

Christian Wevelsiep

# Dem ANDEREN helfen

Reflexionen zu einer  
Sozialphilosophie für helfende Berufe

Christian Wevelsiep  
Dem ANDEREN helfen

Diskurs Philosophie

Band 26

Christian Wevelsiep

# Dem ANDEREN helfen

Reflexionen zu einer Sozialphilosophie  
für helfende Berufe

Ein ATHENA-Titel bei wbv Publikation

© 2020 wbv Publikation  
ein Geschäftsbereich der  
wbv Media GmbH & Co. KG  
Bielefeld 2020

Gesamtherstellung:  
wbv Media GmbH & Co. KG, Bielefeld  
wbv.de

Bestellnummer: 6006389  
ISBN (Print) 978-3-7639-6189-4  
ISBN (E-Book) 978-3-7639-6190-0

Printed in Germany

Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Insbesondere darf kein Teil dieses Werkes ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Verlags in irgendeiner Form (unter Verwendung elektronischer Systeme oder als Ausdruck, Fotokopie oder unter Nutzung eines anderen Vervielfältigungsverfahrens) über den persönlichen Gebrauch hinaus verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Für alle in diesem Werk verwendeten Warennamen sowie Firmen- und Markenbezeichnungen können Schutzrechte bestehen, auch wenn diese nicht als solche gekennzeichnet sind. Deren Verwendung in diesem Werk berechtigt nicht zu der Annahme, dass diese frei verfügbar seien.

---

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

---

# Inhalt

Erster Teil: Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen.....	7
I    Der Andere und das Soziale.....	13
1  Das Leiden Anderer betrachten.....	15
2  Ordnungen im Zwielficht.....	18
3  Zwischen Macht und Ohnmacht.....	20
4  Soziale Arbeit zwischen historischer Erfahrung und bleibender Fremdheit.....	24
5  Die Figur des Anderen im Feld der Sozialen Arbeit.....	31
6  Zwischen Universalismus und Eurozentrismus.....	35
II   Das Gesicht der Gewalt.....	41
1  Gewalt und Ordnung im modernen Staat.....	41
2  Trauma als erlittene Gewalt.....	45
3  Die Phänomenologie der Gewalt.....	50
4  Traumatisierungen im Zwielficht der Ordnung.....	53
5  Das Trauma als soziale Störung.....	55
III  Religiöse Vernunft und Soziale Arbeit.....	59
1  Einleitung.....	59
2  Der Diskurs der gesellschaftlichen Selbstgefährdung.....	62
3  Religion in den Ambivalenzen der Moderne.....	65
4  Religion als Ausdruck der existentiellen Unverfügbarkeit.....	68
IV   Zwischen Paria und Parvenu – der Diskurs des Anderen.....	74
1  Einleitung.....	74
2  Paria und Parvenu.....	78
3  Transkulturalismus in der Moderne.....	80
4  Diversität und Teilhabe in Institutionen.....	84
Zweiter Teil: Hilfe im Zeichen des Anderen.....	91
V    Zwischen Macht und Ohnmacht.....	91
VI   Was ist Vulnerabilität?.....	97
VII  Gesundheit und Soziale Arbeit.....	110
1  Trauma und Vulnerabilität.....	112
2  Bindungsstörung und Entwicklung.....	115
3  Die Orientierung am Kohärenzsinn.....	118

VIII	Identität und Konflikt.....	123
1	Einleitung.....	123
2	Identität im Zwielficht .....	125
3	Innere und äußere Konflikte.....	131
4	Bildung im Widerstreit .....	135
	Epilog: Horizonte der Moral .....	139
	Literaturverzeichnis.....	143

---

## Erster Teil.

### Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen

In welchem Verhältnis stehen wir heute zu den »Anderen«? Eine solch provokativ gesetzte Frage dürfte Schwierigkeiten bereiten. Was bedeutet: ein Anderer? Ein schlichter Jemand? Ist ein Anderer die Übersetzung für den Nächsten? Oder den Fremden? Für den Freund oder den Feind? Ist der Andere »anders« aufgrund meiner Wahrnehmung oder einfach nur: nicht ich selbst? Es sind Melodien sozialphilosophischer Sprachspiele aus vergangenen Zeiten, die in diesen Fragen anklingen. Die Beschäftigung mit dem Anderen hat offenbar eine Relevanz, die sich im Reden und Schweigen, in der Anerkennung und der Missachtung eines Gegenübers ausdrückt.

Der Andere genießt im Zusammenhang der Sozialtheorie Freiheiten, die ihm in anderen sozialen Situationen vorenthalten werden. Andere erscheinen dort als irritierende Figur, mal als ein Fremder, der uns eine Gewalt jenseits unserer Ordnung vor Augen hält, mal als jemand, der aufgrund bestimmter Merkmale *unterschieden und markiert* wird. Solche »Anderen« werden im Raum platziert und sie müssen die Positionen einnehmen, die man ihnen vorschreibt. Oft sind sie ihrer Eigenständigkeit beraubt und müssen ihre Würde erst mühsam erringen. Egal in welcher Hinsicht man dieses Reden über Andere betrachtet – die diskursiven Routinen sind bekannt.

Wie kann man sich selbst und Andere aus einem Denken befreien, das immer nur die Differenz, aber nicht die Normalität erkennen will? Gelingt es nur auf der Höhe der neuzeitlichen Sozialtheorie, indem man den sprachlichen Horizont erweitert? Werden Andere gleichsam *erlöst*, wenn sie auf eine unbestimmte Erscheinung reduziert werden, die zwischen einer gegebenen und einer fremden Ordnung existiert? Werden sie »normalisiert«, indem man ihnen das Fremdartige entzieht, auf dass ihre Fremdheit baldmöglich vergessen werde? In welchen Situationen wäre man auf eine solche Strategie angewiesen und in welchen Kontexten der professionellen Hilfe müsste man vielleicht einen anderen Weg einschlagen? Was wäre zu tun, um die unterschiedslose Gleichbehandlung vor dem Missverständnis zu bewahren, dass es sich hierbei nicht um Ignoranz oder Gleichgültigkeit handeln darf?

Wie sich zeigt, ist die Figur des Anderen selbst viel zu unbestimmt, um konkrete Aussagen zu treffen. Worauf es ankommt: die Vielfalt der Begegnungen und des Umgangs mit Anderen zur Sprache zu bringen. Darin liegt eine Aufgabe, die vordergründig auf die Formen sozialer Hilfe zugeschnit-

ten, hintergründig aber auf die sozialphilosophische Reflexion angewiesen ist.

Vorausgesetzt, dass man ein wenig naiv von einem *Wir* sprechen kann, das allen Unterscheidungen zugrunde liegt, ließe sich fragen: Unter welchen Bedingungen sehen wir auf Andere? Im Bewusstsein des Menschenrechts, das gesellschaftliches und soziales Engagement begleiten sollte? Beflügelt von Werten, die als allgemein menschliche unser Handeln bestimmen und sich in berufsethischen Übereinkünften nachlesen lassen? Dabei aber auch geleitet vom Gespür für die Ambivalenz unserer Zeit, eingesperrt zwischen Solidarität und Erschöpfung? Oder sogar demütig, weil man sich vor eine Übermacht – nicht von Menschen – aber von Problemen gestellt sieht, derer man nicht Herr werden kann?

Die Profession der Sozialen Arbeit bringt es mit sich, dass man Unbestimmtheiten und Widersprüche erträgt, dass man gewissermaßen mit diesen Bürden lebt und arbeitet. Im Angesicht des Anderen führt dies freilich zu einer Reihe von Überzeugungen und Tätigkeiten, die schwer miteinander zu vereinbaren sind.

