

Aus:

Hans-Uwe Rösner

Behindert sein – behindert werden

Texte zu einer dekonstruktiven Ethik der Anerkennung
behinderter Menschen

September 2014, 310 Seiten, kart., 34,99 €,

ISBN 978-3-8376-2800-5

Behindertsein bedeutet immer auch Behindertwerden. Durch gesellschaftliche Kontrollen, Interventionen und Sanktionen wird der Status von behinderten Menschen als Abweichung von Normalität erzeugt und reproduziert. In Anlehnung an Judith Butler, Michel Foucault, Axel Honneth und Emmanuel Lévinas entwickelt Hans-Uwe Rösner Überlegungen zu einer dekonstruktiven Ethik der Anerkennung von Menschen mit Behinderung sowie auch eine Genealogie der Konstitution des Behindertseins. Damit liefert er die normative Grundlage zur systematischen Auseinandersetzung mit disziplinierenden und regulierenden Praktiken in der Gesellschaft.

Mit einem bisher noch unveröffentlichten Beitrag des 2009 verstorbenen Philosophen und Publizisten Andreas Kuhlmann.

Hans-Uwe Rösner (Dr. phil.) unterrichtet politische und ethische Themen am Bildungszentrum Trier.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2800-5

Inhalt

Einleitung | 9

Die ethische Gewalt moderner Moraltheorien | 11

Gleichbehandlung und Fürsorge | 15

Skizze einer dekonstruktiven Ethik | 20

Zu den einzelnen Beiträgen | 26

Literatur | 31

1. Körperpolitik und Behindertsein | 35

Am Leitfaden des Körpers | 35

Das Schicksal des Körpers | 37

Eine Kritik der politischen Medizin | 40

Behinderte und Behindernde | 43

Literatur | 46

2. Auf der Suche nach einer anderen Gerechtigkeit.

Behindertsein und Anerkennungspolitik | 49

Der Kampf um Anerkennung als Rechtsperson | 50

Behindertsein ist kein Gemeinschaftswert | 52

Recht ist nicht Gerechtigkeit | 53

Wege einer anderen Gerechtigkeit | 55

Literatur | 59

3. Selbstsorge und Sorge für den Anderen.

Ethische Überlegungen zum Behindertsein | 61

Die Gerechtigkeit für das Selbst | 63

Der behinderte Körper als Gefängnis der Seele | 64

Selbstgestaltung als Freiheitspraxis | 68

Die Gerechtigkeit für den Anderen | 70

Die Nähe zum Anderen als Aufruf zur Verantwortung | 71

Die Entsorgung des Anderen | 76

Literatur | 80

- 4. Die Feigenblattrolle der Heilpädagogik.
Eine Auseinandersetzung mit Riccardo Bonfranchi | 83**
Die verleugnete Herkunft der Heilpädagogik | 85
Lebensschutz als Denkverbot? | 90
Lebensschutz als verleugneter Tötungswunsch? | 96
Lebensschutz als verordnete Technologieblindheit? | 102
Literatur | 106
- 5. Jenseits normalisierender Anerkennung.
Zur Kritik der politischen Medizin | 111**
Sex und Rassismus | 111
Das Ende der Natürlichkeit | 117
Verlockungen der Anthropotechnik | 122
Medizinische Politik der vollendeten Tatsachen | 127
Literatur | 131
- 6. Behindertsein als kulturelles Wahr-Zeichen.
Umriss einer dekonstruktiven Kritik | 135**
Schwierigkeiten mit der dekonstruktiven Kritik | 135
Was heißt dekonstruktive Kritik
bzw. kritische Genealogie? | 139
Die Materialisierung des Behindertseins | 142
Butlers Konzept der subversiven Responsivität | 145
Dekonstruktion als ethische Bewegung | 148
Literatur | 153
- 7. Inklusion allein ist zu wenig!
Plädoyer für eine Ethik der Anerkennung | 157**
Vorüberlegungen | 157
Inklusion in der Systemtheorie | 159
Systemtheorie und Inklusiven Pädagogik | 161
Inklusion aus machttheoretischer Sicht | 163
Sozialintegration durch Anerkennung | 167
Ausgesetztsein an den Anderen | 170
Literatur | 171
- 8. Gerechtigkeit im Zeichen von Abhängigkeit und Differenz.
Über die normativen Grundlagen der Heilpädagogik
als Kulturwissenschaft | 175**
Einleitung | 175
Gerechtigkeit als Fairness (John Rawls) | 177

Gerechtigkeit als Befähigung zum guten Leben
(Martha C. Nussbaum) | 179
Gerechtigkeit als Kritik sozialer Anerkennungsverhältnisse
(Judith Butler) | 182
Gerechtigkeit als Denken der kommenden Demokratie
(Jacques Derrida) | 186
Schlussbetrachtung | 188
Literatur | 191

9. Im Angesicht des dementen Anderen.

Axel Honneths Fürsorgebegriff und seine Bedeutung für die »Kontaktarbeit« in der Altenpflege | 195

Anerkennung und Gerechtigkeit | 196
Fürsorge als Prinzip der Anerkennung | 198
Anerkennung in der Kontaktarbeit | 200
Elementare Strukturen der Anerkennung | 204
Ausblick | 207
Literatur | 208

10. Freiheiten im Feld sozialer Sicherheitstechnologien.

Michel Foucaults Bedeutung für eine kritische Sozialarbeit | 213

Genealogie als Kritik | 216
Die Produktivität der Macht | 218
Technologien der Sicherheit | 228
Selbstsorge als Freiheitspraxis | 235
Probleme mit der Fürsorge | 239
Literatur | 244

11. Auf's Spiel gesetzte Anerkennung.

Judith Butlers Bedeutung für eine kulturwissenschaftlich orientierte Heilpädagogik | 249

Kritik als Praxis | 252
Über das Recht hinaus | 255
Eine neue Ontologie des Körpers | 258
Die moralische Handlungsfähigkeit des Subjekts | 261
Eine Ethik der Verantwortung | 265
Anerkennung im heilpädagogischen Prozess | 268
Literatur | 272

12. Sehnsucht nach Normalität.

Eine Nachbetrachtung zu Andreas Kuhlmann | 277

Die Tyrannis des behinderten Körpers | 277

Zwischen allen Stühlen | 281

Normalität als Affront. Ein Kulturkampf im Namen
von Behinderten gegen die Herrschaft der Üblichkeiten
(Andreas Kuhlmann 2002) | 290

Anerkennung als Sorge für den Anderen | 294

Versuch einer Annäherung | 298

Literatur | 301

Drucknachweise | 305

Einleitung

»Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, dass es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.«

Theodor W. Adorno (1980: 192)

Die hier versammelten Aufsätze umfassen einen Zeitraum von zwanzig Jahren. Sie bewegen sich im epistemologischen Rahmen der »Disability Studies«, die in den 80er Jahren in den USA und Großbritannien entstanden sind und sich als eine sozial- und kulturwissenschaftlich orientierte Forschungsrichtung zur Untersuchung des Phänomens »Behinderung« verstehen. Für die Disability Studies stellt »Behinderung« ein historisches Dispositiv aus veränderbaren Diskursen und Machtpraktiken dar, durch das ein kulturelles Wissen über Körperlichkeit und Subjektivität erzeugt wird. Dadurch lassen sich Einsichten in die Art und Weise gewinnen, wie Behinderung als Differenzierungskategorie erzeugt wird und wie Normalitäten entstehen, die zu gesellschaftlichen Praktiken der Ein- und Ausschließung führen. Die moderne Erfahrung des Behindertseins, so lautet auch eine zentrale These in meinen Texten, steht in einem gleichursprünglichen Zusammenhang mit einer historisch veränderbaren Erfahrung der Normierung und Normalisierung seit zweihundert Jahren. Unser gegenwärtiges Verständnis von Normalität beruht auf inkorporierten kulturellen Werten und ist eine Folge rascher Veränderungen in einer wachstums- und wissenschaftsorientierten Gesellschaft. Das rechts- und sozialstaatliche Modell der Gerechtigkeit ist nicht wirklich dazu geeignet, alle Kennzeichen der Ungerechtigkeit zu untersuchen. Es sind nicht nur fehlende Bürgerrechte, ökonomische Interessen und mangelnde Verteilungsgerechtigkeit, die die Autonomie und die soziale Inklusion von behinderten Menschen beeinträchtigen: Behindert sein bedeutet immer auch behindert werden durch Kontrollen, Interventionen und Sanktionen, die Normabweichungen produzieren und durch die »Behinderung« konstituiert wird.

Gleichzeitig sehe ich mich zunehmend auch in einer kritischen Distanz zu den Disability Studies, insoweit sie sich noch im Dogmatismus normativer Enthaltbarkeit bewegen und ethische Diskurse grundsätzlich immer mit einer normierenden Macht einhergehen sehen, die über behinderte Menschen ausgeübt wird: Die kritisch-evaluative Haltung, mit der sie den herrschenden diskursiven Normen begegnen, wird nicht selbst an einem normativen Maßstab gemessen, von dem aus ihre Kritik erfolgt.¹ Das ist insofern erstaunlich, als eine auf Foucault zurückgehende These besagt, »dass die Macht sogar den Begriffsapparat, der versucht, über die Macht zu verhandeln, durchdringt, ebenso wie die Subjekt-Position des Kritikers.« (Butler 1993: 36). Die Behauptung, Behinderung sei eine naturalisierte Verkörperung von Differenz und man müsse nicht die Menschen korrigieren, sondern die Umwelt so verändern, dass die Betroffenen ungehindert am gesellschaftlichen Leben teilnehmen können,² hat ihren guten Sinn. Sie darf aber nicht dazu führen, ethische Fragen der Verantwortung und des Umgangs mit Behinderung generell auszublenden.³ Wenn die psycho-physischen Bedingungen für Hilfebedürftigkeit aus dem ethischen Diskurs verbannt werden, birgt das letztlich die Gefahr in sich, dem Abbau notwendiger Therapie- und Rehabilitationsangebote nichts mehr entgegenzusetzen zu können.

Meine einleitenden Überlegungen stellen den Versuch einer theoretischen Standortbestimmung dar, wie sie sich auf der Zwischenstation eines Weges ergibt, der alles andere als gradlinig verläuft. Ich meine nun klarer überschauen zu können, inwieweit sich aus den einzelnen Überlegungen allmählich das noch unscharfe Bild einer dekonstruktiven Ethik gestalten lässt. Im Parforceritt werde ich über das Gelände bekannter Moraltheorien galoppieren und behaupten, dass sowohl die auf Kant zurückgehenden deontologischen Gerechtigkeitstheorien als auch die mit Aristoteles am guten Leben orientierten Moralentwürfe blind sind gegenüber jenen Zuschreibungspraktiken und Normalisierungstechniken, von denen behinderte Menschen in besonderer Weise betroffen sind. In meinen weiteren Überlegungen beschäftige ich mich mit Axel Honneths Entwurf einer demokratischen Sittlichkeit. Meine Kritik lautet

1 | Vgl. zum deutschsprachigen Diskurs der Disability Studies Waldschmidt (2003), Weisser u.a. (2004), Hermes u.a. (2006), Dederich (2007), Waldschmidt u.a. (2007), Bösl (2010).

