

Joan Tronto

Demokratie als fürsorgliche Praxis¹

Es mag sonderbar anmuten, sich der feministischen Ethik der Fürsorglichkeit zuzuwenden, um über das Wesen der Demokratie nachzudenken. Der Begriff des Fürsorgens selbst scheint eigentlich auf all das bezogen zu sein, was nicht demokratisch ist. Fürsorge evoziert Bilder von Ungleichheit, von Macht- und Autoritätsgefälle (Eltern und Kinder, Arzt und Patient, Herr und Knecht), nicht aber von Beziehungen unter Gleichen. Ja, würde man in der Geschichte des politischen Denkens nach »Fürsorge« suchen, so würde sich herausstellen, daß sie entweder aus der Politik ausgeschlossen oder aber von dem einen oder anderen Typus einer hierarchischen politischen Institution, wie der Sklaverei, dem Kolonialismus oder monarchistischer Herrschaft zur Selbstlegitimation in Anspruch genommen wird.

Trotz dieser zugegebenermaßen ungünstigen Auspizien möchte ich behaupten, daß einer der notwendigen Wege zur Rekonzeptualisierung von Demokratie darin besteht, sie als fürsorgliche Praxis zu begreifen. Der gegenwärtige Triumph der Demokratie (vgl. Dunn 1992) verdeckt, daß Demokratie in der abendländischen Geschichte der Philosophie und der Politik fast immer als eine ziemlich schlechte Form politischer Ordnung galt. Die Brüchigkeit unseres demokratischen Sieges ist denn auch nicht schwer zu erkennen. Trotz aller Glorien um die Demokratie ist es für Demokratietheoretiker und für Länder mit einer demokratischen Praxis immer noch ausgesprochen schwierig, mit Problemen der Differenz zurecht zu kommen.² Ich selbst halte mich für eine genuine Pluralistin und meine, daß die gegenwärtige Welle der Feier von Differenz nicht weit tragen wird, die Begeisterung kann allzu schnell verfliegen.

Die geläufige Art, in der Demokraten mit Differenzen innerhalb der politischen Ordnung umgegangen sind, bestand darin, diejenigen auszuschließen, die anders waren: Einmal wurden die, die man für anders hielt, unrechtmäßig ausgeschlossen (z.B. indem Bürger- oder Wahlrechte eingeschränkt wurden). Ein anderes Mal marginalisierten die Machthaber diejenigen, die sie als die Anderen etikettierten. Manchmal schafften die Mächtigen strukturelle Barrieren, indem sie formell Integration gewähren, die aber faktisch auf Ausschluß hinausläuft. Wir könnten annehmen, diese Formen des Ausschlusses seien einfach Fehler, Ergebnisse theoretischer und praktischer Kurzsichtigkeit, die sich in fortgeschrittenen Zeiten vermeiden ließen. Feministische Relektüren der

Tradition politischen Denkens deuten jedoch darauf hin, daß die Theoretiker von Aristoteles bis Locke und von Rousseau bis Rawls sich keineswegs einfach geirrt haben, sondern daß ihre grundlegenden Konzepte so organisiert sind, daß Inklusion von vornherein unmöglich gemacht wurde.

Feministische Wissenschaft und parallel dazu Arbeiten von Farbigen aus dem Spektrum der *Postcolonial Studies* und der *Queer Studies* werfen daher die grundlegende und beunruhigende Frage auf: Kann eine demokratische Gesellschaft Differenzen tatsächlich integrieren? Wie Feministinnen bewiesen haben, genügt es nicht, Frauen einfach »hinzuzufügen und dann umzurühren«, das wäre nur eine formale Inklusion. Andere wirklich zu integrieren und Inklusion herzustellen, erfordert Mut, in der Theorie wie in der Politik. Es erfordert, daß diejenigen, die vom Ausschluß anderer profitiert haben, ihre von Privilegien bestimmte Position räumen. Ich fürchte jedoch, daß Menschen, die wegen dieses Ausschlusses zur Rechenschaft gezogen werden, ihre demokratischen Neigungen eher aufgeben, bzw. ihnen abschwören werden. Und sie werden Formen demokratischer Praxis, die ausschließender Art sind, akzeptieren und sie weiterhin als Demokratie bezeichnen oder einfach zu undemokratischen Formen politischer Ordnung übergehen.

Von jemandem zu verlangen, er solle aufgeben, was er hat, ob es sich nun um materielle oder kulturelle Macht(-positionen) handelt, ist als politische Strategie nie vielversprechend. Es trägt nicht dazu bei, Angst- und Verlustgefühle zu lindern. Wir können nur dann hoffen, einen grundlegenden Wandel anzubahnen, wenn wir den Menschen eine Alternative bieten. Eine genuin integrative Demokratie stellt, wie ich meine, eine solche alternative Vision dar. Wir müssen also wissen, worin die Ziele einer solchen integrativen Demokratie bestehen und ob die Vorstellung einleuchtend ist, daß Menschen ihr Handeln mit den Maximen eines integrativen demokratischen Lebens in Einklang bringen können. In diesem kurzen Aufsatz kann ich eine so kühne Position nur ansatzweise vorstellen, aber eben das werde ich versuchen. Ich hoffe, zeigen zu können, wie uns der Entwurf von Demokratie als fürsorglicher Praxis helfen kann, die Möglichkeit demokratischer Einbeziehung (Inklusion) neu zu denken.

Fürsorgliche Praxen

Berenice Fisher und ich haben *Care* folgendermaßen definiert:

Auf der allgemeinen Ebene ist Fürsorgen eine Gattungstätigkeit, die alles umfaßt, was wir tun, um unsere ›Welt‹ so zu erhalten, fort dauern zu lassen und wiederherzustellen, daß wir so gut wie möglich in ihr leben können. Diese Welt umfaßt unseren Leib, unser Selbst und unsere Umwelt, die wir in einem komplexen, lebenserhaltenden Netz miteinander verflochten (Tronto/Fisher 1990, 40; Tronto 1993, 103).

Das ist eine sehr breite und allgemeine Definition. Wir wollten den Begriff so fassen, daß er nicht in bestehende soziologische Systeme und Kategorien paßt. Nur einige der vielen Implikationen dieser Definition sollen hier erwähnt werden: Fürsorgen ist eine kollektive, nicht eine individuelle Aktivität. Fürsorgen richtet sich nicht nur auf andere Menschen, sondern auch auf materielle Gegenstände und auf die Umwelt, auf menschliche Beziehungen sowie gesellschaftliche und politische Institutionen. Die Menschen sorgen für sich selbst und andere innerhalb von Familien; Regierungen sorgen durch die Bereitstellung verschiedener Mittel für die Bürger; Privatfirmen bieten Fürsorgedienste auf dem Markt an. Wenn wir das erst einmal zur Kenntnis nehmen, stellen wir fest, daß Fürsorgen einen Großteil der Handlungen ausmacht, mit denen Menschen in ihrem Alltagsleben beschäftigt sind. Außerdem können wir gute Fürsorge von schlechter Fürsorge unterscheiden. Obwohl die Definition von Fürsorge nicht nur auf gute Fürsorge zutrifft, bildet doch jede Person, Institution und Gesellschaft Standards zur Unterscheidung von guter und schlechter Fürsorge heraus. Der Begriff enthält einen kulturell und individuell variablen Standard: »Daß wir so gut wie möglich (in der Welt) leben können.«

Berenice Fisher und ich haben vier Phasen oder Dimensionen von Fürsorge beschrieben und ich habe dann später behauptet, daß jede dieser vier Phasen mit einer besonderen Moraleigenschaft verbunden ist. Es sind:

Sich kümmern. Erfordert Aufmerksamkeit als moralisches Element.

Sorgen für. Erfordert Verantwortlichkeit als moralisches Element.

Pflegen. Erfordert Kompetenz als moralisches Element.

Gepflegtwerden. Erfordert Entgegenkommen (nicht nur auf seiten der Gepflegten) als moralisches Element.