*Wir* – noch einmal die leichtfertige Rede eines ungeklärten Subjekts aufgreifend – müssen diagnostizieren; die Diagnosen aber kritisch betrachten. Wir klassifizieren und kategorisieren Andere in Dimensionen: mit Blick auf Geschlecht, Herkunft, Sprache, Nationalität. Wir unterteilen den Menschen in Segmente: geistige, psychische, emotionale oder leibliche.

Wir erhöhen die Anderen, indem wir sie in Diskurse einbinden, wollen aber ihren Status als Subjekt erhalten. Das Reden über Andere hat in die interkulturellen, feministischen und pädagogischen Diskurse Einlass gefunden, aber wir wissen, dass konkrete Personen nicht zu einem Instrument eines politischen Willens gemacht werden sollten; dass sie nicht ein beliebiges Vehikel einer sozialen Bewegung sind, so sehr auch die normativen Ideen überzeugen.

Schließlich sind wir gehalten, uns dem Leiden der Anderen zu öffnen und nach Möglichkeiten der Hilfe zu fahnden – aber indem wir das Leiden »in den Griff bekommen«, tragen wir zur Etablierung der alten Dominanzverhältnisse bei. Wenn wir etwa psychisches Leiden meinen erkennen zu können, müssen wir auf das psychologisch Naheliegende zurückgreifen, müssen sogenannte Diagnosemanuale gebrauchen, Schädigungen deklarieren, Traumaarbeit leisten. Die Systeme der Hilfe können sich dabei wunderbar verzahnen und dem Schlimmsten entgegenwirken – oder man leistet ungewollt einer medizinischen Inthronisierung Vorschub<sup>1</sup>.

---

1 Peter Mosser: Trauma-Diagnosen und wozu sie gut sind. Diagnose als Instrument in der Abschiebep Praxis. In: Hinterland, 33, 2016, S. 57–69, hier S. 60

Schließlich stehen wir sozialen Tendenzen gegenüber, die wir durchschauen; als Rassismus oder Menschenfeindlichkeit, in der Sprache des Ressentiments oder der Abwertung, in Machtkonstellationen, die alles auf Begriffe der Kultur, der Ethnie, der Abstammung und der damit verbundenen Eigenschaften reduzieren. Und so sehr wir diese Tendenzen bekämpfen, stehen wir doch relativ sprachlos oder entmutigt vor der Diagnose, dass Rassismus eine Alltäglichkeit ist, deren kritische Thematisierung immer wieder abgewehrt wird; oder dass »unser Hilfe- und Bildungssystem machtvolle rassistische Praxen (auch ungewollt) fortsetzt«<sup>2</sup>.

Die vorliegende Abhandlung setzt nicht voraus, dass diese Probleme dank einer plausiblen Theorie lösbar wären. Sie hat einen Schwerpunkt, den man als dialogisch bezeichnen kann, und sie steht somit in der Tradition jener Philosophien, die Probleme möglichst tief durchdenken wollen. Die Einsichten über das gute Leben lassen sich freilich niemals widerspruchsfrei in eine berufliche Praxis überführen. Ebenso wenig erheben die folgenden Reflexionen den Anspruch, die bereits vorhandenen Beiträge zu überbieten oder zu korrigieren. Die Sozialphilosophie für helfende Berufe<sup>3</sup> etwa bezieht sich auf das Grunddilemma des Helfens: im Bewusstsein eines zugrunde liegenden Wertekonflikts, den jede Intervention mit sich führt. Diesen Konflikten kann man philosophisch entgegentreten, indem man die philosophischen Kronzeugen im Kampf um Anerkennung aufruft. Dann führt die Reflexion berechtigterweise in die Tiefe des sokratischen Dialogs oder auf die Höhe der Dialektik über Hegel und Marx, sie begleitet das Denken, das sowohl die Selbstentfaltung der autonomen Vernunft als auch die Krise des bürgerlichen Menschenbildes kennt. Kritisch zu reflektieren ist ebenso die Gesellschaft, in der alle Soziale Arbeit fundiert wird. Und auch hier lassen sich berechtigterweise fundamentale Fragen nach den Grundlagen der politischen Existenz stellen. Dies alles mündet in einer Ethik der Intervention<sup>4</sup>, die in ihren grundlegenden Begriffen auch nach Jahrzehnten nichts an Plausibilität einbüßt.

Die Ethik für die Soziale Arbeit liegt also in verschiedenen Varianten vor<sup>5</sup> – und die folgenden Überlegungen können sich durchaus auf diese Vorar-

---

2 Astride Velho: Trauma als Konzept der Diagnose, Verdeckung und Skandalisierung in der Sozialen Arbeit im Kontext Flucht – rassismuskritische und menschenrechtliche Perspektiven. In: Nivedita Prasad (Hg.): Soziale Arbeit mit Geflüchteten. Rassismuskritisch, professionell, menschenrechtsorientiert. Opladen/Toronto: Budrich 2018, S. 97–116, hier S. 101

3 Wolfgang Schlüter: Sozialphilosophie für helfende Berufe. Basel/München: Ernst Reinhardt 1983

4 Ebd., S. 167–207

5 Thomas Schumacher: Lehrbuch der Ethik in der Sozialen Arbeit. Basel/Weinheim: Beltz Juventa 2013

beiten berufen. Dort wird eine Grundlagenreflexion des Guten betrieben, die ethisch anspruchsvoll ist, und dies führt in der Sache natürlich auf ein weites Feld: zur deontologischen Ethik eines Immanuel Kant ebenso wie auf die Herrschaftsbegründung eines Thomas Hobbes. Dieser Weg führt über Menschenbilder, Gesellschaftsbilder und Weltbilder; und immer wieder wird der Leser an die Frage erinnert, wie sich die Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft diesen Leitbildern gegenüber positioniert. Inwiefern setzen die nun folgenden Gedanken einen anderen Akzent?

Missverständlich wäre sicherlich die Aussage, dass mit dem Einbruch eines Anderen in *unsere* Gegenwart eine neue Situation entstanden wäre, die weite Teile der helfenden Professionen in Unruhe versetzt. Die kritische Migrationspädagogik arbeitet seit Jahren akribisch die Bedingungen der postmodernen Situation kultureller Vielfalt heraus; und auch neuere Ansätze widmen sich explizit jenen Themen, die exemplarisch als »Soziale Arbeit mit Geflüchteten« überschrieben werden<sup>6</sup>. Auch diese Ansätze können wir in die folgenden Reflexionen reibungslos integrieren.

