

Der moralische Impuls im Geographieunterricht

Georg Gudat

Einleitung

Voller Vorfreude auf das auf das Wochenende in der Stadt steige ich im Münchner Hauptbahnhof aus dem Zug. Auf dem Bahnsteig herrscht reges Treiben; unzählige Reisende eilen umher. Ich versuche mich zu orientieren, begeben mich zum Ausgang. Im dichten Gedränge der Menschen verlasse ich das Bahnhofsgebäude. Etwas abseits vom Ausgang fällt mir plötzlich etwas auf. Mir stockt der Atem. Obgleich sich massenhaft Menschen dicht an dicht an mir vorbeidrängen, richtet sich meine Aufmerksamkeit ganz auf eine kleine Gruppe Menschen im Eingangsbereich des Bahnhofs. Bestürzt betrachte ich den Anblick dieser vier Gestalten. Die Personen tragen abgetragene, zerschlossene, zum Teil verschmutzte Kleidung. Einer sitzt, die anderen liegen auf Pappkartons und alten Matratzen. Um sie drumherum liegen Plastikbeutel, Flaschen, Müll. Ein älterer Mann präsentiert exponiert den Stumpf seines amputierten Beines. Der Mann schaut in meine Richtung. Ich bin entsetzt. Meine Brust schnürt sich schmerzvoll zu, als würde sich wortwörtlich mein Herz zusammenziehen. Die Situation stößt mich ab und zugleich überwältigt mich ein Gefühl des Mitleids mit diesen Menschen. Ich fasse mich, mir wird klar, wie ich dastehe und glotze. Nun schäme ich mich, so aus der Menschenmenge heraus zu gaffen. Das anfängliche Hinsehen-Müssen wird zu einem nicht mehr Hinsehen-Können. Ich wende mich ab, gehe weiter. Ohne einen Blick zurück, lasse ich mich im Strom der Menschen stadteinwärts treiben.

Diese Beschreibung eines (geographisch relevanten) Erlebnisses in der Stadt möchte ich als Ausgangspunkt nehmen, um grundlegend auf die Bedeutung von »Moral« und »Ethik« im Kontext der Geographiedidaktik zu reflektieren.¹ Im Folgenden werde ich einen Zusammenhang entfalten, dem im Kontext eines irritationsensiblen sowie kritischen Geographieunterrichts eine besondere Relevanz

1 *Moral* meint im Folgenden die Handlungsorientierung an Normen bzw. Maximen. *Ethik* (oder auch Moralphilosophie) meint hingegen die Rationalisierung der Moral, die theoretisch angeleitete Reflexion der Normen und Maximen.

zuzusprechen ist – dem Ineinanderspielen von leibbezogener-mimetischer Erfahrung, der Eigenwilligkeit unserer Reaktionen, einerseits sowie dem Anspruch eines theoretisch-reflexiven Begreifens andererseits im sogenannten »moralischen Impuls«.²

Mit dem Begriff »moralischer Impuls« (Schmid Noerr 1997) beziehe ich mich auf die Auseinandersetzung um eine »kritische Theorie der Moral« (ebd.: 155) des Philosophen Theodor W. Adorno. Mit Adorno lässt sich kritisch auf die grundlegenden Bedingungen von Moralität reflektieren, wobei die »Leiblichkeit«, bzw. die leibliche Empfindungsfähigkeit des Menschen, als zentrale Voraussetzung für die Möglichkeit von Moral Anerkennung findet. Zwei Aspekte mögen vielleicht bei dieser Bezugnahme überraschen: Zum einen hat Adorno den Begriff des Leibes nie explizit ausgearbeitet, obgleich sich, wie u.a. Meyer-Drawe (2000) oder Grüny (2012: 245) zeigen, »eine Vielzahl von phänomenologisch zu nennenden Motiven und eine Reihe von Anknüpfungspunkten und Impulsen für eine von Leiblichkeit ausgehende Philosophie« (ebd.) finden lassen. Zum anderen hat Adorno kein Werk explizit der Moral bzw. Ethik gewidmet, obgleich er z.B. im Rahmen der *Minima Moralia* (2018), der *Dialektik der Aufklärung* (2017) oder auch der *Negativen Dialektik* (1966) verschiedene Überlegungen dazu vornimmt. Aus diesem Grund hat u.a. Gerhard Schweppenhäuser (2016) die zahlreichen moralphilosophischen Reflexionen in Adornos Schriften zusammenzuführen und zu entfalten versucht. Schweppenhäuser bezeichnet die dem Denken Adornos zugrundeliegende Moralphilosophie, die explizit die unsagbaren Leidenserfahrungen des 20. Jahrhunderts in die Reflexion auf Moral mit einbezieht, als *negative Moralphilosophie* (Schweppenhäuser 2019). Die Erfahrungen der Schoah, zweier Weltkriege, der anhaltenden weltweiten Armut sowie der umfänglichen Zerstörung der menschlichen Lebensgrundlage, haben für Adorno das Vertrauen in die Idee der Aufklärung, die menschliche Vernunft sowie die Möglichkeit von Ethik folgeschwer erschüttert und warfen die grundlegende Frage auf, inwiefern »Moralität« überhaupt noch sinnvoll denkbar ist.

Vor diesem theoretischen Hintergrund möchte ich in diesem Beitrag folgende Fragen aufwerfen: Wie lässt sich die eingangs geschilderte geographisch relevante Alltagssituation theoretisch einholen? Inwiefern ist das, was mir in dieser Situation widerfährt, moralisch relevant? Wie lässt sich diese Situation im Kontext einer »kritischen« Moralphilosophie interpretieren? Und den Beitrag abschließend: Wie

2 Im Folgenden meint der Begriff »Impuls« nicht den didaktischen Impuls, im Sinne eines Anreizes seitens des Lehrenden. Ebenso ist mit Impuls keine physikalische Größe gemeint. Mit dem Begriff »Impuls« ist eine grundlegende abstrakte Idee verbunden, die sich u.a. auf Aristoteles Ursprungsdenken zurückführen lässt, wonach jede Bewegung bzw. jeder Prozess eines »Bewegers« (im Sinne von Ursprung bzw. Anstoß) bedarf (Janich 2017).

lässt sich daran eine lohnende Perspektive zur ethischen Orientierung im Geographieunterricht gewinnen?

Das Erleben von Stadt im Spannungsfeld von Ratio und Soma

Die Frage, wie wir Stadt wahrnehmen und erleben, ist ein zentraler Themenbereich innerhalb der Geographie. Aus erfahrungstheoretischer Sicht lassen sich urbane Räume, in denen wir uns unsere Lebenswelt aneignen, als Erfahrungsräume verstehen. Wir »machen« Räume und zugleich machen Räume etwas mit uns (Hasse 1995). Im Erleben von Stadt haben wir die Möglichkeit, widerständige Erfahrungen zu machen, die sich nicht in den gegebenen Welt- und Selbstentwurf eines Subjekts einordnen lassen, sondern eine »Transformation grundlegender Figuren des Welt- und Selbstverhältnisses« (Koller 2012) erfordern. Wenn man beispielsweise – so wie ich in dem eingangs geschilderten Erlebnis – gelegentlich das gewohnte Lebensumfeld einer Kleinstadt verlässt und Erfahrungen in einer Großstadt macht, dann bietet dies die Möglichkeit, die »Reflexivität und Komplexität des Welt- und Selbstbezugs« (Koller 2016: 155) zu steigern. Erleben, und bedeutet dies, wie im Beispiel angedeutet, auch die negativen, schmerzhaften und leidvollen Erfahrungen im Kontakt mit dem Phänomen »Obdachlosigkeit«, ist immer Bildungsanlass.

