Welt mitteilt. Zugleich ist der Glaube notwendig, um jene Bereiche zu erfassen, in die die menschliche Vernunft allein nicht vordringen kann. Beide Wege führen den Menschen schließlich zur höchsten Erkenntnis, zur Einsicht in die göttliche Wahrheit.

Caritas: Die Vollendung der Tugend

In der Caritas offenbart sich die göttliche Liebe selbst, die den Menschen dazu befähigt, seine eigene Natur zu transzendieren und am göttlichen Leben teilzuhaben. Sie überragt alle anderen Tugenden, weil sie das Wesen Gottes in seiner reinsten Form ausdrückt: bedingungslose, selbstlose Liebe. Thomas betont, dass sich die Caritas auch in konkreten Taten manifestiert. Sie ist die treibende Kraft, die Menschen dazu bringt, Gutes zu tun und sich um das Wohl ihrer Mitmenschen zu kümmern.

Für Thomas ist die Caritas die Tugend, die alle anderen in sich vereint und zur Vollendung führt. Während Tugenden wie Weisheit, Gerechtigkeit oder Tapferkeit wichtige sittliche Eigenschaften sind, bleiben sie ohne Caritas unvollständig. Denn erst in der Liebe, die sich in der Caritas ausdrückt, findet der Mensch seine wahre Bestimmung. Caritas ist für Thomas nicht nur die Liebe zu Gott, sondern auch die Liebe zum Nächsten, die sich in konkreten sozialen Handlungen zeigt. Sie bildet die Grundlage einer gerechten Gesellschaft, in der der Mensch durch Liebe und Fürsorge die göttliche Ordnung in der Welt widerspiegelt. In der Caritas erfüllt der Mensch seine höchste Bestimmung, indem er Gott und seinen Mitmenschen dient und so das göttliche Liebesgebot verwirklicht. Caritas verbindet die menschliche Natur mit der göttlichen Gnade, die Vernunft mit dem Glauben sowie das individuelle sittliche Handeln mit der sozialen Verantwortung. In der Caritas findet der Mensch seine höchste Erfüllung und wird Teil der göttlichen Ordnung. Caritas ist die Liebe, die den Menschen befähigt, über sich selbst hinauszuwachsen und in der Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen das wahre Ziel des Lebens zu erreichen.

12.4. Diskussion: Relevanz für die Soziale Arbeit

Wo fängt man an, wenn man die Relevanz eines mittelalterlichen Kirchenlehrers für die heutige Soziale Arbeit diskutieren will? Ist die Nächstenliebe dafür überhaupt ein geeigneter Bezugspunkt? Spielt sie als Motiv des Helfens überhaupt noch eine so große Rolle - in einer Zeit, in der Fachkräfte der Sozialen Arbeit ihre Arbeitsleistung nicht aus reiner Nächstenliebe zur Verfügung stellen, sondern schlicht und einfach versuchen, möglichst professionell und mit der gebotenen Distanz einer Lohnarbeit nachzugehen?

Was können wir von Thomas lernen? Wo gibt es noch Anknüpfungspunkte? Und warum lohnt es sich auch heute noch, sich als Fachkraft mit der Philosophie des „stummen Ochsens“²⁰ zu beschäftigen?

Thomas von Aquin konfrontiert uns mit einer grundlegenden Einsicht: Nächstenliebe ist kein Luxus der Seele, kein moralisches Extra, das wir uns gelegentlich leisten können. Vielmehr ist sie die Basis, auf der soziale Beziehungen und sinnstiftendes berufliches Handeln beruhen. Doch oft genug ist

20 Dieses Spitznamen erhielt Thomas von seinen Mitbrüdern ob seiner imposanten Statur, gepaart mit seinem sparsamen Sprechverhalten.