2 | Vgl. die Webseite www.disability-studies-deutschland.de, in der die Rede davon ist, »dass die wirklichen Probleme behinderter Menschen nicht in ihrer individuellen Beeinträchtigung, sondern in den ausgrenzenden gesellschaftlichen Bedingungen, dem eingeschränkten Zugang zu gesellschaftlicher Teilhabe und den massiven Vorurteilen gegenüber Behinderung bestehen.«

3 | Vgl. als symptomatisches Beispiel Mechthild Hetzel (2007), die ethische Gewalt prinzipiell dort ansiedelt, wo es um ethische Fragen der Hilfe und Rehabilitation geht.

an dieser Stelle, dass behinderte Menschen und deren Belange in seiner Anerkennungstheorie bisher nicht vorkommen. Gleichwohl teile ich Honneths Bestreben, unter Rückgriff auf einen gesellschaftstheoretisch erschlossenen Begriff der Anerkennung Phänomene der Demütigung und Missachtung zu rekonstruieren.

Über Honneth habe ich den Weg zu den Ethiken von Lévinas und Derrida gefunden. In *Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne* (1994) vertrat er die These, beide würden einen moralischen Standpunkt der Fürsorge begründen können, der mit dem liberalen Prinzip der Gleichbehandlung nicht abgedeckt sei. In dieser Zeit war ich mit dem Werk Michel Foucaults gut vertraut; dessen Ethik einer Selbstgestaltung erschien mir als jemanden, der einige Jahre mit schwerstbehinderten Menschen gearbeitet hat, jedoch nicht auszureichen. Die Subjektivität nicht nur als ein »Für-sich«, sondern als ein »Für-den Anderen« zu denken, erschien mir nach anfänglichen Schwierigkeiten mit Emmanuel Lévinas zunehmend plausibler zu sein. Einige Zeit sprach ich noch gleichwertig von einer »Sorge um sich« und einer »Sorge um den Anderen«. Im Laufe der Zeit sah ich die Notwendigkeit, eine dekonstruktive Ethik zu entwerfen, innerhalb derer der andere Mensch nicht der Idee vom wahren so genannten normalen Menschen unterworfen wird, sondern als Nächster immer auch unvordenklich Anderer bleibt. Es sind heute vor allem die Arbeiten Judith Butlers, die mich auf diesem Weg bestärken. Inzwischen glaube ich sogar, Gemeinsamkeiten zwischen ihrer Theorie subjektiver Anerkennung und Honneths intersubjektiver Anerkennungstheorie erkennen zu können.

DIE ETHISCHE GEWALT MODERNER MORALTHEORIEN

In den ethischen Überlegungen um rechtliche Gleichbehandlung und politische Repräsentation wird wie selbstverständlich davon ausgegangen, dass es eine vorgegebene Kategorie von Menschen gibt, die sich als »Behinderte« bezeichnen lassen und besonderen rechtlichen Schutz in unserer Gesellschaft benötigen. Dabei sind bereits vorab schon die normativen Kriterien festgelegt, nach welchen Gesichtspunkten sich Behindertsein konstituiert. Die Grenzen von John Rawls' *Politischer Liberalismus* (2003) und Jürgen Habermas' *Faktizität und Geltung* (1992) sehe ich darin, dass sie sich gegenüber Fragen nach gefährdeten Lebensformen verschließen. Beide betrachten den demokratischen und sozialen Rechtsstaat als ein Sicherungsmedium, mit dem den moralischen Prinzipien Geltung verliehen wird: Innerhalb einer Rechtsgemeinschaft besteht eine Form allgemeiner und gleicher Anerkennung als Rechtsperson, die von der konkreten Identität der Person absieht. Im Rahmen der für alle gleichen Rechte soll jedem Individuum seine private Lebensplanung selbst

überlassen bleiben.⁴ Man erwartet von ihm insbesondere ein Rechtsbewusstsein, mittels dessen es dem Anderen als Rechtsperson Autonomie gestattet und dem Rechtssystem einen obersten Orientierungswert für das gesellschaftliche Handeln zuweist. Die Solidarität für den gefährdeten Mitmenschen beschränkt sich auf ein rechtliches Gebot zur Unterstützung sozialstaatlicher Fürsorgeleistungen.

Aber auch jenen Moralthorien, die eine Kombination von Gerechtigkeit und gutem Leben anstreben, mangelt es zumeist daran, die Belange behinderter Menschen ausreichend zu berücksichtigen. So spricht Ernst Tugendhat in seinen *Vorlesungen über Ethik* (1993) Menschen mit komplexen Beeinträchtigungen den Status eines moralischen Gegenübers sozialer Interaktion ab; er beschränkt sie darauf, Adressaten eines praktisch-moralischen Diskurses zu sein.⁵ Auch in Ronald Dworkins *Gerechtigkeit für Igel*⁶ wird der Maßstab für ein gelungenes Leben so hoch gelegt, dass ihn viele behinderte Menschen nicht erreichen. Ein gedeihliches Leben ist für ihn mit der Fähigkeit verbunden, »eine Erzählung zu produzieren, die die Werte des Charakters – Loyalitäten, Ambitionen, Wünsche, Geschmacksvorlieben und Ideale – miteinander verwebt.« (Dworkin 2012: 416). Viele behinderte Menschen werden damit aus dem Kreis glücksfähiger Menschen ausgeschlossen: »Ein geistig minderbemittelter Mensch ist nicht dazu in der Lage, einen ausreichend großen Bestand an stabilen wahren Meinungen über die Welt zu bilden, um ein sicheres (ganz zu schweigen von einem ergiebigen) Leben führen zu können.« (Ebd.: 415)

In Martin Seels *Versuch über die Form des Glücks* (1995) und in Martha Nussbaums *Die Grenzen der Gerechtigkeit* (2010) wird dagegen explizit der Frage

4 | Rawls und Habermas vertreten das Konzept eines Vorrangs des Rechten vor dem Guten. Die Ideen des Guten haben bei Rawls zwar Geltung, aber nur insoweit sie als Ergänzung einer politischen Gerechtigkeitskonzeption verstanden werden. Gut ist, »was öffentlich als Bedürfnis der Bürger und damit als vorteilhaft für alle anzuerkennen ist.« (Rawls 2003: 273) Rawls nennt folgende Grundgüter, die für alle gelten sollten: Grundrechte und Grundfreiheiten, Freizügigkeit und freie Berufswahl, Befugnisse und Zugangsrechte zu Ämtern und Positionen, Einkommen und Besitz, soziale Grundlagen der Selbstachtung (ebd.: 275).

5 | Insofern heißt es bei ihm: »Die Totalität derjenigen, die wechselseitige Forderungen aneinander stellen können – die ›Subjekte‹ der Moral –, ist identisch mit der Totalität derjenigen, denen wir moralisch verpflichtet sind – die ›Objekte‹ der Moral. Nur gegenüber diesen Wesen ist Achtung möglich.« (Tugendhat 1993: 187)

6 | Dworkin vertritt die These von der »Einheit der Werte«. Mit dem Titel *Gerechtigkeit für Igel* spielt er auf einen Vers des altgriechischen Dichters Archilochos an, dessen heutige Bekanntheit vor allem auf Isaiah Berlins *Der Igel und der Fuchs. Essay über Tolstojs Geschichtsverständnis* (2009) zurückgeht: »Der Fuchs weiß viele Dinge, aber der Igel weiß eine große Sache.« (Berlin 2009: 7)

nachgegangen, inwieweit sich unter Bezugnahme auf das, was wir mit einem gelungenen Lebens verbinden, die moralische Rücksichtnahme auf behinderte Menschen begründen lässt. Seel entwickelt eine formale Theorie des Glücks, die ihn zu dem Ergebnis führt, dass zu einem guten Leben die Teilnahme an intersubjektiver Praxis und die Erfahrung gelingender dialogischer Interaktionen gehören: Menschen sind auf moralische Rücksicht, d.h. auf interaktive Ansprache und Zuwendung durch moralfähige Subjekte angewiesen, unabhängig davon, ob sie diesen Anspruch selbst äußern können oder nicht. Das Kriterium der »Angewiesenheit« macht es möglich, die Frage, ob wir jemanden als moralisches Gegenüber betrachten oder nicht, nicht nach persönlichen und willkürlichen Vorlieben und Meinungen zu entscheiden. Mit ihm soll deutlich werden, dass eine Ethik der Anerkennung in der Lage ist, den Sinn und die Reichweite moralischer Verpflichtungen auch in Fällen plausibel zu machen, wo es sich um eine einseitige Anerkennung in asymmetrischen Beziehungen handelt:

»Moralische Rücksicht ist Rücksicht unter Personen, gegenüber Personen und allen anderen, die in ihrem Wohlergehen *gleichfalls* auf eine interaktive Teilnahme an personalem Leben angewiesen sind. Kurz: Moralische Rücksicht betrifft alle, die in ihrem Wohlergehen auf die Rolle eines sozialen Gegenübers in personalen Interaktionen angewiesen sind.« (Ebd.: 299)

Martha Nussbaum bezweifelt dagegen, dass es genügt, einen Begriff der Gerechtigkeit auf dem Prinzip der wechselseitigen Achtung zu begründen. Sie kritisiert John Rawls' Vertragstheorie, dessen Parteien im Urzustand Eigenschaften und Fähigkeiten mitbringen müssen, die »im Bereich des Normalen« (Rawls 2003: 93, zit.n. Nussbaum 2010: 157) liegen. Menschen mit schweren Behinderungen, so Nussbaum, werden bei ihm von der Festlegung grundlegender politischer Prinzipien ausgeschlossen: Rawls berücksichtigt nur Personen, »die als freie und gleiche und lebenslang uneingeschränkt kooperative Gesellschaftsmitglieder betrachtet werden können« (ebd.: 86, zit.n. ebd.: 158).⁷ Damit blendet er menschliche Erfahrung schwerer körperlicher oder geistiger Behinderung bzw. zeitweiliger oder dauerhafter Abhängigkeit aus. Indem die Belange behinderter Menschen auf nachgeordnete Gesetzgebungsverfahren verschoben werden, bleibt ihr Anspruch auf gleichberechtigtes Wohlergehen gefährdet. Nussbaums »Capability approach« setzt mit einer Liste zentraler menschlicher Fähigkeiten auf Kriterien des guten Lebens, die einen Prüfstein

7 | Vgl. Rawls (2003): »Mit Blick auf unser Ziel klammere ich solche zeitweiligen Einschränkungen von Fähigkeiten jedoch ebenso aus wie dauerhafte Behinderungen und psychische Störungen, die so ernsthaft sind, dass die von ihnen Betroffenen keine kooperativen Gesellschaftsmitglieder im üblichen Sinne sein können.« (Ebd.: 87)

für die Einhaltung der Menschenwürde darstellen soll. Obwohl viele behinderte Menschen die genannten Fähigkeiten nicht besitzen bzw. erreichen können, fallen sie laut Nussbaum nicht unter die Schwelle der Menschenwürde. Vielmehr sollen sich daraus Ansprüche ableiten lassen, die Gesellschaft zum Adressaten entsprechender Verpflichtungen ihnen gegenüber zu machen.