Das »Erleben« von Stadt als Möglichkeitsraum für Erfahrung(en) ist dabei keinesfalls als reiner Bewusstseinsakt zu verstehen, sondern als ein Prozess mit allen Sinnen: Wir können Stadt sehen, riechen, schmecken und fühlen. »Erleben« ist der Beweggrund unserer Wahrnehmung und bedeutet »denkend und fühlend [...] dabei zu sein« (Junge/Suber/Gerber 2008: 16). Das Erleben weist über unsere Aufmerksamkeit einen intentionalen Bezug auf; Erleben ist stets *auf Etwas* bezogen: z.B. die Berührung mit Obdachlosigkeit am Münchner Hauptbahnhof. Wenn »der Gegenstand des Erlebens als unangenehm erlebt wird«, dann lässt sich dieser Modus des Erlebens als »Erleiden« bezeichnen (ebd.).

Unsere Welt ist immer eine erlebte Welt und »ohne Leib gäbe es diese Welt nicht. Der Leib i. w. S. ist das Medium der Welt, der Ort ihres Erscheinens.« (Streubel 2016: 261) »Der fühlende und bewegliche Leib ist das Medium, durch das wir emotional auf die Welt bezogen sind.« (Fuchs 2014: 15) Im Kontext unseres per se leiblichen Erlebens sind »Gefühle« von tragender Bedeutung. Gefühle sind Bedingung und Resultat unserer Wahrnehmung von Welt, sie sind von fundamentaler Relevanz für unser leibliches In-der-Welt-Sein bzw. Zur-Welt-Sein (Merleau-Ponty). Gefühle »[...] »ergreifen« uns; sie unterbrechen den augenblicklichen Gang unseres Lebens, um uns mitzuteilen, was bedeutsam ist und worauf wir reagieren sollen.« (Ebd.) »Ohne Gefühle wäre die Welt ein Ort ohne Bedeutsamkeit, nichts würde uns ansprechen, interessieren, anziehen und motivieren.« (Ebd.: 18) Gefühle sind daher für uns handlungsleitend, sie helfen, uns in der Welt zu orientieren.

Das Eingangsbeispiel zeigt auf, wie die »wahrgenommen affektiven Qualitäten [einer] Situation« (ebd.) uns unversehens auf eine bestimmte Weise ergreifen können: das Stocken des Atems, die Fassungslosigkeit angesichts der Obdachlosigkeit. Die Art und Weise, wie uns eine Situation affiziert, weist jedoch eine gewisse Offenheit auf. Beispielsweise kann uns die Begegnung mit Obdachlosigkeit auf unangenehme Weise berühren: »Muß dieser Mensch mir an diesem schönen Tag das Elend der Welt so drastisch vor Augen führen?! Nicht hinsehen und schnell vorbei.« (Schulz von Thun 2017: 41) Oder ich spende aus einem Gefühl des Mitleids ein wenig Geld. Es ist aber auch denkbar, sich in Form eines zynischen Abwärtsvergleiches zu erfreuen, dass es jemandem noch schlechter geht als einem selbst. Wir erlernen ein Gespür für unsere Gefühle in spezifischen Situationen. Dies kann in Handlungen resultieren, um uns beispielsweise vor Situationen zu schützen, die wir nicht erleben möchten, weil wir schon ganz genau wissen, was wir fühlen würden (z.B. Kränkung, Eifersucht, Scham). Aber dennoch: Was wir in einer Situation wirklich fühlen werden, können wir niemals sicher antizipieren.

Das, was wir als »Gefühl« verstehen, äußert sich in konkreten körperlich spürbaren Gefühlszuständen. Solche »verkörperten Gefühle« (Fuchs 2014) sind beispielsweise der wortwörtliche »Kloß im Hals«, wenn uns eine Situation überwältigt; das diffuse Gefühl von Unwohlsein, wenn wir Situation als unangenehm empfinden; das Gefühl der Scham, die uns in peinlichen Situationen als Röte zu Gesicht steigt oder auch das rauschhafte Gefühl der Freude, das gelegentlich unseren gesamten Körper erfassen kann. Grundsätzlich zeigt sich daran, dass der Begriff des »Gefühls« konzeptionell nicht von der körperlichen Verfasstheit des Menschen zu trennen ist, die sich mit dem griechischen Begriff *Soma* bezeichnen lässt.

Es stellt sich nun die Frage, welche Bedeutung die Gefühlszustände im Erlebnis (das schockhafte Erstarren, das Mitleid mit den Menschen, die Scham einfach nur zu Glotzen) für die Moral der Situation hat: Warum bin ich bloß einfach weitergegangen? Wäre es nicht besser gewesen etwas Geld zu spenden, um das offenkundige Leid der Menschen zu verringern? Habe ich mich schlecht verhalten?

Die im Beispielerlebnis angedeuteten häufig spontan auftretenden und als »vorreflexiv« (miss)verstandenen Gefühlslagen³ sind wesentlich für das, was wir als Moralität verstehen, obgleich sie allerdings in der geschichtlichen Auseinandersetzung innerhalb der Moralphilosophie zu Recht problematisiert wurden. So wurde in der abendländischen Philosophie von Platon bis Kant zwar ein prinzipieller Zusammenhang von Rationalität und Gefühl nie ernsthaft abgestritten, das Verhältnis beider jedoch meist zugunsten der »Vernunft«, bzw. der *Ratio*,

3 Im Folgenden verwende ich Gefühl und Emotion synonym. Gefühlslage meint das Bewusstsein hinsichtlich der Gefühle.

hierarchisiert (Arenhövel 2019). Die Frage, wie *Ratio*⁴ und *Soma* (darin inbegriffen Neigungen, Gefühle) zusammenhängen, ist ein zentrales Thema der Philosophie und hat die Diskussion um Moral bzw. Ethik seit jeher maßgeblich geprägt.⁵

Um dem nachzugehen, welchen moralischen Gehalt die eingangs beschriebene Situation aufweist, ist es in einem nächsten Schritt zunächst erforderlich, die Begriffe Moral und Ethik in kritischer Weise zu spezifizieren.

Die Grenzen der Ethik

Unsere heutige Vorstellung von Ethik ist vor allem durch Immanuel Kant geprägt, der mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) das Ziel verfolgte, eine erfahrungsunabhängige, allein durch ein allgemeines Vernunftprinzip begründete Moralphilosophie zu entwerfen. Kant hat hierzu »den Bereich des moralischen Sollens strikt von dem des natürlichen Seins getrennt und damit der Moral eine autonome, erfahrungsunabhängige Begründung durch Vernunftprinzipien [ermöglicht]« (Schmid Noerr 1997: 159). Mit dem höchsten Vernunftprinzip – dem Kategorischen Imperativ – ist die Idee eines Prüfverfahrens verbunden, das Moralische allein aus einem allgemeinen formalen Rationalitätsmaßstab zu deduzieren. Damit ist gemeint, dass wir die Maximen unseres Handelns (z.B. »Wenn jemand in Not ist, helfe ich«) auf den Anspruch der allgemeinen Gesetzmäßigkeit hin reflektieren.

