

10. Erste Kritik: Autonomie, Fürsorge, Familie

a. Autonomie in der Kritik

Das Leben ist endlich. Endlichkeit bedeutet den Auftrag, das Leben bis zum Tode zu gestalten. Selbstsorge im Zeichen der Autonomie ist diese Ausgestaltung. An dieser Stelle stoßen wir erneut auf das Problem der ethischen Exklusivität.

These: Die Konzeption der Selbstsorge als Triebkraft der autonomen Gestaltung des Lebens verkennt sich als authentisch und schließt damit andere Möglichkeiten, ein Selbst zu sein, aus.

Fragen wir mit Nietzsche: woher kommt die Cura sui als Gestaltung der Endlichkeit? Eine Antwort auf diese Frage lässt sich mindestens in drei Hinsichten geben.

Zunächst ist noch einmal zu betonen, dass die traditionelle familiäre Sorge abnimmt, so dass ein solus ipse übrig bleibt. Die Soziologie spricht seit den 80er Jahren erneut von einer sogenannten Individualisierung und setzt damit Diagnosen fort, die im Werk Georg Simmels vor über 100 Jahren ihren Anfang genommen haben. Individualisierung meint, dass traditionelle und institutionelle Vorgaben, die regeln, wie ein Leben zu leben ist, an Bedeutung verloren haben. Das gilt besonders für die identitätsbildenden Institutionen der Ehe/Familie und des Berufes. Familiengründung und Berufseinstieg bedeuten längst nicht mehr, dass mit ihnen auch ein bestimmter Verlauf und ein bestimmtes Ende vorgezeichnet sind. Das Individuum tritt insofern hervor, da es sich seine Verbindlichkeiten ›Jenseits von Stand und Klasse‹ (Ulrich Beck) selbst erarbeiten muss. Dass sich Freiheiten zur Autonomie dabei einfach ergeben würden, ist ein ästhetizistisches Missverständnis. Wie schmerzlich und riskant oft die Erarbeitung eines neuen Selbstentwurfs sein kann, beschreibt Richard Sennett unter dem Stichwort *Der flexible Mensch*. Flexibilität ist die Metakompetenz eines neuen Kapitalismus. Sennett schildert Licht- und Schattenseiten dieser Flexibilität am Beispiel von Familien, die aufgrund beruflicher Veränderungen gleich mehrfach den Wohnort und das soziale Umfeld wechseln mussten (vgl.: Sennett 2006). Im Laufe des Prozesses hielten die Akteure bei Neuanstellungen keine Ausschau mehr nach neuen Freundschaften, deren Aufbau Zeit kosten könnte, die vielleicht gar nicht gegeben ist. Nicht selten zerbrach auch die Kernfamilie als solche und mit ihr die familiäre Sorge. Ein Arbeitsplatzwechsel, der mit einem Umzug verbunden ist, betrifft nicht automatisch alle Mitglieder einer Familie. Ein Partner geht, der andere bleibt am Ort. Die älteren Familienmitglieder haben

den vorletzten Umzug schon gar nicht mehr mit vollzogen. Sollte die Familie je den berühmten gemeinsamen Esstisch, an dem alle einmal am Tag versammelt sind, gekannt haben, dann hat es damit nun ein Ende. Die Biographie jeder Person ist darauf angelegt, »eigenes Geld« zu verdienen, um »auf eigenen Beinen« stehen zu können. Die schöne neue Arbeitswelt, wie Ulrich Beck formuliert, produziert Unsicherheit, die nur Zyniker als glorreiche Freiheit ausgeben können (vgl.: Beck 2007).

Weiterhin bleibt zu beachten, dass das Selbst ein Produkt des Neoliberalismus ist, der ein Empowerment predigt: Gestalte Dich selbst, auch Deinen eigenen Tod! Selbstsorge war in den späten 1960er Jahren Antrieb zur Autonomie gegen eine Bevormundung im Gesundheitswesen. Heute ist Selbstsorge eine Ideologie, weil sie Eigenverantwortung als gesellschaftlich bedingtes Schicksal festigen muss. Der Bürger ist mit und für sich allein, weil Andere und Dritte ausfallen. Der Staat zieht sich aus Verantwortung und Solidarität zurück. Die Einsamkeit der Sterbenden wird als Autonomie verkauft. »Der Begriff der Selbstsorge ist geeignet, Zustände der Über- und Unterversorgung zu legitimieren. Mit ihm lassen sich Bevormundung und ein Sich-selbst-überlassen-Sein ebenso wie Zustände der bestmöglichen Versorgung begründen.« (Kol lak 2005, 86)