Am besten läßt Fürsorgen sich als *Praxis* verstehen. Als Praxis verlangt Fürsorge das Tun und den Einsatz von Menschen. (Von einem Prinzip unterscheidet sich das Fürsorgen dadurch, daß es immer in einen Kontext konkreter Praxen eingebunden ist.) Die Menschen, die in der Praxis engagiert sind, werden aber stets über die beste Art streiten, sich in dieser Praxis zu engagieren. Die Auseinandersetzung darüber, wie man einer Praxis durch angemessenes Handeln gerecht werden kann, ist immer Teil der Praxis selbst (vgl. Weil 1973). Zu behaupten, daß Fürsorgen eine Praxis sei, ist also etwas anderes als die Behauptung, daß »Sorgen« eine Existenzweise oder ein Grundkonzept des Engagements sei, oder daß die »Bedeutung dessen, worum wir uns sorgen« ausreiche, um Fürsorgen zu definieren. Fürsorgen ist demnach weder eine rein geistige noch eine bloß automatische und physische Tätigkeit, sondern eine Kombination vieler engagierter Praxen des menschlichen Lebens.

Verschiedene konkrete Tätigkeiten können teilweise Fürsorgepraxis sein, teilweise eine andere Praxis. Wenn zum Beispiel jemand als Haushaltshilfe eingestellt wird, um eine chronisch kranke Person zu unterstützen, so kann er oder sie das tun, um sich in der Pflegetätigkeit zu engagieren, aber auch des

Geldes wegen. Der Umstand, daß Fürsorgen sich nicht so genau begrenzen läßt, ist keineswegs so nachteilig, wie es denjenigen erscheint, die eine präzisere Definition fordern.³

Es gab viele ausgesprochen kritische Äußerungen wegen dieser weiten Auslegung von fürsorglicher Praxis, sie scheint einfach alles zu enthalten und ist zu amorph. Ich möchte dagegen die Vorzüge dieses weiten Begriffsumfangs von Fürsorge benennen: Er ermöglicht uns, zu erkennen, wie allumfassend Fürsorge ist. Er ermöglicht uns, grundlegende Fragen zu stellen, z.B. im Hinblick auf die vier Dimensionen des Fürsorgens. Er ermöglicht uns, besondere Fürsorgepraxen als Teil eines allgemeinen Entwurfs von Fürsorge zu beschreiben. In dieser Hinsicht ist meine Vorstellung von Fürsorge »eingebettet«, um diesen Aristotelischen Begriff zu gebrauchen. Wir können spezifische Fürsorgepraktiken beschreiben, die notwendig sind, um zur nächst allgemeineren Form von Fürsorge zu gelangen. So ist zum Beispiel die Überprüfung des Blutdrucks eine fürsorgliche Praxis, sie ist aber auch Bestandteil der umfangreicheren Praxis der Krankenpflege.

Diese Deutung hat mehrere bedeutsame Implikationen. Zunächst erlaubt sie, fürsorgliche Praxen wesentlich detaillierter zu beschreiben. Die in dieser Hinsicht weitreichendste und am breitesten entwickelte Auslegung des Fürsorgens ist wahrscheinlich Sara Ruddicks *Maternal Thinking* (1990). Fürsorgliche Praxen sind zweitens von Werten der Praxis selbst durchtränkt.⁴ So läßt sich mütterliches Denken von der Sorge um Wachstum, Erhaltung und Sozialisation leiten. Diese Werte leiten sich aus dem Stellenwert von Praxis im allgemeinen Lebenszusammenhang her und aus dem Stellenwert dieses Teils fürsorglicher Arbeit innerhalb dieses Zusammenhangs. Da Praxen Standards enthalten, können wir sie zudem auch kritisch betrachten. Und da, wie ich behaupte, Praxen in höheren Zwecken »eingebettet« sind, kann auch kritisiert werden, wie sie zu einer bestimmten politischen Lebensform passen.⁵ Der Umstand, daß wir fürsorgliche Praxen bestimmen können, bedeutet allerdings nicht notwendigerweise, daß alle fürsorglichen Praxen gut sind. Im Gegenteil. So wie Aristoteles verlangte, die erste Unterscheidung, die bei der Einteilung von Staaten gemacht werden müsse, sei, gute von schlechten Staaten zu unterscheiden, so können wir auch gute von schlechten fürsorglichen Praxen unterscheiden. Wir können diese Unterscheidung dahingehend treffen, ob eine gegebene fürsorgliche Praxis den Bedürfnissen aller am Prozeß Beteiligten zu entsprechen vermag, »so gut wie möglich in der Welt zu leben« oder ob sie nur den Zwecken einer der beteiligten Personen entspricht. Es ist wichtig, gute Fürsorge von schlechter Fürsorge unterscheiden zu können, da andernfalls versucht werden könnte, unrechtes Handeln mit Fürsorglichkeit zu entschuldigen. Uma Narayan hat dafür ein Beispiel gegeben, als sie beschrieb, wie die Kolonialisten ihr ausbeuterisches Tun damit rechtfertigten, daß sie für die Eingeborenen in den Kolonien sorgten, indem sie ihnen die »Zivilisation« brächten.

Demokratie als fürsorgliche Praxis

Als Tätigkeit setzt Fürsorgen voraus, daß wir uns selbst als in einem Prozeß der Fürsorge eingebettet erkennen. Ein Schlüsselement der Fürsorgeethik ist, daß wir uns selbst innerhalb konkreter Beziehungen denken. Diese Voraussetzung wird oft so interpretiert, daß wir uns selbst nicht anders denken könnten als in unserer Besonderheit, in unseren besonderen Beziehungen zu anderen. Diese Assoziation ist aber, wie ich meine, nur ein Symptom dafür, daß Fürsorge im weitesten Sinne aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen worden ist. Denn natürlich können wir in unserer Imagination und unserem Denken die persönlichen Beziehungen zu anderen überschreiten. Wir können uns zum Beispiel unser Verhältnis zu anderen Staatsbürgern als eine Beziehung vorstellen und nicht als eine rein mechanische Gleichheitsstruktur. Wenn wir nicht nur in abstrakten Gedankenexperimenten andere als Staatsbürger sehen, so als wären wir selbst nicht Teil des Bildes, sondern uns selbst in das Bild einbeziehen, so wird das zu einer anderen Art der Theorie und zu anderen Ergebnissen führen.⁶

Die Frage, die daran anschließt, ist dann, wie wir uns selbst als demokratische Staatsbürger begreifen können, die in demokratische Fürsorgeverhältnisse einbezogen sind und versuchen, mehr Inklusion herzustellen. In welcher Weise macht es Sinn, Demokratie als eine Art fürsorglicher Praxis zu denken? Um weiter zu kommen, müssen wir über die Ziele demokratischen Lebens nachdenken, so wie Ruddick die Ziele von Mütterlichkeit reflektiert hat.

Was Demokratie zu einer fürsorglichen Praxis macht, behaupte ich, ist das Bedürfnis, menschliche Gleichheit und etwas, was ich vorerst Autonomie nennen will, zu fördern und aufrechtzuerhalten. Die meisten Demokratietheoretiker setzen voraus, daß menschliche Wesen gleich und autonom sind. Mit dieser Annahme aber setzt Demokratietheorie eben das voraus, was sie erst hervorbringen muß, um ihre Probleme zu lösen. Demokratietheoretiker haben dieses Problem mehr oder weniger freimütig eingestanden, es erklärt aber, warum es in der Demokratietheorie soviel Empfindlichkeit in puncto Fragen der Differenz gibt. Denn »different« wird oft als »ungleich« verstanden und wenn einer demokratischen Gesellschaft zuviel Ungleichheit zugrunde zu liegen scheint, so höhlt das logischerweise ihre Bindung an Demokratie aus. Demokratie als fürsorgliche Praxis fokussiert dagegen auf den komplexen Prozeß des *Werdens* demokratischer Bürger, wie auf die Aufgaben, die mit deren *Demokratischsein* verbunden sind.