Axel Honneth geht in *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit* (2011) einen entscheidenden Schritt weiter: Für ihn reicht es nicht aus, den normativen Rahmen kantischer Gerechtigkeitstheorien zu erweitern, indem Werte, Ideale und Normen des guten Lebens festgelegt werden.⁸ Die eigentliche »Beschränkung« gegenwärtiger Moraltheorien sieht er darin, sich »von der Gesellschaftsanalyse« (Honneth 2011: 14) abgekoppelt zu haben: Sie begnügen sich damit, normative Prinzipien bzw. evaluative Standards festzulegen, um sie von außen auf eine gegebene Sozialordnung zu beziehen und daraus Urteile über gerechtfertigte Veränderungen abzuleiten. Demgegenüber hält es Honneth für geboten, »eine Theorie der Gerechtigkeit aus den Strukturvoraussetzungen der gegenwärtigen Gesellschaften selbst zu entwerfen« (Honneth 2008: 15). In diesem Sinn untersucht er die Sittlichkeit gegebener sozialer Praktiken und Institutionen – persönliche Beziehungen (Freundschaft, Intimbeziehungen, Familien), marktwirtschaftliches Handeln (Konsumsphäre, Arbeitsmarkt), demokratische Willensbildung (Öffentlichkeit, Rechtsstaat). Diese drei Anerkennungssphären werden von ihm insoweit kritisch rekonstruiert, als die in ihnen verkörperten und allgemein akzeptierten normative Prinzipien der Liebe, der Leistungsgerechtigkeit und der Rechtsgleichheit gegenwärtig in der Gefahr stehen, ihre Geltungskraft zu verlieren.

Honneth lässt sich von der Idee leiten, dass sich die Selbstverwirklichung und soziale Inklusion der Gesellschaftsmitglieder in allen drei Anerkennungssphären über den Vorgang *wechselseitiger* Anerkennung vollziehen.

»[D]ie Gerechtigkeit oder das Wohl einer Gesellschaft bemisst sich an dem Grad ihrer Fähigkeit, die Bedingungen der wechselseitigen Anerkennung sicherzustellen, unter denen die persönliche Identitätsbildung und damit die individuelle Selbstverwirklichung in hinreichend guter Weise vonstatten gehen kann.« (Honneth 2003b: 206)

8 | Damit spreche ich mich nicht für eine »Negativistische Sozialpsychologie« (Liebsch u. a. 2011) aus, die den Königsweg der Gesellschaftsanalyse darin sieht, ausschließlich »soziale Pathologien« zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen zu machen. Sie bringt sich um den Ertrag, zwischen sinnvollen und ideologischen Formen der Anerkennung unterscheiden zu können. Mit Axel Honneth bin ich der Überzeugung, dass sich mit dem Begriff der Anerkennung auch »ein Moment der immanenten innerweltlichen Transzendenz« (Honneth 1994: 79) benennen lässt, um der Kritik an der mangelnden gesellschaftlichen Anerkennung behinderter Menschen einen sozialen Halt zu verschaffen.

Die Anerkennungssphären stellen insoweit Bezugspunkte der Kritik dar, als sie einen normativen Geltungsüberschuss enthalten, der es moralfähigen Subjekten in ihrem Kampf um Anerkennung ermöglicht, bislang unberücksichtigt gebliebene personale Bedürfnisse, Ansprüche auf Würdigung sozialer Beiträge und Rechtsansprüche vorzubringen. Die Anerkennung individueller Bedürftigkeit und Abhängigkeit findet bei Honneth nur im Rahmen persönlicher Beziehungen wie Familie und Freundschaft statt, wobei die Praktiken der Zuwendung und Fürsorge hier unter dem Aspekt der Einforderung eines symmetrischen und reziproken Anerkennungsverhältnisses gedeutet werden. In Honneths auf reziproke Anerkennungsverhältnisse zielender Anerkennungstheorie bleibt der soziale Bereich ausgespart, in dem längerfristig oder dauerhaft asymmetrische Beziehungen der Wohltätigkeit, Hilfsbereitschaft und Fürsorge vorherrschen. Sein bisheriges Theoriedesign ist darauf angelegt, nur jene Anerkennungskämpfe ins Auge zu fassen, in denen es um unzulänglich eingelöste Formen wechselseitiger Anerkennung geht.⁹

GLEICHBEHANDLUNG UND FÜRSORGE

In *Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne* (1994) gibt Honneth selbst eine Erklärung, warum er jene Verhaltensweisen ausblendet, »die in asymmetrischen Akten der Wohltätigkeit, der Hilfsbereitschaft und der Nächstenliebe bestehen« (Honneth 2000a: 166).¹⁰ Seine damalige These lautete, dass Lévinas und Derrida eine Phänomenologie der Fürsorge vorlegen, in denen moralische Gesichtspunkte berücksichtigt werden, die den Denkhorizont einer auf Gleichbehandlung bzw. symmetrische Anerkennung ausgerichteten Ethik sprengen. Damit stellen sie eine Herausforderung für jene Gerechtigkeitstheorien dar, die ihre moralischen Wurzeln im Prinzip der Gleichbehandlung haben. Mit ihrer »Ethik der Fürsorge« machen sie auch einen moralischen Standpunkt außerhalb des Begriffs

9 | Honneth weist darauf hin, dass mit dem Begriff der Anerkennung inzwischen ein »Dickicht von begrifflichen Verwirrungen« (Honneth 2010: 110) einhergeht. Während er »im Deutschen im Wesentlichen nur jenen normativen Sachverhalt« bezeichnet, »der mit der Verleihung eines positiven Status verknüpft ist«, umfasst »er im Englischen und Französischen zusätzlich noch die epistemische Bedeutung des Wiedererkennens oder Identifizierens« (ebd. 109). Hinzu kommt, dass er »in allen drei Sprachen auch für Sprechakte des Eingeständnisses oder des Einräumens verwendet werden kann, wodurch das Anerkennen primär einen rein selbstbezüglichen Sinn erhält« (ebd.).

10 | Der Text ist auch deshalb bemerkenswert, weil er eine erste Öffnung von Seiten der Kritischen Theorie gegenüber dekonstruktivistischen Ansätzen in der Philosophie darstellt.

der »Solidarität«¹¹ kenntlich. »Fürsorge«, so Honneth, besitzt im »Unterschied sowohl zur Gleichbehandlung wie auch zur Solidarität den Charakter einer vollkommen einseitigen, nicht-reziproken Zuwendung« (ebd.: 169). Nach Lévinas sei mit ihr »strukturell die Erfahrung einer moralischen Verantwortung verknüpft, die die unendliche Aufgabe enthält, der Besonderheit der anderen Person durch immerwährende Fürsorge gerecht zu werden« (ebd.: 162).

Lévinas' Phänomenologie intersubjektiver Beziehung ist für Honneth von Interesse, weil er uns darauf hinweist, »dass in dem visuell gegebenen Bedeutungshorizont eines Gesichtes stets auch der kognitive Hinweis auf eine moralische Verpflichtung einbezogen ist« (ebd.: 161).¹² Lévinas zufolge entsteht Verantwortung aus einer asymmetrischen Beziehung zu einem irreduzibel Anderen, dessen Anspruch jedem Bewusstsein eines Ichs vorausgeht. Diese »Ausgesetztheit ihm gegenüber, die früher ist als sein Erscheinen« (Lévinas 1992a: 200) wird von Honneth jedoch zu der Wahrnehmung extremer Hilfebedürftigkeit eines Gegenübers umgedeutet. Dementsprechend hält er den Standpunkt der Fürsorge nur da für erforderlich und berechtigt, »wo sich eine Person in einem Zustand so extremer Not befindet, dass der moralische Grundsatz der Gleichbehandlung auf sie nicht mehr in einem ausgewogenen Maße anzuwenden ist« (Honneth 2000a, 169f.). Hier stellt sich jedoch die Frage, worauf sich aus der Tatsache der Angewiesenheit auf personelle Zuwendung eine Verantwortung gegenüber dem hilfebedürftigen Anderen gründen soll. Die Pointe einer dekonstruktiven Ethik wird verfehlt, wenn die ethische Verpflichtung gegenüber dem schutzbedürftigen konkreten Anderen nur in einer *möglichen* und nicht in der *konstitutionellen* Hilfebedürftigkeit und Schutzlosigkeit des anderen Menschen begründet wird.

Wenn Lévinas in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1992a) davon ausgeht, dass mich das Gesicht des Anderen anspricht, sind es für ihn nicht allein die empirisch wahrnehmbaren Besonderheiten, die den ethisch motivierten Anstoß für Anteilnahme und Fürsorge auslösen: Der Begriff des Gesichtes geht über ein bereits Erkennbares oder Beobachtbares in der sichtba-

11 | Habermas sieht zwar im solidarischen Handeln eine positive Kraft, mittels derer sich Menschen wechselseitig um das Wohl des jeweils anderen kümmern. Doch auch in seinen Erklärungen zur Begründung dieses »guten Willens« bleibt der Bereich konkreter Erfahrungen völlig unberücksichtigt. Bei ihm ist lediglich die Rede von einem Bewusstsein »der Zugehörigkeit zu einer idealen Kommunikationsgemeinschaft«, das der »Gewissheit der Verschwisterung in einem gemeinsamen Lebenszusammenhang« (Habermas 1991: 72) entspringt.

