

## **Gibt es ein Recht auf Anderssein?**

### **Überlegungen zu einer Ethik der Anerkennung**

**von Markus Dederich**

Das Community-Care-Konzept impliziert eine Ethik der Sorge (\*1) für den anderen Menschen, deren gelebter Ort die Gemeinschaft ist und soziale Netzwerke, in denen die Menschen durch ein Band der Solidarität miteinander verbunden sind. Der Mensch wird nicht, wie in Konzepten, die der Autonomie des Individuums einen Vorrang einräumen, als atomisiertes Freiheitssubjekt gesehen, sondern als Sozialwesen, das in einem gewissen Umfang von einem tragenden, sorgenden und solidarischen Zusammenhang abhängig ist, von einem Gemeinwesen, in das es integriert ist und zu dem es sich zugehörig fühlt. So will es das Ideal. Zwei der vielen wichtigen, zugleich aber auch problematischen Aspekten dieses Konzeptes sind zum einen die Anerkennung menschlichen Abhängigseins, zum anderen die Anerkennung von Anderssein. Diese bildet nämlich für viele Menschen mit einer Behinderung eine der Voraussetzungen dafür, Sorge, Solidarität und rechtliche Absicherung zu erfahren. Die Frage nach dem ethischen Stellenwert menschlichen Andersseins ist, wie ich nachfolgend aufzeigen möchte, für die Diskussion um das Community-Care-Konzept von zentraler Bedeutung. Ich werde versuchen, die Thematik auszuloten, indem ich sie in einen spezifischen ethischen Kontext stelle, nämlich den von Abhängigkeit, Autonomie und Verantwortung. Vor diesem Hintergrund werde ich dann Grundlinien einer Ethik der Anerkennung skizzieren.

Die Frage nach menschlichem Anderssein kann man von sehr unterschiedlichen Seiten her beleuchten und zu beantworten suchen. Man kann beispielsweise von einer faktisch existierenden gesellschaftlichen Normalität ausgehen, die letztlich auf Durchschnittswerten beruht, also auf der Gausschen Normalverteilung. Diese stellt einfach nur fest, was im Durchschnitt in einer gegebenen Gesellschaft der Fall ist, welche Erscheinungsformen und Verhaltensweisen des Menschen toleriert werden, und wie sich die Ränder der Normalverteilung ausnehmen. Anderssein wäre in diesem Sinne das Andere, weniger vornehm ausgedrückt: das vom Kernbereich der Normalität Abweichende oder aus ihm Herausfallende. Diese Vorstellung von Normalität ist u.a. ein Resultat des Siegeszuges der Wissenschaften im 19. Jahrhundert und hat wesentlich auch zur Herausbildung des eugenischen Denkens mitsamt seinen Ausgrenzungsstrategien beigetragen. Die Kehrseite der Ausgrenzungstendenzen des Normalismus ist die Normalisierung: Die Herstellung von Normalität im Individuum durch gesellschaftliche Normalisierungspraktiken. In dieser Perspektive ist Andersein also als Abweichung zu verstehen und wird von der Normalität aus konstruiert. In bezug auf die Leitfrage dieses Vortrags müßte man sagen: Sofern die Normalität der Maßstab ist, der erst Anderssein hervorbringt, und zwar ein Anderssein, das negativ bewertet wird, ist das Recht auf Anderssein in dieser Perspektive von Toleranz abhängig und somit erfahrungsgemäß begrenzt. Es wird eigentlich nur gewährt, solange es sich innerhalb der Ränder der Normalität bewegt.

Ein weiterer Zugang ist ein erkenntnistheoretischer. Diese Dimension des Andersseins impliziert, daß der andere Mensch immer mehr und anderes ist, als ich von ihm weiß

und wissen kann – mein Wissen vom anderen Menschen kann diesen niemals vollständig und ganz erfassen, sondern immer nur punktuell, ausschnitthaft, in bestimmter Hinsicht und in einem spezifischen und begrenzten situativen und zeitlichen Kontext. Sobald ich jedoch den anderen Menschen mit meinem Wissen von ihm identifiziere – also glaube, mein Wissen von ihm und er selbst seien identisch –, werden mein Denken und Wissen gewaltförmig. Dieser Gefahr ist auch das klassifizierende und kategorisierende Wahrnehmen von menschlichem Behindertsein ausgesetzt. Durch dieses wird eine Erkenntnisrelation zwischen dem Anderen und mir selbst etabliert, die den Anderen zumindest der Tendenz nach enteignet – er wird insofern durch mich angeeignet, als ich mich im Besitz eines untrüglichen Wissens über ihn wähne. Weil aber mein Wissen und mein Verstehen immer begrenzt, vorläufig und unhintergebar perspektivisch sind, bleibt der andere Mensch immer ein Anderer.

