

Anerkennungsbegriff und Inklusionsdiskurs. Behinderung als Herausforderung für die Sozialethik

⇒ 1 Einleitung

Der Diskurs um das Konzept bzw. um den Begriff der Inklusion vollzieht sich in eigentümlichen Schüben und in einer erstaunlichen Ungleichzeitigkeit: Während Inklusion im weiten Bereich der so genannten Behindertenarbeit und -politik im vergangenen Jahrzehnt zum selbstverständlichen Orientierungspunkt und zum zentralen normativen Motiv geworden ist, hat sich im Bildungsbereich, in dem sich Behindertenpolitik und Bildungspolitik gewissermaßen „treffen“, eine scharfe Debatte insbesondere über die gemeinsame Beschulung von Kindern mit und ohne Beeinträchtigung entwickelt (vgl. für die Schärfe, mit der die Diskussion bisweilen geführt wird, etwa Geyer 2014). Und außerhalb jener Bereiche der Politik sowie der gesellschaftlichen und ethischen Reflexion, die sich mit dem Phänomen „Behinderung“ befasst, ist oft kaum eine Vorstellung davon vorhanden, was unter Inklusion (im Unterschied etwa zu Integration) zu verstehen ist.

Vor allem mit dem Gesetz zu dem Übereinkommen der Vereinten Nationen vom 13. Dezember 2006 über die Rechte von Menschen mit

Behinderungen sowie zu dem Fakultativprotokoll vom 13. Dezember 2006 zum Übereinkommen der Vereinten Nationen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen vom 21. Dezember 2008¹ wurde ein sowohl behinderten- als auch gesellschaftspolitischer Paradigmawechsel ermöglicht, der – grob gesprochen – von einer integrierenden Politik der Fürsorge, die Defizite von Menschen mit Behinderung ausgleichen soll, zu

Christian Spieß, geb. 1970, Prof. Dr. theol., Studium der Theologie, Philosophie und Religionspädagogik, Professor für Theologische Ethik an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin (KHSB) und Mitglied des Berliner Instituts für christliche Ethik und Politik (ICEP). Veröffentlichungen: Terrorismus als Folge verweigerter Anerkennung? Rache als Reaktion auf kollektive Missachtungserfahrungen am Beispiel des Nordirlandkonflikts, in: Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hg.), Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen, Paderborn: Schöningh 2010 (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt Bd. 3), 47-66; (Hg.) Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik (FS Anzenbacher), Paderborn: Schöningh 2010.

(1) Bundesgesetzblatt Jahrgang 2008 Teil II Nr. 35, Bonn, 31. Dezember 2008.

einer inkludierenden Politik der Autonomie, die intendiert, dass eine Gesellschaft bzw. ein politisches Gemeinwesen so zu gestalten ist, dass Menschen mit Beeinträchtigung selbstbestimmt und soweit irgend möglich ohne Behinderung von außen gut leben können, führte. Aus der Perspektive einer Sozialethik der Anerkennung geht es um die soziale Wertschätzung von Personen oder auch gesellschaftlicher Gruppen, die sich durch körperliche oder kognitive Beeinträchtigungen auszeichnen. Freilich nimmt die Anerkennung dieser Personen nicht die Form des gütigen Mitleids oder der fürsorglichen Zuwendung an, sondern es geht um die Anerkennung der Autonomie, der Lebensform, der Teilhabeansprüche und nicht zuletzt der Leistung von Menschen mit Behinderungen. Deshalb intendiert Anerkennung nicht mehr Integration im Sinne der Schaffung und Einhegung von Parallelwelten („Sonderschulen“, „Behindertenwerkstätten“ etc.), sondern Inklusion im Sinne der Einbeziehung von Menschen jeglicher Lebensform in gesellschaftliche Interaktionsprozesse. Im Folgenden wird eine anerkennungsethische Perspektive auf den Übergang zur Inklusion als zentrales gesellschaftspolitisches Projekt der Gegenwart entwickelt.

⇒ 2 Inklusion als neues gesellschaftspolitisches Paradigma

Die Entwicklung zum Inklusionsparadigma hat sich in mehreren Schritten vollzogen, und zwar nicht in strenger Kontinuität auf das Ziel der Inklusion zu, sondern auch in Umwegen und Brüchen. So stehen das Gesetz und die Konvention in einer Entwicklungslinie, die in Deutschland etwa bis in die 1970er Jahre zurückreicht (vgl. Bösl 2009). Willy Brandt kündigte in seiner Regierungserklärung vom 28. Oktober 1969 an, dass die Bundesregierung „um verstärkte Maßnahmen bemüht sein [wird], die den Benachteiligten und Behinderten in Beruf und Gesellschaft, wo immer dies möglich ist, Chancen eröffnen“². Verknüpft wurde dies ausdrücklich mit dem Motiv der „Demokratisierung“ („Wir wollen mehr Demokratie wagen...“) sowie mit einer Orientierung am – als Verbesserung der Lebensqualität verstandenen – Motiv der „Humanisierung“, wie es Walter Arendt, der Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung jener Zeit (1969 bis 1976), formulierte: „Die Qualität des Lebens für die Behinderten in unserer Gesellschaft ist ein Spiegel der Qualität der Gesellschaft.“ (Arendt 1974, 20)

(2) Regierungserklärung des Bundeskanzlers Willy Brandt vom 28. Oktober 1969, Download unter: http://www.hdg.de/lemo/html/dokumente/KontinuitaetUndWandel_erklaerungBrandtRegierungserklaerung1969/index.html.

Freilich wurde zunächst ein Fürsorgesystem etabliert und ausgebaut, das Menschen mit Behinderung überwiegend separierte, indem es für sie eine – wohlwollend fürsorgliche – Sonderbehandlung vorsah. Wie die Formulierung von Arendt zeigt, zeichnete sich aber bereits auch eine Tendenz ab, „Behindertenpolitik nicht mehr am Individuum, sondern gezielt an der Gesellschaft und ihren Bedingungen“ (Bösl 2010, 9) anzusetzen.

Aber nicht nur diachron, sondern auch synchron wird der Ausdruck Inklusion disparat verwendet – und in den ethischen Diskursen spielt der Inklusionsbegriff bisher in der Regel weder eine herausragende Rolle noch ist er eindeutig einer ethischen Theorie zuzuordnen. Ausgeprägte Debatten über Inklusion, in denen auch ethische Überlegungen eine Rolle spielen, gibt es beispielsweise im Bereich der Erziehungswissenschaft (vgl. beispielsweise Hinz 2010) sowie im Bereich der Heilpädagogik (vgl. Hinz/Körner/Niehoff 2012) bzw. der wissenschaftlichen Reflexion der Arbeit mit Menschen mit Beeinträchtigung (vgl. Rödler/Dederich/Greving/Mürner 2006; Dederich 2001); dabei kommt heute die UN-Behindertenrechtskonvention stets prominent ins Spiel (vgl. beispielsweise Poscher/Rux/Langer 2008) und es geht selbstverständlich sowohl um körperliche als auch um kognitive Beeinträchtigungen (vgl. Theunissen/Schirbort 2005).

Grundsätzlich müssen – auch im Hinblick auf die genannten Debatten – recht verschiedene Verwendungsweisen der Inklusionsterminologie unterschieden werden. Zu den verbreitetsten gehört die Verwendung in einem allgemeineren Sinne im Kontext der Erörterung von sozialer Ungleichheit. Hier wird das Begriffspaar Inklusion/Exklusion verwendet, um die Dynamik von Milieuentwicklungsprozessen zu beschreiben. Unterschiedliche Zugänge von Angehörigen verschiedener Milieus – beispielsweise zu Bildungsangeboten, Medienbeteiligung, zum Erwerbsarbeitsmarkt oder zu politischer Partizipation – als Ausdruck von sozialer Ungleichheit können mit Hilfe der Inklusionsterminologie präziser beschrieben werden als beispielsweise allein mit der Armutsterminologie – wobei ein differenzierter Armutsbegriff selbstverständlich die Inklusions-/Exklusionsthematik implizieren kann (vgl. beispielhaft Huster/Beockh/Mogge-Grothjahn 2012). Eine wichtige Entwicklungslinie für den Gebrauch der Inklusions-/Exklusionsterminologie führt zurück in die französische Sozialtheorie, die von Emile Durkheims Solidaritätsbegriff bis zu Pierre Bourdieus Theorie sozialer Ungleichheit starke Bezüge zur Inklusions-/Exklusionssemantik aufweist (vgl. Stichweh 2007). Eine weitere verbreitete Verwendungsweise ist die systemtheoretische, die an sozialwissenschaftliche Systemtheorien etwa Talcott Parsons' oder (gegenwärtig ganz überwiegend) Ni-

klas Luhmanns anschließt. Diese zuletzt genannte Verwendung setzt bekanntlich eine bestimmte Theorie sozialer Systeme und ihrer Funktionsweise sowie personaler Umwelten voraus (vgl. Stichweh 1997), wozu unter anderem die Vorstellung gehört, dass Personen zur Umwelt von Sozialsystemen gehören „und von diesen in verschiedener Weise kommunikativ einbezogen werden können“ (Stichweh 2007, 113). Im Hinblick auf die – augenblicklich populäre – systemtheoretische Verwendung des Inklusionsbegriffs im Kontext von Theorien sozialer Dienste (Soziale Arbeit, Sozialpädagogik, Behindertenarbeit, Heilpädagogik etc.) ist zu allererst zu klären, ob soziale Dienste als soziales System im Sinne der soziologischen Systemtheorie zu verstehen sind (vgl. Merten 2007 und ferner Merten 2000). Sofern dies bejaht werden kann, müsste im zweiten Schritt geklärt werden, in welches Teilsystem „inkludiert“ werden soll – und warum gerade in dieses, nicht aber in ein anderes; denn auch in das separierende Fürsorgesystem kann ja, wenn es denn ein System im Sinne der soziologischen Systemtheorie ist, inkludiert werden. Welchen Beitrag zur qualitativen Unterscheidung von Integration im herkömmlichen Sinne und Inklusion im Sinne beispielsweise der UN-Behindertenrechtskonvention wäre die soziologische Systemtheorie dann in dieser Hinsicht zu leisten in der Lage? Dabei ist auch zu beachten, dass, eben *weil* von einem relativ festgelegten und voraussetzungsreichen Theoriedesign ausgegangen wird, nur solche Diskussionsbeiträge zur systemtheoretischen Verwendungsweise der Inklusionsterminologie „passen“, die sich präzise und konsequent an das soziologisch-systemtheoretische Theoriedesign halten (vgl. dazu Bohmeyer 2009). Für die UN-Behindertenrechtskonvention und viele der Stellungnahmen zur Konvention trifft das ganz zweifellos *nicht* zu. Deshalb erscheint die systemtheoretische Verwendungsweise des Inklusionsbegriffs im Zusammenhang mit der Interpretation der UN-Übereinkunft und des damit einhergehenden Paradigmawechsels von der Integration zur Inklusion nur begrenzt hilfreich.