Der erste Weg zum Umdenken führt über die Setzung substantieller Werte von Demokratie als fürsorglicher Praxis. Diese Werte, so meine ich, führen uns über Toleranz und Verständigung hinaus zu einer wirklichen Anerkennung von Differenz. Sie umfassen die Werte der Fürsorge, wie sie meine Kollegin Selma Sevenhuijsen bestimmt hat. Es ist in erster Linie die

Verpflichtung, moralische Dilemmata, Ambivalenzen und Ambiguitäten von Abhängigkeit, Verletzlichkeit und Andersheit so zu behandeln, daß man nicht nur damit rechnet oder ihr Vorhandensein akzeptiert, sondern mit dem Ziel,

das Leben lebbar und lebenswert zu machen. [...] Diese Verpflichtung enthält einige weitere für eine Ethik der Fürsorglichkeit zentrale Werte, Werte, die unser Denken wie unser Handeln bestimmen können: Pluralität, Kommunikation, Vertrauen und Achtung (Sevenhuijsen 1996).

Auf den ersten Blick mag es erscheinen, als würden diese Kategorien nichts Neues ausrichten, sondern nur in einer anderen Sprache formulieren, was andere Demokratietheoretiker schon immer verlangt haben. Ich behaupte dennoch, daß Sevenhuijsens Darstellung, die Vorstellungen von Verletzlichkeit, Abhängigkeit und Pluralität in den Mittelpunkt stellt, auch auf ein grundlegendes Umdenken bezüglich unserer Vorannahmen von Demokratie verweist. In den nächsten Abschnitten dieses Textes werde ich mich damit auseinandersetzen, daß manche der Schritte, die zur Herstellung der von Sevenhuijsen beschriebenen Bedingungen notwendig sind, der Demokratietheorie vertraut zu sein scheinen. Andererseits werde ich aber auch deutlich machen, daß sie in eine andere Richtung des Handelns weisen. In der Fürsorge für Demokratie engagieren sich demokratische Bürger in einer ganz anderen Praxis als es diejenigen Praxen sind, die wir jetzt vorstellen.

Demokratische Gleichheit und Fürsorge: Vertrauen als materiale Kategorie

Um Vertrauen in der Liste demokratischer Werte sehr hoch ansetzen zu können, müssen wir uns zunächst fragen, was Vertrauen ermöglicht (vgl. Baier 1994). Vertrauen setzt nicht nur ein Vertrauensbekenntnis voraus, sondern auch ein Handeln, durch das wir das Vertrauen untereinander und anderer gewinnen. Vertrauen ist nicht automatisch da, es entsteht aus dem Teilen und der Fürsorge. Wir vertrauen anderen, wenn wir fühlen, daß sie unsere Interessen, unsere Ansichten teilen und daß ihnen tatsächlich etwas an unserem Wohlbefinden liegt.

Ausschließende Praxen, gleichgültig, ob sie aus absichtlicher Mißachtung hervorgehen oder ein Ergebnis institutioneller oder struktureller Begrenzungen sind, führen dazu, daß diejenigen, die ausgeschlossen wurden, ohne Vertrauen sind. Der sichtbare Mangel an Vertrauen macht deutlich, warum demokratische Gesellschaften Inklusion nicht herstellen können, wenn sie die Gründe für einen früheren Ausschluß nicht aufheben und das heißt, nicht grundlegend darüber nachdenken, wie jene ausschließenden Praxen funktionieren und gewirkt haben und wenn sie nicht für Kompensation sorgen. Zu behaupten, »von jetzt an werden wir Euch als Unseresgleichen akzeptieren«, ist eine Lösung des Problems demokratischer Ordnung nur vom Standpunkt derer, die vorher Nutznießer ausschließender Praxen waren. Um das Vertrauen der Ausgeschlossenen zu verdienen, muß mehr getan werden: Einige der Privilegien, die sich aus dem Ausschluß anderer⁷ ergaben, müssen aufgegeben werden.

Ein Beispiel: Nehmen wir einmal an, wir versuchten eine demokratische Fürsorgepraxis zu nutzen, um das Problem des politischen Ausschlusses derjenigen zu regeln – meistens waren es Frauen, Farbige, Dienstboten, Arbeiter etc. –, die in der Gesellschaft in überproportionalem Maße die Arbeit der Für-

sorge verrichtet haben. Wenn wir die gegenwärtige Verteilung von Fürsorgearbeit in unseren Gesellschaften betrachten, dann wird deutlich, daß Fürsorge als Last nicht gleich verteilt ist. Viele feministische Theoretikerinnen haben sich ausführlich damit beschäftigt, daß die Trennung des öffentlichen vom privaten Leben in modernen politischen Theorien die Möglichkeit wirklicher Gleichheit permanent unterläuft (vgl. Pateman 1988). Es reicht einfach nicht, zu sagen »Von jetzt an werden die Fürsorgenden (Frauen und andere) mit eingeschlossen«, wenn die strukturellen Bedingungen ihres Ausschlusses weiterbestehen. Aus welchen Gründen sollten die Fürsorgenden auf einen solchen Satz vertrauen?

Tatsächlich erfordert die Rücknahme der strukturellen Bedingungen ihres Ausschlusses einen tiefgreifenden Wandel unserer gesellschaftlichen und politischen Institutionen. Sie setzt voraus, daß wir die Beziehungen zwischen »öffentlich« und »privat«, zwischen bezahlter Arbeit in der Erwerbstätigkeit und »Reproduktionsarbeit« im Haushalt überdenken. Auch wird es erforderlich sein, daß diejenigen, die über persönliche Dienstleistungen anderer verfügen können, entweder mehr für diese Fürsorgedienste bezahlen oder einige ihrer anderen Tätigkeiten aufgeben, so daß sie mehr Fürsorgetätigkeiten für sich selbst übernehmen können. Nur wenn ein solcher Wandel stattfindet, wird es zureichende Gründe geben, darauf zu vertrauen, daß es mit dieser Art des Ausschlusses ein Ende hat.

Sicher hat die Sache eine größere Reichweite: Kein Ausschließungssystem wird sich jemals selbst als unrechtmäßig oder ungerechtfertigt darstellen. Unter den Argumenten, mit denen der Ausschluß von Menschen, die sich mit Pflege und Fürsorge befassen, aus dem politischen Leben gerechtfertigt wurde, gibt es Behauptungen wie die, daß Pflegen und Fürsorge niedrige Formen menschlicher Tätigkeit seien, daß sie außerhalb des Reichs der Freiheit lägen und letztlich banal seien. Um solche Behauptungen abzuweisen, bedarf es mehrerer Gegenargumente. Erstens können wir beweisen, daß Fürsorgetätigkeiten nicht notwendigerweise eine entpolitisierende Wirkung auf die Menschen haben, selbst wenn von einigen Menschen verlangt werden könnte, sie sollten nicht mehr so übermäßig viel Zeit auf die Fürsorge anderer verwenden (vgl. Knijn / Kremer 1997). Zweitens können wir allerdings sagen, daß BürgerInnen bessere BürgerInnen sind, wenn sie sich der Fürsorge gewidmet haben. Fürsorgen innerhalb des eigenen vertrauten Kreises stellt nicht notwendigerweise eine automatische Vereinigung mit allen anderen her, aber es schafft eine Grundlage für Empathie, wenn die Bürger versuchen, sich das Leben anderer konkret vorzustellen, auch wenn diese anderen sich durch Alter, Klasse oder Ethnie von ihnen unterscheiden. Von den Staatsbürgern zu verlangen, sich zu kümmern und zu sorgen, sich selbst in fürsorglichen Verhältnissen gegenüber anderen zu begreifen, die von den gleichen politischen Institutionen betroffen sind wie sie selbst, bedeutet für diese, ihre eigenen engeren Kreise und damit die Fürsorge selbst auszuweiten. Sowohl die Erfahrung mit Fürsorge im engeren vertrauten Kreise als auch die Ausweitung derartiger Zirkel sind notwendige Schritte zu einer angemessenen Fürsorge unter den Staatsbürgern und durch sie (Knijn / Kremer 1997).