### **Die ethische Dimension des Andersseins**

Anderssein hat aber auch eine ethische Dimension. Dann ist die Beziehung zwischen mir und dem Anderen keine Wissensrelation mehr, auch keine der sozial konstruierten oder definierten Unterschiede, sondern eine der Verantwortung. Dieser ethischen Auffassung nach gibt es kein quasi nachträglich anerkanntes Recht auf Anderssein, weil Anderssein gegenüber der Gleichheit primär ist. Wir haben es hier also mit einer Ethik zu tun, die uns vertraute Perspektiven, bzw. verbreitete Grundannahmen umdreht: Die Grundannahmen, die Menschen seien im Prinzip ethisch und rechtlich gleich und sie seien in einem fundamentalen Sinn autonom. Während die Idee der rechtlichen Gleichheit unverzichtbar ist, ist die Annahme einer ethischen Gleichheit in einem fundamentalethischen Sinn möglicherweise nicht haltbar.

Der Kern der ethischen Andersheit beruht auf folgendem Gedanken, den ich in Anlehnung an Emmanuel Lévinas kurz skizzieren möchte. Dies ist eine „Ethik von unten“ (Waldenfels 1998, 13), die auf zweifache Weise beim anderen Menschen ansetzt: Zum einen bei seiner Leiblichkeit, zum anderen bei seiner Andersheit. Der andere Mensch begegnet uns Mensch immer konkret in seiner Leiblichkeit. Wichtige Eigenschaften oder Qualitäten des Leibes sind seine „Bedürftigkeit, Angewiesenheit und Gefährdetheit“ (Mertens 1998, 246); sie gehören – auch wenn dies in einer Kultur der Souveränität, Autonomie und Stärke gerne ausgeblendet und verdrängt wird – zur *conditio humana*. Gröschke spricht treffend von einer „Anthropologie der Fragilität, der Zerbrechlichkeit und Gebrechlichkeit der *conditio humana*“ (Gröschke 2002, 82). Sie begründet auch eine quasi anthropologische Dimension menschlicher Abhängigkeit. Von ihr geht ein Anspruch aus, und dieser Anspruch bildet den innersten Kern, das Fundament, den Anfang der Ethik. Sie ist die Quelle unseres Wissens, was überhaupt ein moralisches Phänomen ist. Entsprechend heißt es bei Brumlik: „Um zu wissen, worum es bei einer Moral überhaupt geht, muß uns die menschliche Welt als eine Welt verletzlicher, aufeinander bezogener, mit- und aneinander leidender Wesen erschlossen sein“ (Brumlik 1992, 157). Dies wahrzunehmen und zur Grundlage des eigenen Handelns zu machen ist die Basis einer Ethik der Anerkennung. Bevor ich hierauf näher eingehe, möchte ich einige Anmerkungen zum Verhältnis von Abhängigkeit und Autonomie voranschicken.

### **Abhängigkeit und Selbstbestimmung**

Zunächst gilt es, zwischen zwei Dimensionen der Abhängigkeit zu unterscheiden, die in bezug auf das Community-Care-Diskussion wichtig sind:

- a) Gesellschaftlich oder sozial hergestellte Abhängigkeit und
- b) Abhängigkeit, die zur *conditio humana* gehört.