Nächstenliebe ein Ideal, vor dem wir zurückschrecken. Es erscheint uns zu groß und zu abstrakt – und allzu oft verweisen wir auf die Zwänge des Alltags, die uns davon abhalten, die Menschen, mit denen wir arbeiten, wirklich zu lieben. Doch genau hier setzt Thomas' Gedanke an: Liebe ist laut ihm kein spontaner Zustand, auf den wir warten müssen, bis er uns überkommt. Sie ist eine Tugend, die wir üben können. Wie jede Tugend wird sie durch ständige Übung zu einem inneren Kompass, der unser Handeln unbewusst leitet. So entscheiden wir scheinbar spontan positiv in Situationen wie mit dem hilfesuchenden Menschen in der U-Bahn und helfen einfach.

Dieser Gedanke sollte für die Soziale Arbeit von beträchtlichem Interesse sein. Allzu oft verstecken wir uns hinter Professionalität, Abgrenzung und den Anforderungen eines strukturell überlasteten Systems. Wir begegnen unseren Klientinnen als Fällen, als Problemen, die es zu lösen gilt, und nicht als Menschen, die in ihrer Verletzlichkeit unser Mitgefühl und unsere Nähe verdienen. Thomas von Aquins Ausführungen zur Caritas könnten uns ermutigen, diese Distanz zu überwinden, ohne zu verkennen, dass Nächstenliebe kein romantisch verklärter Zustand ist. Man kann sie nicht erzwingen, aber wie jede Tugend kann man sie einüben.

Und genau das ist die Botschaft, die wir als Fachkräfte der Sozialen Arbeit mitnehmen können. Wir sollten keine Angst haben, uns der Nächstenliebe zu nähern. Das bedeutet weder, dass wir uns an einer unerreichbaren moralischen Vollkommenheit messen müssen, noch, dass wir die nötige Distanz zu unseren Klientinnen aufgeben müssen. Es bedeutet, dass wir Schritt für Schritt die Fähigkeit entwickeln können, uns wirklich auf den anderen einzulassen – nicht als Projektionsfläche unserer eigenen Ziele, sondern als Mensch mit eigener Würde. Diese Form der Liebe erfordert Geduld, Selbstreflexion und die Bereitschaft, unsere professionellen Schutzmechanismen hin und wieder infrage zu stellen.

Thomas weist auch auf den Zusammenhang der Nächstenliebe mit den Tugenden Gerechtigkeit und Barmherzigkeit hin. Gerechtigkeit verlangt, dass wir strukturelle Ungleichheiten erkennen und angehen, doch Nächstenliebe verlangt noch mehr: Sie verlangt, dass wir uns gegenüber dem anderen nicht auf reine Pflichterfüllung zurückziehen. Sie ist die Tugend, die uns Gerechtigkeit nicht als kaltes Prinzip, sondern als gelebte Praxis verstehen lässt. Barmherzigkeit ist schließlich keine sentimentale Schwäche, sondern ein Akt der Anerkennung unserer gemeinsamen menschlichen Verletzlichkeit.

Die Frage ist: Wie kann diese Liebe in einer Welt der sozialen Krisen, der Überforderung und des Zynismus verwirklicht werden? Wie können wir sie praktizieren, wenn wir uns oft selbst leer fühlen? Nächstenliebe ist, auch auf die Gefahr hin, mich zu wiederholen, eine Haltung, die durch ständiges Nachdenken, durch achtsames Handeln und durch die Bereitschaft, sich immer wieder neu für das Menschsein des anderen zu öffnen, zur Gewohnheit wird. Wie ein Musiker seine Technik durch tägliches Üben verfeinert, so können wir unsere Fähigkeit zur Nächstenliebe kultivieren, indem wir uns bewusst den Menschen zuwenden, mit denen wir leben und/oder arbeiten.

Das hat jedoch nichts mit naivem Idealismus zu tun. Nächstenliebe bedeutet nicht, die Augen vor realen Problemen zu verschließen oder die eigenen Belastungsgrenzen zu ignorieren. Vielmehr ist sie der Versuch, inmitten oft widriger Umstände eine innere Haltung zu entwickeln, die uns und den Menschen, die wir begleiten, Hoffnung gibt.