Schließlich ist das Konzept der Selbstsorge Produkt einer Macht, die Michel Foucault als *Gouvernementalität* bezeichnet. Das auf Foucault zurück- und aus diesem Zusammenhang hervorgehende Konzept der *Gouvernementalität* setzt sich aus zwei semantischen Elementen zusammen: Regieren (*gouverner*) und Denkweise (*mentalité*) und meint eine Regierlichkeit. Dieser Neologismus bezeichnet eine Konstitutionsmacht, die von Institutionen, Berechnungen und Verfahren praktiziert wird und deren Ergebnis ein nach einer bestimmten Ökonomie geformtes Selbst ist. Die Formung erfolgt durch Technologien, durch die ich Macht auf mich ausübe und mich »autonom« zum Beherrschten forme. Das Selbst gewinnt dadurch die Bereitschaft, bereit zu sein. Motivationssteigerung und Empowerment sind die Triebkräfte des Selbst. Selbstsorge greift auf bürgerliche Normalitäten zurück. Wir sind Europäer und leben auch im Zeichen einer bestimmten »hygienischen Sorge um sich« (Sarasin 2001, 465), die herzustellen und aufrecht zu erhalten ist und daher auf ein Moment des Politischen verweist.

Damit der Gedanke der ethischen Selbstsorge nicht naiv bleibt, muss auf diesen machttechnologischen Gesichtspunkt eingegangen werden. »Der Analyse der *Gouvernementalität* – d.h. der Analyse der Macht als Ensemble reversibler Beziehungen – muß eine Ethik zugrunde liegen, die durch die Beziehung seiner selbst zu sich definiert ist.« (Foucault 2004, 314)

b. Fürsorge in der Kritik

Die Selbstsorge verweist auf den Anderen. Die Beziehung zum Anderen gewinnt in der Freundschaft eine ethische Qualität. Die Freundschaft ist erfüllt von einer Wechselseitigkeit zwischen Selbst- und Fürsorge. Die Freundschaft lässt mehr als die Ökonomisierung des Selbst zu.

These: Die Freundschaft ist auf ihre Weise exklusiv, denn sie schließt alle Personen aus, die zu aktiver Reziprozität nicht fähig sind.

Die normale Freundschaft muss das Kriterium der Reziprozität erfüllen. Diese Annahme, die Aristoteles in die Welt gesetzt hat, ist heute noch in den Theorien von Piaget, Kohlberg, Selman und Habermas gültig, in denen die moralische und sozialkognitive Reife einer Person als an deren Fähigkeiten zur symmetrischen Reziprozität und Perspektivenübernahme gebunden betrachtet wird. Aristoteles sagt: »Freund kann man nur mit jemandem sein, der die Gabe der Freundschaft zu erwidern vermag«. Die »Gegenliebe« (*N. Ethik* 1155 b 25), die Aristoteles vor Augen hat, besteht darin, eine adäquate und angemessene Rückgabe zu erwarten. Die Ethik erweist sich in gewisser Hinsicht als ökonomisch. Ich habe Zuwendung gegeben und darf an Gegenliebe nicht zu viel erwarten, mich aber auch nicht mit zu wenig zufrieden geben. Diese Einstellung wird durch die Tugendhaftigkeit gestützt. Der Freund verhält »sich zum Freund wie zu sich selbst«. Dem Freund gilt der andere Freund als »Anderer er selbst« (ebd., 1166 a 30), als *allos autos/alter Ego*, wie es seither heißt. Freundschaft besteht somit aus einem Ich, das zweimal auftritt: als Ich und als anderes Ich. Für eine Andersheit des Anderen, durch die dieser anders als ein zweites Ich wäre, ist in der Reziprozität der Freundschaft kein Platz. Hier setzen nun die Wissenschaften der Heilberufe wiederum mit einer Korrektur an. Die Enge des traditionellen Familienkonzepts und der zu enge Begriff der Selbstsorge wurden von ihnen bereits erweitert.