Wirkliche Gleichheit setzt Vertrauen voraus und dies bedeutet, daß auch eine materielle Umverteilung von Lasten und Nutzen der Fürsorge erforderlich ist. Ohne eine Veränderung der strukturellen und institutionellen Allokationen von Verantwortlichkeiten in der Fürsorge klingt folglich die Forderung nach Geschlechtergleichheit unwahr. Eine gründliche Neuverteilung der materiellen Lasten und Nutzen ist also notwendig, damit die heutigen Demokratien gerechter werden.

Exkurs zur Diskussion um Fürsorge und Gerechtigkeit

Es mag nun so scheinen, als ob diese Problemlösung für Schließung und Ausschluß derjenigen gliche, die sich aus einer strikten Anwendung geläufiger Gerechtigkeitstheorien ebenfalls ergeben würde. Ein Anhänger von Rawls könnte zum Beispiel fragen, warum Fürsorge nicht einfach zum Grundbedarf erklärt und das Problem durch angemessene Verteilung gelöst werden sollte.

Die Antwort auf eine solche Frage muß davon ausgehen, daß Gleichheit hier als Vertrauensbeziehung verstanden wird und nicht als ein äußerlich anzulegender Maßstab.⁸ Zwar ist es richtig, daß eine minimale Voraussetzung demokratischer Gleichheit darin besteht, die Fürsorgelasten zu egalisieren, aber wenn der Gedanke in dieser Formulierung ausgedrückt wird, bleibt ausgeblendet, daß es eine Geschichte ungleicher Verteilung, ungleicher Fähigkeiten und so weiter gibt. Demokratische Gleichheit als eine Beziehung zu begreifen, die sich in Richtung auf mehr Gleichheit entwickelt, blendet dagegen das Faktum nicht aus, daß es zuvor Ungleichheiten gab. Die Vorstellung, daß wir »unseren Schlitten bloß säubern« müßten, und dann loslegen könnten, unser Verständnis von Gerechtigkeit oder Gleichheit neu zu denken, verkennt, daß es niemals einen wirklich »sauberen Schlitten« oder einen Standpunkt gibt, der außerhalb bestehender Verhältnisse liegt, ebensowenig wie einen Moment der Unschuld, von dem aus sich Exklusion beobachten ließe (vgl. Spivak 1994).

Das Modell von Gerechtigkeit als der obersten Tugend des politischen Lebens hat innerhalb der politischen Theorie der letzten zwanzig Jahre gelegentlich zu entscheidenden Verdrehungen geführt. Die Vorstellung, daß das Problem der politischen Ordnung eigentlich weitgehend gelöst sei, wenn wir uns nur auf die richtige Antwort für die Frage »Was ist Gerechtigkeit?« konzentrierten, verkennt mehrere Seiten des politischen Lebens. Erstens wird damit vorausgesetzt, daß die für die Implementierung jedweder demokratischen Konzeption Verantwortlichen dies auch gut besorgen würden. Zweitens scheint dies mit einem ähnlichen Argument verbunden zu sein, wie das schon von John Stuart Mill bestrittene, nämlich daß ein wohlwollender Despot, der über geeignetes Wissen und die entsprechenden Prinzipien verfüge, die Regierung übernehmen könne. Mills Widerlegung ging demgegenüber von der Vorstellung aus, die Entwicklung des menschlichen Charakters setze gleichermaßen Partizipation an den schwierigen Aufgaben des Regierens und des Regiertwerdens voraus.

Die Debatte um Gerechtigkeit und Fürsorge enthält gegenwärtig mindestens drei mögliche Richtungen. Das ist erstens eine Subsumtion von Fürsorge unter

Gerechtigkeit. Diesem Ansatz zufolge hat Gerechtigkeit eher etwas mit Prinzipien und Fürsorge als etwas mit unmittelbaren und privaten Interessen zu tun, daher gibt Gerechtigkeit die allgemeinen Prinzipien für gesellschaftliche Moralität vor und Fürsorgetätigkeit fungiert, wenn nötig, als Ergänzung. Dies ist die vorherrschende Ansicht zum Verhältnis zwischen beiden, die sich etwa bei Kymlicka (1991) finden läßt. Ein weiteres Argument, eine Position, die z.B. Sara Ruddick (1990) einnimmt, besteht in der Annahme, die Logiken von Fürsorge und Gerechtigkeit seien zwar unterschiedlich, faktisch habe aber jede Person Zugang zu beiden und könne sich geistig ohne weiteres zwischen ihnen hin- und herbewegen, daher seien sie leicht miteinander zu verbinden. Ein drittes Argument, das von Denkerinnen wie Virginia Held (1993) angeführt wird, trägt dem Umstand mehr Rechnung, daß Fürsorgen ein alltägliches, nützliches Moralsystem ist und daß in den besonderen Augenblicken, wo dieses System versagt, abstraktere Gerechtigkeitskonzeptionen herangezogen werden mögen. In dieser dritten Auffassung wird davon ausgegangen, daß die paradigmatischen Fälle von Moralkonflikten, die meistens für die Notwendigkeit einer Theorie der Gerechtigkeit bemüht werden, wie etwa Glaubenskonflikte (vgl. Barry 1995), im sittlichen Leben eher Ausnahmen als Grundfragen darstellen und daß sie deshalb nicht länger den Vordergrund unseres Denkens über Moral okkupieren sollten.

Freilich ist die Debatte unter diesen begrifflichen Voraussetzungen nicht zu entscheiden. Jede der Positionen setzt eine Entscheidungsregel darüber voraus, wie der Konflikt zwischen Fürsorge und Gerechtigkeit zu lösen wäre, die das Ergebnis in der eigenen Zwecksetzung vorwegnimmt. Kymlicka zum Beispiel sagt, man brauche eine Entscheidungsregel, um zu wissen, wann Standards von Fürsorge oder Gerechtigkeit anzuwenden seien, während Ruddick meint, die Komplexität von Moral sei so beschaffen, daß eine Regel dafür nicht aufgestellt werden könne und man immer fähig sein müsse, vom einen zum anderen hinüberzuwechseln. Barry vertritt die Auffassung, eine Theorie der Gerechtigkeit müsse immer auf das Schlimmste vorbereitet sein, das heißt auf die Konflikte, die er für paradigmatisch hält. Meine Auffassung ist, daß Prinzipien uns nicht dabei helfen, zu verstehen, welche Dimensionen des Kontextes einer Situation berücksichtigt werden müssen.⁹

Ein derartig unabgeschlossener Disput kann nicht weitergeführt werden, ohne sich einer grundlegenden Ebene zuzuwenden. Sowohl Fürsorge wie Gerechtigkeit sind letzten Endes kontextuelle Begriffe (vgl. Harding 1991). Diese Behauptung ist in Hinsicht auf Fürsorge nicht umstritten, wohl aber im Hinblick auf Gerechtigkeit. Alle Gerechtigkeitstheorien setzen aber etwas voraus, das Ian Shapiro ein *Metrum* genannt hat, das heißt einen Maßstab, an dem sie zu messen sind. Ob man der Meinung ist, die gerechteste Sache sei, harte Arbeit zu entgelten, die Lasten natürlicher Ungleichheit oder ungleicher Chancen abzuschaffen, oder ob man denkt, das höchste Gut sei, dem Wort Gottes zu folgen, ergibt einen beträchtlichen Unterschied für die eigene Gerechtigkeits-theorie. Mit der simplen Anrufung von Gerechtigkeit wird noch kein universelles Prinzip angerufen, da das letzten Endes auf einem Werturteil beruht (daß nämlich aus menschlicher Vernunft das am schwersten greifbare Wissen der

Welt hervorgehen könne), das in einen kulturellen Kontext eingebettet ist. Also ist Gerechtigkeit ebenso kontextgebunden wie Fürsorge. Gerechtigkeit und Fürsorge sind daher auch nicht hierarchisch miteinander verbunden. Es ist nicht unbedingt wünschenswert, Fürsorge auf eine Form von Gerechtigkeit zu reduzieren. Und Fürsorge sollte nicht als zu verteilender Grundbedarf konzipiert werden, denn damit wäre eine ganze Reihe von Annahmen über Moralität, moralisches Denken, politische Macht und Gleichheit verbunden, die sich nicht in die Perspektive von Fürsorge fügen.