Zentral ist hier folgender Sachverhalt: Wegen seiner biologischen Unbestimmtheit und seiner leiblichen und psychischen Verletzbarkeit ist der einzelne Mensch ebenso auf andere Menschen wie auf ein Lebensumfeld angewiesen, das ein physisches und psychisches Überleben und wenigstens ein Minimum an innerer und äußerer Sicherheit und Verlässlichkeit gewährleistet. Dieser Typ von Abhängigkeit zeigt sich am deutlichsten in Zeiten entwicklungsbedingter Abhängigkeit, etwa in der Kindheit oder im hohen Alter, aber auch im Krankheitsfalle oder bei schweren Behinderungen, durch die wir auf andere Menschen angewiesen sind: darauf, nicht verletzt und nicht alleine gelassen zu werden; darauf, daß unsere leibliche, psychische und soziale Integrität geschützt und gewahrt wird. Menschsein impliziert immer auch ein gewisses Maß an Abhängigsein.

Wie verhalten sich Abhängigkeit und Autonomie bzw. Selbstbestimmung zueinander? In einer politischen Perspektive sind bezüglich der Selbstbestimmung zwei gegenläufige Zugänge und Bedeutungskontexte zu unterscheiden. Zum einen wird Selbstbestimmung im Sinn bürgerlicher Subjektautonomie verstanden, die u.a. auch Menschen mit Behinderung für sich reklamieren. In dieser Sicht steht Selbstbestimmung für „den endgültigen Auszug aus den inneren und äußeren Unorten der Internierung, der Exilierung, das Ende der Freiheitsberaubung, Absprache von Lebenswert, Entmündigung, Bevormundung“ (Stinkes 2000, 174). Zum anderen aber ist Selbstbestimmung ein im Dienste des Neoliberalismus instrumentalisiertes Programm, das auf die Souveränität, die Eigenverantwortlichkeit, die Flexibilität, die Macht und den Erfolg des Subjektes setzt. Weil der Mensch als wesensmäßig autonom gedacht wird, müssen Zwangsmaßnahmen und gesellschaftliche Abhängigkeiten von ihm ferngehalten werden. Da das Individuum seine Welt selbst erschafft und hierfür verantwortlich ist, kommen in dieser Perspektive dem Staat und der Gesellschaft keine Verantwortung für das Wohl des einzelnen Menschen zu. Diese Deutung von Selbstbestimmung fungiert im politischen Diskurs u.a. als Legitimation für neoliberale Umorientierungen, etwa die Flexibilisierung oder den Abbau des Wohlfahrtsstaates. Das Konzept der Subjektautonomie bzw. Selbstbestimmung ist demzufolge äußerst zwiespältig. In der Behindertenpädagogik und der politischen Selbsthilfe steht gegenwärtig eine Fassung von Selbstbestimmung hoch im Kurs, die die „Befreiung des beeinträchtigten Menschen aus Abhängigkeit, sozialer Kontrolle und (psychiatrischer) Definitionsmacht“ (S. 170) akzentuiert. Wenn aber nur diese Fassung gewürdigt ist, droht die Schattenseite der Autonomie, nämlich ihr Eingebundensein in ein „neoliberales Pflichtprogramm“ (ebd.), aus dem Blick zu geraten. Selbstbestimmung als neoliberales Pflichtprogramm ist deshalb höchst problematisch, weil ein selbstbestimmtes Leben nur möglich ist, wenn Menschen über ein Mindestmaß an ökonomischen, sozialen und kulturellen Ressourcen verfügen. Genau diese aber werden durch neoliberale Tendenzen zurückgeschnitten und immer größeren Teilen der Bevölkerung vorenthalten. Anders gesagt: Von Pflichtprogramm spreche ich hier deshalb, weil der Neoliberalismus dem Individuum das Gelingen des eigenen Lebens auferlegt, während zugleich die für das Gelingen notwendigen Ressourcen ungleich verteilt sind und Teilen der Bevölkerung vorenthalten werden. Anders gesagt: Während die Freiheiten und damit im Prinzip die Möglichkeiten der einzelnen Menschen zunehmen, können viele von ihnen diese gar nicht wahrnehmen, weil ihnen die nötigen Ressourcen fehlen. Im Windschatten der Liberalisierung werden daher Abhängigkeiten neu geschaffen oder zementiert. Dies zeigt sich dort, wo der Erwerb von Kapital erschwert wird oder wegen gesellschaftlich vorgegebener Rahmenbedingungen nicht gelingt – etwa durch fehlende verbrieftete Bildungsabschlüsse, nicht selbst verschuldete Erwerbslosigkeit oder Lockerung der sozialen Sicherung in Folge von Prozessen der Ökonomisierung des Sozialen.