12 | Laut Simon Critchley ist es völlig berechtigt, der ethischen Beziehung zum Anderen auch eine empirische Bedeutung abzugewinnen. Honneths Problem, so Critchley, besteht aber darin »das Ockham'sche Rasiermesser von Empirischem und Normativem« (Critchley 1994: 1028) anzusetzen.

ren Erscheinung des Anderen hinaus. In ihm symbolisiert sich die Kontingenz des Anderen, seine Schwäche und Sterblichkeit, seine schutzlose Ausgesetztheit, d.h. seine stumme Bitte (und Frage und Forderung), die er durch seine bloße Präsenz an mich richtet. Der Andere »geschieht« und die Erfahrung des Geschehens kommt für das Subjekt immer zu spät, da es in einer zeitlichen Uneinholbarkeit verhaftet bleibt. Mit »Verantwortung« meint Lévinas folglich eine »auf das Bewusstsein irreduzible Beziehung« in Form einer ethisch zu verstehenden »Besessenheit« (Lévinas 1992a: 223). Sie verfolgt das Subjekt wie ein vorauseilender Ruf, dem es nachgeht, ohne ihn jemals zu erreichen. Der Andere setzt das Subjekt in eine Beziehung mit einer ursprünglichen Differenz, die dessen objektivierenden Horizont durchbricht.

Lévinas zufolge ergibt sich Fürsorge als bindungserzeugende Kraft vor allem aus der sozialen Nähe zum Anderen. Seine reflektierte Einsicht in ein erweitertes moralisch-praktisches Handeln im Sinne eines »Der-Eine-für-den-Anderen« ermöglicht eine plausible Begründung für die Anerkennung derer, die man oft abschätzig als »Grenzfälle des Lebens« bezeichnet: »Den Anderen anerkennen heißt geben. [...] In der Großmut sehe ich die von mir besessene Welt – Welt, die sich dem Genuss bietet – von einem Standpunkt aus, der von meiner egoistischen Position unabhängig ist.« (Lévinas 1987: 103) Der Gedanke der Verantwortung in der Nähe zum Anderen führt Lévinas zu einem neuen kritischen Bewusstsein für die soziale Welt. Die Universalisierung moralischer Normen, die durch die Anwesenheit des »Dritten« bzw. der Allgemeinheit entsteht, ist ohne die Verstrickung in dieser vorintentionalen Beziehung zum Anderen nicht denkbar. Unter dem Prinzip der normativen Gerechtigkeit erscheint der Andere nicht mehr als unvertretbare Person, die sich meiner Verantwortung darbietet, sondern als Individuum, das Mitglied einer Gesellschaft ist, Bürger eines Staates mit Gesetzen, die für alle gelten. Im Rahmen gesellschaftlicher Öffentlichkeit treten meine asymmetrischen ethischen Verpflichtungen gegenüber dem Anderen in einen politischen Kontext und verwandeln sich in die universale Symmetrie der Beziehung zwischen Gleichen.

»Die Gerechtigkeit ist unmöglich, ohne dass derjenige, der sie gewährt, sich selbst in der Nähe befindet. Seine Funktion beschränkt sich nicht auf die ›Funktion der Urteils-kraft‹, auf die Subsumtion von Einzelfällen unter die allgemeine Regel. Der Richter steht nicht außerhalb des Streitfalls, das Gesetz aber gilt innerhalb der Nähe. Die Gerechtigkeit, die Gesellschaft, der Staat und seine Institutionen – die verschiedenen Weisen des Sich-Austauschens und der Arbeit, von der Nähe her verstanden – bedeuten jeweils, dass nichts sich der Kontrolle der Verantwortung des Einen für den Anderen entziehen kann.« (Lévinas 1992a: 347)

Gleichbehandlung schließt Verantwortung für den konkreten Anderen also nicht aus; ebenso ist in der Verantwortung die Gleichbehandlung des allgemeinen Anderen aufgehoben. Die Einzigkeit des Subjekts und die Radikalität seiner Verantwortung, die es an niemanden delegieren kann, beruhen auf dieser Asymmetrie. Die praktische Vernunft tritt daher nicht erst auf den Plan, wenn egoistisches Einzelinteresse als Sorge um den eigenen Nutzen und Gemeinwohl als Sorge um die Allgemeinheit in Harmonie gebracht werden sollen. Sie lebt bereits in der unmittelbaren Begegnung der Menschen, der Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht.

»Die interpersonale Beziehung, die ich mit dem Anderen herstelle, muss ich auch mit den anderen Menschen herstellen; es besteht also die Notwendigkeit, dieses Privileg des Anderen einzuschränken; daher die Gerechtigkeit. Diese muss, wird sie durch Institutionen ausgeübt, die unvermeidlich sind, immer durch die anfängliche interpersonale Beziehung kontrolliert werden.« (Lévinas 1992b: 69)

Honneth konnte sich damals nur auf Derridas *The Politics of Friendship* (1988/1999) und *Gesetzeskraft: Der »mystische Grund der Autorität«* (1991)¹³ beziehen, um sich mit dessen These auseinanderzusetzen, dass es ein Verhältnis des gewaltsamen und unlösbaren, zugleich aber auch produktiven Konfliktes zwischen den beiden moralischen Gesichtspunkten »der wechselseitigen Anerkennung der Menschen als gleichberechtigte Personen« und der Fürsorge gibt.¹⁴ Während der Konflikt in Beziehungen der Freundschaft noch eine Einheit zu bilden vermag, bricht er auf der Ebene des Verhältnisses zwischen Individuum und Recht gewaltsam auf:

»Unlösbar ist dieser Konflikt, weil die Idee der Gleichbehandlung zu einer Einschränkung der moralischen Perspektive zwingt, aus der heraus die andere Person in ihrer Besonderheit zum Empfänger meiner Fürsorge werden kann; [...] produktiv ist dieser Konflikt,

13 | Honneth konnte damals noch nicht auf Derridas weiterführende Texte wie u.a. *Adieu* (1999), *Politik der Freundschaft* (2000), *Von der Gastfreundschaft* (2001), *Politik der Freundschaft* (2002) und *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft* (2003) zurückgreifen.

14 | Simon Critchley bemerkt mit Recht, dass sich Honneth nur auf *Totalität und Unendlichkeit* (1987) bezieht und dadurch die »Verschiebung des Sinns von »Gerechtigkeit« übersieht, die in den Lévinas'schen Arbeiten zwischen *Totalität und Unendlichkeit* und *Jenseits des Seins* stattfindet« (Critchley 1994: 1031). Dadurch entgeht ihm laut Critchley, dass es für Lévinas keine »zwei Perspektiven des Moralischen« gibt. »Was Lévinas vorlegt, ist ein einziger moralischer Gesichtspunkt sowie ein Vorschlag, wie dieser Gesichtspunkt in einen gesellschaftlich-politischen Kontext und in ein rechtliches Verfahren integriert werden könnte.« (Ebd.: 1032)

weil der Gesichtspunkt der Fürsorge stets wieder ein moralisches Ideal eröffnet, an dem sich der praktische Versuch einer schrittweisen Verwirklichung der Gleichbehandlung korrektiv zu orientieren vermag.« (Honneth 2000a: 165)

Honneth schließt sich also Derridas Behauptung an, dass sich die beiden Moralperspektiven der Gleichbehandlung und der Fürsorge nicht in einen gemeinsamen Orientierungsrahmen bringen lassen; seine Übereinstimmung mit Derrida endet jedoch da, wo jener in *Gesetzeskraft* auf begriffsanalytischer Ebene den Nachweis erbringen möchte, dass ein auf dem Prinzip der Gleichbehandlung beruhendes Recht nicht in der Lage ist, dem individuellen Anliegen einzelner Personen wirklich gerecht zu werden (vgl. Derrida 1991: 46ff.). Derridas Dekonstruktion, so lautet auch ein Einwand von Habermas, orientiert sich hier auf problematische Weise nicht an der Faktizität gesellschaftlicher Machtverhältnisse, sondern an der »Gewalt der *Begriffe* einer in sich verkehrten Normativität« (Habermas 2005: 284f.).

Es spricht nichts gegen Derridas Versuch, die Mechanismen politischer und sozialer Gewalt dadurch zu demaskieren, dass er die mit dem Begriff des Rechts verbundenen Antinomien analysiert. Eine dekonstruktive Ethik vermag aber mehr zu überzeugen, wenn es ihr gelingt, ihren moralischen Gesichtspunkt durch die Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse zu rechtfertigen. Honneth bietet auf der Grundlage von Hegels Rechtsphilosophie eine sozialtheoretische Analyse unterschiedlicher gesellschaftlicher Sphären der Anerkennung an, über die Selbstentfaltung und soziale Inklusion von Menschen geregelt wird. Er rekonstruiert dort Anerkennungsnormen, die als Medien der Liebe, der Achtung oder der Solidarität wirksam sind und über die entschieden wird, wer auf welche Weise zur »sozialen Sichtbarkeit« (Honneth 2003a: 20) gelangt. Dabei betrachtet er die sozialen Normen einer Gesellschaft nicht nur als Ermöglichungsbedingungen für soziale Anerkennung, sondern spricht auch von einer »Anerkennungsordnung«, die »normativen Zwängen« unterliegt, mit denen festgelegt wird, »in welchen Aspekten Individuen auf soziale Anerkennung rechnen oder zu »sozialer Existenz« (Judith Butler) gelangen können« (Honneth 2003b: 287).

Honneths Anerkennungstheorie wirft allerdings da Probleme auf, wo sie sich damit begnügt, die Einschränkung kommunikativer Freiheiten eines handlungsfähigen Subjekts in interaktiven Prozessen zu beleuchten. Darüber hinaus stellt sie sich auch nicht ausreichend die Frage, inwieweit die Handlungsfähigkeit des Subjekts durch subjektivierende Praktiken und Diskurse eingeschränkt wird, die es an eine Identität binden.¹⁵ Seine Kritik an Derridas gesellschaftsvergessener Dekonstruktion des Rechts trifft daher nicht dessen

15 | Vgl. hier auch Patchen Markell (2003), der mit Wittgenstein davon ausgeht, dass die Wurzeln mangelnder Anerkennung in der Grammatik einer politischen Ordnung zu

dekonstruktive Ethik als Ganzes. Im Gegenteil, mit Derridas Dekonstruktion lässt sich an eine von Marx über Adorno bis zu Foucault ausholende Kritik an der Konstitution moderner Formen der Subjektivität anknüpfen, die in der kritischen Theorie von Habermas und Honneth unterbelichtet bleibt. Derridas dekonstruktive Ethik beruht auf einer »doppelten Bewegung« (Derrida 2001: 40). Einerseits geht es um eine »Befragung des Ursprungs, der Grundlagen und der Grenzen unseres begrifflichen, theoretischen, normativen Apparates«, andererseits schöpft sie ihren moralischen Impuls aus Verantwortung in der Nähe zum Anderen: von seinem »immer unzufriedenen Ruf, von dieser nie zufriedenzustellenden Forderung, jenseits der vorgegebenen und überlieferten Bestimmungen dessen, was man in bestimmten Zusammenhängen als Gerechtigkeit, als Möglichkeit der Gerechtigkeit bezeichnet« (Derrida 1991: 42).