Für Adorno stellt die Kantsche Moralphilosophie den zentralen Ausgangspunkt seiner Auseinandersetzung um Moral dar, die er als bedeutsames Korrektiv für die bestehenden moralischen Lebensverhältnisse begreift (Schweppenhäuser 2016: 77–122). Adornos Auseinandersetzung mit Kant ist daher als Würdigung und scharfe Kritik zugleich zu verstehen. Im Folgenden werden drei Voraussetzungen

-
- 4 Der lateinische Begriff *Ratio* ist sinnverwandt mit den Begriffen der Vernunft, des Denkmögens oder auch dem schlussfolgernden, logischen Verstand. Nach Schopenhauer unterscheidet sich »Verstand« als die »Orientierung von Ursache nach Wirkung« während Vernunft »die Abstraktion von Begriffen aus sinnlichen Vorstellungen« umfasst (Schmid Noerr 1997: 157). In seiner allgemeinen modernen Verwendung lässt sich unter *Ratio* das durch Denken und Reflexion bestimmte geistige Vermögen des Menschen zur Erkenntnis verstehen.
 - 5 So lässt sich die Idee der Teilung bzw. Gegensätzlichkeit von Körper und Geist bereits bei Platons Vorstellung einer zweigeteilten Wirklichkeit in eine ewige immaterielle »Ideenwelt« und eine körperliche vergängliche »Sinneswelt«. Während Aristoteles argumentiert, dass es kein Denken ohne Körper und keine Erkenntnis ohne Erfahrung gibt, glaubt Descartes, dass dies durchaus möglich sei, »weil die Welt in zwei voneinander unabhängige Substanzen zerfalle: Die Seele als immaterielle Innenwelt freien Denkens (>res cogitans<) sowie das Körperliche (>res extensa<), das als reine Materie Naturgesetzen folgt.« (Reuter 2018: o.S.) Der Mensch zeichne sich in der Folge daraus aus, dass er als Vernunftwesen in beiden Welten beheimatet ist.

für Moralität thematisiert, die Adorno im Kontext moralphilosophischer Überlegungen problematisiert: die Idee der Freiheit, die Idee der Vernunft sowie Mitleid als Fundament der Moral. Es ist darauf hinzuweisen, dass die Darstellung der kritisierten Positionen zum Teil sehr zugespitzt und vereinfacht ist und als Problemaufriss der anschließenden Diskussion von Adornos Versuch einer »Rettung der Moral« im Kontext des »moralischen Impulses« dient.

Freiheit als Voraussetzung der Moral

Die Kantsche Moralphilosophie gründet auf dem Gedanken, dass als Bedingung für Moralität, »Freiheit [...] als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden [muss]« (Kant, GMS, AA 04, 447). Diese Voraussetzung ist von besonderer Relevanz, denn aus gesellschafts- sowie subjektkritischer Perspektive ist eben jene Freiheit, ist der »freie Wille« nicht realisiert, da der moderne Mensch umfänglich, d.h. in seinem Denken und Wollen, als durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt verstanden wird.

»Was [...] bei Kant [...] als die Naturverflochtenheit des Menschen erscheint, das ist zugleich auch ihre gesellschaftliche Verflochtenheit. Denn in zweiter Natur, in der universalen Abhängigkeit, in der wir stehen, gibt es keine Freiheit; und es gibt darum in der verwalteten Welt⁶ auch keine Ethik; und deshalb ist die Voraussetzung der Ethik die Kritik an der verwalteten Welt.« (Adorno 2015: 261)

Indem Freiheit als die Voraussetzung für Moral gesetzt werden muss, ist folglich jede Moralphilosophie auf eine Reflexion der Bedingungen von Freiheit, d.h. Gesellschaftskritik, verwiesen. Was wir als Moral ansehen, kann unter den gegebenen heteronomen Verhältnissen als »internalisierte Form sozialer Herrschaft und als Kompensation der destruktiven Folgen der gesellschaftlich sanktionierten Eigeninteressen« (Schmid Noerr 1997: 160) verstanden werden. Indem die gesellschaftlichen Verhältnisse das prägen, was uns als moralisch »gut« bzw. was uns als »schlecht« erscheint, lässt sich folglich nicht mehr ohne Weiteres im emphatischen Sinne vom moralisch Richtigen oder Guten sprechen.

Vernunft als Fundament der Moral

Die Annahme des Menschen, als ein durch die Gesellschaft bestimmtes Wesen, führt zu einem weiteren zentralen Kritikpunkt Adornos an der Kantschen Moralphilosophie: die Idee der menschlichen Vernunft als verlässliches Fundament für

6 Mit dem Begriff »verwaltete Welt« lässt sich die zunehmende Organisation und Ausdehnung der Arbeitswelt sowie des Verwaltungs- und Bürokratieapparates verstehen, was sich für das Subjekt in neuen gesellschaftlichen Zwängen äußert.

Moral. Damit ist stark vereinfacht die Annahme verbunden, dass wir schon das »Richtige« tun, wenn wir nur gewissenhaft und gründlich genug über die Gründe unseres Handelns nachdenken. Angesichts der Schreckenserfahrungen des 20. Jahrhunderts wurde das Vertrauen in die Idee der Aufklärung sowie das Vertrauen in die menschliche Vernunft folgeschwer erschüttert. So zeugt die Arbeit in den NS-Vernichtungslagern von einer technisch-instrumentell verkürzten Vernunft, die zwar die Mittel reflektiert, also das industrielle Töten von Menschen, jedoch nicht die Zwecke des eigenen Handelns zu reflektieren vermag (Horkheimer 2007). Mit dem offenkundig sichtbaren Scheitern der Realisierung objektiver Vernunft, geht für Adorno das Scheitern der Kantschen Moralphilosophie einher (Schmid Noerr 1997: 157). Es stellte sich die Frage, wie der aufgeklärte, vernünftige und nach kantscher Vorstellung zugleich moralische Mensch zu solch entsetzlichen Taten fähig ist. In der Dialektik der Aufklärung (2017) zeigen Adorno und Horkheimer auf, dass die Gräueltaten nicht trotz Aufklärung und Vernunft geschahen, sondern geradezu deren Konsequenz darstellt. Das, was in Kantschem Sinne als »vernunftgemäß« erachtet wird, sei angesichts der Gesellschaft als Totalität⁷ wesentlich von ökonomischen, historischen und sozialen Gegebenheiten bestimmt. Kurzgefasst: Moral ist nicht vernünftig, da die gesellschaftlichen Verhältnisse als Bedingung für die Möglichkeit von Moral nicht vernünftig sind. Die gesellschaftlich verkürzte instrumentelle Vernunft stelle für Moral demnach kein geeignetes Fundament bereit, da sie gleichermaßen Moral, wie auch Unmoral zulasse.⁸

Für die Idee des Kantschen kategorischen Imperativs lässt sich daraus die grundlegende Problematik folgernd, dass wir uns der tatsächlichen Moralität eines jeden abstrakten Moralprinzips – erscheint es uns auch noch so »vernünftig« (z.B. »Wenn jemand in Not ist, helfe ich«) – durch die gesellschaftliche Bedingtheit unseres Denkens, niemals abschließend sicher sein können. So ist es denkbar, dass ein Prinzip, welches wir für moralisch halten, aber in Wahrheit unmoralisch ist, durch andauernde Ableitung unendlich und unüberwindbar seine Gültigkeit behält. In Anbetracht der Möglichkeiten und Grenzen unseres Denkens sind für Adorno alle Prinzipien bloß aporetische Setzungen (Schmid Noerr 1997: 180). Auf Prinzipien allein sei kein Verlass, da wir sie niemals zweifelsfrei im Kantschen Sinne »vernunftgemäß« begründen können. Für Adorno ist die Kantsche Prinzipienethik problematisch, weil sie durch die geforderte Handlungsorientierung an

7 Mit Totalität ist ein grundlegender struktureller Zusammenhang gemeint, der das Denken und die Identität jeden Individuums durchdringt.

8 In moralphilosophischer Hinsicht gehen Horkheimer/Adorno (2017) in der Dialektik der Aufklärung der Frage nach, inwiefern gelebte Moral unmoralisch sowie inwiefern gelebte Unmoral moralisch sein kann. Zu diesem Problem gibt das Kapitel »Juliette oder Aufklärung und Moral« Aufschluss, indem unmoralisches Handeln, im Sinne der gesellschaftlich deformierten instrumentellen Vernunft, als durchaus »vernünftig« verstanden werden kann.

als »vernünftig« erachteten Prinzipien suggeriert, dass es »[...] doch ein »richtiges Leben im Falschen« geben könne« (Schweppenhäuser 2016: 242).