12.5. Drei Anregungen zum Weiterdenken

1. **Nächstenliebe als professionelle Haltung:** Erlernbar oder doch nur Gefühl?

Thomas von Aquin beschreibt die Caritas als eine Tugend, die nicht nur spontane Emotion, sondern eine bewusst entwickelte Haltung ist. Was bedeutet das für die Soziale Arbeit? Können professionelle Hilfestrukturen tatsächlich eine Kultur der Nächstenliebe fördern? Und wie lässt sich eine ethische Haltung im Arbeitsalltag praktisch einüben, ohne dass sie zur banalen Routine oder zur moralischen Überforderung wird?

2. **Die Gratwanderung zwischen Nähe und Distanz:** Wann wird Fürsorge entmündigend?

Soziale Arbeit bewegt sich zwischen Fürsorge und professioneller Distanz. Wie kann es gelingen, den Menschen nicht als „Fall“, sondern als Subjekt seiner eigenen Geschichte wahrzunehmen, ohne dabei in eine Haltung zu verfallen, die ihn entmündigt oder von der eigenen Hilfsbereitschaft abhängig macht? Ist die Orientierung an der Nächstenliebe ein Schutz davor – oder besteht gerade hier die Gefahr, unbewusst Machtgefälle zu reproduzieren?

3. **Strukturen hinterfragen: Ist Nächstenliebe ein Akt des Widerstands?**

Thomas' Verständnis von Caritas legt nahe, dass Nächstenliebe nicht nur eine individuelle Haltung, sondern auch eine gesellschaftliche Verantwort-

tung ist. Wenn Sozialarbeit in ein System eingebunden ist, das auf Bürokratie, Effizienz und standardisierte Abläufe setzt, stellt sich die Frage: Kann Nächstenliebe in einem solchen Rahmen überleben? Oder erfordert sie geradezu eine kritische Reflexion der Strukturen, in denen Hilfe organisiert wird? Wo sind Sozialarbeitende gefragt, nicht nur Hilfe zu leisten, sondern auch systemische Veränderungen anzustoßen?



Quellen und weiterführende Literatur

Quellen

- Aquinas, T. (1981): *Summa Theologica*. Übers. von den Fathers of the English Dominican Province. Westminster, MD: Christian Classics.
- Engelke, E., Borrmann, S. & Spatscheck, C. (2025): *Theorien der Sozialen Arbeit: Eine Einführung*. 8. Aufl. Freiburg: Lambertus.
- Plotin (2013): *Enneaden*. Hrsg. von K.-M. Guth. Übers. von H. F. Müller. Berlin: Zenodot Verlagsgesellschaft.
- Weil, S. (1952): *Schwerkraft und Gnade*. Mit einer Einführung von G. Thibon. München: Kösel.

Weiterführende Literatur

- Nissing, H.-G. (2022): *Denker und Dichter: Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. München: Pneuma Verlag.
- Pieper, J. (2014): *Thomas von Aquin: Leben und Werk*. Neue Ausg. Keveler: Topos plus.
-

Epilog

Wie ich bereits in meinem Buch „Existenzielle Soziale Arbeit“ (2023) versucht habe deutlich zu machen, kommt die Soziale Arbeit nicht ohne die Philosophie als wichtige Bezugswissenschaft aus. Wenn es jedoch um die Frage geht, was das genau bedeutet, ist es schwierig, einen fundierten Ausgangspunkt zu finden. Genau das hat dieses Buch versucht: einen Anfang zu finden. Dieser besteht darin, philosophische Fragen und Themen aufzugreifen, mit denen jede Fachkraft der Sozialen Arbeit früher oder später in ihrer täglichen Arbeit konfrontiert wird.