Der Hinweis auf die unterschiedlichen Verwendungsweisen (vgl. Eckstein/Filipovic/Oostenryck 2007; Wittig-Koppe/Bremer/Hansen 2010) sollte deutlich machen, dass sich das Spektrum der theoretischen Grundlagen der Verwendung des Inklusionsbegriffs als außerordentlich disparat erweist. Um dem Begriff aus ethischer Sicht – nicht nur im Sinne des Warnens vor Moral – dennoch etwas näher zu kommen, sollen nun Überlegungen zu möglichen normativen Zugangsweisen zum Thema Inklusion folgen.

⇒ 3 Inklusion als Herausforderung für die Ethiken verschiedener Traditionen

Auf den ersten Blick stellt sich die Frage, ob und inwieweit die Inklusion von Menschen mit Behinderung aus ethischer Sicht überhaupt sinnvoll zu verstehen ist, scheint die ethische Tradition doch zum großen Teil ratlos vor dem Phänomen der Behinderung zu stehen (vgl. umfassend dazu die Beiträge bei Kittay/Carlson 2010). Mehrere der wichtigsten ethischen Theorien der Gegenwart tendieren jedenfalls ausdrücklich und eindeutig zur systematisch begründeten *Exklusion* von Menschen mit Beeinträchtigung.

Martha Nussbaum, die mit dem maßgeblich von ihr entwickelten *capabilities approach* eine der einflussreichsten Theorien im sozialetischen Diskurs der Gegenwart platzieren konnte, spricht – auf der Grundlage einer so umfassenden wie präzisen Bestimmung der Kriterien eines guten und der Voraussetzungen eines gelingenden menschlichen Lebens – schwerstbehinderten Menschen sogar das Menschsein ab. Im Hinblick auf „Fälle“ von Behinderungen, in denen Menschen eine physische oder psychische Konstitution aufweisen, die ihnen die Realisierung von Grundfähigkeiten (*capabilities*) unmöglich macht, unabhängig von der Hilfe und Unterstützung, die zur Verfügung steht, hält Nussbaum verblüffend eindeutig fest: Bestimmte „schwerstbehinderte Kinder [sind] keine menschlichen Wesen [...], auch wenn sie von menschlichen Eltern abstammen“ (Nussbaum 1999, 199). Dies gilt etwa „bei einem umfassenden und totalen Ausfall sensorischer Fähigkeiten“, „dem völligen Fehlen von Bewusstsein oder Denkvermögen“ oder der Unfähigkeit, „andere Menschen zu erkennen und mit ihnen in Kontakt zu treten“ (ebd.). „Dies sagt selbstverständlich nichts darüber aus, was wir ihnen moralisch schuldig sind, es trennt lediglich unsere Frage von den moralischen Fragen nach den Menschen“ (ebd.). Gelegentlich scheint Nussbaum sogar die Auffassung zu vertreten, dass bereits „bei einem Leben, dem eine dieser Fähigkeiten fehlt, ernsthaft bezweifelt werden kann, ob es ein wirklich menschliches ist“ (Nussbaum 1999, 58). Hintergrund für diese Aussagen dürfte die Argumentation sein, dass menschliche Grundfähigkeiten die Eigenschaft aufweisen, dass sie menschliches Leben kennzeichnen und konstituieren. Das eigentliche Problem scheint zu sein, dass Nussbaum *allgemeine* Aussagen („im Allgemeinen haben Menschen bestimmte kognitive Fähigkeiten, bestimmte Sinne, ein gewisses Sozialverhalten etc.“) auf *Individuen* bezieht. Das wird deutlich, wenn sie – umgekehrt – ein individuelles Schicksal verallgemeinert: Zwar sei es eine „offene Frage, welche Art von Unfällen oder

Behinderungen, die Menschen [...] zustoßen können, uns zu dem Schluß gelangen lassen, daß ihre Lebensform nicht mehr eine menschliche ist“; aber „wir können mit Sicherheit sagen“, dass wir „eine Gesellschaft“, deren Mitgliedern Sinneswahrnehmung, Vorstellungsvermögen und Denkvermögen „gänzlich fremd wäre“, nicht als „menschliche Gesellschaft“ bezeichnen würden, „wie immer sie auch aussähe“ (Nussbaum 1999, 52). Auf der Grundlage dieser an und für sich kuriosen Argumentation würden wir heute in Gesellschaften mit einer Vielzahl nicht-menschlicher Wesen leben, die wir natürlich auch – moralisch und politisch – als nicht-menschliche Wesen behandeln müssten (vgl. Müller 2005a; 2005b). Auch eine weniger restriktive Interpretation des *capabilities approach* sieht mit Empfindungsunfähigkeit, dem Fehlen kognitiver Fähigkeiten sowie der Unfähigkeit, soziale Beziehungen auszubilden und zu erhalten, noch drei Ausschlusskriterien vor – und ändert nur quantitativ, nicht aber qualitativ etwas an der offenkundigen systematischen (d. h. mit theoretischen Argumenten des *capabilities approach* begründeten) Diskriminierung von Menschen mit Beeinträchtigungen, die, wenn überhaupt, nur eingeschränkt unter dem rechtlich-politischen Schutz der Menschenrechte und dem moralischen Schutz der Menschenwürde stehen, und die, „wenn überhaupt, Normträger zweiter Klasse“ sind (Müller 2004, 38). Es sind offenbar andere moralische Motive, nicht Menschenrechte und Menschenwürde, die darüber entscheiden, welche Behandlung wir „solchen Individuen“ schulden, die niemals jene Grundfähigkeiten erreichen werden, die ein „menschliches Leben“ ermöglichen. Immerhin folgt daraus nicht (da urteilt Nussbaum wiederum gütig), dass wir solche Individuen einfach misshandeln dürfen: „It certainly does not follow that we would be licensed to treat such individuals harshly“ (Nussbaum 1992, 228).

Vor einigen Jahren hat Nussbaum ihre Position zum normativen Status von Menschen mit Beeinträchtigungen erheblich revidiert. Sie verbindet – nicht ohne Chuzpe – diese Revision mit einer neuerlichen intensiven und ausgedehnten Kritik an der Theorie des Gesellschaftsvertrags (vgl. bereits Nussbaum 2003), die gravierende Defizite im Hinblick auf Menschen mit Beeinträchtigungen aufweise (Nussbaum 2006, 96-154; 2010a, 138-217). Nussbaum bestreitet nicht, dass Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit als Fairness* (Rawls 1975; 2003) in hervorragender Weise geeignet ist, die geläufigsten Themen der politischen Gerechtigkeit zu bearbeiten, nämlich ökonomische Gerechtigkeit, Gerechtigkeit zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen bzw. Konfessionen, unterschiedlicher Rassen bzw. Ethnien sowie verschiedener Klassen bzw. sozialen Schichtungen sowie sogar –

wenn auch nach Nussbaums Auffassung nicht vollständig überzeugend – Gerechtigkeit für Frauen und Gerechtigkeit in der Familie (Nussbaum 2010b, 77). Dagegen habe bereits Rawls selbst vier Bereiche identifiziert, in denen seine Theorie gravierende Defizite aufweist, nämlich Gerechtigkeit zwischen Generationen, transnationale bzw. globale Gerechtigkeit, Gerechtigkeit für nicht-menschliche Tiere (wobei Rawls im Unterschied zu Nussbaum in diesem Fall nicht von „Gerechtigkeit“ sprechen würde) sowie eben die gerechte Behandlung von Menschen mit Beeinträchtigungen.

Tatsächlich schließt John Rawls Menschen mit Behinderung aus seiner *Theorie der Gerechtigkeit als Fairness* aus, und zwar nicht nur implizit, sondern ausdrücklich. Zwar fordert er in dieser Theorie bekanntlich im ersten Gerechtigkeitsgrundsatz für jede Person „ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten“ und nennt im Differenzprinzip für die Legitimität sozialer und ökonomischer Grundfreiheiten zwei Kriterien: „erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die unter Bedingungen fairer Chancengleichheit allen offenstehen; und zweitens müssen sie den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil bringen“ (Rawls 2003, 78). Allerdings gelten diese Gerechtigkeitsprinzipien nur für „ein Leben lang normal und voll kooperierende Mitglieder der Gesellschaft“, also ausdrücklich nicht für Personen, die dauerhaft nicht die „unerlässliche Mindestleistung“ erbringen, um ihre „gesellschaftliche Funktion zu erfüllen“ (Rawls 2003, 269). Allenfalls grundsätzlich voll funktionsfähige „Bürger“, die „vorübergehend – eine gewisse Zeitlang – die Mindestfähigkeiten unterschreiten, die gegeben sein müssen, um als normale und voll kooperierende Mitglieder der Gesellschaft zu gelten“ (Rawls 2003, 264), haben Anspruch auf eine „Art der Fürsorge, die notwendig [ist], um faire Chancengleichheit und unsere Fähigkeit zur Ausnutzung unserer Grundrechte und -freiheiten zu garantieren“ (Rawls 2003, 268). Menschen mit Behinderung und dauerhaft kranke Menschen sind als solche ausdrücklich nicht Subjekte der *Theorie der Gerechtigkeit als Fairness*. Zwar „entspricht es dem Common sense, daß wir gegenüber allen Menschen in der Pflicht stehen, einerlei, wie schlimm sie behindert sind“ (Rawls 2003, 270 Anm. 59³); eine Möglichkeit, Menschen mit ihren „schlimmen Behinderungen“ *gerechtigkeitstheoretisch* zu berücksichtigen, sieht Rawls aber nicht: „Ich weiß nicht, inwieweit es gelingen kann, die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß so zu erweitern, daß sie auch die ext-

(3) Im Original (Rawls 2001, 176): „I take it as obvious, and accepted by common sense, that we have a duty towards all human beings, however severely handicapped.“

remeren Arten von Fällen in den Griff bekommt.“ (ebd.) Im Fall einer wohlwollenden Interpretation ist die *Theorie der Gerechtigkeit als Fairness* von John Rawls also für ethische Überlegungen zum Inklusionsbegriff irrelevant, im Fall einer kritischen Interpretation stellt sie den Inbegriff einer Konzeption der Exklusion „nicht voll funktionsfähiger“ Menschen dar.

