

Behinderung in einer Kultur der Freiheit

Anton Leist

1. Absicht

Wie dieses Symposium belegt, sind seit vielen Jahren viele Spezialisten damit beschäftigt, die 2006 von der UN verabschiedete Behindertenrechtskonvention entweder umzusetzen oder doch die sonderpädagogische Arbeit in Kenntnis und teilweise in Auseinandersetzung mit der Konvention zu betreiben. Die Konvention ist ein umfassendes Dokument, das in etwa 25 Artikeln (§§5-30) die Rechte von Behinderten in so gut wie allen üblichen Lebensbereichen detailliert entfaltet, wodurch sich eine Fülle von sonderpädagogischen Ansprüchen und Aufgaben ergibt.¹ Viele von Ihnen sind mit dem einen oder anderen Bereich, der einen oder anderen Behinderung konkret beschäftigt. Mit welcher Absicht soll sich deshalb ein Generalist, der von der sonderpädagogischen Praxis keine Ahnung hat, zur Konvention äußern? Besteht mein Schicksal nicht unweigerlich darin, Eulen nach Athen zu tragen?

Nun ist es sicher nicht so, dass die Konvention, wie die früheren Menschenrechtserklärungen auch, ein rein ethisches Motiv hätte. Vielmehr ist sie Ausdruck eines allgemeinen Meinungswandels, bei dem die individuellen Interessen von Behinderten und ihrer Vertreter eine entscheidende Rolle spielen.² Auf die Ebene allgemeiner Rechte gehoben, kommt die Konvention aber nicht umhin, in Umrissen auch eine Ethik mit zu unterstellen, teilweise auch zu formulieren, um ihren einzelnen Forderungen einen Zusammenhang zu geben. Dabei knüpft die Konvention an Annahmen zum Menschen an, die heute mehr oder weniger klar vielen politischen Themen zugrunde liegen, national und international.

¹ Der Text der Konvention (englisch, deutsch) sowie aktuelle Information findet sich z.B. hier: http://un-konventionumsetzen.blogspot.co.il/2011_05_01_archive.html. Ich spreche im weiteren immer von der „Konvention“, wenn ich die Behindertenrechtskonvention meine. Die auch gebräuchliche Abkürzung „BRK“ ist gerade hier in Bayern missverständlich und auch unschön.

² Zum historischen und rechtlichen Hintergrund der Konvention s. den ausführlichen Bericht von Kayess/French 2008.

Sucht man diese Ethik im Text, dann fallen eine Reihe von Schlüsselbegriffen ins Auge, die zur politischen Deklarationssprache gehören und international verschiedene Traditionen hinter sich haben. Da ist zuvorderst der Begriff der *Menschenrechte*, die Konvention versteht sich als ein Spezifizierungsversuch der seit Jahrzehnten international akzeptierten Menschenrechte. An vorderster Stelle der erwähnten moralischen Werte stehen *Würde* und *Autonomie*. Würde ist ein in nationalen Verfassungen vorrangig auf europäische Länder beschränkter Begriff, und geht politisch auf das deutsche Grundgesetz, philosophisch auf Kants Ethik zurück. Der Begriff der Autonomie hingegen steht eher in der angelsächsischen Tradition, für die der Ausdruck „dignity“ stärker religiös klingt als die deutsche „Würde“. Menschenrechte, Würde und Autonomie geben der Konvention insgesamt eine ausgesprochen individualistische Ausrichtung, denn diese Begriffe beziehen sich auf Individuen. (Von der Würde wird sogar gesagt, dass sie den Menschen „innewohnt“.)

Diese individualistische Tendenz wird ergänzt durch eine soziale, was sich insbesondere im berühmt gewordenen Begriff der *Teilhabe* oder *Inklusion* ausdrückt. In der Präambel wird auch gefordert, das *Zugehörigkeitsgefühl* der Behinderten zu stärken. Der Konvention wird als Innovation angerechnet, dass sie ein „Sozialmodell“ der Behinderung an die Stelle des früheren „medizinischen Modells“ setzt. Neben *Freiheit*, die wieder auf die individuellen Werte verweist, ist auch die Rede von *Gerechtigkeit*, *Gleichberechtigung* bzw. *Nichtdiskriminierung* und *Chancengleichheit*. Im Artikel 3, der allgemeine Grundsätze nennt, wird auch die *Achtung* vor der Unterschiedlichkeit der behinderten Menschen und der sich entwickelnden Fähigkeiten von Kindern erwähnt. Auch das würde ich eher der individuellen Semantik zuordnen.

Wie nicht anders zu erwarten, sind damit in der Ethik der Konvention so gut wie alle Stichworte enthalten, mit denen wir heute auch den moralischen Diskurs unserer durchschnittlichen sozialen Verhältnisse bestreiten. Wenn ein Begriff heraussticht, dann ist es derjenige der *Inklusion*, der aber im symptomatischen Art.19 mit der schwierigen Doppelforderung verknüpft ist, sowohl „unabhängige Lebensführung“ wie „Einbezug in die Gemeinschaft“ zu umfassen.³ Wenn es also eine erste, allgemeine Signatur der

³ Die „inclusion“ der offiziellen englischen Version ist mit der „Teilhabe“ der deutschen Übersetzung nicht bedeutungsgleich. „Inclusion“ und „Inklusion“ (dt.) enthält eine

Ethik der Konvention gibt, dann ist es dieser Versuch, individualistische Werte mit sozialen zu verbinden. Darin entspricht die Konvention sicher dem ethischen Zeitgeist, ist aber auf verschärfte Weise mit der Frage konfrontiert, wie ein solches, bereits bei Nichtbehinderten schwieriges Unterfangen realisiert werden soll.