SKIZZE EINER DEKONSTRUKTIVEN ETHIK

Derridas dekonstruktive Ethik macht auf die Tragik aufmerksam, dass es eine unaufhebbare Differenz gibt zwischen den je individuellen Ansprüchen und den allgemeinen Annahmen, die die politische Gleichbehandlung in unvermeidbarer Weise impliziert. Sie eröffnet als ethische Bewegung die Möglichkeit, auf das Leid aufmerksam zu machen, das mit einer von den individuellen Belangen behinderter Menschen abstrahierenden Gerechtigkeit einhergeht. Ihren spezifischen Sinn als ethisches Unternehmen gewinnt die Dekonstruktion gerade deshalb, weil die Verantwortung für den Anderen – nicht nur in existenziell herausfordernden Situationen der Not – die normative Grundlage für die Bewertung von Politik bildet. Honneth schließt diesen Weg aber prinzipiell aus. Er lehnt es ab, »die Fürsorge oder die Wohltätigkeit [...] zum logischen Anfangsgrund aller Prinzipien des Moralischen zu erklären« (Honneth 2000a: 170).¹⁶ Die Tür zu einer dekonstruktiven Ethik hält Honneth aber insofern einen Spalt breit offen, als er bereit ist, der Fürsorge einen genetischen Vorrang einzuräumen: »[J]a es mag sein, dass ein Sensorium für das, was Gleichbehandlung in einem unbeschränkten Sinn heißen kann, überhaupt nur dann zu entwickeln ist, wenn an der eigenen Person einmal die Erfahrung

suchen sind, die mit dem Prinzip der Gleichbehandlung bzw. der wechselseitigen Anerkennung eher verdeckt als kenntlich gemacht werden.

16 | Im Vergleich zur Fürsorge stellt der moralische Standpunkt der Gleichbehandlung für Honneth einen »universalistischen Grundsatz« (Honneth 2000a: 170) dar. Er hält ihn für ausreichend, um ihn als moralisches Prinzip gelten zu lassen, »an dem die Praxis der Rechtsanwendung sich idealerweise zu orientieren hat« (ebd.: 158).

einer unbegrenzten Fürsorge, einer Ungerechtigkeit, gemacht worden ist.« (Ebd.: 169)¹⁷

Durch Derridas dekonstruktive Ethik verschiebt sich das, was unter Anerkennung zu verstehen ist, zu einer auf eine unüberwindbare Alterität bzw. Differenz als moralischem Gesichtspunkt angelegten Ethik. Die soziale Sphäre wechselseitiger Anerkennung erscheint nun als ein Bereich, in dem sich die Beteiligten als *jemand* oder als *etwas* vom Standort eines Dritten aus gleichsetzen. Man könnte hier von einer im Kern »verkennenden Anerkennung« (Thomas Bedorf) sprechen. Sie besteht darin, dass in den Prozess der Anerkennung eine diskursive Zuschreibung tritt, die eine Differenz erzeugt: »Die Differenz, die sich aus dem Vorgang des Anerkennens ergibt, besteht darin, dass das Anerkannte nie als es selbst anerkannt wird, sondern nur im Horizont eines Mediums, nämlich der Hinsicht, in der es erkannt wird.« (Bedorf 2010: 124) Was jeweils als die Identität des Anerkannten in Erscheinung tritt, ist nicht sein bloßes Sein, sondern eine gesellschaftlich zugewiesene Identität. Eine dekonstruktive Ethik lässt sich als eine unendliche Bewegung verstehen, »in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin« (Foucault 1992: 15). Sie orientiert sich folglich nicht mit Hegel in affirmativer Weise an der Sittlichkeit gegebener sozialer Praktiken, sondern mit Michel Foucault in kritischer Weise an einer historisch veränderbaren Form der Macht:

»Diese Machtform gilt dem unmittelbaren Alltagsleben, das die Individuen in Kategorien einteilt, ihnen ihre Individualität zuweist, sie an ihre Identität bindet und ihnen das Gesetz einer Wahrheit auferlegt, die sie in sich selbst und die anderen in ihnen zu erkennen haben. Diese Machtform verwandelt die Individuen in Subjekte. Das Wort »Subjekt« hat zwei Bedeutungen: Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine Identität gebunden ist. In beiden Fällen suggeriert das Wort eine Form der Macht, die unterjocht und unterwirft.« (Foucault 1982: 275)

17 | Honneth verdeutlicht in *Kampf um Anerkennung* (2003: 148-172), wie stark das Kleinkind auf die Erfahrung einer liebevollen Anerkennung angewiesen ist, durch die es zur sozialen Existenz kommt. Wie ich in meinem in diesem Band abgedruckten Aufsatz *Im Angesicht des dementen Anderen* (2011) zeige, benennt Honneth neuerdings elementare Strukturen der Anerkennung im Sinne von »Besorgtheit«, die über den Bereich »Kleinkind-Bezugsperson« hinausweisen.

Honneths kritische Theorie orientiert sich vorrangig an den negativen Mechanismen einer die Identität unterdrückenden Macht.¹⁸ Laut Foucault beruft sie sich damit gerade auf das, »was durch diese Macht in Amt und Würden eingesetzt wird«. Jene, die das »Recht auf die Wiedergewinnung alles dessen, was man ist oder sein kann – jenseits aller Unterdrückungen und ›Entfremdungen« (Foucault 1983, 172f.) fordern, bleiben Teil jenes Machtzusammenhangs, in der sich die moderne Gesellschaft reproduziert. Verbote, Verweigerungen, Zensuren und Verneinungen bilden lediglich beschränkte Taktiken innerhalb einer umfassenderen Strategie, in der u.a. das Subjekt eines Behindertseins als Wissensgegenstand hervorgebracht wird. Die auf Anerkennung von Identität bezogenen Bürgerrechtsbewegungen müssen sich daher der Kontingenz ihrer eigenen geschichtlichen Genese stellen. Nur so können sie das paradoxe Spiel beenden, das sie stets von neuem dazu zwingt, für den essentiellen Charakter einer willkürlich zugeschriebenen Identität einzutreten. Foucaults genealogische Kritik bewegt sich an den Grenzen gegenwärtiger Gerechtigkeit. Sie hat in dem Spiel dessen, was man die »Politik der Wahrheit« (Foucault 1992: 15) nennen könnte, im Wesentlichen die Funktion, die Begriffe zu prüfen, mit denen diese Gesellschaft sich öffentlich legitimiert. Die gegenwärtige Gesellschaft wird nicht nur an den normativen Ansprüchen gemessen, die aus den einzelnen gesellschaftlichen Sphären – Nahbeziehungen, Wirtschaftsordnung, Rechtsbeziehungen – heraus rekonstruiert werden können, vielmehr werden die normativen Ansprüche und Ideale darauf geprüft, in welcher Weise sie zur Legitimierung demütigender sozialer Praktiken der herabwürdigenden Identitätszuschreibung von Individuen oder Gruppen beitragen.

18 | Wenn Honneth mit dem »genalogischen Vorbehalt« eine theoretische Komponente in das Verfahren der Rekonstruktion moralischer Prinzipien einbaut, so hat das wenig mit Foucaults Genealogie zu tun. Honneth verbindet mit seinem Begriff von Genealogie die Untersuchung »unmerklicher Bedeutungsverschiebungen« (Honneth 2007: 68) im ursprünglich positiven Sinngehalt moralischer Normen, während Genealogie bei Foucault darin besteht, die mit Werten, Praktiken und Institutionen verwobenen Identifikationen und Subjektivierungen zu untersuchen, die soziale Teilhabe regulieren und über Wert und Unwert von Lebensformen entscheiden. Vgl. dazu den interessanten Vorschlag von Rahel Jaeggi, die einen Begriff von »immanenter Kritik« entwickelt, der sich von Honneths Typologie unterscheidet: »Immanente Kritik ist [...] weniger auf die *Rekonstruktion* oder Einlösung normativer Potentiale als auf eine durch die immanenten Probleme und Widersprüche einer bestimmten sozialen Konstellation beförderte Transformation des Bestehenden ausgerichtet. [...]. Sie stellt also nicht eine ehemals funktionierende Übereinstimmung zwischen Norm und Realität, die verloren gegangen war, wieder her, sondern will eine widersprüchliche und krisenhafte Situation in etwas Neues überführen.« (Rahel 2014: 277, 295)

Foucaults Untersuchungen zu Subjektivität und Macht stellen ein historisches und sozialkritisches Unternehmen dar, mit dem es gelingt, die Verwobenheit von Macht und Subjekt sichtbar zu machen. Sie führen zu dem Befund, dass die moderne Erfahrung des Behindertseins in einem strukturellen Zusammenhang mit »Machtverfahren« steht, »die nicht mit dem Recht sondern mit der Technik arbeiten, nicht mit dem Gesetz, sondern mit der Normalisierung, nicht mit der Strafe sondern mit der Kontrolle, und die sich auf Ebenen und in Formen vollziehen, die über den Staat und seine Apparate hinausgehen« (Foucault 1983: 110f.). Die Rechtsnormen, mit denen das »Volk« in den staatlich organisierten liberaldemokratischen Gesellschaften auf sich selbst einwirkt, bilden eine Sphäre der Gerechtigkeit, die gerade deshalb funktioniert, weil unterhalb dieser Ebene eine Technik der sorgfältigen Verwaltung der Körper und der rechnerischen Planung des Lebens wirksam ist. Die Aufklärung, welche die formellen individuellen Freiheitsrechte entdeckt hat, hat zugleich auch eine Macht erfunden, mit der sie den Körper und das Leben der Menschen in eigene Regie nimmt.