Erstaunlicher Weise steckt Peter Singer für seine präferenzutilitaristische Konzeption weit mehr Kritik ein als Nussbaum und Rawls (und andere, für die chronische Krankheiten und Abhängigkeiten, Behinderungen oder Störungen der Lebensfähigkeit von Menschen erst gar kein Thema sind). Er entwickelt (vgl. Singer 1994) eine Personkonzeption, die Menschen, die in einem bestimmten Umfang kognitiv beeinträchtigt sind, nicht einschließt. Ethische Standards, die für Personen gelten, müssen folglich nicht für Menschen mit den entsprechenden kognitiven Beeinträchtigungen gelten. Singer kritisiert, dass bestimmte Motive etablierter und verbreiteter ethischer Traditionen (Heiligkeit des Lebens, allgemeine Menschenwürde) auch auf Menschen mit Beeinträchtigungen bezogen werden. So wird ein unbedingtes Lebensrecht für Menschen mit Beeinträchtigungen reklamiert, unabhängig davon, ob diese Menschen die Präferenz haben zu leben (oder ob man ihnen nicht besser ein Leben mit viel Leid ersparen sollte), bzw. unabhängig davon, welche Präferenzen diese Menschen überhaupt ausbilden können (vgl. Kuhse/Singer 1993). Die Konzeption zielt auf eine aktualistische, auf die *tatsächlich* entwickelten Präferenzen bezogene Bilanzierung von Präferenzen. Sie gewinnt damit eine antispeziesistische Spitze (vgl. Singer 2010), die – sozusagen auf der Rückseite der Auflösung eines allgemeinen, vom Personenstatus unabhängigen Lebensrechts der Menschen – eine systematische Aufwertung von Tieren ermöglicht (vgl. Singer 2009). Dass Singers Thesen – etwa bei Auftritten in Deutschland, die häufig massiv gestört wurden, aber auch im wissenschaftlichen Diskurs⁴ – in einer

(4) So wird in dem Band *Anerkennung und Gerechtigkeit in Heilpädagogik, Pflegewissenschaft und Medizin. Auf dem Weg zu einer nichtexklusiven Ethik* (Dederich/Schnell 2011) Singers Ethik nicht nur als Inbegriff einer exklusiven Ethik vorgestellt, sondern auch als Ethik, der „die Philosophie“ und „die Wissenschaften der Heilberufe“ geschlossen gegenüberzustehen scheinen: „Die von Peter Singer [...] und seinem Umfeld [...] vertretene Bioethik ist bekanntlich eine exklusive, d. h. ausschließende Ethik. Sie fragen nach ‚Wert‘ und ‚Unwert‘ des Lebens. [...] Die Logik dieser Denkweise, die vor Jahren schon von der Philosophie als äußerst problematisch und unhaltbar klassifiziert wurde [...], führt aus Sicht der Wissenschaften der Heilberufe zu der problematischen Konsequenz, dass Menschen aus dem Schutzbereich von Achtung und Würde ausgeschlossen werden.“ (ebd. 8) Irritierend ist hier nicht nur der suggestive Duktus, sondern auch die verblüffende Frivolität,

Gesellschaft, in der etwa im Fall einer im Rahmen der Pränataldiagnostik festgestellten möglichen Behinderung des Kindes ein Schwangerschaftsabbruch weithin für selbstverständlich legitim gehalten wird und in der auch die Ausweitung der Sterbehilfe samt Suizidbeihilfe zunehmend Zustimmung zu finden scheint, mag verwundern. Dass indes diese Variante des Utilitarismus keineswegs die einzige Ethik mit exkludierender Tendenz ist, sollte mit Blick auf Nussbaums *capabilities approach* und Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit als Fairness* deutlich geworden sein.

Dabei wird hier selbstverständlich nicht bestritten, dass Rawls wie Nussbaum wie Singer nachvollziehbare Argumente und gute Gründe für ihre Auffassungen vortragen – gemeinsam ist ihnen aber, dass sie nicht inklusiv argumentieren, sondern gerade an den Stellen, an denen die menschliche Existenz, die menschliche Lebensform besonders prekär, fragil und vulnerabel ist, Ausschlussentscheidungen in ihre ethischen Theorien einziehen: bei Singer durch den Ausschluss vom Personsein, bei Nussbaum durch den Ausschluss vom Menschsein, bei Rawls durch den Ausschluss aus der Reichweite der Theorie der Gerechtigkeit. Auch, dass – buchstäblich jenseits der Ausschlusskriterien der jeweiligen Theorie – irgendwie unter den Menschen vorhandene moralische Selbstverständlichkeiten oder supererogatorische, moralisch inspirierte Gewohnheiten dafür sorgen, dass die zuerst systematisch marginalisierten Menschen dann faktisch doch nicht grob misshandelt werden (müssen), ist eine Gemeinsamkeit der drei ethischen Theorien. Wie aber kann angesichts dieses ernüchternden Befunds überhaupt ein ethischer Zugriff auf die Inklusionsthematik gelingen?

⇒ 4 Erfordernisse einer inklusiven Sozialethik

Dieser ethische Zugriff auf die Inklusionsthematik orientiert sich zunächst an der veränderten Fragestellung, die mit dem Wandel von Integration zu Inklusion gegeben ist: Es geht nicht mehr um die Frage, wie einzelne Personen mit bestimmten Eigenschaften – mit „Be-

mit der die Pluralität moderner wissenschaftlicher Diskurse unterlaufen wird, wenn von „der Philosophie“ die Rede ist – als ob der Utilitarismus keine Philosophie wäre und als ob „die Philosophie“ eine ethische Theorie, noch dazu eine der bedeutendsten und einflussreichsten ethisch-theoretischen Traditionen der Geistesgeschichte, „als unhaltbar klassifizieren“ könnte. Wenn dies für „die Wissenschaften der Heilberufe“ (durch welches Zentralorgan auch immer sie vertreten sein mögen) der Fall sein sollte, fiel der Vorwurf des Ausschließens auf diese selbst zurück und sie würden sich selbst dem Vorwurf aussetzen, exklusive normative Theorien zu sein.

hinderungen“, mit „auffälligem Verhalten“ etc. – in ein vorgegebenes gesellschaftliches System integriert werden können, sondern um die Frage, wie die gesellschaftlichen Voraussetzungen so verändert werden können, dass Menschen mit ihren je unterschiedlichen Konstitutionen gut in dieser Gesellschaft leben können. Das impliziert, dass nicht mehr ein mehr oder weniger separates (und insofern separiertes) Fürsorgesystem sich der „betroffenen Personen“ annimmt, sondern dass es in der Gesellschaft Lebensräume für Menschen mit unterschiedlichen Eigenschaften gibt, dass Zugangschancen verbessert und Barrieren abgebaut werden. Der wesentliche Unterschied zwischen Integration und Inklusion besteht „darin, dass Integration das Einbeziehen von etwas Außenstehendem in ein Bestehendes meint, das erst durch dieses Außenstehende zu einem einheitlichen Größeren und Ganzen verschmilzt. Inklusion dagegen steht – hier wird die ursprüngliche Herkunft aus der Mineralogie deutlich – für das Einschließen eines anderen (,fremden‘) Materials, das im Unterschied zum Prozess der Integration nicht mit dem Größeren zu einer neuen einheitlichen Ganzheit amalgamiert und verschmilzt, sondern in seiner Eigenart als Anderes bestehen bleibt und dennoch konstitutiver Teil des Ganzen wird“ (Lob-Hüdepohl/Kurzke-Maasmeier 2010, 59). Das bedeutet insbesondere eine Veränderung der bestehenden Gesellschaft in zwei Hinsichten: Zum einen *muss* sie sich – als Voraussetzung von Inklusion – so verändern, dass alle Menschen die Möglichkeit haben, in ihrer Unterschiedlichkeit zu leben; zum anderen *wird* sie sich – als Folge von Inklusion – verändern, weil sie durch die unterschiedlichen Lebensformen, Perspektiven, Erwartungen etc. auch jener Menschen geprägt wird, die bisher in besonderer Weise unter einem Normalisierungsdruck stehen.

Zunächst kommt hier das Motiv des Respekts vor der Autonomie auch der Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung ins Spiel: *Autonomie* begründet das Leitbild der Inklusion als „menschenrechtsbasiertes Paradigma“ (Lob-Hüdepohl/Kurzke-Maasmeier 2010, 58). Dass Menschen, deren Selbstbestimmungsfähigkeiten prekär sind, bevormundet und dass ihre Spielräume selbstbestimmter Lebensführung beschnitten werden, ist aus ethischer Sicht ein Verstoß gegen die grundlegende Forderung neuzeitlicher Ethik und des Menschenrechtsethos überhaupt. Dabei darf natürlich nicht in Abrede gestellt werden, dass die Interaktion mit Menschen, die in weit überdurchschnittlichem Ausmaß in dauerhafter Abhängigkeit von anderen Menschen leben und in gewisser Weise auch auf die Unterstützung durch andere angewiesen sind, häufig (wenn nicht sogar ständig) in der Spannung von Unterstützung und Autonomie steht, und zwar auch

dann, wenn diese Interaktion als *Assistenz* interpretiert wird. Der Stellenwert der Autonomie wird aber in einer grundsätzlichen Weise besonders hoch angesetzt, wenn Menschen ihre eigenen Belange in einem denkbar weiten Umfang regeln können und regeln sollen, und nicht etwa wegen einer Beeinträchtigung die Führung eines eigenen Kontos oder eines selbständigen Haushaltes faktisch unterbunden wird, weil von vornherein angenommen wird, dass sie dies „nicht können“. Das betrifft auch die Rolle von Menschen als Bürgerinnen und Bürger einer Demokratie: Aktive Beteiligung an demokratischen Prozessen auf verschiedenen Ebenen kann ein zentrales Element autonomen Lebens und gesellschaftlicher Teilhabe sein, und zwar auch, weil dadurch die Bedürfnisse von Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen ausgeglichener berücksichtigt werden können. Projekte des *Community organizing* haben hier beispielhaften Charakter (Baldas 2010), geht es dabei doch um die Inklusion von permanent marginalisierten Personen und Gruppen in die gesellschaftlichen Dynamiken und meinungsbildenden Prozesse in einem bestimmten Teil der Gesellschaft (Penta/Schraml 2009). Es ist insofern aus ethischer Sicht die Aufgabe inkludierender Interaktion, die menschenrechtlich formal gesicherten Spielräume selbstbestimmten Lebens tatsächlich realisieren zu helfen – was freilich eine gesellschaftliche Struktur voraussetzt, die dies ermöglicht und fördert. Dieses vorrangige Bekenntnis zur Autonomie und zum Menschenrechtsethos muss allerdings nicht dazu führen, dass der Gesichtspunkt der *Fürsorge* vollständig verschwindet. Er kann vielmehr weiterhin berücksichtigt werden, wenn das ethische Gesamtkonzept – bei Beibehaltung des Vorrangs der Autonomie – um andere Motive erweitert wird. Mit anderen Worten – und auch im Rückblick auf die kurzen Überlegungen zu Rawls: Motive wie jenes der Autonomie, das einer liberalen Ethik entstammt, sind unverzichtbare, notwendige Bestandteile einer Ethik der Inklusion; aber sie reichen nicht hin, sondern bedürfen im Horizont der Inklusionsidee der Ergänzung. Ähnliches gilt für das Motiv der *Befähigung*. Wie oben bereits angedeutet, bezieht sich dieses Motiv heute in der sozialetischen Literatur in der Regel auf die vor allem von Martha Nussbaum entwickelte normative Idee der Realisierung menschlicher Grundfähigkeiten, die mutmaßlich eine besondere Bedeutung für ein „gutes Leben“ haben und die selbstverständlich, ungeachtet der oben rekonstruierten Defizite des Befähigungsansatzes, wichtige Aspekte zu einer Ethik der Inklusion beitragen können (vgl. Winkler 2007; ferner Winkler 2006). Es geht dabei um die strukturellen Voraussetzungen, aber auch um die verfügbare Assistenz, die in einem politischen Gemeinwesen aus den normativen Gründen der

Gerechtigkeit gegeben sein müssen, damit ein menschenwürdiges Leben realisiert werden kann. Nach Maßgabe der Autonomie kann es nur um *Grundfähigkeiten* gehen, die Menschen selbstbestimmt in der einen oder anderen Weise realisieren *können* oder auch nicht; es kann aber nicht um *Funktionen* gehen, die Menschen realisieren *müssen*, wenn ihnen die Gesellschaft die entsprechenden Voraussetzungen bereitstellt (jedenfalls nicht, wenn es sich um erwachsene Menschen handelt, während man im Hinblick auf minderjährige Personen die Sanktionierung der Schulpflicht als zentralen Bestandteil der Bildung nicht ohne weiteres ablehnen wird). Als inklusionsethisches Motiv, das Autonomie *ergänzt* (nicht: ersetzt), geht es dabei um *Befähigung zu selbstbestimmtem Leben*. Dies vorausgesetzt, kann auch der Fürsorge-Gesichtspunkt erneut ins Spiel gebracht werden: Abhängigkeiten in unterschiedlichem Ausmaß dürfen nicht geleugnet werden – Abhängigkeiten freilich, die nicht eine bestimmte Personengruppe kennzeichnen, sondern Kennzeichen des menschlichen Lebens im Allgemeinen sind, wenn auch von Person zu Person, von Lebensform zu Lebensform, von Lebensphase zu Lebensphase in unterschiedlicher Intensität.