Am Beispiel der Altenpflege und der Psychiatriepflege zeigen Hildgard Peplau und Ruth Schwerdt, dass die interpersonalen Beziehungen in der Gesundheitsversorgung nicht unbedingt den Grundsätzen der Reziprozität gehorchen. Es handelt sich ganz in Gegenteil um »ungleiche Beziehungen« (Peplau 1997, 61), ja um »asymmetrische Verhältnisse« (Schwerdt 1998, 408). Diese Ansichten sind nicht nur empirisch, sondern auch im Durchgang durch die Ethiken von Hans Jonas und Emmanuel Levinas gebildet worden.

Es ist für Heilberufler in gewisser Hinsicht selbstverständlich, professionelle Fürsorge leisten zu wollen und das besonders im Hinblick auf schwerkranke Menschen. Sie könnten sich dazu auf die nichtexklusive Verantwortsethik Albert Schweitzers berufen. Wir wissen jedoch,

dass diese Fürsorgebeziehungen nicht als Reziprozität vollzogen werden können. Viele Intensivpatienten sind sprach- und bewegungsunfähig, ihre Körper sind mit Leitungen und Kabeln bestückt. Fürsorge ist hier eine mühevoll Anstrengung, die ohne wesentliche Mitwirkung des Patienten auskommen muss. Die damit verbundene Belastung zeigt, dass Heilberufler nicht nur Fürsorgeexperten sind, sondern auch vulnerable Personen. Die traurigen Fälle von Patiententötungen zeigen sogar, wie übergroß die Belastung der Versorgung schwerkranker Patienten sein kann (vgl.: Schüssler/Schnell 2010).

Aus dem Gesagten resultiert, dass bestimmte und relevante zwischenmenschliche Beziehungen der Pflege doch aus der Normalität der reziproken Freundschaft herausfallen. Das zu exklusive Verständnis der Freundschaft, das auch der Behindertenpädagogik Schwierigkeiten bereitet (vgl.: Dederich 2001), ist abzuändern.

Die exklusive Normalisierungsfunktion der Reziprozität liegt darin, dass man von Mitmenschen erwartet, dass sie sich in typischen Situationen auch typisch verhalten (vgl.: de Folter 1983). Normal ist jemand, der auf eine an ihn gerichtete Frage antwortet, normal ist, wer einen Gruß erwidert, wer das Salz anreicht, sobald er darum gebeten wird usw. Indem ich jemanden anspreche, unterstelle ich immer, dass der Andere normal ist (vgl.: Schütz/Luckmann 1984, 122ff). Normalitätserwartungen können jedoch enttäuscht werden. Der Andere versteht meine Sprache nicht oder weiß nicht, was Salz ist oder will es mir nicht anreichen, weil er von Höflichkeit nichts hält. Ervin Goffman spricht von »normaler Abweichung« (Goffman 1975, 160) und meint damit Anomalien, die problemlos in die Normalität integriert werden können. Ach so, der Andere ist Ausländer oder ungebildet oder unhöflich. Verstehen. Alles klar, kein Problem. Das bürgerliche Verständnis von Toleranz kann allerdings pathologische Abweichungen, die sich der Integration in eine übliche Normalität entziehen, nicht gelassen hinnehmen. Gemeint sind Menschen, die Nachfragen offenbar als sinnlose Geräusche empfinden und im Winter nachts um zwei Uhr nur mit einem Nachthemd bekleidet auf der Autobahn stehen, weil sie zum Milchmann wollen. Menschen, die an einer Demenz erkrankt sind, können ihrer Mitwelt sicherlich etwas geben, aber dadurch realisiert sich keine freundschaftliche Reziprozität. Man denke auch an die seltsam anmutenden Fälle von Kurt Goldstein oder Oliver Sacks: Ein Mann verwechselt seine Frau mit einem Hut, erkennt sein Bein nicht und negiert eine seiner Gesichtshälften. Und jetzt? Diese pathologischen Verhaltensweisen passen nicht in die Reziprozität, die entsprechenden Patienten sind keine Freunde und können es nie werden. Sie sind ethisch von den besonderen Qualitäten der Beziehungen zu anderen Menschen ausgeschlossen. Das ist ein Problem der Exklusivität. Die Frage lautet: Wie ist eine ethische Integration pathologischer Abweichungen von der Reziprozität

möglich? Wie kann man Menschen ethisch inklusiv begegnen, die nach traditioneller Definition keine Freunde sein können?