Während sich im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts zunächst institutionell verankerte disziplinierende Machttechniken entwickelten, die wesentlich auf die Körper der Individuen gerichtet waren, kommt es im 19. Jahrhundert zur staatlichen Regulierung der Phänomene menschlichen Lebens:

»Die neue Technologie [...] richtet sich an die Vielfalt der Menschen, nicht insofern sie sich zu Körpern zusammenfassen lassen, sondern insofern diese im Gegenteil eine globale Masse bilden, die von dem Leben eigenen Gesamtprozessen geprägt sind wie Prozessen der Geburt, des Todes, der Produktion, Krankheit usw.« (Foucault 1983: 166)

Foucault spricht in diesem Zusammenhang von einer »Biopolitik der Bevölkerung« als einer besonderen Art, wie man im 19. Jahrhundert versucht, die Probleme wie Hygiene, Geburten- und Sterblichkeitsrate, Lebensdauer, Gesundheitsniveau usw. zu lösen. Mit dem Auftauchen des Problems der Bevölkerungsregulation fällt der Medizin die Rolle einer präventiv-politisch wirkenden Interventionstechnik zu. Im Zusammenhang mit einer medizinisch ausgerichteten Regierungskunst der Bevölkerung wird der »Behinderte« als behandlungsbedürftiges Individuum entdeckt und medizinisch-pädagogischen Heiltechniken unterworfen. In der Folge bildete sich der moderne Staat als ein heterogenes Ensemble biopolitischer Eingriffe heraus, das Diskurse, Institutionen, Apparate, Gesetze, wissenschaftliche Aussagen usw. miteinander verbindet, um in die Art des Lebens, in das »Wie« des Lebens einzugreifen.

Foucaults Genealogie ermöglicht es auch, einen Prozess in Gang zu setzen, der zu Veränderungen von individuellen Haltungen und Vollzügen und damit von subjektivierenden Praktiken und Institutionen führt. Am Ende seines Lebens sucht er nach ethischen Möglichkeiten einer Freiheitspraxis in

Form alternativer Selbsttechniken, die dem Subjekt eine relative Autonomie innerhalb veränderter Machtverhältnisse ermöglichen. Foucault entwickelt die Vorstellung von Selbstsorge, in der die Individuen nach den Gründen ihres So-Seins in einer Art und Weise fragen, dass sie die normalisierenden Subjektivierungstechniken selbst zum Ausgangspunkt ihrer Problematisierungen machen und Selbsttechniken zu einer veränderten Lebenspraxis entwickeln. Mit seinem Vorschlag einer »Ästhetik der Existenz« bietet er vielen behinderten Menschen eine ethische Alternative an. Sie brauchen sich ihre Identität nicht länger durch Zwangspraktiken geben lassen, die von Institutionen der Pädagogik, Psychologie oder Medizin usw. eingesetzt werden, sondern können sie durch Selbstpraktiken innerhalb ihres Existenzbereichs gewinnen.¹⁹

Foucaults Konzept einer »Sorge um sich« gibt behinderten Menschen Mittel an die Hand, Widerstand gegen Formen der Fremdbestimmung zu leisten und der kritiklosen Verinnerlichung geforderter Verhaltensnormen entgegenzutreten. Sein Begriff der Selbstsorge ist jedoch Heidegger entlehnt, für den die »Selbstsorge« ethisch vorrangig gegenüber der Intersubjektivität des »Man« ist. So wie Heidegger das verantwortliche Verhältnis zum Anderen lediglich im defizitären Modus einer »einspringend-beherrschenden« Fürsorge (Heidegger 1986: 121f.) begreift, erscheint es bei Foucault nur im Modus der Unterwerfung unter eine »Bio-Macht«.²⁰ Lévinas dagegen begreift die Selbstsorge als eine abgeleitete Strategie der Selbstbegrenzung innerhalb einer vorgängigen Verantwortung gegenüber dem Anderen.²¹ Seine Ethik legt eine Tiefenstruktur menschlichen Daseins frei: Aus der Nähe zu Anderen erwächst eine vor aller Selbstsorge liegende einseitige und unabweisbare Verantwortung für dessen Wohl. Anders gesagt: Es geht nicht mehr nur darum, sich im anderen Menschen zu erkennen, sondern ihn anzuerkennen. Jenseits von Respekt und Achtung gegenüber einem anderen Menschen, den man zu verstehen glaubt, ist es die intersubjektive Begegnung mit einer ursprünglichen Differenz – das,

19 | Ich teile Honneths Ansicht, dass Foucault Überlegungen zu einer Ästhetik der Existenz angestellt hat, weil sich ihm »normative Fragen« aufgedrängt haben. Es galt nämlich zu begründen, »worin eine spezifische Lebensform einem anderen Regelsystem über- oder unterlegen sein kann« (Honneth 2003c: 21). Ein anderer Grund liegt aber auch darin, dass er Ende der 70er Jahre seine Machtanalyse ausgeweitet und den Begriff der Regierung (*gouvernement*) eingeführt hat. Seine historische Analyse unterschiedlicher Gouvernentalitäten führte ihn zu dem Ergebnis, dass der moderne Staat auf einer politisch-philosophische Theorie beruht, in der die Beziehung zwischen Regierung und Regierten nunmehr nach dem Modell des Anleitens zur Selbststeuerung modelliert wird. Dies geschieht, indem er die Freiheit der politischen Subjekte aktiv organisiert.

20 | Vgl. dazu meine Kritik in Rösner (2002: 392-397).

21 | Vgl. dazu Lévinas (1993): »Das Ich kann im Namen dieser grenzenlosen Verantwortung aufgerufen sein, sich auch um sich selbst zu sorgen.« (Ebd.: 23)

was den anderen Anderer sein lässt –, die jeden nur objektivierend-diagnostizierenden Blick auf ihn ausschließt und zur Verantwortung aufruft.

In Judith Butlers *Kritik der ethischen Gewalt* (2007) werden fast alle hier beschriebenen Fäden aufgegriffen. Sie verbindet »ethische Überlegung und Kritik« (Butler 2007: 16), indem sie Michel Foucaults Gesellschaftsanalyse mit den Mitteln einer an Lévinas orientierten Ethik normativ unterfüttert. Ihr Vorschlag einer Ethik ermöglicht es, die Kategorie »Behinderung« einer dekonstruktiven Überarbeitung zu unterziehen, nicht um sie zum Verschwinden zu bringen, sondern um ihre Bedeutungsvielfalt zu erweitern. Die Gemeinsamkeiten mit Honneths Theorie der Anerkennung sind dabei nicht zu übersehen. In beiden Theorieskizzen konstituieren die Subjekte ihre Identität und damit ihre Handlungsfähigkeit innerhalb einer bereits bestehenden gesellschaftlichen Anerkennungsordnung. Die gemeinsame anthropologische Grundlage beruht darauf, dass das Subjekt in einer bedrohten Abhängigkeit von der Anerkennung anderer Menschen steht. Es wird bei ihnen grundsätzlich als ein für die verletzende Anrede empfängliches Wesen betrachtet, das Gefahr läuft, im Rahmen kulturell erzeugter »Schemata der Anerkennung« (Butler 2009:11) gedemütigt und ausgegrenzt zu werden. Erst durch die Einwirkung Anderer können sie jene Eigenschaften und Fähigkeiten ausbilden, die sie zu Mitgliedern einer Gemeinschaft machen.²²

Allerdings kommen Butler und Honneth nach wie vor zu verschiedenen Ansichten über den Vorgang der Anerkennung. Während Honneth von handlungsfähigen Subjekten ausgeht, die legitime Ansprüche auf historische gewachsene Formen der Anerkennung stellen, geht Butler von Machtzusammenhängen aus, die mit der Anerkennung durch gesellschaftliche Normen einhergehen. Eine Ethik der Anerkennung macht für sie nur Sinn, wenn sie mit Foucault den Konstitutionsprozess von Subjekten in den Blick nimmt, die durch unterwerfende Normen der Gesellschaft geprägt sind. Auf diese Weise fördert sie die Einsicht zutage, dass mit dem Prozess der Anerkennung nicht nur Möglichkeitsbedingungen des Subjekts einhergehen, sondern ebenso Akte der Unterdrückung, Demütigung und Ausgrenzung. Eine Gerechtigkeitstheorie, die das moralisch und politisch handlungsfähige Subjekt voraussetzt, begeht »ethische Gewalt«, denn sie übersieht, dass die Individuen erst dann eine Handlungsfähigkeit erlangen, wenn sie sich einem in Praxen und Ritualen verkörperten »Wahrheitsregime« unterwerfen, das »die Bedingungen vorhält, unter denen Selbstanerkennung möglich ist« (Butler 2007: 33).

Die Normen der Wahrheitsregime werden von Butler jedoch nicht nur in ihrer einschränkenden und ausschließenden Funktion erfasst. Sie hält es im Gegenteil für einen »Fehler zu behaupten, alle Formen der Anerkennung seien nichts als trügerische Arten der Regulierung und Zeichen der Unfreiheit«

22 | Vgl. dazu die wegweisenden Aufsätze von Stefan Deines (2007a, 2007b).

(Butler u.a. 2014: 122). Insofern werden die regulatorischen Machtstrukturen liberaler Gouvernamentalität im Sinne des späten Foucault unter dem moralischen Gesichtspunkt der Freiheiten und Handlungsspielräume evaluiert. Die sozialen Normen schränken »das postsouveräne Subjekt« (Butler 2006: 219) zwar darin ein, vollständig Rechenschaft von sich abzulegen, doch eine Ethik, die bereit ist, die »Grenzen der Selbsterkenntnis« anzuerkennen, kann laut Butler »sehr wohl im Dienst einer ethischen Konzeption und sogar im Dienst einer Konzeption von Verantwortung stehen« (Butler 2007: 30). Die Einsicht, dass sich das Subjekt in Abhängigkeit von einem »primären Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen« konstituiert, eröffnet die Möglichkeit, eine Ethik zu entwickeln, die »es als Zeichen, als Erinnerungsposten einer geteilten Verletzlichkeit, einer gemeinsamen Körperlichkeit, eines geteilten Risikos begreift« (ebd.: 135). Butler übernimmt von Lévinas den Gedanken, dass Verantwortung dadurch entsteht, dass wir der ungewollten Anrede durch den Anderen ausgesetzt sind: »Auf das Gesicht zu reagieren, seine Bedeutung zu verstehen heißt, wach zu sein für das, was an einem anderen Leben gefährdet ist, oder vielmehr wach zu sein für die Gefährdetheit des Lebens an sich.« (Butler 2005: 160)²³

ZU DEN EINZELNEN BEITRÄGEN

Mit dem Titel *Behindert sein – behindert werden* riskiert das Buch einen Vorwurf von zwei Seiten. Je nach Betrachtungsperspektive kann dahinter eine Rückkehr zu essentialistischen Grundannahmen oder aber zu einer konstruktivistischen Zerfaserung bzw. Auflösung des Begriffs »Behinderung« vermutet werden. Doch auch wenn die einzelnen Beiträge auf der Vorannahme von der Konstruktivität des Begriffs »Behinderung« beruhen, so behaupte ich dennoch nicht, dass es sich hierbei um eine frei schwebende Konstruktion handelt. Vielmehr geht es mir um den Hinweis, dass die mit diesem Begriff verbundene Wirklichkeit reicher und vielfältiger ist als seine historisch und sozial geronnenen propositionalen Bestimmungen. In den einzelnen Aufsätzen dieses Buches werden zwar unterschiedliche Themenfelder angesprochen, sie bewegen sich von da aus aber auf denselben Grundgedanken zu: dass Recht nämlich nicht Gerechtigkeit ist, sondern Praktiken der Normierung und Normalisierung verdeckt, die »Behinderung« als soziales Konstrukt erzeugen. In-

23 | Lévinas' Ethik wird von Butler in der Weise transformiert, dass der Andere nicht in einem Antlitz aufgeht, das auf einen vor-ontologischen Gott verweist: »Für unsere Zwecke wollen wir Lévinas' Anderen als Teil einer idealisierten dyadischen Struktur des sozialen Lebens verstehen. Die Handlungen des Anderen sind in dem Sinne an mich ›adressiert‹, dass sie Handlungen eines irreduzibel Anderen sind, dessen ›Antlitz‹ einen ethischen Anspruch an mich formuliert.« (Butler 2007: 122)

sofern kommt es hin und wieder zu inhaltlichen Überschneidungen und zur Wiederholung der einen oder anderen Formulierung.