Aber, das sollte bereits oben deutlich geworden sein, Probleme, die mit dem Motiv der Befähigung einhergehen, dürfen nicht unterschlagen werden (vgl. u. a. Otto/Ziegler 2010): Disqualifiziert nicht – auch wenn dies nicht intendiert ist – jede Konzeption des guten Lebens, so vage sie auch sein mag, Menschen, die von dieser Konzeption abweichen, weil bestimmte Fähigkeiten als besonders wichtig für ein gutes menschliches Leben vorgestellt werden? Bedeutet also die Definition von „Lebensqualität“ anhand von Fähigkeiten nicht zwangsläufig, dass Lebensformen mit geringeren Fähigkeiten als Lebensformen von geringerer Lebensqualität interpretiert werden? Mündet eine Strategie der Befähigung – auch wenn die Entscheidung über die Realisierung von Grundfähigkeiten dem einzelnen Menschen überlassen bleibt – nicht nolens volens in Bevormundung, weil eine bestimmte Lebensform als „gut“ deklariert wird und Menschen mit dieser vorgegebenen Vorstellung des „Guten“ konfrontiert werden? Eignet dem Befähigungsmotiv damit nicht letztlich eher ein exkludierendes denn ein inkludierendes Moment?

Das Motiv der *Anerkennung* bringt einen entscheidend weiterführenden Aspekt in die Überlegungen zu einer inklusiven Ethik. Anerkennung bezieht sich dabei vor allem darauf, dass in einer Gesellschaft Personen, die unterschiedliche Lebensformen realisieren (können), sozialer Wert beigemessen wird. Diese Anerkennung kann grundsätzlich auf verschiedenen Ebenen realisiert werden, nämlich auf einer

Ebene affektiver Bindung, der Liebe oder Freundschaft von Person zu Person, auf der Ebene des positiven Rechts und einer effektiven egalitären Rechtsdurchsetzung sowie auf der Ebene gesellschaftlicher Interaktion als soziale Wertschätzung. Über die Motive der Autonomie und der Befähigung hinaus betont das Anerkennungsmotiv vor allem diese soziale Wertschätzung als wichtigen inklusionsrelevanten Aspekt: Unterschiedliche Lebensformen sollen *als solche*, das heißt *in ihrer Differenz* anerkannt werden; das mindert den „Normalisierungsdruck“ und ermöglicht eine Pluralität von als wertvoll erachteten Lebensformen (vgl. Kurzke-Maasmeier 2009; 2010). Inklusionsprozesse können als Interaktionsprozesse von Menschen mit und ohne Beeinträchtigung verstanden werden, gezielte inkludierende Arbeit – von der Heilpädagogik über die Soziale Arbeit und die Freie Wohlfahrtspflege bis zur staatlichen „Behindertenpolitik“ (vgl. Spieß 2011) – kann als „Strategie der Anerkennung“ interpretiert werden (Spieß 2005). Was aber ist unter einer Sozialethik der Anerkennung genau zu verstehen?

⇒ 5 Sozialethik der Anerkennung als inklusive Sozialethik?

Anerkennungstheoretische Positionen der Gegenwart beziehen sich meist unter anderem auf die politische Philosophie Hegels, in aller Regel auf dessen frühe Jenaer Schriften (vgl. Siep 1974; 1979; 1992; Honneth 2003, 20-105), zum Teil aber auch auf die spätere Rechtsphilosophie (Honneth 2001; 2003b, 159-177; ferner Siep 1982; 1979; Spieß 2006, 155-161; 2007, 291-294). Der eigentliche Bezugspunkt einer Anerkennungstheorie ist aber natürlich nicht die philosophische Tradition, sondern das Phänomen intersubjektiver Anerkennung selbst. Es gehört nämlich zu den Vorzügen der Anerkennungstheorie, dass sie ihren Ausgang sehr nah an den praktischen Lebenserfahrungen von Menschen nimmt. Zunächst werden deshalb im Folgenden einige Bedingungen der Beziehungen von Person zu Person beschrieben, und zwar anhand des so genannten frühkindlichen Imitationsverhaltens. Anschließend werden systematische Grundzüge der Anerkennungstheorie Hegels erörtert. Auf diesen Grundlagen werden dann die Grundzüge einer inklusiven Sozialethik der Anerkennung skizziert (vgl. – bezogen auf die sozialethische Begründung einer allgemeinen und öffentlich finanzierten Gesundheitsversorgung – Spieß 2006 und – bezogen auf den Bereich der Pflege als politische Aufgabe bzw. als „quasi-öffentliches Gut“ – Spieß 2007).

⇒ 5.1 Anthropologie der Intersubjektivität

In der deutschen Sprache verwendet man zur Beschreibung des Phänomens der Missachtung der personalen Integrität einer Person die Ausdrucksweise, es handle sich um eine *Kränkung*, um eine *Verletzung* oder um eine *Beleidigung*. Eine anerkennungstheoretisch argumentierende Sozialethik kann gut an diesen Alltagssprachgebrauch anknüpfen, denn ihr geht es zunächst um die Beschreibung von Anerkennungserwartungen, deren Nichterfüllung Kränkung, Verletzung oder Beleidigung bedeutet: Bereits die Alltagssprache verweist darauf, dass in zwischenmenschlichen Begegnungen gegenseitige Erwartungen der Anerkennung durch den Anderen vorhanden sind. Dies findet in der psychoanalytischen Erforschung frühkindlicher Entwicklung eine empirische Bestätigung: Die *Neugeborenenimitation* ist ein humanspezifisches (Gomez 2006) Phänomen, das bereits in den ersten Stunden nach der Geburt eines Menschen zu beobachten ist (Meltzoff/Moore 2006). Neugeborene verfügen dann bereits über die Fähigkeit der Nachahmung von mehreren mimischen Bewegungen: Sie können, als Reaktion auf das Zusammenkneifen der Augen einer Bezugsperson, ihrerseits die Augen zusammenkneifen, entsprechend die Zunge herausstrecken, die Lippen schürzen oder den Mund zu einem „O“ formen (detailliert bereits bei Meltzoff/Moore 1977). „Mittlerweile ist klar, dass es sich bei dieser Nachahmung nicht um einen Reflex, sondern um einen zielgerichteten Akt handelt.“ (Dornes 2005, 5) Denn Neugeborene imitieren das Herausstrecken der Zunge nicht nur unmittelbar, sondern strecken ihrerseits, sofern die Bezugsperson im Gesichtsfeld bleibt, nach einer Weile „initial“ die Zunge heraus, um nun eine imitierende Reaktion der Bezugsperson zu evozieren (Trevarthen 2006, 30). Wie immer man das Phänomen der Neugeborenenimitation näherhin interpretiert, so scheint es sich doch um „ein wechselseitiges kommunikatives Geschehen“ zu handeln (Dornes 2005, 5): Menschen treten unmittelbar nach ihrer Geburt in einen expliziten intersubjektiven Kommunikationszusammenhang ein, und zwar mit Bezugspersonen, die ihresgleichen (also Menschen), aber nicht sie selbst (sondern Andere) sind – sofern sie eine entsprechende Bezugsperson vorfinden.⁵ Der „Säugling [erwartet] passende Stellungnahmen zu seinen Äußerungen, das heißt Gesten,

(5) Studien zur frühkindlichen Intersubjektivität stehen in einem engen Zusammenhang mit der Erforschung von Verhaltensweisen im Autismusspektrum; vgl. Dornes (2005), 19-29; vgl. dazu ferner die Beiträge v. a. des ersten Teils des Bandes von Bråten (2006), 15-125; vgl. ferner auch Hobson (1995).

Mimiken und Vokalisierungen, die eine befürwortende Zurkenntnisnahme ausdrücken. Dies kann er nur im Zusammensein mit anderen Menschen erreichen. [...] Selbst wenn die Interaktion misslingt, fühlt er sich nur missverstanden, aber nicht ignoriert (was das Schlimmste ist); und im gelungenen Fall macht er eine Anerkennungserfahrung [...].“ (Dornes 2005, 8)⁶ Zwar ist größte Vorsicht bei der Transformation von solchen empirischen Forschungsergebnissen in einen normativen Zusammenhang geboten; aber der vorliegende ontogenetische Befund scheint doch gewisse Anhaltspunkte für die Plausibilität der anerkennungstheoretischen Annahmen zu bieten.