Schmid Noerr (1997: 179) weist darauf hin, dass Adornos Kritik an Kant allerdings keinesfalls als generelle Absage an die Idee der Moral zu verstehen ist. Adorno hält Moral nur unter den gegebenen Umständen für nicht verwirklicht, da die Voraussetzung nicht gegeben ist, die diese erst ermöglicht: die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft. Die Idee der Moral weist für Adorno daher ein »kritisches Potential« (ebd.) bzw. einen utopischen Überschuss auf, indem Moral implizit auf die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit – die richtige Einrichtung der Gesellschaft – verweist: eine Gesellschaft, in der tatsächliche Freiheit, Vernunft und moralisches Handeln Realität werden. Moral verweist also auf die unüberwindbare Notwendigkeit der Veränderung der Gesellschaft als »Ganzes«. Von dieser Gesellschaft lässt sich jedoch aus der kritischen Theorie heraus kein positives Bild gewinnen, sondern bestimmt sich in Abgrenzung zu dem Zustand, den wir als »falsch« erkennen können. Die Möglichkeit von Moral ist auf die Kritik des Falschen bzw. Unmoralischen verwiesen. Folglich stellt sich die Frage, nach welchem Maßstab etwas als das »Falsche« oder »Unmoralische« zu beurteilen wäre. Im Sinne Kritischer Theorie muss ein Zustand immer dann als »falsch« erachtet werden, wenn er menschliches »Leiden« erzeugt. Das »Maß der Vernünftigkeit ist die Abschaffung des Leidens; [...] die vernünftige Einrichtung der Gesellschaft ist erst erreicht,] wenn es kein Leiden mehr gibt« (Sommer 2019: 312).

Indem allein die Vernunft für Adorno kein verlässliches Fundament für Moral zu bieten vermag, stellt sich nun die Frage, wie sich Moralität noch begründen lässt, ohne defätistisch einem Amoralismus das Wort zu reden.

Mitleid als Fundament der Moral

Ansichts dieser Frage ist bedeutsam, dass das Denken Adornos, wie Schmid Noerr (1997) zeigt, implizite Bezüge zu Schopenhauers Mitleidsethik aufweist. Im Unterschied zum Primat der Rationalität bei Kant, bildet für Schopenhauer das Gefühl des Mitleids das »Fundament der Moral« bzw. »die handlungsumsetzende »Triebfeder« des Moralischen« (ebd.: 161). Mitleid ist für Schopenhauer »[...] die Vernunftgründen hinzutretende Gefühlsursache, die eine moralische Handlung erst in Gang setzt und insofern als deren Fundament zu gelten hat« (ebd.: 164). Dabei meint Mitleid »keine bloß subjektive Anwandlung von Herzensgüte, sondern intuitives Wissen vom Empfinden anderer und vom unaufhebbaren Leiden« (ebd.). Mitleid meint in Schopenhauers Worten die »ganz unmittelbare [...] Teilnahme [...]

am Leiden eines anderen, [wobei] das Leiden eines anderen unmittelbar mein Motiv [wird]«⁹ (Schopenhauer in Schmid Noerr 1997:162).

Adorno folgt zwar der Annahme Schopenhauers, »daß Moral nicht aus bloßer Rationalität begründet werden könne« (Schmid Noerr 1997: 162), verwirft allerdings »die ausschließliche Berufung auf das Gefühl des Mitleids als moralisches »Fundament« (ebd.). Das Gefühl des Mitleids allein, weist für Adorno keine Erkenntnisqualität auf. Denn die Situationen, in denen wir Mitleid empfinden sowie mit wem oder was wir Mitleid empfinden, sind willkürlich. So kann uns das Leid eines Obdachlosen kalt lassen, währenddessen uns der Anblick eines hungernden Tieres zutiefst berührt. Wann und warum wir Mitleid empfinden, ist häufig nicht ganz klar. Mitleid wird dann zum Problem, wenn es uns zu »falschen« Handlungen verführt. Gefühle wie das Mitleid können zwar prinzipiell mit rationalen Beweggründen zusammenfallen, allerdings auch der Rationalität zuwiderlaufen, wenn wir z.B. einem Mörder aus Mitleid zur Flucht verhelfen. Das Beispiel der Massenmorde in Heil – und Pflegeanstalten im Nationalsozialismus, verübt durch Menschen, die sich als »mitleidige Erlöser« sahen, führt die Problematik eines Handelns aus vermeintlichem »Mitleid« im Zusammenhang einer perfiden Form »rationaler« Begründung vor Augen (Schmidt 2010).

Dennoch lässt sich dem Mitleid ein gewisses gesellschaftskritisches Potenzial zusprechen, gerade indem es ein Gefühl darstellt, dass der gesellschaftlichen Rationalität zuwiderlaufen kann (Schmid Noerr 1997: 153). Beispielsweise sind im Diskurs um Obdachlosigkeit Begründungen denkbar, die den Zustand legitimieren und als »normal« verfestigen. So ist es möglich – wenn auch nur in zynischer Weise – Obdachlosigkeit als »selbstverschuldet« anzusehen, da die Ursache in persönlichen Verfehlungen zu suchen sei oder es Hilfsangebote für Betroffene gibt, die jedoch nicht in Anspruch genommen werden. Man kann die Menschen nicht zwingen und wem nicht zu raten ist, dem sei auch nicht zu helfen. Oder eine andere Argumentation, dass Obdachlosen gerade keine Unterstützung zuteilwerden soll, um den problematischen Zustand nicht weiter zu perpetuieren. Es ist ein kaltes Verständnis von Hilfe nach der *Ratio*: wer nichts zur Gesellschaft beitrage könne auch nichts von ihr erwarten. Im Resultat dieser Argumentationen gibt es keinen weiteren Handlungsbedarf, den Zustand abzuändern. Die obdachlosen Menschen saßen dort eigenverschuldet, oder gar, weil sie es verdienten.

9 Auch für Schopenhauers Mitleidsethik ist Mitleid nicht die Basis des Moralischen schlechthin, sondern »die Seite der Empfindung in einem komplexen Vorgang der Identifizierung« (Schmid Noerr 1997: 164) innerhalb dessen »Mitleid die zu Vernunftgründen hinzutretende Gefühlsursache [ist], die eine moralische Handlung erst in Gang setzt und insofern als deren Fundament zu gelten hat« (Schmid Noerr 1997: 164). Mitleid lässt sich demnach als »Folge und Ausdruck einer Erkenntnis« (ebd.: 163) verstehen.

Das kritische Potenzial von Mitleid kann nun darin bestehen, dass es der scheinbaren »Vernünftigkeit« des Bestehenden, unserer erlebten Normalität, widerspricht, bzw. unser Verständnis von dieser irritiert: Warum habe ich jetzt gerade Mitleid? Was erregt daran mein Mitleid? Mitleid wirft immer die Frage nach dem Zustand einer Gesellschaft auf, die Mitleid Erregendes (z.B. Obdachlosigkeit) erst hervorbringt und zulässt (ebd.: 171) und dient in dieser Hinsicht als zentraler Reflexionsanlass für den Zustand einer Gesellschaft.