In *Körperpolitik und Behindertsein* (1994) gehe ich der Frage nach, welche Wahrheitsaussagen und Normalitätsvorstellungen heute über Körperbilder gesellschaftlich vermittelt werden und inwieweit sie mitbestimmen, wer sich als behindert zu fühlen hat und wer nicht: In den körperlich eingelagerten Alltagsordnungen wird Lebensglück zunehmend in medizinischen Kategorien gemessen. Sie bewegen sich innerhalb eines Machtkomplexes, der im Rahmen der Binarität behindert/behindernd funktioniert und stets neu das Subjekt des Behindertseins hervorbringt und kontrolliert. Das Habituskonzept von Pierre Bourdieu liefert eine Erklärung, inwiefern die Herstellung eines sozialen Sinns über körperlich eingeschriebene Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata erfolgt, die immer auch kulturelle Distinktionen und soziale Hierarchien festschreiben. Mit Foucaults historischen Untersuchungen über die Wirksamkeit moderner Machttechnologien lässt sich zeigen, dass der Kampf behinderter Menschen um Anerkennung auch auf der Ebene herabwürdigender Distinktionspraktiken geführt werden muss.

In *Auf der Suche nach einer anderen Gerechtigkeit. Behinderung und Anerkennungspolitik* (1996) begründe ich mit Foucault die These, dass Ungleichheiten zwischen Behinderten und Nichtbehinderten heute weniger rechtlich verbürgt als symbolisch verankert sind, nämlich unterhalb einer normativ kodifizierbaren Gerechtigkeitssphäre, in Bereichen, wo »Behinderte« nicht so sehr als Subjekte formaler Rechte in Erscheinung treten, sondern als ethische Subjekte mit Anspruch auf ein nicht verfehltes Leben und gelungene Identitätsbildung. Mein Anliegen ist es, den Nachweis zu erbringen, dass der Kampf behinderter Menschen um Anerkennung – über die rechtliche Gleichbehandlung hinaus – ihre persönliche Integrität und ihre je individuellen Lebensformen umfasst. Meine Grundthese lautet, dass rechtlich garantierte Anerkennungsverhältnisse eine zwar notwendige, jedoch keine hinreichende Schutzhülle für ethische Möglichkeiten der Wahl zwischen verschiedenen Lebensformen und Identitätsbildungen darstellen.

In *Selbstsorge und Sorge für den Anderen. Ethische Überlegungen zum Behindertsein* (1997) beziehe ich mich auf Foucaults »Ethik der Selbstsorge« und Lévinas' »Ethik der Sorge für den Anderen«, um die blinden Flecken bisheriger Vorstellungen über die Anerkennung behinderter Menschen sichtbar zu machen. Auf dieser Grundlage setze ich mich mit den Ergebnissen einer psychoanalytischen Untersuchung über die Selbstwerdung des körperbehinderten Kindes der Universität Würzburg (1984-1987) auseinander. Dabei komme ich zu dem Ergebnis, dass die angewandten Techniken der Untersuchung und Befragung jenen Gegenstand erst hervorbringen, dessen Wahrheit sie zu erforschen glauben. Am Ende beziehe ich mich im Kontext einer ausführlichen Beschreibung von Lévinas' Ethik kritisch auf Norbert Hoersters interessen-

theoretischen Begriff personaler Anerkennung und den damit verbundenen Lebensrechtsstatus behinderter Menschen.

In *Die Feigenblattrolle der Heilpädagogik* (2000) zeige ich vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit einem Vertreter der Heilpädagogik, warum die doppelte und paradoxe Aufgabe dieser Disziplin darin bestehen sollte, sich kritischer als bisher in der Funktion als machtvolleres Medium zur Konstruktion von Behindertsein zu reflektieren *und* zugleich behinderte Menschen im Kampf gegen festlegende Identitätszuschreibungen zu unterstützen. Dazu unternehme ich einen historischen Rückblick auf die heilpädagogischen Gründergestalten Jan Daniel Georgens und Heinrich Marianus Deinhardt (1861/1863), die ihre Ideen im Kontext einer eugenisch geprägten Gouvernamentalität entfalten. Die systemtheoretisch bzw. psychoanalytisch ausgerichteten Studien von Peter Fuchs (1995) und Susanne Ehrlich (1993) dienen mir als symptomatische Beispiele, um zu verdeutlichen, inwieweit wissenschaftliche Diskurse Geschichten über die bedrohliche und widerständige Fremdheit des »Behinderten« erzählen und damit gegebene Machtverhältnisse zwischen »Behinderten« und »Behindernden« festschreiben.

In *Jenseits normalisierender Anerkennung. Zur Kritik der politischen Medizin* (2002) beschäftige ich mich mit neueren Tendenzen zu einer »liberalen Eugenik« (Habermas 2001). Meine These lautet, dass die Entwicklungen neuer Biotechnologien in der Humangenetik und ihre Anwendung in der modernen Medizin auf eine Lösung der »sozialen Frage« mit eugenischen Mitteln zielen: Maßnahmen zur »Eugenik von unten« lassen sich heute auf elegante Weise mit der Berufung auf das individuelle Recht zur Selbstbestimmung verbinden. Im Begriff der Selbstbestimmung zeigt sich die Ambiguität sozialer Anerkennung. Einerseits wird darin die Rechtmäßigkeit individueller Ansprüche gesehen, andererseits dient er der neoliberalen Gesellschaft zur Implementierung individuellen Risikomanagements. Der Streit zwischen Jürgen Habermas und Peter Sloterdijk über eine Ethik des Umgangs mit biomedizinischen Möglichkeiten gibt Aufschluss darüber, auf welchen Begriff von »menschlicher Natur« wir uns nach dem Ende aller Natürlichkeit noch berufen können.

In *Behindertsein als kulturelles Wahr-Zeichen. Umriss einer dekonstruktiven Kritik* (2004) entwickle ich einen an Judith Butler ausgerichteten Begriff von »Behinderung« als kulturelle Konstruktion durch ritualisierte Wiederholung von Normen. Die Materialität des behinderten Körpers wird als Wirkung von machtvollen diskursiven Prozessen verstanden, innerhalb derer es zu einer Naturalisierung von Behinderung kommt. Der genealogischen und dekonstruktiven Kritik geht es darum, die Bedeutungsvielfalt der Kategorie »Behinderung« zu erweitern, so dass sich neue Möglichkeiten der Selbstbestimmung und Partizipation für behinderte Menschen eröffnen. Die theoretischen Ansätze von Foucault, Derrida, Agamben und Butler werden kurz skizziert, um

die Plausibilität des sozialkonstruktivistischen Begriffs von Behinderung zu verdeutlichen.

In *Inklusion allein ist zu wenig! Plädoyer für eine Ethik der Anerkennung* (2006) setze ich mich mit dem kritischen Gehalt von »Inklusion« im Bereich der Heil- und Sonderpädagogik auseinander. Dabei kritisiere ich den Kontext einer an der Beobachterperspektive orientierten Systemtheorie und stelle die Frage, welchen normativen- bzw. sozialtheoretischen Bezugsrahmen eine »Inklusive Pädagogik« benötigt, um ihr Ziel einer Anerkennung von Verschiedenheit zu erreichen. Mit Foucault zeige ich, warum sich eine Inklusive Pädagogik, die den individuellen Ansprüchen von Schülerinnen und Schülern folgen möchte, mit dem Thema »Macht« auseinandersetzen muss. Auf der Grundlage von Judith Butlers 2003 veröffentlichter *Kritik der ethischen Gewalt* lässt sich ein Begriff von Anerkennung skizzieren, der die Verletzbarkeit des Anderen in der intersubjektiven Begegnung sichtbar macht: Soziale Gewalt, so das vorläufige Ergebnis, lässt sich ebenso in Wahrheitsregimen ausüben, die nicht auf dem binären Schema von »behindert – nicht behindert« beruhen.

In *Gerechtigkeit im Zeichen von Abhängigkeit und Differenz. Über die normativen Grundlagen der Heilpädagogik als Kulturwissenschaft* (2009) vergleiche ich unterschiedliche moralische Ansätze miteinander. Meine These lautet, dass sich nur mit Judith Butler und Jacques Derrida eine kulturwissenschaftlich und philosophisch-normativ geprägte Vorstellung von Heilpädagogik begründen lässt. Sie stellen John Rawls und Martha C. Nussbaum eine dekonstruktive Ethik gegenüber, in der die unaufhebbare Spannung zwischen den je individuellen Ansprüchen und dem moralischen Standpunkt der Gleichbehandlung produktiv gemacht wird. Gleichzeitig deute ich an, dass sich mit der Dekonstruktion allein aber noch nicht die evaluative Frage nach einem Umgang mit behinderten Menschen beantworten lässt. Mein Vorschlag lautet hier: Weil sich in der Pädagogik die Spannung zwischen einem hermeneutisch-identifizierenden Verstehen und der Einsicht in die unaufhebbare Differenz des Anderen nicht auflösen lässt, sollten sie nicht gegeneinander ausgespielt, sondern in ein produktives Verhältnis gebracht werden.