⇒ 5.2 Normative Theorie der Anerkennung

Es erscheint – wie gesagt: bei aller gebotenen Vorsicht – legitim, die Angewiesenheit des Kleinkinds auf die Beziehung zur Bezugsperson im philosophisch-anthropologischen Sinn zu generalisieren und auf den Menschen als solchen zu beziehen, um also von einer allgemeinen Abhängigkeit des Menschen von der Anerkennung durch andere Menschen auszugehen. „Aus sich selbst heraus“ können Menschen demnach keine positive Selbstbeziehung aufbauen. Die „menschliche Lebensform [ist] im ganzen durch die Tatsache geprägt ..., daß Individuen nur durch wechselseitige Anerkennung zu sozialer Mitgliedschaft und damit zu einer positiven Selbstbeziehung gelangen“ (Honneth 2003a, 310). Dieses Postulat Honneths steht bekanntlich in einer philosophischen Tradition, die sich mit dem Anerkennungsbegriff auseinandersetzt, und bis zu Fichte und Hegel zurückreicht: Georg Wilhelm Friedrich Hegel kritisiert in seinen *Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (Hegel 1986a, 434-530) die „atomistischen Prämissen“ der beiden „Behandlungsarten des Naturrechts“. Die von ihm als „empirisch“ bezeichnete Tradition (ebd. 440-453) stelle den Menschen als vereinzelt Individuum dar, so dass die Vergesellschaftung gewissermaßen als Zähmung der naturgegebenen Neigungen der Menschen zu verstehen sei; „sie haben nur die Beziehung als Vieles und, weil dies Viele füreinander, aber ohne Einheit ist, als sich entgegengesetzt und im absoluten Widerstreite gegeneinander bestimmt zu sein, und die abgesonderten Energien des Sittlichen müssen in dem Naturzustande oder im Abstraktum des Menschen als

(6) Vgl. – zur Stabilisierung der Plausibilität dieser Argumentation – ebd. den Hinweis auf „die philosophische Unterfütterung und moralphilosophische Erweiterung dieser Idee“ bei Honneth (2003); vgl. aber auch bereits Adorno (1994), 204: „Ein Mensch wird zum Menschen überhaupt erst, indem er andere Menschen imitiert.“ Vgl. dazu wiederum Honneth (2005), 61.

in einem sich gegenseitig vernichtenden Kriege gedacht werden“. „Die Einheit selbst“ kann demzufolge „nach dem Prinzip der absoluten qualitativen Vielheit, wie in der empirischen Physik, nichts als mannigfaltige Verwicklungen [...], oberflächliche Berührungen dieser Qualitäten [...], also eine Vielheit von Geteiltem oder von Verhältnissen darstellen und, insofern die Einheit als Ganzes gesetzt wird, den leeren Namen einer formlosen und äußeren Harmonie unter dem Namen der Gesellschaft und des Staats setzen“ (ebd. 446f.). Die zweite, von Hegel „formell“ genannte Naturrechtstradition (ebd. 453-480) reinige ihren Begriff der praktischen Vernunft hingegen von allem Empirischen. „Es ist an dem, was praktische Vernunft heißt, allein die *formelle* Idee der Identität des Ideellen und Reellen zu erkennen“; aber ungeachtet dessen, dass „in dieser praktischen Vernunft das Ideelle und Reelle identisch ist, bleibt doch das Reelle schlechthin entgegengesetzt“, weil es „unter dem Namen von Sinnlichkeit, Neigungen, unterem Begehrungsvermögen usw. [...] mit der Vernunft [...] nicht übereinstimme [...] und dass die Vernunft darin bestehe, aus eigener absoluter Selbsttätigkeit und Autonomie zu wollen und jene Sinnlichkeit einzuschränken und zu beherrschen [...]“. Wie aber kann auf dieser Grundlage *überhaupt* „irgendeine Materie, irgendeine Bestimmtheit gesetzt werde[n], welche den Inhalt des Gesetzes ausmach[t]“? (ebd. 458-463) In beiden „Behandlungsarten des Naturrechts“ – die wir problemlos den entsprechenden Positionen sowohl der Tradition als auch der Gegenwart zuordnen können – werden Menschen als voneinander isolierte und in gewisser Weise einander feindlich gesinnte Individuen vorausgesetzt. Die damit korrespondierende Vorstellung, dass der Staat nichts anderes ist als eine Institution mit dem Zweck, die Vielheit der auf sich selbst und ihre Eigeninteressen bezogenen Einzelsubjekte einzuhegen⁷, ist für Hegel nicht akzeptabel. Nicht als Übereinkunft über Minimalbedingungen wechselseitiger Einschränkungen von Freiheitsspielräumen möchte Hegel den Staat verstehen, sondern als „allgemeine Freiheit aller“, als „Einssein der allgemeinen und der individuellen Freiheit“ (Hegel 1986a, 471) und als Raum der verwirklichten Sittlichkeit (ebd. 504-508). Auch wenn Hegel hier offenkundig noch die antike Polis vor Augen und das aristotelische Ethos im Sinn hat (Ilting 1963/1964, 41-43), enthält der Entwurf doch Ge-

(7) Tatsächlich ist ja auch bei Kant nichts anderes als die Absicherung bzw. die rechtliche Sanktionierung von Eigentumstiteln (d. h. die Transformation von provisorischem in peremptorischen Besitz) das eigentliche Motiv für die rechtliche Vergesellschaftung; vgl. Kant 1968, AB 72-76.

sichtspunkte, die darüber hinaus weisen (Honneth 2003a, 24f.).⁸ Zum einen spricht er von einem „System von Eigentum und Recht“, das er in der Rechtsphilosophie als „bürgerliche Gesellschaft“ kennzeichnen wird (Hegel 1986b, 339-398). Natürlich weiß Hegel, dass er dieses „System der Bedürfnisse“ in irgendeiner Weise in seine Konzeption integrieren muss, nur darf der Begriff des Staates nicht darin aufgehen; gerade dies wirft er den liberalen Konzeptionen vor (Hegel 1986b, 339f.). Zum anderen nimmt er die Idee individueller Freiheit durchaus auf; aber es geht ihm nicht um den Freiheitsbegriff in jenem formalen Sinne, wie er ihn in den beiden oben skizzierten „Behandlungsarten des Naturrechts“ vorzufinden glaubt (vgl. Siep 1975, 163-165), sondern um die tatsächliche, die *konkrete Freiheit* des Einzelnen in der Gemeinschaft. Hegel beabsichtigt, das liberale, individualistische Konzept negativer Freiheit durch eine „sittliche“ Freiheitsordnung zu ersetzen (Avineri 1976, 215). Sowohl der Markt (vgl. Honneth 2003a, 20f. und 24f.), auf dem Individuen interessengeleitet Tauschgeschäfte eingehen, als auch das Motiv der individuellen Freiheit (Siep 1975, 172) sind also in Hegels frühen Anerkennungstheoretischen Entwürfen enthalten, und zwar als konstitutive Elemente.⁹

Es ist dieser Zusammenhang der Frage, wie eine Konzeption der politischen Philosophie entwickelt werden kann, die die verschiedenen Aspekte – individuelle und konkrete Freiheit, System der Bedürfnisse und sittliche Freiheitsordnung, persönliche Moralität und absolute Sittlichkeit – berücksichtigt, und auf welchen Grundbegriffen diese politische Philosophie aufgebaut sein muss, in dem Hegel seine Anerkennungstheorie entwickelt (relevant sind vor allem Hegel 2002 [System der Sittlichkeit]; Hegel 1968 [Jenaer Realphilosophie] bzw. 1986c [Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes]; 1986d [Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie]).

Hegel geht interessanterweise so vor, dass er die Struktur des Hobbeschen Kontraktualismus gewissermaßen „spiegelt“ (vgl. Honneth 2003a, 33; vgl. auch ebd. 32-45; vgl. aber auch Siep 1974 und Iltting 1963/64) und inhaltlich diametral füllt – und damit natürlich einige von Hobbes' Prämissen anerkennt und übernimmt. Der gleichermaßen bekannte wie umstrittene Satz, wonach „das Volk [...] eher der Natur

(8) Vgl. die Interpretation von „Hegels Staatslehre als Synthese modernen und antiken Naturrechts“ (überwiegend mit Bezug auf Hegels *System der Sittlichkeit*) bei Iltting (1963/64), 54-58.

(9) Vgl. zur differenzierten Gestalt dieser „frühen Entwürfe“ aber auch Kimmerle (1970) und die auch für den heutigen ausgeprägten Anerkennungsdiskurs noch aufschlussreiche Rezension zu diesem Band von Horstmann (1972).

nach [ist] als der Einzelne“ (Hegel 1986a, 505), ist dann zu interpretieren als Ausdruck der Substitution der atomistischen Grundbegriffe durch Grundbegriffe der Intersubjektivität: (Anthropologischer) Ausgangspunkt ist dann nicht der Mensch als isolierter Einzelner, sondern der Mensch als immer schon in intersubjektive Beziehungen eingebundenes Wesen, als „soziales Individuum“, denn Intersubjektivität bedingt Individualität. Vergesellschaftung kann deshalb weder ausschließlich im Rahmen der Überwindung natürlicher Neigungen durch praktische Vernunft noch als raffinierte Zähmung der natürlichen Fixierung auf die eigenen Interessen durch einen Gesellschaftsvertrag verstanden werden – wie es nach Hegels Auffassung in den beiden „wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ der Fall ist. Vielmehr beschreibt Hegel, indem er, wie schon gesagt, die Sphäre eines Tauschsystems nach Marktgesetzen in seine mehrstufige Konzeption aufnimmt, Vergesellschaftung als Prozess der Versittlichung. In dessen Verlauf werden, ausgehend von einem Stadium der natürlichen oder elementaren Sittlichkeit – Sphäre der Liebe, der familialen Verbundenheit (vgl. Hegel 2002, 44) –, Kämpfe um Anerkennung durchschritten – das „Negative, oder die Freiheit, oder das Verbrechen“ (ebd. 33; vgl. ebd. 33-47), die „bürgerliche Gesellschaft“ –, um schließlich als Ziel das Stadium der „realen absoluten Totalität der Sittlichkeit“ (ebd. 56; vgl. ebd. 47-85) zu erreichen.

Um die Frage zu beantworten, wie der Schritt vom System der Bedürfnisse zur Sittlichkeit zu vollziehen ist, kann Hegel zurückverweisen auf die Annahme des immer schon in intersubjektive Beziehungen eingebundenen und auf intersubjektive Anerkennung angewiesenen Individuums: Wenn die Menschen in den Kämpfen um Anerkennung jene intersubjektive und soziale Anerkennung zu erkämpfen trachten, die sie in den Kontexten elementarer Sittlichkeit erfahren (haben), erstreben sie eine Gesellschaft verwirklichter reziproker Anerkennung, wie sie im Staat als Stadium absoluter Sittlichkeit realisiert wäre. Tatsächlich also wird das Hobbessche Schema gespiegelt, in dem sich eigennutzorientierte Naturzustandsakteure zur Vergesellschaftung entschließen, um im Vertragszustand Rechtssicherheit für die Realisierung ihrer Interessen zu erreichen; in beiden Fällen orientiert sich die Grundstruktur des Staates an der vorausgesetzten Grundstruktur des Menschen und der sozialen Interaktion. Hegels – im Übrigen bekanntlich verzweigte und keineswegs einheitliche – politische Philosophie kann hier nicht weiter in ihren Einzelheiten erörtert werden. Die folgende systematische Skizze müsste aber vor dem Hintergrund des bisher Gesagten leicht nachvollziehbar sein.