Diese Fragen befassen sich mit dem Kriterium der Reziprozität. Wie streng sollte dieses Kriterium eingehalten werden – vor allem angesichts der Vulnerabilität von Personen? Für Aristoteles können Fremde durchaus vulnerabel sein. Sie müssen aber, sofern sie mit unserer Gastfreundschaft rechnen wollen, uns nützlich sein. Der uns zu Gute kommende Nutzen ist ihre Erwiderung auf unser Angebot der Gastfreundschaft (vgl.: *N. Ethik* 1156 a 30). Es ist bemerkenswert, dass der Diskurs der Freundschaft seither ein Diskurs über die Reziprozität ist. Für Cicero kann es Selbstlosigkeit in der Freundschaft geben, für Montaigne die Bescheidenheit. Für Georg Simmel lockert sich die enge Vertrautheit einer Freundschaft insgesamt. Als Gegenpol zur aristotelischen Strenge kann Derridas Plädoyer für eine »Unbedingtheit der Gastfreundschaft« (Derrida 2004, 201) angesehen werden. Wir wollen diese Hinweise künftig beachten, wenn wir auf weitere Spuren der Reziprozität in Diskussionen um die Vulnerabilität stoßen.

c. Familie in der Kritik

Die Generationenfolge verweist die Freunde auf Angehörige und die Familie. Familiäre Sorge ist ein ethischer Sorgezusammenhang, der über die Freundschaft zwischen den Anderen und mir hinausgeht und dazu beiträgt, die Sorge als gesellschaftliche Frage zu formulieren. Auch wenn die Familie vielleicht in bestimmten Fällen über die Härte der Reziprozität hinweg hilft, wäre es dennoch naiv, diese Sorgeleistung ungeprüft hinzunehmen.

These: Die Familie ist auf ihre Weise exklusiv, da sie Ansprüche auf Versorgung ungerecht bevorzugend oder benachteiligend behandelt.

Eine Person wird zu viel, die Andere zu wenig geliebt und versorgt. Sympathie entscheidet. Sympathie ist egoistisch, denn sie orientiert sich nur am eigenen Wohlgefallen und ist daher Quelle für Ungerechtigkeiten. Gegen die Ungerechtigkeit der Sympathie gibt es zunächst kein Mittel! Eine Mutter kann nicht gezwungen werden, ihre Tochter mehr zu lieben als sie es tut. Familiäre Sorge ist ein notwendiges System, allerdings ist es wie jede Sittlichkeit anfällig. Die Familie, wie immer sie biologisch und ethisch zusammengesetzt sei, ist Ort der Liebe, aber auch der Abneigung. Dem Anderen begegne ich in beiden Fällen von-Angesicht-zu-Angesicht. Vernachlässigung von bedürftigen Menschen ist ein großes Problem gemeinschaftlicher Ungerechtigkeit. Ungerechte Behandlung erfolgt nicht unbedingt aus bösem Willen, sondern auch

aus Gründen der inneren Ökonomie einer Familie. Es gibt in dieser Hinsicht kaum ein wichtigeres Thema als das der Be- und Überlastung familialer Sorge (vgl.: Schnepf 2002, 70ff, 106ff, 197ff). Eltern behinderter Kinder, türkische Frauen in Deutschland, ältere Ehemänner und ihre an Demenz erkrankenden Frauen – diese und andere Szenarien zeigen, dass Ungerechtigkeit aus Überlastung erwachsen kann, der familiensorientierte Pflege nur entgegenzuwirken vermag, wenn sie als Korrektiv politisch eingesetzt wird.

Schließlich darf familiäre Sorge nicht mit bedingungsloser Liebe oder ebensolcher Abneigung verwechselt werden. Man kann nicht davon ausgehen, dass der Solidaritätskern der Familie gegenüber Staat und Gesellschaft resistent ist und schlechthin eine wärmende Heimat in Zeiten sozialer Kälte bietet. Die Gesellschaft ist stets gegenwärtig. Weil familiäre Sorge von der Gesellschaft mitbestimmt wird, ist sie nicht unabhängig von deren Zwängen.

Wir wollen an dieser Stelle in das vermutlich schwärzeste Kapitel der Familie in der modernen Gesellschaft zumindest kurz hineinblicken. Es handelt von der Familie im totalitären Staat des Nationalsozialismus. In der von Max Horkheimer betreuten Großstudie *Autorität und Familie* (1936) wird in vielen Facetten gezeigt, dass die Sozialisation in der Familie des frühen 20. Jahrhunderts erheblich dazu beigetragen hat, den autoritären Charakter des antidemokratischen Bürgers hervorzubringen. Die Familie macht einen Funktionswandel durch. Noch im 19. Jahrhundert wird sie von Hegel als eines der Systeme der Sittlichkeit gefasst, nun, 100 Jahre später, ist sie zum Produzenten des sorglosen Menschentypus geworden. Horkheimer fragt, ganz wie Bodin, danach, in welcher Weise die Familie Keimzelle des Staates sei und kommt 1936 im Exil zu der traurigen Antwort: »Die Totalität der Verhältnisse im gegenwärtigen Zeitalter, dieses Allgemeine, war durch ein Besonderes in ihm, die Autorität, gestärkt und gefestigt worden, und dieser Prozess hat sich wesentlich in dem Einzelnen und Konkreten, der Familie abgespielt. Sie bildet die ›Keimzelle‹ der bürgerlichen Kultur, welche ebenso wie die Autorität in ihr lebendig war.« (Horkheimer 1936, 230). Die Aussagen von 1936 sollen nur einen Sinn an dieser Stelle haben: verdeutlichen, dass der Sozialzusammenhang der Familie als solcher, ohne jede weitere Bestimmung ambivalent ist und deshalb keine rein positive Instanz darstellt.

Nach dem Krieg verändert sich die Familie erneut. Auch die Schattenseiten wandeln sich. Anpassung und Aggression fördere die Nachkriegsfamilie, so Alexander Mitscherlich in seinem Buch *Auf dem Weg zu einer vaterlosen Gesellschaft* im Jahre 1963. Die Gewaltforschung der Gegenwart begreift die Familie lange schon als Ort familialer Gewalt (vgl.: Heitmeyer/Hagan 2002, 1020ff, 1043ff, 1215ff). Welch Gegensatz zur Sorge, von der hier ausgegangen wurde!

Dieser historische Exkurs bildet den Hintergrund für die Ernsthaftigkeit unserer Fragen: Wie kann Ungerechtigkeit in der familialen Sorge aufgehoben oder zumindest abgemildert werden? Worauf hat ein Mensch Anspruch und zwar auch wider seine Angehörigen, mögen sie ihn lieben und übertersorgen oder missachten und unterversorgen? Was wäre gerecht? Insgesamt stellt sich die ethische Frage, wie man anders mit Andersheit der Selbstsorge, der Freundschaft und der Familie umgehen kann. In konventioneller Hinsicht gilt Andersheit als zu bekämpfende Fremdheit. Carl Schmitt vertritt die These, dass wer anders ist, als potentieller Feind betrachtet wird. Es gilt zu entscheiden, ob das »Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird.« (Schmitt 1991, 27).

Es folgt ein Beispiel, in dem deutlich wird, wie anders mit Andersheit und pathologischen Abweichungen umgegangen wird.

Böhm (1988, 179) berichtet von dem Fall eines alten Mannes, der in einem Heim lebt und der jede Nacht um 1.30 Uhr aufsteht und bettflüchtig umher irrt, wie ein Pfleger es ausdrückt. Was passiert hier? Der alte Mann stört Nachtruhe und Hausordnung. Er zeigt keine Compliance (Mitwirkungsverhalten), wie es in der Medizin heißt. Er kann nicht schlafen und benötigt vielleicht eine Tablette. Er könnte auch verrückt geworden sein. Man gibt ihm ein Schlafmittel und stellt die Ordnung wieder her. Als Alternative zu dieser verletzenden Exklusion, die dem Mann die Möglichkeit des Einwohnens im Heim nimmt, bleibt nur die Möglichkeit, mit der Andersheit des alten Mannes anders umzugehen.

Es ist Wissenschaftlern wie Corry Bosch und Tom Kitwood zu verdanken, dass diese Möglichkeit eingelöst worden ist. Die Biographiearbeit an seiner narrativen Identität ergab, dass der alte Mann früher Bäcker und es 42 Jahre gewohnt war, um 1.30 Uhr aufzustehen. Es ist also völlig »normal«, dass er dieses auch noch im hohen Alter beibehält. Normal – wenn man anders mit seiner Andersheit umgeht. Steht der Mann auf, so darf er jetzt den Hausmeister auf seiner nächtlichen Runde begleiten. Der alte Mann wird dabei müde, geht wieder ins Bett und schläft. Dieser Fall zeigt, dass es möglich ist, anders mit Andersheit umzugehen.