Wenn ich im folgenden als sonderpädagogischer Laie einige Kommentare zur Ethik der Konvention anbringe, so wird dabei diese Konfliktlinie, oder positiver gesagt, dieser Brückenschlag, im Vordergrund stehen. Es ist ziemlich erstaunlich, dass ein traditioneller, aber seit Nietzsche unter Druck geratener Moralbegriff in der Konvention nicht auftaucht: derjenige der *Fürsorge*. Fürsorge gehört in die Wortfamilie von Mitgefühl, Mitleid, Barmherzigkeit, Altruismus, und diese Werte haben für viele heute einen degradierenden Klang und gelten als mit dem Rechtsanspruch nicht vereinbar. Ein Recht auf Fürsorge scheint intern widersprüchlich, weil die Fürsorge freiwillig sein soll, wenn sie gut ist, das Recht aber erzwingbar zu sein hat. Obwohl eine Fürsorgeethik aus diesem Grund heute so gut wie nicht mehr vertreten wird – eine Ausnahme bildet der unzeitgemäße Alasdair MacIntyre (1999/2001) – und der Grund auch einleuchtet, liegt doch die Frage nahe, ob dadurch nicht eine soziale und emotionale Lücke in unserer offiziellen Ethik entstanden ist. Meines Erachtens springt das gerade bei der Konvention ins Auge und der fehlende, aber nachzuliefernde Begriff ist derjenige der *Anerkennung*. Auf ihn, als Alternative zur Fürsorge, gehe ich ein wenig später genauer ein.

Vor meinen Kommentar will ich eine allgemeine Warnung vor der Ethik stellen. Wir kommen nicht ohne Ethik aus, bleiben aber allzu leicht in ihr verfangen. Das gilt für Pädagogen nicht weniger wie für „Berufsethiker“. Mit „Ethik“ meine ich das Argumentieren mit den allgemeinsten moralischen Begriffen, die ich eben genannt habe. Diese Begriffe sind auf unterschiedliche Weise mit konkreten Anschauungen und Beschreibungen assoziiert und sollen Rechtfertigungen wie Orientierungen gleichzeitig liefern. Je ferner sie den Anschauungen stehen, umso weniger erfüllen sie diese Anforderungen. Die Gefahr von Pseudorechtfertigungen, bei denen die soziale Welt und die ethischen Werte nicht wirklich zusammenhängen, liegt deshalb nahe. Teilweise nehmen ganze Diskurse diesen Pseudocharakter an, ohne dass er tatsächlich durchschaut wird. Während man sich unter der guten alten „Fürsorge“ etwas Konkretes

kommunitäre Note, nach der Lebenssinn nur in der Gemeinschaft entsteht. Im weiteren zitiere ich den offiziellen deutschen Text, der immer von „Teilhabe“ spricht.

vorstellen konnte, gilt das für die eben genannten Werte viel weniger, am wenigsten meines Erachtens für die fortwährend ins Spiel gebrachte „Würde“. Auf diesen Begriff gehe ich im weiteren nicht ein, und meines Erachtens entsteht dadurch kein moralischer Verlust.

In einer ersten Fassung dieser Bemerkungen war ich dazu verleitet, von drei „Vorbehalten“ gegenüber der Ethik der Konvention zu sprechen, also drei ins Auge springenden Defiziten in moralischer Hinsicht. In pädagogischer Einstellung ist es aber fruchtbarer, von „Arbeitsfeldern“ oder „verbessernden Aneignungen“ zu reden. Wie lässt sich die Konvention in diesen Punkten am besten lesen? Damit meine ich *erstens* den Arbeitsauftrag, der im Rechtsanspruch der 25 Menschenrechte enthalten ist. Dieser Auftrag führt in ethischer Hinsicht zu einer „Schwellenkonzeption“ von Gerechtigkeit. *Zweitens* meine ich ein aufzudeckendes und zu behebendes Defizit in Hinblick auf internationale Gerechtigkeit. Und *drittens* geht es mir um den bereits angedeuteten Versuch, mit dem Anerkennungsbegriff eine Brücke zwischen Individuellem und Sozialem zu bauen.

2. Rechte und Schwellenkonzeption der Gerechtigkeit

Zu den unbestrittenen Vorzügen der Konvention gehört ihr *Menschenrechtscharakter*. Damit ist vor allem dreierlei gemeint. *Erstens*, wie bereits erwähnt, handelt es sich um Rechte, die jedem Menschen zustehen, ohne dass er sich besonders um sie bemühen muss, etwa bestimmte Vorleistungen erbringt. Die Rechte sind durch Prozeduren der Einklagbarkeit gestützt und damit für jeden garantiert, sofern er unter ihre Sachlogik fällt. *Zweitens*, weil sie allein aus der Qualität des Menschseins entspringen sollen, sind sie universell gültig. Wie sich gleich zeigen wird, ist das mehrdeutig, soll aber für den Augenblick akzeptiert werden. Und *drittens*, wiederum aus diesem allgemeinen Ansatz folgend, sind diese Rechte allgemeinste Lebens- und Lebensführungsrechte. Damit ist der Inhalt der 25 Rechte angesprochen, die sich auf alle wichtigen Lebens- und Tätigkeitsbereiche beziehen, wie bei Nichtbehinderten, so auch bei Behinderten.

Auf abstrakte Weise formuliert, ist diese Rechtebasis völlig überzeugend, weil kein legitimer Grund denkbar ist, mit dem man die gleichen Rechte von Behinderten gegenüber den Nichtbehinderten in Frage stellen könnte. Allerdings weist die Konvention eine erhebliche Lücke darin auf, wie bedingungslos diese Rechtsansprüche

tatsächlich gemeint sind und welche Folgen das Pochen auf Gleichheit für die Rechtsansprüche der Nichtbehinderten nach sich zieht. Anders gesagt, es wird eigentlich unterstellt, als könnten die Rechtsansprüche der Behinderten problemlos in das bestehende Rechtssystem eingebaut werden, während sich möglicherweise das gesamte System etwas verändern muss.