⇒ 5.3 Sozialethik der Anerkennung

(1) Intersubjektive Anerkennung ist Voraussetzung für die Entwicklung einer positiven Selbstbeziehung. Nicht aus sich selbst heraus wird der Mensch zum Individuum, sondern durch Anerkennungsverhältnisse. Diese – freilich nicht neue – philosophisch-anthropologische These kann heute auf empirischen Forschungsergebnissen aufbauen.¹⁰

(2) Es lassen sich – analog zu Hegels Stadien der Versittlichung (ohne die mit diesem Bezug, insbesondere im Hinblick auf die dritte Ebene, verbundenen Probleme hier diskutieren zu können) – drei Ebenen der Anerkennung unterscheiden, nämlich *Liebe* als Ebene elementarer intersubjektiver Anerkennung (Stadium der natürlichen Sittlichkeit), *Recht* als Ebene institutionalisierter und formalisierter Anerkennung (Stadium der bürgerlichen Gesellschaft) und die Ebene der *Sittlichkeit* als Ebene der gegenseitigen sozialen Wertschätzung in (institutionalisierten) gesellschaftlichen Kommunikationszusammenhängen (Stadium der absoluten Sittlichkeit). Axel Honneth hat diese dritte Anerkennungsebene in früheren Arbeiten mit dem Begriff der *Solidarität* gekennzeichnet (vgl. Honneth 2003a, 196-211; vgl. ebd. 46; Honneth 2000, 187 [dort ist die Rede von „Kategorien wie ‚Solidarität‘ oder ‚Loyalität‘“]; Honneth 1990, 1050f.), in neueren Texten bezeichnet er sie aber als Anerkennungsebene der *Leistung* (Honneth, 2003b, 162-177). Dies zeigt, wie schwierig zu bestimmen ist, auf welche Weise, in welchem Modus und in welcher Abhängigkeit von den jeweils gegebenen Voraussetzungen (z. B. kapitalistisch geprägte Erwerbsarbeitsgesellschaft, Leistungsgesellschaft etc.) soziale Anerkennung realisiert werden kann. Man wird heute auch nicht mehr von einem zielgerichteten historischen Prozess ausgehen, der in der „Verschränkung von Moralität und Recht auf höchstem Niveau im Stadium absoluter Sittlichkeit“ sein Ziel finden wird, sondern von drei Aspekten des Zusammenlebens, die dieses Zusammenleben freilich wesentlich prägen und strukturieren und in vielfältigen und zum Teil subtilen Bezügen miteinander verschränkt sind.

(3) Weil Anerkennungserwartungen in den Sphären der Anerkennung erfüllt werden sollen, aber selbstverständlich nicht immer problemlos

(10) Das kann, wie oben dargestellt, die Erforschung früher zwischenmenschlicher Kommunikation sein. Weitere mögliche Erkenntnisquellen und Bezugspunkte könnten die Neurowissenschaften, näherhin die Erforschung der Spiegelneuronen (vgl. etwa Gallese [2000]; Iacoboni/Molnar-Szakacs/Gallese/Buccino/Mazziotta/Rizzolatti [2005] oder Gallese [2005]) mit der sich teilweise auf diese Forschungsergebnisse beziehenden gegenwärtigen Philosophie des Geistes sein (vgl. beispielsweise Metzinger 2003; 1999).

und in der nötigen Weise erfüllt werden, gestaltet sich die Entwicklung einer positiven Selbstbeziehung als Kampf um Anerkennung. Wir begegnen verschiedenen Formen der Missachtung, das heißt der Verweigerung, des Unterlassens oder des Ausbleibens von Anerkennung. Mit Erfahrungen der Missachtung gehen – insofern sie den Formen der Anerkennung, die für die Entwicklung einer positiven Selbstbeziehung unerlässlich sind, gegenüberstehen – eine unter Umständen massive Gefährdung des personalen Selbstverständnisses und „die Gefahr einer Verletzung einher, die die Identität der ganzen Person zum Einsturz bringen kann“ (Honneth 1990, 1045). *Physische Missachtung* ist als Bemächtigung des Leibes einer Person gegen deren Willen durch andere Personen die unmittelbarste Form der Missachtung. Der demütigende Charakter solcher Missachtung – mit ihren äußersten Erscheinungsformen Folter und Vergewaltigung – resultiert dabei wohl nicht unmittelbar aus dem körperlichen Schmerz, sondern aus „dessen Koppelung mit dem Gefühl, dem Willen eines anderen Subjektes schutzlos bis zum sinnlichen Entzug der Wirklichkeit ausgesetzt zu sein“ (Honneth 1990, 1046).¹¹ Von physischer kann rechtliche Missachtung als Verweigerung von Anerkennungsansprüchen auf der Ebene der Gesetzgebung und der Rechtsprechung sowie des Rechtsverkehrs unterschieden werden. Und schließlich gibt die Redeweise vom „sozialen Tod“ zu erkennen, dass als eine dritte mögliche Form der Missachtung, nämlich soziale Missachtung, ähnlich drastische Auswirkungen haben kann wie physische Missachtung. Es geht dabei um die Verweigerung gesellschaftlicher Partizipationsmöglichkeiten, von der Benachteiligung im privaten Bereich bis hin zu faktisch schlechteren Zugangschancen zum Bildungssystem oder zum Arbeitsmarkt.

Die Struktur einer sozialetischen Theorie der Anerkennung ist dann jener der kontraktualistischen und jeder zeitgenössischen Theorien, die mit den methodischen Abstraktionen des *Homo oeconomicus* und des Gefangenendilemmas arbeitet, in *formaler* Hinsicht ähnlich, allerdings mit entgegengesetzten *inhaltlichen* Annahmen: Während dort der eigennutzorientierte Einzelmensch immer schon im Kampf um Selbsterhaltung die Ausweitung seiner Macht intendiert, ist hier das immer schon auf intersubjektive Anerkennung angewiesene Individuum in Kontexte elementarer Erfüllung von Anerkennungserwartungen eingebunden. Während sich dort die Akteure mit dem Ziel der Einhe-

(11) Vgl. Scarry (1987); Scarry bezieht sich sowohl auf (u. a. in den Schriften der jüdisch-christlichen Tradition) kulturell vermittelte als auch auf kulturübergreifende Phänomene des Schmerzes.

gung ihrer gegeneinander gerichteten Eigennutzorientierung arrangieren (*mutual agreement*), begegnen sich hier die Akteure im Kampf um Anerkennung, um ihre aufeinander gerichteten Interessen zur Geltung zu bringen. Während dort der Vertragszustand genau dann als den Intentionen der Menschen angemessen gilt, wenn er so beschaffen ist, dass durch die Verfolgung der Eigeninteressen der Einzelnen ein für alle vorteilhaftes Ergebnis erreicht werden kann, gilt der Staat hier als vollendet, wenn es gelingt, solidarische Strukturen intersubjektiver Anerkennung und sozialer Wertschätzung institutionell zu realisieren und zu stabilisieren. Die Pointe des anerkennungstheoretischen Ansatzes ist es jedoch, dass er nicht das bloße „Gegenprogramm“ zum liberal-kontraktualistischen Modell ist, sondern dass er in der Lage ist, dessen Vorzüge – individuelle Freiheit und marktwirtschaftlich organisierter Gütertausch – in die eigene Systematik einzubauen und zugleich die entsprechenden Pathologien zu vermeiden. Das Konkurrenzsystem des Marktes wird in die umfassende Konzeption eines gesellschaftlichen Anerkennungssystems integriert; mit der Idee dieses Systems der sozialen Anerkennung erhält *formale* individuelle Freiheit überhaupt erst die Perspektive *konkreter* (universeller) Verwirklichung.

Damit liegt das wichtigste Kriterium für die sozialetische Legitimität von staatlichen, gesellschaftlichen und ökonomischen Institutionen vor: Sie müssen so beschaffen sein, dass Anerkennungserwartungen zuverlässig realisiert werden können; das muss im Hinblick auf die genannten Sphären und Ebenen der Anerkennung sowie im Hinblick auf die genannten Formen der Missachtung ausdifferenziert und auf Fragen der Inklusion aller Menschen in eine Gesellschaft bezogen werden.

⇒ 6 Inklusion und Anerkennung

Die normative Begründung einer inklusiven Gesellschaft und einer inklusiven Politik erfolgt in den Begriffen einer Sozialetik der Anerkennung in *drei Schritten*:

(1) Ausgangspunkt ist, wie oben erläutert, die Annahme der Angewiesenheit des Menschen auf intersubjektive bzw. soziale Anerkennung zur Ausbildung einer positiven Selbstbeziehung. Diese Annahme kann durch philosophisch-anthropologische Überlegungen, durch Bezug auf die philosophische Tradition und durch empirische Forschungsergebnisse gestützt werden.

(2) In Bezug auf Inklusion sind drei Ebenen der Anerkennung zu unterscheiden, nämlich die Ebene affektiver Anerkennung, die Ebene

rechtlicher Anerkennung und die Ebene gesellschaftlicher Anerkennung. Die elementare *Ebene affektiver intersubjektiver Anerkennung* kann nur sehr eingeschränkt Gegenstand einer *Sozialethik* der Inklusion sein; sie fällt erstens in die Sphäre der persönlichen Lebensführung und entzieht sich daher weitgehend sozialetischen Überlegungen; zweitens handelt es sich um eine bedingte Form der Anerkennung, die von der emotionalen Bindung bzw. Zuneigung der Interaktionspartner abhängig ist. Auf der Ebene rechtlicher Anerkennung geht es darum, dass Personen – durchaus im liberalen Sinne – als Rechtssubjekte und als moralisch zurechnungsfähige Subjekte anerkannt werden. Mit liberalen Konzeptionen teilt ein anerkennungsethischer Ansatz die Auffassung, dass diese Form der Anerkennung prinzipiell unbedingten, universellen und egalitären Charakter hat. Der entscheidende Unterschied zu anderen Konzeptionen ist nun jedoch die darüber hinausgehende dritte Ebene, eine Ebene solidarischer Anerkennung, auf der es um die soziale Wertschätzung von Menschen mit Behinderungen geht. Auf dieser Anerkennungsebene entscheidet sich, ob eine Gesellschaft ihre Mitglieder, die eine Beeinträchtigung aufweisen, ausschließlich als prinzipiell voll kooperierende Staatsbürger anerkennt, oder ob sie ihnen auch unabhängig davon einen sozialen Wert beimisst, wozu offenkundig eine normativ gehaltvolle Idee des gesellschaftlichen Zusammenlebens unabdingbar ist; eine solche normativ gehaltvolle Idee des gesellschaftlichen Zusammenlebens hält die dritte Anerkennungsebene der hier vertretenen Konzeption bereit. Die Annahme der Abhängigkeit von intersubjektiver bzw. sozialer Anerkennung entfaltet ihre sozialpolitische Relevanz gerade nicht, wie das liberale Modell, hinsichtlich normaler Lebensumstände, sondern hinsichtlich der besonderen individuellen oder gruppenspezifischen Lebensformen und Lebensumstände der Menschen, die in einer Gesellschaft zusammenleben. Mit anderen Worten: Der Anerkennungstheorie zufolge bedürfen auch jene (um zu vermeiden: gerade jene) Mitglieder einer Gesellschaft, die lebensgeschichtlich, in ihrer individuellen Lebenssituation von einer gesellschaftlich konstruierten „Norm“ abweichen, der wertschätzenden Zustimmung von Seiten der anderen Mitglieder der Gesellschaft, in der sie leben; und die Gesellschaft sollte diese solidarische Zustimmung erteilen, und zwar gerade nicht aus Gründen der Wiederherstellung der „Normalität“ bzw. der vollen (individuellen und gesamtgesellschaftlichen) Leistungsfähigkeit, sondern aus Gründen der Realisierung elementarer Anerkennungserwartungen und der Dekonstruktion überkommener Normalitätsstandards.