Von hier aus gesehen muß man ‚Abhängigkeit‘ in politischer bzw. sozio-ökonomischer Perspektive sehen. Diese Perspektive ist untrennbar von einer Kritik an Verhältnissen, die Abhängigkeit ökonomisch und sozial herstellen. Sie hat im Detail aufzuzeigen, wie die Herstellung von Abhängigkeit ihre eigenen Spuren zu verwischen sucht, indem sie sich als Entlassung des Menschen in die Freiheit der Selbstbestimmung ausgibt. Eine Frucht dieser Kritik wäre der Nachweis, daß auch sozial hergestellte Abhängigkeit – die sich auf fast paradoxe Weise in Desintegration oder der Individualisierung gesellschaftlich erzeugter Risiken zeigt – sozialetisch von Belang ist und das Gemeinwesen in die Verantwortung ruft.

Die Antwort auf diese gesellschaftlich und strukturell bedingte Abhängigkeit muß eine politische sein, d.h. das Eintreten für eine Kultur der Solidarität in einer durch Heterogenität und Vielfalt geprägten Gesellschaft. Allerdings bleibt die Frage, ob man Solidarität auferlegen und erzwingen kann. Sind die Menschen bereit, ein außerhalb ihrer vertrauten Normalitätsgrenzen liegendes Anderssein beispielsweise von Menschen mit schweren geistigen Behinderungen anzuerkennen und sich solidarisch ihrer anzunehmen? Droht nicht gerade bei diesem Personenkreis die Gefahr einer Vernachlässigung und Isolation, weil sich möglicherweise niemand für sie interessiert und mit ihnen solidarisiert?

Der politischen Dimension aber geht in ethischer Hinsicht etwas anderes voraus: Eine moralische Urszene, die das Fundament der Ethik bildet.

### **Verantwortung**

Folgt man der Ethik von Emmanuel Lévinas (1992, 1995), zeigen sich die Verletzbarkeit des Leibes und die Unauslöschbarkeit des Anspruchs des anderen Menschen in seinem Antlitz. Die Fragilität des Leibes und die Nacktheit des Antlitzes meines Gegenübers haben einen appellativen Charakter, und die Ursituation der Moral besteht darin, daß ich durch diesen Anruf ergriffen werde. Lévinas sagt, ich werde zu seiner Geisel, womit gesagt sein soll: was immer ich tue, den an mich ergangenen Anruf oder Anspruch kann ich nicht rückgängig machen.

Was hier sichtbar wird, ist eine zwischenmenschliche Sorgestruktur und eine Relation der Verantwortung. Dabei erweist sich Verantwortung als Antwort, die auf einen Anspruch folgt. „Im Anspruch, den ich vernehme, erhebt sich ein Anspruch, der mir etwas abverlangt. Dieser situativ verkörperte Anspruch kommt jedem moralischen oder rechtlichen Anspruch zuvor. Die Frage, ob der Anspruch berechtigt sei oder nicht, setzt voraus, daß bereits ein Anspruch vernommen wurde“ (Waldenfels 1998b, 43). Wenn Verantwortung responsiv ist, heißt dies, daß der Andere, von dem der Anruf oder Anspruch ausgeht, dem Antwortenden in gewisser Weise immer voraus ist. Dies aber impliziert auch, daß hier nicht eine symmetrische, sondern eine asymmetrische Relation vorliegt.

Lévinas zufolge werde ich nicht aus mir selbst heraus zu einem moralischen Wesen, sondern durch den anderen Menschen, dessen Anspruch ich niemals ausweichen kann – auch wenn ich mich weigere, ihn zu vernehmen. „Die ethische Relevanz eines auf die Verletzlichkeit des Leibes bezogenen Handelns ist gerade in der Nicht-Reziprozität von Handeln und leiblichen Ansprüchen begründet“ (Mertens 1996, 246). „Sorge tragen um die Situation des Anderen, um seine Lebenslagen, seine Bedürfnisse, Mißgeschicke usw. ist eine Gabe, die nicht durch eine Gegengabe zu beantworten ist; dies ist der Sinn der nicht-reziproken und asymmetrischen Verantwortung oder Fürsorge für den Anderen. Fürsorge bezieht sich dabei auf jeden Menschen als radikal Anderen, d.h. sie ist nicht bezogen auf spezifische Schädigungsformen, Lebenslagen

etc. Aber sie verpflichtet zur Antwort, die durch keine Ethik einklagbar wäre“ (Stinkes 2002, 219).