Vorweg sei noch angemerkt, dass das offizielle Anerkennen der Rechte in der Konvention wohl bestenfalls als ein Anerkennen des „Einleitens von Umgestaltungsbemühungen“ aufgefasst wird. Wie dringlich und ernst die Rechte genommen werden, scheint der freien Interpretation der Ratifizierer zu obliegen, denn die Konvention enthält keine Angaben über Zeiträume, in denen die Rechte realisiert werden sollen. Angesichts des riesigen Kontrastes zwischen einigen Forderungen im Katalog – beispielsweise das Recht von behinderten Menschen, mit Arbeit ihren Lebensunterhalt zu verdienen (Art. 27), die völlige Wahlfreiheit des Wohnens mit persönlicher Assistenz (Art.19) oder das Recht auf lebenslanges Lernen (Art.24) – und der realen Politik, stellt sich schon die Frage, ob die ratifizierenden Staatsvertreter die Konvention tatsächlich gelesen haben oder ob sie Rechte als unverbindliche Wunschvorstellungen ansehen.⁴ Auch wenn man also (optimistische Interpretation) die Ratifizierung der Rechte als ein Anerkennen des nötigen Entwicklungsprozesses zugunsten der Rechte versteht, bleibt die *road map* dieses Prozesses auf empfindliche Weise unklar.

Eine solche *road map* gibt es wohl auch deshalb nicht, weil viele Artikel der Konvention den Charakter von unrealistischen *Maximalforderungen* tragen, und damit in der Praxis unüberprüfbar werden. So fordert Artikel 1 den „vollen und gleichberechtigter Genuss aller Menschenrechte“ sowie die „volle, wirksame und gleichberechtigte Teilhabe an der Gesellschaft“, was als solches noch kein klares Kriterium liefert. Wann ist eine Teilhabe eine „volle“? Verständlicher scheint eine „gleichberechtigte“ Teilhabe, und Gleichheit ist zweifellos ein Ideal, das alle Wohlmeinenden zu akzeptieren bereit sind. Aber was heißt Gleichheit in den vielen konkreten Fällen von Behinderung?

⁴ Immerhin hat in Deutschland gerade (2013) diejenige Partei die Wahl gewonnen, die einen Mindestlohn sogar für Nichtbehinderte ablehnt, während Art.27 einen Mindestlohn für behinderte Beschäftigte forderte.

In der Regel geht es bei diesen Fällen darum, für behinderte Menschen durch Unterstützung einen „Genuss der Menschenrechte“ (auf Mobilität, Kommunikation, Bildung, Arbeit, usw.) zu ermöglichen, der bei nichtbehinderten Menschen entweder bedingt unterstützt oder nur nicht verwehrt werden darf. Wohnen wird bei Nichtbehinderten nur im Fall extremer Armut unterstützt, und dabei nicht unbedingt ein frei gewähltes. Lebenslanges Lernen wird bestenfalls durch ermäßigte Studiengebühren, aber nicht durch Stipendien, Fahrdienste, Tutorien, Assistenten usw. unterstützt. Weltreisen, Abstecher in die Wildnis, jahrzehntelanges Philosophiestudium werden meines Wissens von keiner Gesellschaft unterstützt; dennoch verschaffen sich nicht wenige Nichtbehinderte den Genuss dieser Erfahrungen aus eigener Kraft. Fordert die „gleichberechtigte Teilhabe“ auch das Unterstützen solcher Möglichkeiten für diejenigen, die sie nicht eigenständig realisieren können?

Die prinzipielle Schwierigkeit liegt also in der *Asymmetrie* des Inanspruchnehmens von Rechten bei Nichtbehinderten und Behinderten. Freiheitsrechte bei Nichtbehinderten – etwa die Freiheit, ein Museum zu besuchen – verwandeln sich in Anspruchsrechte bei Behinderten – etwa das Recht, in das Museum gefahren, dort geführt, informiert, betreut, usw. zu werden. Angesichts der unglaublichen Möglichkeiten, die Nichtbehinderte frei wählen können, entstehen unglaubliche Anspruchsrechte für Behinderte. Offensichtlich muss allein aufgrund dieses Umfangs eine Grenze gefunden werden.

Dem könnte man entgegen halten, dass sich die Gleichheit nur auf Anspruchsrechte beziehen sollte, und die Nichtbehinderten hätten keine so unglaublichen Anspruchsrechte. Viele ihrer Handlungen hätten nichts mit Rechten zu tun, sie benötigen keine Rechte, um sie zu realisieren. Das ist aber falsch, denn einerseits benötigen sie immerhin die Freiheitsrechte (etwa ins Museum zu gehen), und andererseits würde Gleichheit nur in den Anspruchsrechten an der konkreten Schlechterstellung der Behinderten nichts ändern. Das ist aber gerade gewollt. Es geht sicher darum, die Asymmetrie aufzuheben, oder mindestens abzuschwächen.

Erstens könnte man auf den Begriff der *Chancengleichheit* zurückgreifen, der in der Konvention (Art.4) auch erwähnt wird, allerdings beiläufig und nicht mit systematischer Absicht. Reicht es, wenn die Chancen von Nichtbehinderten und Behinderten gleich sind? Werden unter „Chancen“ Mittel verstanden (Krippenplätze, Stipendien, Wohnräume), dann reicht Gleichheit nicht, weil die beiden Gruppen davon ungleichen

Gebrauch machen werden. Wird die Realisierung der Chancen jedoch mitgedacht, dann entsteht wieder die Maximalforderung von Gleichheit.

Zweitens könnte man – und das versucht die Konvention – auf den Begriff der *Teilhabe* selbst zurückgreifen. Nötig ist, dass die Teilhabe an der Gesellschaft gleich ist, davon unabhängig könnte das individuelle oder private Leben der Behinderten ungleich sein. Der Begriff der Teilhabe wäre dann zu dem Zweck beansprucht, eine sinnvolle Grenze der Gleichberechtigung zu ziehen, wenn nicht alle Anspruchsrechte realisierbar sind. Doch alle naheliegenden Unterscheidungen zwischen „individuellen“ und „gemeinschaftlichen“ Tätigkeiten erweisen sich dabei als problematisch. Wenn jemand ein Buch liest, ist er dann in der Gemeinschaft, oder nur dann, wenn er das Buch zusammen mit anderen liest? Ist eine CD hören individuell und das Konzert besuchen gemeinschaftlich, und würde deshalb ein Anspruch auf den Konzertbesuch bestehen, nicht aber auf die CD? Um auf diese Bedenken zu reagieren, müsste man entweder alle wünschenswerten Tätigkeiten als öffentliche einstufen, oder auf die Unterstützung vieler wünschenswerter individueller Tätigkeiten verzichten. Beides wäre unakzeptabel.