In dem Text *Im Angesicht des dementen Anderen. Axel Honneths Fürsorgebegriff und seine Bedeutung für die »Kontaktarbeit« in der Altenpflege* (2011) widme ich mich der Frage, inwieweit sich Axel Honneths Begriff der Fürsorge nicht nur im Bereich interpersonaler Bindung zwischen Kleinkind und Bezugsperson bewährt, sondern auch die normativen Grundlagen einer Care-Ethik im Rahmen helfender Berufe bereithält. Den Referenzrahmen zur Erforschung von Fürsorge findet Honneth nicht bei Lévinas, sondern in der anerkennungstheoretisch gedeuteten Psychoanalyse Donald W. Winnicotts. Die Psychoanalyse Winnicotts ermöglicht jedoch keine befriedigende Antwort auf die Frage, welche moralischen Beweggründe Menschen dazu motivieren, um ihre Anerkennung zu kämpfen. In seinen neueren Arbeiten legt Honneth eine

existenziale Struktur der Anerkennung im Sinne von »Besorgtheit« bzw. »An- teilnahme« frei, die nach meinem Eindruck in frappierender Weise den verantwortungsethischen Überlegungen von Lévinas ähnelt.

In *Freiheiten im Feld sozialer Sicherheitstechnologien. Michel Foucaults Bedeutung für eine kritische Sozialarbeit* (2011) verfolge ich die Logik der Foucault'schen Machtanalyse Schritt für Schritt. Dabei rekonstruiere ich verschiedene seiner Sichtweisen: von der Disziplinarmacht bis zu dem Punkt, an dem er seinen Begriff der »Gouvernementalität« einführt. Mein Ziel ist es, die unterschiedlichen Sicherheitsdispositive – Pastorat, Staatsräson, Polizeiwissenschaft, liberale Gouvernementalität – in ihrer Bedeutung für die Herausbildung des Bereichs der sozialen Arbeit nachzuzeichnen. Am Beispiel der unterschiedlichen Einschätzungen des Empowerment-Konzepts verdeutliche ich, dass Foucaults Begriff der Selbstsorge keine ausreichende Grundlage bietet, um die Freiheit verbürgenden Handlungsspielräume in der Sozialen Arbeit angemessen wahrzunehmen. Mit einem abschließenden kurzen Blick auf Judith Butlers Anerkennungstheorie setze ich mich kritisch mit seinem Versäumnis auseinander, dem Begriff der Fürsorge einen angemessenen Stellenwert einzuräumen.

In *Auf's Spiel gesetzte Anerkennung. Judith Butlers Bedeutung für eine kulturwissenschaftlich orientierte Heilpädagogik* (2012) setze ich meine Rezeption der Arbeiten Judith Butlers fort. Dabei unternehme ich den Versuch, ihre Theorie in ihrer Gesamtheit zu skizzieren und als Folie für eine Kritik des Sprechens über Behinderung zu nutzen. Ein Ziel ist es, mit ihren Gedanken zur performativen Materialisierung des verletzbaren Körpers Einwände gegenüber einem rechtsbasierten Anerkennungsverständnis zu entwickeln, wie es u.a. in der seit 2009 in Deutschland geltenden *UN-Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderungen* zum Ausdruck kommt. Weiterhin geht es mir darum, Butlers Gedankengang von der Konzeption postsouveräner Subjektivität zur anerkennungstheoretischen Begründung von Verantwortung nachzuzeichnen und die Ergebnisse für die heilpädagogische Reflexion fruchtbar zu machen.

In *Sehnsucht nach Normalität. Eine Nachbetrachtung zu Andreas Kuhlmann* (2014) lasse ich die kritische Stimme eines Freundes zu Wort kommen, der die These problematisiert, dass die Identität von behinderten Personen ein performativer Effekt sei. Andreas Kuhlmann sieht darin weniger eine gewinnbringende heuristische Formel als das Resultat eines in seine modischen Begriffsschöpfungen verliebten und realitätsenthobenen akademischen Milieus. Wenn Behinderung nur noch als »lifestyle« deklariert wird, so lässt sich seiner Meinung nach keine Verständigung über den angemessenen Umgang mit behinderten Menschen mehr erzielen. Darüber hinaus belaste dieser Diskurs all jenen Menschen mit einem schlechten Gewissen, die sich mit einer renitenten Physis auseinandersetzen müssen und den berechtigten Wunsch entwickeln, körperlichen Normalitätsstandards zu genügen. Schließlich sei zu befürchten,

dass wir auf eine entsolidarisierte Gesellschaft hinsteuern, wenn nicht mehr zur Kenntnis genommen wird, dass Individuen und Gruppen tatsächlich besondere Defizite und Bedürfnisse haben, die fürsorgliches Handeln erforderlich machen.

Für ihre Mithilfe beim Korrigieren einzelner Aufsätze danke ich herzlich Corry Rose, Pia Fischer und Martin Häfner. Danken möchte ich an dieser Stelle auch den Mitarbeitenden des transcript Verlags, insbesondere Jörg Burkhard und Kai Reinhardt für ihre umsichtige redaktionelle Mithilfe bei der Suche nach einem geeigneten Buchtitel und beim Endlektorat.

LITERATUR

- Theodor W. Adorno (1980): *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M.
- Bedorf, Thomas (2010): *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Frankfurt a.M.
- Berlin, Isaiah (2009): *Der Igel und der Fuchs. Essay über Tolstojs Geschichtsverständnis*. Frankfurt a.M.
- Bösl, Elsbeth/Klein, Anne/Waldschmidt, Anne (Hg.) (2010): *Disability History. Konstruktionen von Behinderung in der Geschichte*. Bielefeld.
- Butler, Judith (1993): »Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ›Postmoderne‹«, in: Seyla Benhabib/Judith Butler/Drucilla Cornell/Nancy Fraser (Hg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und die Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt a.M.
- Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt a.M.
- Butler, Judith (2006): *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*. Frankfurt a.M.
- Butler, Judith (2007): *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesung 2002. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt a.M.
- Butler, Judith (2009): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt a.M.
- Butler, Judith/Athanasidou, Athena (2014): *Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen*. Zürich/Berlin.
- Critchley, Simon (1994): »Habermas und Derrida werden verheiratet«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 6, S. 1025-1036.
- Dederich, Markus (2007): *Körper, Kultur und Behinderung: Eine Einführung in die Disability Studies*, Bielefeld.
- Deines, Stefan (2007a): »Verletzende Anerkennung. Über das Verhältnis von Anerkennung, Subjektconstitution und ›sozialer Gewalt‹«, in: Steffen K. Herrman/Sybille Krämer/Haennes Kuch (Hg.): *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Bielefeld, S. 275-293.

- Deines, Stefan (2007b): »Soziale Sichtbarkeit, Anerkennung, Normativität und Kritik bei Judith Butler und Axel Honneth«, in: Georg W. Bertram/Robin Celikates/Christophe Ladou/David Lauer (Hg.): *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*. Paris, S. 139-157.
- Derrida, Jacques (1988): »The Politics of Friendship«, in: *Journal of Philosophy* 85 11, S. 632-644. (Dt. »Die Politik der Freundschaft«, in: Klaus-Dieter Eichler (Hg.) (1999): *Philosophie der Freundschaft*. Leipzig, S. 179-200.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques (1999b): *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*. München/Wien.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*. Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques (2001): *Von der Gastfreundschaft*. Wien.
- Derrida, Jacques (2003): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1977): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1982): »Subjekt und Macht«, in: *Schriften in vier Bänden, Dits et Ecrits, Band IV (1980-1988)*, hg. von D. Defert und F. Ewald unter Mitarbeit von J. Lagrange (2005), Nr. 306. Frankfurt a.M., S. 269-294.
- Foucault, Michel (1983): *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1984): »Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit«, in: *Schriften in vier Bänden, Dits et Ecrits, Band IV (1980-1988)*, hg. von D. Defert und F. Ewald unter Mitarbeit von J. Lagrange (2005), Nr. 339. Frankfurt a.M., S. 747-776.
- Foucault, Michel (1990): *Was ist Kritik?* Berlin.
- Foucault, Michel (1999): *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*. Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (2005): »Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus«, in: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M., S. 279-323.
- Heidegger, Martin (1986): *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Hermes, Gisela/Rohrmann, Eckhard (Hg.) (2006): »Nichts über uns – ohne uns!« *Disability Studies als neuer Ansatz emanzipatorischer und interdisziplinärer Forschung über Behinderung. Materialien der AG SPAK*. Bd. 187. Neu-Ulm.
- Hetzl, Mechthild (2007): *Provokation des Ethischen. Diskurse über Behinderung und ihre Kritik*. Heidelberg.

- Honneth, Axel (1994): »Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie«, in: *Leviathan* 22, S. 78-93.
- Honneth, Axel (2000a): »Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik«, in: Ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt a.M. S. 133-170.
- Honneth, Axel (2000b): »Zwischen Aristoteles und Kann. Skizze einer Moral der Anerkennung«, in: Ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt a.M. S. 171-192.
- Honneth, Axel (2003a): »Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von ›Anerkennung‹«, in: Ders.: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt a.M. S. 10-27
- Honneth, Axel (2003b): »Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser«, in: Nancy Fraser/Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt a.M., S. 129-224.
- Honneth (2003c): »Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption«, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt a.M., S. 15-26.
- Honneth, Axel (2003d): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt a.M.
- Honneth, Axel (2007): »Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der ›Kritik‹ in der Frankfurter Schule«, in: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.
- Honneth, Axel (2008): »Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse. Überlegungen im Anschluss an Hegel«, in: Christoph Menke, Juliane Rebentisch (Hg.): *Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft. Potsdamer Seminar*. Berlin, S. 11-29.
- Honneth, Axel (2010): »Anerkennung als Ideologie«, in: Ders.: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin, S. 103-130.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin.
- Jaeggi, Rahel (2014): *Kritik von Lebensformen*. Berlin.
- Lévinas, Emmanuel (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München.
- Lévinas, Emmanuel (1992a): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München.
- Lévinas, Emmanuel (1993): *Vier Talmud-Lesungen*. Frankfurt a.M.

- Lévinas, Emmanuel (1992b): Ethik und Unendliches, hg. Von Peter Engelmann. Wien.
- Liebsch, Burkhard/Hetzel, Andreas/Sepp, Hans-Rainer (Hg.): Negativistische Sozialphilosophie. Ein Kompendium. Berlin 2011.
- Markell, Patchen (2003): Bound by Recognition. Princeton/Oxford.
- Rawls, John (2003): Politischer Liberalismus. Frankfurt a.M.
- Rösner, Hans-Uwe (2002): Jenseits normalisierender Anerkennung. Reflexionen zum Verhältnis von Macht und Behindertsein. Frankfurt a.M.
- Waldschmidt, Anne (Hg.) (2003): Kulturwissenschaftliche Perspektiven der Disability Studies: Tagungsdokumentation. Kassel.
- Waldschmidt, Anne/Schneider, Werner (Hg.) (2007): Disability Studies, Kultursoziologie und Soziologie der Behinderung: Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld. Bielefeld.
- Weisser, Jan/Renggli, Cornelia (Hg.): (2004): Disability Studies. Ein Lesebuch. Luzern.