Lévinas zufolge besteht diese Verpflichtung vor allen Rechten und vor der Gerechtigkeit: Diesseits meiner Freiheit und Autonomie als Subjekt stehe ich in der grenzenlosen und nicht aufhebbaren Verantwortung gegenüber dem Anderen. Nach Lévinas ist Sorge die ursprünglichste Form der ethischen Verpflichtung. Solidarität und Gerechtigkeit sind zwar unverzichtbar für die Ethik, werden aber durch die Sorge ‚gestiftet‘ (\*2).

## **Anerkennung**

Nun aber leben wir in einer Gesellschaft und nicht alleine mit dem Anderen. Wir stehen nicht nur in der Verantwortung gegenüber einem einzelnen Anderen, sondern gegenüber vielen, häufig auch sich widersprechenden Ansprüchen. Dies ruft die Gerechtigkeit auf den Plan und mit ein Moment der Wechselseitigkeit, der Reziprozität der sozialen Beziehungen. In diesem Zusammenhang wird die Anerkennung bedeutsam.

Ganz allgemein formuliert ist Anerkennung ein Akt, dem anderen Menschen neben sich einen Daseinsraum zu eröffnen und ihm mit Achtung zu begegnen. Anerkennung bedeutet, andere Menschen nicht zu dämonisieren, zu vergöttern oder (in Anlehnung an Kant), sie nur als Objekte zu behandeln. Vielmehr zeigt sich Achtung darin, einen Menschen als Menschen zu sehen (vgl. Margalit 1999).

Anerkennung ist zunächst an Wahrnehmung gebunden – anerkennen kann ich nur, was für mich wahrnehmbar und identifizierbar ist. Dies ist jedoch nur die Voraussetzung; Anerkennung erfolgt dann, wenn eine ethische Dimension hinzukommt. Honneth formuliert dies wie folgt: „Während wir mit dem Erkennen einer Person deren graduell steigerbare Identifikation als Individuum meinen, können wir mit ‚Anerkennung‘ den expressiven Akt bezeichnen, durch den jener Erkenntnis die positive Bedeutung einer Befürwortung verliehen wird“ (Honneth 2003, 15). Bei Spaemann heißt es: „Anerkennung der Person – das heißt zunächst einfach Rücknahme der eigenen, prinzipiell unbegrenzten Expansionstendenz, Verzicht darauf, den anderen nur unter dem Aspekt der Bedeutsamkeit zu sehen, die er in meinem Lebenszusammenhang hat, Achtung vor ihm als einer für mich nie gegenständlich werdenden Mitte eines eigenen Bedeutungszusammenhangs“ (Spaemann 1996, 197). „Das Verlangen nach Anerkennung ist“, wie der amerikanische Philosoph Charles Taylor formuliert „(...) ein menschliches Grundbedürfnis“ (Taylor 1993, 15). Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen Integrität und Anerkennung: Sie gehören zu den Voraussetzungen für das Gelingen einer sozial integrierten Individuation (vgl. Taylor 1993, Honneth 1994). Taylor (1993) formuliert die These, „unsere Identität werde zumindest teilweise von der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung, oft auch von der Verkennung durch die anderen geprägt, so daß ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen wirklichen Schaden nehmen, eine wirkliche Deformation erleiden kann, wenn die Umgebung oder die Gesellschaft ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurückspiegelt. Nichtanerkennung oder Verkennung kann Leiden verursachen, kann eine Form von Unterdrückung sein, kann den anderen in ein falsches, deformierendes Dasein einschließen“ (S. 13 f.). Honneth (1994, 2000) geht davon aus, daß Anerkennungsverhältnisse der Ermöglichungsrahmen für das Gelingen individuellen Lebens ist. Umgekehrt formuliert: Auch die Anerkennungsethik hat einen ausdrücklichen sozialetischen Schutzcharakter, weil sie an der menschlichen Integrität (deren Schutz sie für zentral hält) ansetzt. „Nur derjenige, der sich im Spiegel der expressiven Verhaltensweisen seines Gegenübers positiv zur Kenntnis genommen sieht, weiß sich in elementarer Form sozial anerkannt“