In dem eingangs beschriebenen Erlebnis zeigt sich jedoch nicht bloß die Affektion von Mitleid, sondern geradezu dessen Gegenteil: die Anteilnahmslosigkeit der vorbeigehenden Menschen. In der Dialektik der Aufklärung wird die sogenannte »bürgerliche Kälte«, als eine Form »stoischer Apathie«, als das »Widerspiel des Mitleids« benannt (Horkheimer/Adorno 2017: 176). Aus Gründen der Selbsterhaltung, der ökonomischen Existenzsicherung, sind die Menschen gezwungen, sich den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen zu unterwerfen. »Um die Kälte der gesellschaftlichen Verhältnisse ertragen zu können [den auf den Individuen lastenden Druck von Angst und Verantwortlichkeit, GG], müssen die Menschen selbst kalt werden.« (Stückler 2014: 281) Das eingangs beschriebene rege aber anteilnahmslose Treiben vor dem Bahnhof lässt sich als ein Ausdruck dieser bürgerlichen Kälte begreifen, ebenso wie mein eigenes Weitergehen, meine Verdrängung der Situation. Die Diagnose der »bürgerlichen Kälte«, die uns als vergesellschaftete Subjekte ergreift, ist für die Idee einer »Alltagsmoral« von problematischer Relevanz. »[U]nter Bedingung bürgerlicher Kälte [kann] das Subjekt seine »bösen« Handlungen wie [...] Mitleidlosigkeit gar nicht mehr als seine eigene moralische Deformation erfahren.« (Schweppenhäuser 2016: 238) Indem wir nicht (mehr) spüren und reflektieren können, dass unsere Handlungen falsch sind, sind wir in der Lage aus vermeintlich »guten« Gründen, unsägliche Verbrechen zu begehen. So findet sich bei Adorno der Gedanke, dass ohne die »Kälte, [als das] Grundprinzips der bürgerlichen Subjektivität, [...] Auschwitz nicht möglich gewesen wäre« (Adorno 1966: 354). Die durch die Verhältnisse aufgezwungene bzw. angeeignete Kälte bedeutet immer zugleich eine leidvolle Entbehrung menschlicher Wärme. Dieser abstrakte Leidensdruck, der jedem Subjekt anhaftet, bietet Anlass, das Ganze der Gesellschaft zu hinterfragen: »Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.« (Ebd.: 27)

Aus der Diagnose, dass die Menschen aufgrund der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht genügend mitleidsfähig sind, fordert Adorno keinesfalls eine bloße Zunahme von Mitleid. Zum einen ist die einfache Aufforderung mehr Mitleid zu haben, problematisch, da das Vermögen des Mitleids immer gesellschaftlich geprägt ist. Mitleid steht immer im Zusammenhang mit dem, was gesellschaftlich als »mitleidswürdig« zu erachten ist. Beispielsweise haben wir Mitleid mit einer geschlagenen Katze, während dessen uns das Schlagen der Pferde im Reitsport

eher unproblematisch erscheint. Zum anderen lässt sich Mitleid gar als eine Kompensationsleistung angesichts der falschen, d.h. leiden erzeugenden Verhältnisse, verstehen (Horkheimer/Adorno 2017: 110–111). Damit ist die These verbunden, dass wir durch mitleidsvolle Handlungen eigentlich und primär aus egoistischen Motiv unseren eigenen Leidensdruck abzubauen versuchen. Allein durch Mitleid ändern sich zwar nicht die Bedingungen, die das Leiden erzeugen, es lässt sich aber besser damit leben. In Bezug auf das Ausgangsbeispiel, kann beispielsweise eine Geldspende immer auch als eigene Entlastung verstanden werden. An den Leiden erzeugenden strukturellen Bedingungen der Obdachlosigkeit, ändert sich dadurch jedoch nichts. Aus diesem Grund lehnt Adorno einen ethischen Personalismus strikt ab, der die Verantwortung allein beim für ihn »beschädigten« Subjekt sieht, da dies »[...] sowohl die gesellschaftliche Bedingtheit des moralischen Subjekts als auch dessen Selbstverhältnis als unfreie Einheit der Person [verfehlt]« (Schmid Noerr 1997: 177). Das heißt, dass die moralische Verantwortung des Einzelnen nur im Kontext einer kritischen Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse und dem – zugestanden sehr begrenzten – moralischen Vermögen des »beschädigten« Subjekts eingefordert werden kann.

Zusammenfassend hält Adorno also Kants Vertrauen in die menschliche Vernunft wie auch Schopenhauers Gefühl des Mitleids als Grundlage der Moral für inakzeptabel. Und dennoch ist Adorno nicht bereit die Idee der Moral zu opfern, sondern unternimmt mit der sogenannten moralischen Impuls den Versuch einer Rettung der Moral.

Der moralische Impuls und das »Hinzutretende«

»Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe. Dieser Imperativ ist so widerspenstig gegen seine Begründung wie einst die Gegebenheit des Kantischen. Ihn diskursiv zu behandeln, wäre Frevel: an ihm lässt lebhaft das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen sich fühlen. Leibhaft, weil es der praktisch gewordene Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz ist, dem die Individuen ausgesetzt sind, auch nachdem Individualität, als geistige Reflexionsform, zu verschwinden sich anschickt. Nur im ungeschminkt materialistischen Motiv überlebt Moral.« (Adorno 1966: 356)

Wie schon gesagt ist aus Perspektive kritischer Theorie ein gesichertes moralisches Verhalten aufgrund des gesellschaftlichen Verblendungszusammenhangs¹⁰ nicht denkbar. Daher ist die Möglichkeit von Moral prinzipiell auf Gesellschaftskritik angewiesen. Das von Adorno geforderte Zusammenspiel von Moralphilosophie und Gesellschaftskritik wird nicht als ein rein rationales Unterfangen verstanden, sondern ist zentral auf etwas verwiesen, dass bei Adorno mit der »Kategorie des zur eigentlichen Rationalität »Hinzutretenden« (Schmid Noerr 1997: 178) umschrieben wird.

Mit dem »Hinzutretenden« zur Rationalität, ist die impulsive Gefühlsursache des Moralischen gemeint. Diese impulsive Gefühlsursache steht »im Kontext einer materialistischen Theorie der Erfahrung von Leiden, welches sich spontan umsetzt und reflektiert« (ebd.). Damit wird die leibliche Kategorie des Leidens zum Maßstab der Kritik gesellschaftlicher Praxis erhoben. Denn das Leiden in der Gesellschaft steht im Gegensatz zu einer »richtigen« Einrichtung der Gesellschaft, einer Gesellschaft ohne Leiden. Die normative Zielrichtung kritischer Theorie besteht also grundlegend in der »Abschaffung gesellschaftlich bedingten Leidens« (ebd.: 160).

Dem Motiv des Körpers (Grüny 2019) bzw. des leiblich-mimetischen Impulses wird bei Adorno eine besondere moralische Relevanz zugesprochen. Erfahrung ist von der Idee des Körperlichen her konzeptualisiert, wobei insbesondere der körperliche Schmerz, der von sich aus, immanent seine eigene Aufhebung fordert, eine zentrale Rolle einnimmt: »Schmerz [ist] die einzige Erfahrung, die einen normativen Index trägt, der eine eindeutige Aufforderung zum Handeln beinhaltet, über die nicht hinweggegangen werden kann. Schmerz ist die unwillkürliche körperliche Reaktion auf einen Zustand, der nicht sein soll.« (Ebd.: 439)

Das »Hinzutretende« lässt sich als eine Art »Intuition [verstehen], die auf unverzügliche Abschaffung unmoralischer Zustände dringt« (Schweppenhäuser 2016: 140). Im leiblich spürbaren »Moment des Hinzutretenden am Sittlichen« spüren und erkennen wir, dass etwas moralisch falsch ist (Schweppenhäuser 2016: 213). Der spontane, unmittelbare Impuls in Reaktion auf eine Situation ist von besonderer Bedeutung für Kritik, da dieser als unvermittelte Regung ein Moment von tatsächlicher Autonomie behalten habe (Schmid Noerr 1997: 180).