Der Grundgedanke, der über die erwähnten Publikationen hinausweist, liegt im Motiv des Anderen selbst begründet. Der Andere ist nicht einfach ein theoretischer Gegenstand bzw. das Objekt einer ethischen Abwägung. Er ist auch nicht als jene ikonische Figur unserer Zeit zu verstehen, wie man ihn sich vielleicht als einen Gestrandeten vorstellt, als Ebenbild jener neuen *Gattung von Menschen*, von denen Hannah Arendt in der Epoche des Totalen sprechen konnte<sup>7</sup>. So sehr sich die Analogien anbieten – inwieweit Menschengruppen einer Weltlosigkeit ausgesetzt waren, weil sie in der Welt der Nationalstaaten nirgends ankommen durften – so meint der Andere hier vor allem eine sozialphilosophische Konstellation. In der Begegnung mit Anderen kommt eine ethische, gesellschaftliche und soziale Tragweite ins Spiel, die auch für die Soziale Arbeit relevant ist. Der Andere entstammt freilich einem theoretischen Diskurs, der bislang kaum in den entsprechenden sozial- und berufsethischen Konzepten integriert wurde. Dies sicherlich aufgrund eines theoretischen Zugangs, der sich als mühsam

6 Nivedita Prasad (Hg.): Soziale Arbeit mit Geflüchteten. Rassismuskritisch, professionell, menschenrechtsorientiert. Berlin/Opladen/Toronto: Barbara Budrich 2017

7 Höchst aktuell erweist sich der Ton, den die Philosophin beim Versuch begleitet hat, jener Gruppe von Menschen einen Namen zu geben, die ausgesetzt und staatenlos geblieben waren. Die Zeitgeschichte habe »eine neue Gattung von Menschen« (Hannah Arendt: Wir Flüchtlinge. Stuttgart: Reclam 2016, S. 12) geschaffen. Es seien Menschen, die von den einen in die Konzentrationslager geschickt und von den anderen in die Internierungslager gesteckt würden. Es war die nationalstaatliche Ordnung Europas, auf die ihre Kritik zielte. Eine Kritik, die eben von zwei Seiten her begründet wurde: von der allgemeinen Seite der philosophischen Begründung der Politik und von der subjektiven Seite der Ausgeschlossenensein und Staatenlosen. Ihre grundsätzliche Kritik am Nationalstaat hat eine Berechtigung, die bis in unsere Gegenwart dringt.

und abstrakt erweist. Aber wohl auch, weil er sich nicht bequem in eine Ethik der Intervention überführen lässt, sondern vielmehr radikale Fragen über die Bedingungen des Zusammenlebens aufwirft. Wenn Emanuel Levinas stellvertretend vom Angesicht des Anderen spricht, das uns schon im Vorherein mit einer Schuld belastet; oder wenn zeitgenössische Philosophen von einer Situation sprechen, in der wir rückhaltlos einander ausgesetzt sind – dann ist eine berufsethisches-praktische Reflexion offensichtlich weit entfernt. Der praktische Bezug, der an grundlegenden Fragen ausgerichtet ist – wie soll ich leben, an welchen Prinzipien kann ich mein Handeln ausrichten? – er scheint kaum mit einer Sozialtheorie zu vereinbaren, die sich mitunter in abstrakte Höhen verabschiedet.

Eben dieser Vorbehalt wäre zu bezweifeln; vielmehr wäre unter Beweis zu stellen, dass es einer ausführlichen Theoriereflexion bedarf, um vom Standpunkt des Anderen aus eine Sozialphilosophie für helfende Berufe zu vermitteln. Dazu müsste zuvor eine philosophische Bestimmung geleistet werden, die zugleich den methodologischen Hintergrund der vorliegenden Überlegungen kennzeichnet: Der Andere ist zwar immer auch jemand, der mir gegenübertritt; aber er ist eben nicht mit den gewöhnlichen Bestimmungen zu erfassen; seine Präsenz erschließt sich nicht in der Sprache, mit der wir gewöhnlich einander betrachten. Im Medium des Allgemeinen könnten wir eine Gruppe von Menschen in Betracht ziehen und deren einzelne Mitglieder als unterschiedliche beschreiben – um sodann ihre Gleichheit zumindest in unserem unvoreingenommenen Blick zu behaupten.

Als philosophische Figur kommt dem Anderen freilich eine andere Beschreibung zu: Andere stehen nicht nur mir selbst gegenüber, sondern sie sind Teil einer Geschichte und zugleich geschichtlichen Bedingungen unterworfen, sie stehen in Lebensformen und ethischen »Verhältnissen«, die ihrerseits im historischen Wandel begriffen sind. In der philosophischen Reflexion steht der Andere nicht zuerst in der konkreten Beziehung zu mir, sondern zum Sozialen.

Der größte Widerspruch, den man für eine Ethik unserer Zeit ertragen muss, liegt wohl darin begründet, dass es nicht genügt, sich einfach nur einen Menschen vorzustellen, der meiner Hilfe bedarf. Diese Vorstellung erscheint, nach allem was die Zeitläufte hervorgebracht haben, als überaus dringlich: erkennbar in der Not eines Anderen, der sich den Widerfahrnissen unserer Zeit ausgesetzt sieht. Warum sollte man nicht hier ansetzen, an der Situation selbst, in der *Ich einem Anderen* begegne, dessen Hilfebedarf ich nicht übersehen kann? Nur einen kurzen Moment weiter gedacht stehen wir dann vor den Fragen, wem wir denn *eigentlich* helfen sollten und wer vielleicht unsere Hilfe *nicht* bedarf.

Die philosophische Reflexion weist uns einen anderen Weg, schon weil sie nicht vor der Tatsache ausweicht, dass ethische Lebens- und Denkformen in der Geschichte situiert sind, zum Teil auseinander hervorgehen oder sich verzweigen. Der Blick auf die Bedingungen des Ethischen selbst kommt zu dem Schluss, dass sich menschliche Lebensformen einer Geschichtlichkeit ausgesetzt sehen, derer wir nicht mächtig sind. Das heißt dann ohne falsche Scheuklappen: wir leben in ungesicherten Verhältnissen, bei aller staatlichen Errungenschaft. Wir leben unter der Bedingung, dass wir einander ausgesetzt sind, auch wenn wir meinen, dass dies vorrangig *Andere* betreffe. Erst von dem fundamentalen Grundgedanken her, dass wir von einem Begriff eines schutzlosen Anderen in seinem radikalen Angewiesensein auf Andere ausgehen müssen, wird der Blick auf die ethisch grundierte menschliche Lebensform eröffnet<sup>8</sup>.

Dies bedeutet nun nicht, alles auf eine Ursprungssituation zurückzuführen, in der wir uns auf keine wie auch immer begründete Ordnung berufen können und uns lediglich in der Geworfenheit menschlicher Existenz begegnen. Noch heißt es, im Blick auf den schutzlosen Anderen einfach maximalen Schutz zu fordern, der sich aus der Logik der anthropologischen Reflexion wie von selbst ergibt. Die erwähnte Entblößung des Anderen unter sozialen Bedingungen, für die wir keinerlei Garantien erwarten dürfen, dient hier vor allem der Strukturierung dessen, was von einer Sozialphilosophie für helfende Berufe zu erwarten ist.

Zu den Bedingungen der menschlichen Existenz zählen fundamentale Größen: die Gewalt und die jeweilige Lebensform, Religion und Moralität, Kultur und Praxis sowie das Zusammenspiel von fremden und eigenen Ordnungen. Im Verhältnis zu jeder dieser Kategorien kommen die Bedingungen zum Ausdruck, unter denen wir Anderen begegnen, wir mit Anderen umgehen und unter denen wir Andere überhaupt erblicken.

Die Beschreibungen zerfallen insofern mindestens in zwei Teile. Im Vordergrund der Überlegungen stehen zuerst die Bedingungen, unter denen wir über Andere sprechen, unter denen wir Andere ins Licht rücken, sie anerkennen oder verkennen. Dazu zählen die fundamentalen Aspekte menschlicher Lebensformen: die Gewalt, die Religion als menschliches Ausdrucksmittel, der Begriff der Kultur und der menschlichen Ordnung. Die Sozialphilosophie für helfende Berufe wird sich erst im Anschluss an diese elementaren Aspekte menschlicher Lebensform näher bestimmen lassen.