(Honneth 2003, 20). Honneth zufolge impliziert der Begriff der Integrität mehrere Ebenen:

1. Die Ebene leiblicher Integrität. Deren Verletzung durch Vernachlässigung, Demütigung, Zufügung von Schmerz oder Gewalt kann sich negativ auf das betroffene Individuum auswirken, beispielsweise in Gestalt von Entwicklungsverzögerungen, Fehlentwicklungen oder Entwicklungsstillständen.
2. Die Ebene, die das normative Selbstverständnis der Person und den Besitz von Rechten betrifft. Die Verletzung auf dieser Ebene besteht vor allem in sozialer Ausgrenzung und Entrechtung, in deren Folge die betroffene Person ihre Selbstachtung verlieren kann.
3. Die Ebene, die die individuelle und kollektive Lebensweise von Individuen und Gruppen betrifft. Auf dieser Ebene erfolgt die Verletzung der Integrität durch die Verweigerung der Anerkennung von spezifischen Formen der Selbstbestimmung und durch den Entzug von Solidarität.

Dies entspricht durchaus dem, was Menschen mit Behinderungen unter dem Stichwort ‚selbstbestimmt leben‘ hier in Deutschland seit zwanzig Jahren für sich reklamieren: Sie wehren sich gegen ihre Diskriminierung und Nichtanerkennung in der Gesellschaft; viele von ihnen wollen nicht länger in Einrichtungen abgeschoben werden, um dort verwahrt und betreut werden; sie wollen nicht länger pädagogisch, sozial und politisch fremdbestimmt werden. So entstand eine kritisch-emanzipatorisch orientierte soziale und politische Bewegung, deren zentrales Anliegen war, Menschen mit Behinderungen selbst müßten die behinderungsbezogenen Fragestellungen und Themen der Forschung und auch die Behindertenpolitik maßgeblich mitbestimmen. Jakubowicz (2001) spricht explizit von einer ‚Politik der Anerkennung‘, die die Behindertenbewegung und die Disability Studies verfolgen.

Während die bisher skizzierte Annäherung ihre Plausibilität von der Negativseite her entfaltet, kann man spiegelbildlich hierzu drei Interaktionssphären unterscheiden, die ihrerseits den Ermöglichungsrahmen für die Herausbildung bzw. Wahrung personaler Integrität bilden:

1. Emotionale Zuwendung. Diese Interaktionssphäre hat ihren ‚Ort‘ in Vis-a-vis-Beziehungen; in verwirklicht sich eine Moral der Fürsorge, die sich kontextsensibel ausgestaltet und nicht primär an abstrakten und allgemeinen Prinzipien, etwa der Gerechtigkeit, orientiert ist.
2. Rechtliche Anerkennung. Sie ist auf das Recht und die Politik bezogen, die die Anerkennung als Person und als Rechtssubjekt sicherstellen und auf die Grundlagen für eine gerechte politische und soziale Ausgestaltung des Gemeinwesens bildet. Diese Interaktionssphäre ist in Honneths Ethik der Ort, an dem die Position des Liberalismus gewürdigt wird.
3. Solidarische Zuwendung und gemeinsame Orientierung an Werten. Dieser Interaktionsbereich bezieht sich auf solidarische Lebenskontexte, in denen der einzelne Mensch Achtung und Wertschätzung für sein individuelles Sosein und seinen jeweiligen Beitrag zu einem Gemeinwesen erfährt. Hier nimmt Honneth den zentralen Gesichtspunkt der Kommunitaristen auf.