Die philosophische Reflexion ist ein mächtiges Instrument, um professionelles von rein intuitivem Handeln zu unterscheiden, was, wie ich zumindest hoffe, deutlich geworden ist. Sie ist eine Methode, im hektischen Berufsalltag immer wieder einen Schritt zurückzutreten und aus der so gewonnenen Distanz heraus die eigenen Werte, Überzeugungen, Absichten und Ziele in der Arbeit für und mit Menschen zu hinterfragen. So hilft uns die philosophische Reflexion, uns im Dschungel der Krisen, Ambivalenzen und Widersprüche immer wieder neu zu orientieren.

An dieser Stelle möchte ich noch einmal auf Platons Höhlengleichnis zurückkommen. Wir erinnern uns:

Platon erzählt von Gefangenen, die in einer dunklen Höhle angekettet sind und ihr Leben lang nur die Schatten von Gegenständen an der Wand sehen. Sie halten diese Schatten für die Wirklichkeit, weil sie nichts anderes kennen. Was aber, wenn sich einer von ihnen befreien könnte? Was, wenn er – zunächst geblendet und unsicher – langsam ins Licht tritt und die wahre Natur der Dinge erkennt? Dieser Weg aus der Dunkelheit ins Licht ist ein Sinnbild für den philosophischen Erkenntnisprozess. Es ist der Versuch, hinter das Offensichtliche zu blicken, das Gewohnte infrage zu stellen und das scheinbar Selbstverständliche neu zu verstehen.

Auch in der Sozialen Arbeit sitzen wir manchmal in dieser Höhle, gefesselt durch Routinen, Methoden und Vorstellungen, die wir als unumstößlich hinnehmen. Die Philosophie ermutigt uns, diese Fesseln abzustreifen und uns auf den oft unbequemen, manchmal schmerzhaften, aber immer bereichernden Weg der Erkenntnis zu begeben. Dieser Prozess ist niemals abgeschlossen, sondern ein ständiges Bemühen, eine fortwährende Suche nach dem, was wir Wahrheit nennen können. Dabei geht es nicht darum, endgültige Antworten zu finden, sondern vielmehr darum, die richtigen Fragen zu stellen und im

besten Fall etwas tiefer zu blicken als nur auf die Schatten, die an die Wand geworfen werden.

Wenn wir als Fachkräfte der Sozialen Arbeit bereit sind, diesen philosophischen Weg immer wieder neu zu beschreiten, erschließen wir eine Dimension unserer Arbeit, die weit über den rein fachlichen Diskurs hinausgeht. Wir erkennen, dass unser berufliches Handeln immer auch Ausdruck unserer Werte, unserer Haltung und letztlich unseres Menschseins ist. Wir werden uns unserer eigenen Grenzen bewusst, aber auch unserer Fähigkeit, uns zu verändern, zu wachsen und zu lernen. Wie der Gefangene in Platons Höhlengleichnis erkennen wir, dass unsere Arbeit nicht nur darin besteht, zu helfen und zu unterstützen, sondern dass wir gemeinsam mit den Menschen, die wir begleiten, immer wieder neue Wege aus der Dunkelheit ins Licht finden müssen.

Vielleicht besteht die wahre Aufgabe der Sozialen Arbeit letztlich darin, diesen Weg nie aus den Augen zu verlieren. Uns selbst und die Menschen, mit denen wir arbeiten, immer wieder daran zu erinnern, dass wir nicht dazu verdammt sind, ewig im Schatten zu stehen oder Schatten zu betrachten, sondern dass wir die Fähigkeit und die Freiheit haben, uns immer wieder auf die Suche nach dem Licht zu machen – was immer das im Einzelfall bedeuten mag. Wenn es diesem Buch gelingt, dazu auch nur einen kleinen Anstoß zu geben, hat es seinen Zweck erfüllt.