---

8 Burkhardt Liebsch: Sozialphilosophie im Prozess historischer Revision: Gewalt als radikale Herausforderung des Ethischen. In: Ders.: Einander ausgesetzt – der Andere und das Soziale. Band I., Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen. Freiburg/München: Karl Alber 2018, S. 128–149

## I Der Andere und das Soziale

Unter welchen Bedingungen erblicken wir Andere im weiten Raum des Sozialen? Wenn die Begriffe des sozialen Feldes und des Anderen gebraucht werden, geht es im weitesten Sinne um Perspektiven einer gelingenden Integration. Das Bild mag vertraut erscheinen: Fremde stehen einer Ordnung gegenüber, in die sie sich einfügen sollen. Das Fremde kann im zeitlichen Verlauf vertraut und das Unbekannte bekannt werden; man kann sich auf Augenhöhe begegnen oder es bleibt ein Rest von Unvertrautem, das nicht weiter ins Gewicht fällt. Diese Bilder sind gängig, weil sie den weitverbreiteten und durchaus vielschichtigen Diskursen unserer Gegenwart entstammen. Die Rede vom »Anderen« lässt sich diesem Zusammenhang zuordnen; aber in der sozialtheoretischen Tradition wäre sie genauer zu betrachten. Denn die Figur des Anderen ist nicht mit jenen Kategorien zu erfassen, mit denen wir für gewöhnlich Personen wahrnehmen und beurteilen: Der Andere ist weder ein politisches Subjekt mit einer präzisen Botschaft, noch ein beliebiges Element in einer kritikwürdigen Machtkonstellation. Der Andere ist in bestimmter Hinsicht diesen moralischen und politischen Projektionen nicht dienlich. Er entzieht sich allen Zumutungen und Erwartungen.

Eine Lesart, deren Wert nicht bestritten werden soll, ist im Folgenden als missverständlich zu bezeichnen. Es geht nicht um die sozialen und pädagogischen Hilfestellungen im Sinne einer praktischen Fragestellung. Dass Andere, deren Existenz unter erschwerten Bedingungen steht, Hilfe benötigen, dies steht außer Frage. Aber Rezepte für die »gelingende Integration« oder die Vertiefung einer »inkluisiven Praxis« stehen hier nicht zur Verfügung. Es geht nicht um die Optimierung einer Sozialethik, so sehr auch eine Parteinahme für die Schwächeren der Gesellschaft wünschenswert ist. Vielmehr darum, die Bedingungen der Konfiguration zwischen dem Anderen und dem Sozialen an sich zu verstehen und zu durchdringen: Wie sehen wir auf Andere unter den Voraussetzungen moderner Lebensformen?

Die Ethik für soziale Berufe, die wir uns von dieser Frageposition her erhoffen, ist unter bestimmten Voraussetzungen denkbar. Sie wird sich dann als hilfreich erweisen, wenn man die Begriffe und Situationen, von denen man im Feld der sozialen Hilfe ausgeht, durchdenkt und sie nicht als gegeben hinnimmt. Es bedarf einer ausführlichen phänomenologischen Beschreibung der fundamentalen Begriffe, um der ethischen Position »im Zeichen des Anderen« nahe zu kommen<sup>9</sup>.

---

9 Burkhard Liebsch: Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale, Bd. I. Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen. Freiburg/München: Karl Alber 2018, S. 17–41

Was zu durchdenken ist, kann kaum in ein paar Sätzen zusammengefasst werden. In den sozialtheoretischen Archiven stößt man bei einer intensiveren Suche immer auf die unhintergehbaren Fundamente menschlichen Zusammenlebens: auf bedrohte Lebenswelten und Lebensräume, auf historische Erfahrungen einer Gewaltsamkeit, die manche Philosophen ein Leben lang begleitet hat; auf vielfältige Quellen des Negativen, die den Einzelnen als erniedrigtes und verlassenes Wesen erscheinen lässt – aber zugleich auf den Gedanken des unverfügbaren Antlitzes, um das es eigentlich geht. Der Andere ist im historischen Horizont der Zerstörbarkeit als eine Figur zu verstehen, die dem letzten Zugriff widersteht. Vom Moment seiner Geburt ist er einer Welt mit Anderen rückhaltlos ausgesetzt; er sucht, metaphorisch gesprochen, zeitlebens eine Bleibe und eine Heimat. Ihm eine befristete Weltbeheimatung zukommen zu lassen und ihn nicht als radikalen Fremden zu betrachten, wäre somit als unveräußerliche Maxime zu verstehen. Aber wie lassen sich diese ethischen »Funken« in einen praktischen Zusammenhang überführen und dort probeweise entzünden?

Viel wäre damit gewonnen, die Vielfalt der Blickwinkel auf den Anderen zu erweitern. Dazu bedarf es, wie angedeutet, einer phänomenologischen Sichtweise, die den Blick auf die Grundelemente des Sozialen schärft.

Zu fragen wäre also noch einmal: In welcher Art und Weise blicken wir auf »die Anderen«? Eine Frage, die normalerweise anders gestellt wird, die eher Interesse an Unterschieden und an Identität bekundet, an Herkunft und Kultur, Fremdheit oder Vertrautheit. Aber unter welchen Bedingungen wir Andere erblicken, ist eine spezielle Frage. Höchst unterschiedlich fallen die Möglichkeiten des Sehens unserer Zeit aus: Es gibt kontrollierendes Sehen aus der Flughöhe der Adlers, den technischen Blick, der von alleswissenden Apparaturen unterstützt wird, es gibt den leeren Blick ohne Subjekt und den prüfenden Blick staatlicher und polizeilicher Agenturen. Es gibt Räume, in denen Andere nur noch als Chiffre erscheinen, gut sortiert in einem Archiv. In diesen Räumen werden Daten gesammelt und Hypothesen verfolgt, Lebenswelten kartografiert und Biografien zu einem Profil zusammengefasst.

Es ist der prüfende Blick eines unsichtbaren Dritten, der Anomalien im Verhalten erkennt und präventive Strategien entwickelt. Ein Blick, der mythischen Bildern nachempfunden wird: *Argos* oder *Panoptis* war ein Wesen mit hundert Augen, das niemals ruhte; bei *Gorgon* handelte es sich um jene göttliche Erscheinung, bei dessen Anblick Menschen versteinerten. Die modernen Räume des Sehens scheinen auf eben jene mythischen For-

men zurückzugehen, wenn sie Subjekte zu schematischen Lebensmustern zusammenfassen<sup>10</sup>.

## 1 Das Leiden Anderer betrachten

Aber es gibt natürlich auch weitere Möglichkeiten, Andere zu erblicken. Blicke, die nicht prüfend und kontrollierend, sondern einführend und emphatisch sind. Blicke, die sich trotz der wachsenden Flut von Informationen ein Interesse für das Leiden der Anderen bewahren<sup>11</sup>. Es ist eine Art des Sehens, die Einzelne in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, dabei aber den grundlegenden Konflikt aller visuellen Kulturen nicht umgehen kann: dass Andere den Blicken ausgesetzt sind, dass sie zum Objekt werden, obwohl doch das Interesse an ihrem Subjektsein das Motiv ist. Zum Objekt einer Anschauung werden »Andere« nicht aufgrund übersehener »Rechte«, sondern aufgrund der schlichten Tatsache, dass wir immer und von Beginn auf bestimmte Weise ausgesetzt sind. Dem Künstler Ai Weiwei mag dieser Aspekt entgangen sein, als er versuchte, das Schicksal des ertrunkenen Alain Kurdi von 2015 in einer ästhetisch und ethisch umstrittenen Montage mit seinem eigenen Leib nachzustellen.

Wie kann man sich in diesem Spektrum verorten: Welchen Platz zwischen dem kontrollierenden Blick, der nach dem bedrohlichen Anderen sucht, und dem mitleidenden Blick, der vielleicht eher nach den verschütteten Quellen der Solidarität sucht, kann man noch einnehmen? Wie kann ein vorbehaltloser Blick auf Andere gelingen, ohne Kontrollzwang und rasches Urteil? Wie können wir Andere erblicken ohne eine Angst, die sich als Quelle der Unruhe erweist? Die Frage nach den Anderen verweist uns zunächst also auf eine der elementaren Grundfragen unserer Zeit, dem Thema der Angst.