Dies vorausgesetzt könnten distributive Modelle aber doch in gewisser Weise dabei behilflich sein, herauszufinden, wie Gesellschaften fürsorglicher zu machen wären: Ungleichheiten bei der Verteilung von Nutzen und Nachteilen in der Fürsorge können einen Ausgangspunkt für unsere moralischen und politischen Urteile abgeben. Die Gefahr, Distributionsparadigmata zu verfallen, ist dabei nicht die einzige Gefahr. Selbst wenn wir die Auffassung akzeptieren wollten, daß Fürsorge umverteilt werden muß, bliebe immer noch die Schwierigkeit zu wissen, wie etwas so Konkretes wie eine Praxis zu verteilen wäre. In gewisser Hinsicht könnte hier die Unterscheidung, die Wærness (1990 und in diesem Heft) zwischen persönlicher Fürsorge und notwendiger Fürsorge trifft, nuancierte Hinweise für die Beantwortung der Verteilungsfrage geben: Wer kann über die Fürsorge durch andere verfügen und wer nicht? Es ließe sich argumentieren, daß einige Formen der Fürsorge außerhalb der Reichweite des Marktes bzw. seiner Maßstäbe bleiben sollten. In Gesellschaften aber, die Wert zumeist nach ökonomischen Kategorien messen, wird allerdings eine Wertzuschreibung deutlich, wenn Lastwagenfahrer mehr Geld verdienen als Krankenschwestern etc. Obwohl es also unsinnig wäre, Fürsorge auf Distribution zu reduzieren, sind im Hinblick auf Fürsorge gewiß auch Fragen der Distribution zu klären.

Fürsorge und Autonomie

Kehren wir zu Sevenhuijsens Darstellung zurück und erinnern wir uns daran, daß sie unter den substantiellen Werten, die aus einer Fürsorgeperspektive in das demokratische Leben einzubringen wären, an zweiter Stelle Pluralität, Kommunikation, Vertrauen und Achtung genannt hat. In gewisser Weise scheinen diese Werte mit dem traditionellen Interesse von Demokratietheorien an Autonomie in Einklang zu stehen. Wir werden uns also nun der Frage zuwenden, wie eine Ethik der Fürsorge Autonomie neu bestimmen kann.

Auf den ersten Blick erscheint es als absurd, sich menschliche Wesen, die vollkommen abhängig sind, angefangen vom Überleben nach der Geburt bis zur Struktur der Sprache (und möglicherweise ihres Denkens) als unabhängig vorzustellen. Mehr als jeder andere philosophische Wert scheint Autonomie der Vorstellung entgegengesetzt zu sein, dergemäß die Menschen in Fürsorgebeziehungen eingebettet sind. Wir wollen nun aber sehen, ob Fürsorge etwas zur Auffassung von Autonomie beitragen kann.

Aristoteles definierte es als Tugend des Staatsbürgers, »gut zu regieren und

gut regiert werden zu können« (Politik, III. Buch, 1277 b), und wendete diese Definition auf die verschiedenen Regierungsformen an.¹⁰ Demokratische Theoretiker, die sich in Fragen der Moralität, Macht und Inklusion besorgt zeigen, sollten die Bedeutung dieser Definition besonders würdigen. Denn die Rolle des idealen Staatsbürgers, »gut zu regieren und gut regiert werden zu können«, ist ein Mittel, um sicherzustellen, daß Ungerechtigkeit, ungleiche Machtverteilung und Ausschließungsmechanismen für die Regierenden sichtbar werden. Obwohl viele zeitgenössische Moraltheoriker über die Bedeutung dessen gesprochen haben, was Kohlberg »moral musical chairs« nennt, das heißt die Fähigkeit, sich beim moralischen Urteil in die Position eines anderen hineinversetzen zu können, haben doch wenige diesen Gedanken bis zu der praktischen Ebene weiterverfolgt, die ich in Aristoteles' Vorstellung vom Regieren und Regiertwerden erkenne. Die Bedeutung dieses Ideals von Staatsbürgerschaft ist freilich mit unseren Konzeptionen der moralischen Person verbunden. Ich behaupte, daß Fürsorge sich am besten zur Auslegung und Beschreibung einer moralischen Persönlichkeit eignet, die für die Demokratie tauglich ist. Um dieses Argument zu stützen, werde ich zunächst beschreiben, wie ich meine, daß Fürsorge diese Aufgabe erfüllt und mich anschließend kurz mit zwei anderen Auslegungen staatsbürgerlichen Regierens und Regiertwerdens befassen, die ich für falsch halte.

Fürsorge und ihr moralischer Impuls zur Demokratie

Innerhalb der philosophischen Anthropologie der Fürsorge hat Autonomie eine andere Bedeutung als sie ihr im abendländischen Denken zumeist zugeschrieben wurde.¹¹ In der Moderne wird sie als Gegensatz zu Heteronomie verstanden, das heißt buchstäblich: viele fremde Gesetzesquellen. Heteronomie wird mit der Vorstellung einer Person assoziiert, die gleichzeitig in verschiedene Richtungen gezogen wird und ihren eigenen Willen nicht kennt. Autonomie hat die Bedeutung von Selbständigkeit angenommen, einer Fähigkeit, von anderen unabhängig zu sein. Abhängigkeit von anderen wurde als etwas Negatives gesehen, so zum Beispiel in den Schriften Rousseaus.

Die Fürsorgeethik geht demgegenüber davon aus, daß Autonomie in erster Linie etwas Erreichtes ist und kein natürlicher Zustand. Kein Mensch beginnt sein Leben unabhängig von anderen: Menschliche Neugeborene und Kinder sind in hohem Maße von anderen abhängig. Menschen sind ihr Leben lang mehr oder weniger abhängig von anderen, in komplexen Formen, die einander wechselseitig bedingen. Nun kann Autonomie durchaus bedeuten, in Fürsorgebeziehungen involviert zu sein, aber damit ist das Problem des Wertes von Autonomie noch nicht adäquat gelöst.

Es gibt gewiß einen Grund dafür, warum sich Autonomie innerhalb der Tradition des Freiheitsgedankens zu einem so zentralen Wert entwickelt hat: Die Erfahrung, von anderen abhängig zu sein, ist häufig eine der Herabsetzung und Entwürdigung. Hilflosigkeit und Wut entstehen, wenn die eigenen Bedürfnisse nicht aus eigenen Kräften befriedigt werden können. Und viele Fürsorgebeziehungen lassen starke Abhängigkeitsbeziehungen entstehen, je nachdem,

wie schwer die Notlagen sind, die behoben werden sollen. Ironischerweise wird desto mehr Abhängigkeit geschaffen, je größer die Not ist und je stärker deshalb auch das Bedürfnis nach Fürsorge und Pflege wird.¹² Abhängigkeit entsteht in diesen Beziehungen aus Machtungleichheit, denn diejenigen, die mit ihrer Fürsorge die Bedürfnisse befriedigen können, die aus eigenen Stücken nicht oder nicht so leicht zu befriedigen wären, haben Macht über diejenigen, die auf eben diese Bedürfnisbefriedigung angewiesen sind. Angesichts derartiger ungleicher Macht- und Abhängigkeitsbalancen besteht die Gefahr, daß Bedürftige dominanten und grausamen Fürsorgern auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind. Diese Gefahr läßt sich nicht dadurch umgehen, daß Autonomie einfach neu definiert wird.¹³