Register

A

Alexander der Große 97
Ambivalenzen 6, 16, 20, 71, 165, 230
Analyse 14, 21, 101, 107, 116, 135 f., 145–148, 150 f., 223
Anderen 15, 17, 51, 54, 56, 148 f., 168, 170–173, 175–182, 185, 221 f.
Anselm von Canterbury 203
Anthropologie 24, 32 f., 37 f.
Antike 5, 14, 16, 21, 30, 40, 64, 75, 79, 96, 120, 143, 157, 184, 201, 205
Aristoteles 6, 14–16, 19, 21 f., 28, 31, 37, 40, 42, 59 f., 62–77, 120 f., 143–145, 157, 202 f., 219, 223
Ästhetik 33 f., 37 f., 84
Augustinus 171–173, 219
Autonomie 5, 13, 15 f., 35 f., 40, 57, 62 f., 71, 77–82, 85, 88–93, 98, 116, 118, 152 f., 155, 167, 171 f., 199, 218

B

Bentham 31, 122, 130, 141, 158
Bewusstsein 22, 24, 36, 47, 50, 113, 147, 152, 174
Bourdieu 34, 37
Buber 184–186, 219
Butler 144, 156

C

Camus 45, 48, 57
Cicero 184 f.
Crenshaw 144, 156

D

de Beauvoir 15, 17, 43, 47 f., 57, 143–148, 150 f., 156
Diogenes 97
Diskurs 5, 15, 17, 27, 102, 104–106, 111, 144, 180, 183, 188, 190–192, 219, 231
Diskursethik 191 f., 195 f., 198
Disziplin 14, 17, 24 f., 27, 32, 35, 84, 179, 184

E

Epiktet 79, 93, 171, 173, 203
Erkenntnistheorie 23 f., 36, 38, 84
Erlebnismaschine 42
Essenz 43, 45, 49, 205

Ethik 15, 17, 21, 30 f., 37 f., 40, 60, 64 f., 70, 75, 77, 84, 87, 121, 130 f., 157, 160–175, 177–179, 181 f., 185, 196, 202
Existenz 14–16, 32, 45 f., 49–51, 56, 60, 87, 151 f., 159, 164, 172, 203, 206, 210, 217, 219
Existenzialismus 43–48

F

Fachkräfte 5, 16, 37, 53, 56, 73, 75, 102, 112, 114 f., 117, 140, 145, 154, 168, 181, 195, 198, 212, 215, 226 f., 231
Fähigkeiten 17, 37, 60, 62, 68, 70, 74, 76, 120, 124, 127–129, 131–136, 138–142, 145, 149 f., 152, 160, 163, 202 f., 210
Fähigkeitenansatz 17, 75, 121, 140
Feminismus 48, 131
Feyerabend 26, 38
Foucault 15 f., 95 f., 99–104, 106–108, 111–113, 118 f.
Frankl 15, 17, 19, 55, 200, 203–215
Freiheit 13, 15 f., 20, 32 f., 39–46, 48–57, 60–63, 71 f., 76–83, 87 f., 92 f., 97 f., 127, 137, 146, 150–152, 162, 171, 175, 188, 203, 209–211, 213, 215, 221, 231
Freud 206

G

Gedankenexperiment 13 f., 39, 42, 59, 78, 93, 95, 120, 129 f., 157, 159, 173, 183, 201, 217, 221
Gegenwart 5, 14, 17, 51, 117, 157, 186
Gemeinschaft 5, 13, 15 f., 25, 31 f., 36 f., 59–63, 66–68, 70–72, 75–78, 83, 88, 105, 109, 121, 129, 137, 158, 163, 215, 219, 226
Gerechtigkeit 5, 13, 15, 17, 30, 32, 35 f., 44, 63, 70–72, 76, 118, 120 f., 124, 127–131, 134, 141 f., 159, 161, 171 f., 226 f.
Geschlechtergerechtigkeit 15, 17, 143–145, 152, 155 f.
Gesellschaft 14 f., 34, 44, 49, 51, 55, 57, 62, 70, 72, 76, 99–102, 106, 108, 112 f., 118, 120 f., 124 f., 128–131, 133 f., 136, 138 f., 143, 145, 148–152, 158, 161 f., 184, 187 f., 190–193, 199, 208, 226
Glück 20, 31, 39, 54, 60, 68, 78, 121–123, 126, 129, 202
Gorgias 96