Das zur Rationalität »Hinzutretende« versteht Adorno zwar als gefühlsmäßig-körperlich, aber auch als bewusst und mit Vernunftgründen vermittelt. »Der leibliche Impuls überwältigt unmittelbar: Er ist nicht an eine abwägende Einschätzung der Situation gebunden. Insofern bildet er zwar das Andere der Vernunft. Zugleich aber setzt er diese voraus: Ohne die (moralische) Einsicht in das Barbarische des Geschehens ist die impulsive Reaktion kaum vorstellbar. Die affektive Reaktion

10 Damit ist der Schleier gemeint, der sich über das tatsächlich »Richtige« legt und uns über das täuscht, was wir als (moralische) Wirklichkeit betrachten.

setzt das Begreifen dessen, was da passiert, voraus« (Schäfer 2017: 31). Das Hinzutretende ist »Gefühlsausdruck einer intuitiven Erkenntnis« (Schmid Noerr 1997: 179), die per se nicht unabhängig von Rationalität gedacht werden kann. Beides zusammen, umfasst der Begriff »moralischer Impuls« (Schweppenhäuser 2016: 211). Der moralische Impuls ist damit ein »Schwellenbegriff zwischen Bewusstsein und Körper« (Grüny 2019: 438). Leiblich-somatischer Impuls und theoretisch-reflexives Begreifen laufen allein für sich ins Leere. Sie sind notwendigerweise im moralischen Impuls aufeinander bezogen. Konkret bedeutet dies, dass wir immer bereits eine Idee, eine Vorstellung beispielsweise von einem menschenwürdigen Leben haben, was Voraussetzung dafür ist, etwas empfinden zu können, wenn dieses nicht gegeben ist. Wir sind aufgrund unserer Leiblichkeit prinzipiell in der Lage, auch als nicht betroffene, durch mimetische Identifikation das Leiden bzw. den Schmerz anderer zu erspüren. Und das geschieht nicht willentlich, »sondern es gleicht einem somatischen Imperativ, dem man sich nicht entziehen kann« (ebd.: 440). Beides beeinflusst gleichermaßen unsere impulsive Reaktion im Kontext einer besonderen Situation: ein Gefühl, das sich einstellt; eine Frage, die sich eröffnet oder auch ein Gedanke, der mir plötzlich kommt. All dem haftet etwas Impulsives an und ist von moralischer Relevanz.

Der moralische Impuls vermag ein Stück weit, unsere gesellschaftliche Wirklichkeit zu transzendieren und auf das zu verweisen, »was nicht bloß ist« (Adorno 1966: 202), sondern sein sollte. Für das, was sein soll, bietet der moralische Impuls nur einen negativen, jedoch keinen positiven Bezugspunkt. Da der moralische Impuls beispielsweise im Sinne einer Empfindung erst als Reflexionsbestimmung im Bewusstsein auftaucht, ist auch dieser immer mit Begrifflichkeit vermittelt, d.h. gesellschaftlich geprägt (Grüny 2019: 438). Die ethische Frage nach dem, was sein soll, lässt sich mit Adorno nicht positiv fassen. Die negative Moralphilosophie Adornos kann keine Aussage darüber treffen, »was sein soll, sondern nur noch, was nicht sein darf« (Schweppenhäuser 2016: 214). Es geht Adorno daher nicht darum, die Welt umfänglich moralisch zu machen. Dieser Anspruch sei Utopie. Sondern es geht ihm primär um die Abwendung von Leiden, der nächsten gesellschaftlichen Katastrophe: So gelte es das »Denken und Handeln der Menschen so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe« (Adorno 1966: 156)¹¹. Mit Adorno ist ein Verständnis von Moralität verbunden, die nur situativ als Widerstand gegen das Gegebene gelingen kann. Die Bedingung dieser Möglichkeit von Widerstand, liegt im moralischen Impuls.

11 Adorno stellt damit kein weiteres Moralprinzip auf, sondern es wird nur gesagt, was nicht sein soll. Es geht ihm um die Abwendung eines erneut drohenden Zivilisationsbruchs. Dazu wird jedoch auch nichts »positiv gesagt, wie das Nichtseinsollende zu verhindern ist« (Schweppenhäuser 2016: 218).

»[Die] Grundlage situationsrelevanter Normativität, die im widersprüchlichen Ineinander von Impuls und Reflexion zum Zuge kommen soll, kann nur das Interesse an der Abschaffung des Leidens sein.« (Schweppenhäuser 2016: 212) Leiden wird bei Adorno als eine leibliche Kategorie verstanden, weshalb Meyer-Drawe (2000: 52) eine »bemerkenswerte Nähe« zu Merleau-Pontys Phänomenologie der Leiblichkeit herausstellt. Die Idee der Leiblichkeit ermöglicht eine Rationalitätskritik, die darauf zielt, die Vernunfts- bzw. die Erkenntnismöglichkeiten des Subjekts zu erweitern. Leiblichkeit meint damit also einen »Modus des Weltzugangs und keine Sache« (Grüny 2019: 442). Die Triebbasis der Moral sieht Schmid Noerr (1997: 185) bei Adorno in der menschlichen Fähigkeit zur »Mimesis, als Sich-Identifizieren mit dem anderen« bzw. das »Sich-ähnlich-machen«, ein »sich Anschmiegen« (Grüny 2019: 441). Die in der Mimesis begründete Möglichkeit der Perspektivübernahme geht in Form von Empathie in die moralische Reflexion ein (Schmid Noerr 1997: 185).

Letztlich ist Moral also auch bei Adorno auf die Möglichkeit von Reflexion verwiesen. Die Reflexion findet allerdings ihren Ausgangspunkt nicht im Abgleich auf abstrakte Prinzipien, sondern in der Artikulation individueller moralischer Erfahrung (Schweppenhäuser 2016: 239). In der konkreten individuellen moralischen Erfahrung lassen sich systematische Motive aufdecken, »in der sich geschichtlich-gesellschaftliche Objektivität kristallisiert« (ebd.: 242). Selbst das individuellste Empfinden und Denken trägt eine Allgemeinheit in sich, die auf das gesellschaftliche Ganze verweist.

Doch die Artikulation moralischer Erfahrung stellt uns vor ein Problem. Es ist der Versuch, etwas in Worte zu fassen, was sich nicht in Worte fassen lässt (Adorno/Schröder 2015: 18). In sprachlicher Hinsicht gibt es Formen, die die Artikulation moralischer Erfahrungen, anstelle eines methodisch-formalen Erkenntnisideals, besser ermöglichen: z.B. als Essay (siehe *Dialektik der Aufklärung*) oder in Form von Aphorismen (siehe *Minima Moralia*). Dennoch stößt die Sprache in der Artikulation von Erfahrung an ihre Grenze, weshalb Adorno v.a. in der Kunst »den eigentlichen Ort des Ausdrucks von Leiden« (Grüny 2019: 441) und damit Ort der Möglichkeit von Erfahrung sieht.

Welchen Gewinn können wir nun aus der kritischen Moralphilosophie Adornos für eine ethische Orientierung in der Geographiedidaktik ziehen?

Didaktische Implikationen: Ethische Orientierung für die Geographiedidaktik

Die Auseinandersetzung um eine kritische Moralphilosophie in Bezug auf Adorno hat gezeigt, dass die geläufige Vorstellung der Möglichkeit einer rationalen Begründbarkeit von Moral, angesichts des beschädigten Subjekts, der Illusion von

Autonomie (Meyer-Drawe 2000) sowie instrumentell verkürzten Vernunft (Horkheimer 2007), nicht haltbar ist. Entgegen einer Ethik, die sich allein auf Prinzipien verlässt, wird dem leiblichen Empfindungsvermögen des Menschen eine moralische Relevanz zugesprochen. Sinnliches und Reflexives werden hierbei nicht als konzeptuell Getrenntes, sondern als ineinander vermittelt verstanden. Die darin eingebettete Idee des moralischen Impulses lässt sich somit als eine kritische Einschränkung des ethischen Rationalismus verstehen, der nach wie vor die didaktische Diskussion um Urteilsbildung im Allgemeinen bzw. ethische Urteilsbildung im Besonderen dominiert (John/Ziegler/Dickel/May/Muth/Volkmann 2020).

Mit der Idee des moralischen Impulses ist eine prozesshafte und situationsgebundene Vorstellung von Moralität verbunden, die auch dem Gefühlsmäßigen ihren Platz einräumt. Egal, ob wir unsere Gefühle bewusst wahrnehmen oder sie uns unbewusst leiten, Gefühle begleiten uns zu jeder Situation unseres Lebens und sind moralisch bedeutsam. Gefühle leiten unsere Handlungen und haben Einfluss darauf, wie wir über die Welt denken und urteilen. Der moralischer Impuls darf jedoch nicht als Gefühl missverstanden werden, sondern verweist darauf, dass nicht alles durch die Gesellschaft als Totale bestimmt ist. Es ist der Rest am Menschen, der nicht in seiner Vergesellschaftung aufzugehen vermag. Ohnehin können Gefühle auch nicht als geeigneter Kompass für moralisches Handeln betrachtet werden, sondern es braucht vielmehr eine reflexive Distanz zu unserer Gefühlslage, damit sie uns nicht fehlleitet.