Gerade der letzte Punkt macht aber auch die Gefahr deutlich, Anerkennung an Voraussetzungen zu binden, daran nämlich, ob bestimmte Kriterien für die Anerkennung erfüllt werden oder nicht. Das wäre dann der Fall, wenn ein

Gemeinwesen nur Individuen mit spezifischen Eigenschaften oder Merkmalen anerkennt, etwa solchen, die als ‚positiv‘ oder ‚nützlich‘ erachtet werden. Kulturelle oder ethnische Minderheiten, aber auch Schwerstbehinderte dürften es unter diesen Bedingungen schwer haben, Anerkennung zu erfahren. Bedingte Anerkennung würde, so zeigt sich hier, Andersheit und Differenz auslöschen. Ebenfalls muß im Rahmen einer Anerkennungsethik sicher gestellt werden, daß sie nicht auf symmetrische oder reziproke Beziehungen zwischen als gleich gedachten Subjekten reduziert wird. Anerkennung müßte so gefaßt werden, daß sie auf die klassifikatorische, begriffliche, verstehende, also die ihn als „so und nicht anders“ identifizierende Festlegung des Anderen verzichtet. Anerkennung müßte die Anerkennung des „Nichtidentischen“ sein (Adorno 1997), also eine Anerkennung, die auf herrschaftlichen Zugriff, auf Aneignung, Anpassungsdruck und Unterwerfung verzichtet. Dieser Zugang zur Anerkennung enthält ein Moment der Utopie, verweist er doch auf die Möglichkeit des Miteinander des Verschiedenen. Ein „versöhnter“ Bezug zu anderen Menschen verzichtet auf die begriffliche Identifikation und die Vereinnahmung: „Der versöhnte Zustand annectierte 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“ (Adorno 1997, 192).

Vor diesem Hintergrund macht Gamm auf einen wichtigen Sachverhalt aufmerksam, wenn er schreibt: „Die Schwierigkeit, Prozesse wechselseitigen Anerkennens zu denken liegt darin (...), in den Begriff der Wechselseitigkeit ein Moment aufzunehmen, das den anderen radikal freigibt, das heißt, seine Einzigartigkeit oder sein von mir unendlich unterschiedenes Wesen anerkennt und aus der Wechselseitigkeit der Erwartung entläßt. (...) Man muß ‚Anerkennen‘ als ein gleichsam flottierendes, frei bewegliches, extrem fragiles Medium betrachten, das schon beim Versuch, es in die eigene Reichweite oder Gewalt zu bringen, augenblicklich zerstört wird“ (Gamm 2000, 214). Das Community-Care-Konzept kann vor dem Hintergrund der hier skizzierten Ethik nur gelingen, wenn es die anthropologische Abhängigkeit angemessen würdigt und zugleich einen Beitrag zum Abbau gesellschaftlich hergestellter Abhängigkeit leistet. Ebenso wichtig aber ist es darauf zu achten, daß dieses Konzept keine neuen Ausschlüsse produziert, etwa durch selektive Anerkennung und Solidarität. Ohne Zweifel sind Menschen mit schweren Behinderungen oder starken Verhaltensauffälligkeiten ein Prüfstein für das Konzept und für die Frage, wieviel ‚care‘ wirklich in der ‚Community‘ ist. Deshalb nimmt der hier vorgeschlagene anererkennungsethische Zugang seinen Ausgang von einer radikal gedachten Verantwortung, durch die eine gesellschaftliche Anerkennung erst gestiftet wird. Ob all das überhaupt machbar ist, ist sicherlich genauso eine wichtige Frage wie diejenige, wie die hier skizzierten Ideen praktisch realisiert werden könnten. Skeptische Stimmen werden sicherlich einwenden, diese Ideen seien auf theoretischer Ebene durchaus interessant und ansprechend, gingen aber an den Realitäten vorbei, etwa, weil sie sowohl den Einzelnen mit der ihm auferlegten Verantwortung als auch die ‚Community‘ zu überfordern drohen. Ebenso ernst zu nehmen ist die Befürchtung, daß mit diesem Konzept in Zeiten schrumpfender Sozialbudgets eine Verantwortung der Politik an Gemeinden und Netzwerke weitergereicht wird. Ohne Zweifel handelt es sich hier um ernstzunehmende Einwände. Dennoch sind Gedanken, wie ich sie hier vorgetragen habe, meines Erachtens auch für die Praxis von großer Bedeutung, weil sie zum Nachdenken anregen können und Reflexionsfolien bereit stellen, die Veränderung überhaupt erst denkbar machen.