Dieses Problem einer Grenze von Anspruchsrechten entsteht ganz analog unter Nichtbehinderten bei Einkommens- und Wohlstandsdifferenzen, und wird von der philosophischen Ethik seit einiger Zeit unter dem Stichwort „*Schwellenkonzeption*“ der Gerechtigkeit diskutiert. Der Philosoph Harry Frankfurt hat den Vorschlag gemacht, dass materielle Ungleichheit doch akzeptabel sein könnte, wenn nur alle „genug“ hätten, so dass es darum ginge, die Schwelle des „genug für alle“, und für alle gleich, zu definieren.⁵ Um den Unterschied zwischen Behinderten und Nichtbehinderten zu berücksichtigen, reicht es allerdings nicht, die Schwelle monetär zu definieren, weil unterschiedlich Befähigte aus der zugeteilten Geldmenge ganz unterschiedlichen Gewinn ziehen können. Sind die Fähigkeiten nur gering verschieden, wie unter Nichtbehinderten, mag das akzeptabel sein. „Jeder ist dann seines Glückes Schmied“, wie das Sprichwort sagt. Sind die Fähigkeiten aber unverantwortet sehr verschieden, dann kann sich das „genug“ nicht auf Geld beziehen.

⁵ Dieser Vorschlag wird diskutiert in der Sammlung Krebs (Hg.), Gleichheit oder Gerechtigkeit? Frankfurt 2000.

Um diesem Problem entgegen zu kommen, können wir den *Fähigkeiten-Ansatz* betrachten, der von Amartya Sen und Martha Nussbaum vorgeschlagen wurde.⁶ Nussbaum nennt dabei zehn Fähigkeiten, die für ein menschliches Leben gegeben sein sollten:

- Leben, körperliche Gesundheit, körperliche Sicherheit, geistiges Leben (sinnliche Wahrnehmung, Denken), Gefühle, praktische Vernunft, Zugehörigkeit, Spiel, Umgang mit Tieren und Umgang mit der natürlichen Umwelt.

In die Realisierung dieser Fähigkeiten gehen persönliche und soziale, ideelle und materielle Voraussetzungen ein, die Fähigkeiten sind also nicht nur im engeren Sinn als persönliche, also körperlich-geistige Fähigkeiten gemeint. Eine zu präzisierende Schwelle würde sich dann nicht auf die finanziellen Mittel beziehen, die nötig sind, um beispielsweise Kontakt mit der natürlichen Umwelt zu haben, sondern auf ein Minimalmaß von Kontakt mit der natürlichen Umwelt. Je nach Person ist dann unterschiedlicher gesellschaftlicher Aufwand berechtigt, um dieser Person die entsprechende Fähigkeit zu verleihen.

Es liegt vielleicht auf der Hand, dass damit nur eine Diskussionsrichtung angedeutet ist und noch nicht ein brauchbares Kriterium vorliegt. Die zehn Fähigkeiten nennen die anthropologischen Dimensionen, in denen sich Fähigkeit und Unfähigkeit, Nichtbehinderung und Behinderung, unterscheiden. Wie in diese Fähigkeiten Schwellen eingezogen werden können, ist eine offene Frage. Der ganze Versuch steht in gewissem Konflikt mit der Betonung der „Vielfalt“ in der Konvention (Art. 3), weil er normative Dimensionen der Persönlichkeit und des guten Lebens festlegt, ohne die ein Leben nicht anders-vielfältig, sondern einfach schlecht ist. Andererseits scheint aber auch klar, dass die Differenzauffassung nicht in der radikalen Weise gelesen werden sollte. Sie sollte offen sein dafür, dass die menschlichen Fähigkeiten unterschiedlich entwickelt und manifestiert werden, nicht aber, dass ihr Fehlen ebenso gut ist wie ihr Bestehen. So sagt Nussbaums Liste beispielsweise nichts über die Art der Kommunikation und den sozialen Austausch: ob er lautsprachlich oder gebärdensprachlich erfolgt. Und nichts über die Art der sinnlichen Erfahrung: ob sie

⁶ Für eine letzte Fassung s. Nussbaum 2006. Für eine Auswahl aus der zunehmend anschwellenden Literatur s. Mitra 2006; Reindal 2009; Terzi 2010; Riddle 2012; Schoenberg 2013.

sehend oder fühlend oder hörend geschieht. Nur ist klar, dass Erfahrung und Denken Fähigkeiten sind, auf die nicht verzichtet werden kann.

Das schwierigere Problem scheint mir darin zu liegen, eben *Mindestumfänge* im Realisieren dieser Fähigkeiten festzulegen. Dabei müsste irgendwie quantifiziert werden, und das scheint schon bei den Fähigkeiten schwierig, die sich quantifizieren lassen, wie bei Leben in Form von Lebensjahren. Die amerikanische Bioethik kannte einmal eine Diskussion über das achte Lebensjahrzehnt als eine solche Schwelle, über der die Versorgung eingestellt werden sollte zugunsten derer, die diese Schwelle noch nicht erreicht haben. Angesichts der unterschiedlichen Verantwortungen für die eigene Gesundheit und dem behördlichen Zwang, eine solche Schwelle durchzusetzen, scheint der Vorschlag weitgehend unakzeptabel. Andere der Fähigkeiten entziehen sich aber sogar einer Quantifizierung. Wann ist das emotionale Erleben oder das Vernünftigsein „genug“?