Mit dem moralischen Impuls lässt sich über eine vereinseitigte Perspektive auf das Rationale sowie das Gefühlte hinausgehen, indem der Impuls das nicht zu trennende Zusammenspiel von leibbezogener-mimetischer Erfahrung und theoretisch-reflexiven Begreifens umfasst. Der moralischen Impuls ist »das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen« (Adorno in Schweppenhäuser 2016: 216), ein Moment, das jenseits des begrifflich Fassbaren und Gesellschaftlichen verortet wird. Es wurde gezeigt, dass dem moralische Impuls ein irritierendes Moment immanent ist, das die Möglichkeit zum Perspektivwechsel bereithält, d.h. die Dinge etwas anders zu sehen als zuvor. Mit dem moralischen Impuls ist die abstrakte Idee verbunden, dass in jeder Reaktion, in jeder Emotion in jedem Gedanken oder auch in jeder Frage, die sich in Auseinandersetzung mit einem konkreten Weltausschnitt stellt, ein moralisches Moment, ein nicht sprachlich zu fassender Sinnüberschuss, vorhanden ist. Ein widerständiges Moment, dass auf die Bedingung der Möglichkeit von Moral verweist: auf Autonomie, Freiheit und Vernunft, ohne deren Ort jedoch positiv bestimmen zu können. Moral lässt sich daher nur in Abgrenzung zu ihrem Gegenteil verstehen, indem sie der gesellschaftlich bedingten Unmoral, dem Grauen und Leiden in der Welt, entgegensteht.

Im Kontext des unterrichtlichen Vermittlungsprozesses lässt sich der moralische Impuls als die abstrakte Idee eines Ursprungs für den Zusammenhang von Erkenntnis und Vermittlung verstehen, wie ihn Vielhaber (1999) aufzeigt: Er dient

als Ausgangspunkt, Anlass von »Fragen, die die Erfassung bzw. Übereinstimmung zwischen Welt und unserem Bild von Welt betreffen.«. Im Unterricht geht es nicht um Vermittlung im Sinne einer Übermittlung, sondern um die angeleitete Möglichkeit zur Erkenntnis, »als ein Prozeß im Spannungsfeld von Wahrnehmung und Wirklichkeit« (ebd.: 10). Das, was wir als unsere Wirklichkeit bzw. Normalität ansehen, unterliegt einer bestimmten Interpretation von Welt, die immer einem besonderen (gesellschaftlich bestimmten) Interesse, einer besonderen Blickrichtung, unterliegt. Erst angesichts dieses Interesses, konstituieren sich Erkenntnisnormen und Gegenstände im Unterricht.

Wenn innerhalb der Didaktik der Geographie über ethische Urteilsbildung gesprochen wird, dann liegt dem eine Bildungsambition zugrunde, die mit Vielhaber einem »praktischen Vermittlungsinteresse« entspricht:

»[...] alles Handeln, Diskutieren und Reflektieren, das Aufzeigen aller möglichen Perspektiven einer Fragestellung [...] spielen sich in einem quasi abgesteckten, gesellschaftlich akzeptierten Rahmen ab. Die Ethik, die eingemahnt wird, ist immer eine christlich abendländische sowie eine pluralistisch demokratische; was außerhalb dieser Perspektiven liegt, erscheint den Beteiligten am Lernprozess ganz einfach als nicht existent. [...] Es werden Lebenssituationen entworfen, die sich an einer fortgeschrittenen Moderne orientieren, und für die gilt es, für die SchülerInnen Bewährungs- und Bewältigungsszenarien zu entwerfen.« (Ebd.: 15)

Der »spezifische Lernprozess nimmt seinen Ausgang bei Problemstellungen, die in einem direkten Zusammenhang mit lebensweltlichen Erfahrungshorizonten der SchülerInnen stehen« (ebd.) (z.B. soll ich den obdachlosen Menschen am Bahnhof Geld spenden? Soll ich die herkömmliche oder die fair-gehandelte Schokolade kaufen? etc.). Für den Einbezug im Unterricht lässt sich eine lebensweltliche Orientierung jedoch nicht deduzieren, sondern »bedarf der Orientierung auf die eigenen Fragestellungen der SchülerInnen, bedarf des Bezugs zur eigenen Person sowie zu Handlungssituationen und Verwertungszusammenhängen, um Lernen sinnvoll erlebbar zu machen« (ebd.: 16).

Schülerinnen und Schülern soll anschließend die Möglichkeit gegeben werden, »[...] sich reflektierend über ihre Lebenswelt, die bisher unreflektierte Erfahrungsbasis war, zu erheben« (ebd.). Dieser Anspruch einer Distanzierung von der Erfahrungsbasis wird bei Vielhaber als eine kritisch-emanzipatorische Bildungsambition verstanden. Es besteht das Anliegen, anhand verständlicher Zugänge »über Zusammenhänge, die Wirklichkeit konstruieren, auf[zuk]lären« (ebd.: 17) sowie »Sachverhalte [...] nach möglichen Alternativen und Widersprüchen unter dem leitenden Interesse an Mündigkeit und Selbstbestimmung [zu befragen]« (ebd.).

Der moralische Impuls lässt sich als zentrale Voraussetzung und Bewegungsmoment für das von Vielhaber geforderte »Denken in Widersprüchen« (ebd.: 17) verstehen. Der Impuls ist Anstoß ins Offene, etwas das uns aufmerken lässt, im

Anfang eines kritischen Denkprozesses steht und ihn begleitet. Kritisches Denken ist somit keine bloße Sache der gesellschaftlich bedingten Rationalität, sondern schöpft immer auch aus dem am Menschen, was nicht im Gesellschaftlichen aufgeht. Im Vermittlungsprozess lässt sich kritisches Denken als eine Bewegung des Fragens verstehen. Fragen lassen sich nur sinnvoll stellen, wenn sie an etwas Konkretes, z.B. an das eigene Erleben, andocken. Prinzipiell sollte daher die thematische Auseinandersetzung im Vermittlungsprozess so exemplarisch und konkret wie möglich sein, um darin für Schülerinnen und Schüler Erfahrungsräume zu eröffnen. Eine Möglichkeit der Artikulation der eigenen Erfahrung besteht in der Formulierung sogenannter »Vignetten« als »Idee der poetischen Verdichtung von Erfahrungen« (Pettig 2019: 121). Im Unterricht gilt es die Fragen aufzugreifen, die im Kontext lebensweltlicher Erfahrungen von Lernenden als bedeutsam erkannt werden. Die persönlichen Befindlichkeiten bzw. Betroffenheiten der Schülerinnen und Schüler zum Gegenstand der unterrichtlichen Auseinandersetzung sind gerade nicht auszugrenzen, sondern in den Fokus des Erkenntnisinteresses zu setzen.

Der moralische Impuls lässt sich als Ursprung verstehen, eine Frage zu stellen. Mit dem Impuls entscheidet sich, was uns fragwürdig erscheint. Er lässt uns aufhören: Was ist denn da los? Wieso liegen dort Menschen auf dem kalten Boden? Warum habe ich bloß so ein komisches Gefühl, wenn ich das sehe? Der Denkprozess wird begleitet durch gegenstandsbezogene Empfindungen, die letztlich auf die eigene Positionalität und Situiertheit verweisen (z.B. Mitleid mit etwas, Neid auf etwas, Unbehagen gegenüber etwas). Der moralische Impuls ist Anlass für eine sich vertiefende Reflexion: Warum sind diese Menschen überhaupt obdachlos und sollte nicht jeder Mensch ein Dach über dem Kopf haben? Warum spüre ich »Mitleid« mit Obdachlosen? Ist vielleicht sogar schon mein Mitleid eine moralisch problematische Abwertung dieser Lebensform? Was sagt das über mich? Warum nehme ich Obdachlosigkeit, wenn ich einige Zeit in der Stadt unterwegs bin, als etwas quasi Natürliches im Stadtbild wahr? Was sind also die Bedingungen, dass ich überhaupt etwas spüre? Und so weiter.