H

Habermas 15, 17, 183 f., 186–196, 198 f.
 Haltung 17 f., 37, 43 f., 48 f., 72–74, 80 f., 83,
 90, 96, 112, 117, 123, 159, 163–168, 172, 180–
 182, 186, 203–205, 209–211, 228, 231
 Hegel 13
 Heidegger 45 f., 48, 58, 174
 Helfen 13, 18, 157–159, 165 f., 168, 217
 Hermeneutik 21
 Hilfe 15 f., 37, 53, 56, 75, 110, 112, 115, 145,
 153, 157–160, 163, 165–168, 180, 194, 199,
 205, 214, 217, 229
 Hobbes 60 f., 63, 72, 76 f.
 Höhlengleichnis 201 f., 230 f.
 Hooks 144
 Hume 83, 85
 Hypothese 29

I

Ibn Khaldun 97 f.
 Identität 20, 22, 36, 51, 56, 61, 63, 67, 104,
 146, 148, 153, 174, 212 f.
 Immanenz 146, 148, 150–154
 Individuum 15, 45–47, 54, 61–63, 128 f., 134,
 151, 162, 168, 171 f., 175
 Isaiah Berlin 41

J

Jaspers 13, 45–48, 58

K

Kant 6, 13, 15 f., 23, 31 f., 34, 40, 42, 60, 62 f.,
 77 f., 81–94, 98, 158, 176, 219
 kategorische Imperativ 40, 85, 87 f., 158
 Kategorischen Imperativs
 – Kategorischer Imperativ 16
 Kommunikation 15, 167, 183, 185–187, 189–
 191, 193 f., 198 f.
 Konstruktivismus 24
 Kuhn 25 f., 38
 Kultur 32 f., 96, 136, 157, 169, 228

L

Lakatos 26 f., 38
 Lebenswelt 191, 194 f., 198 f.
 Leiden 37, 47, 136, 207, 215
 Levinas 15, 17, 170–182, 185 f.
 Locke 23, 83
 Logik 27–30, 37 f., 82, 87, 140, 145, 176,
 180 f., 194, 223 f.
 Logotherapie 19, 205–210, 212, 215 f.

Lyotard 34

M

Macht 15–17, 36, 52, 54–56, 61, 78, 95–104,
 106–110, 112–117, 141, 148, 172, 174, 184, 186,
 191 f., 198 f., 203, 208, 210, 218
 Marx 99, 118
 Meister Eckhart 97 f.
 Metaphysik 21 f., 36, 38, 62, 65, 77, 82, 84,
 87, 89
 Mill 31, 122, 124, 141, 144, 156, 158
 Mittelalter 5, 14, 66, 80, 97, 143, 203, 205,
 218

N

Nächstenliebe 15, 18, 158, 161, 163, 171–173,
 217–222, 226–228
 Natur 24, 32 f., 43, 49, 59 f., 63, 67 f., 71 f.,
 81, 87, 132, 135, 137, 144, 162, 172, 202, 209,
 213, 219, 224–226, 230
 Nedelsky 91, 93 f.
 Neuzeit 5, 14, 121, 158
 Nietzsche 34, 41 f., 46, 58, 99, 119, 171–173,
 182, 200, 204 f., 214, 216
 Nozick 39, 42, 58
 Nussbaum 15, 17, 75, 77, 120 f., 127–136,
 138 f., 141 f.