Damit sehen die Aussichten sehr trübe aus, eine Schwellenkonzeption für Fähigkeiten zu entwickeln. Wie an diesem Punkt weiter gehen? Theoretisch bietet sich hier keine Lösung an, aber vielleicht sollten die Behinderten selbst erst einmal dazu aufgerufen werden, was sie als für sich genug ansehen. (Anders gesagt, es ist nötig, anstatt einer inhaltlichen eine „prozedurale“ Lösung zu suchen.) Nicht nur im Text, sondern auch in der Umsetzung der Konvention spielt diese Schwellenproblematik zwar in der Praxis immer mit, aber klar diskutiert wird sie m.W. kaum. Die missliche Situation ist also die: ohne klare Aussagen über das Mindestmaß an Teilhabe in den verschiedenen Lebensbereichen für alle bleibt die Rede von Teilhabe verdächtig und bloß rhetorisch, weil sie unakzeptable Ungleichheit verschleiert. Legt man sich aber auf konkrete Vorschläge zu einem Mindestmaß fest, so wird dieses Mindestmaß sicher sofort wieder in Zweifel gezogen werden. Ob das tatsächlich so ist, und wie stark die Kontraste wirklich sind, muss aber überhaupt erst klarer erprobt werden.

3. Die Konvention und internationale Gerechtigkeit

Im Text der Konvention steckt insofern ein weiterer Konflikt verborgen, als die Konvention einerseits mit den Menschenrechten die universelle Geltung der Rechte für behinderte Menschen fordert, sie andererseits das medizinische Modell durch das Sozialmodell der Behinderung ablösen will. Auf den darin steckenden Konflikt hat zuerst

der Kanadier Jerome Bickenbach hingewiesen (Bickenbach 2009). Wenn die Auffassung von Behinderung stark von den sozialen Umständen, den Anforderungen und Verweigerungen, aber auch den religiösen Überzeugungen und Mythen, quasirationalen Rechtfertigungen und Entschuldigungen, abhängt, dann wird die universelle Inanspruchnahme der Rechte im internationalen Maßstab durch die sozialen Umstände mehr oder weniger stark modifiziert. Wenn die Zahl von Behinderten bei europäischen Ländern beispielsweise prozentual in Island ungleich höher ist als in Deutschland, dann liegt das sicher weniger an den verschiedenen genetischen Voraussetzungen von Isländern, als an einem unterschiedlichen Begriff von Behinderung. Wenn Länder den behinderten Anteil ihrer Bevölkerung allerdings unterschiedlich kodifizieren, dann kommen sie auch unterschiedlich in den Genuss der entsprechenden Rechte.

Die generelle Antwort kann nur darin liegen, den Gegensatz zwischen medizinischem und Sozialmodell der Behinderung nicht so ausschließend zu verstehen ist, wie es zunächst klingen mag. Tatsächlich baut das Sozialmodell mithilfe der Zweistufigkeit von „Beeinträchtigung“ (impairment) und „Behinderung“ (disability) das medizinische Modell in sich ein (Art.1). Zu einer universellen Auffassung von Behinderung gelangt man aber erst dann, wenn nicht nur die biologische Ebene, also die Beeinträchtigungen, als universell angesehen wird, sondern auch eine Art Universalismus in der sozialen Reaktion auf die Beeinträchtigung, und damit eine Universalität des Miteinanderlebens im weiteren akzeptiert wird. Durch das starke Betonen von Autonomie und Unabhängigkeit, sowie durch den Hinweis auf die Vielfalt, in der sich die Differenzauffassung amerikanischer Disablement-Gruppen andeutet, wird diese Universalität ausgesperrt. Es liegt aber eigentlich auf der Hand, dass universelle Rechte nur in Anspruch genommen werden können, wenn auch die Gesellschaften selbst untereinander eine Ebene der Universalität ihres internen Zusammenlebens akzeptieren. Die einzelnen Kulturen können nicht nur verschieden sein.

In Hinblick auf ihre internationale Anwendung und Gültigkeit lässt die Konvention aber noch eine viel drastischere Lücke erkennen. Aus der Rhetorik der Menschenrechte, mit der die Konvention auftritt, könnte man folgern wollen, dass angestrebt ist, die Rechte für behinderte Menschen sollten in *allen* Gesellschaften gleich erfüllt werden – und das habe ich bisher auch unterstellt. Viele Rechte gehen aber mit finanziellen Mitteln einher,

und im Weltmaßstab herrschen große Wohlfahrtsunterschiede. Will die Konvention diese Unterschiede ausgeglichen haben? Nicht ganz unverständlich für ein politisches Dokument wird dieser Punkt nicht offiziell angesprochen. Dem Artikel 25, der die Gesundheitsversorgung betrifft, ist allerdings zu entnehmen, dass Menschen mit Behinderung die gleiche Qualität genießen sollen, wie die „Gesamtbevölkerung“ (Art.25, a) – und mit „Gesamtbevölkerung“ ist offensichtlich die Bevölkerung der jeweiligen Gesellschaft gemeint. Daraus lässt sich folgern, dass das ökonomische Niveau der universell geltenden Rechte, hier des Rechts auf Gesundheit, unter den Bedingungen der *Einzelgesellschaften* bestimmt werden soll. Das heißt konkret, dass ein Behinderter in der Schweiz erheblich aufwendigere Forderungen stellen kann als ein Behinderter in Guinea-Bissau (dem letzten Zeichner der Konvention (24.9.2013)).

Wenn das anders als mit politischem Kalkül begründet werden soll, so muss dafür wiederum das Sozialmodell von Behinderung angeführt werden. Etwa folgendermaßen: die Bewohner von Guinea-Bissau haben andere Vorstellungen von Behinderung und Krankheit, und erwarten nicht etwa die Leistungen des Schweizer Gesundheitssystems. Sie haben auch keine Lebenserwartung von 82 Jahren, wie in der Schweiz, sondern eine von 48 Jahren, entsprechend ihrer heute faktischen Lebenserwartung. Dass diese Argumentation nicht besonders überzeugend ist, zeigt sich schon daran, dass wir Deutsche uns durchaus vorstellen können, ebenso wie die Schweizer im Schnitt 82 Jahre zu leben, auch wenn wir im Schnitt nur 80 Jahre leben. Noch eigenartiger ist es aber, wenn solche Unterschiede mit dem Anspruch von *universell* geltenden Menschenrechten in Übereinstimmung gebracht werden sollen! Wenn das Leben in verschiedenen Gesellschaften die Rechte von Menschen derart überlagert, welchen Sinn hat es dann noch, von universellen Rechten zu sprechen? Es liegt auf der Hand, dass 48 Jahre kein akzeptables, öffentlich gestütztes Minimum an Lebenszeit ist. Wir selbst wollen keineswegs auf öffentliche Gesundheit über diesem Lebensalter verzichten.