Offenkundig schließt sich hier die Frage nach der *Spannung zwischen Gleichheit und Differenz* an. Wenn auch diese Spannung heute als „fruchtbar“ interpretiert werden kann, also „nicht als Gegensatz, sondern als dialektische Ergänzung“ (Hinz 2010, 192), bleibt doch die Frage, ob sie damit wirklich systematisch aufgelöst werden kann. Wenn in bestimmten Konstellationen ungleiche Menschen ungleich behandelt werden, um ihnen gerecht werden zu können, oder auch, weil sie selbst dies wollen: Ist es dann angemessen, von der „Idee eines ununterteilbaren Spektrums Gleicher“ (ebd.) auszugehen, oder müssen wir uns doch nach wie vor als Akteure in einem „Umverteilungs-Anerkennungs-Dilemma“ (Fraser 2001) begreifen, auf das unsere Vorstellungen von Partizipation womöglich speziell zugeschnitten sein müssen (Fraser 2007)? Natürlich muss der Inklusionsgedanke zu der Vorstellung eines Spektrums mehr oder weniger gleicher Personen tendieren. Aber es muss auch noch genügend Raum sein für die Hervorhebung der Besonderheit einer Lebensform, der Divergenz. Aus anerkennungstheoretischer Perspektive würde man nämlich die Relevanz des Wertes, den eine Gesellschaft einer bestimmten Lebensform beimisst, berücksichtigen. Dass dies zu der erwähnten Spannung führt, und dass diese Spannung auch anerkennungstheoretisch nicht überwunden werden kann (weil sie nicht überwunden werden soll), liegt auf der Hand (vgl. zum Zusammenhang von Behinderung, Anerkennung und Identitätspolitik Dederich 2011, insbes. 108-115).

(3) Ob eine Gesellschaft inklusiv ist, ist also vom Grad der sozialen Anerkennung abhängig, den eine Gesellschaft bereit und in der Lage ist, ihren Mitgliedern mit Behinderung zu gewähren. Eine anerkennungstheoretisch fundierte Sozialethik geht davon aus, dass soziale Anerkennungserwartungen über die Anerkennung als Rechtssubjekte hinaus bestehen und erfüllt werden sollten, weil ihre Nichterfüllung moralisch relevante Verletzungen und daher soziales Unrecht impliziert. Für die Konzeption einer inklusiven Gesellschaft müssen Kompetenzen anderer Disziplinen, vor allem der Heilpädagogik, aber sicher auch der Medizin oder auch der empirischen Sozialforschung, in Anspruch genommen werden; daraus können dann Handlungsorientierungen resultieren, deren Ziel es sein muss, moralische Verletzungen und soziales Unrecht zu reduzieren.

⇒ 7 Zusammenfassung und Ausblick

Der Inklusionsbegriff stellt eine Herausforderung für ethische Theorien dar. Es bedarf – allerdings nicht nur aus der Perspektive der Ethik –

noch einer intensiven und präzisen Auseinandersetzung mit dem Begriff der Inklusion selbst und es bedarf von Seiten der verschiedenen ethischen Theorien weiterer Vorschläge für die Interpretation der Inklusion als sozialetische Forderung. Hier wurde vorgeschlagen, eine Ethik der Inklusion zu entwickeln, die sich aus dem Motiv der Anerkennung speist und die dann auf die unterschiedlichen Ebenen – auf das Rechtssystem und auf die sozialstaatlichen Strukturen, auf die „Behindertenpolitik“, auf die Organisationen sozialer Dienstleistungen und auf die Arbeitsweise der Einrichtungen, schließlich auf das Handeln der Akteure der Heilpädagogik – zu beziehen ist. Eine solche Ethik der Inklusion findet durchaus bereits beachtliche Anknüpfungspunkte: Die Einführung und Ausweitung der *Persönlichen Assistenz* ist im Hinblick auf die Realisierung von Spielräumen autonomer Lebensführung die unmittelbare Konsequenz aus einer Ethik, die sich aus den Motiven Autonomie, Befähigung und Anerkennung speist. *Barrierefreiheit* – bzw. weitere und verstärkte Schritte der Beseitigung von Hindernissen unterschiedlichster Art – ist ein wichtiges Element einer befähigenden Gesellschaft. In Projekten des *Community Organizing* werden vor allem Menschen in demokratische Prozesse inkludiert, die sonst nur wenige Chancen der Beteiligung an politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen haben. *Indizes für Inklusion* sind ein bedeutendes Instrument für inkludierende Soziale und pädagogische Arbeit, die für die verschiedenen Arbeitsbereiche spezialisiert und angepasst werden können. In diesem Beitrag sollte es aber nicht um weitere Vorschläge zur Konkretisierung einer inklusiven Politik gehen, sondern um die Frage, wie das Inklusionsparadigma ethisch beurteilt werden kann.

In bedeutenden ethischen Theorien der Tradition und des gegenwärtigen ethischen Diskurses begegnet offensichtlich eine Art exklusiver Tendenz. Eine auf Motiven der Anerkennungstheorie aufbauende Sozialetik kann mit der Herausforderung des Phänomens Behinderung anscheinend besser umgehen, geht es doch um die Bedeutung der Anerkennung von Menschen in ihrer konkreten, bestimmten, vielleicht besonderen Lebensform. Dass damit eine neue Aporie verbunden ist, nämlich die Zuschreibung oder Benennung einer *Besonderheit* des Lebens mit Behinderung, konnte aber nicht vermieden werden. Vielleicht wird auch die Ethik der Anerkennung damit zu einer dem Inklusionsgedanken unangemessenen Ethik; vielleicht verweist dieser Sachverhalt aber auch auf eine Aporie, die im Inklusionsparadigma selbst enthalten ist.

⇒ Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1994): *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, 21. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Arendt, Walter (1974): Wege zur Chancengleichheit der Behinderten, in: Jochheim, Kurt-Alphons (Hg.): *Wege zur Chancengleichheit der Behinderten* [Bericht über den 25. Kongreß der Deutschen Vereinigung für die Rehabilitation Behinderter e.V.] in Bad Wiessee, 10. bis 12. Oktober 1973, Heidelberg, 11-21.

Avineri, Shlomo (1976): *Hegels Theorie des modernen Staates*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Baldas, Eugen (Hg.) (2010): *Community Organizing*. Menschen gestalten ihren Sozialraum, Freiburg: Lambertus.

Bösl, Elsbeth (2009): *Politiken der Normalisierung*. Zur Geschichte der Behindertenpolitik in der Bundesrepublik Deutschland, Bielefeld: transcript.

Bösl, Elsbeth (2010): Die Geschichte der Behindertenpolitik in der Bundesrepublik Deutschland aus Sicht der *Disability History*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 23, 6-12.

Bohmeyer, Axel (2009): Inklusion und Exklusion in systemtheoretischer Perspektive. Ausleuchtung eines soziologischen Theoriedesign im Kontext des Erziehungssystems, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 50, 63-89.

Dederich, Markus (2001): *Menschen mit Behinderung zwischen Ausschluss und Anerkennung*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt.

Dederich, Markus (2011): *Behinderung, Identitätspolitik und Anerkennung*. Eine alteritätstheoretische Reflexion, in: Dederich, Markus; Schnell, Markus W. (Hg.): *Anerkennung und Gerechtigkeit in Heilpädagogik, Pflegewissenschaft und Medizin*. Auf dem Weg zu einer nichtexklusiven Ethik, Bielefeld: transcript, 107-127.

Dederich, Markus; Schnell, Markus W. (Hg.) (2011): *Anerkennung und Gerechtigkeit in Heilpädagogik, Pflegewissenschaft und Medizin*. Auf dem Weg zu einer nichtexklusiven Ethik, Bielefeld: transcript.

Dornes, Martin (2005): Die emotionalen Ursprünge des Denkens, in: WestEnd 2, Heft 1, 3-48.

Eckstein Christiane; Filipovic, Alexander; Oostenryck, Klaus (Hg.) (2007): Beteiligung – Inklusion – Integration. Sozialethische Konzepte für die moderne Gesellschaft, Münster: Aschendorff.

Fraser, Nancy (2001): Von der Umverteilung zur Anerkennung? Dilemmata der Gerechtigkeit in ‚postsozialistischer‘ Zeit, in: dies.: Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 23-66.

Fraser, Nancy (2007): Re-framing justice in a globalizing world, in: Terry Lovell (Hg.): (Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice. Pierre Bourdieu and Nancy Fraser, Abingdon; New York: Routledge, 17-35.

Gallese, Vittorio (2000): The Acting Subject: Towards the Neural Basis of Social Cognition, in: Metzinger, Thomas (Hg.): Neural Correlates of Consciousness. Empirical and Conceptual Questions, Cambridge: MIT Press, 325-333.

Gallese, Vittorio (2005): Embodied Simulation: From Neurons to Phenomenal Experience, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences 4, 23-48.

Geyer, Christian (2014): Alle einschließen, wollen wir das?, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 10. Juni 2014.

Gomez, Juan Carlos (2006): Do Concepts of Intersubjectivity Apply to Non-human Primates?, in: Bråten, Stein (Hg.): Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny, Cambridge (MA): Cambridge University Press, 245-259.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968): Jenaer Realphilosophie, Hamburg: Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a): Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, in: ders.: Jenaer Schriften 1801-1807, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 434-530.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b): Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986c): Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Hamburg: Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986d): Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie, Hamburg: Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2002): System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts], Hamburg: Meiner.

Hinz, Andreas (2010): Aktuelle Erträge der Debatte um Inklusion – worin besteht der ‚Mehrwert‘ gegenüber Integration?, in: Evangelische Stiftung Alsterdorf; Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin (Hg.): Enabling Community. Anstöße für Politik und soziale Praxis, Hamburg: Alsterdorf Verlag, 191-202.

Hinz, Andreas; Körner, Ingrid; Niehoff, Ulrich (Hg.) (2012): Von der Integration zur Inklusion: Grundlagen – Perspektiven – Praxis, 3. Aufl., Marburg: Lebenshilfe Verlag.

Hobson, R. Peter (1995): Autism and the Development of Mind. Essays in Developmental Psychology, Hove: Psychology Press.

Honneth, Axel (1990): Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung, in: Merkur 44, 1043-1054.

Honneth, Axel (2000): Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung, in: ders.: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 171-192.

Honneth, Axel (2001): Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, Stuttgart: Reclam.

Honneth, Axel (2003a): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Honneth, Axel (2003b): Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Fraser, Nancy; Honneth Axel: Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 129-224.

Honneth, Axel (2003c): Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von ‚Anerkennung‘, in: ders.: Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 10-27.

Honneth, Axel (2005): Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Horstmann, Rolf-Peter (1972): Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption, in: Philosophische Rundschau 19, 87-118.

Huster, Ernst-Ulrich; Beockh, Jürgen; Mogge-Grothjahn, Hildegard (Hg.) (2012): Handbuch Armut und Soziale Ausgrenzung, 2. Aufl., Wiesbaden: Springer VS.

Iacoboni, Marco; Molnar-Szakacs, Istvan; Gallese, Vittorio; Buccino, Giovanni; Mazziotta, John C.; Rizzolatti, Giacomo (2005): Grasping the Intentions of Others with One's Own Mirror Neuron System, in: PLoS Biology 3, 3, e79.