Demokratische Fürsorgeverhältnisse bedürfen statt dessen der ausdrücklichen Zielsetzung, Autonomie sowohl für die Fürsorgebedürftigen wie für die Fürsorgenden herzustellen, die dann als autonom verstanden werden können – vergleichbar dem aristotelischen Verständnis von Regieren und Regiertwerden. Das heißt, das Ziel des Fürsorgens, nämlich den Bedürfnissen anderer zu entsprechen, so daß »wir in der Welt so gut wie möglich leben können«, muß zu einer Neubestimmung von Autonomie führen, welche die Fähigkeit des einzelnen Selbst, sich für andere und die Welt zu engagieren, einschließt. Anstatt den Unterschied zwischen Autonomie und Heteronomie hervorzuheben, sollte Autonomie vielmehr gegenüber zu viel Vertrauen in andere als auch gegenüber einer Position absoluter Isolierung abgegrenzt werden. So ist eine Fürsorge, die Autonomie entwickelt, der wesentliche moralische Impuls zur Demokratie. Das beinhaltet allerdings die Anerkennung, daß menschliche Bedürfnisse ungleiche Voraussetzungen schaffen und daß im Ergebnis eine Art Gleichgewicht wiederhergestellt werden muß.¹⁴

Es hat sich erwiesen, daß ein solches Gleichgewicht in der Politik nur schwer herzustellen war; es ist aber auch schwer, es in den eigenen Fürsorgebeziehungen zu erreichen. Wie alle gute Fürsorge, setzt auch der demokratisch-moralische Impuls der Fürsorge eine Art selbstreflexiven Urteilens voraus. Man muß sich die eigenen Voraussetzungen vergegenwärtigen und sie hinsichtlich Macht und Ohnmacht, Verbindung und Trennung beurteilen. Man muß sehr genau überlegen, was den Eigenanteil bei der Kontrolle anderer oder der Hilfe für andere usw. ausmacht. (Das könnte ein Umdenken in Bezug auf Autorität erforderlich machen.) Damit wird von uns allen einzeln verlangt, daß wir sowohl das moralische Vermögen haben, Macht zu überwinden, wie auch das, sie zu akzeptieren. Da dieses Vermögen in der Gesellschaft nicht gleich verteilt ist, müssen die Mächtigen wie die weniger Mächtigen ihre Stellung in der Welt überdenken, um sie für alle gleichermaßen zugänglicher und erstrebenswerter zu machen. Als politisches Urteil geht ein solches Urteil über die individuelle Selbstreflexion hinaus und mündet in kollektiver Selbstreflexion. So wie wir Autonomie nicht als Einzelne erreichen können, so wird auch der Prozeß der Bewertung von Autonomie zum Bestandteil der Agenda einer größeren Öffentlichkeit werden.

Ich habe die Auffassung vertreten, es gäbe in der Fürsorge einen moralisch-demokratischen Impuls, Autonomie zu stärken. Wenn wir Fürsorgen so ver-

stehen, daß damit in jeder Fürsorgebeziehung ein Gleichgewicht zwischen Abhängigkeit und Autonomie hergestellt werden soll, dann wird uns damit auch ein Urteilsverfahren an die Hand gegeben. Diese Urteile können uns helfen, unsere privaten und vertrauten Fürsorgebeziehungen, unsere Fürsorgearbeit und auch unsere staatsbürgerlichen Fähigkeiten innerhalb demokratischer Staaten zu überdenken. Das eigene Leben aus der Perspektive von Fürsorge zu überdenken, ermöglicht uns auch, zu verstehen, was Regieren und zugleich Regiertwerden bedeuten könnte.

Ein neues Konzept von Demokratie

Kommen wir zurück zum Problem der Inklusion. Eine Grundlage aller demokratischen politischen Theorie ist: Was für Menschen müssen demokratische Staatsbürger sein, damit sie am demokratischen Leben partizipieren und sich doch voneinander unterscheiden können?¹⁵

In der neueren Demokratietheorie gibt es zwei Antworten auf diese Frage: Die erste besteht darin, davon auszugehen, daß die Staatsbürger autonom und gleich sind, aber von unterschiedlichen Interessen beherrscht werden, die sie in ihrem politischen Leben verfolgen. Da die in der Politik zugelassenen Interessen zumeist entweder fungibel, kompromißfähig oder lösbar sind, werden Interessengegensätze durch Konfliktberatung aufgelöst. Die zweite Antwort besteht in der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit und der Annahme, daß alle Unterschiede im Privatbereich liegen.

Wenn wir die Vorstellung von Demokratie als fürsorglicher Praxis ernst nehmen, erscheinen diese Antworten als gänzlich unangemessen. Sie sind deshalb unzulänglich, weil sie von einer Reihe unerträglicher ontologischer Prämissen hinsichtlich der Gleichheit von Menschen, deren Autonomie und der Transparenz bezüglich ihrer eigenen Interessenwahrnehmung ausgehen. Und sie sind unzulänglich, weil sie die übergroßen Ungleichheiten von Fürsorgebeziehungen einfach in den Privatbereich zurückverweisen. Diesen Antworten gemäß kann der standardisierte demokratische Staatsbürger mit Differenz nicht umgehen.

Um zum Schluß zu kommen, will ich nun selbst die Frage zu beantworten suchen, was für Menschen müssen demokratische Staatsbürger sein, damit sie am demokratischen Leben partizipieren und sich doch voneinander unterscheiden können?

Solche demokratischen Staatsbürger müssen mit weiteren Formen fürsorglicher Praxis vertraut sein und sich dabei wohlfühlen. Durch ihr Engagement in fürsorglichen Tätigkeiten werden sie sich moralische Fertigkeiten wie Aufmerksamkeit, Verantwortlichkeit, Kompetenz und Entgegenkommen erworben haben. Sie werden gelernt haben, selbstreflexiv zu sein, ohne selbstreferentiell zu sein. Sie werden verstanden haben, daß Individuum und Gesellschaft nur durch die Zeit und in der Zeit existieren – eine Kategorie, die politische Theoretiker viel zu oft übersehen – und daß die politische Ordnung in jedem Augenblick Menschen in allen Lebensstadien gerecht werden muß und daß jeder

von uns sich im Laufe seines Lebens verändert. Und sie werden gelernt haben, mit Konflikten zu leben, ohne zu fürchten, daß sie das Ende bestehender Beziehungen oder in letzter Instanz Zerstörung bedeuten.

Den Zugang zu Fürsorge zu egalisieren, ist ein unmögliches Ziel: Tragischerweise ist der Bedarf an Fürsorge bei den Menschen und der Natur größer als unser Vermögen, ihm zu entsprechen. Wir müssen aber erkennen, daß Konflikte in demokratischen Gesellschaften zum großen Teil Konflikte darüber sind, wer welche Fürsorge bekommt, von wem, wann und unter wessen Maßgabe (um Lasswell zu paraphrasieren). Wenn wir das erst einmal begriffen haben, werden Fragen darüber, wie verschiedene Bedürfnisse und Interessen auszugleichen wären, komplizierter, als einfach zu fragen: Wessen Ansichten über Bedürfnisse und Interessen sollen zählen? Die Anliegen von Fürsorgenden und Fürsorgeempfängern und derjenigen, die für gewöhnlich behaupten, sie seien die geeigneten Entscheidungsträger (weil sie die Verantwortlichen sind), zusammenzubringen, wird zu einer Vervielfältigung der Formen von Bedürfnisinterpretationen führen, die in der heutigen Gesellschaft stattfinden. (Ein konkretes Beispiel: Was geschähe, wenn Wohlfahrtsempfänger bei der Gestaltung von Wohlfahrtspolitik eine Rolle spielten, die ihre Aufgabe als Fürsorgende berücksichtigte?)