Angst hat viele Quellen; sie kann hilfreich sein, aber sie zeigt ihr hässlichstes Antlitz, wenn sie mit der Abwertung von Menschen einhergeht. Eine neue Menschenfeindlichkeit, als langfristiges Syndrom oder als augenblickliche Zuspitzung, scheint zu den Zeichen der Zeit zu zählen<sup>12</sup>. Sie steht in höchstem Widerspruch zu den Errungenschaften, mit denen die liberalen Gesellschaften groß geworden sind, sie steht neben dem demokratischen Geist der Türöffnung, einer gewaltfreien Erziehung nach Auschwitz, auch neben allen Traditionen der Hilfe in der Not.

---

10 Gregoire Chamayou: Ferngesteuerte Gewalt. Eine Theorie der Drohne. Passagen Thema. Paris: Passagen Verlag 2013, S. 47–62

11 Susan Sontag: Das Leiden anderer betrachten. Frankfurt a. M.: S. Fischer 2010

12 Vgl. Wilhelm Heitmeyer (Hg.) Was treibt die Gesellschaft auseinander? Deutsche Zustände, Bd. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011

Diese Angst, die so vielfältig ist, findet ihren deutlichsten Ausdruck in der Angst vor den Anderen. Zygmunt Baumann spricht mit guten Gründen von einer Migrationspanik, von der Europa angeblich überwältigt wird und die gern in bizarren Szenarien der Überflutung ausgemalt wird<sup>13</sup>. Das Stichwort des Anderen ist demnach eine Quelle der Beunruhigung: Andere sind bedrohlich, weil sie die Gewalt aus fernen Regionen der Welt in unsere Welt übertragen; sie sind bedrohlich, weil sie sich nicht in bestehende Ordnungen einpassen wollen oder können; ihre Bedrohlichkeit erfasst – in diesem überspitzten Bild – Kultur und religiöse Praktiken, Arbeitsplätze und Freiheiten, Lebensweisen und Lebensformen. Mit dieser Angst lässt sich spielen, sie ist hilfreich, um politische Stimmungen auszunutzen oder zu entfachen. Eine gesellschaftspolitische Problematik, die natürlich schon seit Längerem besteht und nicht erst in Folge der sogenannten Flüchtlingskrise wahrgenommen wird. Wenn man eine solche gesellschaftliche Diagnose voraussetzen darf, wäre zu fragen, inwieweit diese Entwicklungen sich auf die Formen der gesellschaftlichen Solidarität, insbesondere auf die Bedingungen der Sozialen Hilfe auswirken.

Dass sich die Diskurse über Migration und Wanderungsbewegungen, Flucht und Vertreibung auch in den theoretischen Auseinandersetzungen der helfenden Professionen wiederfinden, ist nicht überraschend. Präzise zu bestimmen, in welcher Weise die Soziale Arbeit von den faktischen gesellschaftlichen Phänomenen und von den theoretischen Diskursen berührt und beeinflusst wird, ist kaum möglich. Erkennbar ist wohl ein gestiegenes Interesse an moral- und kulturtheoretischen Auseinandersetzungen, an berufsethischer Reflexion, an den fundamentalen Fragen im weiten Feld professioneller Hilfe<sup>14</sup>. Aber dabei geht es wohl vorrangig um die Bewältigung einer neuen Situation, um Herausforderungen, deren Umrisse unscharf bleiben, aber auch um düstere Ahnungen, um Symptome der Erschöpfung, um Prophezeiungen, dass sich Aufgaben und Ressourcen nicht zur Deckung bringen lassen werden. Es sind lebensweltlich-praktische und zugleich berufsethische Probleme, die sozusagen von der kleinsten Einheit bis zur höheren Ebene reichen; sie betreffen sowohl die Integrationshelferin als auch die Leitung einer Behörde, die Gelder und Ressourcen klug verteilen soll.

Dies sind bekanntlich fundamentale Probleme, mit denen sich die Theoretiker und Praktiker der Sozialen Arbeit seit Jahrzehnten beschäftigen.

---

13 Zygmunt Baumann: Die Angst vor den Anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2016

14 Albert Scherr/Gökçen Yüksel (Hg.): Flucht, Sozialstaat und Soziale Arbeit. Sonderheft Neue Praxis, 13, Lahnstein 2016, allgemein zur Ethik der Sozialen Arbeit: Thomas Schumacher: Lehrbuch der Ethik in der Sozialen Arbeit. Basel/Weinheim: Beltz Juventa 2013

Es wäre insofern unsinnig, das Problem ausschließlich auf der Ebene von Verteilungsarrangements anzugehen.

Stattdessen macht es Sinn, einen Grundriss der Sozialen Arbeit zu entwerfen, die im Zeichen des Anderen steht. Ein solcher Grundriss meint nicht eine Neubestimmung dessen, was seit Jahrzehnten in der wissenschaftlichen Disziplin als Theoriearbeit geleistet wurde<sup>15</sup>. Er meint nicht rückhaltlose Kritik alles Bestehenden, keinen radikalen Neubeginn. Die Fundamente der Sozialen Arbeit und insgesamt der helfenden Professionen sind *vorhanden*, die Frage ist, von welchem *Blickwinkel* sie betrachtet werden. Eben darin, in der Möglichkeit, verschiedene *Räume des Sehens* auszugrenzen, ist der Sinn der folgenden Überlegungen zu sehen.

Der vorliegende Versuch, eine Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen zu entwerfen, hat insofern verschiedene Ansatzpunkte. Was hier zu leisten ist, reduziert sich auf folgende Punkte: Sozialdiagnostisch und sozialhistorisch geht es um den Wiedergewinn einer Perspektive, von der man schwerlich sagen kann, dass sie schon *endgültig* errungen war. U. Wilken nennt es die Selbstevidenz des Sozialen, deren Gehalte zu verschwinden drohen und die im Horizont einer neuen Gerechtigkeitsperspektive wiedergewonnen werden könnten<sup>16</sup>. Von dieser Grundlage her ist zu fragen, wie dem Motiv der Anerkennung des Anderen Folge zu leisten ist, wenn es nicht alleine um das Einwerben entsprechender Ressourcen ginge. Inklusion und Anerkennung sind Begriffe mit einem moralischen Gehalt, die zur Vereinseitigung oder gar zu Gesinnungsethik tendieren können. Daher benötigen sie die Sprache der Dekonstruktion, sie benötigen ferner die Erkenntnis der philosophischen Anthropologie. Eine Phänomenologie des Fremden ist schließlich unabweisbar und unverzichtbar. Hier können kaum brauchbare Rezepte für den adäquaten Umgang mit Fremdheit empfohlen werden; aber es sollen zumindest die Bedingungen ausgewiesen werden, auf denen die Erfahrungen mit dem Fremden zurückgehen. Entscheidend ist, wie zu zeigen ist, nicht die Ein-Ordnung des Fremden in bestehende Ordnungen, sondern die phänomenologische Erfahrung des Fremden, die sich nie vollkommen in die eigenen Horizonte der Erfahrung einfügen lässt.