Diese Beispiele lassen meines Erachtens sichtbar werden, *erstens*, dass die Konvention in der internationalen Anwendung ihrem Ruf nicht gerecht wird, sondern eine schlimme, unakzeptable Lücke aufweist. Und *zweitens*, dass dem Sozialmodell der Behinderung mit Vorsicht zu begegnen ist. Die meisten lesen die Hinweise auf das Sozialmodell nur soweit, als es um die Verantwortlichkeit der Gesellschaft für die

Barrieren geht, und verbinden es mit der Forderung, diese Barrieren zu beseitigen. Aber warum sollten verschiedene Gesellschaften nicht verschiedene Auffassungen von Barrieren haben? Wenn es keine „Normalität“ gibt, an der diese Auffassungen zu messen sind, dann gelten soziale Barrieren der einen Gesellschaft, etwa solche für Frauen (Art.6), nicht als Barrieren in der anderen Gesellschaft. Dieser Punkt führt natürlich über die Thematik der Behinderung weit hinaus und gilt auch für die Rechte nicht beeinträchtigter Menschen. Die Konvention versteht sich aber gerade im Sinn dieses Zusammenhangs.

4. Die Konvention und Anerkennung

Ich habe die Ethik der Konvention eingangs so dargestellt, dass sie einen Spagat zwischen individuellen und sozialen Begriffen versucht. Wenn die individuellen Begriffe die von Rechten, Würde, Autonomie und Freiheit sind, und die sozialen Teilhabe und Gerechtigkeit, dann besteht insofern eher noch eine Schlagseite zu den individuellen Begriffen, als Teilhabe und Gerechtigkeit ja Forderungen sind, und nicht zum Begründen taugen. Von Rechten, Würde und Autonomie wird aber nicht nur angenommen, dass sie zu fordern sind, sondern dass sie die Forderungen gleichzeitig begründen. Weil Menschen „von Geburt aus“ Würde haben oder frei sind, deshalb verdienen oder besitzen sie Rechte. Das ist die (inspiriert von Rousseau und anderen Aufklärern) seit der Französischen Revolution in Europa tief verankerte Denkweise.

Damit die Menschen Autonomie und Freiheit fordern können, muss allerdings angenommen werden, dass sie die *Fähigkeit* dazu haben. Und das ist auch tatsächlich die Kernbotschaft der europäischen Aufklärer, selbst wenn verschiedene von ihnen diese Fähigkeit unterschiedlich formulierten. Gemeinsam ist ihnen die Überzeugung, dass die Menschen ihrer selbst vollständig mächtig sind, der Kontrolle über sich und andere vollständig fähig, und dass deshalb alle moralischen und politischen Forderungen aus dieser ungewöhnlichen Fähigkeit heraus entwickelt und begründet werden müssen. Die Forderungen der modernen Moral und Politik entspringen aus dieser Selbstmacht-Fähigkeit und zielen darauf ab, sie weiter zu stärken und zu garantieren. „Autonomie“ („autos-nomos“) und „Selbstbestimmung“ sind dabei die (gleichbedeutenden) Wörter, in denen sich dieses moderne Menschenverständnis ausdrückt. Aus der Autonomie entspringen nicht nur Forderungen, wie sie selbst zu

stärken ist, also die Forderung nach Freiheit, sondern auch die nach Gleichheit: eben weil alle Menschen in dieser Fähigkeit gleich sind.

Auch in der Konvention ist die Forderung nach Autonomie völlig präsent. Die Präambel (Abschnitt n) hebt die Bedeutung der Autonomie für Behinderte hervor. Der Artikel 3 der „Grundsätze“ nennt die Autonomie und Entscheidungsfreiheit an erster Stelle (neben der „innewohnenden Würde“ – offenlassend, wie beide sich zueinander verhalten). Artikel 12 räumt Behinderten die vollständige Gleichheit als Rechtssubjekte ein. Und natürlich setzen viele andere der statuierten Rechte (Freizügigkeit (Art.18), Lebensführung (Art.19), Mobilität (Art.20), Meinungsäußerung (Art.21), Familiengründung (Art.23), Bildung (Art.24)) die Fähigkeit zur Autonomie voraus. Alle diese Forderungen ergeben sich ebenfalls aus dem Menschenrechtsansatz, allerdings in Verbindung mit der Überzeugung, dass Autonomiefähigkeit zum Kern dessen gehört, was Menschen ausmacht.

Aus dieser radikalen Auffassung von Autonomie ergibt sich auch die radikale Auffassung des Sozialmodells der Behinderung, und das Leugnen einer menschlichen Normalität wird zumindest nahegelegt. Wenn Menschen „wesentlich“ autonomiefähig sind, dann werden sie durch willentlich unverfügbare Einschränkungen nicht *in ihrem Wesen* beschränkt, sondern eben unterschiedlich befähigt. Die Einschränkung kann schon zugestanden werden, aber was einem Menschen „wesentlich“ ist, das ergibt sich erst aus einer normativen Setzung. Was ein Mensch trotz Einschränkungen *hervorbringt*, das ist wesentlich, nicht, dass Einschränkungen vorhanden sind. Die Vielfaltkonzeption knüpft an eine Alltagsüberzeugung an: Nicht wo und wie wir geboren sind, welches Geschlecht wir haben, etc. ist für uns wesentlich, sondern was wir eigenständig erreicht und geschaffen haben. Sie radikalisiert diese Überzeugung aber zugleich.

Warum haben die Verfasser der Konvention diese starke Dominanz der individuellen Begriffe und diese extreme Annahme, dass alle Menschen die Fähigkeit zur Autonomie haben, unterstellt? Vielleicht, weil sie glauben, dass diese Voraussetzungen am ehesten mit den verschiedenen Kulturen vereinbar sind, und weil diese individuelle Semantik der Menschenrechte inzwischen einfach weit verbreitet ist. Die deutsche Würdeidee kann dem keine große Änderung aufzwingen, sondern bestenfalls die Menschenrechte in die Zeit vor der Geburt hinein verschieben. Trotz dieser

wohlmeinenden Absichten und trotz der weiten Verbreitung ist dieser ethische Ausgangspunkt in der Konvention aber höchst problematisch.

Er erweist sich deshalb als problematisch, weil (wie wir gesehen haben) das Sozialmodell der Behinderung nicht so radikalisiert werden darf, wie das aus der radikalen Autonomie folgen würde. Es mag ja sein, dass erst auf der Ebene des gesellschaftlichen Austauschs definit wird, was eine Behinderung ist und was nicht. Aber das darf nicht mit der Unterstellung einhergehen, die Gesellschaft sei völlig frei darin, was sie eine Behinderung nennt, oder auch völlig frei, Behinderung aufzuheben. Um das anzunehmen, muss man auch annehmen, Menschen seien „wesentlich“ nicht behindert oder wesentlich selbstmächtig. Aber es lässt sich nicht sagen, was Menschen „wesentlich“ sind, ein solches Wesen gibt es nicht.

Man kann es natürlich auch so sehen, dass die Forderung nach Autonomie nicht voraussetzt, Menschen seien so unglaublich selbstmächtig, sondern einfach: es habe sich bewährt, das zu unterstellen oder es sei einfach gut, wenn man den Wert der Autonomie annimmt und praktiziert. Jetzt verlagert sich die Diskussion aber wohltuend in die Sphäre der realen Erfahrungen, und die sprechen nicht unbedingt dafür, dass Autonomie der einzige und herausragende Wert ist. Das zu beurteilen hängt allerdings davon ab, wie man Autonomie denkt. Die erfahrungsmäßig beste Form, Autonomie zu denken, ist allerdings eine *soziale*. Es stimmt einfach nicht, dass Menschen in Isolation so unglaublich selbstmächtig sind, sondern sie sind es bestenfalls im Rahmen einer geeigneten sozialen Umgebung. Dafür, autonom zu werden, ist eine geeignete soziale Einbettung nötig, und aufgrund einer permanenten Abhängigkeit in dieser Struktur muss Autonomie immer sozial sein.

Neben den Individualisten der europäischen Aufklärung, Locke, Hobbes, Hume, Kant, Mill, gab es auch Sozialisten, also Denker, die Freiheit sozial zu formulieren versucht haben. Adam Smith hat das auf der Grundlage der *Sympathie* versucht, die dabei gewonnene Moral bleibt aber aufgrund dieses emotionalen Ursprungs der Semantik des Mitgefühls und der Fürsorge verhaftet. Diejenigen hingegen, die versucht haben, die Autonomie der Individualisten mit sozialen Einsichten zu verbinden und damit den Rechtsbegriff sozial zu fassen, entstammen wiederum der deutschen Tradition, es waren Fichte und Hegel. Kant hat den Begriff der „Achtung“ eingeführt, und damit die Idee der Unverletzlichkeit und Eigenständigkeit in den sozialen Beziehungen auf den

Punkt gebracht. Ohne die Einstellung des Achtens könnten wir unsere heutigen sozialen Verhältnisse, sowohl auf der Rechts- wie auf der persönlichen Ebene, nicht mehr beschreiben. Anders als Sympathie drückt Achtung ein Wertschätzen aus, das zugleich Distanz wahrt und entgegen kommt, eben in den Rechten, die der andere hat. Nichts hindert daran, von Achtung zu Sympathie überzugehen, aber Achtung ist nötig, weil man nicht mit allen mitfühlen kann.

Fichte und Hegel haben nun aber weiter gesehen, dass wir wiederum nicht so selbstmächtig sind, einander aus dem Stand heraus einfach zu achten. Sie haben sozialpsychologisch realistischer angenommen, dass das Achten ein Wechselspiel sein muss. Der Ausdruck, den sie dazu eingeführt haben, ist derjenige der „*Anerkennung*“. Jeder benötigt, wie John Rawls betont hat, um sein Leben gut zu führen, die Einstellung der Selbstachtung. Aber um Selbstachtung zu gewinnen, benötigt er auch die Achtung anderer. Und das gilt für so gut wie alle Menschen. Diese wechselseitige Praxis des Achtens ist Anerkennung.

Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen. Natürlich geht es bei der Diagnose der Ethik der Konvention nicht darum, deren Verfasser vorzuhalten, dass sie einen international unbekanntem Philosophen namens Fichte und einen zwar bekannten, aber seiner Dunkelheit wegen gefürchteten Philosophen namens Hegel unberücksichtigt gelassen haben. Es geht vielmehr ganz sachlich darum, dass sie keinen gerade für den Bereich der Behinderung dringend nötigen *sozialmoralischen* Begriff berücksichtigt haben, der geeigneter wäre als derjenige der Teilhabe. Sicher ist Anerkennung eine Variante von Teilhabe. Aber es ist eine viel präzisere Variante, weil sie die Art der Teilhabe, das Einbezogenensein im Sinn des Geachtetwerdens in einer geeigneten sozialen Umgebung, besonders hervorhebt. Verschiedene Positionen der Soziologie des 20. Jahrhunderts, vor allem der Symbolische Interaktionismus, und sicher auch Teile der Sonderpädagogik, haben natürlich dieselben Forderungen gestellt.

Menschenrechte haben möglicherweise den praktischen Wert, dass man sich auf sie, wenn sie in einem Land einmal ratifiziert sind, berufen kann und rechtliche Mittel bemühen, um sie zu erzwingen. Das ist für Umstände, in denen anders als mit Zwang nicht voranzukommen ist, nicht wenig. Aber die Konvention soll auch einen Kulturenwandel anstoßen, die Praktiken des Umgangs mit Behinderungen durch Einsicht verändern. Das würde meines Erachtens durch eine Sozialethik der

Anerkennung besser gelingen als durch das weitgehend bloße Behaupten von Rechten. Weil die Konvention nicht in die psychologischen Mechanismen hineinschauen lässt, wie das bei Anerkennung der Fall wäre, verpasst sie die Möglichkeit, einen Wandel durch tiefere Einsicht herbeizuführen.

Eine konkretisierende Diskussion der einzelnen Rechte in der Konvention müsste von dem so verschobenen ethischen Schwerpunkt, weg von den individuellen Rechten, hin zu Rechtsgemeinschaften, jetzt erst beginnen.⁷ Wenn Rechte gelebt werden, dann nicht einfach rechtlich in Anspruch genommen, sondern in Rechtsgemeinschaften praktiziert. Mit dem Anerkennungsgedanken werden zunächst die Behindertenverbände, Kommunen, Kulturen, Netzwerke, aufgewertet, sofern sie nicht einfach Interessenvertreter und Schutzhüllen für ihre Mitglieder sind. Wieweit die in ihnen bestehenden Hierarchien anerkennungstauglich sind, wieweit sie selbst Gleichheit und gegenseitige Achtung praktizieren, ist jeweils genauer zu sehen. Aufgrund der unterschiedlichen Fähigkeiten und Unfähigkeiten bei Behinderten ist die vielfältige Art des Achtens und Geachtetwerdens zu berücksichtigen. Auch im nichtbehinderten Alltag versichern wir uns des gegenseitigen Achtens nicht fortwährend explizit, sondern praktizieren vielfältige konventionelle Formen des Achtens und Schätzens. In der schulischen Pädagogik ist das natürlich bestens bekannt.

Weiter ist zu fragen, was Behinderte und Nichtbehinderte tun können, um die jenseits des Rechts nötige Anerkennung der Behinderten zu fördern. Eine Gefahr sowohl der Behindertenverbände wie der Demonstrationen und öffentlichen Aktionen von Behinderten besteht darin, dass sie einzig auf das *Einklagen von Rechten* abzielt. Dafür gibt die Konvention natürlich grundsätzlich eine Basis. Das Ziel kann aber nicht ein einseitiger rechtlicher Kampf um juristische Rechte sein, sondern eine weitergehende Anerkennung als nicht nur rechtlich, sondern auch persönlich Gleicher. Der Philosoph Stephen Darwall unterscheidet zwischen zwei Sorten von Achten, die je auf die individuelle Person und auf den „bloßen“ Mensch zielen (Darwall 1977). Damit wir uns anerkannt fühlen, reicht die Anerkennung als „bloßer“ Menschen nicht, die Menschenrechte allein sind deshalb zu wenig, so wichtig sie auch sind. Als rechtliche „Gerüste“ können sie ein Stück weit tragen, unterstützt müssen sie aber werden durch

⁷ Leider findet sich beim prominentesten Vertreter der Anerkennungsethik keine Diskussion von Bildung und Schule: s. Honneth 2011.

eine Kultur der Anerkennung, die den individuellen Personen gilt. Möglicherweise sind dafür Filme und Romane besser geeignet als die Informationsveranstaltungen von Verbänden, aber der erste Schritt ist, dass man sich die Bedeutung dieser Aufgabe klar macht.

Ich habe den Titel dieses Vortrags ursprünglich mit der Absicht gewählt, die Schwierigkeiten der Ethik der Behinderten in einer sozialen Welt hervorzuheben, in der individuelle Freiheit die angesehenste Kategorie ist. Auf die Konvention trifft diese Diagnose nicht mit derselben Härte zu, weil sie mit dem Teilhabegedanken sicher in eine soziale Richtung weist. Wie sich aber zeigt, sind auf diesem Weg noch einige Aufgaben zu lösen, wenn man der Einseitigkeit der Freiheit wirklich entgegen will.

Literatur

Monographien

Honneth, A. (2011): Das Recht der Freiheit, Berlin: Suhrkamp

MacIntyre, A. (1999): Dependent Rational Animals: Why Human Beings need the Virtues, London: Open Court. Dt. Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugend, Hamburg 2001: Rotbuch

Nussbaum, M. (2006): Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership, Cambridge: Harvard UP; dt. Die Grenzen der Gerechtigkeit: Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Berlin: Suhrkamp 2010

Schoenberg, A. (2013): Ökonomische Begründbarkeit von Maßnahmen der Behindertensförderung, Wiesbaden: Springer

Terzi, L. (2010): Justice and Equality in Education: A Capability Perspective on Disability and Special Education Needs, London: continuum

Aufsätze in Herausgeberschaften

Krebs, A. (Hg.) (2000): Gleichheit oder Gerechtigkeit, Frankfurt: Suhrkamp

Riddle, Ch.A. (2012): Measuring Capabilities: The Case of Disability, in: N.Veidtmann/Y.M.Hölzchen/B.lawa (Hg.), The Capability Approach on Social Order: Proceedings of Unseld Lecture 2010, Wien-Berlin: LIT Verlag

Aufsätze in Fachzeitschriften

Bickenbach, J. (2009): Disability, Culture, and the UN Convention, in: *Disability and Rehabilitation* 31(14), 1111-1124

Darwall, S. (1977): Two Kinds of Respect, in: *Ethics* 88(1), 36-49

Kayess, R./P.French (2008): Out of Darkness into Light? Introducing the Convention on the Rights of Persons with Disabilities, in: *Human Rights Law Review* 8(1), 1-34

Mitra, S. (2006): The Capability Approach and Disability, in: *Journal of Disability Policy Studies* 16(4), 236-247

Reindal, S.M. (2009): Disability, Capability, and Special Education: towards a Capability-based Theory, in: *European Journal of Special Needs Education* 24(2), 155-168