Die Öffnung für verschiedene Perspektiven muß nicht unbedingt eine Proliferation unlösbarer Konflikte bedeuten. Möglicherweise führt sie zu einer Umverteilung von Macht und zu einem größeren Spektrum derjenigen, die politisch mitbestimmen. Und sie setzt voraus, daß diejenigen, die sich selbst für Experten halten, auf Machteinsatz verzichten, um den Gegenstandsbereich zu verändern und vielmehr zuhören (vgl. Bickford 1996). Nur diejenigen, die sich an ihre Macht klammern, werden der Meinung sein, daß neue Stimmen und Verfahrensweisen gefährlich sind.

Indem wir Autonomie neu definieren, nämlich als ein Vermögen zum Engagement, können wir erkennen, daß die Aufgabe, autonom zu sein, niemals abgeschlossen ist, sondern immer Bestandteil unseres Strebens nach wirklicher Menschlichkeit bleibt. Autonomie zu erreichen ist niemals die Tat eines einzelnen Menschen, sondern nur möglich durch das Zusammenwirken gemeinsam mit anderen.

Demokratie als fürsorgliche Praxis zu konzipieren, ist eine andere Art, Demokratie zu konzipieren, es ist aber auch ein anderes Konzept von politischer Philosophie und von Moralphilosophie. Fürsorgen setzt nicht nur eine distanzierte Reflexion voraus, sondern auch aktives Engagement. Vom Standpunkt der Fürsorge können wir die konkrete Wirklichkeit von Fürsorgebeziehungen ebensowenig herabmindern wie die Machtkontexte, in denen sich unsere Praxen wiederfinden. Wenn wir wirklich inklusive und das heißt: gerechte Demokratie herstellen wollen, so müssen wir in der Tat die Anliegen jedes Einzelnen einbeziehen und dafür sorgen, daß keinerlei Bedürfnis beiseite geschoben oder ausgelassen wird. Demokratie als fürsorgliche Praxis liefert keine Ideallösungen für die Probleme, mit denen wir konfrontiert sind. Fürsorgen ist immer konfliktreich und bietet viel Raum für Nichtübereinstimmung und Konflikt, selbst wenn es um die Beschreibung eines gegebenen Kontextes geht. Wenn

unser Ziel allerdings darin besteht, eine Auffassung demokratischen Lebens zu beschreiben, das wirklich demokratisch ist und in dem niemand vom Ausschluß anderer profitiert, dann liefert uns die Fürsorgeethik die beste Richtschnur. Öffentliches Tätigsein, durch das wir uns selbst und die Gemeinschaft hervorbringen, ist unabdingbar auf eine Demokratie verwiesen, die uns hilft, »so gut wie möglich in unserer Welt zu leben«. In dieser Hinsicht ist schließlich Demokratie die elementare fürsorgliche Praxis.

(Aus dem Amerikanischen von Regine Othmer)

Anmerkungen

- 1 Dieser Aufsatz ist im Laufe mehrerer Jahre entstanden und ich bin dafür verschiedenen Institutionen zu Dank verpflichtet. Das Institut für die Wissenschaften vom Menschen in Wien hat mich als *research fellow* unterstützt, als ich die erste Version dieses Textes schrieb. Im Sommer 1996 habe ich ihn an der *University for Humanist Studies* in den Niederlanden vorgetragen. Vielen herzlichen Dank auch den Teilnehmerinnen der Arbeitsgruppe Feministische Theorie und Politik am Fachbereich Philosophie der Johann Wolfgang Goethe Universität in Frankfurt am Main, die mich im Sommer 1997 zu einem Blockseminar eingeladen haben. Aus unseren engagierten Diskussionen habe ich in meinen Überlegungen und insbesondere für diesen Text sehr viel profitiert. Ich habe den Text auch in den USA in verschiedenen Institutionen (*New School for Social Research, University of South Florida, City University of New York*) vorgetragen und schließlich auf dem Symposium zu »Fürsorglichkeit und Autonomie« in der Universität Gesamthochschule Kassel, und das jeweilige Publikum hat wertvolle kritische Hinweise gegeben.
- 2 Dafür drei Beispiele aus den USA. Staatsanwälte in Florida und New York haben nach öffentlichen Diskussionen über sexuell unterschiedliche Orientierungen in verschiedenen staatlichen Universitäten Anklage erhoben (U.S. Court of Appeals, in *Hopwood vs. Texas* 84 F 3d 720, 1996). Im Januar 1997 hat eine Gruppe von Christen in Oklahoma einen Muslim gesteinigt. Das Bundesgericht erklärte staatliche *affirmative action plans* für die Zulassung zu Höheren Bildungseinrichtungen für ungültig (vgl. *Hopwood vs. Texas*).
- 3 Wie Aristoteles schrieb: »Auf dieselbe Weise hat nun aber auch der Hörer alles, was wir sagen werden, aufzunehmen. Denn es kennzeichnet den Gebildeten, in jedem einzelnen Gebiet nur so viel Präzision zu verlangen, als es die Natur des Gegenstandes zuläßt. Andernfalls wäre es, wie wenn man von einem Mathematiker Wahrscheinlichkeitsgründe annehmen und vom Redner zwingende Beweise fordern würde.« (Nikomaschische Ethik, 1094 B, Übersetzung von Olof Gigon)
- 4 Ich danke Selma Sevenhuijsen für diesen wertvollen Hinweis.
- 5 In dieser Hinsicht läßt sich mein Standpunkt in Bezug auf Praxis von denen Michael Oakeshotts, Alasdair MacIntyres und anderer konservativer Befürworter von »Praxis« unterscheiden.
- 6 Ein Beispiel: Susan Okin nimmt Ackermann ins Gebet, weil er in seinem kreativen philosophischen Werk durch den Gebrauch von »sie« und »er« die Rollen von Mann und Frau vertausche. An einer Stelle stellt Ackermann die schwangere Person als »er« oder »sie« dar. Es könnte so aussehen, als gliche meine Position hier der Vorstellung Sandels bezüglich der vielfältig und komplex eingebetteten Selbst. Zwar gibt es einige Parallelen, aber in zwei Punkten unterscheiden sich die Positionen und machen die der Fürsorgeethik zu einer radikalen und die des Kommunitarismus zu einer konservativen. Erstens liegt im Fürsorgen selbst ein Focus auf den Machtbeziehungen, die der Diskussion um Fürsorge inhärent sind. Zweitens gibt es Fürsorge nur in Hinblick auf höhere Zwecke, hier ist es das Ziel demo-

kratischer Inklusion. Sandel hält das »Eingebettetsein« im sozialen Leben für einen Selbstzweck. Liegt der Traditionalismus hier nicht offen zutage?