---

15 Helmut Lambers: Theorien der Sozialen Arbeit. Stuttgart: utb 2015; Ernst Engelke/Stefan Bormann/Christian Spatscheck: Theorien der Sozialen Arbeit. Eine Einführung. Freiburg im Breisgau: Lambertus 2008; Silvia Staub-Bernasconi: Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Soziale Arbeit auf dem Weg zu kritischer Professionalität. Bern/Stuttgart/Wien: Haupt 2007; Hans Thiersch: Die Erfahrung der Wirklichkeit. Perspektiven einer alltagsorientierten Sozialpädagogik. Weinheim: Beltz 2006

16 Udo Wilken: Die Rückgewinnung einer sozialen Gerechtigkeitsperspektive. In: H. Greving/D. Gröschke (Hg.): Das Sisyphos-Prinzip. Gesellschaftsanalytische und gesellschaftskritische Dimensionen der Heilpädagogik. Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2002, S. 57–87

## 2 Ordnungen im Zwielficht

Begriffe stehen im Zentrum der Darstellung, vorrangig des ersten Teils, die schwer zu erfassen sind: Gewalt und Macht, Fremdheit und Vertraulichkeit, Solidarität und Missachtung. Nehmen wir einleitend das Phänomen der Gewalt. Gewalt in allen denkbaren Spielarten rückt an uns heran, ob wir es wollen oder nicht: Gewalterfahrungen aus staatsfernen Räumen, die Erfahrungen von Flucht und Trauma, Krieg und Zerstörung, Hunger und Deprivation. Die Begegnung mit den Folgen der Gewalt ist eine immense Herausforderung, die in verschiedene Richtungen weist<sup>17</sup>. Sie muss bewältigt werden, wenn Traumata und Störungsmuster festzustellen sind, sie muss als politisches Phänomen verstanden werden, das in der Welt der internationalen Beziehungen besteht. Sie muss gleichsam als ein ungewollter oder verdrängter Teil der Lebenswelt der betreffenden Menschen aufgefasst werden, seien diese Welten in Afghanistan, Syrien, dem Iran, einem Land in der Peripherie Afrikas oder im Südosten Europas. So viele Herkünfte, so viele unterschiedliche negative, möglicherweise traumatische Erfahrungen bilden den Hintergrund eines Lebens im Schatten der bestehenden Ordnungen.

Diese Gewalt, die vor allem durch bedrückende Erzählungen vermittelt wird, hat eine antinomische Struktur. Gewalt ist etwas, das prinzipiell verneint wird, das nicht sein sollte – und doch ziehen sich Gewaltphänomene durch alle Lebensbereiche. Gewalt ist nicht lebensdienlich, sie gilt als das Andere der Vernunft und der sozialen Kommunikation – und doch hat sie die Entwicklung der Menschheitsgeschichte immer begleitet und vorangetrieben. Antinomisch ist die Gewalt, insofern wir in der späten Moderne den Gewaltverzicht in allen denkbaren Praktiken eingeübt haben, aber erschüttert sind, wenn wir von der faktischen Existenz der Gewalt erfahren. Gewalt ist erfolgreich aus dem Zentrum der Moderne verdrängt worden – endgültig entfernt wurde sie nicht<sup>18</sup>. Da wir als moderne Menschen Praktiken des Gewaltverzichts ausgebildet haben, erscheint es sinnvoll, die Gewalt als Phänomen zu delegieren. Für Geflüchtete mit traumatischen Erlebnissen benötigen wir Traumatherapeuten und psychologische Spezialisten. Für Kinder und Jugendliche mit aggressivem Verhalten werden soziale Trainingskurse bereitgestellt; für gewaltoffene Situationen fordern

---

17 Unter anderem natürlich in die Richtung der Kernaufgaben der Sozialen Arbeit, die sich als Menschenrechtsprofession versteht oder besser: die von verletzten Rechten ausgehend kritische Perspektiven aufzeigt. Siehe: Nivedita Prasad (Hg.): *Soziale Arbeit mit Geflüchteten. Rassismuskritisch, professionell, menschenrechtsorientiert*. Berlin/Opladen/Toronto: Barbara Budrich 2017

18 Jan Phillip Reemtsma: *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine Konstellation in der Moderne*. Hamburg: Sigma 2006

wir polizeiliche Deckungsgewalt. Die Konfrontation mit der Gewalt selbst bleibt »für uns« irritierend, verstörend, aller ausgeklügelten Prävention zum Trotz.

Was aber genau Gewalt ist und unter welchen Bedingungen sie an uns herantritt, wäre zuerst zu fragen. Unter sozialphilosophischem Blickwinkel steht die Gewalt zwischen Kultur und Natur, sie erscheint sowohl als ein archaischer, vorgeschichtlicher Zustand, den man verlassen hat, wie auch als Phänomen, das in die Ordnungen des Alltags einbricht. Gewalt durchbricht die Krusten der Normalität, der Ordnung, der Regel. Sie beginnt beim verletzbaren Leib, wird durch spezifische Techniken verfeinert, ist aber immer auch mit spezifischem Sinn verflochten<sup>19</sup>. Gewalt hat mit Intentionen und Regelbefolgung zu tun, die auszulegen sind. Fast durchgängig wird sie mit Blick auf einen Dritten als kommunikative Handlung aufgefasst.

Wiederum ist die Widersprüchlichkeit das zentrale Merkmal. Gewalt durchbricht die Normalität und stört die Ökonomie des Sinns, zugleich ist sie eingebunden in die gesellschaftlichen und sozialen Praktiken der Kommunikation: Denken wir an Situationen, in denen Gewalt im Bild festgehalten oder gefilmt wird; denken wir ferner an die Zeichen und Rituale, die alle Kriegsdiskurse, Konfliktparteien und Erklärungen begleiten.

Für die konkrete Begegnung mit Menschen, die Gewalt erfahren haben, sind diese Überlegungen zu erweitern, denn es bestehen Brüche zwischen unterschiedlichen Ordnungen. Das pädagogische Normalverhältnis ist vielleicht nicht vollkommen gewaltfrei, aber es zielt auf Gewaltlosigkeit. Die Erfahrungen, die von der erlittenen, erinnerten und nicht bewältigten Gewalt herrühren, durchbrechen alle gewöhnlichen Lebens-, Handlungs- und Denkformen. Wir dürfen zwar von einer zunehmenden Normalisierung in der Begegnung ausgehen, die sich positiv auf das Erleben der Beteiligten auswirkt. Aber die Gewalt, wenn sie faktisch der lebensweltlichen Erfahrung des Anderen angehört, bleibt ein Moment des unverfügbaren Fremden, das die herkömmliche Ordnung stört und unterbricht.

Verschiedene Formen des Zusammentreffens von Gewalt und Ordnung sind auf dieser abstrakten Ebene zu beobachten. Gewalt kann wider die geltende Ordnung stehen. Diese Gewalt tritt dann in Kraft, wenn sie expressiv auftritt, sich Recht verschafft und sich nicht um die Folgen kümmert. Diese Gewalt tritt im Namen einer Instanz auf, welche die Gültigkeit der bestehenden Ordnung bestreitet. Auf der Gegenseite erscheint diese Gewalt als inakzeptabel und falsch, sodass sich die Gegensätze verschärfen; im Ex-

---

19 Bernhard Waldenfels: Aporien der Gewalt. In: Mihran Dabag/Antje Kapust/Bernhard Waldenfels (Hg.): Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen. München: Wilhelm Fink 2000, S. 9–25

tremfall steht die »gewaltlose Vernunft« gegen die »vernunftlose Gewalt«<sup>20</sup>. Es ist eine Polarität, die uns in so vielen sozialen Konstellationen begegnet und offenbar nützlich ist, um eine Eindeutigkeit herzustellen, nicht selten im Kontext des angeblichen Scheiterns der multikulturellen Integration.

Insofern ist es vielleicht sinnvoller, nicht die Scheidungslinie zwischen verschiedenen kulturellen Ordnungen zu vertiefen, sondern eine unvermeidbare Relativität in Betracht zu ziehen. Gewalt erscheint in den meisten Fällen im Schatten der bestehenden Ordnungen, sie ist also nicht der Ausdruck einer tiefen kulturellen Konfliktualität. Jede Ordnung hat vielmehr eine unvermeidliche Selektivität und Exklusivität, ihr haftet ein Moment des Gewaltsamen an. Zieht man diesen Gedanken in Betracht, dann ist zunächst ein theoretischer Raum geschaffen, der nicht durch ältere Verfeindungs geschichten verengt wird. Ein solcher Rahmen versucht, die Gewalt zu verstehen und ihr auf theoretischer Ebene zu begegnen, ohne in ein normatives Zwielicht gestellt zu werden. Dem giftigen Bild des Kulturkampfes wird das überzeugendere Bild des Zusammenflusses der Kulturen entgegengestellt<sup>21</sup>.

### 3 Zwischen Macht und Ohnmacht

Welche Bilder bringen die Zeichen der Zeit am prägnantesten zum Ausdruck? Die Frage dürfte kaum zu beantworten sein: neben das einprägsame Bild von Menschen in Auffanglagern schieben sich Bilder, in denen die Gewalt das vorherrschende Merkmal ist. Zu den erschütternden Aufnahmen eines ertrunkenen Flüchtlingsjungen oder einer Gruppe von Menschen, die in Lastkraftwagen eingepfercht wurden, gesellen sich zeitgenössische Bilder der Repräsentationen der Macht. Wie ist es heute, angesichts dieser Bilderflut, noch möglich, Macht und Ohnmacht, ikonische Gewalt und ikonische Opfer, den Einzelnen und die anonyme Masse in einem Bild, in einer Vorstellung, also in einem sinnvollen Rahmen zu versammeln?

Macht und Ohnmacht sind soziale Phänomene, die im Raum bestehen, mal überdeutlich und von symbolischer Kraft, mal versteckt und verleugnet. In welchem Maße in den westlichen Staaten der Gegenwart Macht präsentiert und ausgeübt wird, hängt von der Definition des sozialen Raumes ab, der immer wieder neu vermessen wird. Macht hat aber nur scheinbar mit Mauern und Grenzen im herkömmlichen Sinne zu tun. Ein eingängiges Bild verdeutlicht den Unterschied: *Mächtige* errichten Mauern, vor denen die *Mittellosen und Ohnmächtigen* Halt machen müssen. Es ist das Bild,

20 Ebd., S. 22

21 Vf.: In der Fremde. Über die Möglichkeit der Solidarität aus den Quellen der europäischen Kultur. Oberhausen: Athena 2018; ferner: Ilja Trojanow/Ranjid Hoskote: Kampfabsage. Kulturen kämpfen nicht, sie fließen ineinander. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2016

das ein Innen und ein Außen abgrenzt, einen Raum, in dem man gleichsam enthalten und eingeschlossen ist, den Andere aber nicht betreten können. So sehr die politischen Reden diese Bilder bestätigen, so ist es doch ein obsoletes Bild, das vergangenen Zeiten entstammt.

Die Vorstellung, die wir von der Macht im Raum haben, ist der politischen Sprache geschuldet: Man spricht von einer Festung, nicht selten im europäischen Zusammenhang. Man kurbelt Zugbrücken hoch und kappt alle Verbindungen zum Festland. Man ummauert einen Staat, um das Fremde und Nichtdazugehörige außen vor zu lassen. Im Inneren verständigt man sich über die Art und Weise, wie man mit denjenigen umgeht, die von außen kommen und geblieben sind; aber man spricht vor allem darüber, wie sich nationale Staaten als Willensgemeinschaften wieder neu erfinden könnten; auch darüber, wie sie Gefahren abwehren können und welche technischen, polizeilichen Maßnahmen hierfür geboten wären.

Man kann gegen diese politische Semantik natürlich argumentieren und eine bessere, andere Politik ins Feld führen. In kritischer Absicht müsste man aber zunächst auf die Phänomenologie der Mauern in einem Raum eingehen. Mauern sind, wenn man etwa den Überlegungen von Wendy Brown folgt<sup>22</sup>, Überbleibsel vergangener Epochen. Dass sie gegenwärtig wieder errichtet werden, ist kein Ausdruck einer erhöhten Rationalität des neuzeitlichen Staates, sondern Anzeichen seiner schwindenden Souveränität. Offiziell sollen sie der Abschottung gegen Menschen dienen, aber hintergründig erscheinen sie als Mittel der Selbstinszenierung. Der Staat, den Mauern zu schützen versprechen, ist faktisch gesehen längst von anderen Kräften eingeholt worden. Man spricht von transnationaler Souveränität und einer globalen Weltgesellschaft mit Strömen von Finanzkapital und Gütern, Menschen und Ideen, die sich nicht durch Mauern begrenzen lassen. Zwar gibt es eingängige Bilder, bei denen wir Menschen sehen, die an den Mauern scheitern: an den Sperranlagen in der spanischen Exklave Melilla etwa, an der Grenze zwischen Mexiko und den USA; Grenzen um Israel oder Bangladesch, Pakistan und Indien, Saudi-Arabien oder dem Jemen. Aber das Bild, das den strauchelnden Flüchtling an eben jener Grenze verortet, täuscht. Es dient der Theatralik, in die sich moderne Staaten einhüllen, während ihre souveräne Macht längst entschwunden ist.

Wendy Brown vermutet, dass sich diese neue Form der Abschottung auf neue »reaktionäre bürgerliche Subjektivität« zurückführen ließe, als Imaginarium einer stabilen Einheit, die »von einem weißen Suprematismus«<sup>23</sup>

---

22 Wendy Brown: Mauern. Die neue Abschottung und der Niedergang der Souveränität. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2018

23 Ebd. S. 10

gesäumt werde. Aber die eigentliche interessante Frage wäre es doch, wie sich die Macht im Raum neu verteilt, wenn Grenzbefestigungen doch nur die Krise der Souveränität anzeigen.

In welchem kategorialen Rahmen könnten die Prozesse der Verteilung und Verfügung von Macht sowie die Erfahrung von Ohnmacht beschrieben werden? Gehen wir zunächst von einem bestehenden Raum aus, in dem sich verschiedene Gruppen begegnen und in bestimmter Weise Beziehungen knüpfen. Dieser Raum, als Lebens- und Orientierungsraum, prägt unsere Vorstellungen über uns selbst, über die Welt und über die anderen von Grund auf. Vom Beginn ihrer Sozialisation erfahren Einzelne, wie die Bedingungen ihrer sozialen Lage gestaltet sind und welche normativen Vorstellungen sich damit überhaupt verknüpfen lassen. Bedürfnisstruktur, Urteilsfähigkeit, Verhaltensweisen – alle diese Begriffe, die wir im Allgemeinen einer Person zuschreiben, stehen im Horizont eines gesellschaftlichen Feldes. In diesem werden spezifische Interessen ausgegrenzt, Positionen erstritten und Dispositionen erworben. Machtverhältnisse bilden sich in diesen Feldern ab, sobald jemand sich zu positionieren versucht – als jemand, der bestimmte Zugangsmöglichkeiten zu sozialen Systemen hat, der Zertifikate erworben hat, gültige Ausweise und Aufenthaltsbestimmungen hat, Geld oder kulturelles Kapital. Status, Wissen, Bildung und Kultur, Geld und Einfluss regulieren diese Kämpfe um Anerkennung in der modernen Gesellschaft.

Die Machttheorien, die vor allem von Pierre Bourdieu in diesem Zusammenhang zu beachten sind, werfen ein grelles Licht auf alle Akteure im gesellschaftlichen Feld<sup>24</sup>. Sie sind von daher unbarmherzig, weil sie auch jene betreffen, die meinen sich außerhalb eines solchen Machtgeschehens platzieren zu können. Prinzipiell jeder ist von dem Spiel, bei dem die Machtverhältnisse immer wieder neu strukturiert werden, betroffen. Prinzipiell muss sich jeder und jede ständig positionieren und seinen Platz in einem sozialen Feld behaupten. Die Beteiligung an diesem Kampf, auch wenn sie als Verteidigung gemeinsamer Werte, als Wahrnehmung der Grundinteressen oder gar als Verteidigung von Rechten ausgeflaggt wird, trägt zur Reproduktion dieses Spiels bei.

Von vorrangigem Interesse ist natürlich der Blick auf die »Teilnehmer«, die *neu hinzukommen* oder versuchen, sich im sozialen Feld zu bewähren. Diese Menschen geraten in eine Situation, in der sie (nicht nur metaphorisch) Eintrittspreise zahlen müssen, Initiationsriten vollziehen und kulturelle Codierungen übernehmen müssen. Sie werden Teil einer historisch

---

24 Pierre Bourdieu: Soziale Raum und Klassen. Frankfurt a. M. 1985; Ders.: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M. 1987

gewachsenen Kultur, die nicht ihre eigene ist, sie müssen sich an Spielregeln orientieren und ihre Integrierbarkeit unter Beweis stellen.

Dies alles wären – wenn man die Erkenntnisebene wechselt – gängige Erwartungen, die sogenannte Aufnahmegesellschaften an diejenigen richten, die als Fremde erscheinen oder als solche bezeichnet werden. Die Kritik an Machtkonfigurationen ist freilich schwieriger, als man vielleicht vermutet. Denn wäre, vereinfacht gesprochen, eine Integration denkbar, die ohne jedes symbolische, kulturelle oder soziale Kapital auskommt? Könnte man die Öffnung einer Gesellschaft so weit vorantreiben, dass sie als radikale Inklusion erscheint – ohne Vorleistungen, Qualifikationen oder kulturelle Anerkennung (gegenüber der aufnehmenden Gesellschaft)? Stünde am Fluchtpunkt einer solchen, sicherlich verführerischen Idee nicht die Verflüchtigung des eigentlich wertvollen Gedankens der Inklusion?

Dem Grundgedanken der Inklusion, der in pädagogischen Zusammenhängen doch eher als eine Erfüllungsgestalt gemeinsamer Lernsituationen erscheint<sup>25</sup>, ist ein Zwiespalt eingeschrieben, der eher selten artikuliert wird. Liberale und demokratische Gesellschaften sind nicht von Grund auf *inklusive*, sondern sie haben die Freiheit, über die Grundlagen der rechtlichen und praktischen Inklusion zu entscheiden. Die Öffnung gegenüber dem Anderen, die in moralischer Sicht gefordert wird, mag als das Ziel einer offenen Gesellschaft postuliert werden, aber die Paradoxie, dass man nur über die *Bedingungen* möglicher Inklusivität entscheiden kann, nicht aber über die faktische Inklusion Aller, bleibt bestehen.

Dies mindert nicht den Wert denkbarer moralischer Überzeugungen. Es schärft gleichsam das Bewusstsein für den Eigenwert rechtsmoralischer Gehalte und konkreter menschenrechtlicher Überzeugungen. Politik in der modernen Gesellschaft ist demnach in einem Bild erst richtig begriffen, in dem die *Öffnung von Türen* durch menschenrechtliche Einwirkung ausgemalt wird. Demokratische Gesellschaften lassen sich in einer Traditionslinie, die kaum zu überschätzen ist, als Bürgergesellschaften mit einem mediatisierten, anfechtbaren »Wir«<sup>26</sup> beschreiben. Alle oben erwähnten Machtprozesse, denen man kritisch gegenübersteht, können der Agenda dieses bürgerschaftlichen Bundes angetragen werden. Solche strukturell offenen Gesellschaften sind unpathetisch und konventionell. Sie benötigen Satzungen und formale Verfahren, um die horizontalen Bürgerverhältnisse

---

25 Vf.: Inklusion. Über eine Erfüllungsgestalt im gemeinsamen Leben. Oberhausen: Athena 2019

26 Mathias Lutz-Bachmann: Weltstaatlichkeit und Menschenrechte nach dem Ende des überlieferten Nationalstaats In: Hauke Brunkhorst/Wolfgang Köhler/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Recht auf Menschenrechte. Demokratie und internationale Politik. Frankfurt a. M. 1999, S. 199–216; Hauke Brunkhorst: Solidarität. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002

untereinander zu bewahren, auf denen und mit denen Anerkennungsformen überhaupt erst erwachsen können.

Menschenrechte mit ihrem inklusiven wie transnationalen Kern haben den Vorteil, dass sie als »Türöffner zu geschlossenen Gesellschaften«<sup>27</sup>, fungieren. Das ausschließende Wir einer Bürgergesellschaft wäre demnach negatorisch: es hat einen externen Bezugspunkt. Es lenkt alle Aufmerksamkeit auf die tendenziell feindlichen Gegensätze. Erst der negativistische Bezug rückt die Dinge in das rechte Licht: Davon ausgehend, dass man »in bestimmter Weise nicht miteinander umgeht«<sup>28</sup>, bildet sich ein bürgerschaftlicher Sinn ohne alle exklusiven Sozialbeziehungen aus. Die Negation Anderer ist somit von vornherein ausgeschlossen. Liberale und menschenrechtlich durchdrungene Gesellschaften wären demnach gegenüber allen Machtprozessen aufmerksam. Die Wachsamkeit gegenüber Tendenzen, die dem demokratischen, sozialen, empathischen Empfinden widersprechen, ist somit als Grenze zu verstehen, hinter die diese Gesellschaften nicht gelangen sollten. Und dazu zählen bekanntlich die Formen von Wir-Sie-Gegensätzen, die von den politischen Bewegungen aktuell aufgegriffen werden.

#### 4 Soziale Arbeit zwischen historischer Erfahrung und bleibender Fremdheit

Die Erfahrungen von Flucht und Vertreibung sind kein Phänomen der Neuzeit. Sie gehen mit der erweiterten Geschichte Europas (und der Welt) einher und lassen sich rückblickend mit historischen Zäsuren und gesellschaftspolitischen Umbrüchen statistisch erfassen. Ob mit der »Refuge« der Hugenotten, im Zuge der Reconquista Südosteuropas oder im Kontext der langen Kriege Europas – die Erfahrungen von Flucht und Vertreibung sind mit unzähligen Schicksalen verbunden<sup>29</sup>. Eine jener Biografien, die sich mit erkenntnistheoretischem Gewinn nachzeichnen lassen, findet sich bei der Philosophin Hannah Arendt. Nach Kriegsbeginn wurde sie als deutsch-jüdische Politologin in Frankreich in ein Lager (in Gurs) für feindliche Ausländer interniert. Von diesen Internierungslagern drohte das Schicksal, nach Auschwitz oder andere Vernichtungslager im Osten deportiert zu werden. Ein Schicksal, dem Hannah Arendt entging: Ihre Flucht führte sie über Marseille und Lissabon nach New York. Ihre Erfahrungen

27 Lutz Wingert: Über den Begriff des bürgerschaftlichen Wir. In: Hauke Brunkhorst (Hg.): Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, S. 33–44

28 Ebd., S. 40

29 Phillip Ther: Die Außenseiter. Flucht, Flüchtlinge und Integration im modernen Europa. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017