Im Sinne eines kritischen Geographieunterrichts begründet der moralische Impuls die Relevanz »von einer bestimmten Problemstellung auszugehen und ein wichtiges Segment persönlicher Betroffenheit diskutierbar zu machen« (ebd.: 23). Dabei ist zu zeigen, dass die Betroffenheit gerade nicht isoliert auf das Subjekt bezogen ist, sondern auf das gesellschaftliche Ganze verweist. »Das aufklärerische Moment erfährt das Lernkontinuum, wenn es, ausgehend von der Reflexion der subjektiven Betroffenheiten, den Hintergründen gesellschaftlich produzierter Widersprüche auf die Spur kommt.« (Ebd.)

Im unterrichtlichen Vermittlungsprozess werden Entscheidungen und Urteile von Schülerinnen und Schülern häufig in unmittelbaren Regungen gefällt. Diese Regungen sind im Sinne des moralischen Impulses gerade nicht etwa als unvernünftiges »Vorurteil« zu disqualifizieren, sondern bieten die Möglichkeit zur Er-

kenntnis: über mich (Subjekt), über das andere (Objekt) und dessen Verhältnis. Im moralischen Impuls können Empfinden und argumentatives Denken in Widerspruch geraten. Der moralische Impuls lässt uns aufhören, er zeigt uns als Spur an, dass hier etwas nicht stimmt, dass hier etwas falsch ist. Im Bestreben, den gesellschaftlichen Rahmen unseres Erlebens in moralischen Fragen aufzudecken und neue alternative Denkmöglichkeiten zu eröffnen steht Geographieunterricht in einem Bildungsverständnis, dass einem kritisch-emanzipatorischen Vermittlungsinteresse folgt. Damit diese gelingt, ist im Geographieunterricht ein Maximum an »reflektierter leiblicher Sensibilität« (Grüny 2019: 442) anzustreben, die einerseits einen mimetischen Nachvollzug des Dargestellten ermöglicht (Seite der Empfindung), und andererseits auch so viel Reflexion in sich aufgenommen hat, den eigenen Zugang zum Dargestellten (und damit auch die eigene Empfindung bzw. Empfindsamkeit) kritisch zu hinterfragen.

Die einzufordernde Reflexion der eigenen Erfahrung bedeutet immer zugleich moralische Erfahrung zu machen. Vor dem theoretischen Hintergrund des moralischen Impulses stellt sich die didaktische Frage nach Bedingung und Möglichkeit der Ausbildung einer Unterrichtskultur, in der sich der einzelne Schüler, die einzelne Schülerin, darauf einlässt, seine eigene Lebenswelt, Vorstellung von Normalität und damit immer auch sich selbst, immer wieder in (die) Frage zu stellen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2018): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (= Bibliothek Suhrkamp, Bd. 236), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W./Schröder, Thomas (Hg.) (2015): *Probleme der Moralphilosophie*. (1963) (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 1983), Berlin: Suhrkamp.
- Arenhövel, Mark (2019): »Die Schule der Empfindsamkeit. Für und wider eine Politik des Mitgefühls«, in: Anja Besand/Bernd Overwien/Peter Zorn (Hg.), *Politische Bildung mit Gefühl*, Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, S. 62–77.
- Fuchs, Thomas (2014): »Verkörperter Emotionen. Wie Gefühl und Leib zusammenhängen«, in: *Psychologische Medizin*, S. 13–20.
- Grüny, Christian (2012): »Theodor W. Adorno – Soma und Sensorium«, in: Emmanuel Alloa/Thomas Bedorf/Christian Grüny et al. (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Stuttgart, Tübingen: UTB GmbH; Mohr Siebeck, S. 245–259.

- Grüny, Christian (2019): »Körper«, in: Richard Klein/Johann Kreuzer/Stefan Müller-Doohm (Hg.), Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler, S. 437–443.
- Hasse, Jürgen (Hg.) (1995): Gefühle als Erkenntnisquelle (= Frankfurter Beiträge zur Didaktik der Geographie, Band 15), Frankfurt a.M.: Selbstverl. des Inst. für Didaktik der Geographie Johann-Wolfgang-Goethe-Univ.
- Horkheimer, Max (2007): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (= Fischer-Taschenbücher, Band 17820), Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2017): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (= Fischer-Taschenbücher Fischer Wissenschaft, Band 7404), Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Janich, Peter (2017): »Impuls«, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie online, Basel: Schwabe Verlag.
- John, Anke/Ziegler, Mario/Dickel, Mirka et al. (Hg.) (2020): Urteilspraxis und Wertmaßstäbe im Unterricht. Ethik, Englisch, Geographie, Geschichte, politische Bildung, Religion (= Wochenschau Wissenschaft), Frankfurt: Wochenschau Verlag.
- Junge, Kay/Suber, Daniel/Gerber, Gerold (Hg.) (2008): Erleben, Erleiden, Erfahren. Die Konstitution sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft (= Sozialtheorie), s.l.: transcript-Verlag.
- Kant, Immanuel (2022): Gesammelte Schriften. Abtheilung I: Werke; Band 4: Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.). Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (= Gesammelte Schriften), Berlin, Boston: De Gruyter.
- Koller, Hans-Christoph (2012): Bildung anders denken. Einführung in die Theorie transformatorischer Bildungsprozesse (= Pädagogik), Stuttgart: Kohlhammer.
- Koller, Hans-Christoph (2016): »Ist jede Transformation als Bildungsprozess zu begreifen?«, in: Dan Verständig/Jens Holze/Ralf Biermann (Hg.), Von der Bildung zur Medienbildung. Festschrift für Winfried Marotzki, Wiesbaden: Springer VS, S. 149–161.
- Meyer-Drawe, Käte (2000): Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich, München: Kirchheim.
- Schäfer, Alfred (2017): Theodor W. Adorno. Ein pädagogisches Porträt, Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Schmid Noerr, Gunzelin (1997): Gesten aus Begriffen. Konstellationen der kritischen Theorie (= Fischer-Taschenbücher] Fischer Wissenschaft, Band 13632), Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verl.
- Schmidt, Klaus (2010): »Ich habe aus Mitleid gehandelt«. Der Kölner Waisenhausdirektor und NS-»Euthanasie«-Beauftragte Friedrich Tillmann (1903 – 1964), Berlin: Metropol.

- Schulz von Thun, Friedemann (2017): Das »Innere Team« und situationsgerechte Kommunikation. Kommunikation, Person, Situation (= Miteinander reden, Band 3), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Schweppenhäuser, Gerhard (2016): Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie, Wiesbaden: Springer VS.
- Schweppenhäuser, Gerhard (2019): »Negative Moralphilosophie«, in: Richard Klein/Johann Kreuzer/Stefan Müller-Doohm (Hg.), Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler, S. 496–504.
- Sommer, Marc N. (2019): »Kritische Theorie als Phänomenologie des Absoluten. Adornos Negative Dialektik«, in: Marc N. Sommer/Mario Schärli (Hg.), Das Ärgernis der Philosophie. Metaphysik in Adornos »Negativer Dialektik«, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 279–313.
- Streubel, Thorsten (2016): Kritik der philosophischen Vernunft. Die Frage nach dem Menschen und die Methode der Philosophie. Versuch einer methodologischen Grundlegung, Wiesbaden: Springer VS.
- Stückler, Andreas (2014): »Gesellschaftskritik und bürgerliche Kälte«, in: Soziologie 43, S. 278–299.