Iltting, Karl-Heinz (1963/64): Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik, in: Philosophisches Jahrbuch 71, 38-58.

Kant, Immanuel (1968): Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Werke AA, Berlin: Akademie Verlag, Band VI, 203-372.

Kimmerle, Heinz (1970): Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels ‚System der Philosophie‘ in den Jahren 1800-1804, Bonn: Bouvier (Hegel-Studien, Beiheft 8).

Kittay, Eva Feder; Carlson, Licia (Hg.) (2010): Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell.

Kuhse, Helga; Singer, Peter (1993): Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener, Erlangen: Harald Fischer Verlag.

Kurzke-Maasmeier, Stefan (2009): Von der Fürsorge zur Selbstbestimmung – Die UN-Behindertenrechtskonvention als Herausforderung für Soziale Dienste, Soziale Professionen und Gemeinwesen, Download unter: http://www.imew.de/fileadmin/Dokumente/Volltexte/Tagungen_2009/UN-Konvention_25.06.09/Kurzke-Maasmeier.html (Zugriff am 27. Mai 2014).

Kurzke-Maasmeier, Stefan (2010): Von der Fürsorge zur Selbstbestimmung: die UN-Behindertenrechtskonvention als Herausforderung für soziale Dienste, soziale Professionen und Gemeinwesen, in: Soziale Arbeit 59, Nr. 1, 2-10.

Lob-Hüdepohl, Andreas; Kurzke-Maasmeier, Stefan (2010): Menschenrechtliche Implikationen einer Enabling Community. Sozialethische Grundsätze und professionelle Herausforderungen, in: Evangelische Stiftung Alsterdorf; Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin (Hg.): Enabling Community. Anstöße für Politik und soziale Praxis, Hamburg: Alsterdorf Verlag, 56-66.

Meltzoff, Andrew; Moore, Keith (1977): Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates, in: Science 189, 75-78.

Meltzoff, Andrew; Moore, Keith (2006): Infant Intersubjectivity. Broadening the Dialogue to Include Imitation, Identity and Intention, in: Bråten, Stein (Hg.): Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny, Cambridge (MA): Cambridge University Press, 47-62.

Merten, Roland (2007): Inklusion/Exklusion und Soziale Arbeit. Überlegungen zur aktuellen Theoriedebatte zwischen Bestimmung und Destruktion, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaften 10, 173-190.

Merten, Roland (2000): Systemtheorie Sozialer Arbeit. Neue Ansätze und veränderte Perspektiven, Opladen: Leske + Budrich.

Metzinger, Thomas (2003): Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity, Cambridge: Bradford.

Metzinger, Thomas (1999): Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation, 2. Aufl., Paderborn: mentis.

Müller, Jörn (2004): Menschenrechte und Behinderung in Martha Nussbaums Fähigkeitsansatz, in: Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Beiheft Bd. 5: Homo Perfectus? Behinderung und menschliche Existenz, Würzburg: Königshausen & Neumann, 29-41.

Müller, Jörn (2005a): Funktion und Begründung von Menschenrechten in Martha Nussbaums *capabilities approach*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 52, 492-513.

Müller, Jörn (2005b): Menschliche Fähigkeiten und Menschenrechte bei Martha Nussbaum, in: Neumeier, Otto; Sedmak, Clemens; Zichy, Michael (Hg.): Philosophische Perspektiven. Beiträge zum VII. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Frankfurt a. M./Lancaster: ontos, 123-128.

Nussbaum, Martha C. (1992): Social Justice and Universalism. In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning, in: Modern Philology 90, Supplement, 46-73.

Nussbaum, Martha C. (1995): Human Capabilities, Female Human Beings, in: Nussbaum, Martha C.; Glover, Jonathan (Hg.): Women, Culture, and Development. A Study of Human Capabilities, Oxford/New York: Oxford University Press, 61-104.

Nussbaum, Martha C. (1999): Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Nussbaum, Martha C. (2000): Women and Human Development. The Capabilities Approach, New York: Cambridge University Press.

Nussbaum, Martha C. (2002): Für eine aristotelische Sozialdemokratie. Herausgegeben von Julian Nida-Rümelin und Wolfgang Thierse, Essen: Klartext.

Nussbaum, Martha C. (2003): Langfristige Fürsorge und soziale Gerechtigkeit. Eine Herausforderung der konventionellen Idee des Gesellschaftsvertrags, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51, 179-198.

Nussbaum, Martha C. (2006): Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership, Cambridge (MA)/London: Belknap.

Nussbaum, Martha C. (2008): Perfectionist Liberalism and Political Liberalism: A Response to Joseph Raz (The Faculty Blog der Chicago Law School), Download unter: <http://uchicagolaw.typepad.com/faculty/2008/11/perfectionist-l.html> (Zugriff am 01. Juni 2014).

Nussbaum, Martha C. (2010a): Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Berlin: Suhrkamp (dt. Übersetzung von Nussbaum 2006).

Nussbaum, Martha (2010b): The Capabilities of People with Cognitive Disabilities, in: Kittay, Eva Feder; Carlson, Licia (Hg.): Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell, 75-95.

Nussbaum, Martha C. (2011a): Creating Capabilities. The Human Development Approach, Cambridge (MA)/London: Belknap.

Nussbaum, Martha C. (2011b): Perfectionist Liberalism and Political Liberalism, in: Philosophy & Public Affairs 39, 3-45.

Otto, Hans-Uwe; Ziegler, Holger (Hg.) (2010): Capabilities – Handlungsbefähigung und Verwirklichungschancen in der Erziehungswissenschaft, 2. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Penta, Leo; Schraml, Christiane (2009): Vom Staatsbürger zum Citoyen – Community Organizing in der Bürgergesellschaft, ICEP-argumente 5. Jg., Nr. 1.

Poscher, Ralf; Rux, Johannes; Langer, Thomas (2008): Von der Integration zur Inklusion. Das Recht auf Bildung aus der Behindertenrechtskonvention der Vereinten Nationen und seine innerstaatliche Umsetzung, Baden-Baden: Nomos.

Rawls, John (2001): Justice as Fairness. A Restatement, Cambridge/London: Belknap.

Rawls, John (2003): Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Regierungserklärung des Bundeskanzlers Willy Brandt vom 28. Oktober 1969, Download unter: <http://www.hdg.de/lemo/html/dokumente/>

KontinuitätUndWandel_erklärungBrandtRegierungserklärung1969/index.html, (Zugriff am 11. Juni 2014).

Rödler, Peter; Dederich, Markus; Greving, Heinrich; Mürner, Christian (Hg.) (2006): Inklusion statt Integration? Heilpädagogik als Kulturtechnik, Gießen: Psychosozial Verlag.

Scarry, Elaine (1987): The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World, New York: Oxford University Press.

Siep, Ludwig (1974): Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften, in: Hegel-Studien 9, 155-207.

Siep, Ludwig (1979): Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München: Alber.

Siep, Ludwig (1982): Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘, in: Henrich, Dieter; Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, Stuttgart: Klett-Cotta, 255-276.

Siep, Ludwig (1992): Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel, in: ders.: Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 172-181.

Singer, Peter (2009): Animal Liberation, New York: Harper Collins.

Singer, Peter (2010): Speciesism and Moral Status, in: Kittay, Eva Feder; Carlso, Licia (Hg.), Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell, 331-344.

Singer, Peter (2013): Praktische Ethik, 3. Aufl., Stuttgart: Reclam.

Spieß, Christian (2005): Strategien der Anerkennung. Zur sozialetischen Systematik der Freien Wohlfahrtspflege, in: Gabriel, Karl; Ritter, Klaus (Hg.): Solidarität und Markt. Die Rolle der Kirchlichen Diakonie im modernen Sozialstaat, Freiburg: Lambertus, 124-146.

Spieß, Christian (2006): Krankheit – Abhängigkeit – Anerkennung. Gesundheitspolitik aus der Perspektive einer normativen Theorie der

Intersubjektivität, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 47, 151-176.

Spieß, Christian (2007): Recognition and Social Justice. A Roman Catholic View of Christian Bioethics of Long Term Care and Community Service, in: Christian Bioethics 13, 287-301.

Spieß, Christian (2011): Respekt vor der Autonomie – Befähigung zum eigenen Leben – Anerkennung des Andersseins. Der Inklusionsbegriff aus ethischer Sicht, in: FORUMsozial Heft 1, 11-16.

Stichweh, Rudolph (1997): Inklusion/Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft, in: Soziale Systeme 3, 123-136.

Stichweh, Rudolph (2007): Inklusion und Exklusion in der Weltgesellschaft – Am Beispiel der Schule und des Erziehungssystems, in: Aderhold, Jens; Kranz, Olaf (Hg.): Intention und Funktion. Probleme der Vermittlung psychischer und Sozialer Systeme, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 113-120.

Theunissen, Georg; Schirbort, Kerstin (Hg.) (2005): Inklusion von Menschen mit geistiger Behinderung. Zeitgemäße Wohnformen – soziale Netze – Unterstützungsangebote, Stuttgart: Kohlhammer.

Trevarthen, Colwyn (2006): The Concept and Foundations of Infant Intersubjectivity, in: Bråten, Stein (Hg.): Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny, Cambridge (MA): Cambridge University Press, 15-46.

Winkler, Katja (2006): Körperlichkeit, Gesundheit, gutes Leben. Zur Begründung einer allgemeinen Gesundheitsversorgung aus der Perspektive des Capabilities approach, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 47, 129-149.

Winkler, Katja (2007): Befähigung zur Beteiligung – Befähigung durch Beteiligung. Beteiligungsgerechtigkeit nach Martha Nussbaums Capabilities approach, in: Eckstein, Christiane; Filipovic, Alexander; Oostenryck, Klaus (Hg.): Beteiligung – Inklusion – Integration. Sozial-ethische Konzepte für die moderne Gesellschaft, Münster: Aschendorff, 53-68.

Wittig-Koppe, Holger; Bremer, Fritz; Hansen, Hartwig (Hg.) (2010):
Teilhabe in Zeiten verschärfter Ausgrenzung? Kritische Beiträge zur
Inklusionsdebatte, Neumünster: Paranus.

Zitationsvorschlag:

Christian Spieß (2014): Anerkennungs begriff und Inklusionsdiskurs. Behinderung als Herausforderung für die Sozialethik (Ethik und Gesellschaft 1/2014: Politik der Anerkennung). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2014_Spiess.pdf (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft

ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2014: Politik der Anerkennung

Thomas Bedorf

Unversöhnte Anerkennung und die Politik der Toleranzkonflikte

Markus Killius

Grenzen der Anerkennung. Eine Diskussion zwischen Charles Taylor und Judith Butler

Heiko Mata, Peter Sitzer

Anerkennung durch Gewalt

Christian Spieß

Anerkennungs begriff und Inklusionsdiskurs.
Behinderung als Herausforderung für die Sozialethik

Stephan Voswinkel

Formwandel von Institutionen der Anerkennung in der Sphäre der Erwerbsarbeit

Christine Wiezorek

Bildung, Anerkennung und gesellschaftliche Integration