(\*1) Der Begriff ‚care‘ ist schwer ins Deutsche zu übersetzen. Ich wähle hier die Übersetzung ‚Sorge‘ trotz berechtigter Bedenken, die gegen diesen deutschen Begriff

vorgebracht werden können. In philosophischer Hinsicht ist insbesondere auf die Schlüsselstellung der ‚Sorge‘ in der Philosophie Martin Heideggers hinzuweisen, wie er sie in „Sein und Zeit“ (1979) entwickelt hatte. Ich lehne mich hier an ein Begriffsverständnis an, das Dörner in seinem Buch „Der gute Arzt“ (2001) entwickelt. (\*2) Es ist mir durchaus bewußt, daß Lévinas und Honneth zwei höchst unterschiedliche ethische Ansätze vertreten und daher nicht ohne weiteres miteinander verknüpfbar sind. Tatsächlich verfolge ich hier auch keine simple eklektizistische Strategie. Jedoch halte ich es für ein lohnendes Ziel zu überlegen, wie man die produktiven Impulse und Einsichten von Honneth in eine Ethik aufnehmen kann, die bei einer radikal gedachten Verantwortung für den Anderen ansetzt (vgl. zu dieser Diskussion Schnell 2001, Stinkes 2002, Dederich 2001).

## Literatur

- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. 9. Auflage, Frankfurt 1997
- Brumlik, Micha: Advokatorische Ethik. Zur Legitimation pädagogischer Eingriffe. Bielefeld 1992
- Dederich, Markus: Menschen mit Behinderungen zwischen Ausschluss und Anerkennung. Bad Heilbrunn 2001
- Dörner, Klaus: Der gute Arzt. Lehrbuch der ärztlichen Grundhaltung. Stuttgart/New York 2001
- Gamm, Gerhard: Nicht nichts. Studien zu einer Semantik der Unbestimmtheit. Frankfurt 2000
- Gröschke, Dieter: Leiblichkeit, Interpersonalität und Verantwortung. In: Martin Schnell (Hg.): Pflegewissenschaft und Philosophie. Leiblichkeit, Verantwortung, Gerechtigkeit, Ethik. Interdisziplinäre Studien über den bedürftigen Menschen. Bern, Stuttgart und Wien 2002
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1979
- Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt 1994
- Honneth, Axel: Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung. In: Stäblein, Ruth (Hg.): Glück und Gerechtigkeit. Moral am Ende des 20. Jahrhunderts. Frankfurt 1999
- Honneth, Axel: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt 2000
- Honneth, Axel: Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt 2003
- Jakubowicz, Andrew/Mee Kosha, Helen: Disability Studies dis/engages with multicultural studies. Konferenzbeitrag vom 16. Februar 2001. ([Link zur Seite](#))
- Lévinas, Emmanuel: Ethik und Unendliches. Wien 1992
- Lévinas, Emmanuel: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München und Wien 1995
- Margalit, Avishai: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Frankfurt 1999
- Mertens, Karl: Verletzlichkeit des Leibes und Ansprüche der Natur. In: Bernhard Waldenfels/Iris Därmann (Hg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik. München 1998
- Schnell, Martin W.: Zugänge zur Gerechtigkeit. Diesseits von Liberalismus und Kommunitarismus. München 2001
- Spaemann, Robert: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘. Stuttgart 1996
- Stinkes, Ursula: Selbstbestimmung – Vorüberlegungen zur Kritik einer modernen Idee. In: Bundschuh, Konrad (Hg.): Wahrnehmen, Verstehen, Handeln. Perspektiven für die Sonder- und Heilpädagogik im 21. Jahrhundert. Bad Heilbrunn 2000
- Stinkes, Ursula: Zur schwierigen Frage nach der Anerkennung. – Fürsorge oder Solidarität für Menschen mit Behinderungen? In: Johannes Greving/Dieter Gröschke (Hg.): Das Sisyphos-Prinzip – Gesellschaftsanalytische und sozialpolitische Reflexionen in der Heilpädagogik. Bad Heilbrunn 2002
- Taylor, Charles: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt 1993
- Waldenfels, Bernhard: Einführung. Ethik vom Anderen her. In: Bernhard Waldenfels/Iris Därmann (Hg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik. München 1998a
- Waldenfels, Bernhard: Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Ethik. In:

Waldenfels, Bernhard / Därmann, Iris (Hg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik. München 1998b