P

Partizipation 15, 114, 138, 196–198
 Phänomenologie 21, 174
 Platon 6, 14, 34, 64, 97, 120 f., 129, 143, 145,
 201 f., 230
 Plessner 32 f., 38
 Plotin 218–222, 229
 Postmoderne 34
 Profession 6, 16 f., 19, 35, 75 f., 92, 102, 178–
 180
 Protagoras 96

R

Rawls 121, 124–130, 134, 140, 142, 176
 Reflexion 15, 18, 27, 30, 32, 41, 47, 56, 76, 90,
 93, 114, 117, 152 f., 155, 159, 162, 176, 178, 181,
 199 f., 202, 218, 229 f.
 Religion 18, 80, 83, 137, 175
 Rhetorik 96, 183–185, 192
 Rousseau 83, 98, 219

S

- Sartre 15 f., 39, 41–45, 48–51, 54, 56–58, 146
 Scheler 32 f., 38, 214
 Schweitzer 15, 43, 157–164, 166–169
 Seele 22, 226
 Selbstbestimmung 35 f., 40, 48, 54, 57, 78,
 88 f., 92 f., 114–118, 141, 143, 146, 154, 165,
 172
 Sen 121, 128, 131, 142
 Seneca 79, 158, 203
 Singer 158, 169
 Sinn 13, 15, 18 f., 30, 35 f., 45–48, 52, 59, 74,
 174, 200–205, 207–215
 Sinnfrage 19, 201–205
 Sinnsuche 17, 45, 209, 212, 214 f.
 Soziale Arbeit 5, 14–17, 24, 35 f., 40 f., 52,
 56 f., 63, 72–76, 89, 91–93, 101 f., 110, 113,
 117 f., 131, 138–142, 145, 148, 152 f., 155–157,
 159, 165 f., 168, 171–174, 179–181, 193–198,
 212, 214 f., 218, 226–228, 230
 Studierende 5, III
 Systemwelt 194 f.

T

- Taylor 60 f., 63, 71, 77
 Tegnell 105
 Teilhabe 15, 17, 129, 190
 Thomas von Aquin 15, 18, 66, 80 f., 158,
 217 f., 221–226, 228 f.
 Thrasymachos 96
 Transzendenz 47, 148, 150–152, 154
 Tugend 18, 40, 68–70, 121, 157, 221 f., 225–
 228
 Tugendethik 31, 40, 72 f.

U

- Utilitarismus 17, 31, 121–124, 126–128, 134,
 140, 158

V

- Verantwortung 13, 15–17, 35, 41–46, 49 f.,
 53–55, 57, 67 f., 70, 73, 76, 78–80, 88, 92 f.,
 139, 158 f., 161 f., 164 f., 168, 170–182, 185 f.,
 188, 209, 213–215, 218, 226, 229
 Verantwortungsethik 15, 160
 Vernunft 23, 31, 36, 44, 60, 62 f., 67–69, 72,
 81, 83 f., 86–90, 93 f., 118, 121, 137–139, 158,
 187, 199, 202 f., 223–226
 Verpflichtung 15, 92, 159–161, 173, 175, 180–
 182, 185, 219

W

- Wahrheit 23, 27, 49, 81, 96 f., 101, 104 f., 107,
 118, 190, 203 f., 221 f., 225, 230
 Werte 30, 32, 41, 46, 48, 55, 57, 61 f., 64, 71,
 104, 118, 135, 164, 167, 172 f., 191, 201, 204 f.,
 207–209, 213–215, 230 f.
 Wirklichkeit 20–23, 37, 84, 87, 181, 201 f.,
 219 f., 230
 Wissen 14–16, 19, 23 f., 27, 30, 35 f., 64 f.,
 83–85, 95 f., 98–104, 107 f., 110, 112 f., 118,
 133, 177, 183
 Wissenschaft 21, 24–27, 38, 65 f., 75, 216
 Wissenschaftstheorie 24–26, 36, 38
 Würde 15 f., 42, 88 f., 120, 123, 136 f., 158,
 163, 167, 175, 186, 209, 227

Z

- Zeit 21, 24, 26, 43, 48 f., 58, 63, 65, 68, 74,
 80, 83 f., 86 f., 100 f., 103, 105, 120, 122,
 130 f., 147, 150, 159 f., 162, 171, 183, 186–188,
 200 f., 206–208, 211, 214, 218, 223, 226
 Zweifel 6, 19 f., 79, 84 f.