- 7 Ein Beispiel für diesen Prozeß in den USA ist die Bewegung, die ausschließlich Englisch zur Nationalsprache machen will. Erhellenderweise nennt sie sich »English Only«.
- 8 Es gibt Parallelen zwischen der Auffassung, die ich hier vertrete und Iris Youngs Kritik der Verteilungsgerechtigkeit.
- 9 Eine ausführliche Würdigung sollte z.B. das ziemlich starke Argument von Barry (1995) erfahren, daß das Kohlbergsche Heinz-Dilemma unter der Maßgabe seiner Theorie der Gerechtigkeit als Unparteilichkeit gar kein Dilemma ist, da von diesem Standpunkt aus niemand Regeln stipulieren würde, die Heinz dieser Situation aussetzen würden. Nun ist Barry leider zu optimistisch. Was ist, wenn Heinz diesem Dilemma tatsächlich gegenübersteht? Barry muß dann behaupten, daß nicht nur Unparteilichkeit, sondern auch Universalismus als politisches Prinzip möglich ist. Ich gebe zu bedenken, daß er sich damit in derselben Position befindet, wie die, die ich zu Anfang des Textes kritisiert habe: Er setzt die Bedingungen demokratischen Lebens voraus, die er sich wünscht, um deren Möglichkeit zu rechtfertigen.
- 10 Lisa Conradi hat die Frage aufgeworfen, ob Aristoteles' Vorstellung von »Regieren und Regiertwerden« nicht auch unvermeidlich eine ausschließende Konzeption von Staatsbürgerschaft beinhalte. Da mein Ziel an dieser Stelle ist, zu erklären, daß »Gleichheit« und »Autonomie« mit Vorstellungen konnotiert werden können, die nicht ausschließend sind, halte ich es für vertretbar, das aristotelische Modell zu zitieren, obwohl ich seine Begrenzungen anerkenne.
- 11 Diese Position wird zumeist als kantianisch bezeichnet. Erklärte Kantianerinnen und feministische Revisionistinnen wie Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer äußern Bedenken gegen diese Zuschreibung. Pauer-Studer meint zum Beispiel, daß Kants Kritiker das formale Prinzip des kategorischen Imperativs für die Art von Werten falsch verstehen, die, wie Kant sagen würde, in jeder Gesellschaft existieren. – Unter den Begriffen, die von einem kantianischen Standpunkt aus veränderlich sein mögen, ist schließlich die Autonomie selbst. Kathrin Töns hat vertreten, daß Autonomie in einer Gesellschaft, die Fürsorge ernst nehmen würde, jenseits einer Verknüpfung mit isolierten Einzelnen, neu definiert werden könnte. Sie meint, daß unter diesen Umständen Autonomie bedeuten kann, die Verantwortung für den eigenen Ort in Fürsorgenetzen zu übernehmen und sich bewußt zu sein, daß man von Fürsorgearbeit umgeben ist.
- 12 Wærnæss hat verschiedene Typen von Fürsorgebeziehungen beschrieben. Beziehungen, in denen es um persönliche Dienstleistungen geht, können selbständig geregelt werden. Fürsorge im eigentlichen Wortsinn ist dann nötig, wenn die Menschen mit Bedürfnissen konfrontiert werden, die diejenigen, für die gesorgt werden muß, wirklich nicht aus eigenen Stücken befriedigen können. Es gibt spontane Fürsorge in Gemeinschaften, ohne daß sich daraus eine weitergehende Beziehung zwischen den Fürsorgenden und denjenigen, für die gesorgt wird, entwickeln müßte.
- 13 Natürlich werden die Probleme auch nicht dadurch gelöst, daß Autonomie als Ideal eingeführt wird. Wenn angenommen wird, daß Menschen autonom sind, so impliziert das nicht, Abhängigkeitsbeziehungen zu leugnen. Diese Lücke zwischen Theorie und Praxis ist besonders gravierend, wo Grausamkeit und Abhängigkeit wahrscheinlich Entdeckungen behindern, d.h. in den Privathaushalten. Daß ein schlagender Ehemann seine Frau durch sein Tun ihrer Autonomie beraubt, ist eine ernstzunehmende Kritik, aber normalerweise wird sie nicht in diesen Begriffen formuliert und diskutiert.
- 14 Ich bin Henk Manschot und Cornelia Klinger zu großem Dank verpflichtet, die mir dieses Argument nahegelegt und geholfen haben, seine Bedeutung und sein Gewicht für meine Gesamtargumentation zu klären.
- 15 Die sogenannte partizipatorische Demokratie hat heute wesentlich weniger Anhänger als noch vor zwanzig Jahren (wobei Ben Barber eine Ausnahme ist), und der Grund dafür ist, wie ich meine, daß man in der radikalen partizipatorischen Demokratie in Fragen der Dif-

ferenz der Lösung Rousseaus gefolgt ist. Rousseau versuchte, die Differenz durch ihre Abschaffung unter Kontrolle zu bringen. Und Barbers starke Demokratie versucht ebenfalls, einen uniformen Konsens herzustellen. Vgl. Bickford 1996.

Literatur

- Arato, Andrew / Cohen, Jean (1992): *Civil Society and Political Theory*. Cambridge Mass.
- Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterung versehen von Olof Gigon (3. Auflage 1998), München.
- Aristoteles: *Politik*. Übersetzt und herausgegeben von Olof Gigon (8. Auflage 1998). München.
- Baier, Annette (1994): *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Cambridge Mass.
- Barry, Brian (1995): *Justice as Impartiality*. New York.
- Bickford, Susan (1996): Listening and Action. In: *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict and Citizenship*. Ithaca, New York.
- Dunn, John (1992): Conclusion. In: Ders. (ed.): *Democracy: The Unfinished Journey: 508 BC to AD 1993*. Oxford, S. 239–266.
- Elstain, Jean Bethke (1995): *Democracy on Trial*. New York.
- Fisher, Berenice / Tronto, Joan (1990): Toward a Feminist Theory of Caring. In: E. Abel / M. Nelson (Hrsg.): *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*. Albany, S. 35–62.
- Foucault, Michel (1986): *Die Sorge um sich* (aus dem Französischen von Ulrich Raulff / Walter Seitter). Frankfurt/M.
- Harding, Neil (1992): The Marxist-Leninist Detour. In: Dunn, John (ed.): *Democracy: The Unfinished Journey: 508 BC to AD 1993*. Oxford.
- Harding, Sandra (1991): *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Ithaca, N.Y. Deutsch erschienen 1994: *Das Geschlecht des Wissens: Frauen denken die Wissenschaft neu*. Frankfurt / New York.
- Held, Virginia (1993): *Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics*. Chicago.
- Honneth, Axel (1992): Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition. In: *Political Theory*, Vol. 20, No. 2, S. 187–201.
- Jaggar, Alison (1995): Caring as a Feminist Practice of Moral Reason. In: Held, Virginia (Hrsg.): *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Boulder, S. 179–202.
- Knijn, Trudie / Kremer, Monique (1997): Gender and the Caring Dimension of Welfare States: Toward Inclusive Citizenship. In: *Social Politics*, Vol. 4, No. 3, S. 328–361.
- Kymlicka, Will (1991): *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford. Deutsch erschienen 1996: *Politische Philosophie heute: eine Einführung*. Frankfurt/M.
- Lukes, Steven (1972): *Emile Durkheim: His Life and Work*. New York.
- Macpherson, C.B. (1972): *The Real World of Democracy*. New York.
- Mill, John Stuart (1951): *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*. New York.
- Nussbaum, Martha C. (1992): Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism. In: *Political Theory*, Vol. 20, No. 2, S. 202–246.
- Pateman, Carole (1988): *The Sexual Contract*. Stanford.
- Pauer-Studer, Herlinde (1994): Kant and Social Sentiments. In: Dies. (ed.): *Norms, Values and Society*, Amsterdam. Deutsch erschienen 1995: *Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*. Berlin.
- Putman, Robert D. / Robert Leonardi / Raffaella Y. Nanetti (1993): *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton.
- Ruddick, Sara (1990): *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*. Boston. Deutsch erschienen 1993: *Mütterliches Denken. Für eine Politik der Gewaltlosigkeit*. Frankfurt / New York.
- Sevenhuijsen, Selma L. (1996): *Oordelen met zorg. Feministische beschouwingen over recht, moraal en politiek*. Amsterdam.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1994): Responsibility. In: *boundary*, 2, 21 (3), S. 19–64.

- Tronto, Joan C. (1993): *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York.
- Tronto, Joan C. (1996): The Political Concept of Care. In: Di Stefano, Christine / Hirschmann, Nancy (eds.): *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*. Boulder.
- Wærness, Kari (1990): Informal and Formal Care in Old Age: What is Wrong With the New Ideology in Scandinavia Today? In: Ungerson, C. (ed.): *Gender and Caring: Work and Welfare in Britain and Scandinavia*. London, S. 110–132.
- Weil, Simone (1973): Reflections Concerning the Causes of Liberty and Social Oppression. In: Dies. *Oppression and Liberty* (Übersetzung von A. Wills and J. Petrie). Amherst, S. 37–84.
- Young, Iris M. (1991): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton.